

und gleichsam immer gültigen Charakter. Damit bereinigen diese Akteur*innen die Religion von den kulturellen Prägungen, die die Religion seit ihrem Entstehen begleiten und nach ihrem Verständnis die wahre Religion erheblich verdecken. Der Effekt ist, dass sie auf das Verstehen der religiösen Quellen Koran und Sunna viel Wert legen und nur noch als Religion gelten lassen wollen, was zuerst koranisch belegbar ist. Das kann sich letztendlich auch auf *madāhib*-Bindungen auswirken. Dabei bedienen sich auch diese Akteur*innen der kulturellen Prägungen, die das Verständnis des Korans beeinflussen. Eine geschlechterkritische Lesart des Korans beispielsweise fällt nicht vom Himmel, sondern ist Ausdruck eines Willens, patriarchalische, die Frauen diskriminierende dominante Lesart zu hinterfragen. Dieser Wille entsteht durch die Diskrepanz in der Lebensgestaltung, die die positive Einstellung zum Islam mit der negativen Erfahrung, was Religion ist, hervorbringt. Diese Herangehensweise ist also sehr wohl ebenfalls kulturell geprägt.

Der Impetus, den Islam von seinen nationalen und kulturellen Hintergründen zu befreien, ist allerdings im untersuchten Moscheekontext insgesamt nicht hegemonial, weswegen die kritischen Akteur*innen aus einer Minderheitenposition heraus agieren. Hier überwiegen die als positiv empfundenen kulturellen Eigenheiten der als türkischer, bosnischer u.a. Islam bezeichneten religiösen Praxis, die mit dem Islam der Eltern verbunden werden. Ein de-kulturalisierter Islam schneidet ihnen auf der einen Seite den Bezug zur kulturellen Identität ab, was sie so nicht mittragen wollen.¹⁶⁴ Auf der anderen Seite betrachten sie z.B. den türkischen Islam nicht als grundsätzlich unauthentischen Islam. Die Referenz auf Authentizität und Korrektheit durch einen de-kulturalisierten Islam führt daher nur zum Teil zu einer Abwendung der ethnisch-basierten religiösen Communities. Rückhalt hat dies im untersuchten Moscheekontext insbesondere unter rezent zum Islam konvertierten Muslim*innen und solchen mit arabischen Bezügen, deren Bestreben auch als Emanzipation von den türkisch dominierten Moscheen angesehen werden kann.

2. Wissen und Vernunft als Herausforderung für *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a?*

In diesem Kapitel geht es dezidiert darum, wie Vernunft, Wissen, Reflexion und bewusste Religiosität als Wegweiser zum wahren Islam unter religiösen Akteur*innen in Moscheen gehandhabt werden. Ich werde aufzeigen, dass Wissenserwerb in allen Moscheen, in allen Fraktionen und bei Expert*innen wie Nicht-Expert*innen gleichermaßen wichtig ist, genauso wie Vernunft durchaus ein gängiges Konzept ist, um das Wesen des Islams zu beschreiben. Analytisch wichtig sind die Fragen,

¹⁶⁴ Vgl. auch FADIL 2015.

wie sich die unterschiedlichen Formen des Wissens im Moscheealltag darstellen, wie der entsprechende Wissenserwerb geschieht sowie welche Rolle diese in den Prozessen der Religiosität bzw. im Reflexionsprozess spielen. Für das Verhältnis von Expert*innenwissen und Wissen von Nicht-Expert*innen und dementsprechend die Frage nach religiöser Autorität von Akteur*innen in Moscheen spielen diese Analysen eine bedeutsame Rolle. Insbesondere das Nachzeichnen des Vernunftsdiskurses ist bedeutsam, da mitunter im Feld Vernunft losgelöst von islamischen Denktraditionen begriffen wird. Zudem werde ich das unterschiedliche Verständnis von Wissen in Bezug auf bewusste Religiosität problematisieren. Zugleich werde ich analysieren, wie religiöse Akteur*innen ihre Vorstellungen vom »wahren Islam« als objektive Wahrheit legitimieren und welchen Stellenwert diese Objektivierung in der islamischen Tradition aufweist.

Wissen, Verstehen, Reflexion und bewusste Religiosität

Vertreter*innen einer wissensbasierten, reflektierten Religiosität konzeptualisieren den Erwerb von Wissen und die Reflexion bestimmter Glaubenslehren als Hinführung zu einem vertieften, bewussten Glauben. Vernunft und Reflexion stellen sie als genuin koranisch-islamische Methoden der Erkenntnis dar. Diese Rationalisierung bedeutet die Konzentration auf das Verstehen der Offenbarung Gottes: »Keine Auswendiglernerei! Was stattdessen? Verstehen!«¹⁶⁵ Das Verstehen dessen, was Gott gewollt hat, wird als grundlegend für Glauben gedacht. Koranwissen wird gegenüber Koränästhetik betont, um Haltung im Leben einnehmen zu können: »Was ist Religion? Religion bedeutet eine Haltung zu entwickeln. Wie entwickelt man Haltung? Mit dem Koran! [...] Religion ist das, was deinem Leben eine Richtung gibt.«¹⁶⁶ In einer Predigt zur *Laylat ar-Rağā'ib/Regaib Kandili* in der Altstadt-Moschee betont Mustafa, Wanderreferent der IGMG:

»Der erhabene Gott möge uns allen, der gesamten umma Muhammads, hoffentlich zuteilwerden lassen, dass wir den Koran richtig und angemessen verstehen sowie ihn richtig und angemessen leben. Nun, [...] warum hat Gott der Erhabene mir dieses Buch hinabgesandt? Wenn ich der Adressat dieses Korans bin, dann muss ich ihn auch verstehen. [...] Wir sind eine Gemeinschaft, die daran glaubt, dass die Gebote des Korans Anlass für den Frieden und für die Glückseligkeit der gesamten Menschheit sein können, aber wenn wir nicht verstehen, was der Koran uns sagen will, dann müssen wir uns in dieser *Rağā'ib*-Nacht uns selbst solch eine

¹⁶⁵ Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 08.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »Ezberleme yok. Ne var? Anlamak var!«

¹⁶⁶ Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee: »Din nedir? Din tavır almak demektir. Nasıl tavır alırız? Kur'an'la. [...] Din senin bütün hayatına yön verendir.«

Frage stellen: Warum wohl? Was kann der Grund hierfür sein? [...] Kann – Gott bewahre – Gott uns dieses Buch herabgesandt haben, damit wir ihn nicht verstehen? Kann es so etwas geben? [...] Wir werden dieses Buch verstehen!«¹⁶⁷

Auch Jussuf, Koranschullehrer in derselben Moschee, kritisiert religionsdidaktische Methoden wie die des Memorierens sowohl koranischer Verse als auch von formalen Lehrmeinungen, da sie von den Schüler*innen unverstanden blieben und somit im Leben der Schüler*innen nicht wirkmächtig sein könnten.¹⁶⁸ Unter anderem meinte er dezidiert das Memorieren von Fragen und Antworten, die nach hegemonialer Lehre vor dem Endgericht jedem Menschen von Gott gestellt werden (türk. *ahiret soruları*). Memorieren wird somit nicht als Teil des Wissens, sondern als Gegensatz zum Wissen, d.h. zu Verstehen bzw. zur Reflexion aufgefasst. Der dominante Wissensbegriff ist ein rationaler. Doch nicht nur Expert*innen sind davon geleitet, auch für Nicht-Expert*innen spielt Wissen in seiner exakten rationalen Auffassung eine große Rolle. In der interkulturellen Frauengemeinschaft, die sich hauptsächlich der sunnitischen Lehrtradition verpflichtet fühlt, fordern Nicht-Expertinnen dezidiert dazu auf, ihr Wissen zu teilen¹⁶⁹ und sind sowieso von sich aus hierzu bereit¹⁷⁰. Wissen zu sammeln und zur Verfügung zu stellen, wird – anhand eines Hadithes als religiös verdienstvoll und mit *hasanāt/tawāb* bedacht – autorisiert:

»Da es die Pflicht eines jeden Muslims ist, sich Wissen anzueignen, werden wir inschaAllah bald eine kleine Bibliothek haben! [emoji] Dafür brauchen wir erst mal ein paar gute islamische Bücher, wer also welche hat: bitte spenden! Ihr bekommt inschaAllah ganz viel Belohnung, wenn jemand in dem Buch liest, was ihr

¹⁶⁷ Feldnotiz, *Laylat ar-Rajā'ib/Regaib Kandili*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee, Mustafa: »Cenab-i Allah celle celâluhu [c.c.] bizleri, cümle ümmeti muhammedi Kur'an'ı hakkıyla anlamayı, hakkıyla yaşamayı cumlemize nasib eylesin inşallah. Şimdi [...] acaba Allah c.c. bu kitabı bana ne için gönderdi? Bu Kur'an'ın muhatabı bensem, benim bunu anlamam lazım. Ve Allah benden anlayayım diye bu kitabı bana göndermiştir diye bilmeyi nasib etsin inşallah. Kur'an aynı zamanda Allah'la konuşmaktadır. Kur'an okumak, Kur'an'ın hükümlerinin bütün insanlığın huzuruna ve saadetine vesile olabilmesine inanmış bir topluluğun, ama Kur'an'ın bize ne demek istediğini anlayamıyor isek, bu Regaib kandilinde kendimize böyle bir sorular soralım. Niye acaba? Sebeb ne ola ki acaba? [...] Haşa Allah, bize bu kitabı anlaşılmasınsın diye mi gönderdi? Mümkün mü böyle bir sey? [...] Anlayacağız bu kitabı!«

¹⁶⁸ Einige Eltern würden seinen Unterricht kritisieren, weil er mit den Schülern auf dem Spielplatz *islamische Werte* wie Respekt und Höflichkeit einüben würde, anstatt arabische Verse auswendig zu lernen. (Interview, Jussuf, Dezember 2006, Altstadt-Moschee).

¹⁶⁹ Chat-Nachricht 18.12.2016: »Bald ist es wieder Zeit für einen neuen Plan: wer hat Themenwünsche? Wer möchte gerne sein Wissen mit uns teilen und selbst einen Vortrag machen?«

¹⁷⁰ Chat-Nachricht 28.12.2015: »Ich hoffe ich kann ebenfalls etwas von meinem Wissen und Einsichten teilen und hilfsbereit und herzlich zur Seite stehen, wer immer ebenfalls einsam ist oder Hilfe braucht. Insha Allah finden wir eine Gemeinschaft.«

gespendet habt. ›Wenn der Mensch stirbt, hören seine Taten auf, außer dreierlei: einem dauerhaften Almosen, einem nützlichen Wissen und einem rechtschaffenen Kind, das für ihn Bittgebete spricht.‹ (Muslim, Tirmidhi)«¹⁷¹

In dieser Gruppe wird bei jedem Treffen eine Seite aus dem Koran rezitiert, anschließend in deutscher Übersetzung vorgetragen sowie schließlich anhand unterschiedlicher deutsch- und arabischsprachiger *tafsir*-Bücher die jeweilige Bedeutung herausgearbeitet. Im wöchentlichen Rhythmus werden Hadithe, schöne Gottesnamen, Propheten und/oder die Frauen des Propheten Muhammad vorgestellt. Reihum halten die Teilnehmerinnen Referate zu unterschiedlichen Themen. Die Anwesenden werden befähigt, mit den Methoden der Koranwissenschaften und Hadithwissenschaften umzugehen.¹⁷² In der Gruppe selbst ist Wissen nicht nur als soziale Praxis zu fassen, z.B. in Form von Bücherlesen, Vorträge halten oder Fragen stellen. Vielmehr wird Wissen selbst als eigenständiger Wert wahrgenommen und innerhalb der Gruppe vermittelt. Wissen ist nicht als reine Wissensakkumulation gedacht, sondern funktionell mit dem Aspekt des gottesdienstlichen Handelns zusammengeführt:

»Der zweite Bereich, an dem wir arbeiten sollten, worüber du dir wirklich Gedanken machen solltest, ist Wissen. Und wie kann ich dieses Jahr mein Wissen erweitern. [...] Und ich meine nicht damit, werde ein Alim, ein Gelehrter und bekomme einen Abschluss in Sharia. Also ich spreche zu euch, nicht jeder wird ein Mufti, aber wir sollten gebildete Muslime sein. Es muss ein Minimum an Wissen im Islam da sein.«¹⁷³

Für die stetige Weiterbildung gibt es Hilfestellung. Während in anderen Formaten wie Predigten abstrakt auf Wissenserwerb in Form von »Lest Bücher!« (türk. »Kitap okuyun!«) hingewiesen wird, wird innerhalb dieser Gruppe pädagogische Hilfestellung angeboten:

»Mein Ratschlag an euch ist, dass ihr bis zum Ende des Jahres, einige Dinge geschafft habt, neu zu lernen: Die Sirah des Propheten einmal durch gehen, also ein Buch von einer Quelle aufmerksam lesen und studieren. Und jedes Jahr nimmt man sich eine neue Quelle, also ein anderes Buch, um dies auch zu studieren, ein ganzes Jahr lang. Und das macht man dann jedes Jahr. Es ist egal mit welchem ihr

¹⁷¹ Chat-Nachricht 01.08.2017.

¹⁷² Dies beobachtet SCHRODE auch in Online-Foren: »Für die Diskussionskultur im Internet ist schon früher festgestellt worden, dass sich »Laien [...] Methodik und Argumentationsweisen des Fiqh an[eignen], deren Beherrschung einst religiösen Gelehrten vorbehalten war, und betreiben eine lebhafte Fatwakritik.« (SCHRODE 2010: 336).

¹⁷³ Aus dem Handout zum Referat von Stephanie Maryam am 01.01.2017 [Hervorhebung im Original].

anfangt, einfach alle studieren, aber eins nach dem anderen, nicht auf einmal. [...] In der gleichen Zeit müssen wir wesentliche Fortschritte im Quran machen.«¹⁷⁴

Wissenserwerb wird als grundlegend für Reflexion betrachtet: »Das ist ein Teil unserer Bildung. Es wird uns eine Art Perspektive und Anschauung geben, und eine Möglichkeit zu reflektieren und bringt zum Nachdenken.«¹⁷⁵ Erst durch genügend Wissen kann überhaupt die Möglichkeit bestehen, bestimmte Themen anzusprechen und zu besprechen, denn: »Zuerst müssen wir selber genug Wissen haben.«¹⁷⁶

Auch Akteur*innen aus anderen Gruppen und in anderen Moscheen kritisieren, dass Muslim*innen ganz allgemein nicht lesen, sich nicht selbst bilden, nur Wissen aus Hörensagen haben.¹⁷⁷ Ehrenamtlich Engagierte, die auf einem Moscheefest den Bücherstand betreiben, beschwerten sich, dass Moscheefeste lediglich Essens-Feste seien und niemand zu den Büchern käme, weil: »Unsere Leute lesen ja nicht.«¹⁷⁸ Tatsächlich frequentierten eher wenige Besucher*innen den Bücherstand, der voller deutschsprachiger, pädagogischer Kinderliteratur zum Islam war. Im Jahr drauf gab es auf dem Moscheefest gar keinen Bücherstand. Wieder kritisierten Verfechter*innen einer wissensbasierten Religiosität, dass »ihre« Moschee kaum einen kulturellen Beitrag auf den Moscheefesten anbieten würde wie z.B. Kalligraphie-Angebote, musikalische Darbietungen oder Bücherverkauf wie auf einem zeitlich parallel ausgerichteten deutsch-türkischen Kulturfest.

Der Vorwurf, dass Muslim*innen unwissend seien und in diesem Zustand auch bleiben wollten, ist ein gängiger Vorwurf, der in allen Moscheen auftaucht. Einige Akteur*innen erklären mithilfe eines Ausspruches von ‘Ali b. Abi Tālib, dem Cousin und Schwiegersohn des Propheten, dass die Menschen »der Feind dessen [seien], was sie nicht kennen«.¹⁷⁹ Auch Mahmut versucht seine *ungebildete* Gemeinde zu entschuldigen: »Es ist normal, dass man Gewohnheiten nicht mit einem Mal aufhören kann. Er/Sie hat das so in seinem/ihren Dorf gelernt.«¹⁸⁰ Weitere zwei Jahre später ist er nicht mehr so tolerant und wirft seiner Gemeinde Ignoranz vor:

¹⁷⁴ Aus dem Handout zum Referat von Stephanie Maryam am 01.01.2017.

¹⁷⁵ Aus dem Handout zum Referat von Stephanie Maryam am 01.01.2017.

¹⁷⁶ Chat-Nachricht 03.01.2016 im Chat-Thread »Über ein islamisches Thema diskutieren«, Saida.

¹⁷⁷ Feldnotizen, unterschiedliche Gelegenheiten, 2014, Nicht-Expert*innen in Altstadt-Moschee. Gespräch, Esra, Islamwissenschaftlerin ohne Funktion in Moscheen, 28.01.2014, privat.

¹⁷⁸ Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Ehrenamtliche am Bücherstand.

¹⁷⁹ Feldnotiz, Sondierungstreffen für den Aufbau eines lokalen »islamischen Bildungswerks«, 31.03.2014, Stadtteiltreff. Gespräch, Esra, Islamwissenschaftlerin ohne Funktion in Moscheen, 28.01.2014.

¹⁸⁰ Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee: »Yani tabii alışkanlıklarları birden atamazsin. Köyünde öyle görmüş.«

»Umsonst habe ich mir jahrelang den Mund fusselig geredet. [...] Wenn wir einen Nutzen gebracht haben, dann vielleicht nur den Jugendlichen. [...] Aber Wissen ist nur dann gut, wenn man es erhalten will. Wenn man nicht hört, ist es umsonst.«¹⁸¹

Was Unwissen für weitreichende Probleme mit sich bringe, darauf macht die bekannte türkische Aktivistin Emine Şenlikoğlu aufmerksam, deren Vortrag in der Yunus-Emre-Moschee von Zuhörerinnen aus allen türkischsprachigen Moscheegemeinden besucht wurde: Sie problematisiert dieses Nicht-Wissen-Wollen in Hinblick darauf, dass ungebildete Menschen anfällig für das »Verwirren des Verstandes« (türk. »*kafâ karıştırma*«/»*zihin bulandırma*«)¹⁸² seien, womit man schnell zum Spielball fremder Mächte werde.¹⁸³ Weil die Menschen »Religion als Nebensache« werteten und sich nicht bildeten, könnten »Feinde des Islams« ihre lang gehegten verruchten Pläne verwirklichen.¹⁸⁴ Şenlikoğlu führt unter all den Akteur*innen in Moscheen das Narrativ *Feinde des Islams* am drastischsten aus, indem sie reichhaltig aus der türkischen Geschichtsschreibung und westlichen kolonialen Diskursen schöpft. Auch bei anderen religiösen Akteur*innen fällt mitunter eine klare Freund-Feind-Sicht auf.¹⁸⁵ Religiöses Wissen bekommt dadurch eine Funktion als Bollwerk gegen Islamfeindlichkeit, als Schutz vor Fallstricken der internationalen Politik¹⁸⁶ und als Quelle einer stolzen islamischen Identität¹⁸⁷.

181 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus-Emre-Moschee: »Boşa konuştum ben burda yillardır. [...] Faydalıdım dokunduysa gençlere belki dokunmuştur. [...] Ama bilgi alınmak istenirse iyi olur, duyulmadığı zaman boşadır.«

182 Koranische Grundlage der Wendung »Verstand verwirren« ist 3/7: »Er ist es, der die Schrift auf dich herabgesandt hat. Darin gibt es (eindeutig) bestimmte Verse (w. Zeichen) – sie sind die Urschrift – und andere, mehrdeutige. Diejenigen nun, die in ihrem Herzen (vom rechten Weg) abschweifen, folgen dem, was darin mehrdeutig ist, *wobei sie darauf aus sind, (die Leute unsicher zu machen* und es (nach ihrer Weise) zu deuten. Aber niemand weiß es (wirklich) zu deuten außer Gott. Und diejenigen, die ein gründliches Wissen haben, sagen: »Wir glauben daran. Alles (was in der Schrift steht) stammt von unserem Herrn (und ist wahre Offenbarung, ob wir es deuten können oder nicht).« Aber nur diejenigen, die Verstand haben, lassen sich mahnen.« [Hervorhebung AAA].

183 Feldnotiz, Vortrag von Emine Şenlikoğlu, 07.03.2014, Yunus-Emre-Moschee.

184 Feldnotiz, Vortrag von Emine Şenlikoğlu, 07.03.2014, Yunus-Emre-Moschee. Şenlikoğlu führt die Geschichte eines mittlerweile zum Islam konvertierten österreichischen ehemaligen Pfarrers aus, der ihr im persönlichen Gespräch vor 20 Jahren von den verruchten Plänen zur Zerstörung des Islams durch liberale und reformerische Umrüttelungen, aber auch durch den Eingang falscher Inhalte wie dem Alter der Prophetenfrau ‘Ā’îsa, erzählt habe. Dieser ehemalige Pfarrer habe diese Pläne schon von seinem Großvater und dieser von seinem Großvater erfahren.

185 Feldnotiz, islamisches Neujahr/Hicri Yılıbaşı, 04.11.2013, Altstadt-Moschee. Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee.

186 Vgl. zu Verschwörungsnarrativen im Nahen Osten FATHI 2010.

187 Da das Thema der islamischen Identität quasi allgegenwärtig erforscht wird, wird hier nicht länger darauf eingegangen. Siehe SPIELHAUS 2011, BENDIXSEN 2013, BEILSCHMIDT 2015.

Sei es für die Entwicklung einer dezidiert islamischen Identität, sei es für die Persönlichkeitsentfaltung an sich, Wissen und Reflexion führen zu einer bewussten religiösen Praxis, die als erstrebenswert dargestellt wird: »Bete zwei *rak'a* *salāt* richtig, anstatt es fünfmal am Tag wie Gymnastikübungen herunterzuleiern.«¹⁸⁸ Das heißt nicht, dass auf das fünfmalige Tageszeiten-Gebet verzichtet werden soll, vielmehr wird darauf aufmerksam gemacht, dass der religiöse Lohn des Gebets nicht durch die formale Abhaltung des Gebets allein gesichert sei. Der kognitiv-literalen Bedeutung von Ritualen wird mehr Wert zugeschrieben als ihrer formal richtigen Ausführung. In Bezug auf private und/oder öffentliche Wahrnehmung der *salāt* in Iran beschreibt HAERI ähnliche Vorstellungen der sensiblen Verrichtung der *salāt*:

»The implication is that if people prayed for themselves then prayer would not be merely a matter of doing »dolla raast« (mindless bending and standing up) – a reference to the bodily positions one assumes in the course of the salat. Dolla raast is the expression used to refer to the very opposite of mindful, sincere salat.«¹⁸⁹

Plädoyer für eine bewusste religiöse Praxis durch das Verstehen der religiösen Texte finden sich auch in BEILSCHMIDTS Studie: »Mustafa kontrastiert diese Bewusstmachung basierend auf religiösem Wissen mit einem unbewussten Praktizieren, das sich auf Vorgaben aus zweiter Hand stützt.«¹⁹⁰ Mustafas Betonung von Verstehen des Korans geht die Hinterfragung der inkorporierten Glaubenspraxis und insbesondere der Aussagen von religiösen Autoritäten voraus.¹⁹¹ Da der Bezugspunkt allerdings weiterhin die Gebotslehre und die Schriftgelehrigkeit des Islams darstellt, analysiert BEILSCHMIDT diese Haltung dezidiert als »Subjektivierung des religiösen Wissens«¹⁹² und trennt dies von der Individualisierungsthese, die davon ausgeht, dass bei zunehmender persönlicher Auseinandersetzung mit religiösen Quellen und Autoritäten eine Selbstermächtigung im Umgang mit religiösen Texten und Autorität einhergeht.¹⁹³ Die durch Verstehen erst ermöglichte bewusste religiöse Praxis binden die befragten religiösen Akteur*innen in BEILSCHMIDTS Feldforschung genauso wie die meisten befragten Akteur*innen hier an

¹⁸⁸ Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee: »Adam gibi iki rekat namaz kıl, spor hareketi gibi beş vakit namaz kılacağın.«

¹⁸⁹ HAERI 2013: 19.

¹⁹⁰ BEILSCHMIDT 2015: 163.

¹⁹¹ Vgl. BEILSCHMIDT 2015: 160-171.

¹⁹² BEILSCHMIDT 2015: 162.

¹⁹³ Vgl. BEILSCHMIDT 2015: 162-164; 202-206. Auch SCHIFFAUER hatte 2004 bewusste Religiosität als Individualisierung und Ausdruck liberalen Islams verstanden (vgl. SCHIFFAUER 2004b: 357-360).

»die islamische Theologie« und erklären dies »nicht erst aus der Anpassung an die ›modernen‹, individualisierten Verhältnisse im Westen«.¹⁹⁴

Als zusammengehörige Aspekte eines wahren Glaubens, das erst durch bewusste Religiosität ermöglicht werde, um ein selbstbestimmtes religiöses Subjekt zu werden, wird also eine reflektierend-verstehende Haltung gegen Nachahmung und (Koran-)Wissen gegen Memorieren konzeptualisiert. Erst mit einer bewussten Religiosität könne Religion anwendungsorientiert Sinn entfalten und die religiöse Praxis ehrlich erleben lassen. Das Wissen um konkrete Bestimmungen, Gebote und Erklärungen stehen als überprüfbares, erwerbbares und nachvollziehbares Faktenwissen an erster Stelle zu einer tieferen Einsicht im Glauben¹⁹⁵, was an die koranische Vorstellung, dass Glaube und Wissen sich gegenseitig bedingen, angebunden werden kann:

»The virtues of knowledge are repeatedly emphasized in the founding texts, where knowledge is understood to be in a causal relationship with faith (iman): Faith emerges and can grow through knowledge. This is why classical scholarship has turned ‘ilm into a central Islamic ›metaphor.‹«¹⁹⁶

Diese Auffassung einer bewussten Religiosität kann somit nicht nur als Form der Rationalität in den Blick genommen werden, denn: »[...] ‘ilm is related to a more spiritual approach of the transmission of Islamic contents. Here, the goal is especially the cultivation of certain emotional inner dispositions, which are the very basis on which faith is to be constructed and fortified.«¹⁹⁷ Schließlich gründet sich die Vorstellung, religiöse Handlungen bewusst zu vollziehen, auf den in der islamischen Gelehrtentradition schon früh entwickelten Begriff von *iḥlāṣ* als eine von ›Herzen kommenden inneren Handlung‹ (türk. *kalbi amel*). Es ist einer gottesdienstlichen Handlung inhärent, dass der Mensch seine Handlungen nur auf das Wohlgefallen Gottes hin ausrichtet und dies bewusst derart tut. Alle anderen Abwägungen wie das Nachahmen von Handlungen, Ritualismus, Tradition oder gesellschaftskonformes Verhalten stören dieses allein auf Gottes Wohlgefallen und Gehorsam zu Gott begründete Tun.

Hier gehen Vorstellungen von vernunftgeleitetem Handeln und innerer Überzeugung eine Symbiose ein, um Religiosität bewusst zu leben. Bewusste Religiosität avanciert somit zum höchsten Grad von Religiosität. Diese Konzepte richten sich – wie in Kapitel 1 ausgeführt – in der Konsequenz gegen das unhinterfragte Folgen von religiösen Autoritäten und Lehren (*taqlīd*) der religiösen Traditionen,

¹⁹⁴ Vgl. BEILSCHMIDT 2015: 171. Leider geht BEILSCHMIDT in der Folge nicht konkret auf die Bezugspunkte der »islamischen Theologie« ein, die von den befragten Akteur*innen ins Feld geführt werden. Ganz ähnlich auch: SCHRODE 2010: 337.

¹⁹⁵ Vgl. AMIR-MOAZAMI/JOUILI 2006: 621.

¹⁹⁶ AMIR-MOAZAMI/JOUILI 2006: 621.

¹⁹⁷ AMIR-MOAZAMI/JOUILI 2006: 621.

aber auch gegen zeitgenössische Formen der Bindung an religiösen Autoritäten, die als »Imam-Hörigkeit« (türk. »*imam bağımlılığı*«) abgewertet werden sowie gegen als volkstümlich degradierten bestimmten islamischen Traditionen, die als Nachahmung der elterlich vermittelten Islamvorstellungen delegitimiert werden. Insbesondere steht das ungenügende Koranwissen der Muslim*innen im Visier dieser Akteursgruppen. Das Bild des aus eigenem Antrieb entscheidungs- und handlungsfähigen Menschen avanciert so zum islamisch gewollten Menschenbild, das in den religiösen Quellen angelegt sei, was durch das richtige Verstehen der religiösen Quellen aufgedeckt werden kann, ja muss. Einige Akteur*innen verwenden den koranischen Begriff *fitra*, die sie als anthropologische Prämissen des Strebens nach Wissen und Vernunft aller Menschen verstehen.¹⁹⁸ Dieser Zirkel von Vernunft, Wissen und Bewusstsein bedeutet nicht nur einen wahren islamischen Glauben zu haben und ein islamisch begründetes, ethisch gutes Leben zu führen, sondern geht darüber hinaus und betrifft insbesondere den gesellschaftlichen Stand des Individuums: Das Engagement der lokalen Akteur*innen gegen Armut, für Waisenkinde, für gute Tierhaltung und/oder für den reflektierten Umgang mit Ressourcen wie Wasser zeugen davon,¹⁹⁹ dass mit der Entwicklung eines reflexions- und handlungsfähigen muslimischen Subjekts der bzw. die Muslim*in Verantwortung für die gesamte muslimische Gemeinschaft und zugleich für die Gestaltung der gesamten Gesellschaft übernimmt. Damit geht auch ein Wandel im Verständnis von *qadar* einher: Die schon seit der frühesten Zeit in der islamischen Tradition immer wieder aufkommenden *qadar*-Diskussionen werden somit in ein Menschenbild eingebettet, das Aktivismus betont und Schicksalsergebnis ablehnt.²⁰⁰ Das Individuum kann und soll durch die islamische Begründung Handlungen aktivieren, die die Vorstellung von Ohnmacht und Gottes Wille in Verantwortungsübernahme und Aktivismus transformiert. Die Kritik an den herrschenden Lehrmeinungen betrifft somit die Methodik der Lehrmeinungen, den positiv konnotierten Konservatismus und die Konsequenzen, die sich aus den Glaubenssätzen für das Individuum heute ziehen lassen und betreffen das Menschenbild: Ist der Mensch selbstverantwortlich für alle seine Taten oder ist die Verantwortung mit Verweis auf Gott als Allmächtiger abzugeben? Wie berührt die Frage nach der Allmacht Gottes und des hegemonialen *qadar*-Verständnisses die subjektive Handlungsmacht des Einzelnen? Inwiefern ist also auch bei gesellschaftlichen Ereignissen sowie auch Naturereignissen (insb. Katastrophen) das Handeln der Mensch ausschlaggebend – gerade auch in Hinblick auf Ursachenforschung und Konfliktbewältigung? Die

¹⁹⁸ Siehe Abschnitt IV, Kap. 1 für *fitra* als Begriff für die Begründung von *natürlichen* geschlechts-spezifischen Handlungen, was ich als *gegenderte fitra* bezeichnet habe.

¹⁹⁹ Siehe für Feldbeispiele Abschnitt I, Kap. 2.

²⁰⁰ Feldnotiz, Vortrag von Emine Şenlikoğlu, 07.03.2014, Yunus-Emre-Moschee. Feldnotiz, *tafsır/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee.

Subjektivierung des Einzelnen zu selbstverantwortlichen, wissenden und bewussten Gläubigen beruht auf einer Transformation von Gottes Geboten in Verantwortung für das eigene Leben und eröffnet Perspektiven für die Gestaltung des Sozialen: Statt Nachahmung Reflexion, statt formale Gläubigkeit Vernunft, statt Tradition Wissen, statt Ergebenheit in das *Schicksal* Verantwortung. Was innerhalb von islamisch-bewussten Kreisen als Umgestaltung der Gesellschaft und eben auch einer politischen Idee des Islams zur Förderung und Wahrung eines islamischen Lebensmodells konzeptualisiert worden ist, kann daher auch ohne die politische Idee des Islams dazu beitragen, dass sich der gläubige Mensch als handlungsfähig erlebt. Dies wird besonders in einer säkularen bzw. christlichen Umgebung notwendig, in der die Akteur*innen erleben, dass jegliches Handeln eines Muslims oder einer Muslimin mit der religiösen Zugehörigkeit verbunden wird. Daher geht es darum, dass jeder bzw. jede Muslim*in die Pflicht hat, mit dem eigenen Handeln der muslimischen Gemeinschaft nicht zu schaden und ein positives Vorbild für Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen gleichermaßen zu sein.

Die hohe Stellung, die Wissen und Reflexion vs. Nachahmung im lokalen Feld besitzt, reflektiert insgesamt den neuzeitlichen islamischen Diskurs, in dem Wissen und Reflexion in Formen islamischer Authentizität eingefasst werden. Die Akteur*innen bemühen sich somit um Herstellung von Kohärenz, um ihren Konzepten islamische Legitimität zu verleihen und verstehen diese teilweise explizit nicht als Adaptionen von modernen westlichen Denktraditionen.²⁰¹ Wie BEILSCHMIDT kritisiert auch SCHRODE zuvor, dass diese hohe Stellung von Wissen als »spezifische Anschlussstrategien an ›den Westen‹« gedeutet wird:

»So erscheint die hohe Bewertung von Wissen und Hinterfragen im aktuellen Islam auf struktureller Ebene als anschlussfähig an die geteilten Werte in einer Wissensgesellschaft; im Kontext des islamischen Diskurses ist damit allerdings in der Regel die Suche nach Wissen innerhalb der islamischen Diskurstradition und über den Islam gemeint.«²⁰²

Anders als SCHRODE sehe ich »die Suche nach Wissen innerhalb der islamischen Diskurstradition« nicht als Absage gegenüber den »Werten [...] einer Wissensgesellschaft«. Tatsächlich ist weder von »Anschlussfähigkeit« noch vom »islamischen Diskurs« als von zwei unterschiedlichen und voneinander abgrenzbaren Blöcken zu reden. Vielmehr handelt es sich um zwei Seiten einer Medaille: der islamische Diskurs spiegelt sich in der Moderne und wird somit geteilt: Dass die Akteur*innen Wissen so hoch bewerten, kann sowohl als Effekt des islamischen Diskurses

²⁰¹ Feldnotiz, Vorbereitungen zum Weltfrauentag, interkulturelle Frauengemeinschaft, 02-2016, Altstadt-Moschee.

²⁰² SCHRODE 2010: 336.

als auch der Wissensgesellschaft eingeschätzt werden, an deren Bildung die Akteur*innen mit ihren jeweiligen Kapitalen wiederum wirken. Dies ist noch viel stärker in Bezug auf die Vorstellung von Vernunft zu beobachten, wie weiter unten ausgeführt werden soll. Denn wie oben analysiert, geht es beim Wissenserwerb nicht um die Summierung von Wissen oder um die ›Islamisierung‹ von Wissen allein, vielmehr geht es um die Befähigung des/der Einzelnen, in seiner/ihrer sozialen Gemeinschaft ein selbstbestimmtes Leben führen zu können.

Wissen als Begriff ist im Moscheekontext vielschichtig. Von seinem oben analysierten Verständnis unterscheidet sich eins, das dann auch direkt das Konzept von bewusster Religiosität betrifft. Als Beispiel möchte ich meine Beobachtungen in einem türkischsprachigen Glaubenskurs in der Altstadt-Moschee anführen:

Melek, auswärtige Referentin des IGMG-Verbandes, führte in der ersten Stunde eines Glaubenskurses aus, dass Wissen zu erlernen, ein Teil des Glaubens sei.²⁰³ Die Runde der Anwesenden sei eine »Wissens-Versammlung« (türk. »*ilim meclisi*«), die wie der »Eintritt ins Paradies« sei (türk. »*cennet bahçesine girmek gibi*«). Um zu betonen, welchen Stellenwert Wissenserwerb im Islam habe, stellte sie ihn in die Reihe derjenigen Handlungen, die den Status des »Märtyrers« (türk. »*şehitlik*«) nach sich ziehen können.²⁰⁴ In ihrem Unterricht fasste sie den Begriff Wissen (türk. *ilim*) als eine Art Weltgeheimnis auf: »Das Wissen der ganzen Welt ist in den vier Büchern erhalten. Innerhalb dieser vier Bücher ist das ganze Wissen im Koran enthalten. Innerhalb des Korans ist das ganze Wissen in der ersten Sure des Korans enthalten [al-Fatiha]. Innerhalb der Sure al-Fatiha ist das ganze Wissen im allerersten Vers der al-Fatiha enthalten. Und innerhalb des ersten Verses ist es im ersten Buchstaben erhalten.«²⁰⁵ Die Referentin führte extensiv eine Buchsta-

203 Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee. Melek führte diese hadithbasierte Aussage nicht weiter aus, siehe auch Hadith Abū Dāwūd 24 (*'ilm*), 1. Einige der Aussagen Meleks erkannte ich als Hadithe, die Melek nicht als solche zu erkennen gab.

204 Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee, Melek: »Jemand, der die Absicht hat, Wissen zu erlernen, erreicht die Stufe des für den Glauben gefallenen Märtyrers, wenn er/sie während des Lernens stirbt.« (»*'ilm öğrenmeye niyetli birisi ilim öğrenme sırasında ölüse şahit mertebesine erer.*«).

205 Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee, Melek: »Dünyanın bütün ilmi dört kitaptadır. Bunların içinde Kur'an'dadır, Kur'an'ın içinde Kur'an'ın birinci suresi nedir. Bütün ilim Fatiha suresinin Fatiha'nın birinci ayetidir. Ve birinci ayetin birinci harfindedir.« Mit »vier Bücher« sind die nach koranischem Verständnis offenbarten Bücher Thora, Zabûr, Evangelien und der Koran gemeint. Die von der Referentin vorgetragene Aussage ist eine Abwandlung eines Ausspruches von Muhammed, in dem jedoch nicht von Wissen die Rede ist, sondern von göttlichen *Geheimnissen/Mysterien*. Vgl. CHEBEL 2001: 19. Es sind einige abgewandelte Varianten dieses Ausspruches im Umlauf, die sowohl in der sunnitischen als auch in der alevitischen Ordensreligiosität bekannt sind, insbesondere im *Qādirīya*-Orden werden die Lehren von den *Geheimnissen/Mysterien* (türk. *sır*, pl. *sırlar*; arab. *sîr*, pl. *asrâr*) tradiert.

benmystik aus, die sie ebenfalls unter dem Begriff Wissen (türk. *ilim*) einfasste: Sie hielt während der Sitzung ein Buch auf ihrem Schoß und berief sich auf einen nicht näher bekannt gemachten »Meister« (türk. »üstاد«). Im anschließenden Gespräch zeigte sie mir das Buch, das ein Band aus dem *tafsir*-Werk von Ismail Hakkı Bursevi war.²⁰⁶ Melek vermittelte ihrer Zuhörerschaft, dass die Schreibweise der *Basmala* göttliche Wahrheiten beinhalte: Beispielsweise stehe alif, der erste Buchstabe des arabischen Alphabets, immer unverbunden, weil dieser erste Buchstabe auch die Einzigartigkeit Gottes repräsentiere. Daher sei der erste Buchstabe in *Allah* auch ein alif. Der erste Buchstabe der *Basmala*, also B, gleichzeitig der zweite Buchstabe des arabischen Alphabets, repräsentiere den Menschen, der sich nämlich genau wie der Buchstabe B sich binde und damit eine Bindung mit den vor ihm stehenden und nach ihm kommenden Zeichen eingehe.²⁰⁷

Wissen stellt in diesem Kontext keine Größe dar, die mit Vernunft, Fakten und Belegen zusammenhängt, also einem Verständnis von exakter Wahrheit entspricht. Vielmehr muss Wissen am ehesten als etwas analysiert werden, mit dem Gott nachgespürt werden kann. Dabei rekurriert sie auf Sufi-Lehren, in denen die Erkenntnis der Wahrheit (*haqqıqa*, türk. *hakikat*) die höchste bzw. die dritthöchste Stufe der vier-Pfade-Lehre darstellt. Als eine Ahnung der Erkenntnis von Gott kommt der Wissensbegriff hier dem Begriff der *ma'rifa* nahe.²⁰⁸ Meleks Ausführungen hören sich zunächst dezidiert mystisch an. Diese Form der Interpretation kam weder in den systematischen noch in den unsystematischen Wissensformaten in den Moscheen vor. Derweil stellt sie keine abwegige Exegese dar. Insbesondere in den Interpretationen der *Basmala* ist eine Anthropologie des Islams wiederzufinden, die sich dezidiert aus der Schreibweise der *Basmala* speist, so wie sie Melek ausgeführt hat.²⁰⁹

Auch in diesem Kurs machten sich die Akteur*innen für eine bewusste Religiosität stark. Dies wurde mit der Wendung »etw. ernsthaft machen, jdm./etw. gerecht werden« (türk. »*hakkını vermek lazımlı*«)²¹⁰ ausgedrückt: »*Basmala* sollte bewusst ausgesprochen werden, mit der richtigen Betonung jedes einzelnen Buch-

²⁰⁶ Auch: İsmā'ıl Haqqı Burūsawī, 1652-1725, gest. in Bursa/heutige Westtürkei. İsmail Hakkı gilt als ein populärer sunnitischer Gelehrter, dessen Koranexegesen als sufistisch bezeichnet werden. Vgl. KLAUSING 2014: 46-47.

²⁰⁷ Es sei bemerkt, dass weder die grammatischen Semantiken der Präposition *bi* in der *Basmala* noch der Artikel *al* in *Allah* thematisiert wurden. Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee.

²⁰⁸ Vgl. zu den Wissensbegriffen Abschnitt I, Kap. 1.

²⁰⁹ Vgl. İŞIK 1995: 253 (DİA).

²¹⁰ In der gesprochenen Sprache meint diese Wendung: »etw. ernsthaft machen« oder »etw. ernst meinen«. Im Englischen kann dies mit »(to) make the best of«, »(to) do justice to« oder »(to) do like you mean it« wiedergegeben werden.

stabens.«²¹¹ Der Verrichtung der rituellen Reinheit (türk. »*abdestin hakkını vermek*«) oder der Verrichtung des Ritualgebets (türk. »*namazın hakkını vermek*«) gerecht zu werden, stehen nicht im selben semantischen Gefüge wie die Ausführungen anderer Akteur*innen, die ebenfalls vom bewussten Verrichten religiöser Taten sprechen. Während die letzteren das kognitive Verstehen als Voraussetzung für z.B. ehrliches Beten betrachten, versteht Melek unter bewusster Religiosität die völlige Hingabe für die eine religiöse Handlung: »Mit Verzückung sich unmittelbar Gott hingeben, nichts anderes denken.«²¹² Sehr viel Wert legten die Teilnehmenden im anschließenden Korankurs auf die richtige Aussprache der Laute der Buchstaben, auf Längen und Betonung.²¹³ Den Anwesenden war die richtige Rezitation des Korans überaus wichtig, um bei entsprechenden Gelegenheiten vortragen zu können, die Bedeutung der Verse aber nachgelagert. Einige Schülerinnen erzählten, dass sie beim Ritualgebet darauf achten, jeden einzelnen Laut richtig auszusprechen und dass dies zu einem »intimen Beten« (türk. »*namazı daha samimi kılıyorum*«) führen würde.²¹⁴

In dieser Haltung erscheinen Wissen und bewusste Religiosität nicht im Gesamtpaket Wissen-Vernunft-Reflexion-Verstehen-bewusste Religiosität. Stattdessen verweisen Wissen und Bewusstsein auf die Aspekte Spiritualität und Erkenntnis durch Hingabe. Der häufige Gebrauch und die Betonung dieser Wendung in diesem Kurs führten dazu, dass mir diese Formulierung bei der Analyse von Gesprächen und Predigten früherer Moscheeteilnahmen aufgefallen ist. »Jdm./etw. gerecht werden« (»*Hakkını vermek lazımlı*«) erscheint insgesamt als eine bewusste Hingabe an Gottes Willen, die jeden Augenblick körperlich und ergo seelisch gespürt werden soll. Die von einem Vertreter der vernunftbasierten Religion stark gemachte bewusste Verrichtung des Gebets durch das Verstehen der gebetsrelevanten Verse und Sprüche (»Bete zwei *rak'a şalat* richtig, anstatt fünfmal am Tag es wie Gymnastikübungen herunterzuleiern.«²¹⁵) nimmt diese spirituelle Hingabe ebenfalls auf: die hingebungsvolle Verrichtung des Gebets geht einher mit der körperlich

²¹¹ Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee, Melek: »Besmelenin [...] her harfini vurgulayarak okumak lazımlı.«

²¹² Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee, Melek: »Huşu içinde kendini doğru Allaha vererek, başka bir şeyler düşünmeyecek.«

²¹³ Feldnotiz, Frauen-Korankurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee. Auf Nachfrage meinerseits führte die Lehrerin Merve aus, dass sie nach den Rezitationsregeln des 'Āşim (türk. *Asım kırataşı*) lehrt. Diese Lesart geht zurück auf Abū Bakr 'Āsim b. Bahdala Abī n-Naġğūd al-Asādi (gest. 745 n. Chr.) und ist die fünfte der als kanonisch geltenden sieben korrekten Lesarten des Korans (*qirā'āt*, türk. *yedi kiraat*). Vgl. NEUWIRTH 2013b, (El³).

²¹⁴ Feldnotiz, Frauen-Korankurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee. Siehe auch Abschnitt IV, Kap. 3 zum Koranverständnis und religiöser Praxis dieser Akteur*innengruppe sowie Abschnitt IV, Kap. 4.

²¹⁵ Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee: »Adam gibi iki rekât namaz kıl, spor hareketi gibi beş vakıt namaz kılacağına.«

bewusst wahrgenommenen Handlung, die hier allerdings flankiert wird durch das kognitive Verstehen der ausgesprochenen arabischen Sprüche. Damit werden die Kriterien Wissen und Bewusste Religiosität zu den vielgestaltigsten und undeutlichsten Begriffen im islamischen Feld überhaupt, da sie sich in ihrer Gestaltung zum einen wechselseitig bedingen, zum anderen aber auch unterschiedlich betont werden.

»Unsere Religion ist vernünftig!«²¹⁶ – Der Islam als Vernunftreligion

Unterschiedliche Gemeindegänger*innen in den Moscheen führten mir gegenüber immer wieder aus, dass Vernunft (türk. *akıl*) im Islam eine hohe Stellung besitze und »der Islam eine Vernunftreligion sei« (türk. »*İslam akıl dini*«).²¹⁷ Auf Nachfrage, was denn darunter zu verstehen sei, wurden zwar zwei unterschiedliche Narrationen gepflegt, die aber in Bezug auf Glaube zwei Seiten der gleichen Medaille darstellen: Teilweise spiegeln sie klassische islamisch-sunnitische Erzählungen zur menschlichen Vernunft und Erkenntnisfähigkeit wider wie z.B. dass der Mensch mittels seiner Vernunft in der Schöpfung den Schöpfer erkennen kann. Teilweise bilden sie die neueren Ideen ab, dass koranische Aussagen durch moderne Naturwissenschaften belegt würden. In beiden Fällen wird jeweils *Vernunft* verwendet, um Gotteserkenntnis und koranische Wahrheit zu postulieren. Die innerhalb der klassischen Erbauungsliteratur verortbaren Erzählungen werden nun flankiert durch neuere naturwissenschaftliche Erkenntnisse, auf die im Koran schon verwiesen werde (z.B. im Bereich Embryologie oder Astronomie)²¹⁸. Durch das Verstehen des Korans könnte eben jenes Wissen auch aufgedeckt werden.²¹⁹ Wer seine Vernunft gebraucht, so der Tenor, könne zwischen »erfundenem Volksglauben/Aberglauben« (türk. »*batıl inanç*«) und dem wahren Islam unterscheiden. Als Gegenzug zur Erhöhung der Vernunft als Wegweiser für den rechten Glauben, steht die Abwertung der von Generation zu Generation in der Regel mündlich überkommenen religiösen Vorstellungen. Die unreflektierte Annahme solcher tradiertener religiöser Vorstellungen entspreche nicht den Aufforderungen des Korans, dass der Mensch seine Vernunft gebrauchen solle. Bei Semra ist Vernunft häufig mit dem Entscheiden für das Richtige verbunden: Die Aufforderungen im Koran »Denkt ihr nicht nach [...], »Seht ihr nicht [...], »Versteht ihr nicht [...] und »Könnt ihr nicht ver-

²¹⁶ Feldnotiz, *tafsir/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra.

²¹⁷ Feldnotiz, Tag der offenen Moschee, 03.10.2012, Yunus-Emre-Moschee. Moscheefeste verschiedener Moscheen 2013 und 2014.

²¹⁸ Unterschiedliche Akteur*innen haben im Feld diese Themen aufgebracht. Ich analysiere sie aber nicht weiter.

²¹⁹ So auf dem Vortrag von Emine Şenlikoğlu, 07.03.2014, Yunus-Emre-Moschee und in diversen *sohbets* und Predigten in der Yunus-Emre-Moschee und in der Altstadt-Moschee.

stehen [...]«²²⁰, die auf Logik und Vernunft des einzelnen Menschen abzielen, ist für sie die direkte Ansprache Gottes an den heutigen Menschen. Dieser soll sich selbst in den Zustand versetzen, bewusst nachzudenken, bewusst abzuwägen, bewusst Entscheidungen zu treffen und somit erst zu einem selbstbestimmten religiösen Subjekt zu werden, wie Gott es in die *fitra* des Menschen eingeschrieben habe. Dieses, die Religion essentialisierende Verständnis von *fitra* erst lässt den Impetus der Vernunft so hervortreten. Da eine emulative Form der Religiosität eine Abwertung der Religion an sich darstelle, wird der Islam per se als Vernunftreligion konstruiert, in der es kein Spannungsverhältnis zwischen Glaube und Vernunft, respektive Wissenschaft gibt. Diese populäre These entstammt der Tradition des ägyptischen Exegeten Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) Ende des 19. Jahrhunderts.²²¹ Dieser hatte den Islam als Vernunftreligion gegen europäische Vorwürfe konzeptualisiert, indem er den Aspekt der Vernunft aus der islamischen Tradition heraus neu konfiguriert hat:

»Die Islamdeutung ‘Abduhs ist – wie das ganze modernistische Denken – in starkem Maße von dem Bemühen geprägt, europäische Vorwürfe gegen den Islam zu entkräften. Er versucht darüber hinaus, aufzeigen [sic!], dass den christlichen Europäern selbst die Dinge vorzuwerfen seien, mit denen sie den Islam konfrontieren. [...] Im Übrigen sei das Christentum, und nicht der Islam, eine Religion, die ganz auf das Jenseits gerichtet sei und das Arbeiten in der Welt ablehne. Es gründe sich auf Irrationalität und Wunderglauben, während der Islam eine Religion sei, die in jeder Hinsicht der Vernunft den Vorrang einräume. Wenn in der islamischen Geschichte Irrationalität und Intoleranz Platz gegriffen hätten, sei dies allein Folge eines Abweichens vom eigentlichen Kern der Religion. Die europäische Moderne ist aus ‘Abduhs Sicht eine Revolte gegen die christliche Religion. Für Muslime dagegen bedeutet die Hinwendung zur Moderne eine Rückkehr zu den ursprünglichen Prinzipien des Islams [...].«²²²

Diese Abwehrhaltung gegenüber dem europäisch-christlichen Vorwurf von Unvernunft des Islams, die HAJ als Kennzeichen der kolonialen Moderne ansieht, ist handlungsleitend für ‘Abduh.²²³ In den Moscheen tritt diese Abwehrhaltung zum Teil deutlich als Distinktion zu Christ*innen zutage: Vernunft als islamisches Kriterium wird mit einem Mangel an Vernunft im Christentum kontrastiert: »Christ*in-

²²⁰ Im Koran wird Vernunft verbal im Sinne von »Vernunft anwenden« und »richtig denken«, oftmals im Zusammenhang mit hören, sehen und verstehen, verwendet. So werden diejenigen, die die Vernunft nicht anwenden als blind, taub und stumm bezeichnet. Vgl. DEMİR 2006: 35.

²²¹ ‘Abduh spielt in den Erneuerungsbewegungen im 19. Jahrhundert eine große Rolle, vgl. VON KÜGELGEN 2007 (El³), vgl. BERGER 2010: 211–212. ‘Abduh ist schon intensiv beforscht worden, siehe z.B. HAJ 2009.

²²² BERGER 2010: 129–130.

²²³ Vgl. hierzu HAJ 2009: 2–3.

nen haben keinen logischen Glauben. Man fragt sie [...] aber sie können die Dreieinigkeit nicht erklären. [...] ob Jesus Gott ist oder nicht. Ihre Religion ist keine vernünftige Religion, unsere schon.«²²⁴ Die Adressat*innen dieser Ansprache sollen sich islamisch, also ihre Vernunft gebrauchend verhalten, nicht christlich, was vernunftlos sei. Dies ist insbesondere deswegen interessant, da die zeitgenössische Kritik von Nicht-Muslim*innen gegenüber dem Islam die Umkehrung der vormodernen islamischen Apologetik gegenüber anderen Religionen in der Moderne darstellt: Im modernen Diskurs ist *religiös* in *irrational* assimiliert worden, während in der Vormoderne rational orientierte muslimische Theologen Christ*innen den Vorwurf der blinden Nachahmung an die Religion der Vorfäder ohne den Gebrauch der Vernunft gemacht haben.

Auch TEZCAN führt die These von der *Vernunftreligion Islam* auf die Anfänge des islamischen Modernismus zurück und konkretisiert sie für den türkischen Kontext im Zusammenhang mit dem Prinzip der Laizität und des Auftrags des *Diyanet-Amtes*²²⁵:

»Die wissenschaftlich geläuterte Religion führt demnach automatisch dazu, den *wahren* Kern des Islam von den ›mißbräuchlichen‹ Zusätzen zu bereinigen. Die türkische Modernisierung enthielt eigentlich schon von Anbeginn den Impetus der ›heilspendenden‹ Wissenschaft.«²²⁶

Vernunft avanciert so in der Folge zum Schlüsselement im Kampf gegen Volksglauben der als unwissenschaftlicher, magischer Glaube degradiert wird. Durch die deutliche Gleichsetzung der Vernunft mit Wissenschaft und Logik offenbart sich auch ein Verständnis von Wissenschaft als einer per se vernunftgeleiteten Form der Erkenntnisgewinnung. Daneben kommt der Vernunft als Methode der Erkenntnisgewinnung von Gottes Wahrheiten und damit als Fundament einer bewussten religiösen Praxis eine immense Bedeutung zu:²²⁷ Vernunft, so die Kritiker*innen der Tradition, ist der Gebrauch des Verstandes, der die gottgegebene Kraft, die den Menschen vor den Tieren auszeichnet, darstellt. Vernünftiges Handeln ist ergo die Annahme von Gottes Offenbarungen und demzufolge die Entwicklung einer positiven Haltung zu den koranischen Botschaften.

Im engen Zusammenhang mit Vernunft steht der Glaube (*īmān*). Glaube, so die häufig ausgesprochene Auffassung in Moscheen, ist ein Gut, das Gott vergibt,

²²⁴ Feldnotiz, *tafsır/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Hristiyanların dini mantıklı değil, soruyorsun [...] anlatamıyorlar teslisi. İsa Allah mı değil mi, açıklayamıyorlar. Onların dini akıl dini değil, bizimkisi akıl dini.«

²²⁵ Vgl. TEZCAN 2003: 71-72.

²²⁶ TEZCAN 2003: 71.

²²⁷ Interessanterweise spielt in den Moscheen Vernunft als Kriterium in den *uṣūl al-fiqh* überhaupt keine Rolle.

kann ergo nicht herbeigezaubert, forciert oder vermehrt werden. Man kann ihn allerdings »verlieren«, daher wird Wert darauf gelegt, dass der »Glaube gestärkt werden« (türk. »*iman'i kuvvetlendirmek*«) muss. Vernunftschlüsse und Wissen bestärken diesen Glauben und führen letztendlich zur Hingabe an Gottes Botschaften.²²⁸ Dieses Verständnis korrespondiert erheblich mit dem Verständnis der *Māturīdīya*.²²⁹ JOUILI sieht in diesem Spannungsfeld die Idee am Wirken, »that faith has to be consciously cultivated by the believer«.²³⁰ Das heißt, dass die Grenzen des eigenen Verstandes durch »the willing and conscious acquisition of pious sentiments and virtues existing within the Islamic tradition«²³¹ erfahrbar werden und die Weite der göttlichen Wahrheiten eine stetige Suchbewegung des/der Gläubigen und den Willen zur Veränderung des Selbst erfordern.

Der Wahrheitsanspruch in religiösen Fragen ist somit keine Entscheidungsfrage, die auf das Abwagen und Annehmen durch den eigenen Verstand beruht. Daraus folgt Semra folgerichtig auch aus, dass es in religiösen Angelegenheiten kein »das denke ich nicht so [...]«, oder »das klingt einleuchtend für mich [...]« geben könne.²³² SCHRODE hat dargestellt, dass der eigene Verstand angesichts der göttlich entschiedenen Wahrheit als etwas angesehen wird, auf den man sich nicht verlassen könne.²³³ Ich denke, dass die Problematik hier darüber hinausgeht, und das Verhältnis Mensch zu Gott fundamental berührt: Wer oder was ist denn der Mensch, dass er die göttliche Wahrheit erst durch den eigenen Verstand abstützen müsste? Die göttlich offenbarten Wahrheiten zu überprüfen und für richtig zu befinden, steht unter der Annahme eben dieser, weil sie von Gott offenbart worden sind. Es geht also nicht um eine banale Abwägung, ob der Koran Recht hat oder nicht. Es ist ein radikales, respektive bewusstes und standfestes Hinwenden. Diese Standfestigkeit wird zu vielen Gelegenheiten als positiver Wert geäußert, z.B. sich standfest bei der Kopftuch-Frage zu verhalten, in finanziellen Angelegenheiten strikt darauf zu achten, ob das Geld *halāl* erwirtschaftet wurde und sich nicht in Versuchung verführen zu lassen. Jemand, der um die Gebote Gottes weiß, aber eine indifferente, opportunistische oder ablehnende Haltung entwickelt, gebraucht seinen Verstand nicht gottgemäß.

²²⁸ Dies beobachtet auch JACOBSEN: »In Osman's account the assumption is that ›knowledge‹ and ›reason‹ facilitate faith. *Iman*, which is usually rendered in English as faith, literally means ›to know‹, ›to believe‹ and ›to be convinced beyond the least shadow of doubt‹. *Iman* can, thus, be understood as firm belief arising out of knowledge and conviction.« JACOBSEN 2010: 283.

²²⁹ Vgl. DEMİR 2006: 27-29. An dieser Stelle kann nicht die intensiv untersuchte Frage nach dem Wesen und den Eigenschaften des *īmān* in der islamischen Geistesgeschichte wiedergegeben werden.

²³⁰ JOUILI 2011: 56.

²³¹ JOUILI 2011: 55.

²³² Feldnotiz, *tafsır/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Öyle düşünmüyorum [...] bana böyle makul geliyor [...] diye bir şey yok İslam'da.«

²³³ Vgl. SCHRODE 2010: 202.

Der Gebrauch der Vernunft steht in Übereinstimmung zur Offenbarung, die normativ gedacht wird: Die Vernunft erlaubt es, die Offenbarung als göttlich zu erkennen, weil Gottes Handeln nicht unvernünftig sein kann. Die Meinungsbildung des Einzelnen läuft auf einer der Offenbarung untergeordneten Ebene ab; dort, wo es um das bewusste Entscheiden für Gottes Offenbarungen geht. Das heißt aber nicht, dass die Anerkennung der Offenbarung grundsätzlich unhinterfragt verlaufen muss. Gerade im Unterricht für Kinder und Jugendliche ziehen die Theolog*innen in allen Moscheen Aspekte des Hörens, Fühlens, Sehens, Wissens und Nachdenkens mit ein, wenn es um Beweise für die Richtigkeit der Offenbarung geht. Beispielsweise erklärte Mahmut anhand eines praktischen Fühlbeispiels die Existenz Gottes: Während eines Religionsunterrichts für Kinder fragte ein Schüler provokativ: »Woher sollen wir das nun wissen? Haben wir ihn [Gott] etwa gesehen?«²³⁴ Mahmut erklärte nachdrücklich: »Das ist genau das, was wir *imān* nennen. An Sachen, die man nicht sieht, glaubt man.«²³⁵ Um dieses Argument zu veranschaulichen, machte der Lehrer das Fenster auf, streckte seine Hand hinaus und weis auf die Luft, die man nicht sehe, aber fühle. Weiter führte er aus, dass es die Erdanziehungskraft gebe, die man nicht sehe, aber durch das Nicht-Fliegen fühle.²³⁶ In der auf Kinder und Jugendliche ausgerichteten Pädagogik der Gotteserkenntnis wird somit eine vernunftgestützte Argumentation angewandt, die zum Glauben anhand von Erfahrung, Logik und Wissen führen soll. Der Glaube, der durch religiöse und rationale Beweise gestärkt wird, erweist sich widerständiger gegen Zweifel als ein nachgeahmter Glaube.²³⁷ Außerdem kann dies in eine bestimmte religionspädagogische Form eingereiht werden, deren Didaktik zwar variieren kann, in der aber die Grundstimmung der Didaktik der Gotteserkenntnis gleich bleibt. So analysiert YILDIZ, dass in der Kinderzeitschrift des Diyanet-Amtes (*Diyonet Çocuk Dergisi*) Gotteserkenntnis und -glauben durch logische Beweisführung hergeleitet werden. Die Stichworte ›Vernunft‹ (*akıl*), ›Logik‹ (*mantık*) und ›Wissen‹ (*bilgi*) nehmen durchweg einen hohen Stellenwert ein und sollen Gott wissenschaftlich beweisen.²³⁸ Die Vernunft, so lässt sich auch aus den Ausführungen der religiösen Expert*innen schließen, widerspricht dem Koran nicht; alles, was im Koran enthalten ist, ist erklärbar, nachvollziehbar und richtig. Dies ist, nicht nur, aber in erster Linie so, weil sie

²³⁴ Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 08.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, männlicher Schüler, ca. 9-10 Jahre alt: »Nerden bilek, gördük mü?«

²³⁵ Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 08.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »İşte buna iman diyoruz, görünmeyen şeylere iman edilir.«

²³⁶ Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 08.06.2013, Yunus-Emre-Moschee. Diese Beispiele führen in der Klasse teilweise zu Gelächter, »Gott ist Luft« höre ich auf Deutsch einen Schüler vor sich hinsagen. Mahmut ging nicht darauf ein oder aber er hörte bzw. verstand diesen deutschen Satz nicht.

²³⁷ Vgl. DEMİR 2006: 34-36.

²³⁸ Vgl. YILDIZ 2004: 89-92. YILDIZ sieht dies als Charakteristikum der *māturīdīschen* Lehren an.

von Gott, dem Allwissenden, herrührt. Der durch Nachahmung erworbene Gottesglaube soll durch eigenes Nachdenken anhand der im Koran wiederzufindenden empirischen Beweise gestärkt werden, der Koran hält eben auch »wissenschaftlichen« (»bilimsel«) Kriterien wie Vernunft, Empirie und Beweis stand. So erklärt sich auch der eklektische Umgang mit dem Koran: Koranstellen, die zu nachprüfbarer Aspekten wie z.B. zum Kosmos, zum Menschen, zu den Meeren und Kontinenten oder zu historischen Ereignissen Aussagen enthalten, dienen als Kronzeugen eines umfassenden Wahrheitsgehalts des Korans, der auch auf diejenigen Aspekte anzuwenden ist, die jenseits der menschlichen Erfahrungswelt liegen wie z.B. die Aussagen zum Jenseits, Gottes Gericht oder die Auferstehung des Menschen nach dem Tode. Der Mensch mag zuerst Gottes Offenbarung in Bezug auf ihre Wahrheit hinterfragen. Mit seiner Vernunft wird der Mensch dies sowieso bejahen.²³⁹ Der analytische Unterschied liegt somit in der Frage begründet, ob der Mensch in ablehnend-kritischer oder in suchend-kritischer Form überprüfen will, ob das, was Gott offenbart hat, rechtens, richtig, nachvollziehbar und/oder im Lebensmodell einbaubar ist. Ersteres geht über den rechtmäßigen Gebrauch der Vernunft hinaus, da hier zu viel Zweifel vermutet wird. Der Koran stehe über dem menschlichen Ermessen, zu urteilen, ob er wahr ist oder nicht; um den Glauben zu stärken oder auch erst zu entwickeln, wird eine solche Herangehensweise allerdings als Hilfestellung gewertet. Die hier vorgelegte Diskussion erinnert an die in der frühen *kalām*-Literatur unterschiedene Teilung des *īmān* in einen »sicheren *īmān*« (*īmān al-tahqīqī/al-istidlālī*) und einen »nachgeahmten *īmān*« (*īmān al-taqlīdī*). Als Gegensatz zum nachahmenden Glauben zeichnet sich ersteres durch einen untersuchenden, mit Belegen versehenen und auf Beweisen (*dalīl*, pl. *adilla/dalā'il*) ruhenden Glauben aus. Dieser fußt somit auf Ergründen:

»Der Koran vergibt der Vernunft, die die Macht hat, die Ordnung der Dinge zu verstehen, Funktion und Gewalt, darüber nachzudenken und diese zu bewerten. So ist mit dem Vers ›Gott offenbart seine Zeichen, damit ihr diese rational erfasst.‹ [Koran 2/242]²⁴⁰ eben auf diese Funktion der Vernunft verwiesen. Die verschiedenen Verse im Koran, die diese Bedeutung tragen, legen der Vernunft und dem

239 Wenn dieses Thema aufkam, wurde immer die koranische Erzählung von Ibrāhīms Gottessuche und finaler Gotteserkenntnis aufgeführt. Ibrāhīm sucht den Erschaffer aller Dinge, und wendet sich vom Mond zu den Sternen, schließlich zur Sonne und jedes Mal wendet er sich enttäuscht von diesen Himmelsgestirnen ab, da diese vergänglich seien. Nach vernünftiger Art, dürfte Gott aber nicht vergänglich sein. Als er in Verzweiflung sein Gottesbild (»der, der nicht verschwindet« [also ewig ist]) formuliert, offenbart sich der (unsichtbare) Gott durch eine hörbare Stimme und leitet ihn fortan.

240 2/242: »So macht Gott euch seine Verse (w. Zeichen) klar. Vielleicht würdet ihr verständig sein.«

Nachdenken des Menschen viele Dinge und Ereignisse aus der Natur dar, befehlen dem Menschen, zu denken und zu beurteilen. In der Folge dieses Nachdenkens wird der Gläubige vom nachgeahmten Glauben befreit sein und den bewiesenen Glauben erlangen, den die Religion wünscht.«²⁴¹

Der Zusammenhang von Glauben und Vernunft stellt sich anhand von *Glaubensbeweisen* durch Vernunftschlüsse dar. Ebenso wie diese fußen auch die Postulate zur Stellung von Vernunft im Islam in der islamischen Tradition: VON KÜGELGEN führt die religionsphilosophischen Reflexionen der Theologen und Philosophen in der Zeit vom 11.-14. Jahrhundert n. Chr. über das Verhältnis von Vernunft und Religion zusammen und legt sehr detailliert dar, wie unter den als Allegoriker, Philosophen sowie Literalisten zu klassifizierenden Denkern gleichermaßen die Idee von Vernunftschlüssen beherrschend wurde und in der Folge eine »Rationalisierung der allegorischen Theologie« und »philosophische Intellektualisierung« zu beobachten gewesen sei:

»Das heißt, philosophische Begriffe und Konzepte bis hin zu ganzen Beweisketten wurden von Allegorikern übernommen und zum Teil auch von Philosophen für ihre Koranexegese herangezogen. Dieser Intellektualisierung der Religion bzw. Theologie verweigerten sich die Literalisten, aber auch einige Philosophen. Sie suchten die Argumentations- und Ausdruckssysteme von Religion und Philosophie, respektive von Theologie und Metaphysik getrennt zu halten, wobei letztere für die Literalisten den Ausbund des Unglaubens verkörperte. Zugleich sahen Literalisten, Philosophen wie Allegoriker die Wahrheit des ›theologisch‹ relevanten, die übersinnliche Welt betreffenden Offenbarungswissens nicht bloß als mit der Wahrheit der Vernunftschlüsse in Übereinstimmung, sondern zumindest teilweise sogar als vernunftgemäß begründet an; die Literalisten insbesondere durch das Schlussverfahren mit Hilfe von Indikatoren sowie das argumentum a fortiori, die Allegoriker und Philosophen durch verschiedene Formen der Syllogismen. *Wer die Religion als der ratio unzugängliche Sphäre des unhinterfragten Glaubens verstand, bezog in dieser Zeit eine Aufsenseiterposition, und auch heute dominiert die Überzeugung, der Islam sei eine Vernunftreligion.*«²⁴²

241 DEMİR 2006: 35: »Kur'ân-ı Kerîm, eşyadaki nizamî anlama gücüne sahip olan akla, onların üzerinde düşünüp yorum yapma görev ve yetkisi vermiştir. Nitekim ›Allah ayetlerini akle-desiniz diye açıklamaktadır› ayetileyle aklın bu fonksiyonuna işaret edilmiştir. Kur'ân'daki bu manayı ifade eden muhtelif ayetler, tabiat içindeki birçok eşya ve hâdiseyi insan aklı ve tefekkürünün önüne sermiş, ona düşünmesini ve muhakeme etmesini emretmîstir. Bu tefekkür neticesinde dindar, taklidî imandan kurtulacak, dinin arzu ettigi istidlâlî imana kavuşturacaktır.«

242 VON KÜGELGEN 2010: 634 [Hervorhebung AAA].

Diese Ausführungen zu Vernunft-Glaube und Islam als Vernunftreligion verdeutlichen, dass zwar der in Moscheen populäre Ausspruch *Islam als Vernunftreligion* ein apologetisches, neuzeitliches, modernes Konzept darstellt, innerhalb des islamischen Diskurses jedoch auf Kernthemen der islamischen Geistesgeschichte rekurriert und sich somit in einer Kontinuität des islamischen Vernunftdenkens befindet – ganz ähnlich wie bei den Konzepten Reflexion und Wissen. Der historische Kontext der 'Abduhschen *Vernunftreligion Islam*' ist bei den religiösen Akteur*innen hier entweder unbekannt oder wird insbesondere von religiösen Expert*innen bei der entwicklungshistorischen Einordnung ignoriert. Dabei vernachlässigen die Kritiker*innen der Tradition nicht nur den neuzeitlichen spätilamischen Diskurs um Vernunftreligion, sondern auch die geistesgeschichtlichen Grundlagen um Vernunft, die in der früh- bis mittelislamischen Zeit entwickelt worden sind. Was hier hervorsticht, ist, dass der Akzent bei der Vernunft darauf liegt, dass sie als genuin koranisches Konzept schon immer in die islamische Religion eingeschrieben war, dessen Genese nicht weiter erwähnt und ausgeführt wird.

Somit wird der Kontext des heutigen Vernunftdiskurses von Verteidiger*innen der Tradition in eine vormoderne, genuin islamische Denkepoch verortet, und von Kritiker*innen direkt in die Offenbarung selbst. Die Verflechtungen des modernen Vernunftdenkens, die sich *diskursiv* über die verschiedenen Wege des islamischen und speziell des türkischen Modernismus in Institutionen, Narrativen und Machtverhältnissen auswirken, erscheinen unsichtbar.

Bei der Betrachtung der anthropologischen Prämisse des Menschen als vernünftiges Wesen wie sie bei den untersuchten Akteur*innen als gegeben erscheint, lohnt es sich, etwas genauer auf das Verständnis von Religion an sich einzugehen, denn hinter diesem Menschenbild verbirgt sich das Verständnis von einer reflektiert-kognitiven wissenschaftlichen Erklärung von Religion. ASAD problematisiert dies in Bezug auf ein habitualisiertes Religionsverständnis folgendermaßen:

»[R]eligion gives meaning to life. This struck me as strange because I didn't remember this from my religious childhood. It was not meaning that was taught first but just a way of life and a way of inhabiting one's body, of relating to other people, and of learning certain kinds of rituals. Even when one is taught in words it's not really the symbolism of rituals that matters. I remember as a child being taught by my father: ›You stand like this when you're doing your prayer; bow down like this and make rukū' and then prostrate yourself and make a sajdā.‹ The words themselves were intended to demonstrate and assist, together with actual bodily movements. That was a very important part of one's learning to be what other people would say was ›religious‹ [...] The question of what different parts of ritual mean is not always important.«²⁴³

243 IRFAN 2015: 4.

AsADS Erzählung macht deutlich, dass es genau diese *inkorporierten Praktiken* als »learning certain kinds of rituals« sind, die bei den kritisierenden religiösen Expert*innen hier als Tradition verunglimpft und abgelehnt werden. Für diese umfasst Religion das ganze Leben, hat eine Bedeutung für das Leben und dafür muss der Gläubige alles auch religiös reflektieren, wie die Traditionskritiker*innen dies mehrfach deutlich machen. Während AsAD dem Symbolismus der Rituale zunächst keine Bedeutung beimisst, sondern der Praxis der Rituale, sehen sie eben jene Praxis der Rituale als bloßen Ritualismus und als sinnentleert an.²⁴⁴ Sie messen jeder rituellen Handlung eine symbolische Bedeutung zu, die sie aufgrund ihrer Gelehrsamkeit versprachlichen, verdeutlichen und erklärend an ihre Gemeinde herantragen können. Denn: Die Rituale können nur dann eine Bedeutung haben, wenn sie rational aufgenommen und reflektiert werden, sonst sei beispielsweise die *şalat* nichts anderes als Gymnastikübungen. Es geht ihnen um die Bedeutung, die hinter der Praxis steht. Diese Haltung kann wiederum in der Tradition der reflektiert-kognitiven wissenschaftlichen Beschreibung von Religion verortet werden, die Rituale und Traditionen aufgrund ihres Verlustes an originärer Bedeutung und reflektierter Praxis zurückweist. Darin wird der kognitiv-literalen Bedeutung von Rituale mehr Wert zugeschrieben als der formal richtigen Ausführung von bestimmten Ritualen. Es handelt sich um eine Aufwertung religiöser Arbeit an sich: Religiöse Handlungen werden von einer ritualisierten, unhinterfragten, emulativen Form hin zu einer kognitiv-sinngebenden, reflektierend-reflektierten und somit selbst-entschiedenen Religiosität aufgewertet und in einer auf Rationalität und Reflexion bedachten Öffentlichkeit stark gemacht.²⁴⁵

Objektivierung koranischer Aussagen und die eigene Meinung

In der Regel war zu beobachten, dass die Kritiker*innen der Tradition in allen untersuchten Moscheen Wert darauf legten, dass ihre religiösen Vorstellungen nicht auf eigene Ansichten oder Meinungen beruhen würden oder als ein distinktes Islamverständnis unter vielen aufzufassen seien. Lediglich die Verfechter*innen eines *madhab*-freien Islams können akzeptieren, dass die Bindung an eine Rechts- oder Glaubensschule ebenfalls richtig sein kann. Dies resultiert sicher aus der radikalen Minderheitenposition, aus der heraus die *madhab*-Bindung kritisiert wird. Alle anderen traditionskritischen wie befürwortenden Akteur*innen objektivieren ihre Vorstellungen, indem sie den Koran zum Ausgangspunkt ihrer Vorstellungen machen. Es geht ihnen darum, *das, was im Koran steht*, mithilfe ausgewählter Hadiithe des Propheten, zu vermitteln: »Wir teilen ja nicht unsere eigene Meinung mit.

244 Feldnotiz, Islam-Seminar katholischer Studierender mit Mahmut und Semra, 01.12.2014, Yunus-Emre-Moschee.

245 Siehe auch Abschnitt IV, Kap. 4.

Was sagt der Koran, genau das sagen wir.²⁴⁶ Man erinnere sich auch an Mahmuts Lehre von ‚Īsā als einzigen nichtgestorbenen Menschen und seine Wiederkehr als Messias, die er als »die größte Lüge der gesamten islamischen Geschichte« bezeichnet hatte.²⁴⁷ Die sunnitische Gelehrtentradition hat den Glauben an den Messias bzw. die Rolle von ‚Īsā im Heilsgeschehen bewusst offen gelassen, weil es zu keinem Gelehrtenkonsens darüber gekommen ist.²⁴⁸ Mahmut dagegen klärt anhand der betreffenden Koranverse diese Frage endgültig und stellt dies auch nicht als seine eigene Meinung dar: die Koranverse seien eindeutig. Semra betont, dass es in religiösen Angelegenheiten kein »das denke ich nicht so [...]«, oder »das klingt einleuchtend für mich [...]«²⁴⁹ geben kann. Der Wahrheitsanspruch in koranischen Fragen ist somit keine Entscheidungs- und Meinungsfrage. Auch Verteidiger*innen der Tradition erteilen islamischen Vorstellungen, die als eigene Meinung lanciert werden, eine Absage, nicht wegen der Inhalte, sondern wegen der *Meinung*, wenn in dieser nicht auf Gelehrte verwiesen wurde. Es lohnt sich daher, den Verweis »Was sagt der Koran, genau das sagen wir« und »eigene Meinung« näher zu beleuchten: Auf was beruht diese doppelte Objektivierung – einerseits die Objektivierung der eigenen Vorstellungen und andererseits die Objektivierung der koranischen Aussagen? Warum sprechen die Akteur*innen hier im Singular und deuten somit auf einen einzigen Bedeutungsgehalt hin? Wie informiert diese Haltung den Umgang mit den reichhaltigen exegetischen Traditionen? Wie ist insbesondere das Verhältnis zu denjenigen Traditionen zu werten, die mehrere Deutungen koranischer Verse nebeneinander genannt, teilweise stehen gelassen haben und auf dieser Grundlage auch als Argumente anerkannt haben?

Es ist wichtig hervorzuheben, dass es nach Ansicht der überwältigenden Mehrheit der religiösen Akteur*innen in den Moscheen nur *ein* einziges richtiges koranisches Wissen gibt. Es wird zwar rhetorisch anerkannt, dass der Mensch nicht in der Lage sei, das gesamte göttliche Wissen zu erfassen, allerdings habe Gott den Menschen nicht mehr an Verstehpflichten auferlegt, als der Mensch zu verstehen in der Lage sei. Auf Koran 16/89 berufend wird betont, dass das Buch in gänzlich offener Form offenbart worden sei, damit die Menschen ihn verstehen können. Und gemäß der Vorstellung, dass Gott den Menschen nichts auferlegt, was über dessen Kräfte hinausgeht (Koran 2/286), könne der Koran also auch mit den Mitteln, die dem Menschen zur Verfügung stehen, verstanden werden. Allerdings wurde

246 Telefonat, Semra, 08.11.2014, Yunus-Emre-Moschee: »Biz kendi düşüncemizi söylemiyoruz ki, Kur'an ne diyor, onu söylüyoruz.«

247 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 09.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »İslam tarihinin gelmiş geçmiş en büyük yalani.« Nach dem Unterricht habe ich ihn um Erläuterung dieser These gebeten.

248 Vgl. FiĞLALI 1993: 251–266.

249 Feldnotiz, *tafsır/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Öyle düşünmüyorum [...], bana böyle makul geliyor [...] diye bir şey yok İslam'da.«

in klassischen Korankommentaren die durch das Mensch-Sein hervorgerufenen begrenzten Möglichkeiten, die Bedeutungen im Koran zu erfassen, anerkannt, indem eine exegetische Argumentation mit einer Abwägung aller bisher vorgestellten Deutungen beendet und mit dem letztgültigen Verweis auf die göttliche Autorität »Gott weiß es besser« (*Allāhu a'lam*) abgeschlossen wurde. Die Kritiker*innen der Tradition aber entscheiden überlieferte unterschiedliche Deutungen koranischer Begriffe und Verse mithilfe bestimmter Kriterien und Methoden zugunsten einer Bedeutung.²⁵⁰ Die anderen Deutungen werden als objektiv falsch angesehen: Entweder sind sie einer patriarchalischen Gelehrtentradition (eigene theologische Gründe), dem Eingang christlicher oder säkularer Einflüsse (äußere, in der Regel politische Einflüsse), dem Machterhalt bestimmter Kreise (politische Gründe) oder der Denkfaulheit und Unwissenheit der Muslim*innen selbst (soziale Gründe) zu verdanken. In den *sohbets*, Kursen, Interviews und ähnlichen Gelegenheiten minderten diese Akteur*innen ihren Anspruch auf Verkündung der Wahrheit selten mit den traditionellen Einschränkungen. Stattdessen lag der Schwerpunkt deutlich darauf, dass sie als Expert*innen die Bedeutung des Textes nicht verändern, wenn sie eine andere als die übliche Deutung vorstellen. Bestimmte Verse/Wörter/Suren hatten ihrer Ansicht nach schon immer die von ihnen vorgebrachte Bedeutung getragen, aber waren durch die Menschen falsch ausgelegt worden. Dieses vom Koranwissenschaftler Ömer Özsoy als eklektischer Reformismus bezeichnete Vorgehen aber

»vergewaltigt die ursprüngliche Bedeutung des Korantextes. Mit einem derartigen Ansatz kann man den Koran alles Mögliche sagen lassen. [...] Wohlgemerkt: dieser Anachronismus, der im Namen eines Universalismus den Koran von seinem geschichtlichen Eigenkontext und seiner Bedeutungswelt abtrennt, eignet sich ausgezeichnet für jederlei politisch-ideologische Verwendung und Verdrehung.«²⁵¹

Özsoy sieht darin den Versuch, den Koran weiterhin als übergeschichtlich und universell anerkennen zu können, indem dem Koran kein Widerstreit mit modernen Werten zugesprochen wird.²⁵² Die Kompatibilität bzw. das Dilemma des Korans mit der Moderne ist sicher der wichtigste Diskussionspunkt in der islamischen Moderne.²⁵³ Dabei sieht Özsoy eine Bandbreite zwischen »konservative[m] Anti-Erneuerungs-Traditionalismus und säkularistische[m] Pro-Veränderungs-Modernismus«²⁵⁴ am Werk. Das Verhältnis der koranischen Offenbarung zur Geschichte und damit auch zur Gegenwart werde dabei unterschiedlich aufgelöst:

²⁵⁰ Siehe auch Abschnitt IV, Kap. 1 am Beispiel von *daraba* (Koran 4/34).

²⁵¹ Özsoy 2006a: 23.

²⁵² Vgl. Özsoy 2006a: 21-24.

²⁵³ Vgl. Özsoy 2006a: 19-20.

²⁵⁴ Özsoy 2006a: 20.

Modernistische Interpretationen seien davon geprägt, dass die Moderne mit all ihren Errungenschaften als gut und positiv bewertet werde, und der Koran mit diesen konform gehe. Um diese Interpretation herzustellen, werde nach Özsoy der Koran »vergewaltigt«, da zum Teil Semantiken hineingelesen werden, nur um den Koran als schon immer *modern* darzustellen. Traditionalistische Auffassungen dagegen hielten an den *traditionellen* Bedeutungen fest, die Moderne per se für schlecht und die koranischen Aussagen für übergeschichtlich. Tatsächlich lesen die Verteidiger*innen der Tradition vor Ort aber auch solche Bedeutungen in die Verse hinein, die von den als vormodern bezeichneten Korankommentatoren eher nicht so interpretiert worden sind. Dieses traditionelle Bedeutungsspektrum ist entweder nicht bekannt oder nicht zugänglich, oder aber es wird ignoriert. Gerade anhand der Reizthemen wie Frauen und Vernunft wird dies deutlich.²⁵⁵ Das heißt, dass auch diejenigen Akteur*innen, die sich der Tradition verpflichtet fühlen, von der Moderne *angesteckt* sind. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass die meisten Expert*innen – egal ob sie Kritiker*innen oder Verteidiger*innen der Tradition sind – eine *modernistische* Einstellung zur Mehrstimmigkeit und zum absoluten Wahrheitsanspruch haben, die sich von der *vormodernen* islamischen Lehrtradition unterscheidet.

Die Monopolisierung der Bedeutung der göttlichen Worte demonstriert »that the Qur'anic text is in essence *fixed in meaning* (not just in text) and the imposition of Qur'anic interpretational reductionism and uniformity were seen as the norm«.²⁵⁶ DUDERIJA schlussfolgert daraus, dass »[t]his view of the function and the nature of language in the Qur'anic text resulted in what could be termed a largely reductionist reading of the Qur'anic text«.²⁵⁷ Darin liegen zum einen die Marginalisierung der Geschichtlichkeit und der kontextuellen Abhängigkeit der koranischen Verse und damit auch der Offenbarung selber.²⁵⁸ Zum anderen werden die gesellschaftlichen Kontexte bei der Herleitung der Bedeutungen negiert und damit auch die eigene gesellschaftliche Bedingtheit – was aber auch in der traditionellen *madhab*-basierten Exegese kaum hinterfragt worden ist.²⁵⁹ Was sowohl die Kritiker*innen als auch Verteidiger*innen der Tradition im islamischen Feld eint, ist die Prämisse, dass es möglich sei, den koranischen Text komplett objektiv zu interpretieren. Die Exeget*innen sollten also immer ohne Vorannahmen an den Korantext herangehen. Dass dies nicht möglich ist, liegt in der Natur der Sache: Auch Exeget*innen haben ein bestimmtes Gottesbild, Kenntnis über den Koran und seine Aussagen, Kompetenzen in der arabischen Sprache sowie Wissen über

²⁵⁵ Siehe zum detaillierten Vergleich zwischen Koranexegeten unterschiedlicher Epochen zu diesen Themen: KLAUSING 2014.

²⁵⁶ DUDERIJA 2007: 302 [Hervorhebung im Original].

²⁵⁷ DUDERIJA 2007: 302.

²⁵⁸ DUDERIJA 2007: 303.

²⁵⁹ DUDERIJA 2007: 303-304.

die Offenbarungszeit, um nur einige determinierende Aspekte zu nennen, die die Tätigkeit des Exegeten auszeichnen. Dass Vorstellungen von Geschlechtergerechtigkeit und ähnliches aus dem Koran herausgelesen werden, verdeutlicht, dass der hohe Wert, den die Akteur*innen von solchen Vorstellungen haben, auch das Verständnis des Korantextes fundiert.²⁶⁰ Die historischen, gesellschaftlichen und personenbezogenen Dimensionen spielen aber erst dann eine Rolle, wenn es um die als falsch gebrandmarkten religiösen Praktiken und Wissenstraditionen geht, die ja ganz deutlich als Fehlentwicklungen, falsche Gelehrtentraditionen oder als Erfindungen bezeichnet werden. Saida mahnte die Gefahr des Abkommens vom richtigen Weg an²⁶¹ so wie auch Mahmut mich des Öfteren darüber aufklärte, dass das Reden über verschiedene Ansichten innerhalb der islamischen Tradition oder darüber, wie bestimmte Glaubensaspekte und Praktiken sich historisch entwickelten und formierten, bestens geeignet sei, um den Verstand eines (einfachen) Gläubigen »zu verwirren« (»*kafa karıştırabilir*«) und ihn/sie von der koranischen Wahrheit, ergo »von der Religion zu entfernen« (»*dinden uzaklaştırır*«).²⁶² Offensichtlich hält er diese Aspekte erstens für zu kompliziert und zu differenziert, um sie mit Nicht-Expert*innen zu teilen. Hier mag die Vorstellung hegemonial sein, dass Menschen einerseits im Islam immer gültige und absolute Wahrheiten sehen wollen, andererseits die Zeit der koranischen Offenbarung als ideale frohe Zeit betrachtet wird. Das Wissen um Vielfalt und um historische Dimensionen könnte die »normalen Menschen« (»*normal insan*«) in ihrem Verständnis, dass der Koran die letztgültigen Wahrheiten beinhaltet, erschüttern, wenn voneinander abweichende Interpretationen dargelegt werden. Zugleich würde es den kanonischen Gehalt des Korans mindern. Daher wären solche kontextualisierten Erzählungen gefährlich für muslimische Nicht-Expert*innen. Zweitens traut er den Nicht-Expert*innen nicht zu, dass diese anhand von vielfältigen Erörterungen zu einem wahren Islamverständnis kommen. Wie ist dieses Verständnis im Hinblick auf die hohe Bedeutung, die Reflexion und Koranwissen für die Ausbildung einer bewussten Religiosität hat, zu beurteilen? Hier zeigen sich die Grenzen der Auseinandersetzung mit Religion, die die Expert*innen von allen Muslim*innen fordern: Jede/r ist bzw. sollte zwar befähigt sein, den Koran selbstständig zu erfassen, zu lesen und zu verstehen, aber nur bezogen auf ein *richtiges* Koranverständnis. Zu Recht wird darin die Entwicklung gesehen, dass moderne islamische Gelehrsamkeit »has become deterministic, closed, resolute, and authoritarian«²⁶³ und zwar sowohl unter explizit anti-traditionalistischen Gelehrten als auch unter solchen, die sich der Tradition verpflichtet fühlen. Die Funktion, die die Objektivierung der koranischen Bedeutungen hat,

²⁶⁰ Siehe Abschnitt IV, Kap. 1.

²⁶¹ Chat-Nachricht 03.01.2016 im Chat-Thread »Über ein islamisches Thema diskutieren«, Saida.

²⁶² Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee.

²⁶³ DUDERIJA 2007: 295.

liegt also sowohl im pädagogischen Eifer gegenüber den Nicht-Expert*innen, denen ein begrenzter Horizont attestiert wird, als auch im Verständnis von der Natur des Korans. Die Vernachlässigung der reichen Tradition der vormodernen Koranexegese mit der Anerkennung von unterschiedlichen Bedeutungen und der teilweise auch nicht abschließenden Klärung zugunsten einer einzigen, abschließend geklärten Wahrheit hat somit Implikationen auf das Verständnis von Wahrheit. Da der Koran nur eine göttliche Wahrheit beinhalten kann, sollen die Menschen ihre davon abweichende Religiosität reflektieren, Wissen über die wahren Bedeutungen im Koran erwerben und ihr Handeln danach ausrichten. Die Expert*innen sehen sich selber bzw. auch andere »studierte Theolog*innen« als religiöse Autoritäten, die diese wahren Bedeutungen des Korans vermitteln können und begleiten diese Lernprozesse.

3. Der Koran im Mittelpunkt der religiösen Praxis

In den vorangegangenen Kapiteln wurde ausgeführt, wie und warum einerseits Wissen, Vernunft, Reflexion und bewusste Religiosität als Hauptlinien einer wahren Religion konzeptualisiert werden und andererseits Nachahmung, formal richtige Praktizierung von Ritualen und das Betonen von islamischen Traditionen als unverstanden und somit sinnentleert abgelehnt werden. Ich habe dargestellt, wie sich die Konzepte um Wissen, Vernunft und Nachahmung zur islamischen Geistesgeschichte verhalten und habe die Haltungen der jeweiligen religiösen Akteur*innen in der islamischen Tradition verortet. Doch wie steht es um eine hochgradig kritisierte und dementsprechend von Anderen verteidigte religiöse Praxis, nämlich den Umgang mit dem Koran? Im nächsten Kapitel analysiere ich anhand der beobachteten Koranpraxen, welchen sozialen, emotionalen und spirituellen Sinn religiöse Akteur*innen mit diesen von Kritiker*innen abgewerteten religiösen Praktiken verbinden und welche Haltungen sie zu den jeweiligen Konzepten und innerhalb der jeweiligen Diskussionen entwickeln. Dies betrifft direkt die Dichotomie zwischen Koranverstehkompetenzen und Koranrezitationskompetenzen.

Die magische Seite des Korans und seine Materialität

Der Koran erscheint vielen Gemeindemitgliedern als entrückt, zunächst in materieller Hinsicht, ergo auch in ideeller Hinsicht: der Koran kann nur nach Reinheitsritualen, in angemessener Bekleidung, durch spezielles Respektzollen u.w. angefasst und geöffnet werden.²⁶⁴ Platziert wird der Koran an hohen Stellen in der

264 Beobachtet auf verschiedenen Zusammenkünften in Moscheen.