

bestimmend war, sondern auch nach Beginn deutsch-staatlicher Interventionen in den 2000er Jahren bis in die heutige Zeit als wirkmächtiger Faktor seine Bedeutung beibehalten hat. Die zunehmende Verflechtung des islamischen Feldes mit dem politischen Feld in Deutschland sowie mit anderen gesellschaftlichen und staatlichen Akteur*innen wird gleichfalls anhand der lokalen Entwicklungen analysiert. Insbesondere wird dargelegt, wie Dialog und das Integrationsparadigma neue Kapitalsorten im Feld generieren, die die Autoritätsstrukturen im islamischen Feld verändern. Im dritten Kapitel wird schließlich der Begriff der *religiösen Akteur*innen* in Verbindung mit den Akteurs-Konzeptionen des *religiösen Feldes* von Pierre BOURDIEU (im Gefolge von Max WEBER) diskutiert und argumentiert, dass der religionssoziologische Akteursbegriff für das islamische Feld in Deutschland modifiziert werden muss. Besonderes Augenmerk wird auf die Imam-Frage im islamischen Feld gelegt. Eine wichtige interne Dynamik stellt der Frauenaktivismus innerhalb und außerhalb von Moscheen dar. Ausnahmslos in allen untersuchten Moscheen kam die Frage nach der Stellung von Frauen in Moscheen von religiösen Akteur*innen selbst auf. Angebote von Frauen für Frauen, der Aufbau von Frauenabteilungen und Frauenräumen in Moscheen sowie die dementsprechende religiöse Autorität und religiöse Arbeit von Frauen scheint mir eines der wichtigsten Themen im Feld zu sein und wird daher in einem eigenen Abschnitt behandelt (Abschnitt III).

1. Islamisches Feld, religiöse Akteur*innen und das religiöse Kapital

Habitus, Feld, Kapital und die Positionierung der Akteur*innen

Soziale Felder sind das Produkt der kapitalistisch organisierten, arbeitsteiligen, also differenzierten Gesellschaften, in denen verschiedene soziale Felder identifiziert werden können wie das intellektuelle Feld, das juristische Feld, das wissenschaftliche Feld, das religiöse Feld usw. Felder verfügen über ihnen eigene Logiken, haben eine eigene Geschichte und damit Regeln, die ein spezifisches soziales Feld als solches konstituieren und sein Funktionieren garantieren.¹ Die Regeln des Feldes sind nicht nur bewusst festgelegte und von allen Mitgliedern des Feldes reflektierte und bewusst befolgte regulative Normen im Sinne von Gesetzen, vielmehr ist es ein System von impliziten Regelmäßigkeiten, die die Akteur*innen allein durch ihr Handeln kohärent zu den Regeln des Feldes erschaffen²: »Qua Habitus ist ihm [dem Akteur] der »praktische bzw. soziale Sinn«, ein Ensemble von Spielregeln und

1 Vgl. JANNING 1991: 144.

2 Vgl. BOURDIEU 1998: 65-66.

Verhaltensformen für bestimmte Feldsituationen, verinnerlicht.«³ Der Habitus hält dem Menschen ein ganzes Set an Mustern und Sinngebungen bereit, mit dessen Hilfe sich der Mensch in der Gesellschaft und in spezifischen sozialen Feldern orientiert, kurz: wodurch der Mensch seiner Welt *sozialen Sinn* verleiht:

»Als Produkt der Geschichte produziert der Habitus individuelle und kollektive Praktiken, also Geschichte, nach den von der Geschichte erzeugten Schemata; er gewährleistet die aktive Präsenz früherer Erfahrungen, die sich in jedem Organismus in Gestalt von *Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata* niederschlagen und die Übereinstimmung und Konstanz der Praktiken im Zeitverlauf viel sicherer als alle formalen Regeln und expliziten Normen zu gewährleisten suchen.«⁴

Diese *Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata* sind analytisch differenzierbar: Die *Wahrnehmungsschemata* sind Schemata, mit denen die alltägliche Wahrnehmung der sozialen Welt strukturiert wird. Mithilfe von *Denkschemata* klassifiziert und ordnet der/die Akteur*in die Welt. Es sind also Maßstäbe zur Orientierung und Sinngebung in Bezug auf ethisches und sittliches Verhalten (Ethos), in Bezug auf ästhetische Werte (Geschmack) sowie Alltagstheorien zur Erklärung der Welt. Die *Handlungsschemata* sind die sich individuell äussernden kollektiven Praktiken der Akteur*innen.⁵ Den Praktiken der Akteur*innen liegt somit ein durch Sozialisation und Erfahrung erworbenes und implizit in die Persönlichkeit des Einzelnen eingeschriebenes System von habituellen Dispositionen zugrunde.⁶ Alle diese Schemata werden mittels einer »schlichten Gewöhnung«, also einer stillen Pädagogik, und »Strukturübungen«,⁷ d.h. durch explizites pädagogisches Wirken, als Habitus *einverleibt*. Die Einverleibung (Inkorporation) geschieht nicht immer direkt, reflektiert und rationalisiert, sondern werden von Akteur*innen als gegeben, als selbstverständlich, als natürlich betrachtet, was sich in Sprechen, Verhalten, Körperhaltung, Essen, Gefühlen, Geschmack, Ethos usw.⁸, kurz: im Lebensstil ausdrückt. Die Selbstverständlichkeit des Habitus präsentiert sich dem/der Akteur*in als praktischer Sinn, wodurch dem/der Erzeuger*in von Praktiken ebendiese als sinnvoll erscheinen, »d.h. mit Alltagsverstand ausgestattet«.⁹ Dabei ist hierbei we-

3 JANNING 1991: 45.

4 BOURDIEU 1993: 101 [*Hervorhebung* AAA].

5 Vgl. SCHWINGEL 1995: 62.

6 Vgl. zum Habitus-Konzept in der Soziologie und zum Vergleich von Habitus-Theorien: KNOBLAUCH 2010: 222-224 und KNOBLAUCH 2003. Ich beziehe mich auf das Habitus-Konzept Pierre BOURDIEU. Vgl. zu den nachfolgenden Passagen: BOURDIEU 1993 [1987]: 97-146 und BOURDIEU 2009 [1979]: 164-202, JANNING 1991, SCHWINGEL 1995, REHBEIN 2003, REHBEIN/SAALMANN/SCHWINGEL 2003.

7 BOURDIEU 1993: 138.

8 Vgl. BOURDIEU 1993: 129-132.

9 BOURDIEU 1993: 127.

der von einer strikten Determiniertheit aller Handlungen und Vorstellungen auszugehen noch sind immer nur homogene Abläufe am Werk, die nicht personen-gebunden und daher austauschbar wären. Mit Habitus sind vielmehr die von allen Mitgliedern einer Klasse, Gruppe oder Milieu verinnerlichten Strukturen gemeinsamer Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata gemeint. Der Habitus formt also den Spielraum dessen, was möglich ist und

»versucht, sich eine angemessene Umwelt, einen Raum von standardisierten Situationen zu schaffen, ein soziales Milieu, das mit den vorhandenen Dispositionen abgestimmt ist und keine zusätzlichen Anforderungen an die Deutungs- und Verhaltensschemata der Individuen aufwirft, sondern diese fortwährend bestärkt und verstärkt.«¹⁰

Das heißt, nicht alle Praktiken und Vorstellungen sind vorhersehbar, aber die Grenzen des Möglichen und Unmöglichen sind es: »[Es] ist gewiß, daß jedes Mitglied einer Klasse sehr viel größere Aussichten als ein Mitglied irgendeiner anderen Klasse hat, mit den für seine Klassengenossen häufigsten Situationen konfrontiert zu werden.«¹¹ Dies hängt mit den zur Verfügung stehenden ökonomischen, kulturellen, sozialen und weiteren Ressourcen bzw. *Kapitalen* im gesellschaftlichen Gefüge zusammen, die den Habitus formen. Zugleich bestimmt und bedingt die Verteilung dieser Güter die Positionen, die der/die Einzelne bzw. soziale Gruppen innerhalb von spezifischen sozialen Feldern besetzt haben bzw. besetzen. Die Akteur*innen in einem sozialen Feld können sich den feldimmanenten Regeln nicht entziehen.

Weil andere Felder bzw. die Wirkung der Gesamtgesellschaft und hier vor allem die ökonomischen, staatlichen, technologischen, kulturellen und weiteren Regularien auf soziale Felder und innerhalb dieser anhält, sind soziale Felder als *relativ* autonom zu betrachten. Dies produziert einerseits einen Konflikt »zwischen externen und internen Produktionsinteressenten«¹² um die in den Feldern gehandelten und verhandelten Güter und Kapitale. Andererseits sind seit der Genese eines spezifischen Feldes gemeinsame Bezugs- und Orientierungspunkte entstanden, die im Verlauf der Geschichte des Feldes wirkmächtig geworden sind und somit alle Akteur*innen in diesem Feld tangieren.

Was in der Feldkonzeption von BOURDIEU für die Fragestellung dieser Studie so relevant ist, ist der in allen sozialen Feldern und somit auch im religiösen Feld wirkende immanente Gegensatz zwischen *Orthodoxie* und *Heterodoxie*: also der Kampf um Erhalt oder Veränderung der im Feld bestehenden Kräfteverhältnisse, die den »Entstehungshorizont für die Strategien der Produzenten, die Kunstform, die sie

10 JANNING 1991: 45.

11 BOURDIEU 1993: 112.

12 JANNING 1991: 145.

vertreten, die Bündnisse, die sie schließen, die Schulen, die sie begründen und zwar mittels der von ihm [dem Akteur] bestimmten Interessen«¹³ bilden. Der Anspruch auf Erhalt fokussiert »Routine und Routinisierung«¹⁴, während die »Subversion häufig im Gewand der Rückkehr zu den Ursprüngen, zur ursprünglichen Reinheit, und der häretischen Kritik auftritt.«¹⁵ Die *Positionen*, die die Akteur*innen in den Kräfteverhältnissen und ergo in den Kämpfen einnehmen, sind zum einen feldabhängig, also davon, was »in einem bestimmten Feld zu einem gegebenen Zeitpunkt zu tun und zu denken möglich oder unmöglich ist.«¹⁶ Zum anderen hängen sie vom relativen Stand ihrer spezifischen Kapitale ab, die gleichzeitig »Mittel wie Gegenstand dieser Kämpfe sind.«¹⁷ Durch die Positionen im Feld ist eine Tendenz identifizierbar, sich für den Erhalt oder für die Veränderung einzusetzen und sie deuten auch daraufhin, wie das *Wie* des Erhalts oder der Veränderung zu gestalten ist:

»Die Strategien [...] hängen auch, vermittelt über die Gegenstände, die im Kampf zwischen den Herrschenden und den Anwärtern auf Herrschaft auf dem Spiel stehen, die Fragen, über die es zum Konflikt kommt, vom Stand der legitimen Problematik ab, das heißt vom Raum der aus den früheren Kämpfen überkommenen Möglichkeiten, der wiederum den Raum der Positionen bestimmt, die zu beziehen möglich ist, und damit auch die Richtung, in die die Suche nach Lösungen und folglich auch die Entwicklung der Produktion geht.«¹⁸

Zusammenfassend ergibt sich aus der Übertragung der kapitalistischen Logik auf jedes soziale Feld, dass es den Feldakteur*innen um die Durchsetzung ihrer feldspezifischen Interessen, um die Maximierung ihres Kapitals und somit um eine Verbesserung ihrer Position geht, was schließlich nichts anderes ist, als *Anerkennung* zu erhalten.¹⁹ Dies wiederum hängt von den zur Verfügung stehenden und praktisch nutzbaren Kapitalformen ab. Wenn hier von Kapital die Rede ist, dann sind damit diejenigen Ressourcen ökonomischer, kultureller, sozialer, religiöser usw. Art gemeint, die die Akteur*innen im Laufe des Lebens erwerben, durch die sie bestimmte Positionen innehaben und die sie wiederum einsetzen können, um ihre Positionen zu verändern. Die Akteur*innen in den Kämpfen sind daher nicht

13 BOURDIEU 1998: 62, vgl. auch WACQUANT/BOURDIEU 1996: 36.

14 BOURDIEU 1998: 64.

15 BOURDIEU 1998: 64.

16 BOURDIEU 1998: 64.

17 BOURDIEU 1998: 64.

18 BOURDIEU 1998: 65.

19 BOURDIEUS Erklärung von sozialer Ungleichheit durch soziale Anerkennungsverhältnisse sieht JANNING eher kritisch: Dieses Anerkennungsparadigma betrachtet er als sehr einseitige Sicht sozialer Beziehungen. Vgl. JANNING 1991: 169-170.

alle gleichrangig, sondern aufgrund ihrer Kapitale verschieden. Über ihr habituelles Dispositionssystem lassen sie sich klassen-, schicht- oder milieuspezifisch verorten.

Welche wirkmächtigen Kapitale sind im islamischen Feld identifizierbar? Das *ökonomische Kapital* umfasst materielle Werte wie Besitz und Eigentum, Vermögen, Einkommen sowie Aussagen darüber, wie ökonomisches Kapital funktioniert. Im Moscheekontext können das finanzielle Engagement in Form von Mitgliederbeiträgen, Spenden oder die Zurverfügungstellung der eigenen Arbeitskraft bei Einrichtung und Erhalt der Moschee gezählt werden, aber auch die Akquise von finanziellen Ressourcen und die finanzielle Verwaltung der Moschee. Das *soziale Kapital* rahmt dagegen zum einen den Stand der sozialen Beziehungen ein, also Familie, Herkunft, Netzwerke, Bildungskontexte usw., zum anderen geht es um die Anerkennung, zu diesen Gruppen zugehörig zu sein und diese bei Bedarf aktivieren zu können. Im Moscheekontext spielen Verbindungen wie die, aus derselben Gegend in muslimischen Bezugsländern zu stammen, Arabisch bzw. Türkisch als Muttersprache zu haben, in derselben Firma zu arbeiten oder z.B. mit Akteur*innen aus Moscheegründerzeiten oder übergeordneten Verbandsebenen verwandt/verschwägert/gut bekannt zu sein oder von diesen einen guten Leumund bescheinigt zu bekommen, eine wertvolle Rolle. Ähnliches gilt für religiöse Netzwerke wie das *Hizmet*-Netzwerk, das *İslam-Kültür*-Netzwerk, *Milli Görüş*-Netzwerk oder das Netzwerk der Absolvent*innen der Imam- und Predigerschulen in der Türkei. Die Zugehörigkeit zu diesen Netzwerken äußert sich auch kulturell: durch Verhalten und Haltung, Sprechweisen und die gepflegten Werte. Das *kulturelle Kapital* schließt all das ein, was Aussagen über den Stand der kulturellen Werte und Kompetenzen zulässt: In objektivierter Form als Bildungsabschlüsse und immateriell in Fertigkeiten, in denen sich das Kulturelle in körperlicher, sprachlicher, verhaltenstechnischer Form niedergeschlagen hat, also in aller Regel durch familiäre Primärerziehung und schulische Bildung sowie allgemeine Sozialisation erworben wurde. Im Moscheekontext in Deutschland umfasst das kulturelle Kapital beispielsweise Kenntnisse des Deutschen, des Türkischen, des Arabischen und der korrekten arabischen Aussprache, hohe Bildungsabschlüsse oder das Wissen um *korrekte* Verhaltensformen, ergo Verhaltensnormen. Die spezifische Effizienz der zur Verfügung stehenden und praktisch nutzbaren Kapitale, über die der Einzelne quasi als Einsätze verfügen kann, wird durch den einem Kapital zugeschriebenen *symbolischen* Wert, d.h. durch die Autorität, deren Verbindlichkeit aus kollektiver Anerkennung hervorgeht, gesteigert:

»Das symbolische Kapital ist eine beliebige Eigenschaft (eine beliebige Kapital-sorten, physisches, ökonomisches, kulturelles, soziales Kapital), wenn sie von sozialen Akteuren wahrgenommen wird, deren Wahrnehmungskategorien so be-

schaffen sind, daß sie sie zu erkennen (wahrzunehmen) und anzuerkennen, ihr Wert beizulegen, imstande sind.«²⁰

Es ist also der Transfer in symbolisches Kapital, der Kapitalsorten überhaupt zu etwas wertvollem macht. Wie in jedem sozialen Feld hängt es auch im islamischen Feld davon ab, was spezifisch verhandelt wird, um zu bestimmen, welches Kapital oder welche Kapitale wichtig und wertvoll sind. Diese Perspektive der Kapitalsorten lässt nun auch die Wirkungsmacht des Habitus deutlicher werden: Denn die erzeugten habituellen Dispositionssysteme versehen die Kapitalsorten in einem spezifischen Feld mit Wert, was dem/der Akteur*in Prestige, Renommee u.ä. einbringt, weswegen Menschen das Feld nicht verlassen, »für das ihr Kapital erworben wurde, und dort um die Vermehrung oder eine verstärkte Anerkennung ihres Kapitals [...] kämpfen«.²¹ Habituelle Dispositionssysteme werden in der Regel über lange Zeit aufrechterhalten. Sofern es aber in kurzer Zeit zu extremen Wandlungen kommt, macht das die Kapitale wertlos. Die so ausgelösten Krisen müssen bewältigt werden, indem Anpassungen an die veränderten Bedingungen, also Kapitale, erfolgen. Was Wert hat, was relevant ist und was als Kapital wichtig ist, hängt somit von der jeweiligen Konjunktur des Feldes, also den Erfolgen von Kämpfen im Feld ab. Die Durchsetzung einer jeweiligen Definition der legitimen Einsätze und Kapitale im Rahmen sozialer Auseinandersetzungen bildet auch die Basis legitimen islamischen Wissens.

Das religiöse Kapital als Verhandlungsobjekt im Feld

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen rückt *religiöses Kapital* bei der Frage nach Deutungsmacht über das islamische Wissen in den Vordergrund: Für den Soziologen Laif H. SEIBERT ist »religiöses Kapital als zugleich generatives und generiertes Element religiösen Austauschs«²² zu verstehen, womit religiöses Kapital als eine Erweiterung sozialen bzw. kulturellen Kapitals in Bezug auf Religion erscheint. SEIBERT betont den Aspekt der *Glaubwürdigkeit*, die er »als bestimmendes Moment religiöser Autorität« ansieht.²³ Glaubwürdigkeit werde messbar über Wissen, Abschlüsse, Bürgschaft, Authentizität und Entfremdung sowie »hinsichtlich der Authentizität, Echtheit, Wahrhaftigkeit und/oder Wahrheit von religiösen Funktionären und Organisationen (personales und Systemvertrauen)«.²⁴ Eng verwoben mit der Dimension der Glaubwürdigkeit ist auch der Begriff der *religiösen*

20 BOURDIEU 1998: 108.

21 REHBEIN 2003: 86.

22 SEIBERT 2010: 100-101.

23 SEIBERT 2010: 107.

24 Vgl. SEIBERT 2010: 107.

Kompetenz. Dabei muss die Anerkennung der religiösen Kompetenz nicht gleich Anhängerschaft bedeuten, »sondern auch bloß eine respektvolle Anerkennung eines religiösen Akteurs aufgrund legitimer Repräsentanz einer divergierenden Lehre«²⁵ ist denkbar. Religiöses Kapital wird somit

»als eine Abart des sozialen Kapitals [verstanden], also als eine Kapitalart [...], die sehr eng sowohl mit Netzwerk- als auch mit Vertrauensbildung zusammenhängt. In diesem Sinne können wir mit Bourdieu einerseits zwischen Institution (Netzwerk) und Charisma (Vertrauen) unterscheiden, müssen andererseits aber berücksichtigen, dass diese Unterscheidung nicht zugleich Trennung bedeutet: Die Teilhabe an sozialen Netzwerken stützt sich wesentlich auf die damit verbundene Erwartungssicherheit in Bezug auf die netzwerkinernen Kooperationen und ist insofern zugleich geronnenes Systemvertrauen.«²⁶

Der Soziologe Bradford VERTER dagegen betrachtet das religiöse Kapital als eine Form des kulturellen Kapitals:

»[S]piritual dispositions may be regarded as a form of cultural capital. Personal piety may be viewed as a matter of taste – in other words, as a product of social relations – and thus as a marker of status within struggles for domination in a variety of contexts. Spiritual knowledge, competencies, and preferences may be understood as valuable assets in the economy of symbolic goods.«²⁷

SEIBERT und VERTER betonen unterschiedliche Aspekte des Religiösen. Damit kann religiöses Kapital sowohl das soziale als auch das kulturelle Kapital absorbieren. Das bedeutet, dass Glaubwürdigkeit in Bezug auf institutionelle und akteursbezogene Netzwerke, persönliche Frömmigkeit und persönliches Auftreten durch Kleidung sowie sittliches und ethisches Verhalten, der Grad des religiösen Wissens und der religiösen Kompetenzen autoritätsgenerierende Elemente des religiösen Kapitals sind. Allerdings sticht hervor, dass in der Konzeption des religiösen Feldes bei BOURDIEU (und so auch bei VERTER oder beim Islamwissenschaftler Jörn THIELMANN²⁸) die Beziehungen, die Gläubige mit dem Transzendenten eingehen, kaum eine Rolle spielen und daher auch keinen Eingang in diese Kapitaltheorie gefunden haben. Sowohl VERTER als auch THIELMANN plädieren zwar dafür, dass muslimische *Laien* durch »techniques of the self« religiöses bzw. spirituelles Kapital akkumulieren und dieses im Feld einsetzen können:

25 SEIBERT 2010: 107-108.

26 SEIBERT 2010: 100-101.

27 VERTER 2003: 152.

28 THIELMANNs Beschreibung des Islams/der Muslim*innen in Deutschland anhand der Feldtheorie BOURDIEUS (THIELMANN 2005, 2012, 2013) wird weiter unten in die Diskussion miteinbezogen.

»Further, he can form a religious habitus that becomes active in society beyond the power struggles between religious professionals. It seems plausible that this is the reason why in Islamic religious fields there is no shortage of religious capital, contrary to Bourdieu's understanding.«²⁹

Religiöses Kapital als formendes Element eines religiösen Habitus »beyond power struggles between religious professionals« zu verorten, wird der Bedeutung von Kapitalen aber nicht gerecht. Meine Feldbeobachtungen haben gerade gezeigt, dass religiöses Kapital innerhalb der Machtkämpfe (nicht nur, aber auch zwischen »religious professionals«) eine bedeutende Stellung einnimmt: Religiöses Kapital generiert Autorität und ist gleichzeitig Verhandlungsobjekt im Feld. Das liegt insbesondere an der Orientierung auf das Jenseits (respektive auf ein Leben nach dem Tod, dem ewigen bzw. wahren Leben). Sowohl BOURDIEU als auch WEBER sowie VERTER und THIELMANN betrachten das Verhältnis der Akteur*innen zur Transzendenz und ihre Heilsorientierung lediglich als auf die diesseitige Welt und ihre Ordnung ausgerichtet.³⁰ In den Moscheen beobachtete ich dagegen, dass die Orientierung auf das Jenseits eine ungemein wichtige Bedeutung hat: So wird oft auf den göttlichen Lohn *ṭawāb* (türk. *sevab*) von guten Handlungen (*ḥasanāt*)³¹ hingewiesen bzw. eine Handlung als solche aufgefasst wie z.B. beim Kuchenverkauf für ein Waisenhaus³² oder beim Beten für verstorbene Gemeindeangehörigen³³. Auch in den verschiedenen Veranstaltungen besprechen die Gläubigen, wie sie sich das Paradies (*ḡanna*, türk. *cennet*) verdienen können oder der Hölle (*ḡahannam*, türk. *cehennem*) entkommen.³⁴ Die Betrachtung des religiösen Kapitals bleibt ohne die Dimension des Jenseitigen zu funktional. Stattdessen informiert gerade die Furcht um den Status im Jenseits Fragen der Wahrheit bzw. der Legitimität des Glaubens und der Praxis in erheblichem Maße: Hafize, eine Rentnerin, ist beispielsweise damit konfrontiert, dass ihrem christlichen Ehemann das Paradies verweigert werden wird (und möglicherweise auch ihr, da sie mit ihm verheiratet ist), weil aufgrund der

29 VERTER 2003: 157, vgl. auch THIELMANN 2012: 307.

30 Vgl. WEBER 1922: 245 (§ 1 Die Entstehung der Religionen): »Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist, in seinem urwüchsigen Bestand, *diesseitig* ausgerichtet.« [*Hervorhebung im Original*].

31 Im Feld wird *ḥasanāt* teilweise synonym für den guten göttlichen Lohn verwendet: Im deutschen Sprachgebrauch ist »*ḥasanāt* erwerben« häufig anzutreffen. Im Türkischen wird dagegen zwischen der guten Tat und dem Lohn begrifflich unterschieden.

32 In einer Chat-Nachricht zum Kuchenverkauf wurde darauf hingewiesen, sich einen Tag Urlaub zu nehmen, um im Kuchenverkauf eine Schicht zu übernehmen, weil: »Gott bezahlt sowieso besser.«

33 Feldnotiz, Veranstaltung von Angehörigen einer Verstorbenen/*taziye*, 12.03.2016, Mevlana Moschee.

34 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Gespräch zwischen Hafize, Ayşe und Hülya.

normativen Aussagen religiöser Expert*innen Christ*innen aus dem Paradies ausgeschlossen sind. Diesen Umstand kann Hafize nicht akzeptieren, denn in ihrem Verständnis von Gottes Gerechtigkeit kann es gar nicht anders sein als dass ihre ganze Familie nach dem Tod im Paradies vereint ist.³⁵ Hierfür sucht sie nach Antworten von verschiedenen Expert*innen und wägt diese gegeneinander ab. Auch HART hat die Frage nach dem jenseitigen Leben in ihrer Studie zu *rural Islam* in der Westtürkei als Leitmotiv der Gläubigen identifiziert:

»But because one's individual salvation is measured by the deeds one commits in this world, villagers strive to be attentive: caring for others, assisting the poor, guiding children, worrying about the fate of other Muslims, and more generally, showing interest in global humanity. Thus, Islam is both directed toward a reality superseding this life and deeply embedded within it. In managing this intersection between this world and the next, deeds are regarded as both spiritual and political acts because they change the world and affect one's standing in the next.«³⁶

Die transzendente Dimension des religiösen Kapitals ist im islamischen Feld in Deutschland bedeutungsvoll, weil es um mehr geht als um ein diesseitig gutes Leben. Es drückt sich vielmehr in allen Aktivitäten aus, die religiösen Lohn versprechen. Beispielsweise wird Koranrezitation (auf Arabisch) als gute Handlung aufgefasst, die im Jenseits beim finalen göttlichen Gericht zählt, weshalb die Praxis der Rezitation, ihr Erwerb und ihr Einsatz, als eine bedeutende Form des religiösen Kapitals gewertet werden muss.³⁷ Andere Formen des religiösen Kapitals, wie die Koranverstehkompetenz, die im Feld häufig als Gegensatz zu Koranrezitationskompetenzen konzipiert wird, sind zwar vordergründig auf ein diesseitiges gutes islamisches Leben ausgerichtet, welches durch das Verstehen der göttlichen Botschaften erreicht werden kann, um »Position im Leben zu beziehen«.³⁸ Die Kultivierung eines religiösen Ethos auf dieser Grundlage fördert die Entwicklung eines aktivistischen Menschenbildes, nach dem der Mensch sich nicht mit dem ihm Zuweisungen geduldig begnügt und auf eine Kompensierung im Jenseits hofft, sondern gesellschaftliche Belange aktiv mitgestaltet und seinem diesseitigen Leben somit einen Sinn verleiht. Allerdings lässt erst die Verflechtung des Diesseitigen mit dem Jenseitigen diese Kompetenz als eine bedeutsame erscheinen.

Die jeweilige Beimessung von symbolischem Wert offenbart wiederum die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen die Kapitale wirkmächtig werden können: Denn in einem auf Rationalität ausgerichteten Verständnis von Mensch-Sein

35 Feldnotiz, *tafsir/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee. Angesichts der unversöhnlichen Haltung der Religionsbeauftragten Semra in dieser Angelegenheit bricht Hafize auch in Tränen aus.

36 HART 2013: 3.

37 Zu Koranrezitation und ihrem religiösen Sinn siehe Abschnitt IV.

38 Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee.

im Allgemeinen und von Religion im Besonderen können gesamtgesellschaftlich betrachtet religiöse Kapitale, die sich – wie etwa die Koranrezitation – auf spirituelle Dimensionen beziehen, kaum öffentlich legitimiert werden. Dagegen können religiöse Kapitale, die Rationalität und Verstehen privilegieren, in einer auf Ratio ausgerichteten Gesellschaft außerhalb des religiösen Feldes fruchtbar gemacht werden. Durch die wechselseitigen Beziehungen von sozialen Feldern können diese Kapitale im religiösen Feld selbst wirkmächtig werden. Religiöses Kapital umfasst also kulturelles und soziales Kapital in Bezug auf Religion, womit auf der einen Seite objektivierbare Aspekte wie Abschlüsse und Zertifikate, Bezug zu religiösen Institutionen und Netzwerken, religiöses Wissen und Kompetenzen abgedeckt sein können. Auf der anderen Seite spielen Glaubwürdigkeit und moralische Integrität, Frömmigkeit, Authentizität, Vertrauen und spirituelle Kompetenzen eine Rolle. Heruntergebrochen auf das islamische Feld in Deutschland bedeutet dies, dass das zu symbolisch wertvollen Gütern gemachte religiöse Kapital als im Kampf um die weitere Akkumulation desselben eingesetzt wird.

Aus den zahlreichen Beobachtungen, dass im Moscheekontext der Autorität religiös ausgebildeter Expert*innen teilweise große Bedeutung beigemessen wird, diese teilweise aber auch stark hinterfragt und stattdessen z.B. den Ausführungen eines religiös weniger gebildeten Mitgliedes des Moscheevorstandes Gehör geschenkt wird, schließe ich, dass bei der Autorisierung von islamischem Wissen religiöses Kapital nicht zwangsläufig ausschlaggebend ist. Die Einfassung aller möglichen kulturellen und sozialen Kapitalien in das Konzept religiöses Kapital verdeckt, dass das symbolische Kapital sich nicht darin erschöpft. Die Berücksichtigung des ökonomischen, sozialen und kulturellen Kapitals offenbart einen Mechanismus der Wissensproduktion, in dem das religiöse Kapital nur als eines unter vielen Kapitalen anzusehen ist, aber nicht unbedingt als das ausschlaggebende. Denn innerhalb des islamischen Feldes geht es um religiöse Macht, verstanden als Monopolisierung der religiösen Arbeit und Deutung. Diese ist weder – wie im dritten Kapitel detailliert diskutiert werden soll – allein durch ein Priestertum gewährleistet, das religiöses Kapital im Sinne von textbasiertem religiösem Wissen, Kompetenz und Amtsstellung für sich beanspruchen kann, noch allein durch religiöse Kapitale wie beispielsweise Koranrezitationskompetenzen oder -verstehkompetenzen. Der Umstand, dass Moscheen im Vereinsrecht organisierte Selbstorganisationen sind, die durch die Arbeit von Ehrenamtlichen aufrecht erhalten werden, rückt beispielsweise den Aspekt der Selbstfinanzierung in den Vordergrund, die Auswirkungen auf bestimmte soziale Positionen von Akteur*innen hat: Sein/ihr ökonomisches und soziales Kapital kann dadurch zu einem bedeutenden Faktor werden. Anhand eines Konflikts zwischen Moscheevorstand und Imam um die Spendenannahme eines muslimischen Casino-Betreibers kann beispielhaft aufgezeigt werden, wie das religiöse Kapital des Imams insgesamt und seine religiöse Autorität in dieser Frage keinen symbolischen Wert haben: In der Yunus-Emre-Moschee nahmen

der Moscheevorstand und die Kerngemeinde eine Geldspende aus Glücksspielgeldern an, was wiederum der Imam unter Berufung auf das islamische Verbot von Glücksspielen zurückwies.³⁹ Sein Motto, dass man lieber verhungere als »sündiges Geld« (türk. »*haram para*«) anzunehmen, wurde angesichts ausstehender Mietzahlungen des Moscheevereins von einigen Akteur*innen aus dem Vorstand als naiv und weltfremd gewertet. Die Gemeinde dagegen wirkte in den Augen des Imams opportunistisch, weil sie alles, was ihr gerade passe, für »religiös legitim« (türk. »*mübah*«) erkläre, ohne dabei ethische und sittliche Wertungen vorzunehmen.⁴⁰ Dieser Begriff aus der türkisch-islamischen Terminologie wird angewendet, wenn eine Handlung aus islamischer Sicht weder als verboten (weil nicht explizit sündhaft) gilt, noch als erlaubt (also auch ohne Gottes Wohlgefallen zu erwerben). Spezifiziert wird der Begriff verwendet, um eine eigentlich sündhafte Handlung in einem spezifischen Kontext als erlaubt zu markieren, beispielsweise um Gefahr abzuwenden. Die Wiederwahl des Vorstandes bzw. die positive Haltung der Gemeinde zum Moscheevorstand auf der einen Seite und der Fortbestand der Moschee auf der anderen Seite resultiert aber gerade aus dem Erfolg, die Moschee finanziell tragen zu können – dafür akzeptieren diese Akteur*innen auch Geld aus »sündhaften« Geschäften und erklären zum Teil auch dieses Geld für nicht-sündhaft.⁴¹ Die Auswirkungen auf die Wissensproduktion durch religiöse Expert*innen erschöpft sich in der Bestätigung einer Legitimation durch einen religiösen Experten (»So ist es doch, *Hoca?*«) und – wenn diese ausbleibt – im Ignorieren. Es wäre an dieser Stelle zu weit gegriffen, diese Haltung als allgemeine Aussage, die das islamische Wissen im Großen bestimmt, zu werten. Aber das Beispiel zeigt, wie

39 Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee: »Als diese Moschee gerade im Entstehen begriffen war, gab es einen superreichen Mann. Es hieß, man sollte auch ihn um Spenden für die Moschee bitten. Als ich fragte, wie er denn sein Geld verdiene, sagten sie, dass er ein Glücksspiel-Casino betreibe. Ich habe gesagt, dass man von so einem Mann kein Geld annehmen dürfe. Erst wenn er bereit und sein Geld der Moschee gibt, damit es eingewaschen wird. Und das kann man auch nur für geringfügige Besorgungen ausgeben. Aber für manche Leute gilt es als opportun.« (»Bu caminin henüz ilk aşamasındalarken, trilyonluk bir adam var, ondan da camiye yardım isteyelim denilmiş. Nasıl kazanıyor parasını diye sorunca, kumarhane işletiyor dediler. Öyle bir insandan para alınmaz dedim. Tevbe eder, parasının aklanması için camiye verir, o da sadece ayak işlerine harcanır. Ama bazıları için mübah sayılıyor.«)

40 Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee: »Die religiöse Arbeit soll laufen, egal wie. Woher das Geld hierfür kommt, ist egal. Ist nicht unser Problem.« (»Din hizmetleri yürüsün de, nasıl yürürse yürüsün. Parası nerden gelirse gelsin, bizim sorunumuz değil.«) Immer wieder wurde die Frage der Moscheefinanzierung von Akteur*innen in der Moschee aufgebracht.

41 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus-Emre-Moschee. Feldnotiz, Frühstück bei Hafize, 03.08.2015. Für Hafize und die anwesenden Gäste lag die Sünde des Glücksspiels eindeutig beim Casino-Betreiber. Der daraus erwirtschaftete Gewinn – also das Geld an sich – berührte sie nicht weiter.

flexibel und pragmatisch mit islamischem Wissen umgegangen werden kann und, dass religiöses Kapital nicht allein ausschlaggebend im Feld ist. Es ist ebenso ein Indiz dafür, dass sich Nicht-Expert*innen kritisch mit islamischen Normativitäten auseinandersetzen.

2. Die lokalen Moscheen im islamischen Feld: Folie für den Kampf um religiöse Macht

Genese und Fragmentierung des islamischen Feldes: Arbeitervereine und der Verbandsaufbau

Auch wenn mit Studierenden, Kaufleuten, Kunstschaffenden und Literat*innen, im diplomatischen Dienst und durch Konversionen oder auch als Kriegsgefangene und Geflüchtete Muslime und Musliminnen in Städten wie Berlin, München und Hamburg auch vor der Gründung der BRD bzw. DDR durchaus zu finden sind,⁴² kann von einer regelrechten muslimischen Präsenz in (West-)Deutschland erst nach den Anwerbeabkommen mit der Türkei (1961), dem ehemaligen Jugoslawien (1968), Griechenland (1960), Tunesien (1965) und Marokko (1963) sowie der Einwanderung auch aus anderen Ländern mit mehrheitlich muslimischen Bevölkerungsteilen wie Syrien, Ägypten, Afghanistan, Iran, Pakistan u.w. gesprochen werden. Das muslimische Leben in den deutschen Ländern vor der Arbeitsimmigration spielt im Allgemeinen keine signifikante Rolle für die Ausgestaltung des islamischen Feldes.⁴³ Allerdings bilden die vereinzelt, in den 1950er Jahren gegründeten muslimischen Gemeinden und Vereine in Berlin, Hamburg, Aachen und München⁴⁴ den Grundstock für die nicht-türkische islamische Institutionalisierung.

42 Siehe ausführlich zu einzelnen Epochen vor 1945: HÖPP 1997 (Kriegsgefangene 1914-1924), BRÖER/HAERTKÖTTER/KAPPERT 2002 (Einzelporäts 1875-1945), WOKOECK 2009 (Gemeindeleben 1920-1945 und Verbürgerlichung), BAUKNECHT 2001 (1920-1945), ABDULLAH 1981 (1690-1980), AGAI/RYAD/SAJID 2016 (Zwischenkriegszeit – Europa).

43 Das heißt freilich nicht, dass es für die objektive Struktur des islamischen Feldes keine Kontinuität zur »muslimischen Frage« (des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts) gebe. Dies deutet zumindest AMIR-MOAZAMI an: siehe AMIR-MOAZAMI 2016: 116 und AMIR-MOAZAMI 2017.

44 1952 soll das Bundesamt für Statistik 115 Ägypter, 959 Iraner, 1103 Türken registriert haben. Vgl. MEINING 2011: 59: »Die Muslime stellten eine beinahe unsichtbar kleine Gruppe dar. [...] München war damals vermutlich die Stadt mit dem größten muslimischen Bevölkerungsanteil.« Dass anhand von Staatsbürgerschaften automatisch auf muslimische Religionszugehörigkeit geschlossen wird, ist ein bis heute andauerndes Problem.