

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.

Wohnung: hoch sichtbar aufgehängt, über alle anderen Bücher gelegt oder ausgestellt in einer Vitrine. Die Menschen achten darauf, dass sie den Koran über dem Bauchnabel halten. Auch Auszüge aus dem Koran in einer aufwendig verzierten (Leder-)Tasche oder in Amulette eingewickelte Miniaturkorane werden hoch platziert: über der Türe im Eingangsbereich, Richtung Mekka zeigend im zentralen Aufenthaltsraum oder über dem Kopfende des Bettes angebracht, häufig mit Rosenduft umhaucht, umgeben von Familienfotos, an die Innenspiegel in Autos oder um den Hals gehängt oder in Geschäften an der Wand. Einige Kritiker*innen der Tradition werten diesen Umgang mit dem Koran als ein Zeichen einer oberflächlichen symbolischen Religiosität,²⁶⁵ wodurch der Koran degradiert werde: Denn der Koran werde »wie ein Deko-Gegenstand an die Wand gehängt [...]«. ²⁶⁶ Aber diese Koranpraxis im Raum hat einen je eigenen Sinn. RECKWITZ plädiert dafür, die Verbindung von Körpern, Emotionen und Raum offen zu legen:

»Affects are often directed at artefacts/objects and are structured by the spaces these artefacts/objects form. [...] The *bodied* agents of the social-practice approach, however, are sensual-perceptive agents. This practice-specific sensuality and perceptiveness allows for their being affected in a practice-specific way by other objects or subjects, which are in turn affected by them.«²⁶⁷

Für die beteiligten Gläubigen erschließt sich der ideelle Gehalt einerseits durch die Materialität des Korans und durch die Platzzuweisung des Korans andererseits. Der Koran, der in einem Raum speziell platziert wird, erhält eine Bedeutung im Raum, genauso wie der Raum dadurch eine Bedeutung erhält und auf den Menschen (rück-)wirkt. Der Raum wird als besonders gedacht, in dem durch die Anwesenheit des Korans bestimmtes Handeln nicht möglich ist. So wird Geschlechtsverkehr in einem solchen Raum oder selbst das Ausstrecken der Füße oder Schlafen mit Fußende zum Koran hin als sündhaftes Handeln betrachtet.²⁶⁸ Der Koran im Schlafzimmer/Elternzimmer wird in ein Tuch eingewickelt, wird also unsichtbar für das bloße Auge gemacht. Ein Raum mit dem Koran diszipliniert die Sprechakte der anwesenden Menschen, indem diese auf ihre Wortwahl und Sprache achtgeben: Üble Nachrede oder sogar »einfaches Lästern« (türk. »*dedikodu*«) werden genauso wie »Beschimpfungen« und auch »Verdammen« (türk. »*küfür*« < arab. *kufır*) mit Blicken sanktioniert und sogleich unterbunden.²⁶⁹ In derselben personellen Konstellation ist dies außerhalb des Raums, z.B. im Garten oder in der

265 Vgl. auch SVENSSON 2006: 20–22: Verstehensorientierte Lehrpersonen in den von SVENSSON untersuchten Schulen in Ostafrika betrachten solche Praktiken ebenfalls als »superstitious attitude« towards the Qur'an«. (Ebd.: 20).

266 Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee: »Bir süs eşyası gibi duvara asılan [...]«.

267 RECKWITZ 2012: 249.

268 Feldnotiz, *tafsir/tefsir-sohbet*-Frühstück, 20.05.2015, Yunus-Emre-Moschee.

269 Feldnotiz, *sohbet*, 09.11.2014, Yunus-Emre-Moschee.

Küche sehr wohl möglich, was die Praktiken des Sprechens und zum-Schweigen-gebracht-werdens in einen Zusammenhang mit dem Raum bringt. Dabei hat das Buch, bevor es zum Artefakt²⁷⁰ wird, auch eine vorräumliche Bedeutung: Irgend- ein Buch könnte nämlich diese Bedeutungen nicht erlangen, es ist der Koran als Wort Gottes, was hier mit *magischen* Kräften ausgestattet gedacht wird, was man so erfahren hat und an die Nachfahren weiter gibt. Ich habe beobachtet, dass bei Wunschäußerungen mit Gottesbezug bzw. nach *du'ā'*, die von Anwesenden mit *amin* (türk. für ›Amen‹) quittiert werden, der Blick der Menschen zum Koran an der Wand wandert.²⁷¹ Gott wird somit über sein Wort, vergegenständlicht durch das Buch, in die Mitte der Handlungen geholt. Die metaphorische Seite des Korans gibt den Sinn für gerade diese Art von Koranpraxis.

Koranrezitation als religiöse Praxis

Nicht nur durch die Materialität des Korans und seine Platzzuweisung kann die magische Kraft des Korans erfahren werden, sondern vor allem durch Koranrezitationsfähigkeit. Dies schließt hier sowohl das einfache Lesen-Können (türk. »Kur'an'ı yüzdünden okumak«), das Aufsagen memorierter Verse als auch das Rezitieren-Können ein, also die Beachtung der korrekten Aussprache und Betonung anhand der Rezitationsregeln (*taǧwīd*). In erster Linie geht es um die Fähigkeit, aus dem Koran im arabischen Original vortragen zu können. Jede Lesung – egal ob allein für sich oder vor einer Audienz – ist mit *ḥasanāt* und damit mit dem Zuspruch von *ṭawāb* (türk. *sevab*), also dem Verdienst an einer guten Tat vor Gott für sich und andere verbunden. Den Koran rezitieren zu können, bedeutet, die Befähigung für eine vor Gott hochgewertete religiöse Praxis auszubilden und verweist somit auf eine bestimmte soziale Position des Rezitierenden. Koranrezitationsfähigkeit ist ein Gut, das im religiösen Feld bedeutsam ist. Daher betrachte ich sie als Teil des religiösen Kapitals. Wie sieht der Einsatz dieses religiösen Kapitals im Feld konkret aus?

Koranrezitation ist in erster Linie für die Performanz des Ritualgebets (*ṣalāt*) notwendig. Ich gehe im Folgenden aber auf diejenige Koranrezitation ein, die funktionell eingebettet ist in gemeinschaftlich begangene öffentliche oder semi-öffentliche religiöse Feiern: Die zu rezitierenden Abschnitte werden *abgelesen* oder *memoriert* vorgetragen. Rein funktionell beschrieben wird Koranrezitation eingesetzt, um Heilung von physischen Krankheiten und/oder von innerer Unruhe oder psychischen Beschwerden zu erlangen (darunter fällt auch die Praxis der *ruqya*),

270 Artefakt wird hier als soziale Bedeutung eines Gegenstandes verstanden. Siehe Abschnitt I, Kap. 1.

271 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*-Frühstück, 28.01.2015, Privatwohnung, Yunus-Emre-Moschee: »Mögen Deine Kinder gesund und wohlbehalten sein.«

um bessere Aufnahmekraft des Gedächtnisses oder Konzentration zu erfahren (bei Prüfungen, Vorstellungsgesprächen und dergleichen), um Unglück abzuwehren und zu *segnen* (z.B. ganz explizit vor jedem *sohbet/ders*). Gerade der gemeinschaftliche Segnungsakt, der vor einer Reise, vor Beginn eines neuen Lebensabschnittes wie Trauung oder Schulbeginn, vor der Entsendung zum Militärdienst, bei Bezug einer neuen Wohnung, bei einem Autokauf und dergleichen abgehalten wird, oder um etwas zu *feiern* wie bestandene Prüfungen, Geburt, Hochzeit, Beschneidung oder dergleichen, ist in der Regel mit Speisung von Gästen verbunden. Solche Feiern werden nicht nur in Moscheen abgehalten (vor Hadsch- oder Umra-Fahrten, bei Trauungen, nach dem Tod von Gemeindemitgliedern, an Todesjahrestagen u.w.), sondern auch privat ausgerichtet: Mit der Wahl der Moschee als Ort bekommen die Feiern einen offizielleren Anstrich. Es war häufig zu beobachten, dass Angehörige der Kern-Gemeinde oder auch Funktionsträger*innen potenziellen Ausrichtern solcher Feiern die Moschee als Ort der Feier anstatt im eigenen Garten oder in der eigenen Wohnung nahegelegt haben. Dadurch wird der Wert der Moschee per se als gemeinschaftlicher religiöser Ort erhöht.

Die Rezitation folgt keiner festen Lehre, aber es hat sich ein Kanon in der Tradition herauskristallisiert: Es gibt eine spezielle Folge und Formalia von *Basmala*, ganzen Suren, einzelnen Versen, Wiederholungen, *du'ā'* und Eulogien. Der Koran besteht aus 114 Suren und aus über 6000 Versen, aber bei solchen Rezitationen werden meist die gleichen Suren und Verse rezitiert. Die Auswahl darunter kann von Moschee zu Moschee und auch innerhalb von Gruppen in derselben Moschee unterschiedlich sein. Der Abschnitt, der auf die Rezitation von längeren Suren folgt, ist indes oft gleich: sie beginnt mit der dreimaligen (oder auch zehnmaligen) Wiederholung der Suren al-Falaq (Sure 113), an-Nās (Sure 114) und al-Īhlās (Sure 112). Den Suren 113²⁷² und 114²⁷³ werden übelabwehrende Kräfte zugesprochen, die auch bei *ruqya* oder bei Abwehr von Üblem gesprochen werden (z.B. bei Trauungsfeierlichkeiten oder bei Beglückwünschungen zur Geburt, oft ausgedrückt durch: »Bitte lest/rezitiert [aus dem Koran]«, türk. »*Aman okuyun*«). Bei den Rezitationen wird immer die Eröffnungs-Sure al-Fātiḥa (Sure 1) vorgetragen, an die häufig – aber nicht immer – das auf Türkisch so genannte *Eliflam mim* (2/1-5) anschließen. *Āmana*

272 113: »(1) Sag: Ich suche beim Herrn des Frühlings Zuflucht (2) vor dem Unheil (das) von dem (ausgehen mag), was er (auf der Welt) geschaffen hat, (3) von hereinbrechender Finsternis (4) von (bösen) Weibern, die (Zauber)knoten bespucken (5) und von einem, der neidisch ist (w. von einem Neider, der wenn er neidisch ist).«

273 114: »(1) Sag: Ich suche Zuflucht beim Herrn der Menschen, (2) dem König der Menschen, (3) dem Gott der Menschen (4) (ich suche bei ihm Zuflucht) vor dem Unheil (das) von (jeder Art von) Einflüsterung (w. von der Einflüsterung) (ausgehen mag), – von einem (jeden) heimtückischen Kerl (?) (w. dem heimtückischen Kerl), (5) der den Menschen (w. in die Brust der Menschen) (böse Gedanken) einflüstert, (6) sei es ein Dschinn oder ein Mensch.«

'r-Rasûlu (2/285-286) fungiert häufig als Tischgebet.²⁷⁴ Der Thronvers (*Āyat al-Kursī*, türk. *Ayetel Kürsi*, 2/255) wurde beispielsweise im Gedenken an das Grubenunglück in Soma/Türkei (13. Mai 2014) nach einem gemeinsamen Nachmittagsgebet auf einem Moscheekirmes rezitiert. Beliebt sind bei Gedenken an Lebensereignisse wie Geburt, Tod oder Krankheiten die Sure *Yāsīn* (Sure 36), gefolgt von den Suren 67 und 78 (türk. *Tebareke-Amme*)²⁷⁵. Auch die Suren al-Fatḥ (Sure 48) und ar-Raḥmān (Sure 55) werden als zu rezitierende Suren in Koranrezitationskursen unterrichtet. Neben der Rezitation aus dem Koran können auf den oben genannten Feiern auch literarische Verse aus dem Mevrit-Lied vorgetragen werden.

Nicht nur die Wahl der jeweiligen Verse, die Folge und der Wiederholungswert der Verse sind von Bedeutung, sondern auch die anschließende Fürbitte, die von dem Rezitierenden gehalten wird oder an eine andere Person delegiert wird. Dies wurde auch gerne als Nachwuchsförderung genutzt, wenn Schüler und Schülerinnen des Moscheeunterrichts diesen Part übernehmen sollten.²⁷⁶ Nach einem gemeinsamen Essen durfte beispielsweise eine recht junge Schülerin die Fürbitte halten.²⁷⁷ Aber auch für die Koranrezitation werden Schüler und Schülerinnen ausgewählt, die das Erlernte vortragen dürfen.²⁷⁸ Die Fürbitte erfolgt in der Muttersprache, die mit der Bitte um Beistand (türk. *şefaāt* < arab. *šafā'a*) des Propheten beginnt und mit dem Beistand der Angehörigen der Prophetenfamilie (*Ahl al-bayt*) und derjenigen, die »Gottes geliebte Geschöpfe« sind (türk. »Allah'ın sevgili kulları«), fortfährt. Nach einer solchen Fürbitte erklärt mir ein Rezitator, dass jede/r sie so gestalten könne, wie er oder sie das wünsche, aber immer mit dem Beistand des letzten Propheten beginnen müsse.²⁷⁹ Tatsächlich ist dies auch so. Nach jeder Wunschäußerung antworten die Anwesenden mehr oder weniger hörbar »amin« (türk.) oder »āmīn« (arab.).

Einen nation-building Aspekt haben die Fürbitten durchaus und sind somit auch als politisch zu werten: In allen von mir aufgesuchten türkischdominierten Moscheen und privaten Zusammenkünften fehlte nicht die Bitte, »unsere Kinder zu guten Bürger*innen« zu machen (*»çocuklarımızı devletine milletine hayırlı ev-*

274 Feldnotizen, unterschiedliche Gelegenheiten des gemeinsamen Essens in Moscheen (kein İftar!).

275 *Tebareke* = die Sure al-mulk: Sure 67 und *Amme* = die Sure an-Naba': Sure 78. Diese Suren sind im türkischsprachigen Bereich nicht unter ihren Suren-Namen bekannt, sondern anhand der jeweils ersten Wörter, mit denen die Suren anfangen.

276 Feldnotiz, Kirmes, 30.05.2014, Große Moschee.

277 Feldnotiz, Hadsch-Essen/*Hacı yemeği*, 01.08.2015, Yunus-Emre-Moschee.

278 Vor dem eigentlichen Vortrag von Emine Şenlikoğlu in der Yunus-Emre-Moschee durfte diejenige Schülerin, die als Kandidatin der Moschee den Regionalwettbewerb der DITIB-Moscheen um die schönste Koranrezitation gewonnen hatte und für den Landeswettbewerb ausgewählt war, die Sure 36 vor versammelter Menge vortragen.

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

lat«), den »Fortbestand unseres Staates« (»devletimizin bekasını«) zu gewährleisten, »diejenigen, die unseren Staat« (»devletimizi«), »unsere Nation« (»milletimizi«) und manchmal auch »unsere Ehre« (»namusumuzu«) verteidigen, zu beschützen – also Polizist*innen, Soldat*innen, Wehrdienstleistende, Lehrer*innen. An Feiertagsgebeten wird in den türkischsprachigen Fürbitten auch dezidiert um den göttlichen Schutz des deutschen Staates und des deutschen Volkes gebeten.²⁸⁰ Die meist recht langen Fürbitten für alle möglichen lebenden und verstorbenen Menschen, insbesondere die eigenen Vorfahren, enden mit der Aufforderung, dass jede/r Anwesende still für sich die Sure al-Fātiḥa rezitiert. Dieser letzten eigenen, stillen Rezitation geht meist noch ein erweiterter Segensgruß an den Propheten (*taşliya*, türk. *sala-vat*) voran.²⁸¹ Gerade von Angehörigen der älteren Generation wird dem Rezitator oder der Rezitatorin anschließend eine besondere Segnung zuteil (z.B. türk. »ağzına, diline sağlık«, dt. »Gesundheit deinem Mund, deiner [rezitierenden] Zunge«).

Die bei einer solchen Rezitation anwesenden Menschen disziplinieren sich gegenseitig. Den Frauen ohne ein Kopftuch werfen andere Frauen Tücher zu, damit sie sich während der Rezitation bedecken sollen. Zum Reden, Sprechen, Telefonieren verlässt man den Raum. Auch Kindern wird deutlich gemacht, dass nur leises Sprechen möglich ist. Alle Anwesenden schauen auf den Boden, dabei sitzen sie kauernd oder stehen diskret. Das Essen und Trinken wird eingestellt. Die ersten *āmīn*-Antworten regeln die Lautstärke der nachfolgenden: War die erste laut, so werden auch die nächsten laut ausgesprochen werden, war sie eher leise mit nur ein, zwei Ausreißern, werden diese im Folgenden nicht mehr zu hören sein. Auch die Praktiken bei der Nennung des Propheten werden reguliert. Der Rezitator regelt durch seine Pausen, ob er erwartet, dass der Segensgruß an den Propheten laut oder leise ausgesprochen wird.²⁸² Die Praktik des Hand-aufs-Herz-Legens bzw. über-die-eigene-Brust-Streichens bei der Nennung des Propheten dagegen regelt sich von selbst, wenn z.B. jüngere Anwesende dies den älteren nachmachen, bei der nächsten Gelegenheit aber die Einzigen sein können, die das tun. Besonders

280 Feldnotizen zum Festgebet zum Ramadanfest und Opferfest 2014 und 2015, Yunus-Emre-Moschee, Altstadt-Moschee und andere Moscheen. Diese Prozedur der politischen Fürbitte habe ich 2009 auch während einer katholischen Karfreitagszeremonie erlebt, in dem für den Papst, für die Regierungen usw. gebetet wurde. In den deutschsprachigen Fürbitten der deutschsprachigen Gruppen fehlt dieser gesellschaftliche Aspekt, Schutz für Volk, Nation oder Staat zu erbitten.

281 »Allāhumma ṣalli wa sallam 'alā sayyidinā Muḥammadin wa 'alā ālihi wa ṣaḥbihi wa sallim.« In der türkischen Aussprache: »Allahümme sallı ala seyyidina Muhammedin ve ala elihı ve saḥbihi ve sellim.« Es gibt auch andere Varianten dieser Eulogie. In der deutschen Übersetzung ungefähr: »Mein Gott, schenke unserem Meister/Herrn Muḥammad, seiner Familie und seiner Gefolgschaft/seinen Anhängern Segen, Barmherzigkeit und Frieden.«

282 »Ṣallā 'Ilāhu 'alayhi wa sallam«. In der türkischen Aussprache: »sallallahu aleyhi ve sellem«. Die im Deutschen populäre Übersetzung lautet: »Gott segne ihn und schenke ihm Heil« oder »Möge Gottes Segen und Frieden auf ihm sein«.

auffallend waren die Konfusionen, wann die Hände zum Gebet geöffnet werden. Einige beginnen schon bei der Koranrezitation die Hände aufzuhalten, andere erst, wenn der Rezitator mit seiner Stimme verdeutlicht, dass nun der zweite Abschnitt von kürzeren Suren beginnt, die Wunschsäußerungen beinhalten wie die Suren 113 und 114. Spätestens mit Beginn der Fürbitte in der Muttersprache und dem allgemeinen *āmīn*-Antworten sind auch die letzten Hände in Stellung. Für die meisten Anwesenden erschließen sich die Praktiken von selbst, allerdings sind spätere Nachfragen über unbekannte Praktiken oder Diskutieren über die korrekte Praxis durchaus üblich, z.B. wurde immer wieder die Lautstärke der *āmīn*-Antworten thematisiert oder die Art und Weise des Segensgrußes an den Propheten. Hohe Lautstärke scheint immer in Misskredit zu stehen, das Auditive spielt somit eine Rolle für das Gesamt ritual. Dagegen spielen die körperlichen Vor- und Zurückbewegungen während der Koranrezitation keine Rolle mehr – wie ich sie noch aus früheren Diskussionen kenne. Diese Praktiken sind keine Alltagspraktiken wie Essen oder Reden, sondern dezidiert religiöse Rituale, die allerdings nicht kanonisch sind wie die Regeln der *ṣalāt*. Daher weisen sie auch von Performanz zu Performanz Unterschiede auf. Während hohe Lautstärke unter Gläubigen in der Yunus-Emre-Moschee (DITIB) unüblich ist, ist sie bei denjenigen in der Altstadt-Moschee (affiliert mit IGMG) teilweise erwünscht, zumindest wird sie nicht unterbunden. Sind Körperbewegungen im Kultur- und Bildungszentrum (VIKZ) allgegenwärtig und teilweise auch in der Altstadt-Moschee zu beobachten, wirken sie in der Yunus-Emre-Moschee eher ungewohnt. Insgesamt ist in der Yunus-Emre-Moschee bzw. bei Gemeinden der DITIB ein zurückhaltenderes Auditorium zu beobachten als in den Gemeinden der IGMG und VIKZ. Dies kann als Folge der Purifizierungsbestrebungen der *Diyanet*-Politik im säkular-laizistischen Religionsbetrieb bewertet werden, wonach Religion als private Angelegenheit gedacht wird, die mit Ruhe, Entspannung, Stille und mit Konzentration (durch Ruhe) auf die wesentliche religiöse Handlung eines Mittlers assoziiert wird. Demgegenüber greifen die Gemeinden der anderen beiden Moscheen auf Traditionen der Orden und der Ordensmystik zurück und integrieren auch solche Praktiken, die nicht durch die *Diyanet*-Politik legitimiert sind.

Von diesen Praktiken, die etwas für die Lebenden bewirken sollen, ist die Koranrezitation zu unterscheiden, die für Sterbende und die Gestorbenen verlesen wird. So glauben die Menschen daran, dass die Rezitation bestimmter Suren (*Yāsīn* und *al-Mulk*) in direkter Anwesenheit des Sterbenden dessen »Abgabe der Seele« (türk. »*ruh teslimi*«), d.h. sein Sterben, erleichtern soll. Die Rezitation von Koransuren nach dem Tod eines Gläubigen, also direkt am Grab oder in Andenken an den Verstorbenen an bestimmten Tagen nach dem Tod, soll dem Verstorbenen direkt

zugute kommen. Dabei gibt es unterschiedliche Zählungen, z.B. 40 Tage nach dem Tod oder am Jahrestag.²⁸³

Die Koranrezitation als religiöse Feier selbst wird dabei zu einer gemeinschaftlichen Angelegenheit in zweierlei Hinsicht: Die soziale Komponente der Zusammenkunft von Menschen und entsprechend das Begehen eines bestimmten Anlasses in gemeinschaftlicher Form sowie die Haltung in der Gemeinschaft, die während der Koranrezitation eingenommen wird, ist bedeutsam. So trennen sich die zusammenkommenden Gläubigen räumlich nach Geschlechtern, auch wenn sie vorher und nachher zusammen sind. In manchen Fällen bleibt die Geschlechtertrennung die ganze Zeit über aufrecht, in anderen Fällen ist sie nur für den zeremoniellen Part (also für die Rezitation und die Fürbitten) vorgesehen. Diese Geschlechtertrennung geschieht automatisch und ohne Anleitung. Zu keinem Zeitpunkt habe ich beobachtet, dass sich ein Mann in den für Frauen reservierten Raum verirrt hätte und andersherum. Die Geschlechtertrennung lässt die religiöse Zeremonie unterschiedlich erleben: In gemischtgeschlechtlichen Zeremonien hält immer ein Mann die Rezitation, dementsprechend im Männerbereich. Daran liegt es auch, dass die Rezitation für die allermeisten Frauen ohne Ankündigung einsetzt, die davon überrascht werden. Denn der Rezitator richtet den Beginn der Rezitation nach den Geschehnissen im Männerbereich aus. Wenn hier das Essen beendet ist, beginnt die Rezitation, auch wenn im Frauenbereich das Essen der Frauen nicht beendet ist. Dies bleibt für die Männer und den männlichen Rezitator unsichtbar und somit unberücksichtigt. (Junge) Frauen sind mit der Versorgung ihrer Kinder beschäftigt oder bedienen erst den Männerbereich bzw. die älteren Frauen. Sie setzen damit erst später zum eigenen Essen an und sind bei Beginn der Rezitation somit noch nicht fertig. Auch auf Seiten der Männer gibt es solche Ungleichzeitigkeiten, die in Kauf genommen werden: Junge Männer, die die Tische bedienen, kommen auch erst später zum Essen, und sind somit bei Rezitationsbeginn auch noch nicht fertig. Manche Frauen fordern diese Frauen auf, weiter zu essen (»damit das Essen nicht kalt wird«), und nicht den Rezitator zu beachten. Oder diese Frauen verziehen sich in eine Ecke oder in die Küche und essen dort weiter. Bei getrennten Räumen werden vor oder in den Frauenbereich Verstärker oder Lautsprecher hingestellt, die allerdings leidlich funktionieren (entweder sind sie übersteuert, d.h. es quietscht und rauscht oder die Übertragung wird unterbrochen, fällt aus oder funktioniert erst gar nicht). Manchmal hören die Frauen auch einfach nichts und wundern sich über die ausbleibende Rezitation. Diesen Gründen geschuldet

283 Ich wurde auf zahlreiche solche *Mevlid*-Veranstaltungen oder *okuma* sowohl in der Moschee als auch außerhalb der Moschee in Privatwohnungen von Gemeindemitgliedern eingeladen. Die obige Aufzählung ist nicht erschöpfend. Die Unterscheidung in Lesung für Lebende und Lesung für Gestorbene sowie die Bedeutung dieser Veranstaltungen habe ich anhand Beobachtungen generiert.

ist im Frauenbereich in der Regel immer eine wechselhafte Stimmung, die zwischen Konzentration auf die Rezitation und Ablenkung durch hineinsprechende Kinder, den Problemen der Technik und zwischen Essen und Nicht-Essen geprägt ist. In den Männerbereichen dagegen beobachtete ich (und ließ es in ein-zwei Fällen nacherzählen) eine Stimmung von durchgängiger Ruhe und Andacht, welche im Frauenbereich nicht zu finden sind. Das Zuhören als Praktik gestaltet sich im Frauenbereich schwieriger als im Männerbereich. Daher ziehen Frauen es vor, eigene Rezitationen ohne Männer abzuhalten. Dies ist verständlich, da sie dann den religiösen Akt des Rezitierens und Zuhörens selbst regeln und regulieren können, was bei gemischtgeschlechtlichen (aber separierten) Feiern nicht möglich ist. In einem Fall einer Privatfeier, auf die ich durch Angehörige einer Moscheegemeinde eingeladen wurde, gestaltete sich die Feier ganz ungewöhnlich und auf beiden Geschlechter-Seiten ganz ähnlich: Für das Servieren des Essens wurden mehrere Leute engagiert, womit die Gastgeber*innen entlastet waren. Dass sie selber bedient wurden, führte bei einigen Frauen wiederum zu Irritationen (»Oh bitte lass es, ich nehme mir selber.« (Türk.: »*Ay lütfen bırak, ben kendim alırım.*«)). Sie hatten die bisher selbstbestimmte Essenspraktik über die Menge, den Zeitpunkt und den Inhalt verloren. Auch der Lautsprecher funktionierte einwandfrei, der Rezitator stellte sich den Frauen kurz vor und ließ im Frauenbereich nachfragen, ob das Essen auch hier schon beendet war. Teilweise waren die Frauen irritiert über so viel Aufmerksamkeit, teilweise quittierten sie diese Haltung als »modern«.²⁸⁴

Es geht bei all den Feiern mit Koranrezitationen nie um die textlich-verstandene und somit kognitiv-sinngabende Dimension des Korans. Tatsächlich spielen die inhaltlichen Aussagen der jeweils zur Rezitation ausgewählten Koranverse kaum bis überhaupt keine Rolle. Auch in den muttersprachlichen Ansprachen und Fürbitten wird kaum bis keinerlei Bezug auf den Inhalt der rezitierten Verse genommen. Bis auf redewendliche, schablonenhafte kurze Stellungnahmen kommentieren die Anwesenden äußerst selten, welche konkreten Themen die jeweiligen Abschnitte ansprechen (z.B. Leben nach dem Tod, Wahrhaftigkeit des Korans bzw. der Prophezie Muhammads, Heilung durch Gottesnähe, Erschaffenheit der Welt durch Gottes Allmacht u.ä.). Für die Audienz ist die Ästhetik bedeutsam: also die Stimme des Rezitators, die flüssige Rezitation ohne Stocken oder Pausen oder die Länge der Rezitation, und natürlich: inwiefern die Rezitation »die Herzen berührt hat«.

284 Feldnotiz, *Mevlid*-Veranstaltung, 11.03.2017, privat, engagiertes Mitglied der Frauengruppe (DITIB): »Unser Imam ist ein moderner Imam. Er zeigt Respekt gegenüber den Frauen.« (»Bizim hocamız modern bir hoca. Kadınlara saygı gösteriyor.«). Der Imam war der Religionsbeauftragte einer DITIB-Moschee.

Das Hören der Rezitation wird in der Forschung als essentiell für die Kultivierung eines empfindsamen Herzens identifiziert.²⁸⁵ Auch religiöse Expert*innen im Feld weisen immer wieder anhand normativierter religiöser Aussagen wie Hadithe darauf hin, dass die Koranrezitation die *Aktualisierung* der göttlichen Kraft durch die konkrete Rezitation der Worte Gottes bedeutet und sich dies im moralischen und ethischen Handeln der Zuhörer*innen manifestieren soll.²⁸⁶ Diese Interpretation übersieht die zeitliche und räumliche Diskrepanz zur originären normativen Aussage. Denn diese wurde freilich in einer Zeit entwickelt, in der das verstehende Hören zur Inkorporation der moralischen und ethischen Lehren geführt hat (oder theoretisch hätte führen können), die die Handlungen der Menschen bestimmen und prägen kann, weil die religiösen Quellen, auf die sich die erbauende Wirkung der Koranrezitationen beziehen, einer Umgebung entstammen, in der die Menschen das göttliche Wort während der Rezitation auch tatsächlich literal und kognitiv verstanden haben. Dadurch konnte sich das moralische und ethische Verhalten tatsächlich nach dem gehörten und verstandenen Wort Gottes ausrichten ohne eine Mittler- oder Übersetzungstätigkeit vorauszusetzen. Das Gleiche gilt auch für die intensive Wirkung des Ritualgebets, in dem ebenfalls aus dem Koran memoriert rezitiert wird. In den beschriebenen Moscheemilieus dagegen werden zwar entsprechende Legitimationen für Koranrezitationen normzuweisend herangezogen. Allerdings bleiben die Kontexte dieser Aussagen unbeachtet und dehistorisiert, denn die wenigsten Leute verstehen die Rezitationen kognitiv-literal, auch arabische Muttersprachler*innen nicht. Die Wirkung der Rezitation der göttlichen Worte stellt sich für den Einzelnen als spirituell und nicht kognitiv ein. Damit bewegen sich diese Akteur*innen in einem Milieu, in dem das göttliche Wort allein als wirkmächtiges, ja schon magisches Wort gedacht wird. Die »Berührung der Herzen« hat eine Bedeutungsverschiebung erfahren, die die normativierte Aussage zur ursprünglichen literalen Sinngebung betrifft: Die »Berührung der Herzen« geschieht eben nicht über die literale Erfassung der göttlichen Worte. Stattdessen stellen sich der Klang und allgemein die Ästhetik, die Wiederholung, das gemeinschaftliche Erleben der Rezitation, die Erinnerung an vorangehende Rezitationen und die Erwartung nach göttlichem Einwirken zu einer Bedeutungsvielfalt zusammen, die die bloße Form und den Ritualismus der unverständenen Koranrezitation überwindet. Diese Überlegung soll im folgenden Abschnitt systematisiert werden:

285 So schlussfolgert HIRSCHKIND: »Beyond the cognitive task of learning rules and procedures, listeners hone those affective-volitional dispositions, ways of the heart, that both attune the heart to God's word and incline the body toward moral conduct.« HIRSCHKIND 2001: 9.

286 Semra und Mahmut erläutern mir gegenüber, dass die regelmäßige Verrichtung der *ṣalāt* den Menschen ein gottesfürchtigeres Leben nahe bringe. Die Rezitation von Gottes Worten während der *ṣalāt* sei eine Aufforderung des Einzelnen an sich selber, den »Weg Gottes« zu suchen und zu finden. Interview, Mahmut und Semra, 25.02.2014, Yunus Emre-Moschee.

Der Vorwurf, dass in formalisierten religiösen Ritualen wie der Koranrezitation diese ihre semantische Bedeutung verlieren bzw. semantisch verarmt werden und damit sinnlos sind, lässt sich bei genauerer Betrachtung dieses Rituals als soziale Praktik und religiöse Praxis nicht aufrecht erhalten. Die Akteur*innen selbst deuten ihr Handeln mit kognitiv zugänglichen und funktionell erfassbaren Gründen wie Heilung, Reinigung, Vertreibung des Bösen oder Segnung durch Gottes Wort im Korantext und dadurch in allerletzter Konsequenz durch Gott selbst. Das Ritual der Koranrezitation ist einerseits vom Alltäglichen abgesondert, andererseits befördert es eine Praxis der intimen Konversation mit Gott mit dessen eigener Offenbarung auf mehreren Ebenen, nämlich auf *emotionaler, spiritueller* und *magischer* Ebene, verbunden mit *Tradition, Gedächtnis und Gemeinschaft* sowie mit *sozialem Kapital*:

In der Gemeinschaft spüren die Menschen die reinigende, göttliche Kraft der Koranrezitation, durch die kurzzeitige Ruhe und Andachtssituation, die sie in einer ihnen kognitiv nicht verständlichen, aber ästhetisch erfassten Sprache erfahren haben. Wichtig ist die *emotionale und spirituelle* Bedeutung der Koranrezitation, die mit Gottes Worten im Original zu tun haben. Die Segnung oder die Abwehr von Üblem funktioniert genauso wie der Erwerb von Gotteslohn für die Rezitation nur darüber. Eine muttersprachliche Bedeutungswiedergabe weist weder die Intonation auf noch hat es den ästhetischen Wert und kann ergo auch nicht die göttliche Wirkung entfalten. Dies wird auch nicht erwartet. Nicht nur die Sprache, auch der Ablauf der Koranrezitation mit ihrer jedes Mal sehr ähnlichen, wenn nicht sogar gleichen Abfolge und Wiederholung kann die Formalisiertheit und einer solchen inne wohnenden Rigidität auch überwinden helfen²⁸⁷: Denn mit der ähnlich bis gleichen Struktur gestaltet sich eben eine Praxis, die mit jeder Wiederholung verbessert wird und dadurch auch die Ausbildung einer spirituellen Ästhetik befördert, womit die Kraft, die der Koranrezitation immanent ist, befreit werden kann.

Eng verbunden hiermit ist die Vorstellung, dass die Rezitation von Koransuren nach dem Tod eines Gläubigen dem Verstorbenen direkt zugute kommt. Der Erwerb von *tawāb* durch die Rezitation des Korans einerseits und durch die Speisung von Gästen andererseits weist auf die doppelte Dimension von *ḥasanāt* im Allgemeinen hin: Die guten Taten gegenüber den Mitmenschen, hier die Speisung von Gästen, werden auch als gute Taten der verstorbenen Angehörigen gedacht (türk. »*ruhuna değsin*«). Zurück gehen diese Praktiken auf ein Hadith, wonach das *ḥasanāt*-Konto des Menschen mit dessen Tod zum Stillstand kommt außer in den Fällen, in denen der Verstorbene Stätten für das Allgemeinwohl erbauen ließ oder stiftete wie Moscheen oder Schulen, oder wenn sie ein Werk hinterließen, wodurch auch nach ihrem Tod Gutes weiterwirken kann wie z.B. eine nützliche Erfindung

287 Vgl. HAERİ in Bezug auf die Repetition der *ṣalāt*: HAERİ 2013: 26.

und/oder drittens wenn sie Kinder hinterließen, die für die Seelen ihrer verstorbenen Ahnen beten und den Koran rezitieren. Der erste Teil dieses Hadithes ist im Zusammenhang mit der Wichtigkeit der Wissensgenerierung schon aufgetaucht. Für den Kult für die verstorbenen Ahnen informiert der letzte Teil des Hadithes die religiöse Praxis der Gastfreundschaft und Koranrezitation. Die religiöse Praxis der Koranrezitation verweist somit auf die enge Verzahnung zwischen normativierten religiösen Aussagen und die religiösen Formen ihrer praktischen Umsetzung. Sie ist in die Praktiken der Menschen so eingeschrieben, dass ihnen selbst die Praxis gar nicht kognitiv bewusst ist. Eltern von Koranschulkindern, die ich sporadisch gefragt habe, warum sie ihr Kind denn zum Religionsunterricht der Moschee schicken, antworteten so oder in abgewandelter Form: »[...] damit sie an meinem Sterbebett Yāsīn rezitieren können.« Oder: »Damit ich bei der Rückgabe meiner Seele [an Gott] nicht im letztem Moment doch den Versuchungen des Teufels erliege und meinen Glauben [an den Teufel] verliere.« Nur eine einzige Mutter betonte, dass ihre Tochter mit dem Unterricht etwas Handfestes für ihr Leben gewinnen könne. Auch YILGIN zählt in seiner Studie ähnliche Antworten auf:

»Auf die Frage: »Welche Themen sollen ihre Kinder beim Religionsunterricht in Moscheen vermittelt werden?« antwortet fast jede Familie: Unsere Kinder sollen lernen, den Koran zu rezitieren, das rituelle Gebet zu verrichten, die rituelle Waschung (abdest) und die ganzkörperliche rituelle Waschung (gusl) durchzuführen und das Basiswissen eines jeden Muslim erwerben.«²⁸⁸

Der Glaube, dass das Heft für Gebete und Rezitationen für die Verstorbenen nicht geschlossen wird, so dass Kinder für ihre verstorbenen Eltern noch um Barmherzigkeit bitten können, spielt eine immens wichtige emotionale und spirituelle Rolle. Es geht schließlich um das eigene Heil. Gleichzeitig sollen die Nachkommen durch Nachahmung dieser Traditionen dazu erzogen werden, am religiösen Leben teilzuhaben, indem sie den tiefen Respekt vor dem Koran praktisch erfahren sowie mit einer religiösen Sprache in Berührung kommen, die jenseits der Alltagssprache etwas Besonderes ausdrückt. Das Hineintauchen in das religiöse Leben und die Verinnerlichung des religiösen Lebens durch diese Traditionen stellt eine stetige religiöse Bindung her. HAERI interpretiert die Koranrezitation jenseits der literalen Ebene als verbunden mit einem *Gedächtnis*: »Hence, there is not simply a repetition – a re-production of a copy of what has been recited before. These resonances, memories, and associations are part and parcel of what we call, almost always rather vaguely, ›the meaning‹ of a ritual.«²⁸⁹

Die Tradition der Koranrezitation auf Arabisch und das Vortragen der Fürbitten im gemeinschaftlichen Ritual – nach dem Essen, zu Treffen oder ähnlichem

288 YILGIN 2007: 87.

289 HAERI 2013: 21.

– sollen weitergeführt werden, weil sie innerhalb der muslimischen Communities in der Regel als eine vor Gott hochgewertete religiöse Praxis gilt, wie die folgende Beobachtung belegen soll:

Anhand eines Geschwisterpaares (ca. 13 und 9 Jahre alt, weiblich) konnte ich sehen, wie stolz die Eltern auf diese Fähigkeiten sein können: ihre ältere Tochter konnte auf einer Moscheefeier aus dem Gedächtnis längere Koranverse rezitieren, was zu stolzen Beglückwünsungen der Gemeinde führte. Die jüngere Tochter hing seit zwei Jahren an der Koranalphabetisierung und konnte nicht eine einzige Fürbitte sprechen, was wiederum zu Unmutsbezeugungen seitens der Gemeinde führte.²⁹⁰ Den Koranrezitationswettbewerb 2014, für die fünf umliegenden Moscheen der DITIB jeweils einen Kandidaten bzw. Kandidatin entsendeten, besuchten mindestens doppelt so viele Menschen wie zu den anderen beiden zentralen Veranstaltungen, die auch vom türkischen Konsulat gefördert und vom Verband ausgerichtet werden.²⁹¹ Die Siegerin eines Moscheegebiets (türk. *bölge*) kam aus der Yunus-Emre-Moschee. Sie wurde von allen Gemeindeangehörigen freudig beglückwünscht, die Eltern zu ihrer erfolgreichen Tochter gratuliert und die Moscheegemeinde war stolz, dass aus ihrer Reihe die Siegerin aus dem Wettbewerb hervorging. Die Siegerin nahm mit Sieger*innen der anderen Gebiete anschließend am Landeswettbewerb teil und erhielt auch dort eine hohe Bewertung. Die Sure, die zum Rezitieren ausgewählt war, war die Sure *Yāsīn*, also jene Sure, deren Rezitation am Krankenbett, am Todesbett, am Grab und an Todestag-Veranstaltungen als besonders verdienstvoll angesehen wird. Für die *Gemeinschaft* und *ihr Gedächtnis* stellt die Koranrezitationspraxis somit eine generationsübergreifende *Kontinuität* her, die die Hochbewertung der islamischen Tradition allgemein informiert.²⁹² Diese Kontinuität garantiert weiterhin das Wesen der Koranrezitationsfähigkeit als symbolisches Kapital, weil sie als religiöses Kapital höchsten Wert zugesprochen bekommt wie in diesem Beispiel mit der Nachwuchsförderung. Das Verhalten der Gemeinde, nämlich »stolz sein« und »beglückwünschen« zeigen außerdem an, dass neben der ästhetischen Seite des religiösen Erlebens, der emotionalen sowie spirituellen Bedeutung der Koranrezitation und der sozialen Komponente, die Koranrezitationsfähigkeit als ein bedeutsames Gut im islamischen Feld betrachtet wird. Als Teil des religiösen Kapitals, das die Gläubigen habituell ausgebildet und zu symbolischem Kapital erkoren haben, kommt ihr somit eine umfassende Bedeutung zu.

290 Feldnotiz, 'Āšūrā'-Feier/Aşure, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee.

291 Es handelt sich um den »Wettbewerb um den schönsten Gebetsruf und *hutba*-Vortrag sowie um den »Wettbewerb religiöses Wissen«. Feldnotiz, *Ezan-* und *Hutbe*-Wettbewerb, 23.02.2014, Mimar-Sinan-Moschee. Feldnotiz, Wettbewerb religiöses Wissen, 01.03.2014, Zentralmoschee. Siehe auch Abschnitt II, Kap. 2.

292 Vgl. auch MOHR 2006a: 47.

Koranverstehkompetenzen vs. Koranrezitationskompetenzen?

Wie oben ausführlich analysiert, wird der arabische Korantext für ritualisierte gottesdienstliche Handlungen gebraucht und sinngebend eingesetzt. Der Inhalt entschwindet aber dem direkten Zugang der Nicht-Expert*innen, weil ihnen die Koranverstehkompetenz in einer Fremdsprache (für die allermeisten Muslim*innen auf der Welt) oder in einer nicht adäquat verständlichen arabischen Version (für arabische Muttersprachler) in der Regel nicht zugänglich ist. Allenfalls sind die konkreten Themen der Rezitationsverse zum Teil aus dem Unterricht in den Moscheen, teilweise auch durch Predigten am Freitag oder zum Feiertag bekannt. Jedoch erschließt sich der Gesamttext einer Rezitationssure allenfalls für Expert*innen. Die Bedeutung der koranischen Verse für die Entwicklung von religiöser Haltung im Leben – konkret eben anhand des Korantextes – ist zunächst nachgelagert und wird über koranisch fundierte fromme Erzählungen in der Muttersprache erwirkt. Das Nachschlagen der jeweiligen Koranstellen ist unüblich, die Sprache des Korans bleibt auch bei den meisten Übersetzungen wegen der Sprache und der Erzählform ungewohnt. Das Heiligen des Inhalts, indem man sich dafür einsetzt, den Koran zu verstehen, und das Heiligen des Gegenstandes und der Worte wegen deren emotional-sinngebenden Bedeutungen stellen für diese Menschen keine Widersprüche dar. Allerdings überlassen diese Nicht-Expert*innen das Verstehen und Vermitteln den Expert*innen, die – so wurde das teilweise ausgedrückt – »echtes« oder »richtiges« Wissen erworben haben und sich damit eingehend beschäftigt haben. Die als religiöse Arbeitsteilung zu bezeichnende funktionelle Wahrnehmung, wie sie von Nicht-Expert*innen gegenüber Expert*innen in Stellung gebracht werden, wird von diesen aber auch nicht immer akzeptiert. Melek in der Altstadt-Moschee betonte dies besonders deutlich: »Auch ich bin keine ›Hoca‹. Auch ich bin nur eine, die auf dem Weg zum Wissen ist, wie ihr!«²⁹³ Die Selbst-Degradierung gegenüber dem Publikum weist daraufhin, dass jede und jeder durch Selbstanstrengung mehr Wissen erwerben kann. Expert*innen können daher als Helfer*innen und als Beistand für den richtigen Weg betrachtet werden. Während Melek in der Altstadt-Moschee durch positives Vorbild und Nähe zu anwesenden Gläubigen deren religiösen Wissenserwerb ankurbelt, gibt es auch solche Expert*innen, die ihr eigenes Expert*innentum hervorheben. Sie werfen dann Nicht-Expert*innen deren Nicht-Expert*innentum vor. Semra in der Yunus-Emre-Moschee versteht die gemeindliche Wahrnehmung der religiösen Arbeitsteilung in Expert*in und Nicht-Expert*in als »Bequemlichkeit« und »Faulheit des Denkes« der Gläubigen.²⁹⁴ Für

293 Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee, Melek: »Ben de hoca değilim, ben de sizin gibi ilim yolundayım.«

294 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 14.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »*rahatlık* [...] »*tembellik*«.

die Expert*innen in der Yunus-Emre-Moschee ist der Koran *die* handlungsgebende Richtschnur für das ganze Leben: »Religion bedeutet eine Haltung zu entwickeln. Wie entwickelt man Haltung? Mit dem Koran!«²⁹⁵ Und zwar, indem man ihn verstehend liest und die Inhalte anwendet, und nicht nur symbolisch Ehre erweist oder den Korantext rezitiert bzw. der Rezitation zuhört. Für diese Expert*innen steht somit der kognitiv-sinngebende Inhalt des Korans zuvorderst und jedem anderen Gebrauch des Korans wohne ein gefährlicher Moment inne: Da die Menschen selber keine Koranverstehkompetenz hätten, könnten allerlei Interpretationen des Korans ungeprüft zirkulieren: »Irrtümer kommen auf und falsches Wissen kann weiter existieren.«²⁹⁶ Reflexion sei daher das Gebot der Stunde:

»Der Mann [jemandem] möchte seit 40 Jahren das Gleiche hören. Er möchte immer die sechs Glaubenssäulen hören. Etwas anderes zu hören, macht ihn unruhig. [...] Denn dann müsste er sein Leben hinterfragen. ›Ich habe immer so und so gehandelt, aber habe ich auch richtig gehandelt‹ müsste er sich fragen. Es stört ihn, über Ehrlichkeit zu sprechen, über Moral und Ethik.«²⁹⁷

Dadurch, dass die weitverbreitete religiöse Praxis der Koranrezitation erhebliche Bedeutung habe, sei das (kognitive) Verstehen des Korans ins Hintertreffen geraten. So versuchen religiöse Expert*innen eine Koranpraxis zu fördern, die auch in der deutschen Umgebung als erstrebenswert gilt: reflektierte, bewusste Religiosität und die Entwicklung der religiösen Sprachfähigkeit durch verstehende, hinterfragende Haltung, also *Koranverstehkompetenzen*. Daher begreifen die meisten religiösen Akteur*innen, die ihren Fokus auf Koranverstehkompetenzen legen, diese als Gegensatz zur Koranrezitation, auch wenn sie selbst der Koranrezitation per se den religiösen Wert nicht absprechen. Natürlich soll auch weiterhin das arabische Original der Rezitationsverse vorgetragen werden. Es geht darum, dass die allermeisten Expert*innen, mit denen ich gesprochen habe, eine pädagogisch-psychologische Haltung an den Tag legen. Ihrer Ansicht nach praktizierten die Menschen nicht *mit* dem Koran, sondern *über* den Koran. Daher sei deren gesamtes Religionsverständnis überlagert von falschen Vorstellungen. Für Expert*innen in allen Moscheen hängen falsche Religionsverständnisse und falsche Koranpraktiken unmittelbar zusammen. Damit rücken Koranverstehkompetenzen in den Mittelpunkt

295 Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee.: »Din tavır almak demektir. Nasıl tavır alırız? Kur'an'la.«

296 Feldnotiz, Gemeindebesuch (ausgefallene Kinder-Koranschule), 28.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »Yoldan sapmalar ortaya çıkıyor ve yanlış bilgiler devam ediyor.«

297 Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee: »Adam 40 yıldır hep aynı şeyi duymak istiyor. Farklı bir şey duymak onu rahatsız ediyor. Rahatını bozuyor. Hep imanın altı şartını duymak istiyor. Çünkü hayatını sorgulaması gerekiyor. ›Ben hep böyle böyle yaptım, ama doğru mu yaptım?‹ demesi gerekiyor. Doğruluktan, ahlaktan bahs edilmesi onu rahatsız ediyor.«

ihres Engagements. Sie bieten viel *tafsir* (Koranexegese) in der Moschee an.²⁹⁸ Dadurch erklärt sich auch, warum Mahmut beispielsweise dem Religionsunterricht innerhalb des Kinder-Koranschulunterrichts keinen großen Wert beimisst: »Zuerst der Koran! Das religiöse Wissen können sie später auch noch lernen.«²⁹⁹ Das Verständnis dieser Expert*innen ist, dass der Koran die einzig wahre Quelle des religiösen Wissens ist und sein muss. Daher sei es notwendig, dass alle Muslim*innen zunächst den Koran lernen.³⁰⁰ Diese Haltungen sind Ausdruck eines Gegensatzes zwischen Verstehen und Memorieren, was wiederum auf ein umkämpftes Gut im islamischen Feld hindeutet, in dem Verstehen vs. Memorieren zu symbolischen Kapitalien stilisiert werden. Allerdings hat die Konstruktion dieses Gegensatzes soziale Folgen, die mit strukturellen Gründen der religiösen Arbeit in Moscheen zu tun hat.

In Abschnitt I Kap. 2 wurde die Struktur der Koranschulen schon beschrieben. An dieser Stelle sollen die auf Koranverstehkompetenzen ausgerichteten Kurse hinsichtlich ihrer Ziele und ihrer Erfolge differenzierter betrachtet werden. Diese Kurse unterscheiden sich naturgemäß von denjenigen, in denen der Rezitation und dem Memorieren Bedeutung beigemessen wird, aber auch untereinander:

Im ersten Typ (in der Yunus-Emre-Moschee) lernen die Schüler*innen zunächst die basale Koran-Alphabetisierung (Stufe 1: türk. *elifcüz*). In der zweiten Stufe wird nach den Regeln des korrekten Rezitierens dann Koranrezitation (Stufe 2a) unterrichtet und schon einzelne Verse und *du 'ā'* auswendig gelernt (Stufe 2b). Erst wenn die Schüler*innen nun »am Koran« (türk. »*Kur'an'da*«) sind, sollen sie beginnen, Verse in korrekter Aussprache, also nicht in einer türkisierten Fassung, auswendig zu lernen und mithilfe der Expert*innen Wort für Wort zu verstehen (Stufe 3). Im üblichen Unterricht in anderen Moscheen und auch in anderen Moscheen der DITIB geschehen die Koranalphabetisierung und das Memorieren wichtiger Verse in lateinischer/türkischer Umschrift parallel. Die Expert*innen mit dem Fokus auf das Verstehen lehnen dies ab, weil das türkische Alphabet nicht alle Laute des Arabischen korrekt wiedergebe und außerdem die Schüler*innen lediglich die Verse auswendig gelernt hätten ohne diese zu verstehen.³⁰¹

Im zweiten Typ (einer der Kurse in der Altstadt-Moschee) wird zunächst Religionsunterricht auf einer Werte-Ebene abgehalten. Das heißt, dass die Lehrenden

298 Allerdings wurde dies in der Yunus-Emre-Moschee kaum nachgefragt, und musste daher immer wieder eingestellt werden. Nach mehreren Anläufen wurde *tafsir* schließlich in die *sohbet*-Stunden integriert.

299 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 21.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »Önce Kur'an! Dini bilgiyi sonra da öğrenebilir olur.«

300 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 21.12.2013, Yunus-Emre-Moschee.

301 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 14.12.2013, Yunus-Emre-Moschee. Auch die Praxis, dass fortgeschrittene Schüler*innen Anfänger*innen mitunterrichten, wird von Semra in der Yunus-Emre-Moschee abgelehnt.

religiöse Werteerziehung wie Respekt, Fürsorge, Sittlichkeit und Vertrauen, zum Teil an praktischen Beispielen, einüben. Das Memorieren von ausgewählten Versen läuft strikt auf dem Fundament des Verstehens ab, so dass sie zunächst in deutscher Bedeutung vermittelt werden, bevor sie auf Arabisch memoriert werden sollen. Die Koran-Alphabetisierung geht einher mit einer Grundvermittlung arabischer Grammatik, so dass die Schüler*innen anhand der koranischen Verse auch schon die grammatische Semantik lernen. Die Lehrenden in diesem Kurs-Typ argumentieren, dass bisher die Kinder religiöse Merksätze auswendig lernen würden, ohne die theologische Dimension dieser Aussagen zu verstehen. Anhand der kurzen Suren, die man normalerweise für die Verrichtung des Ritualgebets memoriert, sollen die Kinder auch sogleich die Fundamente der Religion erlernen und so religiös sprachfähig werden.³⁰²

In beiden Typen dominiert die Anschauung, dass die Kinder Memorieren und Verstehen zusammen erlernen sollen und nicht dem bloßen Memorieren Vorzug geben sollen.

Allerdings gab es in den verstehensorientierten Kursen Beschwerden von Eltern, dass ihre Kinder nicht zeitgleich mit der Koranalphabetisierung auch mit dem Memorieren von Koranversen und Fürbitten auf Arabisch beginnen und schnell die wichtigsten Formeln auswendig können. Da der Unterrichtsbesuch nicht regelmäßig ist, kann es nämlich recht lange dauern, bis ein Kind tatsächlich »am Koran« ist und wichtige Koranverse auswendig kann. Während meiner Feldforschungszeit in der Moschee, deren Korankurs dem Typ 1 entspricht, gab es Schüler und Schülerinnen, die bis zu zwei Jahre für die Koranalphabetisierung gebraucht haben. Und in all dieser Zeit lernen die Kinder keine einzige Sure und Fürbitte, weder das Tischgebet noch die wichtige Eröffnungssure al-Fātiḥa, noch die Fürbitte, mit der die *ṣalāt* eröffnet wird (*al-istiftāḥ*, türk. *Sübhanek*). Aus Sicht der Kinder und Eltern bleibt der Erfolg im Moscheeunterricht dadurch für eine lange Zeit aus, wenn sich die Koranalphabetisierung hinzieht. Die Expert*innen allerdings haben ihren Lehrplan weitgehend beibehalten und den Wünschen der Eltern nur insoweit nachgegeben, indem kleinere und einfache Fürbitten zum Memorieren aufgegeben wurden. Die Standard-Suren, die für das korrekte Verrichten der *ṣalāt* gebraucht werden (türk. *Namaz Sureleri*), kommen tatsächlich erst nach der ersten Stufe auf die Tagesordnung. Das erwies sich als problematisch, denn mit Abschluss der Koranalphabetisierung, wenn dann *tafsīr*-Stunden folgen sollen, kommen die Schüler*innen noch unregelmäßiger. Semra beschwerte sich mir gegenüber: »Sie begnügen sich mit der

302 Interview, Jussuf, Dezember 2006. Gespräch, Jussuf, 14.02.2012. Feldnotiz, Gemeindebesuche, 04.-09.08.2014, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, Interreligiöser Dialogabend zu »Abraham«, 20.01.2015, Altstadt-Moschee, Jussuf.

[einfachen] Rezitationsfähigkeit.«³⁰³ Das gilt sowohl für die Kinder und Jugendlichen als auch für erwachsene Männer und Frauen. Von bis zu 30 Schüler*innen in den Korankursen bleiben nur eine Handvoll Schüler*innen, die in Bedeutung und Interpretation des Korans unterrichtet werden können. Bei den Erwachsenen hat das seinen Grund darin, dass diese sowieso nur die korrekte Koranrezitation erlernen wollen. Eigene Koranverstehkompetenzen wirken entrückt, da sie kein Koranarabisch können und auch nicht erlernen. Das Fernbleiben vom Unterricht hat bei den Kindern und Jugendlichen seine Ursache im Alter und den altersgemäßen sozialen Anforderungen in Schule und Familie, so dass schließlich zu Ungunsten der Moschee entschieden wird: Mit Beginn der Pubertät, verstärkten Anforderungen im schulischen Bereich und der Ausbildung anderer Interessen wird der Moscheeunterricht für viele Schüler*innen zu einer Pflichtveranstaltung, die sie aufgrund der schon erlernten Koranlesefähigkeiten und der gestiegenen intellektuellen Anforderungen auch immer seltener besuchen. Damit folgt der Koranlesekompetenz nicht – wie von den Expert*innen gefordert – die Koranverstehkompetenz und damit die Befähigung, selbst religionskompetent zu werden. Einige Eltern haben ihre Kinder wegen des fehlenden Memorierens der Koranverse, die für das Ritualgebet *ṣalāt* gebraucht werden, in andere Moscheen oder in Ferien-Kompaktkurse anderer Moscheen geschickt.³⁰⁴ Bei diesen handelt es sich um Koranschulen, wie sie in empirischer Forschung zur Genüge als »traditionelle« Formen des Koranunterrichts analysiert worden sind.³⁰⁵ Im Gegensatz zu den verstehensorientierten Kursen der ersten beiden Typen waren diese Kurse überfüllt.³⁰⁶ Koranalphabetisierung, Rezitation, Memorierübungen und Wissen über Grundlagen der Religion (Prophetengeschichten und Muḥammadbiographie, Kenntnisse über Rechts- und theologische Schulen, die Pflichtenlehre und Glaubensartikel) werden hier zeitlich parallel unterrichtet. Die unterschiedlichen Lernniveaus der Schüler*innen führen dazu, dass sich die Schüler*innen gegenseitig abfragen, miteinander üben und sich Hilfestellung leisten können. Die Aussprache und die Leseübungen spielen neben den Memorierübungen eine wichtige Rolle. Die Bedeutung der Verse erfährt der

303 Feldnotiz, *tafsir/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra nach der Veranstaltung: »Ich kann den Koran rezitieren, sagen sie und belassen es dabei.« (»Kur'an okuyabiliyorum deyip, bırakıyorlar.«).

304 YILGIN hat auch schon beobachtet, dass Eltern teilweise weitreichende Vorstellungen für den Koranschulunterricht hätten, dies auch an die Koranschulen kommunizierten und auch andere Koranschulen aufsuchen, wenn diese eher ihren Wünschen oder denen ihrer Kinder entsprechen. Vgl. YILGIN 2007: 85–94.

305 Vgl. ALACACIOĞLU 1999a, CEYLAN 2008 und 2010. Siehe auch Abschnitt I, Kap. 2.

306 Durch die hohe Anzahl der Interessent*innen macht es durchaus Sinn mehrere Kurse (mit verschiedenen Lehrenden) anzubieten, in denen dann auch sogleich auf Geschlechtertrennung geachtet wird. »Traditionelle« Koranpädagogik bedeutet aber nicht automatisch auch Geschlechtertrennung. Bei nur einem Lehrenden (meist der Imam) sind alle Schüler*innen ungeachtet ihres Geschlechtes in einem Kurs.

Schüler in der Regel nur durch eine oberflächliche Bedeutungswiedergabe, die aber selten eingeübt, erörtert und/oder abgefragt wird.

Obwohl die allermeisten Eltern Koranverstehenskompetenzen auch für wichtig halten, trifft die Gestaltung eines auf Verstehen hin ausgerichteten Korankurses auf Unverständnis, wenn dies bedeutet, dass die bisherige Korandidaktik vernachlässigt oder sogar abgelehnt wird. Die Menschen möchten, dass ihre Kinder Suren auswendig aufsagen und am religiösen Leben teilhaben können, also z.B. schon an den *ṣalāt*-Gebeten mitbeten oder zu Krankenbesuchen, Todesfälle oder auf Familientreffen aus dem Koran rezitieren können.³⁰⁷ So haben sie das selber schon als Kinder erlernt bzw. diese Unterrichtsgestaltung ist ihnen geläufig. MOHRs Verweis auf die Herstellung von Kontinuität der Gemeinschaft und ihres Gedächtnisses durch die identifizierte Lehre und Lehrmethode verdeutlicht dies:

»Doch eben die Form, die Art der Vermittlung stellt für die Gemeinschaft und ihr Gedächtnis Kontinuität her. [...] Dabei korrelieren die Methodik des Unterrichts, Disziplin und das Fehlen von Erläuterungen zu einem als fest und memorierbar gedachtem Wissen [...]. [...] Der Vorwurf, der Koranunterricht wie die Katechese seien ausschließlich auf die kognitive Lernebene bezogen und gäben religiöse Aussagen merksatzmäßig weiter, berücksichtigt den Hintergrund gemeinschaftlicher Praxis nicht. Zudem begegnen dem Besucher des islamischen Unterrichts eine religiös konnotierte Klangwelt und eine Formelsprache, die sich die Kinder auf einer zuallererst emotionalen Ebene aneignen.«³⁰⁸

Wenn diese Begegnung mit der »religiös konnotierten Klangwelt« in den ersten Jahren des Moscheebesuchs fehlt, ergibt sich eine Verschiebung in der Bindung, sowohl an die von der Gemeinschaft als wertvoll angesehenen religiösen Praxen als auch an die Moschee. Der verstehensorientierte Unterricht bezieht sich auf eine kognitive Ebene, die nur die religiösen Bedürfnisse einiger Muslim*innen berücksichtigt, aber die anderen Schüler und Schülerinnen und elterlichen Wünsche ignoriert und deren Wünsche entwertet. Eine lediglich auf Verstehen ausgerichtete Korandidaktik bleibt daher unzulänglich.

Das Spannungsfeld zwischen *Memorieren und Nachahmen* auf der einen Seite und *Verstehen und Reflektieren* auf der anderen Seite wird in der bisherigen Forschung normativ unter der Prämisse einer auf Verstehen ausgerichteten Religionspädagogik in Stellung gebracht.³⁰⁹ Tenor der Kritik in der Forschung ist stets, dass

307 Dies haben auch CEYLAN und ALACACIOĞLU so festgestellt. Sie bewerten allerdings den Umstand, dass Eltern mit den Lernzielen Memorieren und Nachahmen konform gehen würden, markiert negativ. Vgl. CEYLAN 2008: 61-65.

308 MOHR 2006a: 47.

309 Vgl. TOSUN 1993, ALACACIOĞLU 1999a, CEYLAN 2008, 2010 und 2014. Siehe auch Abschnitt I, Kap. 2

im Koranschulunterricht das Memorieren und Nachahmen im Vordergrund stehen, das Verstehen und Reflektieren jedoch vernachlässigt werde. Der Lehrplan der DITIB (Stand 2013) wie auch die untersuchte lokale Praxis von Moscheen verschiedener Ausrichtung zeigen allerdings, dass es zum einen unterschiedlich ist und zum anderen das Ziel der Koranlesekompetenz mit dem Ziel der Koranverstehenskompetenz Hand in Hand gehen können. Allerdings sind die Korankurse durch die unsystematische Unterrichtung teilweise über Jahre gestreckt, so dass diese Ziele mit den gegenwärtigen Möglichkeiten und Strukturen kaum erreicht werden können. Somit ist der Effekt einer koranzentrierten religiösen Bildung ohne Memorieren genau der gleiche wie die auf Memorieren fokussierte Bildung, die der Anthropologe Richard T. ANTOUN schon beschreibt:

»The Muslim primary school or kuttab did not teach reading and writing, and the primary school teacher usually had no printed or manuscript copy of the Quran; rather he wrote the verses to be memorized on the blackboard each day, and only many years later, if the student persisted in attaining a religious education—and most did not—would he gain some idea of the literal meaning of the verses. In order not to misconstrue the significance of Quranic memorization and recitation, however, one must remember that what was being inculcated by such recitation was ›meaning‹ rather than ›information‹.«³¹⁰

Die von ANTOUN hier stark gemachte Unterscheidung in »meaning« (Bedeutung/Sinn) und »information« (Information) verdeutlicht genau das Problem der Korandidaktik wie sie hier in den untersuchten Moscheen und in Korankursen des verstehensorientierten Typs betrieben wird.

Nun wird zwar sowohl im Feld als auch in der Forschung Verstehen gegen Memorieren ausgespielt. Das heißt aber nicht, dass der Umgang mit Koranwissen entweder nur *memoriert, aber unverstanden*, oder *verstanden, aber nicht auswendig* existiert. Die meisten Nicht-Expert*innen, die einige Verse und Suren aus dem Koran memoriert haben, können zwar die gleichen Verse nicht in ihre Muttersprache übertragen. Eine solche direkte Übertragung ist weder erlernt worden noch selbst erwünscht. Das heißt aber nicht, dass sie gar kein Koranwissen besitzen würden. Ganz im Gegenteil: Man könnte erstaunt darüber sein, wie viele Aussagen aus dem Koran die Leute zu verschiedenen Gelegenheiten vortragen. Koranwissen ist den meisten Nicht-Expert*innen doch geläufig, auch wenn sie oft selbst nicht wissen, wo das im Koran vorkommt, ob es überhaupt im Koran vorkommt und in welchem Kontext es verortet wird.³¹¹ Die wörtliche Übertragung aus dem Arabischen ge-

310 ANTOUN 1989: 258-259 [Hervorhebung AAA].

311 ANTOUN spricht davon, dass das Verstehen des Korans bei Gelehrten daran gemessen werde, inwiefern in bestimmten Situationen auf koranische Verse verwiesen werde: »Explanation of the Quran was a science and required years of study, particularly of the exegetical literature

schiebt ebenfalls nicht adäquat.³¹² Doch wörtliches Nacherzählen aus dem Koran, insbesondere Prophetengeschichten, auch ohne das arabische Original wörtlich zu verstehen oder die genaue Stelle zu kennen, ist durchaus verbreitet. Koranwissen zu erwerben war/ist demnach nicht an die direkte wörtliche Koranübertragung mitsamt der genauen Koranstelle gebunden. Das Memorieren von Versen und das Verstehen des Korans sind auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt. Dies kann als ein Relikt der oralen Lern- und Lehrkultur angesehen werden: Ältere Gemeindeglieder erzählen, dass in ihrer Kindheit und Jugend Ältere ihnen religiöse Geschichten erzählt haben, die sie ebenso an ihre Kinder weitergegeben haben. Auf Nachfrage ist einigen unklar – und häufig auch unwichtig –, ob dies Erzählungen aus dem Koran oder Hadithe sind, ob sie »Legenden« (türk. »rivayet«) sind, deren Wahrheitsgehalt per se angenommen wird oder literarische Erzählungen aus Sufi-Werken sind. Das hegemoniale Koranwissen in den Moscheen ist somit als ein über orale Kultur vermitteltes Wissen zu betrachten, in dessen Fokus nicht allein das tatsächlich aus dem Korantext selbst erfahrene Koranwissen ist.

Der Umgang mit dem Spannungsfeld *Memorieren ohne Verstehen* kann aber auch versöhnlich angegangen werden: In einem Referat in der interkulturellen Frauengemeinschaft in der Altstadt-Moschee wird Wert auf ein symbiotisches Denken entgegen einer Dichotomie gelegt:

»Und wenn man eine Surah lernt, dann nicht nur die Bedeutung. Wenn jemand fragt, was ist wichtiger, auswendig lernen oder die Bedeutung verstehen. Wie kann man sagen, dass man diese beiden Sachen trennen kann? Warum denkst du das? Wenn wir den Quran auswendig lernen, dann wiederholen wir ihn immer wieder. Und je öfter wir es wiederholen, gibt Allah uns immer mehr Raum darüber nachzudenken, und immer wieder neue Sachen in diesen Versen zu entdecken. Und nach 10-mal Wiederholen wird man Dinge erkennen, die man vorher nicht erkannt hat, als man es nur 9-mal wiederholt hat. Allah öffnet noch mehr Türen. Das ist die Wahrheit, was den Quran betrifft. Je mehr man ihn rezitiert und liest, desto mehr versteht man ihn. Und je weniger man ihn liest und rezitiert, desto weniger versteht man. Der Quran ist nicht wie jedes andere Buch. Und ihn auswendig zu lernen ist ein grundlegender Teil davon ihn zu verstehen. Und die

(*tafsir*). Understanding of the Quran (or other texts) would later be evaluated by the ability to make practical reference to it in appropriate contexts.« (ANTOUN 1989: 260).

312 Feldnotiz, *tafsir/tefsir-sohbet*-Frühstück, 28.01.2015, Privatwohnung, Yunus-Emre-Moschee: So gab eine Frau mittleren Alters in Bezug auf die Schöpfungsgeschichte Gottes an, dass Gott nur »kun feykün« [*kun fa-yakün*] sagen müsse, und es werde. (»Allah ›kun feykün‹ der, ve olur. «). Korrekt müsste es heißen, dass Gott »kun« sagt und es wird [›Feykün: [*fa-yakün*] bedeutet ja schon »und es wird«].

Surah, die man versteht und lernt, diese kann man dann auch besser auswendig lernen. Also diese zwei Dinge gehen immer zusammen.«³¹³

Die Referentin, Stephanie Maryam, betrachtet Verstehen und Memorieren als zusammengehörige Aspekte des Koranwissens ohne das eine gegen das andere aufzuwiegen und geht damit einen anderen Weg als die strikt verstehensorientierten religiösen Akteur*innen, für die das Verstehen lange vor dem Memorieren kommt. Das didaktische Vorgehen von Stephanie Maryam ist dadurch geprägt, dass sie versucht, diese beiden sich oft unversöhnlich gegenüberstehenden Aspekte des Koranwissens zu versöhnen:

»Zum Beispiel hast du dir vorgenommen in diesem Jahr Surah Kahf auswendig zu lernen. Das bedeutet, ich lerne sie auswendig, ich lerne den Tafsir dieser Surah, ich lese die Übersetzung, ich versuche jede einzelne Vokabel zu verstehen. Wenn es ein Seminar oder eine Vortragsreihe, ein Tafsirvortrag zu dieser Surah gibt, ein Artikel oder Hausarbeit oder sonstiges, das nehme ich mit und nehme daran teil, egal ob physisch oder übers Internet. Das ist dann mein Surah Kahf Jahr. Nächstes Jahr könnte es dann mein Surah Rahman Jahr werden, oder sonst irgendeine Surah.«³¹⁴

Die auf Verstehen hin ausgerichtete Koranpraxis definiert sich selbst besonders stark durch die Gegenüberstellung zum Memorieren wie auch schon dem Aspekt »Vernunft« über die Ablehnung der »Nachahmung« Wert beigemessen wird. Es mangelt weiterhin an einer allgemeinen Positivbewertung der Koranverstehkompetenzen und auch rituelle, emotionale Religiosität kann damit bisher nicht hergestellt werden. Dadurch gelingt es dieser Akteursgruppe eher nicht, Deutungsmacht zu erhalten. Daher leistet eine Initiative, die diese Dichotomie aufzuheben versucht, anstatt innerhalb des dichotomischen Systems sich über die im islamischen Feld anerkannten religiösen Kapitalien Geltungsmacht zu verschaffen, einen enormen Beitrag zu einer bestimmten Entwicklung, nämlich dazu, auf welche Weise verstehensorientierte Religiosität als ein symbolisch wertvolles religiöses Kapital angesehen werden kann.

313 Interkulturelle Frauengemeinschaft, aus dem Handout zum Referat von Stephanie Maryam am 01.01.2017.

314 Interkulturelle Frauengemeinschaft, aus dem Handout zum Referat von Stephanie Maryam am 01.01.2017.