

IV. Die hegemoniale Lehrtradition und ihre Kritiker*innen – Suche nach dem wahren Islam in Mainstream-Moscheen

Feldnotiz »So habe ich das aber von meinem Vater gelernt.«¹

Jedes Wochenende gibt es in der Yunus-Emre-Moschee Unterricht für Kinder und Jugendliche zwischen acht und ca. 14 Jahren, der dreigeteilt ist: Koranalphabetisierung (türk. *elifcüz*), Koran rezitieren/lesen (*tağwid/tevid*) und verstehen (*tafsir/tefsir*) sowie Religionsunterricht (türk. *din dersi*). Die Koranalphabetisierung übernimmt Mahmut, der Imam der Moschee. Zeitlich parallel unterrichtet die weibliche Religionsbeauftragte Semra Rezitieren und Verstehen. Die Schülerschaft ist nach ihrem Kenntnisstand aufgeteilt (und nicht nach Geschlecht wie in der Altstadt-Moschee). Nach diesen »Korankursen« kommen nach einer ca. fünf bis 15minütigen Pause alle Schüler und Schülerinnen zum Religionsunterricht des Imams wieder zusammen.

Der Unterricht in Koranalphabetisierung ist ein Einzelunterricht im gemeinsamen Klassenraum, d.h. während Mahmut sich jeweils einem Schüler bzw. einer Schülerin zuwendet, sollen die anderen still ihre Aufgaben üben, was sie aber in der Regel nicht machen. Stattdessen wird geredet, Quatsch gemacht, auf Smartphones geschaut oder ähnliches. Während der Unterricht von Semra ruhig, konzentriert und teils mit unterschiedlichen didaktischen Methoden abläuft, ist der Religionsunterricht von Mahmut eine Mischung aus engagiertem Unterricht mit sich schnell wechselnden didaktischen Methoden sowie Themenfolgen und einem Frontalunterricht mit unaufmerksamen und lauten Schülern und Schülerinnen. Während meiner ersten Besuche im Juni 2013 ging es um das Thema »Was steht alles im Koran?« (*»Kur'an'da ne var?«*). Sehr engagiert machte Mahmut mit den Kindern Brainstorming, nahm Schüler und Schülerinnen dran und lief während der

1 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 09.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Junge: »Babam ama böyle demişti.« [wörtl. »Aber mein Vater hat das so gesagt.«].

ganzen Zeit im Raum umher – es war insgesamt sehr laut und unruhig. Unter anderem nannte ein Kind: »Glücksspiel« (*»kumar«*). Dieses Thema nahm der Lehrer sehr engagiert auf. Immer wieder warfen Schüler und Lehrer verschiedene Aspekte des Glücksspiels in die Runde, die wiederum von anderen kommentiert wurden. Als ein männlicher Schüler meinte, dass die Sünde des Glücksspiels reingewaschen sei, wenn man das daraus erhaltene Geld für eine gute Sache spende, kommentierte der Lehrer, dass dies falsch sei. Aus etwas Hässlichem könne nichts Schönes entstehen. So sei das mit dem Geld aus Glücksspiel auch. Der Schüler rechtfertigte seine Antwort: »So habe ich das aber von meinem Vater gelernt.«² Mahmut nahm das sofort auf: »Und was lernen wir hier? Gottes Religion! Nicht mehr die Religion unserer Väter, der Vorväter, sondern Gottes Religion erlernen wir hier!«³ Der Schüler machte ein wissendes Gesicht, er kannte diesen Ausspruch wohl schon. Er schaute verlegen auf den Tisch und murmelte zustimmend: »Gottes Religion!« Mahmut hatte dies mit einer gewissen Ernsthaftigkeit formuliert und führte nun weiter aus. Der Schüler schaute weiter vor sich auf den Tisch und warf dabei seinen Klassenkameraden Blicke zu. Ich saß nur einen Meter entfernt und hatte den Eindruck, dass der Schüler gegen den Wunsch ankämpfte, zu schmunzeln. Möglicherweise war er auch etwas irritiert über diese plötzliche Vehemenz, mit welcher der Imam dies formuliert. Auch die anderen, etwa vier bis fünf männlichen gleichaltrigen Schüler aus seiner Tischgruppe, die bisher sonst immer recht laut und wenig konzentriert waren, waren verstummt und nickten zustimmend. Der Lehrer wiederholte in der nun ruhig gewordenen Klassenatmosphäre diesen Satz noch mehrmals, bevor er zum Frontalunterricht überging. Das Thema Glücksspiel beendete er, indem er lancierte, dass man im Koran alle Antworten finden könne. Der Begriff »Gottes Religion« ist nach diesen Beobachtungen eine Aussage, die die Schüler schon kannten und die eine gewisse Bedeutung aufwies. In der Folgezeit sollte ich ihn in der Yunus-Emre-Moschee noch oft hören.

Hinführung: Kämpfe in der Mitte des islamischen Feldes – Akteur*innen, Kritiken und die islamische Tradition

Diese Feldnotiz illustriert deutlich, wie ein religiöser Akteur (hier der Imam) eine Sichtweise auf ein Problem religiös legitimiert und eine andere delegitimiert. Er greift auf »den Koran« zurück, in dem alles drinstehe und stellt seine Sichtweise als »Gottes Religion« dar, während die andere Sichtweise lediglich das Wissen der Väter bzw. der Vorfahren darstelle. Abgesehen von der Art der Legitimierung

2 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 09.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Junge: »Babam ama böyle demişti.« [wörtl. »Aber mein Vater hat das so gesagt.«].

3 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 09.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »Biz burda peki ne öğreniyoruz? Allah'ın dinini öğreniyoruz! Babamızın dinini değil, ataların dinini değil! Allah'ın dini!«

bzw. Delegitimierung von Glaubensinhalten, über die in diesem Abschnitt noch zu sprechen sein wird, ist es auffallend, dass alle religiösen Akteur*innen nach festen Wahrheiten suchen und dementsprechend Inhalte im Glauben identifizieren, die ihrer Ansicht nach einen *falschen* Islam ausmachen. Diese Prozedur geht über Richtigstellung, die natürlich Teil der religiösen Arbeit von religiösen Expert*innen in dezidiert wissensvermittelnden Formaten ist, hinaus. Sie ist Teil einer Suche nach der »wahren Religion«, also nach der letztgültigen Wahrheit. Dies wird keinesfalls nur von Expert*innen vorangetrieben. Auch Nicht-Expert*innen suchen nach der wahren Religion und stoßen hierzu Diskussionen an, hinterfragen die Ausführungen der religiösen Expert*innen und sind somit an den Aushandlungsprozessen von islamischem Wissen beteiligt.

In den folgenden Kapiteln geht es um eben jene Dichotomie von wahrer und falscher Religion, die die Kritiken, die innerhalb der Moscheen zu beobachten sind, einrahmen. Diese Dichotomie betrifft insbesondere Angelegenheiten des Glaubens und der Glaubenspraxis sowie des ethisch und moralisch integren Verhaltens, zugleich geht es auch an die Substanz der Religion, nämlich um den Umgang mit den Quellen, Traditionen und Fragen des Islams und ihre Hierarchisierung. Es gibt zwar auch Akteur*innen, die mit Mitteln der Polemik, des Postulats oder der reinen Ablehnung arbeiten. Bedeutung innerhalb der Moscheelandschaft erlangen allerdings diejenigen Akteur*innen, die in positiv-pädagogischer Weise erörtern, warum dieses oder jenes falsch oder richtig ist, und somit Handlungsoptionen anbieten, die im Kontext religionsphilosophischer Überlegungen zum verhandelten Menschenbild und zu gesellschaftlichen Positionen anzusiedeln sind. Gleichzeitig offenbart der kritisierte spezifische Wissensgehalt, wie islamisches Wissen an bestimmte islamische Traditionen angebunden ist – über den jeweils religiös-funktionalen und sozialen Sinn für die Gläubigen hinaus. Ich argumentiere, dass die in Moscheen verhandelten konkreten Aspekte und Kritiken um Gültigkeit und Richtigkeit des islamischen Wissens in Fragen der islamischen Tradition verortet werden müssen und nicht abgekoppelt von dieser betrachtet werden können. Studien zu Religionsverständnissen unter Muslimen und Musliminnen in Deutschland beschreiben häufig die erfragten oder beobachteten Haltungen. Eine Kontextualisierung durch Offenlegung von relevanten Diskurssträngen der islamischen Tradition und eine Einordnung der Kämpfe in gesellschaftliche Kontexte und in Narrative in islamischen Diskursen in den Bezugsländern Deutschland, Türkei, Marokko und/oder Ägypten erfolgt in der Regel nicht.⁴ Daher sollen hier die von den religiösen Akteur*innen vorgebrachten Themen und Deutungen im Lichte der islami-

4 Beispielsweise beobachtet BEILSCHMIDT in ihrer Feldforschung, dass religiöse Akteur*innen ihre verstehensorientierten, reflektierenden Haltungen an die »islamische Theologie« anbinden. BEILSCHMIDT führt zwar diese Haltungen intensiv aus, konkretisiert aber die genannten Bezugspunkte zur islamischen Theologie nicht weiter. Vgl. BEILSCHMIDT 2015: 171.

schen Traditionen beschrieben und analysiert werden, um Aufschluss darüber zu bekommen, wie der Bezug zur islamischen Diskurstradition aussieht.

Die Aushandlungen können als Kämpfe im islamischen Feld analysiert werden, da sie wirkmächtig sind. Über Dispute in den systematisierten Wissensvermittlungen hinaus schlagen sie sich dezidiert in Konflikten um die Gestaltung von religiöser Praxis nieder.⁵ In den Kämpfen wird wahrer Islam mit *authentisch*, *richtig* und *heilsbringend* assoziiert, falscher Islam dagegen mit *erfunden*, *heilsverweigernd* und *islamzerstörend*. Konstruktionen von wahrem und falschem Islam rufen immer auch Gegenstimmen hervor, denn die Klientel des jeweils so benannten falschen Islams ist meist nicht abstrakt, sondern inmitten der Gemeinden und Expert*innen zu finden. So beobachtete ich auch, dass in derselben Gemeinde unterschiedliche Vorstellungen von wahrem und falschem Islam herrschen können sowie verschiedene Islamvorstellungen von unterschiedlichen Personen als dominant wahrgenommen werden. Dementsprechend verlaufen Fraktionierungen zwischen religiösen Expert*innen einer Moschee, zwischen Expert*innen und (Teilen) der Gemeinde, innerhalb der internen Gruppen und Treffs sowie innerhalb der Gemeinde. Je nach Position der Akteur*innen ergeben sich innerhalb der Moscheen in unterschiedlicher Art und Weise *Mehrheiten* und *Minderheiten*.

Auf dem Spiel stehen einerseits die von Kritiker*innen als *Volksglauben* und *nachgeahmter Islam* bezeichnete religiöse Praxis von Gläubigen, insbesondere die ästhetisch-spirituelle Dimension der Religiosität, und andererseits der sunnitische Mainstream, die *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* (türk. *Ehl-i sünnet ve'l cemaat* ›Leute der Sunna und der Gemeinschaft‹), als gelehrige islamische Tradition. Die Delegitimierung von bestimmten islamischen Traditionen als Volksglauben erfolgt je nach Duktus als kulturelle, oberflächliche und/oder tradierte Erscheinungen der Religiosität, als ›Religion der Eltern‹, als ›alttürkisch-schamanistische‹ (türk. ›*eski türk-şaman*‹), respektive magische/vorislamische Sitten oder christlich-biblische Vorstellungen ohne koranische Verankerung⁶. Neben diesem Kampf gegen den *Aberglauben* hat sich insbesondere das jeweilige Verhältnis der Akteur*innen zum hegemonialen sunnitischen Mainstream als maßgeblich herausgestellt. Die religiösen Akteur*innen lassen sich daher als Kritiker*innen und Verteidiger*innen der Tradition fassen. Die Bandbreite der kritisierten Aspekte an der Lehrtradition ist groß: Sie beginnt mit der (teilweisen oder totalen) Ablehnung der Nachahmung

5 Einige der daraus resultierenden Kämpfe wie z.B. die Gestaltung des *Mawlid an-Nabī* oder die Bedeutung des Frauenbereichs habe ich schon in den vorangegangenen Kapiteln ausgeführt und analysiert, auf die im Folgenden lediglich verwiesen wird.

6 So wird zum Beispiel die unter Muslim*innen verbreitete Schöpfungslehre der Frau aus der Rippe des Mannes als eine Entlehnung aus der biblischen/christlichen Tradition bezeichnet, da die wahre islamische Schöpfungslehre diejenige der gleichwertigen und somit gleichrangigen Schöpfung der Geschlechter sei. Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee.

(*taqlīd*) der Lehrmeinungen und Lehrautoritäten der *Ahl as-sunna wa-l-ġamā'a* anstelle von eigenem Abwägen und Erörtern, über die Betonung eines *madhab*-freien Islams bis hin zur Postulierung eines universell-gerechten Verständnisses des Korans und der Sunna, welches in der islamischen Tradition aufgrund gesellschaftlich bedingter Interpretationsumgebungen wie z.B. einer »patriarchalischen Tradition« (türk. »*ataerkil gelenek*«)⁷ nicht abgebildet sei. Zugleich spielt die Wahrnehmung, dass die Bewahrung der Lehrtraditionen zum Stillstand und letztendlich zu einem »Zurückgeblieben-Sein« der islamischen Welt (türk. »*gerikalmışlık*«) geführt habe, eine wichtige Rolle. In den Kämpfen geht es darum, welche Werte und dementsprechend welche Kapitale von Akteur*innen wirkmächtig werden: Vertrauen auf Vernunft, Wissen und Koranwissen, *gerechte* Lesung der islamischen Quellen, Fortschrittsdenken, vernunftgeleitete Hinterfragung/Reflexion und bewusste/ehrliche Religiosität werden von Kritiker*innen – die es sowohl unter Expert*innen als auch unter Nicht-Expert*innen gibt – als genuin-islamische Handlungsaufforderungen, respektive als Methoden des wahren Islams konzeptualisiert. Religionsphilosophisch betrachtet fällt auf, dass in der Kritik an der *Ahl as-sunna wa-l-ġamā'a* wie auch an der so bezeichneten Volksreligiosität die Vorstellungen vom wahren Islam stark von Verantwortung, Freiheit und Entscheidungsgewalt des Menschen und damit vom Primat der Vernunft und des Bewusstseins des Menschen geprägt sind, womit das Konzept des rational handlungsfähigen Menschen religiös-heilstechnische Begründung erfährt.

All diese Kritiken und Kämpfe können in die Narrative der Reinheit, Wahrheit, Monopolisierung von Lehrmeinungen und Aufklärung, welche die Moderne auszeichnen, eingereiht werden, wie in diesem Abschnitt aufgezeigt werden soll. Die Frage nach dem wahren Islam trägt die Auseinandersetzung mit theologischen Referenzen, legitimen Quellen und Methoden sowie legitimen Exegeten und Exegetinnen in sich. Sowohl volkstümliche Traditionen als auch Einflüsse anderer Religionen stören das Narrativ des authentischen, richtigen Islams, dessen Hauptquellen die *rein islamischen* sein müssen. Als solche werden lediglich Koran und Sunna verstanden. Alle weiteren Quellen unterliegen stets einer Vertrauenskontrolle. Konzepte wie *taqwā* (»Gottesfürchtigkeit, Frömmigkeit«) und das vorbildhafte Leben Muḥammads und seiner zeitgenössischen Anhänger und Anhängerinnen (*aṣ-ṣaḥāba*) bzw. der rechtgeleiteten Vorfäter (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) werden hierzu fruchtbar gemacht. Gerade die verdichtete Einbettung des wahren Islams in die koranische Offenbarungszeit und der Impetus der Rationalisierung führen zu einer Hierarchisierung des religiösen Kapitals. Die im islamischen Feld beobachtete religiöse Positionierung im Sinne einer wissens- und vernunftbasierten Religiosität geht dabei in der Regel einher mit dem Anspruch auf absolute Wahrheit und der

7 Feldnotiz, Korankurs für Frauen, 18.10.2012, Yunus-Emre-Moschee, Semra. Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus-Emre-Moschee.

Objektivierung koranischer Aussagen statt Offenheit in der Exegese, die sich in der islamischen Tradition insbesondere innerhalb der *Ahl as-sunna wa-l-ġamā'a* niederschlägt. Vielfach sind in der Forschung die weltweiten Bestrebungen zur Rationalisierung, wissens- und reflexionsbasierter Religiosität und ergo Purifikation von als nicht islamisch angesehenen Traditionen sowie die Herstellung von bewusster Religiosität unter Muslim*innen als *Islamic Revivalism*, *islamischer Modernismus*, *Reformislam*, *islamische Erneuerung* u.ä. bezeichnet worden, die im 18./19. Jahrhundert auf der Suche nach einem authentischen Islam ihren Anfang nehmen.⁸ Der Religions- und Islamwissenschaftler Jean Jacques WAARDENBURG bettet Rationalisierung allgemein in die Methoden des normativen Islams ein, was er als typisch für eine schriftbasierte Religion ansieht. Unabhängig von den frühislamischen Entwicklungen in Bezug auf Wissen und Vernunft beobachtet er aber: »A particular kind of rationalization takes place today in the development of new Islamic ideologies and their presentation of Islam as a single coherent view of life and world.«⁹ Nach HAJ wird in der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die Vorstellung von »Muslim subjects capable of judging for themselves« richtungsweisend, wonach der »educated, rational Muslim subject« als »a ›good‹ Muslim« verstanden wird.¹⁰ Diese Entwicklungen markieren einen Bruch mit der *Tradition* und zugleich ebnen sie den Weg, Tradition neu zu bewerten. Die Analyse von Abhandlungen um authentischen Islam in den letzten Jahrhunderten können daher dezidiert als Diskussionen analysiert werden, in denen die genannten Konzepte vor dem Hintergrund der *Moderne* als mit existierenden *vormodernen* islamischen Konzepten verwoben betrachtet werden.¹¹ Die Ablehnung der Tradition auf der einen Seite und die Aktualisierung von Tradition auf der anderen Seite bestimmen somit den Umgang mit *der* Tradition heute. Damit schreiben sich diese Entwicklungen ebenfalls in eine islamische Tradition ein, weshalb einige Forschende diese Erscheinungen als Fortführung der Tradition, d.h. als Tradition der Reformtradition im Islam bewerten.¹² Inwiefern die Kämpfe in Moscheen um islamische Tradition in der Kontinuität dieser Reformtradition stehen, wird schließlich im letzten Kapitel dieses Abschnitts zu klären sein, auch und gerade weil vor Ort der Begriff *Reform* oder *Erneuerung* fast vollständig vermieden wird bzw. negativ konnotiert ist.

Die Kritiker*innen der Tradition wenden sich mal offen mal subtil gegen religiöse Normen und Lehren, die über Jahrhunderte hinweg formuliert wurden. Aus denen sind in Verbindung mit herrschaftlicher Macht genormte Lehrtraditionen

8 Vgl. z.B. HADDAD/VOLL/ESPOSITO 1991, WAARDENBURG 2002, MAHMOOD 2005, HAJ 2009, HALVERSON 2010, JOUILI 2011. Siehe ausführlicher hierzu Abschnitt I, Kap. 2.

9 WAARDENBURG 2002: 98.

10 Vgl. HAJ 2009: 9-11; Zitate: 11.

11 Vgl. z.B. ASAD 1986, SCHIELKE 2007, HALVERSON 2010, HAJ 2009.

12 AMIR-MOAZAMI/SALVATORE 2002, SALVATORE 2009, JACOBSEN 2010.

hervorgegangen, die Bindungskraft für Gläubige beanspruchen: In der vorherrschenden sunnitischen islamischen Tradition, der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* sind heute die dogmatische Glaubenslehre ('*aqīda*, pl. '*aqā'id*', türk. *itikad/akâid*) und Glaubenspraxis sowie die Gesamtheit der religiösen Rechte und Pflichten mitsamt ihren Methoden und Herangehensweisen ausgebildet. Als Mainstream-Islam informiert sie zum einen die Bindung des/der Einzelnen an eine der vier koexistierenden *hanafitischen*, *mālikitischen*, *şāfi'itischen* und *hanbalitischen* Rechtsschulen (*maḏhab*, pl. *maḏāhib*, türk. *fikh mezhepleri*), die untereinander als gleichgestellt betrachtet werden. Zum anderen bestimmt sie die Bindung an eine der zwei dominanten theologischen Schulen ('*aqīda*, türk. *itikad mezhebi*), die *aş'arītische* und *māturīdische* Glaubensschule.¹³ Für Verteidiger*innen dieser Tradition ist »richtiges Muslimisch-Sein« (türk. »*itikadi*«) ohne die Bindung an *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* nicht möglich. Dadurch stehen sie besonders im Fokus der Kritiker*innen an der Tradition, zugleich sehen sie sich selbst als Verteidiger*innen des wahren Islams. Die Tradition verteidigende *Experten* und *Expertinnen* dagegen argumentieren auf einer theologischen Ebene und betonen die Hegemonialität der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* als methodengestützte Wissenstraditionen einer konsensorientierten muslimischen Gelehrtenschaft. Volkstümliche Traditionen werden teilweise als Niederschlag eben dieses Expert*innenwissens betrachtet, die nicht abgelehnt werden müssen, solange sie nicht die Fundamente des Glaubens betreffen – wobei die Frage, was die Fundamente des Glaubens sind, selbstverständlich auch zur Diskussion steht. Gegenüber Angriffen von *reformerisch/liberaler* sowie *wahhabitisch/salafistischer* Seite betrachten sich in diesem Kampf die Verteidiger*innen der hegemonialen Lehrtradition der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* als Bewahrer*innen der wahren Religion. Sie betonen die zentrale These des mittleren Weges, die die eigene Legitimation fundiert, um sich dadurch gegen *wahhabitisch/salafistische* oder *liberal/reformerische* Interpretationen zu wehren, die an den Rändern stünden.¹⁴ Aber auch im Lager der vernunft- und wissensorientierten Akteur*innen ist *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* durchaus als richtiger Weg akzeptiert. Nicht die gesamte Lehrmeinung und ihre Methoden der Meinungsfindung werden per se abgelehnt, vielmehr werden diese im Lichte der Vernunft und des Wissens neu gelesen. Die Kritik an ihr kann somit als ihre Enthierarchisierung analysiert werden: Es geht um die Verfügbarmachung der islamischen Ideengeschichte für die Gegenwart, unabhängig von den anerkannten Kriterien der Rechtsschulen und/oder den Methoden der Koranexegese.

13 Zu den theologischen Schulen des Sunnitentums werden in Handbüchern als historische Schulen auch die *mutazilitische* und die *salafistische* gezählt. Vgl. FIĞLALI 1993. Salafitisch meint hier dezidiert nicht den modernen Salafismus bzw. Neo-Salafismus.

14 Vgl. hierzu Abschnitt I, Kap. 1.

Die Verteidigung der islamischen Tradition bzw. die Kritiken an der Kritik sind akteurspezifisch unterschiedlich positioniert, wie ich im vierten Kapitel ausführte: Wenn sich Nicht-Expert*innen positiv auf islamische Traditionen berufen, verteidigen sie die hegemoniale Tradition der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a*, den Islam der Eltern und/oder die für sie sinnhaften volkstümlichen Traditionen als durchaus erhaltenswerte Islamvorstellungen. Das ist nicht als banaler Konservatismus zu werten, sondern als eine Strategie, sich den bisher erworbenen religiösen Habitus nicht nehmen zu lassen, der ja für die Betroffenen sinngebend ist. Solche Haltungen sind in allen Generationen zu finden. Daher ist sie auch keine rein generationelle Frage, wie sie teilweise in der religionssoziologischen Forschung analysiert worden ist, sondern hat mit Bildungs- und Sozialkapital zu tun. Da in der so genannten »Modernisierungstheorie« Rationalität und Reflexion zur Individualisierung führen und dies allein ein Phänomen des Westens sei, wurde in einem früheren Forschungsstrang häufig konstatiert, das im vis-à-vis mit Europa Muslim*innen mit der Moderne in Berührung kommen, und die hier geborenen und aufgewachsenen Muslim*innen schließlich sich von ihren vormodernen Religionsverständnissen aus der Heimat ihrer Eltern abwenden, wodurch Konflikte zwischen volksreligiösen Vorstellungen und intellektuell-kognitiven Haltungen zur Religiosität als generationeller Konflikt analysiert werden.¹⁵ Ein solcher Blickwinkel übersieht aber die fast zweihundertjährigen Säkularisierungsprozesse und Modernisierungsbestrebungen in muslimischen Gemeinschaften und Gesellschaften. Eine weitaus höhere Erklärungskraft als den Kriterien Alter, Generationszugehörigkeit oder Herkunftslandaffinität ist daher den Milieus zuzuschreiben, in dem sich muslimische Gemeindeangehörige bewegen. Insbesondere dem Bildungskapital, also dem Verständnis und dem Erwerb von Bildung mit der Leitidee der Vernunft und Belegbarkeit, ist Bedeutung beizumessen. Darüber hinaus zeichnet die Nicht-Expert*innen, die die Tradition verteidigen, eine Verbindung zu den spirituellen und emotionalen Aspekten eines elterlich und gemeinschaftlich vermittelten Islams aus. Bewusste religiöse Praxis ist für sie nicht zuallererst über Verstehen und den kognitiven, literalen Zugang zur Religion geregelt. Ihre religiöse Sinngebung ist im besonderen Maße durch Rituale, habitualisierte Spiritualität und Verortung in einem spezifischen religiösen Gedächtnis eingerahmt. Diese Sinngebungsprozesse als Forschende wahrzunehmen, bedeutet, deren religiöse Praxis nicht lediglich als Ausdruck einer formalisierten Religiosität aufzufassen wie dies von den lokalen Kritiker*innen und auch in der Forschung vorgebracht wird, sondern ihrer je eigenen Sinndeutung nachzuspüren. Damit kann auch besser erfasst werden, wie Prozesse von Wandel des symbolischen Kapitals von statten gehen, die durch

15 Vgl. hierzu PETER 2006a: 105-107, vgl. auch BEILSCHMIDT 2015: 120-122, JACOBSEN 2010: 41-43, BENDIXSEN 2013: 7-11. PETER analysiert detailliert einige Forschungsarbeiten, die mit Prämissen der »Modernisierungstheorie« zu eben diesen Ergebnissen kommen.

die Delegitimierung von bestimmter religiöser Praxis hervorgerufen werden. Dar- aus ergibt sich die Sachlage, dass es innerhalb der Gemeinden unterschiedliche Haltungen und Reaktionen zu den Aufklärungsbemühungen anderer Muslim*innen gibt: Auf der einen Seite gibt es Muslim*innen, die sich ihren bisherigen Islam nicht von Kritiker*innen nehmen lassen wollen und mit den von Kritiker*innen vorgestellten Konzepten des *Islamic Revivalism* hadern. Auf der anderen Seite lege ich dar, dass Rationalisierung des Islams im Islamdiskurs in Deutschland durchaus auf Gläubige trifft, die sich abgeholt fühlen und deren Subjektivierung ankurbelt.

Was in den von mir aufgesuchten Moscheen aktiv kaum sichtbar war, ist eben derjenige Zweig des islamischen Modernismus, dessen Hauptcharakteristika ein wörtlich-eingeengtes Verständnis von Koran und Sunna, die sehr eingeschränkte Entscheidungsgewalt des/r Einzelnen und die Ablehnung von spirituell-mystischen Elementen sind. Er begegnete mir allenfalls als Negativfolie des wahren Islams in Predigten, *sohbets* und Reden.¹⁶ Dadurch sind die Kämpfe als abstrakte Abgrenzung zu diesen innerhalb und außerhalb des Feldes als salafistisch oder wahhabistisch bezeichneten Interpretationen zu bewerten. Hier zeigt sich, dass bestimmte Kämpfe im islamischen Feld – auch wenn sie vor Ort nicht vorkommen oder die untersuchten Moscheen davon unberührt bleiben – durchaus thematisch aufgenommen werden. Dadurch sind sie zwar nicht als hegemonial in den Konzepten um wahren Islam in den untersuchten Moscheen anzusehen, spielen aber als narrativer Strang eine nicht zu übersehende Rolle, obgleich die Übergänge fließend sind. Größtenteils ist unter Nicht-Expert*innen eine starke Verunsicherung über die *Islamizität* jener Strömungen vorherrschend,¹⁷ was den Schluss zulässt, dass die Moscheen zwar Akteur*innen und Narrativen aus diesen Spektren hier und da begegnen – zumindest medial vermittelt deren Existenz bekannt ist –, aber als Akteur*innen in den untersuchten Moscheen dezidiert keine Wirkmächtigkeit im Kampf entfalten konnten. Deshalb bleibt im Folgenden dieser Strang des »wahren Islams« unberücksichtigt.

1. Tradition in der Kritik: welche Traditionen denn?

Tradition ist Zielscheibe der Kritiken und ist zum Dreh- und Angelpunkt innerislamischer Kämpfe avanciert. Wie bereits erwähnt, spielt in den untersuchten Moscheen die teils vehemente teils subtile Ablehnung der Gelehrtentradition eine

16 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee. Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.

17 Feldnotiz, Tag der offenen Tür, 03.10.2012, Yunus-Emre-Moschee. Gespräch mit männlichen Gemeindegliedern.