

sen analysiert werden.⁹⁷ Die Hinterfragung des normativen, textbasierten Wissensbegriffs ohne dabei rein den Aspekt der Praxis zu privilegieren, offenbart für das Verständnis von islamischem Wissen eine grundsätzliche Akzentverschiebung, nämlich: »A practice is Islamic because it is authorized by the discursive traditions of Islam, and is so taught to Muslims [...] – whether by an 'alim, a khatib, a Sufi shaykh, or an untutored parent [...].«⁹⁸

In Anbetracht der oben beschriebenen Thesen zu Wissen und Praxis im Islam, erscheint es mir angemessen, das klassische Verständnis von Wissen und Praxis in einer nichthierarchischen Weise zu verbinden. Daher verwende ich *islamisches Wissen*, um zu bezeichnen, was muslimische Akteur*innen in einen Zusammenhang von korrektem, richtigem, wahren vs. falschem Glauben und Praktizieren bringen – unabhängig von dessen normativem Status und Gültigkeit, aber vor dem Hintergrund aktueller Diskussionen und ihrer Geschichte. Wenn ich also von islamischem Wissen spreche, rede ich sowohl von einem explizierbaren Aussagewissen als auch von einem impliziten Praxiswissen.

Die zu erkundenden Praktiken, Routinen und Verhaltensweisen lassen sich kaum mit den Mitteln der Befragung, also des Interviews ausmachen. Sie ruhen zu tief in der selbstverständlichen Gegebenheit des Alltagswissens, als dass sie der Reflexion der Beteiligten stets zugänglich wären. Das heißt, dass die empirische Forschungsmethode der *teilnehmenden Beobachtung* über das Teilhaben des Forschenden an der Wirklichkeit der untersuchten Akteur*innen eine weitere bedeutsame Dimension erhält: Jenseits dessen, was im Interview (un)gesagt und (un)angesprochen ist sowie jenseits des Inputs und Outputs der Handlungen, strukturiert die Rekonstruktion der *Logik* dieser Praktiken das Beobachten der Forschenden.

2. Islamisches Wissen in Moscheen

Die Moschee im Lichte ideengeschichtlicher Entwicklungen und herrschaftlicher Ordnung

Moscheen als Orte islamischen Wissens sind seit frühester Zeit belegt. Der Prophet Muḥammad hat den öffentlichen Raum der Versammlung und Niederwerfung, aus denen dann Moscheen hervorgingen, als Orte der Offenbarungsverkündung und für Predigten genutzt. Anders als die Gebetsnische des Vorbeters in Moscheen (*miḥrāb*) ist schon zu seinen Lebzeiten die *minbar* (>Kanzel<) belegt.⁹⁹ Zu

97 ASAD 1986: 15.

98 ASAD 1986: 15.

99 Vgl. BERKEY 2001: 6.

den Insignien eines Gebetssaales gehört auch heute die *minbar*. Mit der symbolischen Reservierung der obersten Stufe der *minbar* für den Propheten wird in jedem Gebetssaal versinnbildlicht, dass sich der jeweilige Prediger in eine islamische Wissenstradition mit dem Propheten als Ausgangspunkt einreihet. Der Historiker Jonathan BERKEY notiert, dass »the ethical imperative of the Islamic religion and the prominence of stories in the various literary genres have contributed to making preaching a central part of the Muslim experience in most times and places.«¹⁰⁰ Neben Predigten wie der *huṭba*, die obligatorisch zu den Freitagsgebeten in Moscheen gehalten wird und dadurch Teil des Freitagsrituals ist, sind hierzu weniger formale Predigten wie *wa'z* (türk. *vaaz*) zu zählen, die z.B. als Vorträge im Ramadan vor den *Tarāwīḥ*-Gebeten, an den Gesegneten Nächten (türk. *Kandil geceleri*) und zu anderen alltäglichen sowie besonderen Anlässen in Moscheen angeboten werden. Diese Veranstaltungen standen nicht nur Männern, sondern auch Frauen offen, wobei der Moscheebesuch von Frauen in der Geschichte immer wieder Schwankungen, Förderungen, Sanktionen und legalistischen Diskussionen unterworfen war, was weiter unten ausgeführt werden soll.¹⁰¹

Schon in den ersten Moscheen sind Möglichkeiten zum Memorieren und Rezitieren des Korans angeboten worden, die sich an alle Gläubigen richteten und aufgrund ihres besonderen Wertes somit den Grundstock islamischen Wissens für die Allgemeinheit bildeten. Die mit der Zeit etablierten informellen Lehr- und Lernzirkel (*ḥalqa* ›Kreis‹), in denen respektierte Lehrer in Moscheen aufgesucht worden sind, um Texte zu lesen, zu lernen und zu diskutieren, dienten Gläubigen auch zur Ausbildung von religiöser Expertise.¹⁰² An die Allgemeinheit richteten sich insbesondere solche Aktivitäten wie das Lesen aus Sammlungen der Hadithtradition, aus exegetischen Werken und aus Erzählungen über die ersten Muslim*innen, die in der Regel von religiösen Experten gehalten wurden.¹⁰³ Ziel dieser Aktivitäten war nach BERKEY »the task of transmitting basic religious knowledge to, instilling piety in, and encouraging pious behaviour among common people«.¹⁰⁴ Dabei wurde in der Regel darauf geachtet, sich nicht mit schwierigen theologischen oder legalistischen Diskussionen, schwerverständlichen Hadithen und Koranversen an

100 BERKEY 2001: 6. Zu diesen Genres zählt er in Erzählform gekleidete koranische Prophetengeschichten, Sequenzen aus dem Leben des Propheten, Prophetengefährten, Gelehrten und anderen Persönlichkeiten sowie Märchen und Geschichten, die im Gesamten *popular preaching* und *storytelling* ausmachen (ebd.: 5-6).

101 Vgl. KATZ 2014: 99-100. Insbesondere S. 17-99 geben eine vertiefte Analyse der legalistischen Diskussionen über den Moscheebesuch von Frauen wieder.

102 Vgl. BERKEY 2007: 42.

103 Vgl. BERKEY 2001: 38-40.

104 BERKEY 2001: 13.

ein religiös weniger gebildetes Auditorium zu wenden, sondern klare Themen zu bevorzugen.¹⁰⁵

Mit dem Aufkommen von Medresen¹⁰⁶ als eigene pädagogische Formen ab dem 11. Jahrhundert treten neben Moscheen und Sufi-Konventen weitere Orte der islamischen Wissensproduktion und des Wissenstransfers hinzu. Mit Medresen wird die Entwicklung und Verbreitung religiösen Wissens institutionalisiert, die in der mittleren Epoche der islamischen Geschichte zwar zu den zentralen Institutionen religiöser Wissensproduktion wurden,¹⁰⁷ aber nicht die alleinigen darstellten. Für Syrien und Ägypten ist belegt, dass Medresen teilweise an Sufi-Konventen entstanden sind, womit spezielles Sufi-Wissen in den Mainstream-Islam Eingang gefunden hat.¹⁰⁸ Medresen entstanden fast immer an schon vorhandenen Moscheen und besonders in osmanischer Zeit entwickelten sich um Moscheen in größeren Zentren herum Gebäudekomplexe, (*kulliyya*, türk. *küllîye*), die mit Medresen, Mausoleen (türk. *türbe*), Sufi-Konventen (türk. *tekke*, *zaviye*), Grundschulen, Bibliotheken, Armenküchen und Kantinen, Waschhäusern, Spitälern, Gästehäusern und weiteren Einrichtungen ausgestattet waren¹⁰⁹ wie die *Fatih Camii ve külliyesi* in Istanbul (gegr. 1453-1470) oder die '*Abd al-Qādir al-Ğilānī Kulliyya* in Bagdad/Irak (gegr. 1534).¹¹⁰

Gelegentlich ist in der Forschung die These geäußert worden, dass der Gründung von Medresen die Idee zugrunde liegt, bestimmte Verständnisse, Methoden und Doktrinen gegenüber anderen, rivalisierenden Fraktionen zu fördern.¹¹¹ Als solche haben Medresen unter den Gelehrten einen gemeinsamen Geist des Sunnitentums befördert, der unabhängig von lokalen politischen Strukturen existierte.¹¹² Erst mit der Lehre der sich anerkennenden vier sunnitischen Rechtsschulen konnten in Medresen die Lehren aller vier Rechtsschulen vorgefunden werden. Mit dem Zerfall des einheitsstiftenden Kalifats identifiziert der Islamwissenschaftler Marshall HODGSON Medresen somit als diejenigen Institutionen, die zur muslimischen Einheitsbildung und Integration beigetragen hätten.¹¹³ Dagegen argumentiert BERKEY, dass Medresen in der mittleren Periode islamischer Geschichte (ca. bis 1500) kaum bis gar keine Auswirkung auf den Charakter oder den Prozess der Verbreitung von standardisiertem religiösem Wissen gehabt haben, weil sie nicht über übergreifende und kanonisierte Curricula, Bücherlisten, Bewertungssysteme,

105 Vgl. BERKEY 2001: 13-14.

106 Siehe ausführlich zu Medresen: MAKDISI 1981, HODGSON 1974,2 und BERKEY 1992, 2007.

107 Vgl. BERKEY 2007: 40.

108 Vgl. BERKEY 1992: 56-60.

109 Vgl. AKYÜZ 1999: 57-58.

110 Vgl. AKYÜZ 1999: 55.

111 Vgl. HODGSON 1974,2: 47. HODGSON nennt explizit die *ḥanafitischen*, *ismāʿīlitischen* und *šāfiʿitischen* Rechtsschulen sowie die *māturīdischen* und *ašʿarītischen* Glaubensschulen.

112 Vgl. HODGSON 1974, 2: 48.

113 Vgl. HODGSON 1974, 2: 48.

formale Hierarchien oder ähnliches verfügten.¹¹⁴ Über Jahrhunderte hinweg seien Medresen flexible, informelle und auf Personen ausgerichtete Institutionen gewesen. Der Wert islamischer Bildung war indes nicht an den Ort, also an die Institution der Medrese gebunden, sondern auf das persönliche Schüler-Lehrer-Verhältnis ausgerichtet.¹¹⁵ Das bedeutet, dass Schüler Lehrer aufsuchten und von deren Wissen profitierten (arab. *istifāda*).¹¹⁶ Trotz der Existenz von Medresen findet sich bis in die Gegenwart hinein die gleiche Form des Studiums auch in größeren Moscheen in Städten, wo Lehrer, Prediger und andere Gelehrte wirken. Das Studium fand sein vorläufiges Ende mit der vom Lehrer an den Schüler persönlich übertragenen Lehrbefugnis (*iğāza*) – sei es in Medresen, Moscheen oder anderswo.¹¹⁷

Liest man wissenschaftliche Literatur zum Moscheebesuch von Frauen, so ist man damit konfrontiert, dass Moscheen wie auch Medresen jahrhundertlang für Frauen kaum einen Ort des Lernens, Wissenserwerbs oder des religiösen Lebens bildeten.¹¹⁸ Die Kreierung von »female muslim spaces« außerhalb von Moscheen wird in einem solchen Kontext gesehen: Frauen erwarben religiöses Wissen privat – also in der Familie, in Nachbarschaften oder in Hausgesprächen – sowie halb-öffentlich in Sufi-Schwesternschaften oder Sufi-Communities »instead of under the scholars who trained future religious leaders«.¹¹⁹ Literale religiöse Bildung war der bisherigen Forschung nach in der Vergangenheit über Jahrhunderte hinweg Männern vorbehalten, die institutionelle religiöse Bildung genießen, in der Öffentlichkeit auftreten, in der Religionsadministration einen Platz haben und religiöse Lehrmeinung verhandeln konnten bei gleichzeitiger nahezu vollkommener Absenz von Frauen in der Vermittlung und Autorisierung religiösen Wissens.¹²⁰ In der neuesten Forschung allerdings erhalten weibliche Gelehrtenwelten im Kontext von Medresen, religiösen Schwesternschaften und Moscheen vermehrt Aufmerksamkeit: Aus der frühen und klassischen islamischen Epoche sind Frauen als Zeuginnen der Sunna und dementsprechend als Übermittlerinnen von Hadithen, später als Gelehrte verschiedener Disziplinen (Hadith, *fiqh*, *tafsīr* u.a.) überliefert, die persön-

114 Vgl. BERKEY 2007: 43. KRAWIETZ sieht das anders: Medresen stellten »a well-defined curriculum to acquire 'ilm, religious knowledge, which guarantees an informed, pious way of life and a smooth pathway to paradise« zur Verfügung. Vgl. KRAWIETZ 2012: 300. Es braucht offensichtlich noch mehr Forschung zu Medresen in unterschiedlichen Epochen und in unterschiedlichen muslimischen Gesellschaften, um zu einem Gesamtbild zu kommen.

115 Vgl. BERKEY 1992: 21-43.

116 Vgl. CHAMBERLAIN 1994: 87.

117 Vgl. BERKEY 2007: 43, siehe ausführlicher: BERKEY 1992.

118 Vgl. KALMBACH 2008, BANO/KALMBACH 2012.

119 KALMBACH 2008: 38.

120 Vgl. CHAMBERLAIN 1994, vgl. BERKEY 1992: 162-181, insb. 171-175 (gilt für Kairo in der mittleren Epoche islamischer Geschichte), vgl. auch BADRY 2000: 12 (ab S. 13 folgt eine Typenbildung für Frauen als *ʿālimāt* [Gelehrtinnen] in Iran).

lich in Medresen oder in Kadi-Ämtern wirkten.¹²¹ Bei diesen Ergebnissen bleibt die Frage offen, ob die Anwesenheit von Frauen in der Gelehrtenwelt tatsächlich lediglich punktuell und selektiv belegt ist oder ob sie von männlicher Deutungslosigkeit in der Geschichtsschreibung diskriminiert worden ist. Auf letzteres scheinen die heute verstärkt in den Mittelpunkt gerückten weiblichen Gelehrten bis in ein als postklassisch klassifiziertes Zeitalter hinein hinzuweisen, die als Kronzeugen der Existenz einer weiblichen Gelehrtschaft dienen, die im Laufe der patriarchalischen Gelehrtenkultur und soziopolitischen Entwicklungen in Vergessenheit geraten sind. Heute werden diese historischen Zeugnisse im Zusammenhang eines weiblichen Revivals vermehrt ins Licht gerückt und dabei als islamische Legimitationsgrundlage für weibliche religiöse Autorität und Moscheebesuch herangezogen – so auch im islamischen Feld in Deutschland.¹²²

Während der Medresenbesuch von Frauen noch wenig beforscht ist, hat die Islamwissenschaftlerin Marion Holmes KATZ mit dem Bild der absenten Frau in Moscheen aufgeräumt, in dem sie zum einen auf räumliche Segregationen in schon alten Moscheen mit eigenen Frauenbereichen und -abschirmungen sowie auf Reiseberichte hinweist, die über weibliche Moscheebesuche berichten. Zum anderen schlüsselt KATZ sehr detailreich Argumentationsstränge in legalistischen Diskussionen auf, die u.a. auf Tageszeiten des Moscheebesuchs, Kleidung und Alter der Frauen, das Argument der Frau als *fitna* und den Schutz der Frauen (vor Männern) Bezug nehmen.¹²³ KATZ macht darauf aufmerksam, dass beispielsweise die weibliche Teilnahme am Freitagsgebet schon kurz nach dem Ableben des Propheten von verschiedenen Akteuren, teilweise auch Prophetengefährten, bekämpft wurde. Diese Bekämpfer seien oftmals auch die Überlieferer von Hadithen, die den Moscheebesuch von Frauen reglementierten. Dennoch hätten sich Frauen zu Gemeinschaftsgebeten, gerade auch am Freitag, in die Moscheen begeben, wie historische Berichte noch jahrhundertlang bezeugen.¹²⁴ KATZs Analyse des Umgangs mit entsprechenden Koranversen, Mitteilungen der Prophetengefährten wie auch die zeitgenössischen religionsphilosophischen Überlegungen in jahrhundertlang fortdauernden Diskussionen unter Gelehrten offenbart, dass der weibliche Moscheebesuch Schwankungen, Förderungen und Sanktionen ausgesetzt war. Die These von der vollkommenen Absenz von Frauen in Moscheen in der Vormoderne ist somit nicht aufrecht zu erhalten. Das Engagement von Frauen in Moscheen und Moscheebewegungen in der Gegenwart ist allerdings verknüpft mit den ab Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzenden und insbesondere Anfang des 20. Jahrhunderts verstärkten Prozessen zur Aufhebung der strukturellen Diskriminierung

121 Vgl. NADWI 2007.

122 In Abschnitt III wird dieses Thema im Kontext des Moscheelebens in Deutschland dargelegt.

123 Vgl. KATZ 2014: 17–99.

124 Vgl. KATZ 2014: 113–119.

von Frauen durch Einrichtung und Ausbau eines geschlechteregalitären, staatlichen Bildungssektors im säkularen Rahmen,¹²⁵ welcher als Wegbereiter des – nicht nur, aber auch religiösen – Bildungserwerbs von Frauen angesehen wird.¹²⁶

Mit Ende des 18. Jahrhunderts und insbesondere im 19. Jahrhundert wurde der Bildung und Erziehung verstärkte Aufmerksamkeit durch verschiedene reformerische Bewegungen und Regierungen zuteil: »Whatever one wants Muslim society to become, it seems, the principal instrument of coercion, influence, and change is to be the schools; education has become the leading edge in various efforts to transform Islam and the Muslim world.«¹²⁷ Neben Medresen, Moscheen und Primarbildung traten andere Schulformen und Institutionen höherer Bildung oder ersetzten diese.¹²⁸ Reformen im Bildungswesen gingen Hand in Hand mit großen Umwälzungen auf dem Gebiet des Militärs, der staatlichen Verwaltung und des Rechtswesens wie im Osmanischen Reich, im (osmanischen und khedivischen) Ägypten und Iran sowie unter britischer und französischer Kolonialherrschaft im 19. und 20. Jahrhundert. Dies hatte auch Effekte auf Moscheen, stiftungsgestützte Institutionen sowie auf Einrichtungen und Angebote religiöser Orden, die sich späterhin in inoffizielle, oppositionelle oder informell tätige religiöse Gemeinschaften transformierten. Die religiöse Bildung von Frauen ist ein wesentlicher Bestandteil religiösen Aktivismus und Reformismus des 19. und 20. Jahrhunderts, und hat die Moscheen erst im Laufe des 20. Jahrhunderts erreicht. Frauenbildung wurde funktional durch die wichtige Rolle der Frau als Erzieherin in der Familie¹²⁹, als

125 Vgl. BARON 1994: 126–133. Im Osmanischen Reich wurde 1858 in Istanbul und 1873 in Kairo die öffentliche Grundschule für Mädchen sowie 1870 die erste pädagogische Oberschule für Frauen eröffnet. Eine reine Frauen-Universität mit den Fächern Literatur (*Edebiyat*) und Wissenschaften (*Fünun*) wurde 1914 in Istanbul eröffnet. 1918 wurden Frauen für das Studium an allen Universitäten zugelassen, an die Medizinische Fakultät schon ab 1917. Medresen für Frauen der *Dār ul-'ulūm* Deoband in Indien gibt es erst seit den 1970er Jahren. Die Al-Azhar-Universität in Kairo nimmt seit 1961 Studentinnen auf.

126 Vgl. MAHMOOD 2005: 66.

127 BERKEY 2007: 41.

128 Die heutige İstanbul Üniversitesi in Istanbul geht auf *Darülfünûn* zurück, deren Gründung 1846 beschlossen wurde und welche die um 1470 herum gegründete Medrese *Sahn-ı Seman* (osmanisch-türk. *Şahn-ı İemân*) ersetzen sollte. In der *Sahn-ı Seman* wurden neben den religionsbezogenen Wissenschaften auch Physik, Chemie und Astronomie gelehrt. In der *Darülfünûn* kamen nun Pädagogik, weitere Naturwissenschaften und Laboratorien hinzu. In Süd-asien wurde 1866 die *Dār ul-'ulūm* in Deoband eröffnet, die nach Vorbild britischer Colleges ein »formal setting of curriculum, paid staff, a campus with teaching halls and hostels« anbot, das »innovative and fairly radical« (REETZ 2010: 112) war. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurden auch mehrere Institute in Kairo und anderswo gegründet, um nur einige Schulgründungen zu nennen.

129 Vgl. KALMBACH 2008: 44–45: »From Qasim Amin till Zaynab al-Ghazali, women are seen as the cornerstone around which the islamic family is built and all women should be educated in order to best carry out their duties as mothers and wives.« (Ebd.: 45).

Erzieherin (in) der Gesellschaft¹³⁰ oder/und als sichtbare Partnerin des gebildeten, modernen Mannes¹³¹ gerechtfertigt.¹³²

Auch innerhalb von Medresen gab es weitgehende Umgestaltungen: Der Theologe Mehmet PAÇACI stellt anhand von Bücherlisten und Curricula von osmanischen Medresen im 19. Jh. fest, dass mit der – über Kolonialismus und Orientalismus entlehnten – protestantischen Herausforderung eine Erneuerung (*işlâh*, türk. *islah*) islamischen Denkens und Wissens auf Grundlage des Korans einsetzt, der im Zuge der Säkularisierungsprozesse zur zentralen Quelle des religiösen Wissens erhoben wird.¹³³ Mit diesem Fokus wird der Koran zu einem Dokument, das die Quelle eines reinen Islams und zugleich die als universell geltenden modernen Werte beherbergt.¹³⁴ Schließlich habe – so PAÇACI – die Disziplin des *tafsîrs* die Funktionen und Aufgaben übertragen bekommen, die vorher durch *fiqh* und *kalâm* ausgefüllt wurden.¹³⁵ Diesen Entwicklungen geht eine Verschiebung des Verständnisses von Wissen und seiner Legitimität voraus, auf die hier kurz eingegangen werden soll:

BERKEY analysiert Wissen in der mittleren Periode islamischer Geistesgeschichte als porös und polymorph, zugleich die Parameter des legitimen Wissens als ziemlich frei (»loose«).¹³⁶ Statt einer formal konstituierten autoritativen Instanz, die islamisches Wissen letztendlich autorisiert, gab es den großzügig

130 Vgl. KLAUSING 2014: 228. Vgl. aus der Perspektive muslimischer Frauen heute: AMIR-MOAZAMI/JOULI 2006: 620; 622–623.

131 Vgl. TOPAL 2011: 1.

132 An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass in Frauenbewegungen im spätoosmanischen Reich das Recht auf Bildung mit der Emanzipation der Frau in osmanisch-türkischen Frauenzeitschriften im Sinne einer Gleichheit der Geschlechter und Gleichstellung gedacht und gefordert wird (Vgl. ÇAKIR 1994: 313–321). Als Recht und Forderung von Frauen verschwindet dieser Aspekt in den staatlichen Modernisierungspolitiken allerdings und wird als männliche Befreiung der Frauen aus den sie einengenden Verhältnissen im Lichte eines Aufklärungsprogramms betrieben. Die Emanzipation der Frau »had to be guided by men's reason, capabilities and abilities.« (ERHART/ESLEN-ZIYA 2017: 20). In osmanisch-arabischsprachigen Publikationen ist die These von der Komplementarität der Geschlechter gegen eine Gleichheit der Geschlechter früher in Stellung gebracht worden. Vgl. BARON 1994: 118.

133 Vgl. PAÇACI 2008: 8–15.

134 PAÇACI 2008: 8: »In der Moderne wurde der Koran im großen Maß als ein Dokument angesehen, das die reine Quelle des Islams und die als universell angenommenen modernen Prinzipien umfasst.« (»Kur'an, çağdaş dönemde büyük oranda saf İslam'ın kaynağı ve evrensel kabul edilen çağdaş ilkeleri barındıran bir doküman olarak görülmüştür.«).

135 Vgl. PAÇACI 2008: 8–9. Nicht nur in Medresen sei der verstärkte Fokus auf den Koran zu beobachten, auch Gelehrte konsultierten immer häufiger den Koran angesichts neuerer Themen, insbesondere aus dem Bereich der technischen und naturwissenschaftlichen Entwicklungen, wozu es noch keine gelehrigen Abhandlungen gab. Bei der Frage um technische Neuerungen und wissenschaftliche Themen wurde die Offenbarung zur derjenigen religiösen Quelle schlechthin, um diese zu legitimieren oder zu delegitimieren. Vgl. KRAWIETZ 2012: 305.

136 Vgl. BERKEY 2007: 47.

aufgefassten Konsens der Gelehrtenschaft in eben unterschiedlichen Räumen. Doch BERKEY identifiziert auch eine wesentliche pädagogische Didaktik als grundlegend für diese breite Auffassung von Legitimität: Die Praktik, Argumente und Gegenargumente zu erörtern und Texte zu diskutieren, habe die Vermittlung religiösen Wissens geprägt und damit Mehrstimmigkeit (»polyvocality«) hervorgebracht.¹³⁷ Auch wenn es doktrinäre Bewegungen und den Ruf nach einer einzigen Wahrheit immer wieder gegeben habe, charakterisiere nach BERKEY diese Mehrstimmigkeit die Produktion islamischen Wissens in der vormodernen Zeit. Der Begriff des Wissens hat in der Vormoderne aber auch einen konservativen Impetus.¹³⁸ Das Wissen soll bewahrt werden, neues Wissen soll dem schon vorhandenen Wissen dienen, Wissen soll für Stabilität sorgen. Der Begriff der »unerlaubten Neuerungen« (*bid'a*) avanciert zum Vehikel, die Wissensproduktion zu kontrollieren.¹³⁹ Neben diesem Sanktionierungsbegriff wird auch *taqlid* (»Nachahmung«) etabliert – also die Nachahmung der Ideen von etablierten Gelehrten in religiösen Fragen.¹⁴⁰ Bildung und Wissen werden damit Teil eines konservierenden Weltbildes.¹⁴¹ Die Akzeptanz der Mehrstimmigkeit habe in der Neuzeit ihren Wert an ein einstimmiges (»univocal«) Verständnis von Islam verloren.¹⁴² Die islamische Moderne zeichne sich vor allem dadurch aus, dass die Frage nach Wahrheit, Gültigkeit und Legitimität von islamischem Wissen dichotomisch betrachtet werde, um die Konturen und den Inhalt eines *wahren Islams* zu bestimmen: Entweder ist eine Lehre richtig oder sie ist falsch, ein Nebeneinander verschiedener Lehren kann nicht hingenommen werden.

Innerhalb der Parameter des skizzierten konservierenden Wissensbegriffs erscheint der Neuerungskurs ab dem 18. Jahrhundert als Aktualisierung einer originären und wahren Religion, wie sie von Muḥammad verkündet wurde. Es ist daher kein Wunder, dass Neuerungen in der muslimischen Wissensproduktion als Rückkehr zu den reinen, nicht korrumpierten Ursprüngen konstruiert wurden und auch heute noch werden, um Legitimität beanspruchen zu können.¹⁴³ Die islamische Tradition, insbesondere die sunnitische Lehrmeinung (*Ahl as-sunna wa-*

137 Vgl. auch CHAMBERLAIN 1994: 143.

138 Vgl. BERKEY 2007: 46.

139 Vgl. BERKEY 2007: 47.

140 Das Konzept von *taqlid* in Geschichte und Gegenwart ist natürlich komplizierter als hier kurz angerissen. Siehe ausführlich Abschnitt IV.

141 Vgl. BERKEY 2007: 47–49. BERKEY macht darauf aufmerksam, dass die Parameter von Bildung und Wissen in der Moderne genau ins Gegenteil verkehrt worden sind. Bildung und Wissen dienen dem Wandel, der als Fortschritt gedacht wird.

142 Vgl. BERKEY 2007: 50: »But modern scripturalists operate in a very different world, one that may be more amenable to their project – the project, that is, of replacing the polyvocality which characterized the pre-modern transmission of knowledge with a »univocal« understanding of Islam.«

143 Vgl. BERKEY 2007: 48.

l-ġamā'a), wird dadurch als ursächlich für Stagnation und Zurückgebliebenheit der islamischen Welt angesehen, welche das moderne islamische Denken zutiefst prägen: Die Frage des Zurückgeblieben-Seins wird im Gegensatz zum *Westen* formuliert, welche als Gebiete des *Fortschritts* in Technologie, Bildung, Gesundheit u.w. sowie des *Fortschritts* in der Herrschaft über Länder und Ressourcen (also Kolonialismus) wahrgenommen worden sind. Der Antagonismus zwischen Fortschritt (Westen) und Rückstand (Osten), der als Teil des westlichen Diskurses über den Orient seinen Ausgang genommen hat, hat durch seine stetige Wiederholung naturgemäß auch die Religion bzw. das religiöse Denken ergriffen und sei tief in das islamische Reformdenken eingegangen, so der Theologe Mustafa TEKİN.¹⁴⁴ Der Theologe İsmail KARA betont, dass es bei diesem neuen Blick auf den Islam um ein neues Verständnis und eine neue Interpretation des Islams ging, was sich durch den Fokus auf die frühesten Generationen von Muslim*innen und auf Koran und Sunna als Hauptquellen des Islams neu gestaltet habe.¹⁴⁵ Ohne den Ballast der Traditionen konnte am Punkt Null angefangen werden, um den reinen Islam wieder zu entdecken, der – richtig gelesen – sowieso die durch die westliche Moderne hervorgebrachten Errungenschaften beherberge.¹⁴⁶ Die Politologin/Islamwissenschaftlerin Schirin AMIR-MOAZAMI und der Sozialtheoretiker Armando SALVATORE betonen daher:

»Although the reformers did in fact dismiss several methods and institutions of Islamic traditions in the educational and legal fields, they wanted to redress and make fit again – which is the meaning of *işlāḥ*, improperly translated as ›reform‹ – and not to discard the theological and conceptual apparatus of these traditions.«¹⁴⁷

Diese geistesgeschichtliche Positionierung entfaltet sich durch die Entwicklung der Printmedien und der verstärkten Bemühungen um Volksbildung Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts erheblich.¹⁴⁸ Diese führten zur größeren und schnelleren gesellschaftlichen Verbreitung von Wissen als dies durch handschriftliche Kopien und/oder Memorisierung je möglich gewesen wäre: »For the first time in history, the classical works of normative Islam, including the Koran itself, were

144 Vgl. TEKİN 2007: 128-130.

145 Vgl. KARA 2017. Das bedeutet aber auch, dass der islamische Modernismus als ein Versuch gewertet werden kann, der Essentialisierung durch den kolonialen Westen eine eigene Essentialisierung des Islams entgegenzusetzen. Vgl. hierzu HAJ 2009.

146 Vgl. BERGER 2010: 129-130.

147 AMIR-MOAZAMI/SALVATORE 2003: 57.

148 Zwei Faktoren können dabei als bahnbrechend beschrieben werden: 1. Die Einführung des Buchdrucks seit dem 18. Jh. führte zu billigeren Verlegungen und Verbreitung von Schriftgut. 2. Alphabetisierung der Massen durch Kampagnen von zivilgesellschaftlichen und/oder staatlichen Akteur*innen.

– at least physically – open to the semi- and uneducated. [...] Reform ideas were henceforth picked up in remote areas of the Islamic world.«¹⁴⁹ Die Historikerin Samira HAJ konkretisiert dieses ›Aufnehmen von Reformideen‹:

»These conditions facilitated the emergence of Muslim subjects capable of judging for themselves, enabling lay Muslims to engage in public discussions over the nature of religious authority that previously were confined to the scholarly class of ‘ulama. It is out of these structural and circumstantial changes that the notion of an educated, rational Muslim subject was responsible for his or her actions became, by the turn of the century, a constitutive feature defining a ›good‹ Muslim. A proper Muslim was now expected to participate responsibly and effectively toward the cultural and material advancement (*ruqqy*) of his or her society.«¹⁵⁰

Bahn brechen konnten sich diese ideengeschichtlichen Entwicklungen schließlich durch Prozesse des *state-building* und *nation-building*, die in Zentralisierungsbestrebungen – auch und gerade für Religion – mündeten. Im Prozess der Zentralisierung und Standardisierung wird die anerkannte Polyvokalität durch Univokalität ersetzt.¹⁵¹

Da für das islamische Feld in Deutschland der türkische Bezug hegemonial war bzw. noch immer ist und auch die Feldforschung davon erheblich berührt wurde, sollen im Folgenden die Entwicklungen in der türkischen Republik nachgezeichnet werden: Die Genese des islamischen Feldes in Deutschland ist durch Arbeiter*innen aus der Türkei fundiert. Die diskursiven Beziehungen von Religion, Gesellschaft und Moscheen wirkten somit am Einwanderungsort zunächst fort. Dabei wird vorausgeschickt, dass die Entwicklungen in der Türkei nicht stellvertretend für andere muslimische Mehrheitsgesellschaften stehen:

Mit Abschaffung und Verbot des Betriebs religiöser Konvente, Medresen und *kulliyya* mit dem »Gesetz zur Vereinheitlichung der Bildung« (*»Tevhid-i tedrisat kanunu«*, 1924) und der Gründung des »Präsidiums für religiöse Angelegenheiten« (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, gegr. 1924/25) in der türkischen Republik im Zuge des *türkischen Modernismus* veränderte sich sowohl die Form als auch der Wert von Religion und religiöser Bildung radikal. Religiöse Orden wurden offiziell verboten und transformierten sich zu informellen Gemeinschaften, deren Tätigkeiten unter staatlicher Beobachtung standen und die auch heute noch einen ungeklärten Status haben. Religion wurde insgesamt aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen und in den privaten Bereich des Gläubigen verbannt. *Diyanet* als Kontrollbehörde für Religion bekam lediglich den Bereich ›Glauben‹ (*īmān*, türk. *iman*) und ›Gottesdienst‹ (*‘ibāda*, türk. *ibadet*) zugewiesen, wobei auch der weitläufige Bereich *‘ibāda*

149 KRAWIETZ 2012: 304.

150 HAJ 2009: 11.

151 Vgl. BERKEY 2007: 50–53.

auf Beten und Fasten reduziert wurde.¹⁵² *Diyanets* Auftrag war es, den *wahren Islam* zu verbreiten, der – vom Aberglauben befreit – mit Vernunft und Wissenschaft in Einklang steht.¹⁵³ Der Soziologe Levent TEZCAN bewertet dieses Streben nach Aufklärung im Rahmen einer *wahren Religion*: »Die von der Orthodoxie [*Diyanet*] angestrebte ›religiöse Aufklärung‹ meint im Grunde, der Bevölkerung die orthodoxe Lesart beizubringen, und nicht eine Aufklärung in dem Sinne, die Grundsätze eines mündigen Umgangs mit religiösen Fragen zu vermitteln.«¹⁵⁴ Legitimationsgrundlage des *Diyanet*-Amtes sind somit Vorstellungen, dass die laizistisch-staatliche und amtlich garantierte Religion das reine Wesen der Religion offenbare, indem das ursprüngliche Gott-Mensch-Verhältnis in den Mittelpunkt gerückt werde, und von politischem Missbrauch bereinige, dem Staatsbürger auf Vernunft begründetes religiöses Wissen und Praxis garantiere und somit die Gläubigen vor falscher Religion schütze.¹⁵⁵ Der laizistische Staat avancierte zu jenem Rahmen, in dem der unpolitische, auf die Privatheit ausgerichtete und wissenschaftlich aufgeklärte Islam propagiert werden konnte, während religiöse Arbeit ohne staatliche Anerkennung als Missbrauch, respektive Instrumentalisierung der Religion delegitimiert wurde. Die staatliche Monopolisierung der Religion begründete die staatlich-institutionelle Legitimation von religiösen Botschaften und wurde normdefinierend. Gegen diese institutionelle Ordnungsfunktion formte sich eine vielfältige islamische Opposition und diese Entwicklungen werden bis heute noch breit diskutiert. Denn das soziale Kapital von Akteuren aus den Netzwerken vormals bedeutender Orden wurde mit diesem Schritt entwertet. Während sich ein Teil dieser Akteure in die neu geschaffenen Strukturen in Verwaltung, Rechtswesen oder Bildung integrieren konnte,¹⁵⁶ verschaffte sich ein anderer Teil in informellen Strukturen und im Untergrund sowie erst gegen Ende der 1940er Jahre auch in parteipolitischen Zusammenhängen immer mehr Geltung.

Für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religion, für die Ausbildung von Praktiker*innen, für die Unterweisung von Kindern und Jugendlichen sowie für religiös notwendige Handlungen aus besonderem Anlass (wie Todesfälle) konnten erst nach einer bleiernen Zeit für islamische Bildung zwischen 1924 und 1949 neue Formen begründet bzw. alte Formen revitalisiert werden: Die für

152 Vgl. TEZCAN 2003: 64-66.

153 Vgl. ÇAÇLAR 2015: 84. Vgl. auch TEZCAN 2003: 92: »So kann sie [die Orthodoxie, d.h. *Diyanet*] auch in ihrer jahrhundertalten Rivalität mit der ›kleinen Tradition‹, mit dem stark magische Elemente tragenden Volksislam, ihre Macht ausweiten – zumal sie sich jetzt partiell, äußerlich angeknüpft an den modernistischen Diskurs – auf die Vernunft im Kampf gegen den Aberglauben beruft.«

154 TEZCAN 2003: 74.

155 Vgl. TEZCAN 2003: 62-67.

156 BAŞKAN 2014: 148. Vgl. für detaillierte Beschreibungen der Karrieren von in osmanischer Zeit ausgebildeten religiösen Gelehrten in der Republikszeit: BAŞKAN 2014: 59-63.

die islamische Religion bisher notwendigen Wissenschaften wurden als *Theologie* (türk. *İlahiyat*) in Universitäten eröffnet (ab 1949), an öffentlichen Schulen wurde Religionsunterricht eingeführt (bis 1980 fakultativ), Imam- und Predigerausbildungen eingerichtet (ab 1951, *İmam-Hatip*, dt. »Imam-Hatip«) sowie Koran-Kurse in Moscheen eingerichtet.¹⁵⁷ Die niederschwellige Integration der oppositionellen Schüler aus den inoffiziellen religiösen Netzwerken setzte erst ein, nachdem die Türkei ab 1946 in ein Mehrparteiensystem überging¹⁵⁸ und gerade die Demokratische Partei (alleinige Regierungsbildung 1950-1960, *Demokrat Parti*, DP) in Opposition zur bisherigen Regierungspartei Republikanische Volkspartei (alleinige Regierungsbildung bis 1950, *Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP) zur »Stimme der religiösen Forderungen«¹⁵⁹ avancierte, womit sich im politischen Geschehen der Grad, wie mit Religion umzugehen ist, erheblich verschob. So soll Süleyman Hilmi Tunahan El-Silistrevi, Transformator eines *Naqşbandîya*-Ordens in eine »religiöse Laiengemeinschaft«¹⁶⁰, auf den eine der ältesten Moscheebewegungen in Deutschland, der Verband Islamischer Kulturzentren e.V., zurückgeht, ab 1949 Schüler der neu gegründeten staatlichen Imam-Hatip-Schulen unterrichtet haben, während er noch fünf Jahre zuvor wegen antilaizistischer Agitation (türk. *irtica* »Reaktion«) im Gefängnis saß (1939-1944).¹⁶¹ Diese Integration zu Beginn der 1950er Jahre – insbesondere die Anstellung als Imame – rief indes auch Widerstand hervor, da dies als Aushöhlung des Laizismus gewertet wurde und wird. In der Forschung werden diese Entwicklungen in der Regel als »politische Veränderungen im Lande« gewertet, »die mit einer Zunahme der Bedeutung von Religion in der Politik einhergehen«.¹⁶² Der personelle Ausbau unter der DP, die Neustrukturierung des *Diyanet*-Amtes mit der neuen Verfassung von 1961 und des *Diyanet*-Gesetzes von 1965, womit schließlich das Aufgabengebiet des *Diyanet*-Amtes um Ethik und Moral (arab. *aḥlāq*, türk. *ahlak*) erweitert wird, ist aber zweifellos als eine Konsequenz der Integration von vormals kritischen Akteuren in das *Diyanet*-Amt in den Jahren zuvor zu bewerten. Die Beschränkung der Aufgaben von *Diyanet* allein auf Glauben und Ritus unter Vernachlässigung der ethischen und moralischen Dimensionen der Religion stellte einen der wichtigsten Kritikpunkte an dem frühen *Diyanet*-Amt von Seiten der inoffiziellen, verbotenen Religionsgemeinschaften und islamischer Kritiker*innen dar. Insofern ist die Erweiterung des Aufgabenspektrums auch als Zugeständnis an die islamische Kritik an *Diyanet* zu bewerten, die ja mittlerweile innerhalb von *Diyanet* zum Zuge kam. Doch dies ging nicht mit einer offiziellen Anerkennung von nichtstaatlichen religiösen Gemeinschaften einher, die weiterhin neben und gegen

157 Siehe hierzu ausführlich CEBECİ 1996: 115-184.

158 Vgl. CLAYER 2015: 118.

159 TEZCAN 2003: 67.

160 Vgl. JONKER 2002a: 74-76.

161 Vgl. CLAYER 2015: 118.

162 TEZCAN 2003: 67.

den Staat Einrichtungen betrieben, die sich offiziell nicht als religiös darstellen durften. Dadurch blieb *Diyanet* bis in die 2000er Jahre hinein weiterhin einer ambivalenten Rolle verhaftet.

Die Entwicklungen des türkischen Modernismus hatten erhebliche Auswirkungen auf Moscheen: Die Anthropologin Kimberly HART hat herausgearbeitet, dass auf dem Land – im Gegensatz zu urbanen Gegenden – Moscheen an sich als öffentliche Orte des religiösen Lebens eine rezente Erscheinung und die ältesten Moscheen auf das Ende des 19. Jahrhunderts und das frühe 20. Jahrhundert zu datieren sind.¹⁶³ Erst mit der beginnenden Säkularisierung und den Zentralisierungsbestrebungen in der spätoomanischen Ära seien auf dem Land Moscheen entstanden, in denen religiöses Leben kulminieren sollte – und damit andere Orte religiöser Zusammenkunft wie Gräber und Grabbauten (türk. *türbe*) von wundertätigen, erleuchteten Muslim*innen (türk. *Ermiş, Erenler, Dede, Şeyh, Veli*, pl. *Evliya*) oder öffentliche religiöse Handlungen wie ›Regengebete‹ (türk. *yağmur duası*) ersetzen.¹⁶⁴ Mit der Republikgründung sind in Städten sowohl Moscheen mit als auch ohne dezidierte *kulliyya*-Form ihres früheren sozialen Formats entledigt worden und in säkularisierter Form als Orte der staatlichen Machtdemonstration, angeschlossen an die türkische Religionsbehörde, entstanden.¹⁶⁵ Die Reduzierung der *‘ibāda* auf Beten und Fasten marginalisierte und dämonisierte andere *‘ibāda*-Formen in Moscheen, insbesondere diejenigen mit sozialem Format und Vergemeinschaftungseffekten. Stattdessen wurden Moscheen als Orte der *nationalen* Gemeinschaft genutzt und explizit verbalisierte Formen religiöser Handlungen wie Freitagsgebete und -predigten gefördert: Während zuvor Freitagsgebete in ausgewiesenen Moscheen an größeren zentralen Orten gehalten wurden und nicht jede Sommerniederlassung und Winterniederlassung der (halb)nomadisch geprägten Landbevölkerung über einen solchen religiösen Ort verfügte,¹⁶⁶ hat die Republik die Sesshaft-

163 Vgl. HART 2013: 95.

164 Vgl. HART 2013: 95. HART geht allerdings nicht auf mobile Moscheezelte in der Nomadenkultur ein, so dass an dieser Stelle unklar bleibt, inwiefern der archäologische Nachweis von Moscheen erst durch die Sesshaftwerdung möglich wird. Da die Sesshaftwerdung aber auch mit der Bevölkerungspolitik und mit Zentralisierungsbestrebungen im spätoomanischen Reich und in der frühen Republik zu tun hat, ist dieser Aspekt möglicherweise vernachlässigbar.

165 Vgl. HART 2013: 94-95.

166 HART verweist auf ein mittlerweile nicht mehr vorhandenes Gebetshaus (*ibadethane*) in ihrem Feldforschungsort, das vor dem Bau einer Moschee im Jahre 1903 den Männern für das Freitagsgebet gedient habe. Dieses Gebetshaus habe aus einem Raum bestanden und befand sich neben einem signifikanten Eichenbaum und einigen Gräberfeldern. Obwohl von dem kleinen Bauwerk keinerlei Spuren zeugten, fänden sich auch heute noch Dorfbewohner auf diesem Platz ein, um im Frühjahr und bei Dürre die *Regengebete* abzuhalten. Es ist also ein religiös genutzter Ort, auf dem später ein Gebetshaus errichtet worden ist und auch nach dessen Abtragen als religiöser Ort weiterexistiert. HART bindet die Abkehr von diesem Ort hin zu einer Moschee an einen anderen, zentralen Ort im Dorf an Säkularisierungsbestrebungen

Werdung der Bevölkerung forciert und das Freitagsgebet in jede einzelne Moschee getragen und damit den Bau von Moscheen auf dem Land bis in jedes einzelne Dorf vorangetrieben: »However, as state authority and power represented through Sunni Islam gained greater influence, even in remote rural regions, people began to build mosques.«¹⁶⁷ Tatsächlich hat aber der Bau von Moscheen in allen Stadtvierteln und Dörfern in der Türkei die Bedeutung der Moschee als zentralen religiösen Ort an sich geschmälert, da nunmehr mehrere Moscheen zur Verfügung stehen konnten. Zudem transformierte in urbanen Nachbarschaften die Kontrolle der Moscheen durch eine staatliche Behörde naturgemäß das rege religiöse Leben in Moscheen. Zum Erliegen kam die jahrhundertealte Praxis von Gelehrten und Predigern, in Moscheen religiöses Wissen durch Vorträge und Predigten zu vermitteln. Dies war nur noch für staatlich zertifizierte Akteure möglich. Sozialethisches religiöses Handeln wurde in säkularisierte öffentliche Orte verlagert und durch den Staat übernommen.

Die republikanischen Modernisierungsbestrebungen adressierten zwar sowohl Männer als auch Frauen, allerdings blieb dies über lange Jahre hinweg eine Angelegenheit der urbanen Schichten – auf dem Land lebten religiöse »female spaces« unabhängig von Moscheen fort bzw. wurden neu geschaffen:

»In the gendered construction of Sunni Islam, which relates to the encroachment of state power, men's piety is contained by state institutions and the mosque, while women can choose whether they want to engage with official renditions of Sunni Islam. Men experience the disciplining rigors of state constructions of Sunni practice, while women, practising at the margins of this power, dabble, innovate, and maintain links to the past.«¹⁶⁸

Der von *Diyanet* betriebene »Kampf gegen den Aberglauben« mithilfe der Vernunft im Kontext der türkischen Modernisierung wandte sich in dem Wirkungsfeld *Moschee* einem männlichen Auditorium zu, das religiös aufgeklärt werden sollte. Frauen blieben von dieser religiösen *Aufklärung* ausgeschlossen, da die Reduzierung der öffentlichen Religion auf die Moschee, und hierin wiederum auf Glauben und Gebet, die Separation der männlichen und weiblichen religiösen Sphären zementierte. Moscheen, die im 20. Jahrhundert gebaut wurden, verfügen im Gegensatz zu älteren Moscheen meist auch nicht über einen eigenen Frauenbereich, welcher erst wieder ab den späten 1980er Jahren architektonisch berücksichtigt wird. Umgekehrt haben es die Moscheen auch nicht vermocht, den Gebetssaal für beide Ge-

und staatliche Orthopraxis, die schon in spätmannischer Zeit ihren Anfang genommen haben. Die heute noch existierenden religiösen Praktiken an eben diesem Ort haben allerdings den Nimbus von heterodoxen Praktiken erhalten. Vgl. HART 2013: 98–99.

167 HART 2013: 95.

168 HART 2013: 97.

schlechter gleichermaßen zur Verfügung zu stellen, was die räumliche Separierung obsolet gemacht hätte. Offenbar haftet dem religiösen Wissen und der religiösen Praxis der Frauen ein Nimbus von *Heterodoxie* und *Aberglauben* an, da ihre religiösen Praktiken keinen Platz innerhalb des Moscheelebens haben und religiöse Praktiken von Frauen außerhalb der Moschee keine öffentlich-staatliche Legitimation genießen.

Andere Gesellschaften des Nahen Ostens und Nordafrikas haben keine solch radikalen staatlichen Umbrüche im Bereich der religiösen Bildung, Moscheekultur und Ordenstraditionen zu verzeichnen.¹⁶⁹ Allerdings haben hier sowohl osmanische Reformen, die teilweise bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts andauernden französischen und britischen Kolonialverwaltungen als auch die generelle Neugründung von Nationalstaaten im Nahen Osten zu ähnlichen Zentralisierungsbestrebungen und Veränderungen geführt. Als wichtigster Unterschied zur Türkei ist zu verzeichnen, dass anderswo weder Medresen noch Sufi-Konvente als staatliche Zentralisierungsmaßnahme generell geschlossen oder verboten wurden, »but most other states have also attempted to bring the orders under some degree of control and curtail ›excesses‹.«.¹⁷⁰ Noch heute haben in nahöstlichen und nordafrikanischen Ländern Sufi-Traditionen und -Institutionen eine ungleich höhere Anziehungskraft und Stellung im gesellschaftlichen und religiösen Leben als in der Türkei.¹⁷¹ So gestalten sich in Syrien Verflechtungen zwischen Akteur*innen aus Ordenstraditionen, staatlichen Institutionen und informellen islamischen Gruppen weitaus weniger problematisch als in der Türkei.¹⁷² Das bedeutet nicht, dass Ordenstraditionen aufgrund des gesellschaftlichen Wandels nicht unter Druck stehen und von anderen Akteur*innen und Institutionen herausgefordert wären. Dies hat konsequenterweise zu vielfältigen Akteur*innen, Bezugspunkten, symbolisch wertvollen Kapitalen und entsprechend anderen Positionen in den Kämpfen in den jeweiligen religiösen Feldern geführt. Doch in Bezug auf Moscheen ist eine ähnliche Verbreitung und Zentralisierung vonstattengegangen, allerdings ohne die gewaltigen Traditionsbrüche wie sie für Moscheen in der Türkei gelten. Dies wirkt sich auch auf die Kommunikation zwischen arabischstämmigen und türkischstämmigen Akteur*innen in den türkischdominierten Moscheen in Deutschland aus, da bestimmte Diskussionen und Positionen nicht in Entwicklungen der türkischen Moscheetraditionen eingeordnet werden können und somit andere Traditionen und Diskurse widerspiegeln.¹⁷³

169 Vgl. VAN BRUINESSEN 2009: 125: »Turkey was the only Muslim country to ban all orders and close the tombs and shrines that were objects of popular veneration [...]«.

170 Vgl. VAN BRUINESSEN 2009: 125.

171 Vgl. LADJAL/BENSAID 2015.

172 Vgl. KALMBACH 2008: 39-40.

173 Die lokalen Verflechtungen arabischer und türkischer Diskurse über Moscheetraditionen hinaus sind spannend: So kennt zwar kaum ein türkischer Muslim, auch die Expert*innen

Wissen durch Praxis: *‘ibāda*, Wohlfahrt, Ramadan und Geselligkeit

Von der Moschee im ideengeschichtlichen und herrschaftlichen Kontext wenden wir uns im folgenden Kapitel der Moschee als allererstem Ort zu, der Raum für *‘ibāda* (türk. *ibadet*) möglich macht. Zunächst zur Begriffsklärung: *‘ibāda* wird im Deutschen mit dem nicht ganz hinreichenden Begriff *Gottesdienst* wiedergegeben. Es umfasst so verschiedene Praxen wie *şawm* als *‘ibāda* des Körpers (türk. *oruç* ›Fasten‹), *şalāt* als *‘ibāda* des Geistes (türk. *namaz* ›Ritualgebet‹), *zakāt* (türk. *zekat* ›Abgabe‹) als *‘ibāda* der Materie und des Vermögens, *ḏikr/taşliya* als Gottgedenken und Lobpreisung (türk. *zikir*, *tesbih çekmek* ›Eulogie; Gottgedenken‹). Aber auch Koranrezitation, Nachbarschaftspflege, Gastfreundschaft, Waisenhilfe, Anspruchsregelung (türk. *kul hakkı*) u.a. werden als Formen der *‘ibāda* angesehen.

Ethnographische Studien mit Fokus auf diverse *‘ibāda*-Formen in Deutschland fehlen zwar noch weitgehend, allerdings hat *şalāt* als die sicher wichtigste *‘ibāda*-Form in der internationalen Forschung reiche Aufmerksamkeit erfahren.¹⁷⁴ Zwei Schwerpunkte kristallisieren sich darin heraus: Zum einen wird der »public performance« bzw. den »social meanings«¹⁷⁵ der *şalāt* und damit der sozialen und öffentlichen Dimension dieser rituellen Praxis und ihrer unterschiedlichen Quellen und Hintergründe symbolischer und politischer Wert beigemessen.¹⁷⁶ Zum anderen weisen Studien zur *şalāt* jenseits der gemeinschaftlichen und häufig politischen Bedeutung des Freitagsgebets der Männer sowohl auf eine reflektiert-rituelle Praxis im Kontext einer Frömmigkeit mit der tiefen Sinnsuche des Einzelnen als auch auf den inkorporierten Charakter von religiösem Wissen in der *şalāt* hin und helfen

nicht, die Schriften von Yūsuf al-Qaraḏāwī, der im deutschsprachigen Raum durch zahlreiche islamwissenschaftliche Forschungsarbeiten bekannt ist. Aber das Wirken der ägyptischen Aktivistin Zaynab al-Ġazālī oder die Texte von Sayyid Quṭb und Mawḏūdī sind zumindest bei einigen Expert*innen wohl bekannt, unter den Nicht-Expert*innen eher nicht (Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, Vorbereitungen zum Weltfrauentag, interkulturelle Frauengemeinschaft, 02.2016, Altstadt-Moschee). Die von der Yunus-Emre-Moschee eingeladene auswärtige Referentin Emine Şenlikoğlu zitiert in ihrem Vortrag z.B. aus der Autobiographie von al-Ġazālī und setzt das Leben türkischer religiöser Aktivist*innen unter den Putschregierungen und dem Kemalismus mit den Schicksalen arabischer Muslimbrüder/-schwestern gleich. Der Bekanntheitsgrad von al-Ġazālī war unter den ca. 100 Zuhörerinnen eher gering. Umgekehrt ist das Wirken türkischer Denker, Gelehrter und Aktivist*innen bei Araber*innen auch selten bekannt. Lediglich arabische Akteur*innen mit familiären Bindungen zu Türk*innen kennen den Widerstreit zwischen kemalistischem Establishment und religiöser Opposition. Auch wenn diese Punkte wichtige diskursive Verflechtungen darstellen, können sie aufgrund der dünnen Datenlage in der Feldforschung nicht vertieft werden.

174 Siehe z.B. BOWEN 1989, MAHMOOD 2001, HENKEL 2005, KATZ 2013, HAERI 2013.

175 Vgl. BOWEN 1989: 601.

176 Siehe z.B. BOWEN 1989, 2000 (Indonesien), PARKIN 2000, HENKEL 2005 (Türkei).

somit, das Ritual an sich besser zu verstehen.¹⁷⁷ Derweil stehen entweder Freitagsgebete in Moscheen im Vordergrund oder die privat verrichteten Tageszeitgebete. Doch *ṣalāt* hat in so vielen verschiedenen Konstellationen religiöser Feiern einen festen Platz, so dass es zu kurz gegriffen ist, nur diese zu betrachten:

(1) Als Grundform der *ṣalāt* gelten die fünfmal am Tag zu den bestimmten Zeiten nach dem Sonnenstand zu verrichtenden *Tageszeitgebete* (türk. *vakit namazları*), die jeweils nochmal in *fard*-Gebete und *sunna*-Gebete eingeteilt sind. Diese sind untereinander verschieden. Nach der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* hat jeder Muslim und jede Muslimin ab ihrer Religionsfähigkeit die Verpflichtung, alleine oder in Gemeinschaft, diesen Tageszeitgebeten nachzukommen, wenn keine anerkannten Hinderungsgründe vorhanden sind. An der Grundstruktur dieser Gebete orientieren sich alle anderen Formen wie auch die Gebete, die jenseits der bestimmten Tageszeiten u.a. als Dank (türk. *şükür namazı*) oder nach dem Moscheeeintritt (türk. *mescit namazı*) verrichtet werden. Infrastrukturell gut angebundene Moscheen weisen zu allen Tageszeiten Menschen auf, die die Räumlichkeiten der Moscheen nutzen, um zu beten. Demgegenüber gibt es auch so genannte Wochenend-Moscheen, in denen werktags kaum Menschen zu den Tageszeitgebeten zu finden sind.

(2) Das einmal in der Woche am Freitag zur Mittagszeit in der Gemeinschaft zu verrichtende Freitagsgebet besteht aus *ṣalāt*, *ḥuṭba* und häufig auch vorangehender oder nachfolgender Wissensvermittlung wie *sohbet* (türk.) und *wa'z* (türk. *vaaz*). Teilweise wird nach dem Freitagsgebet zusätzlich das Mittagsgebet verrichtet (türk. *zuhr-i ahir*). Das Freitagsgebet ist für Männer ab ihrer Religionsfähigkeit obligatorisch, für Frauen aber entweder nicht vorgesehen oder nur fakultativ. Das Freitagsgebet stellt durch diesen normativen Charakter den Grund für das Versammeln in der Moschee dar, so dass es seine Berechtigung hat, wenn es in der öffentlichen Diskussion fokussiert wird. Dabei dominiert innerhalb des sunnitischen Mainstreams die Auffassung der legalistisch-liturgischen Diskussion, dass mit dem Hören der *ḥuṭba* der Muslim seiner Verpflichtung schon nachgekommen ist. Das Gebet wie auch die *ḥuṭba* sind somit Teil des Rituals, sich einmal in der Woche am Versammlungstag (*yawm al-ğum'a*) zu versammeln.

(3) Die zweimal jährlich stattfindenden gemeinschaftlichen Feiertagsgebete zum Abschluss des Fastenmonats Ramadan und zum Opferfest umfassen *wa'z*, *ṣalāt* und anschließende Beglückwünsungen. In einigen Moscheen etabliert sich auch das Ausrichten des Festes mit einem Programm und Einladung zum Essen, wenn die finanziellen und personellen Ressourcen der Moschee dies erlauben.

(4) *Ṣalāt* ist auch ein Teil der gemeinschaftlichen Begehung bestimmter Gesegneter Nächte, an denen u.a. der Geburt des Propheten Muḥammad (*Mawlīd an-*

177 Siehe z.B. MAHMOOD 2001, MAHMOOD 2005 (Ägypten), HENKEL 2005, HAERI 2013 (Iran). Vgl. auch HAERI 2013: 6. Vgl. zur »Choreographie« (»choreography«) der *ṣalāt* nach sunnitischer Lehre: HENKEL 2005: 492-497.

Nabî, türk. *Mevlid Kandili*), der Herabsendung des ersten Verses des Korans (*Laylat al-Qadr*, türk. *Kadir Gecesi*) oder der Nacht der Vergebung (*Laylat al-Barā'a*, türk. *Berat Kandili*) gedacht werden. Diese werden im Türkischen sowohl ›Heilige, gesegnete Nächte/Abende‹ (*kutsal/mübarek geceler*) oder nach den früher üblichen Leuchtern (*kandil*) an diesen Abenden *Kandil gecesi* (pl. *Kandil geceleri*) genannt.¹⁷⁸ In den Moscheen werden diese religiösen Gedenktage auch unterschiedlich begangen. Manche Moscheen bieten ein Abendprogramm, in anderen gibt es den ganzen Tag über Möglichkeiten der *'ibāda* wie das Essen vor der Morgendämmerung (*sahūr*, türk. *sahur*), und/oder Iftar-Essen, Koranrezitation, *sohbet*. Die Abendprogramme beginnen mit dem Abend- oder Nachtgebet und beinhalten auch *taşliya*, wa'z, *sohbet*, Vortrag und/oder Koranrezitation, *du'ā* (›Fürbitte‹, ›Gebet‹), Rezitation eines besonderen Liedes (türk. *Mevlid okumak*)¹⁷⁹, Rezitation von Gedichten und/oder religiösen Hymnen (türk. *ilahi*, dt. *nasheed*), um nur einige zu nennen.

(5) Schließlich ist das gemeinschaftliche Begehen der *Tarāwih*-Gebete im Ramadan zu nennen, das aus wa'z, dem *'İsā'*-Gebet/Nachtgebet, dem anschließenden *Tarāwih*-Gebet und verschiedenen Praxen wie *taşliya*, Singen religiöser Hymnen, Koranrezitationen besteht.¹⁸⁰

Im Hinblick auf die Beteiligung der Geschlechter kann festgehalten werden, dass Männern die Moschee zu allen hier aufgezählten Anlässen zur *ṣalāt* unreguliert offen steht, während die Teilnahme von Frauen sowohl durch die räumlichen Möglichkeiten der Moscheen als auch durch normativierte Regelungen der Bedingungen der *ṣalāt* reguliert wird. Die Teilnahme von Frauen an den *Tarāwih*-Gebeten nach den Nacht-Gebeten während des Ramadans und in den Abendprogrammen zu den Gesegneten Nächten¹⁸¹ nehmen in der Geschichte des Moscheebesuchs der

178 *Kandil* ist ein archaisches Wort im Türk. für ›Leuchter‹. Der Begriff verweist auf die Tradition, an den Gesegneten Nächten Moscheen und Häuser mit Kerzenlicht zu erleuchten und geht einer Erzählung nach auf den osmanischen Sultan Selim II. zurück. Vgl. BOZKURT 2001 (DİA): 300. Das Wort selbst ist in der Bedeutung ›Lampe‹, ›Öllampe‹ und ›Leuchter‹ im Nahen Osten und Anatolien verbreitet (vgl. altgr. κανδήλη, neugr. καντήλα (*kandila*), arab. *qindil*, pl. *qanādil*, osman.-türk. *kandil*) und stammt letztendlich aus lat. *candela* ›Kerze‹.

179 Im gesamten Nahen Osten, in Nordafrika, in Anatolien und auf dem Balkan sind Texte, Lieder und Hymnen auf die Geburt des Propheten Muḥammad verbreitet, die unter dem Begriff *Mevlid* (türk., auch *Mevlit* oder *Mevlüt*) oder *mawlidīyya* (arab.) bekannt sind. Beim türkischsprachigen *Mevlid*-Lied handelt es sich um eine populäre literarische Form, die auf Süleyman Çelebi (gest. 1422) zurückgeht. Sein Text beinhaltet neben der Geburt und dem Leben des Propheten auch Lobpreisungen und religiös-erbauende Abschnitte. Vgl. ÖZEL u.a. 2004 (DİA): 477.

180 Diese Aufzählung ist nicht abschließend.

181 Die Einrichtung von (provisorischen) Frauenräumen oder die Separierung des Gebetssaals mit einer Gardine zu diesen Anlässen ist indes schon bis in die 1980er Jahre zurückzuverfolgen. Interview, Aksakallı Dede, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Auch aus anderen Städten in Deutschland ist mir bekannt, dass Moscheen in den 1980er Jahren damit begannen, Räume

Frauen in Deutschland und anderswo den allerersten Platz ein.¹⁸² Gemeinsam mit den Männern werden diese in den Moscheen verrichtet, somit stehen sie für die Platzsuche der Frauen in der Moschee.¹⁸³ Die Gebetssäle in allen untersuchten Moscheen sind an den Gesegneten Nächten und bei den *Tarāwīḥ*-Gebeten während des Ramadans voll mit Gläubigen: Frauen und Männer, Kinder, Jugendliche und Senior*innen, am Wochenende sogar brechend voll. Doch auch tagsüber und an den Freitags- und Festgebeten sind immer öfter Frauen in den Gebetssälen bzw. Frauenräumen in den Moscheen zur *ṣalāt* versammelt. Die in Abschnitt III vertiefte Analyse der Veränderungen in Bezug auf das von Frauen mitbesuchte gemeinschaftliche Gebet in Moscheen wird hier thesenartig vorweggenommen, um den Aspekt der *islamischen Frömmigkeit (islamic piety)* dieser '*ibāda*-Praxis in der Moschee zu diskutieren, welche m.E. diese Entwicklung mitgeneriert. Vor dem Hintergrund dieses Wandels wird nämlich ganz besonders deutlich, wie hadithbasierte genormte Vorstellungen von islamischer Frömmigkeit mit der Praxis verflochten werden und neue Normativitäten hervorrufen.

Der Anthropologe David PARKIN argumentiert im Kontext seiner Analyse von *ṣalāt* inner- und außerhalb der Moschee (in Indonesien), dass »[m]osquebased prayers denote a large measure of Islamic piety while those outside the mosque provoke questions: was there no choice but to pray away from a mosque [...]?»¹⁸⁴ Tatsächlich weisen infrastrukturell gut angebundene Moscheen am Hauptfeldforschungsort zu jeder Tageszeit Menschen auf, die darauf achten, zum Gebet die Moschee aufzusuchen.¹⁸⁵ Dabei fällt insbesondere die hohe Anzahl von Senior*innen auf, was damit zu tun hat, dass jüngere Muslim*innen beruflich, privat und/oder schulisch im Alltag eingespannter sind. PARKINs These kann die Anthropologin Niloofar HAERI anhand ihrer Untersuchung von *ṣalāt*-Praktiken iranischer Frauen nicht bestätigen: Zuhause Betende sehen das nicht als »less pious«. »Piety« an sich versteht HAERI daher nicht als eine Größe, die mit dem öffentlichen Ort der Moschee verbunden ist, sondern als eine innere Haltung, die

für Frauen zu schaffen, um deren Moscheeteilnahme zu ermöglichen. Siehe zu dieser Entwicklung Abschnitt III.

182 Vgl. HART 2013: 96 (Türkei), vgl. auch YILGIN 2007: 97 (Deutschland).

183 KATZ macht darauf aufmerksam, dass in den legalistischen Diskussionen über den Moscheebesuch von Frauen, eine hadithbasierte Argumentation wirkmächtig wurde, nach der Frauen zu den dunklen Tageszeiten die Moschee frequentieren sollten, damit sie durch die Dunkelheit geschützt sind. Vgl. KATZ 2014: 22-23, 29-31 und weitere Belegstellen. Diese legalistische Absicherung erklärt m.E. auch den hohen Moscheebesuch von Frauen zu den *Gesegneten Nächten*, die anders als der Besuch von Freitags- und Festgebeten, reibungslos ablaufen, da dieser eine längere Geschichte im Diskurs und in der Praxis aufweist.

184 PARKIN 2000: 1.

185 Feldnotiz, Gemeindebesuche, 04.08.2014 – 09.08.2014, Altstadt-Moschee.

eben unabhängig vom Ort geschieht.¹⁸⁶ Diese beiden Thesen verweisen indes auf die Bedeutung des gegenderten *'ibāda*-Verhaltens in der Moschee, welches von beiden Autor*innen kaum berücksichtigt wird: Mit dem Fokus auf die öffentliche Bedeutung der *ṣalāt* – wie bei PARKIN – rücken *ṣalāt*-Praktiken der Frauen in den Hintergrund, da der Anteil der Frauen, die in Moscheen beten, geringer ist als der Anteil der Männer und damit Frauen im öffentlichen Bild eher selten als sichtbare betende Masse auftreten. Die Bedeutung der *ṣalāt* für Frauen wird in der Regel in einer privaten religiösen Praxis verortet und wird – wie bei HAERI – auch in solch einem Kontext untersucht. Nun ist aber zu beobachten, dass immer öfter Frauen in der Moschee *ṣalāt* verrichten und somit diese Praxis in die Öffentlichkeit tragen, und zwar sowohl als gemeinschaftliche als auch als alleine ausgeführte Praxis. Doch gerade die weithin festgestellte Absenz der Frauen bei der *ṣalāt* in der Moschee lässt ihre *public performance* verschwimmen: Denn der *ṣalāt* der Frauen in der Moschee kann durchaus eine öffentliche Wirksamkeit zukommen, die nicht durch die Masse und ihre Sichtbarkeit, sondern durch die bloße Anwesenheit einer einzelnen Frau entsteht. In der Omar-Khattab-Moschee am Hauptfeldforschungsort wird bei Anwesenheit einer einzigen betenden Frau der Frauenbereich für die Männer geschlossen,¹⁸⁷ auch wenn das bedeutet, dass die Männer wegen Platzmangel auf dem Vorplatz, also außerhalb des Gebetssaals, beten müssen. In der Altstadt-Moschee kann den Frauen das Gebet zu den Festtagen durchaus verwehrt werden, wenn aufgrund von Witterungsbedingungen Männer auch in die Frauenräume ausweichen müssen.¹⁸⁸ Freitags ist der Frauen-Gebetssaal aber nur den Frauen vorbehalten. In der Yunus-Emre-Moschee sind an den Freitagsgebeten keine Frauen anwesend – und auch an den Festtagsgebeten beten Frauen nicht in dieser Moschee mit. Andersherum gibt es auch religiöse Veranstaltungen mit gemeinschaftlicher *ṣalāt*, meist an den Gesegneten Nächten, zu denen Männer nicht eingeladen oder aus denen sie explizit ausgeschlossen werden. Hierzu muss an dieser Stelle schon auf die Entwicklung der Moschee in Deutschland als ein hauptsächlich männlicher Ort verwiesen werden: Die ersten Moscheen in Deutschland sind aus provisorisch eingerichteten Gebetsräumen hervorgegangen,

186 Vgl. hierzu HAERI 2013: 7: »While this might be the case in the community Parkin studies, it should not be generalized to views of ›Islamic piety‹. What is meant by ›fragmented‹ and ›suspicious‹ remains unexplained. One could get a general agreement among Muslim Iranians that performing Friday prayers at the mosque (for men) accrues more sawab (›reward‹) in the eyes of God, but no one that I spoke to would say that praying outside the mosque is in any way‹ less pious.«

187 Feldnotiz, Stadtteilst, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Samira.

188 Mit einem Bedauern teilte der Vorsitzende der Altstadt-Moschee der Gemeinde mit, dass aufgrund des schlechten Wetters am Opferfest 2014 der Moscheevorplatz nicht genutzt werden könne und daher die Frauenräume für die Männer geöffnet werden, so dass die Frauen nicht hinzukommen könnten.

die von Männern geschaffen worden sind, wie in Abschnitt II ausgeführt wird. Hintergrund war die Suche nach einem Ort, um das Freitagsgebet in der Gemeinschaft zu verrichten, das ja für erwachsene Männer als verpflichtend angesehen wird. Frauen haben legalistisch gesehen keine äquivalenten *ṣalāt*-Verpflichtungen in einem öffentlichen Raum, weder für die Zusammenkunft von Frauen allein noch als Teil der gesamten muslimischen Gemeinschaft. Hinzu kommt, dass in ländlichen Gebieten in der Türkei die lokale Moschee eine männliche Domäne ist bzw. zur Zeit der Einwanderung hauptsächlich so war – im Gegensatz zu Moscheen in urbanen Gebieten, in denen häufig Frauenbereiche ausgewiesen sind, die jedoch auch nicht im Zentrum der religiösen Arbeit in Moscheen standen:

»This rural attitude toward mosques as being male space is different from urban mosques, where there are women's sections with separate doors. These are usually in the back of the mosque or in a small room (without a view of the main mosque), in itself a marker of women's lesser status and men's reluctant accommodation to women's piety.«¹⁸⁹

Die muslimischen Einwanderer*innen aus der Türkei am Hauptfeldforschungsort kamen häufig aus damals noch ländlichen Gebieten bzw. waren ländlich sozialisiert. Die Entwicklung der *genderten Moschee* in Deutschland bette ich nicht nur in das religiöse Leben im türkischen Kontext von Landleben und urbanen Nachbarschaften ein. In Abschnitt III werden auch andere langfristigen Ursachen und Kontexte untersucht. An dieser Stelle soll ausreichen, dass, aus ländlichen Umgebungen stammend, die Moschee in Deutschland vor allem ein Ort war, der von Männern für Männer geschaffen wurde, dessen Adressatenkreis, das religiöse Personal (Imam, Prediger, Lehrer/Hoca), die Angebote zum gemeinsamen Gebet und daraus folgend auch die Verwaltung der Moschee über eine lange Zeit hinweg hauptsächlich männlich geprägt war.¹⁹⁰

Die von PARKIN betonte Perspektive der »islamic piety« für in der Gemeinschaft durchgeführte *ṣalāt* ist von der hadithbasierten, normativen Vorstellung geleitet, dass *ṣalāt* in der Gemeinschaft (also in der Moschee) mehr Gotteslohn (*ḥasanāt/ta-wāb*, türk. *sevab*) einbringt, als alleine zu beten. Die meisten lokalen Akteur*innen verstehen dies daher als normativ für Männer. Die Diskrepanz in der Vorstellung von »islamic piety« in ihrem Bezug zur Gemeinschaft bzw. Moschee zwischen PARKIN und HAERI liegt offensichtlich am Geschlecht der Akteur*innen, die diese jeweils befragt haben, und entsprechend ihrem Bezug zur Moschee als Gebetsort.

189 HART 2013: 96.

190 Vgl. auch JONKER 2003b. JONKER spricht angesichts dieser Lage von einem »entschieden männlichen Zentrum« der Wissensproduktion, zu dem »Frauen nur beschränkten Zutritt« haben. Vgl. ebd.: 224.

Zwar nicht so viele wie Männer, aber doch viele Frauen entdecken und nutzen mittlerweile die Moschee als einen Ort, an dem »islamic piety« eingeübt, bestärkt und gefördert wird, und zwar ganz besonders über die Performance der *ṣalāt*, die sich von derjenigen im häuslichen, quasi privaten Bereich unterscheidet. Die Frauen in den Moscheen am Hauptfeldforschungsort, die die Moschee zu Gebeten außer der Reihe nutzen, weisen die hadithbasierte Vorstellung von der Norm, dass das Gebet zuhause segensreicher für Frauen sei, nicht per se zurück. Die Hinterfragung der Norm geschieht nicht explizit, sondern einerseits durch ihre Praktik, die Moschee zum Gebet zu nutzen, und andererseits durch die Inszenierung der Moschee als religiösem Ort für alle.¹⁹¹ Frauen bestimmen das Moscheeleben durch ihre mittlerweile langjährige Präsenz, ihre sowohl frauenspezifischen als auch allgemeinen Aktivitäten für die Gestaltung der religiösen Arbeit in Moscheen sowie durch die verwaltungstechnische Regelung ihrer religiösen Bedürfnisse in der Moschee mit. Damit können sie durch ihre Praktiken den Segen des Gebets in der Moschee für sich reklamieren. In der Omar-Khattab-Moschee ist diese Normverschiebung zu beobachten: entsprechende räumliche Möglichkeiten sind ausgebaut und Frauen frequentieren die Moschee regelmäßig auch zu den *männlichen Zeiten*. In den anderen Moscheen befinden sich diese noch im Aushandlungsprozess, wie in Abschnitt III anhand der Teilnahme von Frauen am Freitagsgebet dargestellt werden soll. Aus den bisherigen Ausführungen wird deutlich, dass Normverschiebungen demnach nicht nur rein durch legalistische Diskussionen von normvorgebenden Texten gewährleistet werden. Solche Diskussionen können derweil in Veranstaltungen expliziter Wissensvermittlung thematisiert werden und entsprechende Absicherungen werden in Moscheegruppen gerne über soziale Medien geteilt. Allerdings dienen diese lediglich der Absicherung schon vonstattengehender Praxen, denen auf der einen Seite solche Werte zugrunde liegen, die im gesamtgesellschaftlichen Kontext Konjunktur haben (wie die Teilhabe von Frauen an allen gesellschaftlichen Feldern) und die auf der anderen Seite durch die Konstruktion von islamischer Frömmigkeit als allgemein muslimischer Wert bestimmt werden.

Eine weitere wichtige *ʿibāda*-Praxis in Moscheen, nämlich die des *ṣawm* (türk. *oruç* ›Fasten‹), drückt sich in Moscheen durch die zahlreichen Ramadan-Aktivitäten aus, insbesondere durch das gemeinsamen Fastenbrechen, das *Iftar*-Essen. Bisweilen gibt es auch Essen vor dem Morgengrauen (*sahūr*, türk. *sahur*) in der Moschee, das durch verschiedene religiöse Praktiken wie der *duʿāʾ* (›Fürbitte, Gebet‹), *taṣliya* (›Segensspruch für den Propheten‹) und *ṣalāt* begleitet wird. Die Formen *ḍikr/taṣliya* als Gottgedenken und Lobpreisung (türk. *zıkr, tesbih çekmek* ›Eulogie; Gottgedenken‹) finden zu allen Gelegenheiten Raum und können auch als eigenständige Formen angeboten werden, z. B. als Gedenken an die Verstorbenen. Der Ramadan ist wohl der aktivste Monat im muslimischen Jahreskreis und entsprechend auch in

191 Siehe ausführlich zu dieser Analyse Abschnitt III, Kap. 2.

den Moscheen: Während des Ramadans gibt es für Männer und Frauen gleichermaßen das Angebot der vollständigen Koranrezitation (türk. *mukabele*)¹⁹², indem der Koran von Anfang bis Ende einmal im Original gelesen wird (türk. *hatim indirmek*), in der Regel mithilfe eines Vorlesers/einer Vorleserin, teilweise auch mithilfe von Koranrezitations-Videos, die durch digitale Angebote von TV-Kanälen, Internet-Videos und auf DVD/VCD in die Moscheen getragen werden.¹⁹³ Während des Ramadans werden Iftar-Essen veranstaltet, je nach Kapazität täglich. Das Iftar-Essen wird dabei immer von (anonymen) Einzelpersonen, Familien oder einer Moscheegruppe (wie der Frauenabteilung, dem Vorstand, der Jugendabteilung u.w.) übernommen. Insbesondere die Jugendabteilungen sind mächtig stolz darauf, an diesen guten Taten mitzuwirken und eigenständig für *ihre* Moschee Iftar-Essen anzubieten.¹⁹⁴ Jeden Abend wird das *Tarāwīḥ*-Gebet abgehalten, das aus 20 *rak'a* (Gebetsabschnitten) besteht, also recht lang dauert sowie längere *taṣliya*-Sessions und Koranrezitationen beinhaltet. Im Ramadan werden Gastimame, Gastredner und auch moscheeinterne Referenten eingeladen, die die Predigten vor dem *Tarāwīḥ*-Gebet halten oder tagsüber Glaubenskurse geben. In der letzten Ramadanwoche wird *Laylat al-Qadr* (türk. *Kadir Gecesi*) gefeiert, die Nacht der ersten Offenbarung Gottes an Muḥammad, was für die Moscheebesucher*innen enorm wichtig ist. Selbst wenn *Laylat al-Qadr/Kadir Gecesi* auf einen Wochentag fiel, bemühten sich besonders viele Muslime und Musliminnen, an diesem Tag zu fasten und die Moschee zu besuchen. An beiden *Laylat al-Qadr/Kadir Gecesi*, die ich während der Feldforschung besucht habe, waren die Moscheen nicht nur brechend voll, auch wurden diese Abende besonders begangen.¹⁹⁵ In der Yunus-Emre-Moschee wurden diejenigen Gemeindeangehörigen geehrt, die im Ramadan den Koran vollständig rezitiert haben (türk. *hatim*), die Kinder aus dem Moscheeunterricht trugen Gedichte und die ersten offenbarten Verse vor, das Iftar-Essen war besonders reichhaltig.¹⁹⁶ In der Altstadt-Moschee wurde die Predigt zur *Laylat al-Qadr/Kadir Gecesi* auf Deutsch

192 *Mukabele* ist die türkische Bezeichnung für eine Tag für Tag voranschreitende Lesung des gesamten Korans. Im Ramadan, teilweise auch schon mit Beginn der drei Monate: (*üç aylar: Receb, Şaban und Ramazan; Rağab, Şa'bān* und Ramadan) wird täglich eine bestimmte Anzahl von Koranversen chronologisch rezitiert bis der Koran am letzten Tag *fertig* gelesen wird. Diese Gesamtlesung des Korans (türk. *hatim*) wird auch dann als gültige Leistung erachtet, wenn in der Gemeinschaft abwechselnd laut gelesen wird und die anderen Teilnehmenden still mitlesen.

193 Die beobachteten Ramadan-Aktivitäten in den Moscheen in Deutschland werden in dieser Studie nicht weiter vertieft. Diese Form der *'ibāda* stellt ein wichtiges Forschungsdesiderat dar, deren Untersuchung weiteren Studien vorbehalten sein muss.

194 Feldnotiz, Gemeindebesuche während des Ramadans, 06/07.2015, Altstadt-Moschee und Yunus-Emre-Moschee.

195 Feldnotiz, *Laylat al-Qadr/Kadir gecesi*, 14.07.2015, Yunus-Emre-Moschee und 23.07.2014, Altstadt-Moschee.

196 Feldnotiz, *Laylat al-Qadr/Kadir gecesi*, 14.07.2015, Yunus-Emre-Moschee.

gehalten, so dass Muslime und Musliminnen unterschiedlichster Herkunft, Sprache und Alter zusammen gekommen waren, was bei den Anwesenden ein aufregendes Gefühl heraufbeschwor.¹⁹⁷ Schließlich wird der Ramadan mit seinen drei Feiertagen abgeschlossen. Neben den Feiertagsgebeten wird insbesondere in der Altstadt-Moschee ein eigens für Kinder organisiertes Ramadanfest mit deutschsprachiger Rahmung ausgerichtet.

Abgaben in Form von *zakāt*, *fiṭr* und *ṣadaqa* können ebenso in der Moschee verrichtet werden. *Zakāt* als jährliche Abgabe aus dem eigenen Vermögen ist legalistisch genau festgelegt als 1/40 des gesamten Vermögens, über das man ein Jahr verfügt hat, nach Abzug der Schulden. *Fiṭr* dagegen ist eine Abgabe, die an den Fastenmonat Ramadan gebunden ist und auch von Muslim*innen entrichtet werden soll, die sonst nicht als *zakāt*-pflichtig gelten. Der Begriff *ṣadaqa* entspricht dem deutschen Begriff Almosen und Spenden, die unabhängig vom eigenen Vermögen an jegliche Adressat*innen abgegeben werden können. Moscheen fungieren dabei als Vermittler normativ-autoritativer Aussagen darüber, warum die jeweilige Abgabe religiös notwendig ist, wie hoch die jeweiligen Mindestabgaben sein sollen und wer als Begünstigte ein *Recht* hat auf das von Muslim*innen zu entrichtende Zeichen der Solidarität mit der *Gemeinschaft* (wen immer die auch jeweils umfasst). Während der Vorstand der Altstadt-Moschee Informationen aus den Hilfsorganisationen *Hasene* und aus IGMG-Zentralabteilungen in Köln wie der *Irschad-Abteilung* verbreitet und diese dadurch als normativ gültige Vorstellungen zirkulieren, sind es in der Yunus-Emre-Moschee solche Informationen von DITIB in Deutschland und *Diyanet* in der Türkei.

Als Teil der sozialen Netzwerke fördern Moscheen Nachbarschaftspflege, Vergemeinschaftung der Menschen und Solidarität durch ihre religiösen Angebote und deren Inhalte einerseits sowie durch Gruppenbildung in Moscheen andererseits. Insbesondere Moschee-Gruppen in Sozialen Medien sind beliebte Mittel der Kommunikation. Speziell kann es in Moscheen einen Kern von Gemeindeangehörigen geben, die sich für Krankenbesuche, Kondolenzbesuche, ärztliche Begleitung und andere Hilfeleistungen wie für lokale Muslim*innen in Not bereit erklären. Daneben gibt es die organisierte Care-Tätigkeit wie z.B. in der Altstadt-Moschee die Kinderhilfe, die seit einigen Jahren auf Initiative von einzelnen Akteur*innen regelmäßig gestaltet wird. Als *'ibāda* sehr hoch eingeschätzt, wird sie von allen Gruppen in der Moschee gleichermaßen unterstützt. Mit Kuchenverkauf in der Moschee und anderswo, mit Vorträgen und Video-Vorführungen wird auf den »Umgang des Islams« beispielsweise mit Waisen aufmerksam gemacht und für Waisenhäuser z.B. in Sierra Leone Spenden gesammelt.¹⁹⁸ Das Sammeln von Spenden für einen

197 Feldnotiz, *Laylat al-Qadr/Kadir gecesi*, 23.07.2014, Altstadt-Moschee.

198 Feldnotiz, Kinderhilfe, 12.2014 und 11.2015, Altstadt-Moschee.

guten Zweck gehört sowieso zum Repertoire von Moscheen.¹⁹⁹ Diese wohlfahrtlichen Tätigkeiten in Moschee haben eine hohe gemeinschaftsstiftende Wirkung auf das, wofür Islam jeweils steht und auf die Entwicklung eines muslimischen Selbst. Denn *Islam* wird in Moscheen eben nicht nur als eine formalistische bzw. ritualisierte Verrichtung von gottesdienstlichen Aktivitäten angesehen, vielmehr definiert sich islamisches Tun insbesondere über die wohlfahrtlichen Tätigkeiten für den Einzelnen in der muslimischen Gemeinschaft, sei sie lokal verankert oder als Teil der weltweiten Umma.

Als letzter Aspekt soll die in Moscheen beobachtete Geselligkeit genannt werden. Wie BEILSCHMIDT schon dargelegt hat, spielen informelle Zusammenkünfte, Gelegenheiten des gemeinsamen Kochens, Essens, Treffens und Austausches auch eine Rolle bei der Ausbildung des islamischen Wissens in Moscheen.²⁰⁰ Sowohl die systematischen als auch die unsystematischen Wissensvermittlungen werden von informellen Interaktionen der Akteur*innen wie durch Begrüßungen, Verabschiedungen, Besprechungen, Essenszubereitungen und gemeinsames Essen begleitet. Hierbei kann beobachtet werden, wie eine *religiöse Sprache* das Handeln der Akteur*innen in der Gemeinschaft reguliert. Wohl bekannt sind Begrüßungsformeln und der Zusatz von *in šā' a 'llāh* (>so Gott will<) für Zukünftiges bei Kommunikation in der deutschen Sprache. Weniger bekannt sind Praktiken wie das leise Aussprechen der *Basmala* vor dem Stillen eines Kindes, die Verabschiedung mit der Begrüßungsformel *selamun aleyküm* in der türkischen Sprache oder die redewendlichen guten Wünsche im Türkischen und Arabischen nach Handlungen, die von anderen als wertvoll angesehen werden.²⁰¹ Auch die Essenszubereitung für die Gemeinde beispielsweise bei *Lahmacun-Zusammenkünften* am Freitag oder die Vorbereitungen für die Moscheefeste können neben ihrem Output, nämlich dem Beitrag der kochenden Akteurinnen für die Moscheekasse, als islamische Praxis selbst gewertet werden. Denn die Akteur*innen betrachten ihren Beitrag für die Gemeinde und die gemeinschaftliche Handlung als Kern ihres islamischen Handelns.²⁰² Für die Produktion islamischen Wissens sind auch die geselligen Formen nach oder vor

199 In allen von mir untersuchten Moscheen wurde zu fast allen Gelegenheiten Spenden für die Moschee, für in Not geratene Muslim*innen oder für Hilfsleistungen größerer Organisationen gesammelt.

200 Vgl. BEILSCHMIDT 2015: 113; 136; 201-202 (für Feldbeispiel ebd.: 168.).

201 Zum Beispiel: türk. *diline sağlık* >Gesundheit deiner Zunge< (nach einem Vortrag, einer Koranrezitation u.w.), türk. *elin dert görmesin* >Mögen deine Hände kein Unheil/Pech erleben< u.w. nach einer handwerklichen oder hauswirtschaftlichen Tätigkeit, arab. *bāraka 'llāhu fiki (fika)* >Gottes Segen auf Dich< nach der Organisation eines Treffens u.w. Dabei ist klar, dass es sich um Gott handelt, an den sich die Wünsche wenden.

202 Feldnotiz, Vorbereitung für das Moscheefest, 22.04.2015, Altstadt-Moschee. Vgl. auch BEILSCHMIDT 2015, die dies in ihren untersuchten Moscheen genauso erlebt hat.

dem Freitagsgebet, religiösen Feiern, *sohbets* oder während des Ramadans wichtig. Denn diese bieten die Zeit und den Raum, um sich auf die Feiern vorzubereiten oder sich nach dem Gehörten darüber auszutauschen. So wurde nach der religiösen Feier zum islamischen Neujahr in der Altstadt-Moschee anschließend die Gemeinde durch einen Gemeindevorstand bewirtet, was zu geselligem Austausch über die Predigt selbst und anderen Themen geführt hat. Hier konnten die Anwesenden, die zuvor gemeinsam gebetet und der Predigt zugehört haben, sich anschließend kennenlernen, nach Familienmitgliedern fragen und Neuigkeiten aus der muslimischen Community austauschen sowie Hilfen für schwierige persönliche Situationen von einzelnen Anwesenden anbieten. Insbesondere war spannend zu beobachten, wie sich die Anwesenden zunächst zaghaft, dann immer öfter zum islamischen Neujahr beglückwünscht haben – begleitet von schüchternem Lächeln –, und am Ende der Zusammenkunft jeder Anwesende sich mit »gutes neues Jahr« verabschiedet hat.²⁰³ Beim gemeinsamen Aufräumen der Räume vor bzw. nach einer religiösen Feier konnte die Neuigkeit ausgetauscht werden, dass eine muslimische Familie, die wegen eines Krankenhausaufenthaltes aus einer anderen Stadt angereist war, Hilfe benötigt und sogleich wurden Krankenbesuche und Spendensammlung für die betroffene Familie organisiert.²⁰⁴ In der interkulturellen Frauengemeinschaft in der Altstadt-Moschee gehört solch ein Austausch ganz dezidiert zu ihrem Gruppenauftrag und wird daher vor jeder Sitzung besprochen.²⁰⁵ Auch über Soziale Medien werden Nachrichten, wer welche Hilfe benötigt und wer Hilfe in welcher Form leisten kann, verbreitet und sogleich aktiv angegangen. Wie die Bewirtung anderer Menschen kann gerade dieses inkorporierte Handeln als genuin islamisches Handeln des Einzelnen für Andere gewertet werden, weil sich darin Nachbarschaftspflege und -hilfe, Solidarität und die als wertvoll geltende *Anspruchsregelung* niederschlagen: So wie jeder Mensch Anspruch auf die Hilfe der (muslimischen) Gemeinschaft und auf Gastfreundschaft hat, hat jeder Muslim und jede Muslimin auch die ethische Pflicht, z.B. vom eigenen Vermögen, von der eigenen Zeit und vom eigenen Essen abzugeben. Schon in der türkischen Bezeichnung dieser Praxis (türk. *kul hakkı*) wird das zugrundeliegende Menschenbild deutlich: es ist nicht nur die Menschlichkeit (türk. *insanlık*) des Menschen, welches sein ethisches Verhalten bestimmt, vielmehr ist diese Praxis dadurch begründet, dass der Mensch Geschöpf Gottes (türk. *kul*) ist, der von Gott kommt und zu Gott zurückkehrt. Der Mensch verdankt Gott alles, was er hat, und hat daher eine ethische Verpflichtung, an allem, was Gott ihm gegeben hat, andere Menschen

203 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee: »Yeni yılınız kutlu olsun«.

204 Feldnotiz, *Laylat ar-Rağā'ib/Regaib Kandili*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, 'Āšūrā'-Feier/*Aşure*, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee.

205 Feldnotiz, Treffen der interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee.

teilhaben zu lassen. Je größer eine Gemeinschaft in einer Zusammenkunft ist, umso mehr wird solch eine Handlung normleitend, da die Akteur*innen sich in der Ausübung dieses ethischen Grundsatzes verbal bestärken, aktivistisch vorangehen und andere nach ihrem möglichen Beitrag anfragen.²⁰⁶ Die Verwendung von islamischen Wendungen wie »für Gottes Wohlgefallen« (türk. »Allah ırzası için«), »religiöser Anspruch« (türk. »kul hakkı«) oder »das ist ein (vor Gott) gutes Werk« (türk. »sevaptır«) kann dabei normsetzend wirken. Dabei gibt es für diejenigen, die sich nicht beteiligen, auch keine direkten Sanktionen. Stattdessen wird darauf verwiesen, dass jeder selbst seinen Beitrag bestimmt: »Wieviel man vermag zu tun« (türk. »Herkesin elinden geldiği kadar«) oder »was dein Herz dir sagt« (türk. »Gönlünden ne geçerse«).²⁰⁷ Gerade auch neu in die Moschee oder in Moscheegruppen gekommene Muslim*innen (insbesondere auch frisch zum Islam konvertierte Menschen) nehmen diese Angebote begeistert auf und werden so Teil der sich ad hoc bildenden Gemeinschaft.

Unsystematische Wissensvermittlung: Predigten (*hutba* und *waʿz*)

Die öffentlichen Diskussionen fokussieren insbesondere die Freitagspredigten (*hutba*, türk. *hutbe*),²⁰⁸ da sie diese als Vehikel religiöser Einwirkung auf *einfache Gläubige* durch religiöse Experten ansehen und ihnen dadurch Bedeutung beimessen.²⁰⁹ Dies soll gar nicht in Frage gestellt werden, wobei ich kritisiere, dass der Aspekt, wie die Einwirkung und die möglichen Wechselwirkungen zwischen Predigern und Rezipierenden geschehen, in der Regel vernachlässigt wird. Allerdings gibt es neben der Freitagspredigt noch weitere Formate der Wissensvermittlung in Moscheen, die nicht ignoriert werden dürfen: Oben wurde schon auf verschiedene Formate der expliziten Wissensvermittlung in Moscheen hingewiesen, zu denen Predigten (*waʿz*, türk. *vaaz*), Gesprächskreise (türk. *sohbet*), Zirkel, Koranschulen und Glaubenskurse, Vorträge und weiteres gehören. Zwar strukturieren Predigten (sowohl *hutba* als auch *waʿz*) das islamische Wissen mit, stellen aber keine direkte Unterrichtsform dar, die sich an die Adressaten systematisch wenden würde,

206 Feldnotiz, *Laylat ar-Rağāʾib/Regaib Kandili*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee.

207 Feldnotiz, *Laylat ar-Rağāʾib/Regaib Kandili*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee. Insbesondere eine Frau im mittleren Alter, Nilüfer, organisierte die Hilfe für eine auswärtige Familie, deren Kind in der Universitätsklinik untergebracht war, mit diesen Worten.

208 Umfassende Studien zu Freitagspredigten in Deutschland gibt es allerdings noch keine. Vgl. zu Themen des interreligiösen Dialogs in Freitagspredigten der Verbände VIKZ, DITIB und IGMG: AKCA 2014. Vgl. zu *hutba* in der mittleren islamischen Periode bis 1500: BERKEY 2001. In der Gegenwart: zur Türkei: PRÄTOR 1985, TRÖNDLE 2006, GIBBON 2008, ESLEN-ZIYA/KORKUT 2015 und 2016, vgl. zum arabischen Raum: MATTES 2005. Vgl. zu weiteren Predigten im arabischen Raum: ANTOUN 1989.

209 Siehe z.B. SCHREIBER 2017, OURGHI 2016 und 2017.

vielmehr sind sie als Teil von religiösen Ritualen zu betrachten. Koranschulen, Glaubenskurse, *sohbet* und andere Formen des Unterrichts beinhalten zwar auch rituelle Aspekte, wenn z.B. mit Fürbitten die Sitzung eröffnet wird, dennoch sind diese Formen als systematisierte Weitergabe von islamischem Wissen wahrzunehmen.

Die Form, Sprache und der Inhalt der Predigten sind nur in ihrer äußeren Form formalisiert: Dabei wird ein bestimmtes Thema mithilfe islamischer Quellen wie Koran, Prophetentradition, Gelehrtenthesen und Sufi-Zitaten erläutert und mit alltagsbekannten Motiven (z.B. Redewendungen, Sprichwörter, Ereignisse) beispielhaft dargelegt. Inhaltlich ist eine große Themenbreite zu verzeichnen: Häufig nehmen Predigten Bezug auf kalendarische Ereignisse wie Ramadan-Beginn, Tag der offenen Moschee, Gesegnete Nächte u.w. Oft sprechen Predigten alltagsrelevante Themen wie das ›saubere‹ Erwirtschaften von Vermögen (*ḥalāl*, türk. *helal para*), Stärkung des Glaubens zur Überwindung seelischer Sorgen und/oder vernünftiges Handeln als islamischer Wert²¹⁰ an, wie auch allgemein sittliches Verhalten thematisiert wird. Es sticht hervor, dass das Bild einer idealen muslimischen Gemeinschaft als eine gerechte, sittliche und moralisch integre Gemeinschaft vor Gott gezeichnet wird, welche als Orientierung für das Handeln der Zuhörerschaft dienen soll. In einigen Predigten wird der Wahrheitsanspruch des Islams gegenüber anderen Religionen angeführt, wobei diese Nennung selten in Herabwürdigungen, Diskriminierungen oder direkten Überlegenheitsansprüchen gegenüber Angehörigen anderer Religionen mündet. Vielmehr geht es um die Sorge um das Seelenheil von Nicht-Muslim*innen, die der islamische Wahrheitsanspruch, die Schönheit und Gerechtigkeit des Islams retten könnte.²¹¹ Häufig werden in Predigten Episoden aus dem Leben des Propheten, seiner Frauen, der Prophetengefährte*innen, der koranischen Propheten und muslimischer Persönlichkeiten wie Abū Ḥanīfa erzählt. Bei relevanten politischen Ereignissen werden auch diese thematisiert: Beispielsweise wird bei konflikthafter Entwicklungen in Palästina/Israel die Bedeutung Jerusalems für die islamische Religion herausgestellt oder beim Aufflammen kriegerischer Auseinandersetzungen im Nahen Osten der Einsatz kriegerischer Mittel im Kampf aus islamischer Perspektive dargelegt. Hierbei werden teilweise die Interessen imperialistischer Akteure*innen als dominantes westliches Handlungsmuster betont, und nicht selten wird die ökonomische, soziale und politische Lage im Nahen Osten verschwörungsmächtig interpretiert. Die Festtagspredigten zum Ramadan- oder Opferfest

210 Vernunft im Islam und die Bedeutung des Verständnisses des Korans spielt in recht vielen Predigten eine Rolle, ausdrücklich wurden sie eigens auch in *sohbets* und in Predigten zu religiösen Feiern ausgeführt. Feldnotiz, *tafsir/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee oder Feldnotiz, *Laylat al-Qadr/Kadir Gecesi*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee. Siehe ausführlich Abschnitt IV.

211 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee.

thematisieren dagegen regelmäßig das friedliche Zusammenleben, den liebevollen Umgang des Propheten mit Kindern und/oder den Wert der Bildung allgemein für Muslim*innen.²¹² Predigten auf religiösen Feiern greifen fast immer den Anlass der Feier auf.²¹³ Auf Trauungs- und Beschneidungsfesten, 'aqīqa-Opferfesten²¹⁴, Totenwachen, auf Feierlichkeiten zu Hadsch- oder Umrafahrten und zu ähnlichen von privater Seite gewünschten und ausgerichteten Anlässen werden Predigten gehalten, die vor allem als Teil von Ritualpraxis zu denken sind, in denen Aussagen über Liebe, Nachbarschaftspflege, Solidarität, Wert der Familie, Gotteslohn oder Rückkehr des Menschen zu Gott getätigt werden.²¹⁵

Predigten sind nicht nur als hierarchische Wissensvermittlung durch die jeweilige religiöse Autorität an die adressierten Gläubigen anzusehen, sondern als Aushandlungsprozesse zwischen diesen, da über Themenwünsche und Erwartungen,²¹⁶ Rezeption und das jeweilige positive oder negative Feedback das islamische Wissen in Predigten strukturiert wird. Eine Auseinandersetzung der Audienz mit den vermittelten Inhalten ist, wenn nicht gleich im Anschluss, so als zirkulierendes Wissen in der Moschee zu beobachten. Die Aushandlung von gültigem Wissen verläuft somit subtil, seltener kommt es zum konflikthaften Austausch zwischen Prediger*in und Zuhörerschaft, schon gar nicht, wenn die Predigt in eine religiöse Feier oder in das Freitagsgebet eingebettet ist. Die Diskussionen unter Besucher*innen sind insofern fruchtbarer, da hier Gleiche unter Gleichen diskutieren und dabei auf die religiösen Veranstaltungen der religiösen Expert*innen Bezug nehmen. Die Resonanzen des Publikums können auch direkt an Gebetsleiter

212 Feldnotizen, Ramadan- und Opferfeste 2014-2016, Altstadt-Moschee, Yunus-Emre-Moschee, Mevlana-Moschee.

213 Beispielsweise wurde Bereuen, Vergeben und Versöhnen aus islamischer Sicht in der Nacht der Vergebung thematisiert (Feldnotiz, *Laylat al-Barā'a/Berat Kandili*, 01.06.2015, Yunus-Emre-Moschee). In der Predigt zum islamischen Neujahr ging es um die Auswanderung der muslimischen Gemeinschaft aus Mekka nach Medina (*hiğra*, türk. *hicret*), der Bedeutung dieses Ereignisses für die Entwicklung der muslimischen Umma und – dies ist der politische Teil – um das Abwenden der türkischen Kultur von ihrer islamischen Vergangenheit durch die Übernahme der christlichen Zeitrechnung (Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee).

214 Das 'aqīqa-Opferfest (türk. *akika*) wird als Segnungsfest von Neugeborenen von der Familie des Kindes ausgerichtet. Wie beim Opferfest auch, wird ein opferungsfähiges Tier geschlachtet und mit dessen Fleisch Freunde und Bekannte verköstigt. Das Fest findet häufig privat statt, aber wie auch bei anderen privaten Festen können die Moscheen als Orte hierfür genutzt werden.

215 Feldnotiz, Hadsch-Essen, 01.08.2015, Yunus-Emre-Moschee. Zu Predigten (nicht *hutba*) in Moscheen in Deutschland gibt es noch kaum Untersuchungen. Zu ähnlichen Ergebnissen wie in dieser Studie kommt auch GORZEWSKI über DITIB: Vgl. GORZEWSKI 2015: 91.

216 Feldnotiz, 'Āšūrā'-Feier/*Aşure*, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee, zum Verhältnis von Männern und Frauen im Islam. Das Thema ist ausdrücklich von der Frauengruppe der Moscheen erwünscht worden.

und/oder Prediger*in gehen, indem z.B. Fragen gestellt und andere Meinungen ins Spiel gebracht werden. Dies passiert während der Freitagspredigten (*hutba*) durch deren formellen Status so gut wie nie, während der informellen Formate allerdings öfter. Auch Predigten während einer religiösen Feier wie an den Gesegneten Nächten oder vor den *Tarāwih*-Gebeten erlauben aufgrund ihrer Einbettung in einen programmatischen Ablauf und der teilweisen audio(visuellen) Übertragung in den Frauenbereich kein direktes Feedback – von Männern wie Frauen gleichermaßen. Predigten vor einem mono-geschlechtlichen Publikum außerhalb eines feierlichen Rahmens, gerade auch innerhalb von *sohbet*-Veranstaltungen, weisen dagegen direkte Reaktionen des Publikums auf, die auch vehement zur Sprache gebracht werden und leidenschaftlich diskutiert werden können.²¹⁷ Diese Beobachtungen weisen auf den Trugschluss hin, den andere Beobachter*innen in Predigten in formalisierten, ritualisierten Abläufen hineinlesen, nämlich die unkritische Übernahme von Inhalten durch die Audienzen aufgrund der fehlenden direkten Reaktion. Vielmehr müssen sowohl die zeitlichen und räumlichen Umgebungen der jeweiligen Predigten wie auch ihre Einbettung in liturgische Abläufe als auch andere Formate mitberücksichtigt werden, um die Resonanzen der Predigten einordnen zu können.

Predigten als Teil der Ritualpraxis sprechen jenseits ihres kognitiven Gehalts religiöse Bedürfnisse der Akteur*innen an, die an der Gestaltung der Predigtpraxis heilsimmanent teilhaben: Die Praxis des Predigens ist zunächst hierarchisch zu verstehen: Durch den Sprechakt ist die von dem Prediger bzw. der Predigerin gehaltene Predigt (oder Rede, Vortrag) bestimmend für die Handlung, die aber mit bestimmten Körperhaltungen und Resonanzen des Publikums einhergeht, das Teil einer Heilshandlung wird und seinen Teil beisteuert: Die meisten Anwesenden nehmen im Sitzen auf dem Teppich eine gebückte Haltung ein, schauen während der Predigt oft auf einen Punkt, selten wandern ihre Augen im Raum. Das Reden während der Predigt wird durch Ermahnungen unterbunden und sanktioniert.²¹⁸ Wenn der Name des Propheten fällt, wird laut der Segensspruch auf den Propheten ausgesprochen (*taṣliya*) und Manche streichen oder legen ihre rechte Hand über ihr Herz. Am Ende jeder Predigt folgen – angekündigt durch eine veränderte Tonlage in der Stimme der Prediger*innen – die Fürbitten: Hierbei hält jeder Einzelne seine Hände nach innen geöffnet zwischen Bauch- und Brusthöhe vor sich. Nach jeder vorgebrachten Fürbitte erfolgt das halblaute Rufen von *āmin*. Der Fürbitten-Teil endet mit der Aufforderung, die *al-Fātiḥa*-Sure zum Gedenken an die in der

217 Beispielsweise erregte die Ausführung einer Predigerin zum *unvernünftigen Volksglauben* leidenschaftlich vorgebrachte Publikumsreaktionen (Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee). Siehe Abschnitt IV.

218 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee.

Fürbitte bedachten Personen und Ereignisse aufzusagen. Jeder für sich spricht zunächst eine Varianz der *taşliya* und dann die *al-Fātiḥa*-Sure – dabei werden in der Regel die ersten Worte der Verse halblaut besonders betont, dann erst leise für sich weitergesprochen. Man streicht sich anschließend mit beiden Händen über das Gesicht und beendet das Ritual mit *āmīn*-Sprechen. Dass die Predigt Teil des Rituals ist, merkt man auch daran, dass mit dem Über-das-Gesicht-Streichen ein Raunen durch den Raum geht und Gespräche zwischen Anwesenden beginnen. Mit diesem letzten Akt endet die Predigt, die für die Audienz über die verbalisierte Ermahnung oder Erbauungserzählung hinaus, heilsimmanente Komponenten aufweist.

Systematische Wissensvermittlung: Koranschule, *sohbet*, Unterricht und Vorträge

Neben der gemeinschaftlich eingeübten Religiosität und den Formen unsystematischer Wissensvermittlung findet die religiöse Sozialisation in systematisierten Unterrichtssequenzen in Moscheen in Deutschland ihren Niederschlag. Als Formate haben sich Koranschulen, *sohbets*, Unterricht, Glaubenskurse und Vorträge eingebürgert.

Der Begriff Koranschule wird im Deutschen insbesondere für den Unterricht für Kinder verwendet. Im Türkischen existieren mehrere Begriffe, die dann auch inhaltliche Unterschiede aufnehmen: Koranunterricht (*Kur'an dersi*), Korankurs (*Kur'an kursu*), Koranalphabetisierung (*elif cüz* oder *elif ba*)²¹⁹, Religionsunterricht (*din dersi*), Koranrezitation (türk. *tecvid* < arab. *tağwīd*), um nur einige Bezeichnungen zu nennen. Der Ausdruck *Religionsunterricht* wird in immer mehr Moscheen bevorzugt, sowohl um die negative Konnotation von *Koranschule* im Deutschen zu vermeiden als auch um den inhaltlichen und methodischen Wandel von der als üblich betrachteten Koranalphabetisierung und Memorierung zur versthensorientierten Korankompetenz deutlich zu machen. Bisherige empirische Studien zu Koranschulen als Teil der Moscheeangebote identifizieren sehr häufig eine Didaktik des Memorierens, eine unhinterfragbare Vermittlung religiöser Wahrheiten, die Vermittlung herkunftskultureller Güter und einen Fokus auf die Koranlesefähigkeit.²²⁰ Dabei verorten sie ihre Forschungsfragen in einem Spannungsfeld zwischen einer auf Verstehen und Reflektieren der Glaubensinhalte

219 *Elif Cüz* oder *elif ba/elif be* stehen für ›Fibel‹, benannt nach den ersten Buchstaben des arabischen Alphabets in türkischer Aussprache *elif* bzw. *elif be/elif ba*. *Cüz* ist die türkische Bezeichnung einer Lese-, Lehr- und/oder Lerneinheit.

220 Siehe TOSUN 1993 (2006), AŞIKOĞLU 1993, ASLAN 1998, ALACACIOĞLU 1999a, CEYLAN 2008, SCHNEIDER 2010. Diese Aspekte werden auch in der in den 1980er und 1990er Jahren erschienenen Literatur über Koranschulen, die sich kaum bis gar nicht auf empirische Daten stützt, kritisiert: siehe z.B. SCHEINHARDT 1980, RITSCH 1987, HARWAZINSKI 1994.

ausgerichteten und auf Nachahmung und Memorieren ausgerichteten Religionspädagogik. Letztere wird dabei als »islamisch« und »traditionell« bezeichnet, erstere als »europäisch« und »modern« eingerahmt.²²¹ Selbst wenn die Imame unterschiedlich typisiert werden könnten – als »neo-salafitisch«, »traditionell-konservativ«, »traditionell-defensiv« oder als »intellektuell-offensiv«²²² –, würde dies an der didaktisch-inhaltlichen Stagnation der Koranschulen nichts ändern.²²³ Auch aus anderen empirischen Untersuchungen wird deutlich, dass Muslime und Musliminnen in Moscheekontexten die Reformierung von Koranschulen fordern.²²⁴ In einigen Fällen, die aus qualitativen Studien aus der Religionssoziologie und Religionswissenschaft bekannt sind, spielen die Koranschulangebote der Moscheen überhaupt keine Rolle bei der religiösen Sozialisation und beim religiösem Wissenserwerb: Die interviewten oder schriftlich befragten Muslim*innen weisen zwar ähnliche Vorstellungen über unzureichende Didaktik und Methodik in Koranschulen und Moscheen auf, kennen diese aber lediglich durch Hörensagen oder verbreitete Vorstellungen.²²⁵ Dagegen beobachtet die Islamwissenschaftlerin Irka-Christin MOHR in Berlin eine vielfältige Koranschullandschaft, in der Unterrichtsformen, Qualifikationen der Imame als Lehrpersonen sowie inhaltliche Ausgestaltungen variieren können.²²⁶ Aus den Interviewsequenzen aus der Studie des Theologen Ahmet ÇEKİN über Imame in DITIB-Gemeinden schließe ich, dass Imame auch unkonventionelle Themen aufgreifen und sich auf die Bedürfnisse und Fragen der Schüler und Schülerinnen einlassen können.²²⁷ Eine hegemoniale »Pädagogik der Unterwerfung« in Moscheen, in der Muslim*innen keinerlei Raum zum Nachfragen, Diskutieren und Reflektieren hätten,²²⁸ ist aus den bisher vorliegenden *empirischen* Studien nur schwer so verallgemeinernd herauszulesen und bestätigt sich auch in dieser Studie nicht.

Sowohl die Koranschule für Kinder (Altersgruppe ca. 7/8 bis ca. 11/12 Jahre) als auch die Korankurse für Erwachsene stellen in bisherigen Studien das von Mus-

221 Siehe ALACACIOĞLU 1999a: 257-265, siehe auch CEYLAN 2008: 62-64.

222 Siehe detailliert zu den Fallbeispielen der Typologien: CEYLAN 2010: 51-172.

223 Vgl. CEYLAN 2008: 61-64.

224 Vgl. FRESE 2002: 282-286, vgl. YILGIN 2007: 92-94, vgl. auch ÖZDİL 2002.

225 Vgl. FRESE 2002: 215-222; 282-286, vgl. KARAKAŞOĞLU/ÖZTÜRK 2007: 168.

226 Vgl. MOHR 2006a: 47-51.

227 Vgl. ÇEKİN 2004: 183-189.

228 Vgl. OURGHI 2016: 2: »Die Lehrer entwerfen in erster Linie einen synoptischen Katalog von Rechten und Vorschriften der verschiedenen sunnitischen Rechtsschulen und Glaubensgemeinschaften, die ohne Begründung zu akzeptieren sind. Es geht um die Unterwerfung und Bevormundung der Kinder. Diese sollen gar nicht erst in die Lage versetzt werden, ein kritisches Bewusstsein und eine eigene religiöse Identität zu entwickeln.« Vgl. auch OURGHI 2017: o.S.: »Die Predigten und der Koranunterricht sind eine Ansammlung von fertigen Antworten, die eine ständige Suche nach dem eigenen Ich in der Berührung mit dem Anderen verhindern wollen.«

limen und Musliminnen am meisten genutzte und nachgefragte Moscheeangebot dar, was sich mit meiner Beobachtung deckt.²²⁹ Eine weiterführende Koranschule für Jugendliche (Altersgruppe ab 12/13) dagegen, in der aufbauend auf Koranlesefähigkeiten ein vertiefender Religionsunterricht angeboten wird, wird deutlich weniger frequentiert und nachgefragt. Während das Koranschulangebot für Erwachsene immer geschlechtlich getrennt gestaltet wird und auch die Leitung demselben Geschlecht angehört wie die Teilnehmenden, ist die Kinder-Koranschule entgegen der landläufigen Meinung nicht immer geschlechtlich getrennt. Durch die hohe Anzahl der Schüler*innen macht es durchaus Sinn, mehrere Kurse (mit verschiedenen Lehrenden) anzubieten, in denen dann auch sogleich auf Geschlechtertrennung geachtet wird wie z.B. in der Altstadt-Moschee oder im Kultur- und Bildungszentrum. Bei nur einem Lehrenden (meist der Imam) sind alle Schüler*innen ungeachtet ihres Geschlechtes in einem Kurs wie in der Yunus-Emre-Moschee oder in der Mimar-Sinan-Moschee. Auch der Umstand, dass in einer Moschee jeweils ein männlicher und ein weiblicher Lehrer unterrichten, bedeutet nicht, dass die Schüler*innen nach ihrem Geschlecht getrennt werden müssen: In der Yunus-Emre-Moschee richtet sich die Wahl der Lehrperson nach dem Kenntnisstand der Schüler*innen, d.h. alle Schüler*innen in der Koranalphabetisierung erhalten gemeinsam Unterricht vom Imam, während die Einheiten Koranrezitation und Koranexegese von der weiblichen Religionsbeauftragten – wiederum für alle Schüler*innen gemeinsam – erteilt werden.

Anhand meiner Unterrichtsbeobachtung habe ich eine Typologie erstellt, die die verschiedenen Ziele und dementsprechend die Methodik und Gestaltung der Koranschulen abbilden soll.²³⁰

In den Koranschulen des ersten Typs stehen Koranalphabetisierung, d.h. die Fähigkeit, den Koran im Original rezitieren zu können, das Memorieren wichtiger Koranverse und Fürbitten, die für das ritualisierte Gebet gebraucht werden, die Vermittlung der Grundlagen des Glaubens sowie das gemeinsame Einüben der Glaubenspraxis (z.B. mit einem gemeinsamen Mittagsgebet) im Vordergrund. Zudem gibt es noch Religionsunterricht, in denen Prophetengeschichten und Muḥammad-Biographie sowie Kenntnisse über Rechts- und theologische Schulen, die Pflichtenlehre und Glaubensartikel vermittelt werden. Die Kinder lernen hier auch die Grundlagen der Glaubenspraxis wie *ṣalāt* oder *ṣawm* kennen. Diese Beobachtungen decken sich mit den Richtlinien zu Korankursen, wie sie beispielsweise

229 Vgl. ŞEN/SAUER 2006: 14; 30-32. Die Korankurse für Kinder sind in den von mir aufgesuchten Moscheen sehr ausgelastet, während z.B. Freitagsgebete nicht in diesem Maße frequentiert werden.

230 Es handelt sich hierbei um eine heuristische Typologie und nicht um Typologien, wie sie in qualitativen Forschungen erstellt werden. Grundlage der Typen sind Kinder-Koranschulen und Erwachsenen-Korankurse in den untersuchten Moscheen der DITIB, der IGMG und des VIKZ.

durch die *Diyanet*-Behörde in der Türkei vertrieben werden.²³¹ Die Koranalphabetisierung und das Memorieren der Verse und Fürbitten in lateinischer/türkischer Umschrift verlaufen parallel. Je nachdem wie viele Schüler*innen und Lehrende zusammenkommen, können die Unterrichtsteile separat oder nebeneinander erteilt werden. Die angewandten Unterrichtsmethoden wie eigenständiges Lernen, Lernen und Wiederholen in Gruppen und Abfragen variieren nach den Kompetenzen der Lehrenden und dem Unterrichtsverhalten der Schüler*innen.²³² Das gemeinsame Lernen von Schüler*innen mit unterschiedlichen Lernniveaus führt dazu, dass sich die Schüler*innen gegenseitig abfragen, miteinander üben und sich Hilfestellung leisten können. Die Aussprache von religiösen Formeln wie beispielsweise von *ta'awwud*, *Basmala* oder Koranversen und die Leseübungen spielen neben den Memoriertechniken eine wichtige Rolle, teilweise werden auch gemeinsam religiöse Hymnen gesungen. Die Bedeutung der Verse erfahren die Schüler*innen in der Regel nur durch eine oberflächliche Bedeutungswiedergabe, die aber selten eingeübt, erörtert und/oder abgefragt wird. In diesen Koranschulen manifestiert sich der Wunsch nach Erwerb von Koranrezitationsfähigkeiten, wie er von fast allen von mir befragten Eltern in Bezug auf ihre Kinder genannt worden ist.²³³ Dagegen stehen Bedeutung und Verständnis der rezitierten Koranverse sowie Übersetzungsleistung ins Türkische, Alltagsarabische oder ins Deutsche nicht im Mittelpunkt des Unterrichtsgeschehens.²³⁴ Dies ist beispielsweise in DITIB-Moscheen nach den Richtlinien der *Diyanet*-Behörde erst nach der Koranalphabetisierung vorgesehen²³⁵, somit stellen sie Anfängerkurse dar. Allerdings stehen die dazugehörigen Fortgeschrittenenkurse zum einen nicht in derselben Breite zur Verfügung, zum anderen ist auch aufgrund von nicht kontinuierlicher Teilnahme der Schülerschaft, der wechselnden Lehrpersonen und dem gestiegenen Niveau des Unterrichts die Kontinuität von Fortgeschrittenenkursen nicht gewährleistet.

In der Koranschule des zweiten Typs ist die Ausbildung von Koranverstehkompetenzen das Ziel, damit die Schüler*innen verstehensorientiert religionskompe-

231 Vgl. BÜYÜKDİNÇ 2001: 26. Siehe auch DITIB-NORD 2010, DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI 1993 und 2004. Ein undatiertes Lehrplan mit dem Logo des *Diyanet İşleri Başkanlığı* befand sich während meiner Feldforschungszeit in den untersuchten DITIB-Moscheen in den Unterrichtsräumen, zugänglich für alle Interessierten. Ob diese allerdings jemals zu Rate gezogen wurden, entzieht sich meiner Kenntnis.

232 Allerdings waren nach meiner Beobachtung in den meisten Fällen die Lehrenden didaktisch nicht in der Lage, selbstständiges Lernen oder Gruppenarbeit zu koordinieren, so dass Langeweile, anderweitige Beschäftigung oder Disziplinlosigkeit die Kinder-Koranschulen dominierten. Hinzu kommt die freiwillige und unregelmäßige Teilnahme der Schüler*innen, womit die Unterrichtsgestaltung häufig den Charakter von ad hoc-Unterricht erhielt.

233 Siehe hierzu auch Abschnitt IV.

234 Dieses Thema wird in Abschnitt IV vertieft analysiert.

235 Vgl. DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI 1993 und 2004.

tent und dialogfähig werden. Die auf Koranverstehkompetenzen ausgerichteten Kurse unterscheiden sich naturgemäß von denjenigen, in denen der Rezitation und dem Memorieren Bedeutung beigemessen wird. Hier erlernen die Schüler*innen zwar auch, den Koran zu lesen und korrekt zu rezitieren, aber erst wenn die Schüler*innen »am Koran« (türk. »*Kur'an'da*«) sind, sollen sie beginnen, Verse in korrekter arabischer Aussprache (und nicht nach lateinischer bzw. türkischer Umschrift) auswendig zu lernen und mithilfe der Expert*innen Wort für Wort zu verstehen.²³⁶

Das Memorieren von ausgewählten Versen und Fürbitten läuft strikt auf dem Fundament des Verstehens ab, so dass diese zunächst in türkischer oder 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 argumentieren, dass bisher Kinder religiöse Merksätze auswendig lernen würden, ohne die theologische Dimension der Aussagen zu verstehen.²³⁷ In diesem Typ dominiert die Anschauung, dass Memorieren und Verstehen zusammen erlernt werden soll. Wie in den Koranschulen des ersten Typs gibt es auch hier Religionsunterricht, in dem Prophetengeschichten und Muḥammad-Biographie, Kenntnisse über Rechts- und theologische Schulen, die Pflichtenlehre und Glaubensartikel sowie die Grundlagen der Glaubenspraxis vermittelt werden.

Sowohl in der bisherigen empirischen Forschung zu Koranschulen in Deutschland als auch von den Koranschullehrer*innen der verstehensorientierten Koranschulen in den untersuchten Moscheen wird der Unterricht mit Koranalphabetisierung und Memorieren wichtiger Verse und Fürbitten als üblich angesehen, was aber zu überwinden sei. Allerdings werden Kinder-Koranschulen des zweiten Typs von den Eltern nicht übermäßig nachgefragt, sogar aufgrund des fehlenden Memorierens der Koranverse, die für das Ritualgebet *ṣalāt* gebraucht werden, stark kritisiert. Im Gegensatz dazu waren die Koranschulen des ersten Typs häufig überfüllt, was den hegemonialen Status dieser Koranschulen offenbart. Wenn in einer von Gläubigen bevorzugten Moschee nur verstehensorientierte Koranschulen angeboten wurden, schickten einige Eltern ihre Kinder in andere Moscheen.²³⁸ Interessanterweise handelte es sich dann um Kompaktkurse des Verbandes VIKZ, in denen neben der Koranalphabetisierung und korrekter Rezitation auch arabische Grammatik und Semantik, Bedeutung der wichtigsten Koranverse und Fürbitten, Themen wie Prophetenbiographie und/oder Grundlagen der Rechtsschulen und

236 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 14.12.2013, Yunus-Emre-Moschee.

237 Interview, Jussuf, Dezember 2006, Altstadt-Moschee.

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

theologischen Schulen in aufeinanderfolgenden Anfänger- und Fortgeschrittenenkursen gelehrt werden. Diese Kurse finden zwar auch in Moscheen statt, wenn sie für die Unterbringung von Schüler*innen ausgestattet sind, wurden aber für diese Feldforschung aufgrund ihres Charakters als Ferien-Kurse mit häufig auswärtigen Schüler*innen nicht weiter untersucht. Auffallend war jedoch, dass von den Anbieter*innen dieser Kurse diese in der Regel nicht als verstehensorientierte Kurse angepriesen werden, so dass sie im Spannungsfeld zwischen Memorieren und Rezitieren auf der einen Seite und Verstehen und Reflektieren auf der anderen Seite nicht einseitig gegen die Methodik des Memorierens oder als Leuchttürme einer *modernen Religionspädagogik* in Stellung gebracht werden. Dass Eltern diese Kurse akzeptieren, lässt darauf schließen, dass es darum geht, wie die Koranschulen gepriesen werden und inwiefern die Träger bzw. Lehrenden Wünsche und Erwartungen in die Unterrichtsgestaltung aufnehmen, und nicht darum, dass die Eltern verstehensorientierten Unterricht per se ablehnen würden. Dieses Spannungsfeld steht daher im Zusammenhang mit den in Moscheen diskutierten Themen Vernunft, Nachahmung, Reflexion, Wissen, bewusste Religiosität und dem sozialen Sinn der jeweils bevorzugten Koranschule, welche in Abschnitt IV entsprechend vertieft analysiert werden.

Die Koranschule für Erwachsene ist in erster Linie ein Koranalphabetisierungskurs. Im zweiten Schritt geht es darum, dass die Teilnehmenden längere Koranverse memorieren und verstehen lernen, die sie zu bestimmten Gelegenheiten selber laut rezitieren können.²³⁹ Die ausgewählten Suren bzw. Verse haben jeweils einen sozialen Wert: *Āmana 'r-Rasūlu* (zwei Verse aus der zweiten Sure: 2/285-286) fungiert häufig als Tischgebet.²⁴⁰ Der Thronvers (*Āyat al-Kursī*, türk. *Ayetel Kürsi*, 2/255) wird als wichtigster Vers zur Unglücksabwehr angesehen. Beliebt sind bei Gedenken an Lebensereignisse wie Geburt, Tod oder Krankheiten die Sure *Yāsīn* (Sure 36), gefolgt von *Tebareke-Amme*²⁴¹. Auch die Suren *al-Fatḥ* (Sure 48) und *ar-Raḥmān* (Sure 55) sowie das auf Türkisch so genannte *Eliflam mim* (2/1-5) werden als zu rezitierende Koranverse in Koranrezitationskursen unterrichtet. Koranverstehenskompetenzen richten sich an solche, die schon koranalphabetisiert sind und werden spezieller ausgebildet durch (1) *tafsīr*-Unterricht, in dem Methoden und Inhalte der Koranexegese vermittelt werden (türk. *tefsir kursu*), (2) *fiqh*-Unterricht, in dem relevante Themen aus dem Bereich des *fiqh* anhand von Rechtsgutachten (*fatwā*, türk. *fetva*) ausgeführt werden (türk. *fikih dersi*), (3) Hadith-Kurse, in denen die Grundlagen

239 Siehe hierzu Abschnitt IV.

240 Feldnotizen, unterschiedliche Gelegenheiten des gemeinsamen Essens in Moscheen (kein Iftar!).

241 *Tebareke* = die Sure *al-Mulk* (Sure 67) und *Amme* = die Sure *an-Naba'* (Sure 78). Diese Suren sind im türkischsprachigen Bereich nicht unter ihren Surennamen bekannt, sondern unter den jeweils ersten Wörtern, mit denen die Suren anfangen.

der Hadithwissenschaften erläutert werden (türk. *hadis dersi*) oder (4) Glaubens-Kurse, in denen die Grundlagen des Glaubens und der Glaubenspraxis besprochen werden (türk. *İlmihal*). Teilweise werden diese Kurse auch einfach Unterricht (*dars*, türk. *ders*) genannt. Auf Deutsch werden die Koranalphabetisierungskurse *Koranunterricht* genannt, während vertiefende Themen im *Islamunterricht* behandelt werden. Es ist sowohl von den religiösen Expert*innen vor Ort als auch vom Interesse der Gemeindeangehörigen abhängig, inwiefern weitere koranrelevante Kurse in Moscheen stattfinden. Angebote zu *tafsîr* oder *fiqh* werden beispielsweise in der Yunus-Emre-Moschee kaum frequentiert, wenn es sich um eigenständige Angebote handelt, weshalb die religiösen Expert*innen hier *tafsîr*-Einheiten schon innerhalb der regulären Korankurse oder in *sohbets* anbieten.

Eine solche Bandbreite an Angeboten bereitstellen zu können, bedeutet indes, über ehrenamtliches Personal und vernetzte religiöse Infrastruktur zu verfügen. Moscheen stehen insgesamt vor der Herausforderung, immer mehr Aufgaben bewältigen zu müssen wie zum Beispiel für die religiöse Bildung, für den seelischen Beistand der Gemeindeangehörigen, für die Geflüchtetenhilfe, für Integrationsarbeit, als städtische Ansprechpartner, für den interreligiösen Dialog, für die Öffentlichkeits- und Vernetzungsarbeit u.w. Die ehrenamtliche Struktur der Moscheearbeit auf der einen Seite²⁴² und dementsprechend die fehlenden finanziellen Ressourcen sowie zu wenig ausgebildetes Personal auf der anderen Seite erschweren die Regelmäßigkeit, die Fortdauer und die Nachhaltigkeit der oben ausgeführten Angebote. Insbesondere die Angebote für Frauen variieren, da selten Korankurse von männlichen Lehrern von Frauen der Gemeinden genutzt werden und insgesamt weniger Frauen als religiöse Expertinnen in Moscheen zur Verfügung stehen.²⁴³ Insgesamt stellen die verschiedenen Angebote und inhaltlichen Gestaltungen eine Bandbreite von Koranschule dar, die in dieser Form bisher in empirischen Forschungen und in den öffentlichen Diskussionen kaum abgebildet wird, womit eine Bedeutungsreduzierung impliziert ist und mögliche Entwicklungen verdeckt bleiben.

In den letzten Jahrzehnten ist *sohbet* (›in angenehmer, positiver Atmosphäre geführter Dialog, Austausch‹) als eine populäre Form der religiösen Bildung in der Türkei aufgekommen bzw. neu vitalisiert worden. Es wird in Moscheen der Religionsbehörde *Diyanet* angeboten sowie außerhalb von Moscheen in informellen religiösen Gruppen. Auch wenn HART die *sohbets* in der Türkei als »prayer events

242 Bis auf die Religionsbeauftragten in DITIB-Moscheen müssen sich die Akteur*innen in Moscheen finanziell selbst versorgen. Siehe hierzu Abschnitt II.

243 Daher werden häufig die Ehefrau des Imams oder besser gebildete andere Frauen in der Gemeinde für den Korankurs angefragt wie in der Altstadt-Moschee. Teilweise engagiert die Frauengruppe einer Moschee auf eigene Kosten für eine begrenzte Zeit eine religiöse Expertin wie in der Zentralmoschee in der Umgebung des Hauptfeldforschungsortes. Feldnotiz, Wettbewerb religiöses Wissen, 01.03.2014, Zentralmoschee.

that include sermons delivered by a religious leader, readings from the Koran, and ilahi [anthems], or hymns to Mohammed«²⁴⁴ beschreibt, handelt es sich bei *sohbets*, denen ich in der Türkei²⁴⁵ und in Deutschland beiwohnte, weniger um »prayer events« als um Treffen von an religiösen Themen interessierten Gläubigen, in denen religiöse Inputvorträge, persönliche Fürbitten, Predigten, Koraninterpretationen und *İlmihal*-Inhalte sich abwechseln. Insbesondere sind *sohbets* aber dadurch charakterisiert, dass das Publikum an die jeweiligen Leiter*innen Fragen stellen und diskutieren kann, was sie von Predigten in einem programmatischen Ablauf unterscheidet. BERKEY gibt einen Einblick was *şuhba* (türk. *sohbet* < arab. *şuhba*)²⁴⁶ in der mittleren Periode islamischer Geschichte bedeuten konnte: »As it is used in texts describing the transmission of knowledge in medieval Islam, *shuhba* can indicate both the concepts of ›companionship‹ and ›discipleship‹, and thus presumed both an almost familial intimacy [...], and also hierarchy, the hierarchy of age and status as well as expertise.«²⁴⁷ Dieser Beschreibung von *sohbets* als Formen, die Anhängerschaft, Kameradschaft und Hierarchien gleichermaßen abbilden, bin ich in verschiedenen Moscheen begegnet, wenn es darum ging, *sohbets* bestimmter Leiter*innen zu frequentieren sowie eine spezielle Bindung zwischen Leiter*in und Teilnehmenden aufzubauen. In den letzten Dekaden ist *sohbet* als religiöse Bildungsform durch die *Nurcu*- sowie *Hizmet*-Bewegung in der Türkei populär geworden, in denen Texte der jeweiligen spirituellen Führer Said Nursi und Fethullah Gülen gelesen und interpretiert werden.²⁴⁸ Dies weist auch auf die Stellung von *sohbets* innerhalb der Ordensreligiosität hin, die hier aber nicht weiter vertieft wird.²⁴⁹ *Sohbets* kann man nahezu in allen (türkischdominierten) Moscheen in Deutschland finden, ohne Unterschied ihrer Zugehörigkeit zu einem islamischen Verband oder einer islamischen Bewegung. In bosnischdominierten Moscheen entspricht das Format *halka* dem türkischen *sohbet*.²⁵⁰

Als *sohbets* deklarierte Veranstaltungen in Moscheen finden geschlechtlich getrennt statt, dabei unterscheiden sich *sohbets* für Männer und diejenigen für Frauen durch ihre Länge und die gendermarkanten Inhalte: Männer-*sohbets* gehen höchstens eine halbe Stunde, greifen das Verhalten von Männern gegenüber Frauen oder die Verantwortung von Männern für ihre Familien auf.

244 HART 2009: 735.

245 Februar-April 2014 Istanbul, Kadıköy, verschiedene *sohbet*-Veranstaltungen in Moscheen der *Diyanet*.

246 Auf Arabisch wird dieser Begriff im Moscheekontext nicht gebraucht.

247 BERKEY 2003: 225.

248 Die Konnotation der »familial intimacy« und »hierarchy« von *sohbets*, die BERKEY anspricht, kann insbesondere hier angetroffen werden. Vgl. hierzu VICINI 2014: 95-97.

249 Siehe hierzu SILVERSTEIN 2007: 42-44.

250 Informelles Gespräch mit dem ehemaligen Vorsitzenden einer bosnischen Gemeinde in Stuttgart, Mitte 2007.

Frauen-*sohbets* dauern mindestens eine Stunde, eher länger, und thematisieren Themen wie islamische Kindererziehung,²⁵¹ Nachbarschaftspflege, Bekleidung und Sittlichkeitsaspekte²⁵². Allgemeine Themen wie der Glaube an Engel, Stärkung des Glaubens, islamische Geschichte, die Bedeutung des Gebets oder der Wert von Vermögensabgaben werden sowohl in Männer- als auch in Frauen-*sohbets* angeboten.

Die Sprache der *sohbets* ist Türkisch und sie wenden sich an türkischsprachige Interessent*innen. Das gleiche Format auf Deutsch wird als Vortrag angekündigt. Deutschsprachige Vorträge werden anders als *sohbets* für Frauen und Männer gleichermaßen angeboten (in der Regel mit Geschlechtertrennung). Einige dieser Referenten sind in der (muslimischen) Öffentlichkeit wohlbekannte Akteure aus dem islamischen Feld.²⁵³

Es gibt auch *Treffs* und *Gruppen* in Moscheen, die sich mit unterschiedlichen religiösen Formaten in den Räumen der Moscheen treffen, aber nicht von der Moscheeleitung initiiert oder Teil des Moscheemanagements sind. So gibt es auch in türkischdominierten Moscheen durchaus *bosnische, arabische, internationale, interkulturelle* und/oder *kenianische* Gruppen sowie unterschiedliche Jugendgruppen, explizit deutschsprachige Treffs, Hadsch-Treffen usw. In deren Sitzungen können die Übergänge zwischen den Formaten fließend sein, beispielsweise kann man sich zum gemeinsamen *dīkr/taşliya* treffen, denen dann Vorträge/Referate zu unterschiedlichen Themen der Glaubenspraxis und zu *kalām* vorausgehen oder folgen, und/oder es kann aus *tafsīr*-Büchern gelesen und diskutiert und/oder Koranrezitationspraxis eingeübt werden. Was die Gruppen und Treffs von den Zusammenkünften in anderen Formaten unterscheidet, ist die Regulierung der Teilnehmenden. Zwar sind diese Treffs auch als offene Angebote angekündigt, d.h. prinzipiell kann jede/r unangekündigt teilnehmen. Doch schon zu Beginn des Treffens stellen sich die Teilnehmenden gegenseitig persönlich vor und führen sich somit in die Gruppe ein. Vorstellungsrunden und eine damit einhergehende Aufnahme in die Gruppe habe ich nur in diesen Gruppentreffen und Treffs erlebt, auch wenn z.B. nach religiösen Feiern oder nach dem gemeinsamen Freitagsgebet in den Moscheen der Gemeinde eher unbekannte Gesichter willkommen heißen und nach ihrer Person gefragt werden.

Stärker als bei Predigten und Gebetsgelegenheiten folgen die Kursveranstaltungen und Gruppen-Treffen in den Moscheen nicht einem Management von Leitung, Nachhaltigkeit, Kontrolle und Seminarstruktur. Der ehrenamtliche Charak-

251 Ankündigung: »Wie sollen wir unseren Kinder von Gott erzählen?« (»Çocuklarımıza Allah'ı nasıl anlatmalıyız?«), *sohbet*-Thema, Juni 2013, Yunus-Emre-Moschee.

252 Feldnotiz, 'Āṣūrā'-Vortrag/Aṣure, 18.10.2015, Altstadt-Moschee.

253 So sprachen in den deutschsprachigen Vorträgen und zu Seminaren in der Altstadt-Moschee schon Ferid Heider (Berlin), Ali-Özgür Özdil (Hamburg), Imran Schröter (Karlsruhe) und Mohammed Naved Johari (Frankfurt a.M.).

ter der Moscheearbeit führt dazu, dass die Angebote der Moscheen von den Initiativen der Akteur*innen, die aktiv sind, abhängen und deren inhaltliche Gestaltung nicht immer mit den Moscheevorständen oder (Haupt-)Imamen abgesprochen, von ihnen überblickt werden oder von ihnen ausgehen. Bisher wurde in der Forschung dies lediglich für die Angebote von Frauen für Frauen festgehalten und als Kronzeuge einer frauendiskriminierenden oder nicht wertschätzenden religiösen Arbeit von Frauen durch die männlichen Moscheevorstände gewertet.²⁵⁴ Tatsächlich kann dies aber verschiedene Formate ungeachtet des Gender-Aspekts betreffen und damit die Frage nach religiöser Autorität, ihren Legitimationswegen und der Kontrolle des in der Moschee ausgehandelten islamischen Wissens durch Moscheevorstände aufwerfen. Die autonome Situation führt dazu, dass in einem Format bestimmtes islamisches Wissen als wahr und gültig referiert wird, das in anderen Formaten derselben Moschee durchaus als ungültig oder falsch angesehen werden kann: Beispielsweise nahm während eines gemeinsamen Gesprächs in einem Gruppentreffen der interkulturellen Frauengemeinschaft jemand Bezug auf das Rippennarrativ von der Erschaffung der Frau und bezeichnete dies als falsches (nämlich biblisch-christliches) Wissen, was auf breite Zustimmung der Anwesenden stieß. Statt des Rippennarrativs gingen einige Teilnehmende auf koranische Bezugsstellen ein, in denen die Erschaffung des Menschen aus einem *nafs* (›We-sen‹) erzählt wird – ohne die betreffenden Koranverse zu nennen (4/1).²⁵⁵ In einem anderen Format derselben Moschee erzählte die Referentin Melek, dass die Frau an eben der Stelle der Rippe, aus der die Frau dem Mann entwachsen sei, den Sitz der Barmherzigkeit, des Mitgefühls und der Liebe habe.²⁵⁶ Vermutlich haben die beiden Veranstaltungen keinen Bezug aufeinander genommen. Doch ähnliche, nebeneinander existierende Wahrheitsdarstellungen und Legitimationen habe ich des Öfteren auch im Umgang mit Texten bestimmter Autor*innen oder in Bezug auf religiöse Handlungen erlebt. Damit zirkuliert in verschiedenen Formaten der Moschee unterschiedliches islamisches Wissen.

Der beschriebenen Autonomie der religiösen Akteur*innen und damit auch der Wahrung einer Pluralität von Autorität sowie gültigen/ungültigen islamischen Botschaften steht die zunehmende Intervention, Einmischung und Kontrolle durch Moscheevorstände, Regionalvorstände, Landesdelegationen, Bundesvorstände, binnenstaatliche und transnationale Strukturen gegenüber. Diese Entwicklungen stehen im Kontext einer Professionalisierung der Moscheearbeit, um zum einen

254 Vgl. BEILSCHMIDT 2015: 137, vgl. auch SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 250.

255 Feldnotiz, Treffen der interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee (Thema der Woche: Gebet in der Gemeinschaft – was man beachten sollte, Referentin: Naima – wird in der Gruppe als Expertin wahrgenommen).

256 Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee.

als Ansprechpartner der Staaten in deren jeweiligen religionsverfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen zu bestehen, zum anderen um den Bedürfnissen einer muslimischen Klientel besser begegnen zu können. Hierzu gehören Erwartungen, Ansprechpartner für den interreligiösen Dialog, Öffentlichkeitsarbeit, theologische, *seelsorgerische* und/oder religionspädagogische Expertisen, d.h. klare Formen religiöser Autorität auszubilden sowie Jugend- und Frauenarbeit zu koordinieren. Gleichzeitig müssen die islamischen Verbände als Träger von Moscheen transparente Inhalte und personelle Strukturen vorweisen, um (staatliche) Anerkennung zu erhalten. Die Ausbildung der differenzierten und transparenten Strukturen sowie die Ausgestaltung von weiteren religiösen Kompetenzfeldern stellen in den Anerkennungskämpfen wichtige Meilensteine dar. Verflechtungen mit deutschen, bundesrepublikanischen Stellen als auch Verbindungen zu beispielsweise türkischen, staatlichen Stellen führen somit zu ähnlichen Professionalisierungsmaßnahmen auf Seiten der Moscheeträger. Als Teil staatlichen Handelns evoziert Professionalisierung nämlich Beständigkeit, Nachhaltigkeit und Transparenz, die als Garantien für eine Anerkennung und staatliche Unterstützung gewertet werden. Wie der Islamwissenschaftler Andreas GORZEWSKI schreibt, seien bis Mitte 2014 durch Strukturveränderungen innerhalb von DITIB deren Ortsvereine stärker an die Kölner Zentrale angebunden worden: »Die Förderung der Frauen- und Jugendarbeit mag ein Anliegen vieler einzelner Moscheevereine gewesen sein, die Mittel zur bundesweiten Koordination und Durchsetzung der dafür nötigen Satzungsänderungen hat offenbar nur die Zentrale in Köln.«²⁵⁷ In dieser Perspektive erscheinen die Strukturveränderungen bei DITIB als Mittel des Dachverbandes, »großen Einfluss [...] auf die Arbeit der Ortsvereine«²⁵⁸ auszuüben. Allerdings erbringt GORZEWSKI den empirischen Nachweis einer solchen Einflussnahme nicht. Wie ich vor Ort beobachtete, konnten zum einen über diese Struktur religiöse Dienste von lokalen Moscheen effizienter abgerufen werden, zum anderen waren es in lokalen Moscheen verankerte Akteur*innen, die an der Gestaltung der übergeordneten Ebenen mitgewirkt haben und somit die Strukturveränderungen auf den Landes- und Bundesebenen auch mittrugen. Das bedeutet nicht, dass es keinen »großen Einfluss« des Bundesverbandes auf die Ortsvereine gibt, lediglich soll auf die personelle Verflechtung von Ortsvereinen und übergeordneten Ebenen hingewiesen werden, ebenso auf die Effizienz religiöser Arbeit durch zentralistische Strukturen – nicht nur innerhalb der DITIB. In diesem Spannungsfeld im islamischen Feld beziehen Akteur*innen unterschiedliche Positionen – je nachdem welche Interessen, Erfahrungen, Wünsche, Haltungen und Ressourcen sie ausgebildet haben. Dies hat dann Auswirkungen auf die konkrete lokale Situation vor Ort: Sowohl die Autonomie der lokalen Akteur*innen als

257 GORZEWSKI 2015: 73.

258 GORZEWSKI 2015: 73.

auch die entsprechende Vielfalt in der Ausbildung religiöser Autorität durch die lokale Angebotsstruktur stehen durch die Professionalisierungsmaßnahmen unter Druck, die nicht einseitig als Einflussnahme der Bundesebenen gewertet werden sollten.

Das religiöse Kalenderjahr in den Moscheen

Das religiöse und soziale Leben in Moscheen ordnet sich nach Konjunkturen, die sowohl mit einem genuin islamischen Kalender zu tun haben (z.B. Ramadan, Gesegnete Nächte) als auch mit sozialen bzw. sozial-religiösen Aktivitäten im Stadtteil (wie Moscheefeste, Stadtteilstage). Türkischdominierte Moscheen können zudem auch der Logik des nationalstaatlichen türkischen Festtagskalenders folgen. So gab es Veranstaltungen z.B. am *Fest der Republik*, 29. Oktober (1923, türk. *Cumhuriyet bayramı*) und am *Tag der Gefallenen* am 18. März (türk. *şehitler günü*) in Gedenken an die Schlacht an den Dardanellen (türk. *Çanakkale savaşı*, 1915), insbesondere im Jahr 2015 zum hundertjährigen Jahrestag der Schlacht. Der in der Öffentlichkeit bekannte *al-Quds-Tag* dagegen wird in keiner von mir besuchten Moschee begangen oder gedacht, auch unter arabischstämmigen Muslim*innen nicht.

Im islamischen Jahreskreis gibt es verschiedene Gedenk- und Feiertage, die als religiöse Anlässe zur expliziten Wissensvermittlung und zur Ausübung religiöser Feiern genutzt werden. Der soziale Effekt beim Begehen dieser Tage in Moscheen liegt konkret in seiner vergemeinschaftenden Wirkung, da dadurch einerseits Menschen aus den Communities Möglichkeiten der Geselligkeit erhalten, andererseits weitere Moscheeaktivitäten durch das Zusammenkommen von Menschen Auftrieb erhalten. Auf einer mentalen Ebene stellt das Begehen Verbindungen zu den gleichen Feiern weltweit und insbesondere in den Bezugsländern dar.

Genannt worden sind schon die wöchentlichen Freitagsgebete; nicht fehlen dürfen die Feiertagsgebete zum Abschluss des Ramadans (*ʿĪd al-Fiṭr*, türk. *Ramazan bayramı* ›Ramadanfest‹, auch *Şeker bayramı* ›Zuckerfest‹) und in Gedenken an Ibrāhims/Abrahams Opfer (*ʿĪd al-Aḍḥā*, türk. *Kurban bayramı*, dt. *Opferfest*, vom 10. bis 13. *Dū l-Ḥiġġa*) sowie der Ramadan als Fastenmonat, welcher die Hauptsaison der Moscheen bildet. In der Feldforschungszeit fiel das Ende des Ramadans in die Sommerferienzeit und die Moscheen gingen nach dem Ramadan in die *Ferien*. Die erste moscheeliche Veranstaltung war dann wieder das Opferfest, das auf die Monate September-Oktober fiel und später in den Sommerferien lag. Damit avancierte das islamische Neujahr und der *ʿĀšūrā*-Tag im Herbst zu sozial wichtigen Anlässen, damit sich Besucher*innen in den Moscheen mal wieder treffen konn-

ten.²⁵⁹ Auf diesen Veranstaltungen konnte wiederum auf weitere Aktivitäten z.B. auf die »Kinderhilfe« (Mitte November-Dezember), auf den »Tag gegen Gewalt gegen Frauen« am 24. November sowie auf den Geburtstag des Propheten (*Mawlid an-Nabī*, türk. *Mevlid Kandili*) vorbereitet und dafür geworben werden. Es ist eben auch die Variabilität des islamischen Kalenderjahres, das mit den in anderen Feldern üblichen Kalendern abgeglichen werden muss (Ferienkalender, Auftragskalender, Feiertagsregelungen, schulischer und städtischer Festkalender, türkischer Fest- und Gedenktagskalender u.w.), welche die Organisation des Moscheelebens erheblich strukturiert.

Einen Stellenwert wie Festtage haben die oben schon erwähnten *Gesegneten Nächte*, die im Türkischen *Kandil geceleri* oder *mübarek geceler* (»gesegnete Nächte«) genannt werden: Dazu gehören der Geburtstag des Propheten Muḥammads (*Mawlid an-Nabī*/*Mevlid Kandili*, in der Nacht zum 12. *Rabī' al-awwal*), die Nacht der Himmelsreise des Propheten (*al-Mi'rāğ*, türk. *Miraç Kandili*, in der Nacht zum 27. *Rağab*), die Nacht der Wünsche (*Laylat ar-Rağā'ib*, türk. *Regaib Kandili*, in der Nacht des ersten Donnerstags auf den Freitag im Monat *Rağab*²⁶⁰), die Herabsendung des ersten Verses des Korans (*Laylat al-Qadr*, türk. *Kadir Gecesi*, am 27. Ramadan) und die Nacht der Vergebung (*Laylat al-Barā'a*, türk. *Berat Kandili*, in der Nacht zum 15. *Ša'bān*). In den letzten zwei Dekaden hat sich im türkischen Einflussbereich außerdem die »Woche der gesegneten Geburt« (türk. *kutlu doğum haftası*) als Innovation einer religiösen Feier etabliert, die im Zeitraum von Mitte März bis Mitte April begangen wird.²⁶¹

Als sozio-politische Gedenktage können diejenigen Tage gezählt werden, deren ursprüngliche Motive nicht heilsimmanent waren wie die Begehung des 'Āšūrā'-Tags am 10. *Muḥarram* im Gedenken an das Märtyrertum von Ḥusayn in der Stadt *Karbala*, die Begehung des islamischen Neujahres (türk. *Hicri Yılbaşı*) in der Nacht zum 01. *Muḥarram* oder der Einzug Muḥammads nach Mekka (türk. *Mekke'nin fethi*), welches in der Silvesternacht, also nach dem gregorianischen Sonnenkalender, begangen wird.²⁶² Der 'Āšūrā'-Tag taucht in der Forschungsliteratur vor allem durch

259 Feldnotiz, 'Āšūrā'-Vortrag/Aşure, 18.10.2015, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee. Viele der Anwesenden sprachen über ihren Sommer, weil sie sich seit Sommerbeginn nicht mehr getroffen hatten.

260 Diese Tradition ist besonders in Sufi-geprägten Milieus verbreitet, die teilweise *Donnerstagabend-Gemeinschaften* genannt werden, wie auch schon der Zeitpunkt auf den als gesegnet angesehenen »Vorabend des Freitags« (türk. *Cuma akşamı*) hinweist.

261 Der Geburtstag des Propheten wird auf den 20. April des gregorianischen Kalenders datiert, was in der Türkei das Ausgangsdatum der Feierlichkeiten darstellt.

262 In einigen Moscheen wird in der Silvesternacht als Gegenprogramm zu sonstigen Silvesterfeierlichkeiten des Einzugs nach Mekka gedacht, bisweilen auch dezidiert als »Alternativabend« beworben.

seine hohe Bedeutung im schiitischen und alevitischen Kontext als solcher Gedenktag auf, die sunnitischen Formen des Gedenkens sind eher unbekannt. Tatsächlich spielte in den untersuchten Moscheen in den Feierlichkeiten zum 'Āšūrā'-Tag der historische Ursprung keine prominente Rolle. Zwar wurde der Märtyrer-Status *Ḥusayns* thematisiert, doch sein Leiden und die Massaker in Karbala nicht vertieft. Auf allen drei 'Āšūrā'-Feiern, die ich während der Feldforschung besucht habe, haben die Prediger*innen darauf aufmerksam gemacht, dass an diesem Tag nicht nur Muḥammads Enkel *Ḥusayn* zum Märtyrer wurde, sondern auch, dass an diesem Tag andere wichtige Ereignisse aus koranischer Zeit stattgefunden hätten. Erzählt wurde z.B. das Ende der Sintflut und die Befreiung von *Yūnus/Jonas* aus dem Bauch des Fisches an eben diesem Tag.²⁶³ Damit erkennen die Akteur*innen im sunnitischen Bereich zwar den nachkoranischen, historischen Ursprung von 'Āšūrā' mit dem Märtyrertum *Ḥusayns* an, reihen diesen Gedenktag aber in eine Geschichte bedeutungsvoller Ereignisse für die Menschen ein, von denen der Koran berichtet.²⁶⁴ Gläubige sprachen vor und am 'Āšūrā'-Tag davon, dass das Haus/die Familie ein Jahr lang vor Schaden bewahrt werde und dass bestimmte Tätigkeiten an diesem Tag sehr segensreich seien (türk. *bereketli*): es handelte sich um Alltagspraxen wie Einkaufen, Verkaufen, Säen, Ernten, Kochen und Essens-Einladungen am 'Āšūrā'-Tag. Im Fokus der *sohbet*s und Predigten zu 'Āšūrā' stand insbesondere der Segen auf diesen Handlungen.²⁶⁵ Eine selbst zubereitete Speise aus verschiedenen Zutaten wie Zucker, Nüsse, Bohnen, Kichererbsen, Trockenobst u.w. (türk. *aşure*) wird zum Abschluss der Veranstaltungen gereicht. Das Fasten an diesem Tag zusammen mit dem vorigen und nachfolgenden Tag wird ebenfalls als besonders segensreich angesehen. Mit den religiös-spirituellen Bedeutungen, die dieser Tag durch Fasten, gesegnetes Essen und allgemeine Segnungen erhält, und durch die historisierend-legendenhafte Einordnung des 'Āšūrā'-Tages in eine islamische Heilsgeschichte wird der prominenten Stellung von 'Āšūrā' im schiitischen und alevitischen Kontext eine sunnitische Bedeutung zugewiesen. Gleichzeitig ist sicher davon auszugehen, dass 'Āšūrā'-Praxen wie der *gesegnete Einkauf* auf diesen Tag verdichtet werden, eben weil der Tag schon als historischer Tag in anderen Kontexten gedacht wird.

263 Feldnotiz, 'Āšūrā'-Vortrag/*sohbet*, 18.10.2015, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, 'Āšūrā'-Tag, weibliche Hoca, 03.11.2014, Kultur- und Bildungszentrum. Feldnotiz, 'Āšūrā'-Feier, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee. Feldnotiz, 'Āšūrā'-Tag, 03.11.2014, Kultur- und Bildungszentrum.

264 Dabei ist mir unklar geblieben, inwiefern die positiven Erzählungen wie das Ende der Sintflut mit dem Abschlagen von *Ḥusayn* verbunden werden. Vgl. hierzu SCHIMMEL 2014: 38.

265 Feldnotiz, *sohbet* zum 'Āšūrā'-Tag/*Aşure*, 18.10.2015, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, Kinderhort/*Yuva* am 'Āšūrā'-Tag/*Aşure*, 03.11.2014, Kultur- und Bildungszentrum, Gespräch mit den weiblichen Hocas sowie Frauen und Männern, die vom Einkauf kamen und gerade in der Moschee pausierten. Feldnotiz, 'Āšūrā'-Feier/*Aşure*, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee. Vgl. auch SCHIMMEL 2014: 38–39.

Zu all diesen Gelegenheiten bieten die Moscheen diverse Veranstaltungen an. Meist beginnen sie mit dem gemeinschaftlichen Nachtgebet bzw. Abendgebet (je nachdem in welche Jahreszeit der Tag fällt), dem ein *sohbet*, ein Vortrag oder eine Predigt folgt. Teilweise tragen Kinder aus der Gemeinde Gedichte, Lieder oder Geschichten vor. Wenn die Tage auf einen Freitag oder auf das Wochenende fallen, sind die Moscheen gut bis sehr gut besucht. Die Menschen an den jeweiligen Abenden setzten sich für das Gelingen dieser Feiern ein, bereiteten sie intensiv vor und begingen den Abend leidenschaftlich.

Diese genannten Veranstaltungen im islamischen Jahreskreis können der Kategorie religiös-spiritueller Erbauung zugerechnet werden. Die Moschee kann aber auch für private Feiern genutzt werden: Trauungs-, Beschneidungs- und Namensgebungsfeiern, Totenwachen, Totengebete, Verabschiedung und Begrüßung der Umra- und Hadsch-Pilger*innen aus der Gemeinde sowie von Gemeindemitgliedern gewünschte Feiern bei Lebensereignissen wie Geburt ('*aqīqa*-Opfer), Tod, Todestag, Trauung, Schuljahresbeginn, neues Haus, neue Arbeit, Rentenbeginn, Studium, Hadsch-Fahrt u.w. Des Weiteren haben sich auch Veranstaltungen im deutschen Kontext etabliert, die als Einpassung sozialer und religiöser Aktivitäten in den Moscheen durch den deutschen Feiertagskalender analysiert werden können. Die *Festsaison* in Moscheen begann in den Jahren der Feldforschung etwa im März und dauerte bis zum Beginn des Ramadans an. Dabei werden die Oster- und Pfingstfeiertage, der 01. Mai, die beiden langen Wochenenden von Christi Himmelfahrt und Fronleichnam genutzt, um Kirmesse, Tag der offenen Türen und/oder Frühjahrsfeste auszurichten und/oder an Stadtteilstesten mit einem eigenen Stand mitzuwirken. Am Feldforschungsort hat sich nur zur Koordination dieser Fest-Tage das »Bündnis der türkischen Vereine und Moscheen« (*Türk dernekleri ve camileri birliği*) gegründet, das sich alle drei Monate trifft, um diesbezügliche Absprachen zu treffen, damit die (zahlenden) Festgänger*innen auf alle Moscheefeste gehen können.²⁶⁶ Mit Beginn des Ramadans endet die *Festsaison* und wird erst mit den gesetzlichen Feiertagen am 03. Oktober und 01. November wieder aufgenommen. Während der kalten Jahreszeit stehen wenig genuin islamische Feiertage oder Gedenktage an, so dienen Moscheefeste dazu, die Menschen an Angebote der Moschee heranzuführen. In den Wintermonaten richten die Moscheen hierzu jeweils ein Moscheefest aus, das unter dem Motto eines Gerichts steht: »Sardellen-Fest« (türk. »*Hamsi-şöleni*«)²⁶⁷, »Frikadellen-Fest« (türk. »*Köfte-şenliği*«) oder »Hausmannskost-Fest« (türk. »*ev yemekleri şenliği*«).

266 Feldnotiz, Kirmes, 29.06.2013, Yunus-Emre-Moschee. Feldnotiz, Kirmes, 30.05.2014, Kultur- und Bildungszentrum. Interview, Ekrem, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.

267 *Hamsi* sind Fische aus der Familie der Sardellen aus dem Schwarzen Meer und der Inbegriff der Schwarzmeer-Küche, die in den Wintermonaten Saison haben und in einer typischen Zubereitungsform (*hamsi tava*) gereicht werden.

Die Moscheefeste sichern die finanzielle Ausstattung der Moscheen, die durch den Verkauf von Speisen ihre Kassen auffüllen. Der Vergemeinschaftungseffekt der Moscheefeste soll aber hier im Vordergrund stehen: Dieser Effekt entsteht sowohl innerhalb der muslimischen Community als auch in der öffentlichen Wahrnehmung der Moscheen im Stadtgeschehen, insbesondere wenn sie in Stadtteilstellen miteinbezogen werden. Dann spielt auch die Öffentlichkeitsarbeit eine große Rolle: Neben den Speise-Angeboten werden auch Moscheeführungen für deutschsprachige Nicht-Muslim*innen angeboten oder Podiumsdiskussionen über Reizthemen (Frauen, Gewalt oder Gehört der Islam zu Deutschland?) veranstaltet. Für die muslimische Klientel gibt es einen Markt für religiös nutzbare Materialien wie Ramadankalender, Kleidung, Gebetsteppiche, Bücher sowie andere Accessoires, womit Konsum-Bedürfnisse mitbedient werden können. Manchmal gibt es dazu noch kulturelle Angebote wie Theaterstücke, Workshops zur *Ebru*-Malerei (Marmorieren) u.a. Insbesondere führen Moscheefeste aber innerhalb der muslimischen Community zu Vergemeinschaftungen: Die letzten Kirmesse vor Ramadan-Beginn werden von den Moscheen genutzt, um intensiv die Menschen auf die bevorstehende Ramadan-Zeit vorzubereiten: So werden auf den Festen Iftar-Listen fertiggestellt, auf die Abgabe der *şadaqa al-fiṭr* und *zakāt* hingewiesen sowie auf Angebote der Moschee im Ramadan aufmerksam gemacht: Jede/r ist eingeladen, im Ramadan ein öffentliches Iftar-Essen in der Moschee zu spenden. Es war Mahmut, Imam der Yunus-Emre-Moschee, der eine solche Liste führte und teilweise einzelne Personen direkt darauf ansprach.²⁶⁸ Sein Slogan lautete 2014: »Wenn man ein Iftar spendet, ist das wie ein Tag fasten.« So sollten sicherlich diejenigen angesprochen werden, die nicht selber (durch-)fasten können, aber mit der legalistischen Kompensationsregel am Segen des Ramadans teilhaben können.²⁶⁹

Noch wichtiger scheint mir der pädagogische Effekt, den ich z.B. auf dem Stadtteilstellfest der Altstadt-Moschee beobachtet habe: Ebenfalls eine Woche vor Ramadan-Beginn trat eine niederländische Theatergruppe »Hacivat und Karagöz«²⁷⁰ auf, die in ihren türkischsprachigen Sketchen immer wieder die Zuschauer an die Spiritualität, die Pflichten und das Gemeinschaftsgefühl des Ramadans erinnern sollte:

268 Feldnotiz, Kirmes, 29.06.2013, Yunus-Emre-Moschee.

269 Nach legalistischer Regelung kann ein nicht-gefasteter Tag durch die Speisung eines Menschen kompensiert werden.

270 *Hacivat* und *Karagöz* sind die Hauptfiguren des osmanischen Schattentheaters, das heute als Geschichten, Schattentheater, Personentheater und auch als Figurentheater für Kinder aufgeführt bzw. als Bücher verlegt wird. *Hacivat* ist dabei ein etwas gelehriger Mann, der fleißig, neunmalklug, eloquent, auch etwas arrogant oder vertrauensselig erscheint. *Karagöz* dagegen ist ein Tollpatsch, faul, naiv, freundlich, hilfsbereit und mit gesundem Menschenverstand ausgestattet.

Hacivat (H) trifft Karagöz (K) nach langer Zeit und unterhält sich mit ihm:

H: »Wo warst du, mein lieber Freund?«

K: »Zuhause.«

H: »Was machst du zuhause?«

K: »Ich schaue Serien im Fernsehen an.«

[Nun spricht Karagöz über prominente Serien, die die Zuschauer*innen selbst kennen, da sie zu den Serien-Zitaten schmunzeln, lachen oder rufen.]

H: »Ja, kommst du denn mal nicht raus?«

K: »Wohin?«

H: »Na, unter Menschen, unter Leute! Jetzt kommt doch der Ramadan. Geh doch mal zum Freitagsgebet, mische dich unter die Gemeinde, rapple dich auf!«²⁷¹

Dieser Sketch zeigt deutlich die pädagogische Mission der Veranstalter von Moscheefesten: Sie nehmen die Besucher*innen der Feste als Teil der potentiellen Moscheegemeinde wahr und inszenieren die Moschee selbst als einen öffentlichen Ort der Begegnung. Auch umgekehrt fühlen sich muslimische Besucher*innen von der Moschee angesprochen, auch wenn sie sonst die Moscheen nicht zu 'ibāda-Zwecken aufsuchen: Ein Mann erzählte, dass er die Feste wegen des Angebots für Kinder aufsuche, eine Frau fand das teilweise türkischsprachige Programm ansprechend, eine andere Besuchergruppe kam von auswärts, nur um die Vielfalt der (türkischen) Speisen zu genießen, die sie an ihrem Wohnort nicht bekomme. Akteur*innen in Moscheen bemühen sich indes, die Besucher*innen auch für die Moschee und die religiöse Arbeit in der Moschee zu gewinnen: Als Mahmut, der Imam der Yunus-Emre-Moschee, zu einem Gebet während eines Moscheefestes rief, versammelten sich gerade mal ein Dutzend Menschen im Gebetssaal. Der Imam schaute missbilligend aus dem Fenster im 1.OG und rief die Festbesucher*innen zum Gebet, allerdings fühlten sich nur Vorstandsmitglieder bemüht, sich von ihren Gesprächspartner*innen zu verabschieden und in den Gebetssaal zu eilen.²⁷² Moscheefeste wirken demnach als ein öffentlicher Ort, um die *Community* anzusprechen, sich bekannt zu machen oder zu religiösen Angeboten einzuladen, da zu den Festen auch Menschen kommen, die sonst die Moscheen eher nicht aufsuchen. Doch während Funktionsträger*innen in den Moscheen Moscheefeste wie auch dezidiert religiöse Veranstaltungen als Möglichkeit der religiösen Erbauung nutzen können, bieten diese Veranstaltungen ein Forum für einander nicht näher bekannte Menschen, in

271 Feldnotiz, Stadtteilst, 21.06.2014, Altstadt-Moschee.

272 Feldnotiz, Kirmes, 29.06.2013, Yunus-Emre-Moschee.

einen Austausch über verschiedene Themen, so auch religiöse Fragen zu kommen, in dem unterschiedliche Haltungen, Vorstellungen und Argumente ausgetauscht werden können: Auf dem Stadtteilstfest der Altstadt-Moschee – eine Woche vor Beginn des Ramadans – bemerkte eine Frau, dass man sich schon mal mäßigen könne mit dem Essen, um sich auf den Ramadan vorzubereiten.²⁷³ Sie nahm sich wenig auf ihren Teller und es entwickelte sich ein lebhaftes Tischgespräch über den Sinn des Fastens und den gepflegten Umgang mit Essen.

Als letztes möchte ich zwei Tage besonders herausgreifen, um anhand von deutschen Feiertagen deren Einfluss auf die Moscheen zu beleuchten: Den deutschen Nationalfeiertag am dritten Oktober und Karfreitag:

Der Karfreitag ist ein arbeitsfreier Feiertag: So ist der Karfreitag derjenige Freitag, an dem die meisten Muslim*innen die Freitagsgebete besuchen können. Mir scheint, dass an keinem anderen Freitag so viele Männer (und auch Frauen) zugegen sind. Wenn der 1. Mai oder Weihnachten o.ä. auf einen Freitag fallen, ist das Gebet auch ähnlich gut besucht, aber der Karfreitag fällt eben immer auf einen Freitag.²⁷⁴ Die Predigt am Karfreitag ist daher auf eine große Menschenmenge ausgerichtet, wie an den Feiertagen zum Ramadan- und Opferfest. In fast allen Moscheen werden an Karfreitagen Predigten zu Liebe, Barmherzigkeit, Vergeltung, Gemeinschaft und Solidarität gehalten,²⁷⁵ Spendendosen gereicht und auf die kommende Festsaison aufmerksam gemacht. Teilweise wird sogar Essen für die Anwesenden gespendet. Während an anderen Freitagen kurz nach dem Freitagsgebet die Gemeinde auseinandergeht, bleiben an Karfreitagen die Anwesenden über den ganzen Nachmittag hinweg in bzw. vor der Moschee. Dadurch ist der eigentlich christliche Gedenktag zu einem mittlerweile hochbesuchten Freitag geworden, was die Verantwortlichen in den Moscheen auch rege nutzen.

Der dritte Oktober ist schon länger bundesweit *Tag der offenen Moschee* (TOM), an dem so gut wie alle Moscheevereinigungen teilnehmen. Kritiker*innen sehen darin eine unzulässige Vereinnahmung des deutschen Nationalfeiertags und schreiben den Moscheen dadurch eine segregative, antideutsche Haltung zu.²⁷⁶ In Moscheen wird der TOM am Tag der deutschen Einheit teilweise programmatisch wahrgenommen: Der Tag der deutschen Einheit sollte als Aufforderung und Bekenntnis zur nationalen Einheit verstanden und gelebt werden und daher sei ein TOM gerade an diesem nationalen Gedenk- und Feiertag ein Zeichen, um *Einheit* in der Gesamtgesellschaft über den engen ethnisch-nationalen Rahmen hinaus zu denken und zu stiften. Im Selbstverständnis vieler der Generationen unter 40 Jah-

273 Feldnotiz, Stadtteilstfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee.

274 Vgl. auch CEYLAN 2014: 259–260.

275 Feldnotizen, Yunus-Emre-Moschee, Altstadt-Moschee, Mevlana-Moschee zu den Festgebeten und Freitagsgebet an einem Karfreitag 2013–2016.

276 Beispielsweise Seyran Ateş auf Domradio.de vom 03.10.2019: »Ich halte das für eine verlogene Kampagne«.

ren, sind Moscheen und Muslim*innen integraler Teil der deutschen Nation, die dies dadurch zum Ausdruck bringen wollen und eben keine segregative Haltung eines TOMs am dritten Oktober sehen. Aber auch das Teilhaben an einem bundesweiten Aktionstag, der immer am selben Tag stattfindet, und daher mittlerweile traditionellen Charakter aufweist, wird von Ausrichter*innen des TOM als identitätsstiftend wahrgenommen, was durch das Einheitsmotiv des Nationalfeiertages unterstrichen wird. Den TOM richten die meisten Moscheevereinigungen gleich welcher Ausrichtung und Profilsetzung aus und stehen dadurch ideell miteinander in Verbindung. Zuallererst im Rahmen einer Öffentlichkeitsarbeit in den 1990er Jahren entstanden, wird der TOM auch weiterhin genutzt, um Aufklärung über den Islam zu betreiben und/oder um Kontakte zur Zivilgesellschaft aufzubauen oder zu intensivieren. Hierfür werden teilweise gezielt Vertreter*innen der Stadt eingeladen (Stadträte, Mitglieder von Ausschüssen, Mitarbeiter*innen von Ämtern und Behörden, neu eingesetzte Dialogbeauftragte der Kirchen, Religionslehrer*innen, Vertreter der Integrationsbranche mit Kampagnen zur Förderung von Integration aus Handwerk und Industrie u.w.). Mit Informationen aus den Moscheegruppen, zum Islam, zum Trägerverband und/oder zu Integration und Dialog wird somit eine umfassende Öffentlichkeitsarbeit betrieben. Einige Engagierte nutzen den TOM auch, um zum Islam einzuladen. Der TOM ist eine überaus interessante Show-Veranstaltung: TOM bedeutet für die Moscheen, sich von ihrer besten Seite zu zeigen, d.h. türkische, arabische, respektive muslimische Gastfreundschaft gegenüber den nichtmuslimischen Gästen anzubieten. Der Tag ist gut vorbereitet und häufig von der Moschee-Jugendgruppe verantwortet: Junge Gemeindeangehörige mit sehr guten Deutschkenntnissen führen die Besucher*innen quirlig durch die Moscheeräume und zeigen selbst vorbereitete Power-Point-Vorträge, Kurzfilme und Kollagen. Ein Querschnitt durch die gesamte Gemeinde ist anwesend: Ältere Frauen und Männer, die erzählen, wie sie die Moschee in Eigenarbeit aufgebaut haben und junge mehrsprachige Muslim*innen, die in der Regel mehr schlecht als recht religiös relevante Inhalte aus dem Türkischen oder Arabischen zu übersetzen versuchen. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen:

Besucher*innen: »Sind Sie eigentlich schiitisch?«

Dolmetscher zum Imam: »Sie fragen, ob wir schiitisch sind.«

Imam: »Was? Schii? Was?«

Dolmetscher: »Ich mein«, also, na, wie die Iraner.«

Imam: »Ach so. Nein, wir sind Sunniten.«

Der Dolmetscher wendet sich an die Besucher*innen: »Nein, wir sind Sünniten.«²⁷⁷

277 Gespräch im Original: Besucher*innen: »Sind Sie eigentlich schiitisch?« – Dolmetscher [D]: »Schiitisch miyiz diye soruyor.« [Kursiv ist im Original auch Deutsch, Anm. AAA] – Imam: »Ne?

Solche Beispiele weisen zum einen auf den Bedarf an deutschsprachigen Expert*innen und zum anderen auf die religiöse Sprachlosigkeit auch von mehrsprachigen Gläubigen hin. In Moscheen mit deutschsprachigen religiösen Expert*innen fallen solche Herausforderungen indes nicht auf.²⁷⁸

şıit ne?» – D: »Hani şey, İranlılar var ya« – Imam: »Ha, şii. Yok, biz sünniyiz.« – D wendet sich an die Besucher: »Nein, wir sind *Sünniten*.« Feldnotiz, Tag der offenen Moschee, 03.10.2012 Yunus-Emre-Moschee, Gespräch zwischen Imam und einem deutschsprachigen Ehepaar; als Dolmetscher fungierte ein Gemeindemitglied, der als Ingenieur arbeitet.

278 Vgl. zu diesen Herausforderungen auch SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 265–268.

