

Schlussbetrachtung: Moscheeleben, Religiöse Autorität und Islamisches Wissen in Deutschland

Ausgangspunkt dieser Studie war, dass die Moschee ein Ort ist, in dem islamisches Wissen autorisiert wird und der zugleich Ausdruck dieser Autorisierung ist. Wie diese Prozesse von statten gehen, habe ich vor dem Hintergrund untersucht, dass alle in Moscheen vorzufindenden Personen als integrale Teile der selbstorganisierten Gemeinden das religiöse Leben gestalten, islamisches Wissen vermitteln, annehmen, unterschlagen, verwerfen, kritisieren oder selbst Richtungen vorgeben und damit Bedeutungs- und Geltungsverschiebungen von islamischem Wissen vornehmen. Das jeweils gültige islamische Wissen oszilliert somit zwischen Kontinuität eines schon vorhandenen Wissens und seinem Wandel durch die Herausforderungen der sich verändernden sozialen Umgebungen und Bedingungen. Mit dem konkreten Blick auf die Ebene aller religiösen Akteur*innen in Moscheen mit ihren unterschiedlichen Bezügen, Praktiken, Bedürfnissen und Religionsverständnissen sowie der ethnographischen Herangehensweise entstand ein pluralistisches Bild vom Moscheeleben in Deutschland.

Das in der Öffentlichkeit und teilweise auch innerhalb der Forschung vorherrschende Bild von Moscheen als Orte, in denen Freitagspredigten und männliche Imame normativ den Glauben der Menschen bestimmen, die als unkritische Rezipierende eines als fest gedachten islamischen Wissens wahrgenommen werden, kann mit den hier diskutierten empirischen Befunden nicht aufrecht erhalten werden. Mit der vorliegenden Forschung habe ich offen gelegt, dass sich die religiöse Arbeit von Muslim*innen in der Moschee nicht nur auf das Hören der Freitagspredigten beschränkt. Andere religiöse Feiern wie die Feier der Geburt des Propheten oder die Nacht der Vergebung, die Aktivitäten im Ramadan oder die wohlfahrtlichen und karitativen Handlungen im Moscheekontext sowie die unterschiedlichen Unterrichtsformate zeugen davon, dass Religiosität in der Moschee weder eine blinde Befolgung von religiösen Regeln noch das Ergebnis von Zwang ist. Stattdessen offenbart sich in Moscheen ein aktiver und dynamischer Prozess, in dem

Ideale von gutem Leben, wahren Glauben und richtigem Handeln durchdekliniert werden.

Dass alle Moscheen durch die ehrenamtliche Arbeit von Freiwilligen aufrecht erhalten werden und das Moscheeleben weitgehend selbst organisiert ist, hat die sowieso schon durch Säkularisierungsbestrebungen, breiten Zugang zu islamischen Wissen für Nicht-Expert*innen und durch islamische Erneuerungstopoi herausgeforderte religiöse Autorität von amtsreligiösen Akteur*innen, religiösen Funktionsträger*innen und Expert*innen vertieft. Dieser Ausgangspunkt hat im islamischen Feld ein eher flexibles und dialogisches Verständnis von religiöser Autorität hervorgebracht. Die Moscheen weisen alle kaum bis gar keine professionellen, hauptamtlichen Strukturen auf, so dass Diskontinuitäten, Aktivitätspausen sowie stetiger Wechsel der religiösen Expert*innen strukturell bedingt sind, was den Aufbau eines Pools von religiösen Autoritäten mit verschiedenen Qualifikationen, Kompetenzen und Aufgabengebieten nach sich gezogen hat. Die selbstorganisierte Religion fördert den Aktivismus von Gläubigen, sich für ihre Moschee zu engagieren. Zugleich bedingt dieser Aktivismus auch die Weiterentwicklung des islamischen Wissens. Die Angebote der Gläubigen für andere Gläubige wie Feiern, Spendensammlungen oder Unterricht ist von diesen strukturellen Gründen hochgradig abhängig. Das bedeutet aber auch, dass sich die Kriterien von religiöser Autorität verschieben. Dies ist auch in denjenigen Moscheen der Fall, in denen aufgrund organisatorischer und organischer Verbindungen zur türkischen Amtsreligion durch das Präsidium für Religionsangelegenheiten, die hauptamtliche Versorgung der Moscheegemeinden mit theologisch ausgebildeten Imamen garantiert ist. Weder die Amtsautorität dieser türkischen Beamten*innen noch ihre religiöse Qualifikation kann ihnen zu einer unumstrittenen religiösen Autorität gegenüber den Gemeindeangehörigen verhelfen. Den Nicht-Expert*innen in allen Moscheen ist eigen, dass sie jeden religiösen Experten und auch jede Expertin als Quelle betrachten können, da sie eine offene Haltung gegenüber religiösem Expert*innentum haben. Dadurch erweitert sich das Spektrum an unterschiedlichen Lehren und Formen der Religiosität und religiöser Praxis. Wessen Aussagen und Praktiken tatsächlich Autorität beigemessen wird, hängt daher von einem Wechselspiel unterschiedlicher Zuschreibungen, Ressourcen und Kriterien der Anerkennung ab. Somit ist insgesamt für das islamische Feld festzustellen, dass religiöse Autorität von Akteur*innen und die Gültigkeit von islamischem Wissen wechselhaft und unstetig ist.

Damit ist die Autorisierung von bestimmten islamischen Wissensbeständen als ein zu keinem Zeitpunkt für immer abgeschlossener Prozess, sondern als das Produkt von vorangegangenen Aushandlungen der Akteur*innen aufzufassen. Das heißt, dass das Wissen eine *spezifische* Gültigkeit innehat. Die bisherige Forschung hat das dominante islamische Wissen in Moscheen in der Regel als *traditionell* identifiziert, was mit *konservativ* gleichgesetzt wird. Der verdichtete Blick auf Moschee-

gemeinden durch die langjährige Feldforschung hat aber gezeigt, dass in einem lokalen Kontext islamisches Wissen – sowohl durch konkrete Praktiken als auch in Diskussionen – sich stetig wandelt und die Deutungen ausgehandelt werden.

Ich habe herausgearbeitet, dass Wissensbestände von Akteur*innen in Moscheen deutlich in *wahr* oder *falsch* klassifiziert werden und dies die Haltung zur islamischen Tradition bestimmt. Da Wissen selbst keine normativ verstandene immerwährende Gültigkeit jenseits von Ort, Zeit und Akteur*innen besitzt, habe ich gerade dieses Verständnis in den Mittelpunkt meiner Analyse gerückt. Dieser stetige Kampf um die Fragen, welche Konzepte und Vorstellungen als wahr gelten und Gültigkeit haben und welche nicht, ist keine nur unter Muslim*innen zu findende Auseinandersetzung. Er ist jeglichem Glaubenssystem inhärent und damit auch Teil des jeweiligen Glaubens. Und so begegnet uns die Aushandlung von falschem vs. wahren Glauben historisch und gegenwärtig vielfältig. Dabei ist vorauszuschicken, dass bestimmte Vorstellungen immer nur aus der Perspektive eines als wahr angenommenen Glaubens zu Säulen falschen Glaubens werden und der wahre Glaube sich gerade in der Auseinandersetzung mit den als falsch angesehenen Vorstellungen entwickelt.¹ Konzepte wie falsch und wahr, orthodox und heterodox, rechtgläubig und häretisch, *Kirche* und *Sekte*, Amtsreligion und informelle Religion, *itikāt* und *außerhalb des itikāt*, richtiger Glaube und Volksglaube/Aberglaube, sicheres Wissen und *bid'a* beinhalten daher immer auch die jeweiligen Perspektiven. Das heißt nicht, dass es in der islamischen Tradition immer nur um eindeutige Wahrheiten ging und alles abschließend geklärt wäre. Offenheit, Diskussion bisheriger Deutungen und Urteile, die Akzeptanz der Vieldeutigkeit und teilweise die Persistenz unentschiedener Fragen sind Teil der sunnitischen Tradition, obgleich sie in vielen Fragen zu Mehrheitsmeinungen gekommen ist. Aufgrund des letzten Punktes wird die sunnitische Tradition von ihren Verfechter*innen als einheitsstiftende Lehre wahrgenommen und verteidigt. Wissenssoziologisch stellt sich dieser Kampf um die Ausbildung einer eindeutigen Wahrheit als ein Kampf um Deutungshoheit dar. Dabei geht es um Machtausübung mit dem Ziel der Ausbreitung der jeweils als wahr markierten Wissensvorstellungen, dementsprechend um Territorial- und Subjektkontrolle, also um religiöse Macht.

Wenn sich Muslime und Musliminnen in Moscheen zur islamischen Religion äußern, sprechen sie von einer bestimmten Position aus über ein spezifisches Wissen. Dabei können gewisse Legitimationen identifiziert werden, die verbalisiert und damit oft rationalisiert werden, aber auch praxeologisch erfassbar sind: Rückgriff auf bestimmte Verse und Lesarten des Korans und der Hadithe, selektive islamisch-legalistische Diskussionen, Werte wie Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit, Heilserlangung, Selbstverantwortlichkeit oder Ethik/Moral sowie ökonomische Handlungszwänge, Raumnutzung, Koranpraktiken, Bindung an die Heimat

1 Vgl. GOETZ 2013: 36-37.

des Religiösen und lebenspraktische Umstände. Diese Legitimationen weisen zum einen auf den Umgang mit schriftlichen religiösen Quellen. Zum anderen liegen den Legitimationen unterschiedliche Menschenbilder und Sinngebungen von Religion zugrunde: Traditionskritische Akteur*innen sehen Religion als etwas an, das das ganze Leben umfasse und zur Ausbildung von *Haltung* führe. Die islamische Religion ermöglicht in dieser Lesart sowohl ein selbstverantwortetes und aktives Leben als auch den Einsatz für die Gemeinschaft und die Gesellschaft. Bei anderen Akteur*innen liegt der Sinn ihrer religiösen Handlungen in der Kontinuität des religiösen Gedächtnisses wie ich am Beispiel der Koranrezitationskompetenzen aufgezeigt habe. Kontroversen entstehen nicht nur wegen der unterschiedlichen Werte, die die Akteur*innen den Legitimationen zuweisen, sondern auch durch voneinander abweichende Verständnisse der jeweiligen Legitimation. Anhand der Diskussionen und Praktiken des Aufsuchens der Moschee bzw. des Gebetssaals während der Menstruation, konnte ich analysieren, dass der Umgang von weiblichen Akteuren mit den Aussagen von diesbezüglichen Hadithen deren normative Stellung bestimmt und somit die Normativität von Hadithen nicht per se gegeben ist. Das bedeutet allerdings nicht, dass alles hinterfragt wird. Die kritische Beleuchtung islamischen Wissens kumuliert in bestimmten Fragen und Themen, wie ich sie in der verdichteten Analyse diskutiert habe: Vernunft, (Koran-)Wissen, Reflexion und bewusste Religiosität stellen als Einheit den wahren Islam dar. Aus der Perspektive der Akteur*innen dieser wissens- und verstehensbasierten Religiosität zeichnet sich falsche Religion im Wesentlichen durch Unwissen und Nicht-Reflexion aus. Sie bestehe aus Gerüchten und aus Wissen dem Hörensagen nach. Der so erfolgte religiöse Wissenserwerb führe nicht zu einem erstrebenswerten Leben, nämlich einem bewussten religiösen Leben, da nicht das durch die Schrift erfassbare Wissen Wegweiser ist, sondern das ungenügend angesehene Wissen der Eltern. In diesem Kampf steht das Verständnis von und die Haltung zur *Tradition* im Zentrum und wird dabei je nach Position der Akteur*innen positiv oder negativ besetzt. Ich habe diskutiert, dass auch Akteur*innen, die den Aspekt von Wissen und Verstehen für die Ausbildung einer wahren Religion privilegieren, in ihrer Haltung zur islamischen Tradition konträr aufgestellt sein können. Während die einen diese Elemente in der sunnitischen Tradition, also in den Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ġamā'a*, wiederfinden bzw. sie in diese hineinlesen und daher ihre religiöse Arbeit als aktualisierte Fortführung der islamischen Tradition anzusehen ist, sind andere Akteur*innen dezidiert traditionskritisch: Sie beziehen ihre Konzepte von Wissen, Vernunft und bewusster Religiosität direkt aus dem Koran und verzichten auf deren Verortung in der islamischen Tradition. Denn die Tradition sei zum einen selbst nicht frei von falschen Verständnissen des Korans und der Sunna. Zum anderen sehen sie das Folgen von Autoritäten – und als nichts anderes wird die Betonung der islamischen Tradition angesehen – als Form der Nachahmung an, gegen die sie sich entschieden wenden. Nach Ansicht dieser Traditionskriti-

ker*innen geht es um die Aufdeckung koranischer Wahrheiten durch Reflexion und Verstehen des koranischen Inhalts. Doch sowohl ihre Vorstellung vom Islam als Vernunftreligion als auch die hohe Stellung von Wissen sind durchaus in der Tradition beheimatet, wie ich an einigen Beispielen aufgezeigt habe. Tatsächlich berufen sie sich auch selektiv auf legalistische Regelungen der sunnitischen Tradition, allerdings ohne diese als solche auszuweisen.

Akteur*innen der wissens- und verstehensbasierten Religiosität schreiben dem Koran insgesamt eine immense Bedeutung für die Entwicklung von wahrer Religiosität zu. Es geht dezidiert um Kenntnisse über den kognitiven Inhalt des Korans. Als religiöses Kapital ist Korankompetenz daher zweischneidig: Memoriertes Koranwissen und Rezitationskompetenz ohne kognitives Verstehen des Inhalts stellen diese Akteur*innen dem Verstehen des Inhalts gegenüber und fassen diese als unzureichendes religiöses Kapital auf. Ich habe die im Feld vorgefundene Konzentration auf das Verstehen des Korans zusammen mit der hohen Stellung von Wissen und Vernunft insgesamt als Fortführung der islamischen Tradition gewertet, die sich in den letzten Jahrhunderten in diese Richtung verändert hat und in der Theologie wie auch in der islamwissenschaftlichen Forschung als Reformtradition oder Erneuerungsbewegung bezeichnet wird. Die islamische Reformtradition zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine *Renaissance* dieser Leitideen darstellt. Allen Akteur*innen der wissens- und verstehensbasierten Religiosität im Feld ist die Vorstellung eigen, dass diese Konzepte schon immer in die religiösen Quellen eingeschrieben waren, aber verdeckt worden sind, wie an der Diskussion der patriarchalen Gelehrtentradition aufgezeigt worden ist. Aus den Feldbeispielen zu *fiṭra*, *Gottes Religion*, *Religion der Vorfahren* oder zu Geschlechterbeziehungen wird des Weiteren ersichtlich, dass die jeweiligen Akteur*innen Termini aus ihren koranischen Kontexten lösen, diese nach den zeitgenössischen Bedürfnissen aktualisieren und dabei auch neu besetzen. Wenn die Akteur*innen gegenüber der islamischen Tradition eine positive Haltung haben, betrachten sie diese Konzepte zudem als schon immer in der islamischen Tradition vorzufindende Inhalte. Dass sie den Akteur*innen nicht als Neuerung erscheinen, liegt zum einen an der islamischen Moderne an sich, deren Protagonist*innen die als richtig gewerteten Konzepte schon immer als dem Islam inhärent gedacht haben. Zum anderen sind die Auswirkungen der Moderne durch Säkularisierungs- und Modernisierungsbestrebungen in den muslimischen Mehrheitsgesellschaften den Akteur*innen selbst als habituelle Dispositionen eingeschrieben. Die Akteur*innen mit bestimmten ethnischen/nationalen Bezügen kennen die jeweiligen religiösen Diskurse der Bezugsländer bzw. haben eine Meinung dazu. Akteur*innen mit ägyptischen Bezügen haben beispielsweise Kenntnisse über Muslimbrüder/Muslimschwwestern in Ägypten unter den Militärregimen oder sind damit vertraut, dass die al-Azhar-Universität durch die verschiedenen Spielarten des Salafismus herausgefordert ist. Auch ihre Verständnisse vom islamisch bewussten Individuum führen sie auf ihren ägyptischen Background zu-

rück. Für Muslim*innen mit türkischen Bezügen spielt derweil der spezifisch *türkische Modernismus* mit all seinen Implikationen von staatlichem Laizismus, normativer Amtsreligion und oppositioneller Religiosität eine bedeutende Rolle, der teilweise mit den Diskursen aus dem arabischen Raum vernetzt ist. Damit ist nicht nur die bekannte Verhältnisbestimmung zwischen dem Verband DITIB als Vertreter eines neutralen, apolitischen Staatsislams, wie ihn die türkische Religionsbehörde *Diyanet* propagiert, und den in der Türkei informellen, teil- und zeitweise verbotenen religiösen Bewegungen gemeint. Der *türkische Modernismus* mit seiner Betonung von Wissen und Vernunft gegen Volks- und *Aberglaube* ist über das bloße Anerkennungs-Verhältnis zwischen Amtsreligion und informeller Religion hinaus Bezugspunkt für Akteur*innen der *islamischen Opposition*, die ihrerseits diese Werte inkorporiert haben. Durch die Integration dieser islamischen Opposition in die *Diyanet*-Behörde kann sowohl der Charakter der Amtsreligion als Garantin der einzig wahren Religion als auch ihr Anspruch auf Aufklärung der Bevölkerung nun genutzt werden.

Es hat sich als fruchtbar erwiesen, die Verständnisse von Tradition, wahrer Lehre und falschen Inhalten sowohl in ihrem je eigenen Deutungshorizont als auch in Relation zueinander zu untersuchen. Denn die Akteur*innen einer wissens- und vernunftbasierten Religiosität greifen das Religionsverständnis einer Akteursgruppe erheblich an, deren spezifischer Sinnggebung von religiösen Handlungen und Deutungen sie die Legitimität absprechen, wenn sie sie überhaupt wahrnehmen. Sowohl die Legitimierung als auch die Delegitimierung stellt dabei den Ausgangspunkt von religiöser Macht dar, welcher im Gewand pastoraler Mission, nämlich dem Schutz und der Reinhaltung der Gemeinschaft – in religiösen Termini als Schutz der Gemeinschaft vor falschem Wissen, vor Verführung und ergo vor schlechten Taten – und im Gewand religiöser Aufklärung der/s Einzelnen, also als Subjektivierung der/s Einzelnen, zur wahren Religion zu finden, erscheint. Ich habe aufgezeigt, dass die kritisierten Religionsverständnisse, nämlich Nachahmung der Religion der Eltern, Volksglauben ohne koranische Verankerung oder Koranrezitation ohne Verstehen der kognitiven Inhalte, für die jeweiligen Akteur*innen sich ganz anders darstellt: Sie betrachten ihre eigene Religiosität gar nicht als blinde Nachahmung oder als einen Glauben ohne Verstehen. Für sie stellen die elterlich vermittelten religiösen Deutungen und Traditionen den Kern ihrer religiösen Praxis und des religiösen Sinns dar. Sie haben sich damit eine Heimat des Religiösen aufgebaut, die für sie Kontinuität, Gemeinschaft und das Einschreiben in ein religiöses Gedächtnis bedeutet. Damit erschließt sich ihnen erst das religiöse Heil. Sie lehnen beispielsweise das Verstehen des Korans gar nicht ab, aber Koranverstehenskompetenz ist ihnen weder als religiöse Praxis noch als heilsgebende Handlung zugänglich. Die magische Seite des Korans, die der Koran aufgrund seiner kognitiven Nicht-Verständlichkeit erhält, ist ihnen dagegen in den Praktiken von Koranrezitation bekannt und inkorporiert. Die beschriebenen und analysierten Handlungen

während einer Zeremonie mit Koranrezitation bekommen aufgrund ihrer sozialen Funktionen sowie aufgrund ihrer spirituellen Seite Bedeutung. Damit haben diese Akteur*innen religiöses Kapital erworben, welches sie selbst symbolisch hochwerten und das Anerkennung von Seiten Anderer findet. Da dieses Kapital für ihre Position im Feld mitausschlaggebend ist, werden die Formate, die zur Ausbildung dieses Kapitals führen – wie die Kurse zur Koranalphabetisierung oder das Lernziel des Memorierens – nicht aufgegeben. Vor diesem Hintergrund kann Bestand und Wandel des islamischen Wissens nicht nur als Ursache und Folge des Kampfes um Gültigkeit betrachtet werden, vielmehr muss die Gültigkeit weitergedacht werden: es geht um Beständigkeit und Reproduktion der begünstigenden Positionen im Feld zur Zirkulation und Ausbreitung eben jenes Wissens.

Sowohl bei diesen Akteur*innen als auch bei denjenigen, die kognitivem Wissen symbolisches Kapital zusprechen, war zu beobachten, dass jeglicher Wissenserwerb von Frauen mit Anspruch nach religiöser Praxis *in der* Moschee verwoben ist. In der Gesamtschau ergeben sich hinführend sechs Säulen für den Moscheebesuch von Frauen: (1) Die räumliche Situation, die überhaupt den Moscheebesuch möglich macht. (2) Die Nutzung der Moscheeräume für religiöse und nichtreligiöse Angebote von Frauen für Frauen bzw. Mädchen in Form von Treffpunkten für gemeinsame 'ibāda, für Lehre und Unterricht, was weibliche religiöse Expertinnen erfordert. (3) Insbesondere die Frequentierung der Moschee für das Gebet in Form von Tageszeit-, Freitags-, Feiertags- und Tarāwīḥ-Gebeten, an religiösen Feierlichkeiten und für *andere* 'ibāda-Formen. (4) Die Möglichkeit der Mitbestimmung an den Moscheeaktivitäten durch Frauen im Vorstand, mitbestimmungsberechtigten Frauenabteilungen, informelle Beratung des Vorstandes oder andere Formen informeller Kommunikation zwischen den Geschlechtern. (5) Die Haltung und Förderung dieser Entwicklungen durch Akteur*innen in den jeweiligen Trägerorganisationen. (6) Die Rückbindung von Argumenten an islamische Diskurse, respektive an die islamische Tradition. Formate von systematischer Wissensproduktion für Frauen und von Frauen zur Verfügung zu stellen, heißt, die Moschee als religiösen Ort für alle Muslim*innen zu konstruieren. Zugleich eröffnet dieser Anspruch, Aktivitäten in der Moschee anzubieten, weitere Möglichkeiten, wie Wissen in Moscheen zirkulieren kann. Die spezifische Raumnutzung in den Moscheen und ergo die Teilhabe an bestimmten religiösen Praxen wie die weibliche Teilnahme an Freitags- und Festgebeten entfalten sich dort als dauerhaft und auf das normativierte Wissen rückwirkend, wo sich religiöse Deutungsmacht, Räumlichkeiten und als symbolisch wertvoll angesehene Kapitale ineinander verschränken. Ich habe aufgezeigt, dass die verschiedenen religiösen Praxen wie systematischer Wissenserwerb/-vermittlung, Beten in der Gemeinschaft, die räumlichen Möglichkeiten der Moscheen, soziales und kulturelles Kapital in Form von Sprachkompetenzen und karitatives Handeln sowie das Normativieren bestimmter Lesarten des Korans, der Sunna oder der größeren islamischen Tradition insgesamt miteinander

der verflochten sind. Ihre wechselseitige Durchdringung führt dazu, dass diese Kapitale symbolisch wertvoll werden, weitere entsprechende Entwicklungen erlauben und ein größeres Sortiment an Angeboten ermöglichen, was die allgemeine weibliche Präsenz in Moscheen erheblich bestimmt. Daher steht unter den weiblichen Akteuren die Gebetsleitung mit einer Imamin an der Spitze bisher nicht im Fokus, stattdessen der Zugang zu Wissen, Erwerb und Deutungsmacht von Wissen sowie Verfügungsgewalt über die Räume der Moschee. Je mehr Frauen die Gelegenheiten ausbauen, religiöses Wissen in der Moschee durch Unterricht und Predigten vor einem weiblichen Publikum und für Kinder sowie Jugendliche zu vermitteln, umso mehr kann damit gerechnet werden, dass das Halten von Predigten vor einem gemischtgeschlechtlichen erwachsenen Publikum eingefordert wird, was in der Zukunft auch das Vortragen der *ḥuṭba* an den Freitagsversammlungen betreffen wird. Da Wissen im Allgemeinen – in unterschiedlicher Form verstanden – durchgängig positiv besetzt ist, ist es unter Frauen wie Männer ein hohes soziales Kapital.

Das Streben nach Wissen meint dabei im Grunde, selbstständig *richtiges* Wissen über die Religion zu erwerben und sich nicht auf Hörensagen zu verlassen. Die Reflexion dient dazu, die eigenen Praxen und den Glauben zu überprüfen, inwiefern diese mit dem richtigen Wissen übereinstimmen. Was richtiges Wissen ist, war und ist allerdings umstritten. Gerade hierfür ist daher die Zuweisung von religiöser Autorität ausschlaggebend, und zwar nicht nur gegenüber Personen, sondern auch gegenüber Texten, Übersetzungen, und Interpretationen. Kulturelle und soziale Reproduktion des islamischen Wissens (vermittelt und gelebt im Elternhaus und in der Umgebung, flankiert durch Moscheebesuche und Koranschulteilnahmen und/oder durch Nutzung von Medien) sind diejenigen Prozesse des Bewahrens und der Verbreitung religiöser Wissenstraditionen, die populären und selektiven, also unsystematischen Vorstellungen von Religion den Weg ebnen. Religiöse Arbeit in Moscheen ist dadurch als Intervention im Bestand islamischen Wissens zu interpretieren, wenn Akteur*innen das jeweils vorhandene Wissen eben nicht bestätigen, sondern delegitimieren. Diese Interventionen gehen einher mit einem Wandel in der Reproduktion des Wissens. Die religiöse Unterweisung im Elternhaus wird durch die Betonung von richtigem Wissen durch schriftbasiertes Wissen ersetzt und verändert dadurch die Mechanismen der Reproduktion von Wissen. Dies stößt Prozesse an, die davon geprägt sind, dass Wissen zum einen jederzeit und für alle frei zugänglich ist, dass zum anderen jeder Einzelne als dazu befähigt anzusehen ist, das Wissen auch zu verstehen, und schließlich, dass jedes erworbene Wissen in Frage gestellt werden kann, ja sogar muss.

Den wahren Islam vom falschen Islam zu scheiden erscheint als Grundpfeiler jeglichen Kampfes um religiöses Wissen im Kontext von Moscheegemeinden und ist daher als Prozess zu betrachten, durch die religiöse Macht generiert wird. Bei jeder beobachteten Praxis geht es um religiöse Macht, also um die Triade religiöse

Legitimation, Kampf um Autorität durch Kapitale und Monopolisierung der Deutungen. Die Produktion des legitimen islamischen Wissens entfaltet sich autoritativ durch soziale Mechanismen wie der (informellen) Kontrolle, Anerkennung, Einschluss, Ausschluss oder Toleranz in der Gemeinschaft: Wenn Toleranz verschiedener Vorstellungen und Praxen nicht mehr aufrecht erhalten werden kann bzw. wenn die Homogenisierung von Wissen zu immer stärkerer Abgrenzung führt, sind Tendenzen von Spaltungen in den Moscheen die Folge wie ich sie anhand der Genese des islamischen Feldes nachgezeichnet habe: Nach nicht mehr lösbaren Konflikten erfolgen Neugründungen bzw. Neuausrichtungen von bestehenden Gemeinden. In diesen Prozessen wird darauf rekuriert, dass ihre Gemeinschaft und die darin ausgeführte Form der Religionspraxis von den Gründer*innen selbst als *anders* markiert werden, womit sie ihren neuen Gemeinschaften ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal gegenüber bisherigen Gemeinschaften attestieren: *neu, wahr, gerecht, koranisch, konservativ, unpolitisch, reformiert, progressiv, islamisch, deutsch* u.ä. Wenn sie von bisherigen Gemeinschaften Ablehnung erfahren, können sie in den Augen derer dann als *häretisch, sektiererisch, spalterisch, politisch, konservativ, unwahr, falsch, radikal, Islam light* u.ä. angesehen werden. Selbst- und Fremdpositionierungen (Alt und Neu, Konservativ und Erneuerer, Orthodoxe und Häretiker usw.) sind für die Dynamiken des islamischen Feldes ausschlaggebend. Sich neuformierende Gruppen müssen sich im Verhältnis zu schon bestehenden Interpretationen, Inhalten und Praktiken positionieren und tun dies auch dezidiert mit diesen Begriffen, um sich auf dem Markt der religiösen Gemeinschaften selbst zu rechtfertigen. Gemeinschaften mit explizit *wahrem* Marker legen noch viel stärker Wert auf die *eingeschworene Gemeinschaft*, zeichnen sich durch Exklusivität aus, womit unterschiedliche Vorstellungen im Gemeindeleben marginalisiert werden, und sehen sich prinzipiell nicht als weiteres Angebot im islamischen Spektrum, sondern als *einzig wahre*. Im islamischen Feld haben diese konflikthaft ausgeprägten Kämpfe zur institutionellen Auffächerung des Islams geführt, die lange Zeit als Erosion des islamischen bzw. spezifisch des türkisch-islamischen Zusammenhalts wahrgenommen wurde. Erst die Neujustierung der Beziehungen des islamischen Feldes zu den Feldern der Macht, also zum einen das deutsch-staatliche Feld und zum anderen die veränderte Religionspolitik in der Türkei, hat zur Revision des Verhältnisses zwischen den Moscheen und zwischen den Trägerverbänden geführt. Durch Begriffsbildungen wie *konservative Islamverbände*, womit unterschiedliche islamische Verbände als Einheit konzipiert werden, und schließlich auch durch die Bemühungen eben jener islamischer Verbände, den Erwartungen nach einem einzigen Ansprechpartner für den Staat zu genügen, ist das Bild von homogenen islamischen Verbänden entstanden, die als austauschbare Einheiten angesehen werden, ungeachtet ihrer inhaltlichen, personellen und strukturellen Unterschiede, was Mitte der 2000er Jahre noch durchaus im Blick verschiedener Akteur*innen war. An diesem Wandel hat auch die Integration vormals bekämpf-

ter informeller islamischer Gemeinschaften und Strömungen in die Amtsreligion der Türkei Anteil, die sich erheblich auf das islamische Feld in Deutschland ausgewirkt hat: Moscheen und religiöse Expert*innen in Moscheen aus diesem Kontext können anderen Moscheen und deren Akteur*innen religiöse Autorität zusprechen, was sowohl zur Anerkennung von Diversität als auch zu Homogenisierungsprozessen für alle am Feldgeschehen beteiligten Akteur*innen führt. In diesem Zusammenhang steht auch die Erfüllung gesellschaftspolitischer Erwartungen nach Professionalisierung der religiösen Arbeit, um Nachhaltigkeit, Kontrolle und Transparenz zu gewährleisten. Diese Professionalisierung ist durchaus als zweischneidig zu betrachten: Denn dies betont die Hierarchie zwischen Moscheen und ihren Trägerverbänden zugunsten letzterem, weil dadurch top down mehr Kontrolle durch übergeordnete Strukturen über Moscheen und innerhalb von Moscheen ermöglicht wird. Dies deutet darauf hin, dass zukünftig religiöse Macht stärker durch Monopolisierung der religiösen Legitimität und Arbeit gesichert werden wird als bisher, zumindest solange diese Struktur aufrecht erhalten bleibt. An diesen Entwicklungen sind lokale Akteur*innen in Moscheen ebenfalls beteiligt, da sie sich zum einen an übergeordnete Strukturen religiöser Normativität anbinden und zum anderen religiöses Wissen, Personal und Ressourcen für ihre lokale Moschee fruchtbar machen können und wollen. Zugleich kann dies aber auch den Wirkungskreis lokaler Akteur*innen einengen, auf die Moscheen durch die ehrenamtliche Struktur ihres aktiven Personals angewiesen sind. Insbesondere diesem Aspekt ist für die Entwicklung des islamischen Feldes Bedeutung beizumessen, da die lokalen Akteur*innen mit ihren vielfältigen sozialen Verbindungen und unterschiedlichen Kapitalen das dynamische Element in Bezug auf die religiöse Arbeit in den Moscheen, und somit auch im Feld darstellen.

Ich habe anhand verschiedener Feldbeobachtungen dargelegt, dass der zirkulierende Wissensbestand in Moscheen von den lokalen Akteur*innen legitimiert und autorisiert werden muss. Dieser Prozess steht auf zwei Pfeilern: Die Autorisierung des Wissens verläuft zum einen auf der Ebene der Legitimationen ab, zum anderen auf der Ebene der akteursbezogenen Kapitale. Das heißt, wenn ein bestimmtes Wissen legitimatorisch herausgefordert ist, dann kann das Wissen sowohl religiös legitimiert bzw. delegitimiert werden – wie in vielen Fällen, wenn religiöse Expert*innen argumentieren – als auch mit sozialen, kulturellen und ökonomischen Argumenten, die durchaus religiös verstanden werden können. Dies ist beispielsweise am Umgang mit den Themenbereichen um Frauen zu beobachten gewesen: Die von manchen Akteur*innen dezidiert als religiös vorgestellten Legitimationen aus Koran oder aus legalistischen Diskussionen konnten erst dann von anderen Akteur*innen anerkannt werden, wenn diese nicht im Widerspruch zu lebenspraktisch relevanten Argumenten standen. Die Hierarchie zwischen beiden Legitimationsebenen hängt derweil nicht nur von der Triftigkeit der Argumente ab, sondern auch davon, inwiefern die Kapitale der Akteur*innen im Autorisie-

rungsprozess gewinnbringend eingesetzt werden können. Der flexible und teilweise auch pragmatische Umgang mit Normativitäten des islamischen Wissens zeigt zum einen, dass religiöses Kapital nicht allein aus schriftbasiertem normgestütztem Wissen, religiöser Ausbildung oder Stellung als Expert*in oder als Imam besteht. Religiöses Kapital berührt zum anderen auch ganz dezidiert die Frage, wie Akteur*innen aus religiösen Wissensbeständen Sinn generieren und darin heilsimmanente Elemente wiederfinden. Die Frage nach religiösem Kapital bestimmt daher den Aspekt der Glaubwürdigkeit von Akteur*innen und dem von ihnen gelebten oder explizierten islamischen Wissen. Es hat sich aber auch gezeigt, dass religiöses Kapital zudem mit sozialen, kulturellen oder ökonomischen Kapitalen verwoben betrachtet werden muss, wenn es um den jeweiligen Kapitaleinsatz für die Autorisierung bestimmter Handlungen im Moscheekontext geht. Die Struktur des islamischen Feldes als von muslimischen Nicht-Expert*innen selbstorganisiertes und aufgebautes Feld, kann daher bestimmtes religiöses Kapital insgesamt verblassen lassen. Stattdessen können Handlungszwänge des Feldes (wie die finanzielle und personelle Aufrechterhaltung der Moschee) die Wertzuweisung von ökonomischen Kapitalen (wie den Arbeitseinsatz für die Einrichtung der Moscheeräume), kulturellen Kapitalen (wie die Deutschsprachigkeit, womit vertiefte Zusammenarbeit mit außermoscheelichen Institutionen wie Schulen oder Krankenhäuser begünstigt werden) oder sozialen Kapitalen (wie die Plausibilisierung von rationalisiertem Wissen) begünstigen.

Insgesamt verdeutlichen die empirischen Belege zur dehierarchisch organisierten Heilerwartung im Allgemeinen, zur Genese des islamischen Feldes in Deutschland als Selbstorganisation von muslimischen Nicht-Expert*innen im Besonderen sowie zur Distribution von sozialen, kulturellen, ökonomischen und religiösen Kapitalen, dass religiöse Autorität nicht objektiv vorliegt. Zuschreibungen wie die einer *Pädagogik der Unterwerfung* in Moscheen, respektive *Imam-Hörigkeit* von Menschen in Moscheen verdecken Mechanismen der Autorisierung und Legitimierung von islamischem Wissen. Ich habe aufgezeigt, dass ein universalistischer Gebrauch des religionssoziologischen Begriffsrepertoires zu Risiken der undifferenzierten Übertragung der begrifflichen Inhalte auf den Islam und zur defizitären Betrachtung des Islams insgesamt führen kann. Ein solcher universalistischer Religionsbegriff mit dem Verständnis, Religion von und in Bezug zu Priestern zu denken, bestimmt aber die gesellschaftspolitische Haltung, priesterliche Kompetenzen und damit auch Hierarchien in der religiösen Autorität zu betonen. Die Gleichsetzung des Imams mit dem Pfarrer einer Kirche führt daher zum einen zur Betonung einer weiblichen Gebetsleitung und zum anderen zur Förderung der Imam-Ausbildung und Religionspädagogik, womit die so ausgebildeten religiösen Akteur*innen eine hierarchische Position über religiöse Nicht-Expert*innen gewinnen (sollen). Gleichzeitig berühren diese Narrative die von religiösen Expert*innen vor Ort betonte eigene religiöse Kompetenz

gegenüber Nicht-Expert*innen und ergo die Beanspruchung von religiöser Autorität, womit sie für sich eine Mittlerrolle für die Verbreitung wahren Wissens einfordern. Dadurch begünstigt das gesellschaftliche Umfeld die Zuweisung von religiöser Autorität auf entsprechend ausgebildete Expert*innen und ermöglicht so eine wissensbasierte religiöse Versorgung von Menschen. Zugleich benachteiligt diese Entwicklung die Macht von religiösen Nicht-Expert*innen, die sie durch Selbstorganisation und demokratischer Vereinsführung erworben haben. Es kommt also darauf, zu einer tragbaren Verhältnisbestimmung zwischen der Förderung von religiösen Expert*innen und der Mitsprache von Moscheeräten zu kommen.

Wie ich im Verlauf der Arbeit gezeigt habe, findet die Interpretation der islamischen Tradition auch auf lokaler Ebene statt und nicht nur in akademischen, gelehrigen Kreisen oder auf der Ebene der Bundesvorstände von islamischen Verbänden. Ungleich stärker im öffentlichen und wissenschaftlichen Fokus stehen die auf öffentlicher Ebene geführten Diskussionen zwischen Muslimen und Musliminnen verschiedener Ausrichtung wie beispielsweise im Bereich der politischen Gremien (z.B. innerhalb der DIK) oder zwischen Verbandsfunktionär*innen und anderen Akteur*innen als Kämpfe um Deutungsmacht im islamischen Feld als diejenigen Kämpfe, die sich innerhalb von islamischen Verbänden oder innerhalb von Moscheen abspielen. Mit der vorliegenden Studie habe ich aufgezeigt, dass Aushandlungsprozesse um islamisches Wissen zwischen Akteur*innen vor Ort ablaufen, deren Sinnwelten, Handlungen und ergo ihre Kapitale auf die Autorisierung von islamischem Wissens wirken und den Umgang mit islamischer Tradition im islamischen Feld in Deutschland erheblich bestimmen.