

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

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

1. Tradition in der Kritik: welche Traditionen denn?

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

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

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

große Rolle. Dies betraf verschiedene glaubensrelevante Aspekte (*'aqīda*, türk. *iti-kadi*) und theologische Themen (türk. *kelami*) gleichermaßen wie z.B. die Rolle von Nachahmung (*taqlīd*), Bindung an religiöse Gelehrte, das Verständnis von *fitra* als islamisches Menschenbild oder Kritik an »einer patriarchalischen Religionstradition« (türk. »*ataerkil bir din geleneği*«). Daher gehe ich zunächst darauf ein, wie, warum und von welchen Akteur*innen die Tradition und damit auch die Träger*innen der Tradition, nämlich Gelehrte, überhaupt kritisiert werden, um dann anhand der »patriarchalischen Gelehrtentradition« die Gelehrtenkritik in Moscheen zu analysieren. Darauf aufbauend wird ein spezifisches Verständnis von wahrer Religion, nämlich das »Gottes Religion« benannte Konzept in der Yunus-Emre-Moschee untersucht. Anschließend werden die in allen Moscheen kritisierten Aspekte der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* beleuchtet, nämlich *taqlid* (Nachahmung) sowie die Bindung an religiöse Autoritäten. Schließlich wird eine Position genauer betrachtet, die ich als de-kulturalisierten Islam gefasst habe.

Traditions- und Gelehrtenkritik – welche Autorität haben religiöse Gelehrte?

Als Beispiel für Kritik an islamischem Wissen und ergo auch Traditions- und Gelehrtenkritik soll die Aussage des Experten Mahmut zur Rolle von 'Isā (Jesus) in der islamischen Heilsgeschichte herangezogen werden. Er bezeichnete zunächst in einer Freitagspredigt und später auch in der Kinder-Koranschule die hegemoniale Vorstellung von 'Isā als einzigen nichtgestorbenen Menschen und seine erwartete Wiederkehr als Messias als »die größte Lüge der gesamten islamischen Geschichte«.¹⁸ Er verwies darauf, dass »religiöse Expert*innen« (»*din adamları*«) solche Irrtümer verbreitet hätten. 'Isā sei von Gott vor der Kreuzigung gerettet worden – darin ist er mit den meisten Gelehrten einig. Er habe aber weiter im Osten der Welt unerkannt weiter gelebt bis er irgendwann auf natürliche Art und Weise gestorben sei. Die Koranverse, nach der jedes lebende Geschöpf den Tod erfahren werde, bewiesen, dass 'Isā gestorben sein müsse; soweit die Argumentation von Mahmut. Dieses Thema allerdings ist innerhalb der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* gar kein *'aqīda*-relevantes Thema: Die sunnitische Gelehrtentradition hat den Glauben an den Messias bzw. die Rolle von 'Isā im Heilsgeschehen bewusst offen gelassen, weil es zu keinem Gelehrtenkonsens darüber gekommen ist.¹⁹ Wenn der Imam hier ein nicht-*'aqīda*-relevantes Thema als geklärt darstellt (nämlich so, wie er dies interpretiert), und zugleich die dominante Interpretation der Geschehnisse in Jerusalem zurückweist und gar als »größten Irrtum der islamischen Geschichte« bezeichnet, ist dies ein Hinweis darauf, dass er eine *modernistische* Einstellung zu

18 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 09.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »İslam tarihinin gelmiş geçmiş en büyük yalani.«

19 Vgl. Fiçlalı 1993: 251–266.

Mehrstimmigkeit und zum absoluten Wahrheitsanspruch hat, die sich von der *vor-modernen* islamischen Lehrtradition unterscheidet. In Bezug auf die Reduzierung koranischer Aussagen auf einen einzigen Bedeutungs- und Wahrheitsgehalt wird dieser Aspekt wieder aufgegriffen werden. An dieser Stelle soll die Feldnotiz als Beispiel dazu dienen, dass einige Akteur*innen Kritik dahingehend äußern, dass islamische Gelehrte religiöse Traditionen legitimierten, die aber bei genauer Betrachtung keine islamische Grundlage hätten: Die Konzentration auf das Verstehen des Korans helfe daher, religiöse Traditionen auf ihren wahren koranischen Gehalt hin zu überprüfen: »Die meisten [Irrtümer] sind von religiösen Expert*innen in unsere Religion hineingebracht worden.«²⁰, sagen Mahmut und Semra, die beiden theologisch ausgebildeten Religionsbeauftragten der Yunus-Emre-Moschee, zu unterschiedlichen Gelegenheiten. Gleichzeitig sprechen sie aber auch Teilen der islamischen Gelehrsamkeit eine autoritative Dimension zu: Welche Hadithe als wahr gelten, »steht in den Büchern. Es ist nicht unbekannt. Glaubt nicht daran, was im Fernsehen erzählt wird«.²¹ Fernsehen steht hier stellvertretend für die zahlreichen türkischsprachigen religiösen Sendungen, die die späte Aufzeichnung der Hadithe im Vergleich zum Koran problematisieren und daher Hadithen im Allgemeinen kritisch gegenüberstehen.²² Aber welche Bücher gemeint sind, wird dem Publikum – zumindest zu der jeweiligen Gelegenheit – nicht weiter ausgeführt. Manche religiösen Quellen avancieren so doch neben dem Koran zu Kronzeugen einer wahren Religion. Der Gläubige muss also sowohl Vorsicht als auch Vertrauen in Bezug auf Gelehrte walten lassen.

Mahmut hat nicht besonders viel Vertrauen in das islamische Wissen der Nicht-Expert*innen. Während eines Gesprächs riet er mir an, mich nur mit Menschen mit religiöser Bildung zu unterhalten und die religiöse Praxis der Menschen nicht

²⁰ Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee: »[...] çoğu [yanlışlar] din adamları tarafından dinimize sokulmuştur.« In den Ausführungen vor diesem Zitat geht es um die »Irrtümer« (*yanlışlar*), so dass hier mit »die meisten von ihnen« (*çoğu*) auf sie verwiesen wird. So ähnlich wird dies auch von Semra formuliert (Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee).

²¹ Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »[...] kitaplar da yazılı. Bilinmiyor değil. Televizyonlara kanmayın!«

²² Ganz dezidiert meint Semra Fernsehsendungen, die von dem Theologen und Religionsphilosophen Yaşa Nuri Öztürk (1951–2016) verantwortet wurden. Öztürk war Dekan der Theologischen Fakultät der İstanbul Üniversitesi. Einem breiten Publikum wurde Öztürk durch seine Verteidigung eines »Islams des Korans« [*Kur'an'daki İslam; Erstaufgabe 1992*] in Print- und TV-Medien bekannt. Er steht Hadithen kritisch gegenüber und lehnt diese weitgehend ab, weil diese – knapp 200 Jahre nach dem Tod des Propheten aufgezeichnet – politisch und gesellschaftlich gefärbt seien. Daher müsse der Koran als alleinige göttliche Quelle zur religiösen Wahrheitsfindung betrachtet werden – daher auch der Titel seines Buches. Vgl. zur Koranexegese von Öztürk: EITH 2013.

allzu ernst zu nehmen, wenn mich die Entwicklung religiösen Wissens in Moscheen interessiere:

»Und Frau Ayşe, sprechen Sie nicht mit Menschen, die keine Islamwissenschaften/Theologie studiert haben. Da käme sonst nur Nonsense raus. [...] Während ich hier als studierter Theologe bereit stehe, gehen die Leute zur Zauberin [muskacı]²³ Fatma Hoca. [...] Solchen Leuten kann man nicht vertrauen. [...] Solche Fatma Hocas, Mehmet Aghas und so, das ist Quatsch. Das ist falsch, was sie machen.«²⁴

»Fatma Hocas, Mehmet Aghas« sind für Mahmut »selbsternannte Lehrer*innen« (»sözde hoca«), die eine von Mahmut nicht gebilligte religiöse Praxis praktizieren. Er sieht bei sich die Autorität, das Wissen anderer abzulehnen [»ich hier als studierter Theologe«], indem er seine Ausbildung gegen Akteur*innen, »die keine Islamwissenschaften/Theologie studiert haben« in Stellung bringt und deren Wissen als erfundenes Wissen und falsche Praxis darstellt. Als Heiler und Vermittler in spirituellen und seelischen Krisen und auch bei praktischen Fragen wie ausbleibende Brautwerbung oder Kinderwunsch werden durchaus Leute mit einer entsprechenden religiösen Expertise hinzugezogen. Dabei lehnt der Imam diese religiöse Praxis nicht fundamental ab: Auch sein von ihm geschätzter Vater wäre durchaus aufgesucht worden, um Menschen derart zu helfen und er selbst habe die Wahrheit, die in dieser Praxis liegt, erlebt. Er selbst würde sich seit seiner Kindheit mit dem Koran beschäftigen, sehe aber bei sich keine Kompetenz, mit Koranversen Menschen zu heilen. Die Mehrheit derjenigen, die dies praktizierten, sei daher nicht vertrauenswürdig.

Auch innerhalb der interkulturellen Frauengemeinschaft in der Altstadt-Moschee wird ein reflektiertes, quellenbasiertes, sich auf Vernunft gründendes Islamverständnis stark gemacht, das selbstverständlich den Koran als Hauptquelle des Islams fokussiert. In einem Chat-Thread, den ich heuristisch mit »Über ein

23 Türk. *Muska* ›Talisman, Amulett. Ein *Muska* enthält koranische Verse mit Bittgebeten, Gebete zur Heilung, Schutzgebete gegen den bösen Blick oder anderes Böse. Es ist in dieser *positiven* Form durchaus von *Diyonet*, also in der türkischen offiziellen Amtsreligion, anerkannt. Allerdings können sie auch als *büyü* (etwa ›böser Zauber, Fluch) zum Schaden Anderer verwendet werden, was wiederum wegen des Schadens, den dieser anrichten kann, als *harām* gilt und strikt abgelehnt wird. Hier verwendet der Hoca die Bezeichnung *muskacı* durchaus pejorativ, weswegen ich ihn als ›Hexe-/Zauberin‹ wiedergegeben habe, um den Bedeutungsgehalt zu verdeutlichen. Die pejorative Bedeutung bezieht sich auch auf Männer. Eine andere Möglichkeit wäre auch, *muskacı* als Quacksalber*in wiederzugeben.

24 »Ve Ayşe hanım, İlahiyat okumamış insanlarla konuşmayın! Abuk sabuk olur. [...] Ben burda İlahiyat okumuş olarak dururken, millet gidiyor, Muskacı Fatma hocaya gidiyor. [...] Onlara itibar edilmez. [...] Bu Fatma Hocalar, Mehmet Ağalar falan, onlar fasa fiso. Yanlış bunların yaptıkları.« Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee.

islamisches Thema diskutieren« überschrieben habe, treffen verschiedene Haltungen zur Gelehrtenkultur aufeinander: Auf die über einen Messenger-Dienst vorgeschlagene Idee einer Teilnehmerin, beim nächsten programmlosen Treffen der Gruppe »über ein islamisches Thema zu diskutieren«, antwortete die Gruppenleiterin Saida:

»Also über ein islamisches Thema zu diskutieren ist gefährlich, weil wir dafür nicht genug Wissen haben und weil es oft klare Regeln im Islam gibt (die oft durch jahrelange Bemühungen von Gelehrten erarbeitet wurden). Wir sollten zB nicht darüber diskutieren, ob man nicht vielleicht doch fasten kann, wenn man seine Periode hat, weil man sonst Gefahr läuft, vom richtigen Weg abzukommen... Besser wäre, wir lernen erst mal, was der richtige Weg ist... [...]«²⁵

Es ist interessant, dass Saida, den Vorschlag über ein islamisches Thema zu diskutieren gleich so negativ konnotiert und dass eine Diskussion zu einem »vom richtigen Weg [abkommen]« führen könnte, welche ja durch Gelehrtenmeinungen gesichert sei. Dabei macht die Gruppe im Endeffekt nichts anderes, als auf jedem Treffen über ein islamisches Thema zu diskutieren. Die Thread-Eröffnerin, eine Nicht-Expertin, führt aus, wie sie das eigentlich gemeint hatte:

»Salam alaykum ihr Lieben [emoji] Ich meine zum Beispiel, dass wir über ein Thema sprechen, und sagen, was uns dabei hilft, es umzusetzen, und was uns grundsätzlich dadurch, dass wir diese Offenbarung Alhamdulilah [emoji] haben, hilft. Zum Beispiel besser klar zu kommen. Oder was wir daran mögen, was uns berührt hat. Und was wir zu diesem Thema wissen, möglichst mit Quellen Angaben. [emoji] Natürlich meine ich nicht, dass wir diskutieren, ob es stimmt oder nicht. Aber gut, liebe Saida, dass du daran denkst, um Missverständnisse zu vermeiden. [emoji]«²⁶

Sie schiebt in ihrer Antwort die Meta-Ebene der Heiligkeit und Wahrheit des Korans vor, bevor sie muslimischen Gelehrten Subjektivität unterstellt und somit eine enthierarchisierende Pluralität von islamischen Gelehrteninterpretationen annimmt:

»Vor allem, wissen wir, dass die Offenbarung Allahs für uns heilig ist und wahr, und die Worte des Propheten für uns hilfreich und bindend. [emoji] Bei den Gelehrten, kann man vielleicht geteilter Meinung sein, manches ist hilfreich, manches ich weiß nicht, wie ich sagen soll, ist eben deren Interpretation.«²⁷

²⁵ Chat-Nachricht 03.01.2016 im Chat-Thread »Über ein islamisches Thema diskutieren«, Saida.

²⁶ Chat-Nachricht 03.01.2016 im Chat-Thread »Über ein islamisches Thema diskutieren«, Martina Asma.

²⁷ Chat-Nachricht 03.01.2016 im Chat-Thread »Über ein islamisches Thema diskutieren«, Martina Asma.

Für die Nicht-Expertin hier hat ein Gelehrter nicht per se Autorität. Der Rückgriff auf Tradition ist daher nicht vorbehaltlos zu akzeptieren. Dies spiegelt sich auch im Verhältnis von Nicht-Expert*innen zu Expert*innen in der Gegenwart wider. Dieses Spannungsfeld möchte ich an zwei weiteren Beispielen belegen: Der Vorsitzende einer bosnisch-muslimischen Gemeinde außerhalb des Hauptfeldforschungsortes (ein Nicht-Experte) erklärte in einem frühen Interview (2007), dass er als »normaler Muslim« nichts zu islamischen Themen sagen möchte, denn nur ein Imam wisse, was richtig sei.²⁸ Dabei zeichnet er dieses Imam-Bild vor dem Hintergrund der schon länger unbesetzten Imam-Stelle in seiner Moschee. Er spricht damit einem Imam aufgrund von wünschenswerten bzw. erwarteten Qualifikationen und Eigenschaften Wissen und damit auch Autorität zu. Andere Experten und Expertinnen kämpfen da mehr um Anerkennung der Nicht-Expert*innen: Die religiöse Expertin Esra, eine in den lokalen Moscheen gut vernetzte Akademikerin bemängelte, dass sie in den Augen von Muslimen wie ihrem Vater, einem Nicht-Experten, sogleich als »Abgefallene« (*>dinden çıkmış<*) dastünde, wenn sie die Pflichtenlehre des Islams (*fard*) aus der Perspektive der Bedingungen der Pflicht hinterfrage.²⁹ Selbst Jussuf, Lehrer in der Altstadt-Moschee, der ein an der Al-Azhar ausgebildeter Theologe ist, berichtete von Schwierigkeiten, dass seine islamtheologischen Ausführungen von der Gemeinde und teilweise auch vom Imam der Moschee oftmals nicht anerkannt werden.³⁰ Er spricht daher von »primitiven« Vorstellungen, die stellenweise unter den dominanten Experten in der Moschee und innerhalb der Gemeinde herrschen würden, weil sie sich auf Gelehrte berufen würden, »die in einer ganz anderen Zeit gelebt« hätten.³¹

Diese Beispiele verweisen auf den mit Wissen verbundenen Wahrheits- und Normativitätsbegriff der Tradition und auf die Stellung und Autorität der Akteur*innen, die das Wissen jeweils vorbringen oder vorleben. Religiöse Praxis und das religiöse Wissen von Nicht-Expert*innen stehen vor der Herausforderung, nicht immer von Expert*innen angenommen zu werden wie auch andersherum: Akteur*innen, die normative Autorität beanspruchen wie die meisten Expert*innen, betrachten den je eigenen Wert der kritisierten religiösen Praxis der anderen Akteur*innen für die Wissensproduktion als kaum relevant – außer als Negativfolie. Zugleich machen Expert*innen die Erfahrung, dass sowohl ihre religiöse Autorität als auch diejenige der Gelehrten, auf die sie sich beziehen, keine unwidersprochene Akzeptanz finden – sowohl von anderen Expert*innen als auch von Nicht-Expert*innen. Insgesamt geht aus diesen Beobachtungen hervor, dass der islamischen Gelehrsamkeit keine generelle Zustimmung bzw. generelle Ablehnung

²⁸ Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 159–160.

²⁹ Gespräch, Esra, 28.01.2014.

³⁰ Gespräch, Jussuf, 14.02.2012, Altstadt-Moschee.

³¹ Feldnotiz, Sondierungstreffen für den Aufbau eines lokalen »islamischen Bildungswerks«, 31.03.2014, Stadtteil treff, Jussuf.

erteilt wird, sondern differenziert werden muss. Dabei überrascht nicht, dass sich die Expert*innen selbst als autoritativ in diesen Fragen der Selektion ansehen, während die Nicht-Expert*innen in ihrer Gelehrtenkritik flexibler sind und auch ihren eigenen Beitrag ergebnisoffener sehen möchten. Ihre Skepsis speist sich eher aus einem undeutlichen Gefüge von Meinung und Noch-nicht-überzeugt-Sein. Dieses Gefälle zwischen Expert*innentum und Nicht-Expert*innentum einerseits und der Widerstreit unter Expert*innen andererseits haben Folgen für die Frage, wer das Recht hat, autoritativ in religiösen Dingen zu entscheiden. Sie treten offen in den Formulierungen »Glaubt nicht [...]«, »[...] ist gefährlich«, »primitiv« und »Solchen Leuten kann man nicht vertrauen« von Expert*innenseite zutage. Damit tritt einerseits *Vertrauen* auf die Richtigkeit des Wissens als hoher Wert auf. Andererseits geht es auch um die *Anerkennung*, dass religiöse Autorität vom hohen Anspruch, religiöses Wissen wirklich zu begreifen, abhängt.³² Dafür brauche es eben eine langjährige Beschäftigung mit dem Koran oder ein Studium. Religiöse Autorität bei Experten und Expertinnen generiert sich zu einem hohen Maß daraus, ob sie es vermögen, ihr religiöses Kapital in Form von vertieftem Wissen um theologische Grundsatzdiskussionen und um widerstreitende Interpretationen zu einem als wertvoll anerkannten, also symbolischen Kapital zu machen.³³ Eine Vorschuss-Autorität bekommen Expert*innen wegen ihrer Stellung als religiöse Führungskräfte, z.B. als verbeamtete Religionsbeauftragte des *Diyanet*-Amtes, als pädagogisch versierte Koranschullehrer*innen oder als langjährige Gruppenleiter*innen einer Moschee gruppe. Doch erst die Anerkennung ihres Bildungskapitals ist entscheidend. Im zweiten Abschnitt hatte ich schon angeschnitten, dass Nicht-Expert*innen über diese Kapitale kaum verfügen und sich daher habituell in der Rolle der Fragenden sehen. Aber durch ihre symbolisch wertvollen anderen sozialen, kulturellen und Bildungskapitale können sie selbst religiöse Autorität ausstrahlen, nur nicht immer auch in den Augen von Expert*innen. Da sie selber eben auch religiöse Autorität besitzen, erweist sich religiöse Autorität von Expert*innen in ihren Augen durchaus als fluide. In Kapitel 4 werden die religiösen Kapitale von Nicht-Expert*innen anhand ihrer Positionierung als Kritiker*innen bzw. Verteidiger*innen der Tradition zu analysieren sein.

³² Vgl. auch BENDIXSEN 2013: 205-206.

³³ Dies äußert sich dann z.B. in Formulierungen wie »Jussuf Hoca weiß alles.« – »Jussuf Hoca ist eine Quelle.« – »Der hat so viel Wissen.« Feldnotiz, Interreligiöser Dialogabend zu »Abraham«, 20.01.2015, Altstadt-Moschee, muslimische Teilnehmende im Pausengespräch.

»Patriarchalische Religionstradition« – Gleichheit, Gerechtigkeit und die gegenderte *fitrā*

Wie eingangs erwähnt, soll die Kritik an »patriarchalischen Religionstraditionen«, die als Diskussionsstrang überaus häufig im Feld selbst aufkam, als spezifische Kritik an der Gelehrtentradition untersucht werden. Eine »patriarchalische Religionstradition« wird von den beiden Religionsbeauftragten in der Yunus-Emre-Moschee sehr häufig als Kritik an der vormodernen Mainstream-Gelehrtentradition thematisiert. Sie legitimieren ihre Ablehnung mit Rückgriff auf Koran, Sunna und einem koranischen Menschenbild (*fitrā*). Dabei bleiben sie nicht bei der reinen Kritik stehen, sondern vermitteln anhand der populären Konzepte von Gleichheit und Gender-Gerechtigkeit ein islamisch legitimiertes Bild von den Geschlechtern. Auch in der Altstadt-Moschee gibt es Expert*innen und Nicht-Expert*innen, die die Diskriminierung von Frauen in der islamischen Geschichte, respektive in der Gelehrtentradition begründet sehen, wobei sie dies aber insbesondere an nationalen Traditionen (»türkische Tradition«)³⁴ festmachen. In beiden Fällen werden somit »patriarchalische Kulturen« und »nationale Traditionen« herangezogen, um sich mit der *Stellung der Frau im Islam* auseinanderzusetzen. Anhand von Koran und Sunna wird eine islamisch *richtige* Stellung von Frauen im Islam belegt, die sie unter dem Vorzeichen der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit lesen. Während allerdings in der Altstadt-Moschee diskriminierende religiöse und religionsrechtliche Praktiken häufiger lapidar als falsch bezeichnet werden, kommunizieren die beiden Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee diskriminierende Gelehrtentraditionen als mit patriarchalischen Kulturen und sozialen Traditionen verwoben. Daher stellen deren Ausführungen die Probleme der religiösen Tradition heraus. In beiden Fällen wird in den islamischen Hauptquellen die Konzeption von *Geschlechtergerechtigkeit* identifiziert und somit eine Neuerung, nämlich die Geschlechtergerechtigkeit, als genuin islamisch gedacht. Die patriarchalische Gelehrtentradition habe die negative Behandlung der Frau durch den Mann durch selektive und in sich widersprüchliche exegetische Traditionen koranisch legitimiert, so die beiden Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee. Sie argumentieren, dass Diskriminierung von und Ungerechtigkeit gegen Frauen weder vom Koran noch von der Sunna gedeckt werde, wie folgende Feldnotiz illustriert:

Bei einem Koranalphabetisierungskurs für Frauen im Oktober 2012 übersetzt und erläutert Semra die gerade von ihren erwachsenen Schülerinnen rezitierten Koranverse. Während sie den Thronvers (Sure 2/255) erläutert, schweift sie ab und führt aus, dass der Islam oft falsch verstanden werde – gerade auch hier im Westen –, weil den Menschen Koranübersetzungen vorliegen würden, die nicht dem

³⁴ Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Hafsa.

Geist des Korans entsprächen. Man könne eben nicht einfach den Koran übersetzen, ohne die Bedeutungen der Wörter adäquat zu verstehen. Dies sei nur möglich, wenn die Zeit des Korans mitbedacht und der Koran als Ganzes herangezogen werde. Es gebe viele Koranübersetzungen, in denen sich die Übersetzer nur für eine Bedeutung entschieden hätten, obwohl verschiedene Bedeutungen im Koran selbst zu finden seien. Zur Veranschaulichung nimmt sie das umstrittene Wort »*daraba*« aus dem Vers 4/34.³⁵ Das werde in der Regel mit »schlagen« [türk.: »vurmak, dövmek«] übersetzt. Dabei habe der Prophet selbst nie geschlagen, sein Wesen sei gewaltfrei: »Wie kann Gott seinen Geschöpfen eine Handlungsanweisung geben, die im Leben unseres Propheten nicht anzutreffen ist? Die Hadithe bestätigen den Koran, der Koran und die Hadithe sind nicht im Widerstreit.«³⁶ Daher müsse man die Bedeutung heranziehen, die z.B. in der Sure Yāsīn (Sure 36) vorkomme. Dort würde »*daraba*« »ermahnens, »Ratschläge geben« bedeuten. Eine der erwachsenen Schülerinnen, Ayşe, wendet ein: »Können Wörter denn nicht verschiedene Bedeutungen haben?« – »Ja, doch, natürlich. Aber wie kann es hier schlagen bedeuten, wenn der Prophet selber seine Frauen nie geschlagen hat?«, sagte Semra. Eine andere Teilnehmerin, Hafize, fragt provokativ: »Ist es denn das gleiche Wort überhaupt? *Rechtschreibung* oder so? Vielleicht wird es ja anders geschrieben?« – »Nein, es ist das gleiche Wort.« Alle Teilnehmerinnen nicken und die Lehrerin rundet diesen Disput folgendermaßen ab: »Hier haben wir es natürlich mit einer patriarchalischen Tradition zu tun.«³⁷

Die Argumentation von Semra verweist auf zwei Prämissen: 1) Koran und Sunna können nicht im Widerspruch stehen. 2) Der Koran gebietet Gerechtigkeit, gerade auch in Geschlechterbeziehungen, und lässt keinerlei Form von Ungerechtigkeit zu. Daraus ergeben sich für Semra zwei Thesen: 1) Da Gewalt gegen Frauen ungerecht ist, ist der Koran also falsch verstanden worden, wenn aus ihm Gewaltanwendung gegen Frauen gelesen wird/wurde. 2) Patriarchalische *tafsīr*-Traditionen haben die Diskrepanz zwischen Koran und Sunna aufrechterhalten, um Macht und Privilegien von Männern über Frauen durchzusetzen.

Die patriarchalischen religiösen Traditionen verletzten die gerechten Vorstellungen von »Männer- und Frauenrechten im Koran« (türk. »*Kur'an'da kadın erkek*

35 Vgl. zu Koran 4/34 und die verschiedenen Deutungen BAKHTIAR 2011.

36 Feldnotiz, Frauen-Korankurs, 18.10.2012, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Peygamberimizin hayatında olmayan bir şeyi Allah nasıl kollarına önbilir ki? Hadisler Kur'anı tasdikler, Kur'an ve hadis çelişki içinde olmazlar.«

37 Feldnotiz, Frauen-Korankurs, 18.10.2012, Yunus-Emre-Moschee, Ayşe: »Kelimeler farklı anlamalar taşıyamaz mı?« – Semra: »Tabii. Olur. Ama peygamberimiz hiç dövmemiş, öyleyse Kur'an'da eşlerinizi dövün olamaz.« – Hafize: »Aynı Wort mu peki. Başka türlü yazılmış olamaz mı? *Rechtschreibung* falan?« [Deutsche Begriffe im Original] – Semra: »Hayır, aynı kelime. [Pause] Burda tabii ata erkil bir gelenek mevcut.«

hakları)³⁸. Diese Kritik an (vormodernen) Koranexegeten ist durchaus in das Genre *feministische Kritik* einzuordnen, auch wenn die Expert*innen hier den Begriff Feminismus vehement ablehnen. Die Kritik an der »patriarchalischen Tradition« geht mit einem alternativen Konzept der göttlichen Geschlechtergerechtigkeit einher, die wiederum mit Rückgriff auf theologische Konzepte abgesichert wird. Im Folgenden soll dies veranschaulicht werden:

Zunächst ist festzuhalten, dass Mahmut und Semra die Begriffe »Rechte« (türk. »*haklar*«), »Ungerechtigkeit« (türk. »*haksızlık*«), *fitra* und »Gleichheit, Gleichberechtigung« (türk. »*eşitlik*«) benutzen. Letzteres wird absolut abgelehnt.³⁹ Vielmehr gehen sie vom Gedanken der grundlegenden Verschiedenheit der Geschlechter aus, die unterschiedliche und sich ergänzende Kompetenzen und Teile haben. Diese anthropologische Sichtweise der Komplementarität wird mit dem koranischen Begriff *fitra* belegt und somit als das islamische Menschenbild schlechthin präsentiert.⁴⁰ Demnach sollen Männer und Frauen nicht miteinander »im Wettbewerb stehen, konkurrieren« (türk. »*yarışmak*«). Ihr Verständnis von Gleichheit geht von »gleich sein« (türk. »*aynı olmak*«) aus; »Gleichheit« wird verstanden als Gleichmacherei.⁴¹ Der Begriff wird nicht im Sinne legalistischer Gleichheit, also gleiche Rechte für Frauen und Männer, betrachtet. Die Unterschiede zwischen den Geschlechtern nicht zu respektieren, indem man ihnen gleiche Rechte gibt und dementsprechend auch gleiche Pflichten *auferlegt*, wird als Ungerechtigkeit betrachtet.⁴² JOUILI betont, dass in solchen Diskussionen Gerechtigkeit als Leitidee der göttlichen Offenbarung angesehen werde und eben auch die göttliche Geschlechterordnung fundiere. Die Ablehnung der Sprache der liberalen Tradition (hier in diesem Fall »Gleichheit«) röhre daher, dass sie in einer Macht situation fuße, die nicht geeignet sei, die konzeptionellen Hintergründe der göttlichen Offenbarung adäquat zu beschreiben.⁴³ Die Bedeutung, die das Thema *Frauen im Islam* erhält, liegt einerseits an den emanzipativen Forderungen der muslimischen Frauen selber – und auch der Männer –, die mithilfe der islamischen Tradition die hegemonialen iliberalen und ungleichen Gender-Konstruktionen widerlegen und andererseits islamische *Lebensstile* im Gegensatz zum Westen formulieren. Die als westliche und somit nicht als eigene empfundenen politischen Diskurse um Gender und Islam

38 Feldnotiz, Frauen-Korankurs, 18.10.2012, Yunus-Emre-Moschee, Semra.

39 Feldnotiz, 'Āşūrā'-Feier/Aşure, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut. Feldnotiz, Islam-Seminar katholischer Studierender, Mahmut und Semra, 01.12.2014, Yunus-Emre-Moschee.

40 Feldnotiz, 'Āşūrā'-Feier/Aşure, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut.

41 Das Deutsche kennt nur den pejorativen Ausdruck *Gleichmacherei*. Das Englische ist wertfreier und präziser mit *sameness*.

42 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus-Emre-Moschee: »Niemand soll ungerecht handeln, niemand soll wider die *fitra*, die Gott erschuf, ungerecht handeln.« (»Hiç kimse haksızlık yapmasın, Allah'ın yarattığı fitrata haksızlık yapmasın.«).

43 Vgl. JOUILI 2011: 57–58.

sind so wirkmächtig, dass sie die innerislamischen Diskussionen und Positionierungen beeinflussen.⁴⁴

Die Aussagen der Theolog*innen hier erinnert an die vielbeachteten Worte des türkischen Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan am 24. November 2014 im Rahmen des von KADEM⁴⁵ mit Hauptsitz in Istanbul organisierten »1. Internationalen Gipfels zu Frauen und Gerechtigkeit«⁴⁶. Dort hatte er unter anderem ausgeführt, dass »die Gleichheit von Mann und Frau gegen die *fıträ*«⁴⁷ sei. Weiter betonte er: »Wir beobachten, dass die Bestrebungen nach Gleichberechtigung der Frauen am Begriff der Gleichheit hängengeblieben sind und das Gerechtigkeitsgefühl links liegen gelassen wird.«⁴⁸ Doch sollte die zeitliche Nähe der Predigt von Mahmut am 07. November 2014, auf der er besonders über dieses Thema sprach, zur Rede des türkischen Präsidenten am 24. November 2014 nicht dazu verleiten, hier eine direkte Einflussnahme über die verschiedenen offiziellen Kanäle (z.B. *Diyanet*, Religionsattachés) anzunehmen. Schon seit Beginn ihrer Tätigkeit Anfang 2012 sprechen die Expert*innen diese Themen in derselben Form an. Eine unmittelbare Einflussnahme aus der Türkei ist daher auszuschließen. Vielmehr muss man die jeweiligen Akteur*innen im selben sozialen Diskursfeld stehend betrachten, in denen bestimmte Narrative gepflegt und entwickelt werden. Ein Narrativ, nämlich die Ablehnung von Geschlechtergleichheit zugunsten einer Geschlechtergerechtigkeit, ist oben schon erwähnt worden. Damit in direktem Bezug steht die Geschlechterwertigkeit: Beide Geschlechter seien vor Gott und Gesetz gleich wert. Daher müsse statt »gleich sein« (türk. »aynı olmak«) der Begriff »gleichwertig sein; entsprechen« (türk. »denk olmak«) verwendet werden.⁴⁹ Der Unterschied zwischen den Menschen sei nicht der Wert, sondern liege in ihren Aufgaben und Kompetenzen.⁵⁰

Die aus Sicht eines egalitären Verständnisses problematische Ablehnung von Gleichheit und stattdessen die Befürwortung einer Gleichwertigkeit werden zugunsten eines Verständnisses von komplementärer Aufgabenverteilung zwischen den Geschlechtern aufrechterhalten:

44 Vgl. JOUILI 2011, AMIR-MOAZAMI 2011b.

45 *Kadın ve Demokrasi Derneği* (KADEM, ›Frauen und Demokratie-Verein‹). Semra ist einer lokalen Vereinigung von KADEM in der Türkei verbunden.

46 Anlass hierzu ist der »Internationale Tag gegen Gewalt gegen Frauen« am 24. November jedes Jahres. Mit der Übernahme des Gedenktages wird der Tag aus links- bzw. kemalistisch-feministischen Kreisen herausgezogen und *islamisch* besetzt.

47 »Kadın-erkek eşitliği fitrat'a ters.« Vgl. Auszüge aus Erdoğans Rede auf BBC-Türkçe vom 24.11.2014.

48 »Kadınların hak mücadelesinin eşitlik kavramına takıldığına adalet duygusunu iskaladığını gözlemliyoruz.« Vgl. ebd.

49 Feldnotiz, ›Āşūrā'-Feier/Aşure, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut.

50 Feldnotiz, ›Āşūrā'-Feier/Aşure, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut.

»Ich habe letztens gesehen, wie ein Mädchen von einem Jungen auf der Schaukel angeschaukelt wurde. Das Mädchen war glücklich, geschaukelt zu werden, und der Junge war glücklich, sie schaukeln zu können. Das ist ihre *fitra*.⁵¹

Im Grunde würden die Kinder gegen ihre *fitra* handeln, wenn – um bei diesem Beispiel zu bleiben – sie sich abwechselnd schaukeln und so beide in den Genuss des Geschaukelt-Werdens und Schaukelns kommen würden. Der Verweis auf »glücklich sein« macht deutlich, dass ein Rollentausch beide unglücklich machen würde. *Fitra* wird auch von Nicht-Expert*innen bemüht, um die verschiedenen Verhaltensweisen von Jungen und Mädchen als von Gott in Mann und Frau unterschiedlich angelegte Fähigkeiten wie z.B. »mitfühlende Fürsorge« (türk. »şefkat«) zu erklären.⁵² Im Feld ist somit die Vorstellung einer *gegendarerten fitra* hegemonial platziert, da es die verbreitete Komplementaritätsthese *theologisch* absichert. Damit geht allerdings eine immense Bedeutungsverschiebung des Begriffs *fitra* einher:

Der Erziehungswissenschaftler BEHR stellt 2005 fest, dass »[d]ieses Konzept in muslimischer Literatur zu Fragen des Menschen, seiner Religiosität und seiner Erziehung immer ein Thema gewesen [ist], das zur Spekulation über die Natur des Menschen angeregt hat«.⁵³ Dabei betont er, dass »[d]ie *fitra*, verstanden als ›naturgegebene Disposition zu Religiosität, [...] theologisches Axiom‹⁵⁴ sei. Es gibt zwar nur wenige Belegstellen im Koran und in den Hadithsammlungen zu *fitra*, doch sie regen zu Überlegungen an, wie diese »naturgegebene Disposition zu Religiosität« ausgestaltet ist. In der zeitgenössischen türkischsprachigen schöpfungstheologischen Diskussion genießt das Verständnis von *fitra* des Koranwissenschaftlers Elmalılı Hamdi YAZIR als universelle Schöpfung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen Beifall: *Fitra* tangiere nicht den einzelnen menschlichen Charakter, den Körper oder dessen Beschaffenheit, sondern verweise auf einen von Gott gegebenen Zustand, sich Gott zuzuwenden, ihn erkennen zu können und nach Gottes Religion zu handeln.⁵⁵ »Gottes Religion« meint alle Offenbarungen Gottes seit Beginn der Schöpfung gleichermaßen. Das bedeutet, dass die Diskussionen um *fitra* sich seit jeher zwischen einer naturgegebenen Disposition zu Religiosität »als unbestimmte Suchbewegung des Menschen, die erzieherisch aufgegriffen werden kann und muss«, und einer Engführung eben dieser Disposition als »eine Fähigkeit, Gott zu

51 Feldnotiz, *tafsir/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Gespräch mit Semra vor dem *sohbet* über Elternzeit von Vätern in Deutschland.

52 Feldnotiz, *Laylat ar-Rağā’ib/Regaib Kandili*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee, Gespräch unter Frauen. Feldnotiz, Vernetzungstreffen verschiedener Muslim*innen, 04.05.2017, Gespräch unter Männern.

53 BEHR 2005: 369.

54 BEHR 2005: 314.

55 Vgl. KURT 2005: 101: »[Elmalılı Hamdi Yazır'a] göre fitrat, her ferdin kendine has olan căz'i yaratılmış değil, bütün insanların insan olmaları bakımından hepsinde ortak olarak bulunan genel yaratılmıştır.«

erkennen und darum ‚Muslim‘ zu sein und zu bleiben⁵⁶ bewegten. BEHR entdeckt unter Heranziehung der koranischen Ibrāhīm/Abraham-Geschichte ein »Modell von ‚Fitra‘ als Diskursstruktur«, nach der *fitra* als ein gegenseitig sich befriedigendes Zusammenspiel von Mensch und Gott zu verstehen und »die Akzentverschiebung *allein* auf den Menschen und seine Natur« koranisch nicht begründbar ist.⁵⁷ Interessanterweise ist im Feld zum einen eben diese Fokussierung auf den Menschen und seine Natur zu beobachten, zum anderen wird innerhalb der Natur des Menschen ein Teil seiner körperlichen Beschaffenheit, nämlich das Geschlecht, zu einem dispositionsverändernden Element schlechthin. Im türkischen nicht-akademischen Büchermarkt sind zuletzt 2015 unter dem Titel »Pädagogik der *fitra*. Kindererziehung nicht mit Traditionen, sondern Koranversen« (Hatice Kübra Tongar: »*Fitrat pedagojisi. Adetlerle değil Ayetlerle Çocuk Eğitimi.*« Istanbul: Hayy kitap) und 2016 ein weiteres Sachbuch derselben Autorin »In 150 Fragen Kinder erziehen nach der *fitra*« (zusammen mit Hayri Gözlükgiller: »*150 soruda Fitrata uygun Çocuk yetiştirmek.*« Istanbul: Hayy kitap) im Genre Ratgeberliteratur/Kindererziehung erschienen. In beiden Werken wird *fitra* als Natur des Menschen durchweg gegendert, d.h. es werden physiologische und psychologische Unterschiede zwischen Frauen und Männern mit ihrer unterschiedlichen *fitra*-Schöpfung erklärt bzw. erst postuliert und so das soziale Geschlecht konstruiert.⁵⁸ Wichtig ist, dass in diesem Verständnis von *fitra* die Bedeutung als natürliche Disposition des gottsuchenden Menschen und seine Fähigkeit zur Gotteserkenntnis marginalisiert ist.

Um diese Bedeutungsverschiebung besser kontextualisieren zu können, habe ich Texte der Türkei-Vorsitzenden von KADEM, Dr. Sare AYDIN, herangezogen. Aufgrund Semras positiver Bezugnahme auf KADEMs Aktivitäten mögen diese erhellt sein. AYDIN ist eine der Akteur*innen, die die Bedeutungsverschiebung von *fitra* in Verbindung mit *gender justice* akademisch durchdenken und gesellschaftspolitisch umsetzen:

»Es sollte nicht vergessen werden, dass die Menschen oder alle Lebewesen aufgrund ihrer Schöpfung in der *fitra* unterschiedlich sind. *Fitra* ist ein Begriff, der alle körperlichen und psychologischen Besonderheiten erklärt, die in dem Moment zu wirken beginnen, in dem die Frau und der Mann in der mütterlichen Gebärmutter zu reifen beginnen. Daher ist die Erwartung, dass juristische und politische Handlungen, die die physiologischen und psychologischen Unterschiedlichkeiten ignorieren, Gleichheit [*esitlik*] bringen könnten, gegen die Natur der Sache.

56 BEHR 2005: 369.

57 BEHR 2005: 376 [Hervorhebung im Original].

58 Bisher ist mir keine akademische Forschung bekannt, die diese Akzentverschiebung aus religionspädagogischer oder theologischer Perspektive hinreichend beleuchtet und analysiert. Auch an dieser Stelle kann lediglich auf die Forschungslücke verwiesen, aber nicht weiter ausgeführt werden.

[...] juristische Gleichheit ist aufgrund des Mensch-Seins an sich und der Bewahrung der Menschenrechte unumgänglich. Allerdings hat die gesetzliche und politische Gleichheit Frauen innerhalb der dominanten männlichen Machtverhältnisse, die sich aus der traditionellen Kultur speisen, nicht ausreichend schützen können, und sogar ihre Opfersituation, ihre Benachteiligung nicht beseitigen können. Daher ist es wesentlich, dass man über die juristische Gleichheit hinausgeht und solche Annäherungen und Politiken entwickelt, die mit einer Perspektive von Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit die Benachteiligungen behebt, die aus Unterschieden resultieren.«⁵⁹

Die Ablehnung der Geschlechter-Gleichheit bedeutet demnach, dass stattdessen »Gender-Gerechtigkeit« (*toplumsal cinsiyet adaleti*) angestrebt wird. »Dominante männliche Machtverhältnisse« ist somit das Stichwort, auf dessen Grundlage gehandelt wird. Erst vor diesem Hintergrund wird auch deutlich, warum das Argument der *fıṭra* im Feld Grenzen hat: Frauen und Männer sind nicht in allem verschieden und sich ergänzend. Semra, Mahmut und andere Akteur*innen betonten immer wieder, dass Wissenserwerb und Wissensweitergabe keineswegs nur Männern vorbehalten sind, wie es sich – bedingt durch die patriarchalische Religionstradition – in der Geschichte des islamischen Wissens herauskristallisiert und Frauen aus den Wissenstraditionen weitgehend ausgeschlossen hat.⁶⁰ Wenn Frauen also die Rolle der Männer als Lehrer, Prediger, Wissensvermittler u.ä. beanspruchen, würden sie nicht gegen ihre *fıṭra* handeln, denn: Gott spreche beide Geschlechter an, wenn er die Menschen auffordert, nachzudenken und Wissen zu erwerben. Wissenserwerb und -weitergabe ist demnach in die *fıṭra* des Menschen an sich eingeschrieben.⁶¹ Unabhängig von der Vorstellung einer gegenderten *fıṭra* betonen die Akteur*innen das Streben nach Wissen als allgemeine *fıṭra* jedes Menschen.⁶² Sie stellen sich somit gegen eine Diskriminierung von Frauen –

59 AYDIN o.J.: »Ancak şunu unutmamak gereki ki, insanlar veya canlıların tümü yaratılışları gereği, fitraten farklıdır. Fitrat, kadın ve erkeğin ana rahmine düştüğü andan itibaren başlayan vücut ve ruh özelliklerinin tümünü açıklayan bir kavramdır. Dolayısıyla fizyolojik ve ruhsal farklılıklar görmezden gelen yasal ve politik uygulamaların eşitlik getirmesini beklemek eşyanın tabiatına aykırıdır. [...] insan olmak ve temel hakların korunması açısından hukuki eşitlik kaçınılmazdır. Ancak, hukuksal ve siyasal eşitlik, geleneksel kültür tarafından beslenen erkek egemen güç ilişkileri içinde kadınları yeterince koruyamadığı gibi, mağduriyetlerini de gidermemiştir. Bu bakımdan hukuksal ve yasal eşitliğin ötesine giderek, farklılıklardan doğan mağduriyetlerin giderileceği hakkaniyet ve adalet perspektifli yaklaşımaların ve politikaların tesis edilmesi esastır.« Vgl. Kritik hierzu aus der Perspektive von Gender-Studies: GEDİK 2015: 221–222.

60 Siehe hierzu ausführlich Abschnitt II, Kap. 2.

61 Allerdings sieht die Forschung zu *fıṭra* dies nicht so. Vgl. KURT 2005, HOOVER 2016 (El³), EVCİN 2003.

62 Siehe hierzu auch Abschnitt IV, Kap. 2.

natürlich sollen Frauen in Bildung, Führung, Wirtschaft, Medizin und anderen sozialen Feldern aktiv sein. Frauen aus dem gesellschaftlich-öffentlichen Bereich herauszuhalten, wird als eine Praxis gegen den Koran verstanden, und damit als eine Praxis gegen Gott. Im Wesentlichen stellen Mahmut und Semra die These auf, dass die vorhandene ungerechte Situation von Frauen im Islam aus der (Gelehrten-)Tradition herrührt, respektive aus der patriarchalischen Diskursmacht, die in der Vergangenheit das Verständnis der koranischen Geschlechtergerechtigkeit pervertiert und damit die Benachteiligung der Frau gegenüber dem Mann religiös gerechtfertigt habe. Diese Situation habe direkt nach dem Tod des Propheten Muhammad eingesetzt.⁶³

Das heißt, dass erst die Tradition diese Haltung, gegen die *fīṭra* des Menschen zu handeln, hervorgebracht hat und nur ein richtiges Verstehen des Korans könne diese Tradition als »Erfindung des Menschen«⁶⁴ identifizieren. JOUILI ordnet solche Narrative in den *Islamic Revivalism* ein: »That the religious sources provide complete gender justice and female dignity, plus all of the rights necessary for self-realization, is a constant in the discourses of the revival circles.«⁶⁵

Anstatt Rechte für Frauen abzulehnen oder Männer zu privilegieren, herrscht vielmehr die Idee vor, dass es männliche und weibliche Sphären gebe sowie männliche und weibliche *Kompetenzen* und *Felder*, die sich ergänzen. Diese *Gender Ideology* ist nicht beschränkt auf das bürgerliche Europa und die westliche Welt des 20. Jahrhunderts.⁶⁶ Auch wenn es in den gesellschaftlichen Debatten zur *Frauenfrage* schon Vorläufer hat, wurde in arabischsprachigen muslimischen Mehrheitsgesellschaften erst Mitte des 20. Jahrhundert das religiöse Argument der männlichen und weiblichen Sphären und Rollen in Opposition gegen die sich entwickelnde liberal-säkulare Frauenbewegung in Stellung gebracht.⁶⁷ Der in der Forschung als erster muslimischer Frauenrechtler gefeierte Qāsim Amīn (1863-1908)⁶⁸ argumentiert – anders als z.B. die Autorinnen in zeitgenössischen ägyptischen Frauenzeitschriften⁶⁹ und die ägyptische Aktivistin Zaynab al-Ġazālī (1917-2005) später – nicht dezidiert mit religiösen Argumenten und religiösen Schriften. Vielmehr

⁶³ Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus Emre-Moschee.

⁶⁴ Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee.

⁶⁵ JOUILI 2011: 51.

⁶⁶ Vgl. HALVERSON/WAY 2011: 506-508.

⁶⁷ Vgl. HALVERSON/WAY 2011: 508, vgl. JOUILI 2011: 57-59.

⁶⁸ Dass in der Forschung bei dieser Frage ausgerechnet der Mann Qāsim Amīn genannt wird und Frauen selbst ignoriert werden, erschließt sich erst dadurch, dass in den Modernisierungspolitiken autochthone weibliche Stimmen wie die osmanische Frauenbewegung ignoriert und das Thema der Frauenemanzipation aus der Perspektive der »Befreiung der Frau« durch den »aufgeklärten Mann« populär wurde. Vgl. hierzu und generell zur osmanischen Frauenbewegung ÇAKIR 1994: 313-321. Vgl. zur These von der Befreiung der Frau durch den aufgeklärten Mann: ERHART/ESLEN ZİYA 2017: 125.

⁶⁹ Vgl. BARON 1994: 118.

beruft er sich auf bürgerlich-westliche Vorstellungen von Frauenrechten und gesellschaftlichem Wandel durch Frauenemanzipation. Er plädiert für Frauenbildung aus der Perspektive, dass die Frau die Stütze der Familie und damit die Erzieherin der Söhne der Gesellschaft ist. Im Zusammenhang der gesellschaftstheoretischen Debatten um Nationalismus, Verfassungsstaat und Staatsbürgertum bekommt die Erziehung von Männern für die Gesellschaft somit eine andere Qualität. An dieser Erziehung haben Frauen einen wesentlichen Anteil.⁷⁰ Die Idee von männlichen und weiblichen Sphären und Rollen, die sich gegenseitig ergänzen, ist als Neotraditionalismus analysiert worden, der explizit Anleihen aus der vormodernen exegetischen Tradition macht und diese modern übersetzt.⁷¹ Diese Vorstellung der Geschlechterbeziehungen analysiert JOUILI als »a complex *relational* understanding of rights and duties echoing the classical Islamic scheme of rights that asserts the primacy of responsibilities or obligations over rights.«⁷² Diese Analyse öffnet den Blick dafür, warum im Feld anstatt abstrakter individueller, respektive gleicher Rechte und der Idee der Selbstverwirklichung wechselseitige Fürsorge, Schutz, Respekt und Liebe im Vordergrund der Ausführungen zu Geschlechterbeziehungen stehen. Denn die Idee der sich ergänzenden Geschlechter bedeutet die Betonung der wechselseitigen Ansprüche aufeinander und Abhängigkeiten von einander. Diese Konzeption mit dezidiert religiösen Argumenten populär gemacht haben muslimische Denkerinnen und Aktivistinnen wie Zaynab al-Ğazālī, die als Begründerin der Muslimschwestern in Ägypten weltweit bekannt wurde.⁷³ In der osmanisch-türkischen Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts sind Narrative der *Komplementarität* zwar auch schon anzutreffen, aber nicht so dominant wie in der zeitgenössischen osmanisch-arabischen Frauenbewegung. Diese Narrative werden dann – zumindest im türkischen Kontext – durch die laizistischen, säkularen, republikanischen Frauenrechtsbewegungen im 20. Jahrhundert teilweise abgelehnt, teilweise kultiviert und auch in linken Frauenbewegungen entwickelten sie Beständigkeit.⁷⁴ Der religiöse Aspekt dieser Narrative wurde in verschiedenen islamorientierten Bewegungen wie der *Millî Görüş* oder der *Hizmet* gestärkt.⁷⁵ Zaynab al-Ğazālis Schriften – ins Türkische übersetzt – erfreuten sich hier großer Beliebtheit und beflügelten Frauen in den islamorientierten Bewegungen auch in der Türkei.⁷⁶ Zwar orientierten sich die islamorientierten Bewegungen in der Türkei weniger rigoros an der Idee, eine schariabasierte islamische Gesellschaft anzustreben, wie die Muslimbrüder und -schwestern in Ägypten, aber die zum Teil leidenschaftlichen

⁷⁰ Vgl. auch KLAUSING 2014: 228.

⁷¹ Vgl. KLAUSING 2014: 223–231.

⁷² JOUILI 2011: 59 [Hervorhebung im Original].

⁷³ Über Zaynab al-Ğazālī wurde viel geforscht. Siehe HALVERSON/WAY 2011 und COOKE 1994.

⁷⁴ Vgl. SAKTANBER 2001.

⁷⁵ Vgl. TOPAL 2011, TOPAL 2012.

⁷⁶ Feldnotiz, Vortrag von Emine Şenlikoğlu, 07.03.2014, Yunus-Emre-Moschee.

Erzählungen ägyptischer Aktivistinnen für die islamische Sache konnte in der als atheistisch und islamfeindlich wahrgenommenen kemalistischen türkischen Republik sehr wohl Leidenschaften wecken und fanden bald Nachahmer*innen wie die Autorin Emine Şenlikoğlu oder den Autor Ahmed Günbay Yıldız.⁷⁷ Gerade Märtyrer*innen-Geschichten und Erweckungsromane, die Frauen in ihrer Identität als Musliminnen ansprachen, wurden rezipiert. So erschien gegen den populären, zeitweise verbotenen bürgerlich-kemalistischen feministischen Roman »Die Frau hat keinen Namen« (Duygu Asena: »Kadının adı yok«. İstanbul: Doğan Kitap. 1987; verfilmt 1987) zwei Jahre später der bürgerlich-islamische Roman »Die muslimische Frau hat einen Namen« (Şerife Katırcı: »Müslüman Kadının adı var«. 1989. İstanbul: Seha Neşriyat).⁷⁸ Die Frauenoffensive in der türkischen islamischen Szene sieht man auch an der Politisierung der Kämpfe von Frauen, die seit den 1960er Jahren und verstärkt seit Mitte der 1980er Jahren mit einem Kopftuch für ihr Recht auf universitäre Bildung, Erwerbsarbeit und Verbeamung stritten – und sich sukzessive dieses Recht erkämpft haben.⁷⁹ Auf der einen Seite sind diese emanzipativen Bestrebungen von Männern verteidigt und gefördert worden und stellten über Jahre hinweg die Topagenda der islamischen Szene dar. Auf der anderen Seite wurden aber auch genderspezifische Vorstellungen populär, wie z.B. diejenigen, die die Erwerbsarbeit des Mannes gegenüber derjenigen der Frau privilegieren, indem auf Ausführungen und Bestimmungen der Verständnisse der klassischen vier Rechtsschulen der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* über Umgang mit Vermögen und Eigentum, die Darlegungen zu Ansprüchen gegenüber Dritten sowie Sorg- und Schutzpflichten rekurriert wurde: »Moderne und vormoderne [exegetische] Texte teilen die Einstellung, dass der Mann zur Versorgung der Familie verpflichtet sei. Auch das moderne Rollenverständnis ist insoweit der Tradition treu geblieben.«⁸⁰ Vermengt mit Vorstellungen über die weibliche Rolle in der Gesellschaft und weiblichen Kompetenzen vs. männliche Kompetenzen werden die Narrative über Schutzanspruch der Frau gegenüber dem Mann neu interpretiert. Den Unterschied zwischen vormodernen und modernen Autoren sieht die Islamwissenschaftlerin Kathrin KLAUSING daher lediglich in der Art, nicht mehr die »Defizite der Frau« zu betonen, sondern

77 Emine Şenlikoğlu's Bücher, z.T. auch autobiographisch, zeugen von dieser leidenschaftlichen Ablehnung der als gottlos wahrgenommenen Republik.

78 Die Literaturwissenschaftlerin KADIOĞLU interpretiert diese beiden Romane aufeinander bezogen: »Katırcı's novel is symbolic of the literature that maintains that woman, once they are believers in Allah, do not only have a »name« but also a »voice«. The Quran and Islamic teachings are viewed as instruments in the liberation of women as well as their discovery of their femininity within the confines of the private realms.« KADIOĞLU 2006: 616.

79 Seit 2013 ist im öffentlichen Dienst Frauen das Tragen eines Kopftuches erlaubt. Ausnahmen stellten noch bis 2015 Frauen in der Staatsanwaltschaft und im Richteramt, bis 2016 Polizeikräfte und bis 2017 Frauen in den Türkischen Sicherheitskräften dar.

80 KLAUSING 2014: 227.

von einer »idealen Rollenverteilung innerhalb einer (monogamen) Ehe« zu sprechen.⁸¹

Was die Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee nicht direkt ansprechen, sondern als patriarchalische Tradition überschreiben, was aber mit dem Komplex von Wissenserwerb, Lehre, Analyse und Deutungshoheit in direktem Bezug steht, ist genau diese Perspektive des Defizits der Frau gegenüber dem Mann. Namentlich geht es bei der Defizitbeschreibung um den Mangel an Rationalität bzw. die geringere Intellektualität der Frau gegenüber dem Mann.⁸² Den Frauen wird von vormodernen Korankommentatoren fast ausschließlich ein ungenügendes Maß an Vernunft und ein hohes Maß an Emotionalität attestiert, die aus ihrer Schöpfung resultieren, somit ihr Wesen ausmachen (allerdings ohne das mit der *fīṭra* zu begründen). Dies mache sie so zu unsicheren Faktoren innerhalb der Welt des Wissens und die damit verbundenen Funktionen beispielsweise als Richterinnen.⁸³ Wenn die beiden Theolog*innen hier Wissen als Aufgabe beider Geschlechter sehen, dann liegt das daran, dass das Narrativ der mangelnden Intelligenz und Fähigkeit zur Vernunft als Wesen der Frau heute als nicht mehr gültig angesehen bzw. im konkreten Fall als Überwindung der patriarchalischen Religionstraditionen betrachtet wird. Die andere Seite der Medaille, nämlich die Emotionalität der Frau, hat dagegen noch Bestand, wenn Fürsorge, Erziehung und Liebe als weibliche Kompetenzfelder dargestellt aufgefasst werden.

Im Folgenden soll eine Diskussion zwischen Semra und anwesenden Frauen während eines *sohbets* analysiert werden. Aus dieser wird deutlich, dass durch die Expert*innen in der Yunus-Emre-Moschee der liberal-egalitären Emanzipation der Frau eine Absage erteilt wird, die Nicht-Expert*innen jedoch nicht mittragen. Semra betrachtet Vorstellungen von gleicher Arbeit, gleichen Rechten und gleichen Pflichten im Lichte des gegenseitigen Schutz- und Anspruchsverhältnisses als ungerecht. Nur für den Preis, dass Frauen ihren Anspruch gegenüber Männern aufgeben und den Schutz der Männer ablehnen, also sich gegen die göttliche *fīṭra* des Geschlechter wenden, könnte eine solche Gleichheit errungen werden. Semras diesbezügliche Ausführungen stießen während eines *tafsīr/tefsir-sohbets* auf Unverständnis der anwesenden, schon älteren Frauen: Diese Rentnerinnen bzw. Arbeiterrinnen waren als Gastarbeiterinnen nach Deutschland gekommen, Erwerbsarbeit gehört daher zu ihrer Identität. Sie argumentierten zunächst insbesondere mit sozialen Umständen wie z.B., dass ein Einverdienergehalt nicht für den Unterhalt

81 Vgl. KLAUSING 2014: 227-228, hier zitiert: 228.

82 Vgl. TUKSAL 2013: 140-148, ausführlich TUKSAL 2000.

83 Vgl. KLAUSING 2014: 225-227; z.B. bei Muḥammad b. ‘Umar Faḥr ad-Din ar-Rāzī (1149/50 – 1210); Ibn Katīr (gest. 1300 – 1373); Ḡalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 1445 – 1505). Vgl. auch KLAUSING 2014: 138-139.

einer Familie ausreiche oder wie depressiv das Hausfrauen-Dasein sei. Damit folgten sie überhaupt nicht dem idealen islamischen Zustand, den Semra versuchte darzulegen. Diese bemühte sich, die Erwerbsarbeit der Frau als fakultativ darzustellen, indem sie darauf rekurierte, dass es die Aufgabe des Ehemannes sei, den Haushalt finanziell zu bestreiten und in einer gerechten islamischen Ordnung es auch ausreiche, wenn der Mann das Geld verdiene. Die Nicht-Expertinnen ließen sich davon aber nicht abbringen, dass selbst bei Beseitigung der ökonomischen Bedürfnisse die Erwerbsarbeit der Frau notwendig und wichtig sei. Das Argument der Lehrerin, dass das Gehalt aus der (Erwerbs-)Arbeit der Frau islamischerseits als ihr persönliches Eigentum angesehen werde und dass der Ehemann ein solches *Recht* auf eigenständiges Vermögen nicht habe, da seine Ehefrau und Familie einen Anspruch an seinem Vermögen haben, wurde von einer anwesenden Frau scharf zurückgewiesen: Die Frauen hätten schon immer – also auch vor dem Industrie-Zeitalter (›fabrikalardan önce‹, dt. ›vor den Fabriken‹) – für das Auskommen der Familie mitgesorgt, sei es durch landwirtschaftliche Tätigkeiten oder durch Herstellung von Kleidung und Lebensmitteln. Auch andere Anwesende konnten sich aufgrund ihrer ländlichen Herkunft daran erinnern, dass es Woll-Tage (Tätigkeiten im Zusammenhang mit Schafswolle wie spinnen, filzen usw.), Färbe-Tage (Färben der Fäden, Textilien usw.), Wasch-Tage, Web-Tage⁸⁴ u.ä. gab, die von den Frauen des ganzen Dorfes gemeinsam erledigt wurden. Semra warf ein, dass die Erwerbsarbeit einer Frau am ehesten im sozialen und pädagogischen Sektor liegen sollte – wie bei ihr –, weil diese Aufgabenfelder ihren natürlichen Dispositionen der Erziehung, Fürsorge und Liebe entsprechen. Hier wird das der Frau zugeschriebene Wesen als emotionales Geschöpf positiv gewendet: Aus ihrer Emotionalität resultiert nicht das Defizit, rational zu denken und zu handeln – wie in vormodernen exegetischen Schriften dargelegt –, sondern die Fähigkeit, erzieherisch mit Liebe und Fürsorge zu handeln. Diesem Argument begegnete die anwesende Gemeinde schließlich mit Zuspruch. Aber auch hier wurde es nicht unwidersprochen aufgenommen, da argumentiert wurde, dass Frauen mit Fürsorge und Liebe durchaus auch andere Tätigkeiten ausfüllen könnten als rein erzieherisch-pädagogische. Aus diesem Disput, der schließlich ohne ein Resümee endete, lässt sich herauslesen, dass die von Semra vorgetragenen Vorstellungen zwar die Unterhalts- und Schutzpflicht des Mannes gegenüber der Frau bzw. seiner Familie mit islamischer Begründung betonen, gleichzeitig zeigt es auch die Grenzen auf: Die bürgerlich sozialisierte Semra mag mit ihren Konzepten durchaus gegen die Ausbeutung der

84 Feldnotiz, *tafsir/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee. Eine der anwesenden Frauen erzählte, dass es in ihrer Kindheit in ihrem Dorf einen Webstuhl gab, der von mehreren Frauen bedient wurde. Die hergestellten Produkte wurden dann verkauft. Der Erlös wurde gleichmäßig verteilt und ging in das Haushaltseinkommen der Familien ein.

Frau und ihrem Recht auf die Versorgung durch den Ehemann im Sinne einer bürgerlichen Klientel sprechen. Den aus ländlichen Gegenden stammenden und im Arbeitermilieu beheimateten Teil der Gemeinde kann sie nicht für ihre ideale islamische Ordnung gewinnen. Dabei trifft sie mit den Argumenten, dass es vor allem die erzieherische Kompetenz der fürsorglichen Frau sei, die die Frau vom Mann unterscheide, und zwar positiv, durchaus auf Zustimmung. Dass von all den theologischen Argumenten der Theologin ausgerechnet dieses von den Frauen in der Gemeinde angenommen wird, lässt deutlich werden, wie wirkmächtig habitualisierte und internalisierte Vorstellungen sein können wie die, dass »moderne islamische Diskurse [...] das Frausein unauflösbar mit Familie und mit Gesellschaft als Erweiterung von Familie in Verbindung gebracht [haben]«.⁸⁵

Das Verhältnis der Kritiker und Kritikerinnen der Tradition zur islamischen Tradition stellt sich bei genauer Betrachtung als recht ambivalent heraus, wie ich das anhand der »patriarchalischen Gelehrtentradition« und den Ausführungen zur Gender-Gerechtigkeit bzw. Gleichheit dargelegt habe: Selektiv werden einige Aspekte der Frauendiskriminierung gegen die dominante *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* in Stellung gebracht und gleichzeitig wird auf Regelungen eben dieser Schule rekuriert wie die Fürsorge- und Schutzpflicht des Mannes gegenüber seiner Familie oder das eigenständige Verwalten des Vermögens der Frau ohne die Kontexte, auf die die jeweilige islamische Tradition fußt, eigens zu erwähnen. Dies führt uns zur Frage, wie solche Ambivalenzen im Lichte der jeweiligen Religionsverständnisse analysiert werden können. Hierzu soll ein genauer Blick auf das Konzept von »Gottes Religion« geworfen werden, das das Religionsverständnis der Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee hier rahmt. Anschließend soll das Thema der Selektivität in der Traditionskritik bewertet werden.

»Gottes Religion ist die richtige Religion, nicht die Religion der Vorfahren!«⁸⁶ – Koran, Vernunft und Reflexion als Leitideen des Islams

Feldnotiz »Als angeblich wahr in die Religion gekommen.«⁸⁷

Einmal im Monat bietet Semra, die Religionsbeauftragte der Yunus-Emre-Moschee, in Absprache mit den interessierten Frauen der Gemeinde ein Gesprächskreis (türk. *sohbet*) für Frauen und weibliche Jugendliche an. Es handelt sich meist um etwa einstündige Veranstaltungen über verschiedene glaubenspraktische Themen. In der Regel führt Semra auf Wunsch der Teilnehmerinnen

⁸⁵ KLAUSING 2014: 228.

⁸⁶ Interview, Mahmut, 25.2.2014, Yunus Emre-Moschee: »Allah'ın dini doğru din, ata dini değil!«

⁸⁷ Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Semra.

ein Thema aus, wie beispielsweise »Engelsglauben«⁸⁸, »Wie sollen wir unseren Kindern von Gott erzählen?«⁸⁹ oder »Şadaqa« (türk. *sadaka* ›Almosen, Spende‹)⁹⁰. Manchmal hält sie auch eine reine *tafsir*-Stunde, in der sie eine Koransure Vers für Vers erläutert. Diese *sohbets* finden normalerweise sonntags nach dem Mittagsgebet oder im Herbst und Winter nach dem Nachtgebet statt. Häufig werden die *sohbets* im Gebetssaal abgehalten, manchmal auch im Versammlungsraum und einige Male auch außerhalb der Moschee in Privatwohnungen bzw. -gärten von Gemeindeangehörigen. Die Sitzordnung im Gebetssaal hat sich als signifikant erwiesen, weil sie von den regelmäßigen Teilnehmerinnen fast immer eingehalten wurde und eine soziale Ordnung in der Gemeinde abbildete: Semra sitzt auf dem Boden vor der *mihrāb*-Wand und mittig im Raum, vor ihr ein niedriges Podest für ihre Materialien, während links und rechts vor ihr Frauen auf dem Boden Platz nehmen. Auf der rechten Seite, an den Außenfenstern entlang sitzen mehrere Frauen, einige auch auf Stühlen.⁹¹ Sie befinden sich etwas entrückt von Semra. Auf der linken Seite sitzen die Frauen näher zur Lehrerin hin, mitten im Raum entlang einer imaginierten Linie eines Raumtrenners, eine weiße undurchsichtige Gardine. Dieser Raumtrenner ist nur bei gemischtgeschlechtlichen Sessions nach zwei Seiten hin zugezogen, so dass die Frauen $\frac{1}{4}$ einer quadratischen Fläche nutzen, während die Männer $\frac{3}{4}$ davon besetzen. Obwohl bei einem reinen Frauen-*sohbet* der gesamte Gebetssaal zur Verfügung steht, bleiben die Frauen auf dem *Frauenquadranten* des Saals. Lediglich nach vorne zum *mihrāb* hin ist die Fläche durch den Platz, den die Lehrerin sich ausgesucht hat, ausgeweitet.

Nachdem Semra in einem *sohbet* über Engelsglauben ausführlich über die Beschaffenheit von Engeln, ihre Stellung in der Schöpfung und ihre Aufgaben erläutert hatte, sprach sie abfällig über einen traditionellen Glauben und entsprechende Praxen: Engel könnten eine Frau nicht fruchtbar machen oder ihr Kinder schenken. Zur traditionellen Erklärung, dass das so sei, werde die koranische Erzählung, wie ‘Īsā/Jesus gezeugt wurde, umgedeutet: Die Ankündigung von ‘Īsās Geburt vor Maryam/Maria durch den großen Engel Ğabrā’īl/Gabriel werde als Zeugungsakt uminterpretiert. ‘Īsā werde aber von einem Engel *angekündigt*, nicht gezeugt. Hierzu

88 »Was sind Engel, was ist ihr Wesen und wie können wir Engel veranlassen, für uns zu beten?« (»Melekler nedir, mahiyeti nedir ve bize Dua etmelerini nasıl sağlayız?«). Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Semra.

89 Ankündigung: »Çocuklarımıza Allah’ı nasıl anlatmalıyız?«, *sohbet*-Thema, Juni 2013, Yunus-Emre-Moschee.

90 »Formen von şadaqa, die Bedeutung von şadaqa; welche Katastrophen können durch şadaqa verhindert werden? Lebt man länger durch şadaqa?« (»Şadaqa: sadakanın çeşitleri, sadakanın önemi, sadaka hangi belaları önlüyor, sadaka ömrü uzatır mı?«). Feldnotiz, *sohbet* über Şadaqa/Spenden, 09.11.2014, Yunus-Emre-Moschee.

91 In der Regel sitzt man im Gebetssaal auf dem Boden. Doch gerade Menschen mit Behinderungen, Schmerzen oder Schwangere sitzen auf Stühlen.

trug Semra die entsprechende Koranstelle auf Arabisch und in türkischer Übersetzung vor: laut Koran kündigt Ġabrā’il Maryam ihre Schwangerschaft an. Gott hat durch seine Macht die Schwangerschaft Maryams herbeigeführt.⁹² Dass Engel schwanger werden lassen könnten, sei somit ein »Volksglauben« (»*halk inancı*«), stellte Semra fest. Diese Glaubensinhalte, die die Eltern vermittelten hätten, seien durchaus von »religiösen Expert*innen« (»*din adamları*«) legitimiert und so seien diese Glaubensinhalte als »angeblich wahr« (»*güya doğru*«) in die Religion gekommen. Hafize, eine etwa 50-60jährige Frau, glaubt selbst nicht an eine solche Macht von Engeln, wie sie mir gegenüber später erwähnt. Trotzdem fühlte sie sich angegriffen: Vehement wandte sie sich gegen dieses »angeblich« und rief sehr aufgeregt in die Runde: »Was soll das heißen, angeblich [güya]? Das ist das, was wir von unseren Müttern, Großmüttern gesehen und gelernt haben. Ja, haben die denn alles falsch gemacht? Das muss doch auch irgendwie sinnvoll gewesen sein!«⁹³ Hafizes sehr erregter Einwand platzte in die ruhige Atmosphäre im Gebetssaal. Semra wirkte zwar kurz wie aus dem Konzept gekommen, aber sie ging verbal nicht näher darauf ein: »Naja. Die Religion der Vorfahren halt [...].«⁹⁴ Lächelnd schaute sie weg von Hafize, die an der Außenwand Platz genommen hatte, nach links zu anderen Frauen, die kaum vermerkbar der Hoca zugenickt hatten. Währenddessen wandte sich Hafize aufgeregt redend zu den Frauen links und rechts neben ihr, die ihr zunickten, schaute etwas sagend [mir unverständlich] auf die Frauen auf der gegenüberliegenden anderen Seite und sie beruhigte sich auch wieder. Das Thema war beendet. Ich hatte mich dieses Mal auf die Seite derjenigen gesetzt, die der Lehrerin zugenickt hatten. Dass die Sitzordnung eine soziale Bedeutung hat, wurde mir erst nach diesem Disput klar.

Die in beiden oben beschriebenen Veranstaltungen (*Feldnotiz* »Als angeblich wahr in die Religion gekommen« und *Feldnotiz* »So habe ich das aber von meinem Vater gelernt«) verwendeten Begriffe »Gottes Religion« und »Religion der Vorfahren« nehmen einen wichtigen Platz in der gesamten Religionskonzeption in der Yunus-Emre-Moschee ein. Diese Begriffe sind außerhalb des konkreten Moscheekontextes zwar nicht weit verbreitet, aber wenn man sich näher mit den Inhalten und Leitideen dieser Konzeptionen beschäftigt, treten Parallelen zu *Islamic Revivalism* und allgemein zur Konzeption des *Islams als Vernunftreligion* auf. Gerade auch weil diese Konzeptionen Teil des islamischen Diskurses in Deutschland sind, sollen sie hier nicht als punktuelle Erscheinungen analysiert, sondern als Teil der

⁹² Vgl. Koran 19/17-21.

⁹³ Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Hafize: »Güya da ne demek? Biz annelerimizden, anneannelerimizden böyle gördük. Onlar hep yanlış mı yapmışlar? Bunun hiç mi bir anlamı yokmuş?«

⁹⁴ Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »İşte Ata dini [...]«.

Kämpfe im islamischen Feld behandelt werden. Ich werde hier diesen Konzeptionen größeren Raum einräumen, da die Akteur*innen erfolgreich darin sind, die koranischen Termini »Gottes Religion«/»Religion der Vorfahren« aus ihrem ursprünglichen theologischen Kontext zu lösen und sie in der Gegenwart mit bestimmten Bedeutungsverschiebungen zu aktualisieren.

Der Begriff Gottes Religion kommt im tradierten islamischen Bezeichnungssystem weder als eine eigenständige Glaubens- bzw. Rechtsschule (*madhab*), Schule (türk. *ekol*), Gruppe (türk. *cemaat*), Strömung (türk. *akım*) oder eines eigenständigen Weges (türk. *yol*, *tarikat*) noch als Überbegriff wie *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* vor. Dabei ist Gottes Religion zwar koranisch belegt (Āli ‘Imrān 3/83⁹⁵; an-Naṣr 110/1-3⁹⁶ als *dīnu 'l-lāhi*), aber sowohl im Koran als auch im islamischen theologischen Diskurs wird er ausschließlich gegenüber dem Polytheismus der Mekkaner bzw. der Leugnung Gottes oder einem seiner Eigenschaften verwendet. Beide koranischen Belegstellen verweisen auf Gottes Religion als die einzige wahre Religion und somit darauf, dass Religion nur von Gott kommt und Gott zugehörig ist. Auch in den koranischen Belegstellen von »Religion der Vorfahren« wird der Wahrheitsanspruch des Glaubens an den einen Gott gegenüber den Leugnungen der Polytheisten verteidigt. Beide Begriffe werden somit im Koran normativ in Bezug auf den einen Gott vs. Polytheismus verwendet. Während »Gottes Religion« im Koran abstrakt bleibt und als fester Begriff wenig bestimmt ist, ist der Begriff »Religion der Vorfahren« schon konkreter. Als Ursachen der Leugnung an den einen Gott werden im Koran bestimmte Argumente gegen polytheistische Praktiken ins Feld geführt: Als Muḥammad als Prophet auftritt, lehnen ihn seine Landsleute, die Kuraischiten, mehrheitlich mit der Begründung ab, die Religion ihrer Vorfahren sei eine andere. Mit diesem Argument gegen die Prophecie Muhammads steht dieser indes nicht allein. Zahlreichen anderen Warnern, Gesandten und Zeugen Gottes vor Muḥammad schlug das gleiche Argument entgegen, wie im Koran informiert wird, z.B. auch Ibrāhīm/Abraham, als er sich gegen seinen Vater, einem polytheistischen Tempeldiener, stellt.⁹⁷ Semra zitiert entsprechende Stellen, um dann festzustellen: »Er [Ibrāhīms Vater] hat keine Begründung für seinen Glauben außer

95 3/83: Können sie sich denn etwas anderes wünschen als die Religion Gottes, wo sich doch ihm – sei es freiwillig, sei es widerwillig – (alle) ergeben haben, die im Himmel und auf der Erde sind? [...].

96 110/1-3: Wenn (über kurz oder lang) die Hilfe Gottes kommt und der (von ihm verheiße(n) Erfolg (sich einstellt), du (wenn) du siehst, daß die Menschen in Scharen der Religion Gottes (d.h. dem Islam) beitreten, dann lobpreise deinen Herrn und bitte ihn um Vergebung! Er ist gnädig (und bereit, dir deine Sünden zu vergeben).

97 Explizit wurde Ibrāhīms Konflikt mit seinem Vater auf einem Frauen-*sohbet* behandelt. Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee. Auch Mahmut widmete verschiedene Predigten diesem Thema.

zu sagen: ›Wir haben das so gelernt.‹⁹⁸ Dieses Argument wird als Ausdruck der Unwissenheit, Ignoranz und des sturen Festhaltens an der Religion der Vorfahren der Kuraischiten und all der anderen koranischen Völker, die der Einladung der Propheten opponiert haben, betrachtet. Gerade der Begriff der Sturheit bekommt in diesem Zusammenhang eine sehr negative Assoziation: Die Einladung zu Gott – ausgedrückt als Gottes Geschenk an die Menschen – abzulehnen, ist eine Sturheit, die als Undankbarkeit verstanden wird. Die koranische Wendung *kāfir* verweist auf diese Konnotation. Die Adressat*innen der göttlichen Botschaft konnten entweder Gegner*innen der Propheten und Verweigernde der göttlichen Botschaft werden oder »Rechtgeleitete«⁹⁹. Das heißt, dass die Religion der Vorfahren als Bewahrung von Traditionen, Ahnenkult, Nicht-Reflexion und/oder Nachahmung der tradierter religiösen Praktiken identifiziert wird.

Es sind zwar die religiösen Expert*innen in der Moschee, die diese Konzeptualisierung von bestimmten religiösen Praktiken als Gottes Religion oder als Religion der Väter/Mütter/Vorfahren an die Gemeinde herantragen, allerdings betonen sie: »Nun, dies ist nicht unsere Definition. [Ganz im Gegenteil] stammt die Definition von Gott selbst, der uns dieses Buch herabgesandt hat. Religion der Vorfahren. Also *dīnū l-lāhi* ähm Religion Gottes.«¹⁰⁰ Sowohl Gottes Religion als auch Religion der Vorfahren werden als koranische Bezeugungen der göttlichen Vorstellungen gewertet. Gott ist der Urheber dieser Verständnisse, nicht der Mensch und schon gar nicht die hier tätigen religiösen Expert*innen. Damit bekommt der referentielle Rahmen dieser Termini einen absoluten Charakter. Die religiösen Expert*innen bedienen sich der übergeordneten Autorität, nämlich der Autorität des koranischen Textes, die nicht mehr übertroffen werden kann, da keine höhere Autorität als Gott gedacht werden kann. Gottes Religion ist damit die wahre, auf Koran und Sunna begründete und von Gott gewollte Religion. Die Religion der Vorfahren ist im Umkehrschluss nicht die von Gott gewollte, gesandte, offenbarte Religion. Da die koranischen Stellen entsprechende Handlungsanweisungen geben, werden diese inhaltlichen Konkretisierungen im Koran von den Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee nun so abstrahiert, dass sie auf die Gegenwart angewendet werden können: Mit dem Begriff der Religion der Vorfahren verurteilen sie die in den Augen der religiösen Expert*innen falschen oder zumindest verwerflichen Ansichten und Praktiken als »menschliche Erfindungen«.¹⁰¹ Sie operationalisieren somit über

98 Feldnotiz, *tafsır/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Biz böyle gördük, demekten başka inançlarını açıklayamıyor.«

99 Feldnotiz, *tafsır/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Salih insanlar.«

100 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus Emre-Moschee: »Şimdi, bu bizim bir tanımlamamız değil. Bu bizatihî bu kitabı indiren Allah'ın tanımlaması. Ata baba dini. Yani dinullah eh Al-lâh'ın dini.«

101 Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee: »insanın uydurması.«

den Begriff Religion der Vorfahren den Begriff Gottes Religion für eine innerislamische Verhandlung über richtige und falsche Religionsinhalte. Die dichotomische Verwendung dieser Begriffe verzichtet einerseits auf die kontextuelle Ebene schon vorhandener, tradierter, theologisch fundierter Kategorien wie die oben genannte *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* u.ä. Andererseits zeigt sie eine Konzeptualisierung von Religion auf, die sich in erster Linie aus dem Gegensatz zwischen einer idealisierten normativen Religion und einer sozial beobachteten, gelebten, religiösen Praxis speist. Damit umfasst sie nicht einen religionsphilosophischen Wahrheitsdiskurs, in den der Begriff Gottes Religion bisher koranisch eingefasst war. Stattdessen wird die Situation des Offenbarungskontextes mit dem Rückgriff auf die beiden Begriffe aktualisiert: Alle, die heute ihre religiösen Praktiken mit dem Argument, dass sie das von ihren Eltern/Vorfahren so oder so gesehen haben, verteidigen und legitimieren, begeben sich in die Nähe dieser koranisch verworfenen Oppositionellen, Sturen, Undankbaren und werden zu Verweigernden der göttlichen Botschaft. Somit ist der koranische Begriff Religion der Vorfahren heute nutzbar, um gegen islamisch-religiöse Glaubenspraktiken vorzugehen, die von ihren Verfechter*innen als elterlich vermittelte Religion legitimiert werden. Als Argument wird der Verweis auf die Tradition der Eltern damit nichtig, da das Festhalten an diesen Glaubenswahrheiten und Werten als kuraischitisches Verhalten parallelisiert wird. Die als Gegensatz konstruierten Begriffe Religion Gottes und Religion der Vorfahren werden somit aus ihren ursprünglichen koranischen und theologischen Diskursen gelöst und neu gedeutet.

Die Funktion von Religion der Vorfahren ist indes nicht nur pejorativ, sie wird aufklärerisch umgedeutet: Die Theolog*innen zeigen hier ein missionarisches Aufklärungsverhalten gegenüber der Gemeinde: Sie stellen sich in eine Linie mit der prophetischen Handlung als Einlader zum wahren Glauben und kämpfen somit gegen die ihrer Ansicht nach falschen religiösen Praktiken, die sie mit der *Ğâhiliya* (»Zeit der Unwissenheit«, d.h. die unmittelbar der Offenbarung Gottes vorangehende Zeit) gleichsetzen. Diese Handlungsweise gibt Gläubigen eine legitime Handlungsstrategie zur Hand, um mit bestimmten Glaubenswahrheiten zu brechen. Gleichzeitig führt sie bei anderen Gläubigen zu einer Krise sowohl im Glauben als auch in der Glaubenspraxis. Denn es wird eingefordert, dass der Glaube und die Glaubenspraxis auf andere Grundlagen gestellt werden als auf die Tradition der Eltern und deren Nachahmung. Diese Aspekte werden weiter unten analysiert werden.

Was nun die Selektivität in der Traditionskritik betrifft, ist interessant, dass die Expert*innen hier nie wörtlich die *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* angreifen und diese per se delegitimieren. Stattdessen sprechen sie von »falschen Gelehrtentraditionen«. Auf meine Nachfrage hin antwortet Mahmut sehr zurückhaltend, dass sie

sich schon innerhalb der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* bewegen.¹⁰² Allerdings beinhalteten die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* eben auch Elemente, die dem Islam zuwiderlaufen würden. Insbesondere die Nachahmung (*taqlīd*) identifizieren sie als wesentliches Element der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a*, was die beiden Theolog*innen als besonders falsch ansehen, da sie den Gläubigen die Fundamente der Religion nehme, die sie als selbst erworbenes Koranwissen und vernunftgeleitete Entscheidung für Religion definieren. Daher berufen sie sich auf Gottes Religion, wie sie im Koran offenbart sei, und nicht auf eine gelehrige Schule, die auch falsche Inhalte lehre. Die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* seien zwar Teil einer Tradition, auf die sich viele Muslim*innen heute beziehen würden, aber ohne sie zu kennen und ohne sie zu verstehen. Der Verweis auf *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* erschöpfe sich häufig in einer formalisierten Zugehörigkeit und sei Teil der Religion der Vorfahren. Genau diese formalisierte Zugehörigkeit und das Gebot der Nachahmung hätten dazu geführt, dass die islamische Welt zurückgeblieben sei (im Vergleich zum Westen) und dies erschwere das (erneute) Nachdenken und Erörtern von religiösen Fragen, was den Ausgangspunkt der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* darstelle. Damit können die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* nicht per se richtig oder falsch sein, man müsse bei jeder Frage erneut nachdenken und abwägen. Den Theolog*innen geht es nicht um eine Aktualisierung der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* als wahre Religion, sondern um ihre Bereinigung von erstarrten Kriterien der Urteilsfindung. Dies kann auch als das Hauptaugenmerk der Verteidiger*innen der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* innerhalb der Altstadt-Moschee analysiert werden, die ebenfalls die Nachahmung und das unverstandene Gotteswort mit Verweis auf Verstehen und Vernunft kritisieren. Die Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee treten auch nicht für eine *madhab*-freie Lehre ein, wie sie ebenfalls in der Altstadt-Moschee als Kritik an der Tradition zu finden ist. Vielmehr ist ihr Blick darauf gerichtet, dass der Gebrauch der Vernunft, Reflexion und Wissen zu Erkenntnissen führen würde, die den wahren koranischen Glauben offenlegen würde. Dass auch schon Vertreter*innen der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* darauf gekommen sind, wird allerdings nicht prominent in den Vordergrund gerückt.

Die so re-formulierte »Religion der Vorfahren« wird von den Theolog*innen mit unreflektierter Nachahmung, Traditionsverhaftung, Koran-Unwissenheit und einer generellen Bildungsferne und Illiteratilität der Gläubigen verbunden. Die Delegitimation dieser Religionsverständnisse geht einher mit der Stärkung des Korans als allerwichtigste Quelle der Religion und dementsprechend der Forderung nach Kompetenzen, den Koran zu verstehen. Aus ihm werden Verhaltenskriterien abgeleitet, die den wahren Gehalt der Religion verdeutlichen würden: der Gebrauch der Vernunft, das Streben nach Wissen und stetige Reflexion. Der an die aufklärerische kantianische Aufforderung *sapere aude* im Sinne des Gebrauchs der Vernunft als

¹⁰² Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus-Emre-Moschee.

Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit erinnernde pädagogische Eifer der Expert*innen zielt somit auf das Bewusstsein und die Praxis des/der einzelnen Gläubigen und der Entwicklung seiner/ihrer Religiosität anhand von »wahren islamischen« (türk. »*gerçek islami*«/»*gerçek müslüman*«) Kriterien. Dieser Fokus auf das Individuum wird begleitet durch einen identitätsstiftenden Vergemeinschaftungsprozess und Subjektivierung. Denn der/die islamisch informierte und bewusste, rationale, reflektierte, standfeste und so im Endeffekt wahre Muslim bzw. Muslimin steht auf der einen Seite stellvertretend für eine ideale Gemeinschaft von Muslim*innen in Deutschland und weltweit. Auf der anderen Seite zielt diese Identitätskonstruktion auf die Handlungsfähigkeit und Verantwortung des/der Einzelnen für die Gesellschaft, in der er/sie lebt. Die Dichotomisierung der Religionsverständnisse in positive bzw. negative religiöse Kategorisierungen gehen somit über ein banales *falsch-richtig* hinaus und sollen zu Subjektivierungsprozessen anregen. Die Hinwendung zu einem »bewussten Islam« hatte SCHIFFAUER noch in den Zusammenhang eines »individualisierten Islam« und damit als »wahlverwandt zu einem ›liberalen‹ Islam« gestellt¹⁰³, allerdings ist vielfach in der Forschung diskutiert worden, dass eine vernunftgeleitete bewusste Religiosität weniger eine individualisierte Religiosität als vielmehr eine subjektive Positionierung anregt.¹⁰⁴ Mir erscheint die Analyse als Subjektivierung der Person logischer, da die Assoziation von bewusster Religiosität mit liberaler Positionierung davon abhängig ist, inwiefern und inwieweit genuin liberale Haltungen angeeignet worden sind. Subjektivierung meint hier daher zunächst einmal, dass bei Prozessen der religiösen Bewusstwerdung die Person befähigt wird und sich selbst befähigt, bewusst religiöse Dispositionen auszubilden sowie auf den Kontext, in dem sie sich bewegt, aus diesem Zustand heraus zu wirken – ob sie dies in liberaler oder anderweitiger Haltung tut, ist dem nachgelagert.

Die oben ausgeführte Theologie um Gottes Religion/Religion der Vorfahren ist mir konkret im Zusammenhang mit der Ablehnung des Konservatismus in zwei weiteren Kontexten in Deutschland begegnet. In der Freitagspredigt vom 28.07.2017 der Initiative »Freitagsworte – Gott ist schön und er liebt die Schönheit« mit dem Titel »Kein konservativer Muslim« wird in der Predigt ausgeführt, dass Konservatismus dem Islam an sich fremd sein müsse: »Traditionen, althergebrachte Regeln und überlieferte Ansichten sind beim Blick in den Koran mit großer Vorsicht, ja geradezu mit fundamentaler Skepsis zu behandeln.«¹⁰⁵ Die Redaktion der Predigt verweist wie die Theolog*innen der Yunus-Emre-Moschee auf koranische Verse, die das individuelle Verständnis, Wissen und Reflexion gegenüber Nachahmung eines unhinterfragten Glaubens und Religion der Vorfahren

¹⁰³ Vgl. SCHIFFAUER 2004b: 357-360.

¹⁰⁴ Vgl. BEILSCHMIDT 2015: 120-122.

¹⁰⁵ <http://freitagsworte.de/index.php/2017/07/28/kein-konservativer-muslim/>.

betonen. Erst eine solche Haltung könne zu einem anderen, wichtigeren Wert führen, nämlich »Gott in gerechter Weise bezeugen«:

»Das Hineintreten in Fußstapfen reicht dafür nicht aus. Ein solches Nachahmen kann immer nur ein erster Schritt des Gläubigen sein, der sich der äußeren Form seines Glaubens nähert. Als Konsequenz seiner Ergebenheit in Gott muss er aber dem Gebot des »Lies!«, also der verständigen Entschlüsselung der göttlichen Botschaft, die gleichzeitig alles ist, was ihn als Schöpfung Gottes umgibt, folgen. Denn damit folgt er nicht dem Zeugnis seiner Vorfahren, die auch dem Irrtum erlegen sein können, die von der Rechtleitung abgekommen sein können, die in Unrechtheit verstrickt sein können. Er folgt [...] vielmehr dem Zeugnis Gottes selbst und dem seiner Engel. Nur so kann er *Gott in gerechter Weise bezeugen* und damit die Gerechtigkeit zum Maßstab seines gottgefälligen Lebens und Handelns machen.«¹⁰⁶

Auch der Theologe Yaşar SARIKAYA, Professor für islamische Theologie und ihre Didaktik an der Justus-Liebig-Universität Gießen, legt in einem Aufsatz die koranische Begründung der »Kritik an der blinden Befolgung der Religion der Vorfahren« in ähnlicher Art und Weise dar wie in der obigen Freitagspredigt und wie die Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee:¹⁰⁷

»Der Glaube soll nicht als Dogma verstanden und angenommen, sondern vielmehr bewusst, einsichtig und nachvollziehbar entwickelt werden. Es handelt sich daher um einen bewussten, selbstverantworteten Glauben. [...] Fest steht, dass der Koran geistige Aktivitäten wie Denken, Nachdenken, Betrachten fordert und fördert.«¹⁰⁸

SARIKAYA arbeitet auf Grundlage des Korans heraus, dass »der Koran also die geistige Haltung von Menschen, die allzu konservativ, unkreativ, unreflektiert und stets autoritätsorientiert sind, [kritisiert]«.¹⁰⁹ Zu einem theologischen Programm werden seine Ausführungen in dem Moment, in dem er diese – im Koran kritisierte – geistige Haltung unabhängig von Zeit und Ort versteht:

»Denn hinter jedem Rechtschulfanatismus, hinter jeder Art unbedachter, schrankenloser und unhinterfragter Bindung an Institutionen und Autoritäten, hinter jeder unreflektierten Anhängerschaft an eine religiöse oder politische Gruppe steht primär eine solche geistige Haltung.«¹¹⁰

¹⁰⁶ [http://freitagsworte.de/index.php/2017/07/28/kein-konservativer-muslim/\[Hervorhebung AAA\].](http://freitagsworte.de/index.php/2017/07/28/kein-konservativer-muslim/[Hervorhebung AAA].)

¹⁰⁷ Vgl. insbesondere SARIKAYA 2017: 150-151.

¹⁰⁸ Vgl. SARIKAYA 2017: 149.

¹⁰⁹ Vgl. SARIKAYA 2017: 150.

¹¹⁰ Vgl. SARIKAYA 2017: 150.

Die Darlegung der Ausführungen von SARIKAYA und der Freitagspredigt der Initiative Freitagsworte hatte den Sinn, die Kritik an der (blinden) Nachahmung der Religion der Vorfahren wie sie mir in den untersuchten Moscheen begegnet ist, im islamischen Feld in Deutschland zu positionieren. Dies bedeutet zum einen, dass im islamischen Feld die vorgestellte geistige Haltung von Mahmut und Semra nicht als eine punktuelle Ausnahmeerscheinung ohne weitergehende Bedeutung analysiert werden kann. Vielmehr muss sie als eine im Machtgefüge im islamischen Feld erscheinende und den Mainstream-Islam herausfordernde Position begriffen werden, die nicht allein sprachlich durch die Begriffe Religion der Vorfahren oder Konservatismus umfasst wird, sondern die damit im Zusammenhang stehenden Aspekte Vernunft, Reflexion, Wissen und bewusste Religion einschließt. Auch in anderen lokalen Moscheen begegnen die Betonung von Wissen, Vernunft und Reflexion als islamische Handlungsanweisungen. Die in der Yunus-Emre-Moschee mit den Begriffen Gottes Religion und Religion der Vorfahren eingefangenen Konzepte in Bezug auf Tradition, Wissen, Vernunft, Wahrheitsanspruch und Menschenbild werden daher im zweiten Kapitel dieses Abschnitts im Zusammenhang mit ähnlichen Konzeptualisierungen und Handlungen in anderen Moscheen diskutiert. Auch der Fokus auf den Koran, aus dem abstrakte und konkrete Verhaltenskriterien abgeleitet werden, werde ich als *Umgang mit dem Koran* analytisch als eigenständiges und moscheeübergreifendes Thema im dritten Kapitel behandeln. Mit der moscheeübergreifenden Perspektive bezwecke ich, die Diskurse der Kämpfe in der Yunus-Emre-Moschee nicht als punktuelle Erscheinungen in einer DITIB-Moschee zu begreifen, sondern als eine Spielart von Kritik und Aushandlung um wahren Islam, was auch in anderen Moscheen ganz ähnlich auftritt und somit Bezüge zur islamischen Tradition insgesamt aufweist. Diese Kontextualisierung zeigt auch auf, wie verschränkt theologische Debatten jenseits der Einbettung in räumliche Kontexte in Deutschland und/oder in Bezugsländern wie der Türkei sind. Schließlich macht sie deutlich, dass auch im lokalen Moscheekontext theologische Debatten ihren Niederschlag finden bzw. sich gegenseitig bedingen. Dennoch muss festgehalten werden, dass dieser Diskurs speziell in der DITIB-Moschee eine Logik hat, die aus der engen Beziehung der DITIB zur türkischen Religionsbehörde *Diyanet* hervorgeht und damit in einem Gefüge von Amtsreligion in der Türkei und *türkischen Modernismus* steht. Wie schon dargelegt, zeichnet sich der türkische Modernismus ja durch die Betonung von Wissen, Vernunft und Aufklärung aus. Durch die Integration inoffizieller islamischer Bewegungen mit sich von *Diyanet* unterscheidenden Aspekten in die *Diyanet*-Behörde erhalten diese Leitmotive eine konkrete Vertiefung im Diskurs.¹¹¹

¹¹¹ Siehe Abschnitt I, Kap. 2 und Abschnitt II, Kap. 2.

Ahl as-sunna wa-l-ǧamā‘a als Mainstream-Islam – Kritik und Verteidigung des sunnitischen Konsenses

Auch jenseits der viel diskutierten Geschlechterbeziehungen werden die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamā‘a* innerislamisch in Moscheen herausgefordert. Diese Schule und auch die Kritik an ihr sind vielschichtig. An dieser Stelle können nicht alle Lehren *Ahl as-sunna wa-l-ǧamā‘a* wiedergegeben werden, daher konzentriere ich mich auf diejenigen Aspekte, die Kritiker*innen bzw. Verteidiger*innen im Wesentlichen mit *Ahl as-sunna wa-l-ǧamā‘a* assoziieren: 1) *Ahl as-sunna wa-l-ǧamā‘a* als konsensorientierte und einheitsstiftende *Orthodoxie*, 2) die Nachahmung als religiöses Gebot (*taqlīd*) und (3) die Bindung an religiöse Autoritäten der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamā‘a* als Garantie für die Rechtleitung des gläubigen Menschen. Hierzu ist es zunächst wichtig, eine kurze historische und theologeschichtliche Einordnung vorzunehmen, da sonst die Argumente der Kritiker*innen und Verteidiger*innen nicht verständlich sind.

Ahl as-sunna wa-l-ǧamā‘a als konsensorientierte und einheitsstiftende Orthodoxie

Die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamā‘a* sind nicht als Teil einer muslimischen Pluralität anzusehen, denn das würde ihre Enthierachisierung implizieren. Vielmehr müssen sie als Ausdruck von vielschichtigen hegemonialen Machtverhältnissen betrachtet werden, die sie zur *Orthodoxie* gemacht haben. Die Entwicklung des »sunnitischen Paradigmas« (EVKURAN 2005), d.h. die Entwicklung von bestimmten Glaubenssätzen, Methoden und Diskursen zur dominanten islamischen Lehrtradition, ist als ein hochgradig politischer Akt zu bewerten. Das sunnitische Glaubenssystem ist in seinem gesellschaftspolitischen Entstehungskontext sinngebend: Der Theologe Mehmet EVKURAN setzt die andauernde Legitimitätskrise der Umayyadenherrschaft (661 – 750 n. Chr.)¹¹² und die Entwicklung des sunnitischen Glau-

112 Der in der muslimischen Geschichtsschreibung als Zeit der vier rechtgeleiteten Kalife (632 – 661 n. Chr.) bezeichnete Kampf um politische Führung und soziale Gestaltungsmacht über die ersten muslimischen politischen Gemeinschaften in Medina und Mekka und – durch die schnelle Ausbreitung des Machtgebietes und des islamischen Bekenntnisses – auch über weite Teile der arabischen Halbinsel bis an die Grenzen des sassanidischen Reiches im Nordosten und des byzantinischen Reiches im Nordwesten und Westen, mündet schließlich nach erheblichen innermuslimischen kriegerischen Auseinandersetzungen und Kämpfen, die in die islamische Geschichtsschreibung als *fitna* eingegangen sind, in der Gründung des umayyadischen Kalifats (661 – 750 n. Chr.) unter der Führung von Mu‘awiya b. Abi Sufyān. Durch seine Inthronisierung erhebt sich somit die Machtkonstellation wieder zugunsten der vorprophetischen mekkanischen Elite, zu der das einflussreiche umayyadische Haus gehört. Von Beginn an haben alle Nachfolger des Propheten mit erheblichen Legitimitätsschwierigkeiten zu kämpfen gehabt, die sich mit jedem weiteren Kalifen verstärkt haben. Zwar haben die Umayyaden letztendlich die politische Macht sichern und für das folgende Jahrhundert auch

benssystems in direkten Zusammenhang und arbeitet heraus, dass aus heutiger Sicht kanonischen Charakter inne habende Glaubensinhalte als frühe religiöse Bestimmungen zugunsten der politischen Macht zu werten sind: So sei z.B. die Vorstellung des Glaubens an die göttliche Bestimmung (*qadar*) soziopolitisch entwickelt, aber religiös legitimiert worden, indem die Handlungen der Machthaber als Ausdruck göttlichen Willens dargestellt worden sind.¹¹³ Der Theologe Mustafa TEKIN macht allgemein soziopolitische Umstände verantwortlich und sieht nicht nur die politische Herrschaft als maßgeblich an:

»Ganz offensichtlich muss immer mitbedacht werden, dass jegliche Diskussionen, seien es jene, die die Erschaffenheit des Korans betreffen oder seien es jene, die die Frage betreffen, von wem menschliche Handlungen erschaffen werden u.ä., sowohl hinsichtlich ihrer Ursachen als auch ihrer Folgen nicht von gesellschaftlichen Ereignissen unabhängig sind. Es kann keine Rede davon sein, dass es sich um eine zutreffende Herangehensweise an das Thema handelt, solange beispielsweise ein Problem in Bezug auf menschliche Handlungen, die das Verhältnis zwischen *Ahl-as Sunna* und *Mu'tazila* maßgeblich fundieren, nicht perspektivisch mit den Verbindungen zu herrschenden oder oppositionellen Politiken behandelt wird – sowohl was den Ausgangspunkt [der Diskussionen] als auch die Ergebnisse angeht.«¹¹⁴

Die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'* erscheinen in der *kalām*-Literatur als eine einheitsstiftende, konsensorientierte und gleichzeitig als polyvokale Schule, die die Grenzen der legitimen Lehren absteckt. Der Kulturwissenschaftler Adis DUDERIJA macht darauf aufmerksam, dass – im Gegensatz zu modernen Interpretationen

halten können, doch erscheint die Machtübernahme der Umayyaden nicht als Abschluss der *fitna*, sondern produziert die Frage nach politischer Legitimität hochgradig weiter. Vgl. ausführlich zur Legitimitätskrise: EVKURAN 2005: 204-225.

¹¹³ EVKURAN hebt hervor, dass jegliche Opposition gegen die Umayyaden-Herrschaft dementsprechend auch bedeutete, gegen die von der Führung postulierten Glaubensdogmen zu agieren und damit zu Apostaten zu werden. Der politischen Opposition folgt somit die religiöse Exkommunizierung. Die Opposition formulierte daher gegen die Vorstellung von *qadar* den freien Willen, Selbstbestimmung und Gerechtigkeit und versuchte somit nicht die politische Legitimität der Herrschaft anzuzweifeln, sondern mit religiösen Argumenten, die religiöse Ideologie des Staates zu untergraben. Vgl. EVKURAN 2005: 217-224, vgl. auch TEKIN 2007: 123.

¹¹⁴ TEKIN 2007: 126: »Çok açık bir şekilde, gerek Kur'an'ın mahlük olup olmadığı, gerekse insan fullerinin kim tarafından yaratıldığı vb. ilişkin tüm tartışmaların, hem sebepleri hem de sonuçları açısından toplumsal olaylardan bağımsız olmadığı hep akılda tutulmalıdır. Sözgelimi, insan fullerine yönelik Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında belirleyici olan bir sorun, çıkış itibarıyla da sonuç itibarıyla da mevcut ya da karşıt politikalarla bağlantısı açısından görülmekçe, konuya sağılıklı bir yaklaşım söz konusu olamaz.«

– »[...] the classical madhab approach to usul-ul-fiqh had ›a distinctly egalitarian, open-ended, non-deterministic, and cumulative evolutionary character‹«.¹¹⁵ Die sunnitische Schule war erfolgreich darin, divergierende oder abweichende Formen islamischen Lebens als *bid'a* zu klassifizieren, gerade weil sie es vermoht hat, so viel aus den zeitgenössischen Disputen wie z.B. zur Willensfreiheit, zu Rationalität und Gottes Wille zu integrieren. So werden die theologischen Schulen der *Aš'arīya*, der *Māturīdīya* sowie historisch der *Mu'tazila* und der *Salafī* innerhalb der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* verortet, genauso wie auf der theologisch-juristischen Ebene die Rechtsschulen der *Hanafī*, *Ḥanbalī*, *Mālikī* und *Šāfi'i* als sich gegenseitig anerkennend angesehen werden.¹¹⁶ Die Einhegung der rationalistischen Schule der *Mu'tazila* geschieht durch die Einbeziehung der ebenfalls rationalistischen *aš'arītischen* und *māturīdischen* theologischen Lehren und durch die Bedeutung der Ratio im *ḥanafītischen* Denken.

Die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* sind gegenüber den rivalisierenden *kalām*-Schulen und dem schiitischen Denken mit der Konsolidierung des internen sunnitischen Denkens im 11./12. Jahrhundert, dem so genannten »sunni revival«¹¹⁷, zur herrschenden Lehre avanciert. In dieser Periode haben sich die Elemente *Homogenisierung* und *Konsensbildung* ausgebildet, die die sunnitische Schule in die Neuzeit führen sollten.¹¹⁸ Die Hegemonialität der sunnitischen Tradition dauert bis heute an, auch wenn sie durch neue Impulse im islamischen Denken in den letzten Jahrhunderten herausgefordert ist und sich dadurch auch verändert hat.

Wie der Name schon besagt, bezieht sich *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* auf die Sunna, also auf den Propheten Muhammed selbst:

»In der Phase der intensiven Auseinandersetzungen und der Konsolidierung, die in den ersten Epochen der islamischen Welt aufgetreten sind, hat die Bindung an die ›Sunna‹ aufgrund ihrer praktischen, konkreten Dimensionen, *bid'a*, Chaos und Verwirrung zu vermeiden, Bedeutung erlangt. Wiederum aus der Perspektive, die Sunna zu verstetigen und ihre Kontinuität zu gewährleisten, ist der Umstand, dem Weg der Prophetengenosse^zinnen zu folgen, zu einem der wichtigsten Zeichen der *Ahl-as Sunna* geworden [...].«¹¹⁹

¹¹⁵ DUDERIJA 2007: 295.

¹¹⁶ Vgl. TEKİN 2007: 125.

¹¹⁷ BERKEY diskutiert, ob die Bezeichnungen »revival« oder »renaissance« nicht zu hoch gegriffen seien und ob der Begriff »sunni recentering« die Entwicklungen besser greifen würde. Vgl. BERKEY 2001: 189. An dieser Stelle ist dies allerdings unerheblich.

¹¹⁸ Vgl. BERKEY 2001: 189.

¹¹⁹ TEKİN 2007: 125: »Islam dünyasında ilk devirlerde ortaya çıkan yoğun tartışma ve tedvin döneminde ›Sünnet'e bağlılık, pratik, somut boyutları sebebiyle bid'at, kaos ve karmaşadan uzak durmak gibi bir gereçyle önem taşımıştır. Yine Sünnetin sürekliliği ve pekiştiriciliği açısından ashabin yolunu takip etme de, Ehl-i Sünnet'in önemli göstergelerinden biri haline gelmiştir [...].«

Die Sunna des Propheten bietet indes auch das Einfallstor, um *taṣawwuf*-Lehren (Sufismus, ›islamische Mystik‹) zu integrieren:

»Sufism exploited the tension [between rationalist philosophy and the *fuqaha*] to its advantage in order to show its commitment to orthodoxy, by focusing on the exemplary value of the Sunna (the canonical practice) of the Prophet. Sufi leaders proved that the Sunna was a path of pious imitation of the Prophet's virtuous life that the single faithful had to practise via a disciplined training under the guide of a master, in order to gain access to the essential truth of faith, the *haqīqa*. This inner truth could be achieved only through establishing a close relationship to the human being who is particularly close to God, the prophet Muhammad, and to the other ›friends‹ (*awliya*) of God, the new Sufi ›saints‹.«¹²⁰

Armando SALVATORE betrachtet Sufis sogar als integralen Bestandteil in der Entwicklung der sunnitischen Orthodoxie, weil erkannt worden sei, dass die in der Orthodoxie betonte Frömmigkeit (›piety‹) durch die Hingabe zur »inner truth of Islam or *haqīqa*« im direkten Bezug stehe:

»The competition between Sufism and jurisprudence not only helped redefining the place of *shari'a* within the Sunni consensus, but also highlighted the ongoing tension between the spiritual dimension of speculation and doctrine, on the one hand, and its practical and juridical implications, on the other. Unlike the philosophers, the Sufis did not raise the banner of rational speculation in the first place. They appropriated and sedated the tension between the spiritual and the practical levels of faith through distinctive practices and the construction of suitable associational forms. The Sufi challenge became particularly powerful in the last phase of the ecumenical renaissance, during the twelfth and thirteenth centuries, corresponding to the last phase of what Hodgson called the ›Early Middle Period‹ of Islamic history, which witnessed a deepening of Islam's cosmopolitan orientation and cultural expansiveness, a period terminated by the Mongol conquest.«¹²¹

Der Rekurs auf die Sunna des Propheten bedeutet indes, die Authentizität, respektive die Reinheit des Islams zu bewahren, was ihren Konservatismus, ihre Treue zu religiösen Traditionen und ihre Ablehnung von Neuerungen in religiösen Angelegenheiten begründet.¹²² Gerade dieser Konservatismus war nach BERKEY Sinnbild islamischen Wissens in der mittleren Periode islamischer Geschichte: Studien zum islamischen Wissen sollten – auch wenn neues Wissen generiert wurde – bestehendes Wissen bestätigen. Dies sah Sicherheit vor und schuf Vertrauen. Dies ist wohl der einschneidende Unterschied zum Begriff von Wissen und Studieren

120 SALVATORE 2009: 25.

121 SALVATORE 2009: 24.

122 Vgl. TEKİN 2007: 125.

zwischen Vormoderne und Moderne: Während in der Moderne Wissen zum Motor der Progressivität, der Innovation und damit der Erneuerung avanciert und positiv beladen ist, ist es in der Vormoderne mit Bestätigung, Bewahrung und Sicherheit assoziiert.¹²³ Diese Differenz in der Haltung zu Wissen bestimmt die heutigen Debatten maßgeblich und ist daher ambivalent zu betrachten: Das positive Bild, das bewährte Alte gegen unsichere Neuerungen zu verteidigen, trifft auf das positive Bild von innovativen Neuerungen gegen erstarrtes Altes.

Verteidiger*innen der Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* in den Moscheen rücken eben jenes Bild der *Sicherheit* und *Stabilität* in den Vordergrund. In der Predigt zum islamischen Neujahr in der Altstadt-Moschee führt Kemal, ein auswärtiger Referent des IGMG-Verbandes, aus, dass der jahrhundertealte Konsens der islamischen Tradition die Garantie dafür sei, dass der Islam richtig verstanden worden sei.¹²⁴ Diese Sicherheit werde von abweichenden Interpretationen oder eben Neuerungen herausgefordert. Diese haben daher mit dem Vorwurf zu kämpfen, dass sie keinen Rückhalt in der Tradition und im Konsens haben.

Schon in der Bezeichnung *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* schlägt sich der Aspekt der Gemeinschaft (*ğamā'a*) nieder, was heute von Verteidiger*innen der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* betont wird. Dieser gemeinschaftsstiftende Begriff ist selbstreferentiell: Eine Einheit der Gelehrten der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* wird postuliert, die zugleich die Einheit der Muslim*innen stiftet. Diese ist ein erstrebenswerter Zustand, der durch die Treue zu *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* garantiert werden könne. Neuerungen – so die Auffassung – zerstören diese Einheit, was zum Zerfall der Gemeinschaft führe und diese angreifbar mache. Auch die Thematisierung/Berücksichtigung der politischen und sozialen Umstände sowie der theologischen Diskursumgebung, die zur Etablierung der heute gültigen sunnitischen Lehrmeinungen geführt haben, wirken wie übertriebene Zweifel oder gar Ketzerei. Daher werden teilweise Neuerungen und/oder kritische Denkanstöße als Angriffe von außen wahrgenommen, die den Islam zerstören wollten.¹²⁵ Dieses Narrativ, dass außerhalb des Islams stehende Kräfte Kritik und neuartige Interpretationen (seien es *liberale* oder *radikale*) nutzen würden, um den Islam zu zerstören und/oder die Gemeinschaft der Muslim*innen zu schwächen, kann zwar als Verschwörungsnarrativ betrachtet werden, offenbart aber insgesamt eine Angst, dass mit der Vielfalt der islamischen Interpretationen die einheitsstiftende Lehre, respektive die Einheit selbst korrodieren. Daher stellt die Nachahmung religiöser Autoritäten, die breite Zustimmung in der Geschichte der islamischen Tradition erfahren haben, eine Garantie dafür dar, dass die heutigen Gläubigen nichts falsch machen können,

¹²³ Vgl. BERKEY 2007: 47.

¹²⁴ Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılıbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee.

¹²⁵ Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılıbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, Vortrag von Emine Şenlikoğlu, 07.03.2014, Yunus-Emre-Moschee.

solange sie sich daran halten. Dass die Schulbindung als notwendig für das Heil gesehen wird, problematisiert Hafsa, Leiterin einer *tafsir*-Gruppe in der Altstadt-Moschee: »Und da gab es in der Moschee immer eine *Teyze* [türk. für Tante; ältere Frau], die mich gefragt hat, welcher *Mezhep* [*madhab*] ich angehöre. Ich sagte ihr immer wieder, dass ich keine habe. [...] Aber sie hat es nicht verstanden.«¹²⁶ Die Gesprächspartnerin sei entsetzt gewesen, dass Hafsa keiner Rechtsschule angehöre und habe ihr immer wieder angeraten, sich zu einer der vier sunnitischen Rechtsschulen zu bekennen. Die *madhab*-Bindung des Einzelnen ist durchaus ein Thema, das öfter vorkommt: In derselben Moschee legt ein auswärtiger Prediger dar, dass die Rechtsschul-Bindung notwendig für einen richtigen Glauben sei: »Es heißt, zur Zeit unseres Herrn Propheten gab es keine *madāhib*. Ja, das stimmt. Gab es nicht. Unseren Herrn Propheten selber gab es.«¹²⁷ Da mit dem Tod des Propheten auch dessen letztgültige Autorität nicht mehr physisch greifbar sei, stellten die *madāhib* die wahre Religion dar, weil diese den Konsens von jahrhundertelangem Austausch von Gelehrten ausmachten, die zu wichtigen Fragen Lehrmeinungen auf Basis des Korans sowie der Sunna generiert hätten.

Aus der Ablehnung der Autorität der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* erwachse – so die Verteidiger*innen – dezidiert eine »fehlerhafte, defekte Glaubenslehre«¹²⁸, womit diejenigen Interpretationen des Islams gemeint sind, die als »wahhabitisch« und – zwar seltener, aber gegen Ende meiner Feldforschung immer häufiger – als »salafistisch« bezeichnet werden. Als »fehlerhafte, defekte Glaubenslehre« gelten auch bestimmte »liberale« oder »reformerische« Interpretationen, die als »gemäßiger Islam« deutlich seltener im Fokus als die wahhabitisch/salafistischen Interpretationen standen. Mit dem Rekurs auf den »mittleren Weg« (türk. »orta yol«) wird die Schule der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* als eine gegen Randmeinungen stehende moderate und gleichzeitig auch breite Mitte konstruiert. *Rand* stellt hier wie *Minderheit* kein Kriterium der Wahrheit dar, stattdessen ist *Mitte/Zentrum* und *Mehrheit* positiv konnotiert. Die These vom mittleren Weg als das maßvolle Ideal ist historisch immer wieder gegen Übertreiber in den Diskurs eingebracht worden und macht das Wesen der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* aus.¹²⁹ Nach dem Islamwissenschaftler Ulrich RUDOLPH ist das Prinzip vom Weg der Mitte konsequent vom Begründer der theologischen Schule der *Māturīdīya*, Abū l-Manṣūr Muḥammad al-Māturīdī, in das *hanafitische* Denken eingebracht worden:

126 Interview, Hafsa, Mitbegründerin einer Frauengruppe in der Altstadt-Moschee, Dezember 2006.

127 Feldnotiz, *Laylat ar-Rajā'ib/Regaib Kandili*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee, Mustafa: »Deniliyor ki, Peygamber efendimiz zamanında mezhepler yoktu. Eh, doğru. Yoktu. Bizzat Peygamber efendimizin kendisi vardı.«

128 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee, Kemal: »bozuk itikat.«

129 Vgl. HALVERSON 2010: 14.

»[...] ist sein Versuch, ein bestimmtes Prinzip in der Theologie durchzusetzen. Und dieses Prinzip hielt er [al-Māturīdī] vermutlich für die Quintessenz des ḥanafitischen Denkens. Es lautet, man müsse in den entscheidenden Fragen stets einen Weg der Mitte (zwischen den gegensätzlichen theologischen Ansichten) gehen und darauf achten, daß unter den verschiedenen Ansprüchen (der Offenbarung und der Ratio; Gottes und des Menschen; Gottes und der Welt) ein sinnvolles Gleichgewicht besteht.«¹³⁰

Die philosophiegeschichtlichen Einflüsse – man denke an das aristotelische Ideal vom mittleren Weg – vermengen sich darin mit der auf der Prophetentradition fußenden These, dass der Islam ohne Unter- und Übertreibung den mittleren Weg insgesamt darstelle.

In den Kämpfen im islamischen Feld stechen die von Verteidiger*innen der sunnitischen Lehren verwendeten islamisch konnotierten Termini hervor, womit der Gegensatz von alt vs. neu hier durch den Rückgriff auf islamische Fachtermini aktualisiert wird: In der Auseinandersetzung mit abgelehnten islamischen Lehren werden Begriffe wie »fehlerhafte, defekte Lehre« (türk. »bozuk itikat«) und/oder »unerlaubte Neuerung« (»bid'a«) verwendet, womit im Umkehrschluss die eigene vertretene Lehre als richtig und wahr (türk. *itikadi*) erscheinen soll. Das Konzept von *bid'a* ist durch seine Fundierung im Prophetenwort autoritativ,¹³¹ während *itikadi* sich auf alte, erprobte, durch zahlreiche Gelehrte verfeinerte und damit bewährte, richtige Lehre bezieht. Dadurch wird den verworfenen Lehren vorgeworfen, in den historischen Grundlagen keine religiös-authentische Legitimationen zu besitzen. Kritiker*innen müssen daher immer Beispiele aus der islamischen Tradition heranziehen, um wenigstens Gehör zu finden.¹³²

Kritik an *taqlid* und der Bindung an religiöse Autoritäten

Die Nachahmung der Lehrmeinungen und Autoritäten der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamā'a* und ergo die Bindung des/der Einzelnen an diese hat für den heutigen Gläubigen aus Sicht der Verteidiger*innen die Funktion von Stabilität der Lehre durch den Konsens der Gelehrtenchaft. Die so hergestellte Einheit der Muslim*innen wird flankiert durch die Funktion der Sicherheit der Lehren, auf die der einzelne Gläubige vertrauen kann. Allerdings gab es im untersuchten Moscheekontext kaum Vertreter*innen der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamā'a*, die Nachahmung (*taqlid*) allein für erstrebenswert halten, was auf unterschiedliche Ebenen dieses umstrittenen theologischen Konzepts verweist. Denn auch Verteidiger*innen der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamā'a* empfinden Nachahmung als problematisch, allerdings ohne sie insgesamt

¹³⁰ RUDOLPH 1996: 353.

¹³¹ Siehe für den betreffenden Hadith: Abū Dāwūd, 39 (*Sunna*), 5.

¹³² Siehe zur Bedeutung dieser Begriffsverwendungen für die Diskussion von islamischer Orthodoxie Abschnitt I, Kap. 1.

abzulehnen: In der Predigt auf der Feier zu *Laylat ar-Rağā'ib/Regaib Kandili* in der Altstadt-Moschee stellt Mustafa, ein auswärtiger Referent des IGMG-Verbandes, die sunnitische Lehrtradition als eine vernunft- und verstehensorientierte Lehre dar, in der blinde Nachahmung allein nicht als heilsbringend angesehen werde.¹³³ Auch ein Vorkommnis auf einem Moscheefest macht den Stellenwert der unreflektierten Nachahmung deutlich: Eine Gemeindeangehörige riet einer Freundin auf einem Moscheefest, dass man bei Beglückwünschungen nicht nur »*mā šā'a 'llāh*«, sondern »*mā šā'a 'llāh subḥāna 'llāh*« sagen und das Ganze dreimal wiederholen sollte. Ihre Freundin übernahm das und wendete es sogleich auf ein Kind an. Eine der religiös gebildeten Frauen aus der Moschee wurde Zeugin dieses Gesprächs und echauffierte sich beim anschließenden Tischgespräch mit anderen Frauen und Männern aus der Gemeinde darüber, dass Leute unreflektiert alles übernehmen würden, was ihnen irgendwer sagen würde.¹³⁴ Die Leute an diesem Tisch hatte ich zu anderen Gelegenheiten als Verteidiger*innen der sunnitischen Lehrtradition kennen gelernt. Beide Beispiele zeigen, dass auch Verteidiger*innen unhinterfragte und unreflektierte Religiosität und daher bloße Emulation der Lehre ohne eigene bewusste Entscheidung in religiösen Angelegenheiten ablehnen. Kritisiert werden bei der Nachahmung also die unhinterfragte Akzeptanz und die entsprechenden Lücken im islamischen Wissen: Kritik an *taqlīd* beschreibt eine Haltung zu religiösen Angelegenheiten, in der eine unbewusste, weil unwissende Religiosität eingenumommen wird.

Dies geht vollkommen konform mit den Lehrtraditionen der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a*, in der zwischen dem nachahmenden Glauben (*al-īmān al-taqlīdī*) und dem untersuchten Glauben (*al-īmān al-taḥqīqī*) unterschieden wird.¹³⁵ Tatsächlich lehnen die theologischen Schulen der *Aš'arīya* wie auch die der *Māturīdīya* gleichermaßen das Konzept des *taqlīd* ab, allerdings aus unterschiedlichen Gründen: »The Asharites rejected the notion of *taqlīd*, or the blind imitation of pious predecessors, contending that every individual must examine and investigate religious arguments and doctrine for themselves.«¹³⁶ Die *Māturīdīya* geht einen Schritt weiter: Weil das Verständnis von *īmān* derart ist, dass der Glaube des Menschen eine Folge von Wissen ist bzw. durch Wissen gestärkt wird, somit jeder Mensch sich willentlich für den Glauben entscheidet,¹³⁷ muss er/sie auch selber Wissen hierzu aneignen und sich nicht auf den Glauben Anderer stützen:

¹³³ Feldnotiz, *Laylat ar-Rağā'ib/Regaib Kandili*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee.

¹³⁴ Feldnotiz, Stadtteilfest, 14.06.2015, Altstadt-Moschee.

¹³⁵ Vgl. DEMİR 2006: 34–72.

¹³⁶ HALVERSON 2010: 21.

¹³⁷ Vgl. DEMİR 2006: 99–100. »Nach der *Māturīdīya* ist beim Glauben das Wichtige, dass er sich derart erfüllt, dass er auf Willensfreiheit fußend mit dem Herzen bestätigt wird – egal, ob er sich auf Beweise stützt oder nicht.« »Māturīdīyye'ye göre iman ister bir delile dayanmış olsun ister olmasın önemli olan irade hürriyetine dayalı kalbi tasdikin gerçekleşmesidir.« Ebd. 100.

»Given his definition of willing as excluding non-intentional actions, it is clear that he would object to the practice of *taqlid*, which makes the reason for religious assent rest, not upon the attempt of one's own 'aql to know, but rather on a secondary act of faith in someone else's.«¹³⁸

Nachahmung in Glaubensangelegenheiten ist in der *Māturīdiyya* mit Unentschlossenheit, Opportunismus und Zweifel verbunden:

»Denn Glaube ist die aus freiem Willen entschiedene, freiwillige und mit dem Herzen erfolgte Bestätigung der Glaubenssätze infolge von Wissen und mit einer definitiven Akzeptanz ohne Zweifel und Unentschlossenheit.«¹³⁹

Auch von den Begründern bzw. Namensgebern der sunnitischen Rechtsschulen al-Šāfi‘ī, Imām Mālik, Abū Ḥanīfa, Aḥmad b. Ḥanbal und diesen folgenden Gelehrten sind Aussagen überliefert, wonach der Glaube durch Schlussfolgern (*istidlāl*) erfolgen sollte.¹⁴⁰ Die Aufforderung, Wissen in Glaubensangelegenheiten zu erwerben und nicht bloß nachzuahmen, ist somit in die Nähe einer religiösen Pflicht gerückt, ohne eine zu sein.¹⁴¹

Das Verständnis von *taqlid* in den Rechtsschulen ist dagegen ambivalenter. So wurde das Postulat formuliert, wonach *taqlid* bei Themen, die Fragen von *fiqh* und *'ibāda* betreffen, vom Wissens-Niveau des/der jeweiligen Gläubigen abhängen. Wenn der gläubige Mensch in der Lage ist, die Beweise der Lehrmeinungen selber nachvollziehen zu können, ist es ihm nicht gestattet, nur nachzuahmen, sondern dieser hat die Pflicht, diese Beweise selber zu erörtern. Dies führt zur Unterscheidung in *einfache Gläubige* und *mujtahid*. Ersterer hat die Pflicht, die Lehrmeinungen zu übernehmen und sich nicht eigene Meinungen zu bilden, da ihm das Wissen und die Ausbildung fehlen, um richtig urteilen zu können.¹⁴² Auch die Gruppenleiterin der interkulturellen Frauengemeinschaft in der Altstadt-Moschee scheint sich auf eben jenes Postulat zu berufen, wenn sie anmahnt, dass es gefährlich sei, einfach so »über ein islamisches Thema zu diskutieren,

Wissen selbst ist in der *Māturīdiyya* nicht mit Glauben gleichzusetzen, wie es die *Mu'tazila* gemacht hat. Vgl. ebd. 99-100.

138 PESSAGNO 1984: 181.

139 DEMİR 2006: 44: »Zira iman, iman edilecek hususların [...] bilinmesi neticesinde, şüphe ve tereddütün bulunmadığı bir kesin kabulle, iradi bir tercih neticesinde gönüllü olarak, kalb ile gaybî esasları tasdiktir.«

140 Vgl. DEMİR 2006: 49.

141 Ohne an dieser Stelle weiter in die Theologie einzugehen, sollte dieser Punkt erhellt werden: Aus der Auseinandersetzung mit der *Mu'tazila* scheint eben dieses Problem herzurühren. Nach der *Mu'tazila* stehen alle Muslim*innen in der Pflicht, Wissen über den Glauben zu haben und mit all den notwendigen Beweisen darüber Rechenschaft ablegen zu können. *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* lehnt dies ab. Vgl. DEMİR 2006: 48-49.

142 Vgl. hierzu DEMİR 2006: 40.

weil wir dafür nicht genug Wissen haben und weil es oft klare Regeln im Islam gibt (die oft durch jahrelange Bemühungen von Gelehrten erarbeitet wurden) [...].¹⁴³ Für Verteidiger*innen ist es daher notwendig, mehr Wissen zu erwerben und gleichzeitig nicht alles von vornehmerein zu hinterfragen. Vielmehr ist zu beobachten, dass einerseits die Konzepte Wissen, Vernunft und Reflexion auf die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* übertragen werden, andererseits Bemühungen aufgebracht werden, um in den tatsächlichen Lehren der theologischen Schulen Anknüpfungspunkte zu finden. Einige Treffs und Gruppen widmen sich in Wochenend-Seminaren oder mehrstündigen Treffen sunnitisch-theologischen Themen und dezidiert sunnitischen Denkern.¹⁴⁴ Namentlich werden die sunnitischen Gründerväter al-As'arī, al-Māturīdī oder Abū Ḥanīfa als Kronzeugen einer vernunft- und wissensbasierten Religiosität gegen Nachahmung in Stellung gebracht. In den längeren Predigten an den Gesegneten Nächten und im Ramadan in der Altstadt-Moschee und im Kultur- und Bildungszentrum werden ihre Lehren als die einzige möglichen Interpretationen der koranischen Aussagen präsentiert.¹⁴⁵ Die Bindung an religiöse Autoritäten und die Nachahmung ihrer Lehrmeinungen, respektive der Schulbindung der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* bleibt, wie oben aufgezeigt, von Verteidiger*innen nicht nur unangetastet, sondern wird auch im Sinne des einheitsstiftenden Konsenses gefordert.

Während sich die Verteidiger*innen der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* in ihrer Bewertung der Nachahmung auf dem Boden der sunnitischen Lehrtradition befinden, ist dies bei den Kritiker*innen der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* ambivalenter: Das Folgen einer religiösen Autorität wird von Mahmut, einem der kritisierenden religiösen Experten in der Yunus-Emre-Moschee, überaus problematisch gesehen:

»Wir sind sowieso eine autoritätshörige Gesellschaft. Unser größtes Problem ist unsere Autoritätshörigkeit. Er/Sie denkt nicht selber, er/sie liest nicht selber. Was die Autorität sagt, dem folgt er/sie.«¹⁴⁶

143 Chat-Nachricht 03.01.2016 im Chat-Thread »Über ein islamisches Thema diskutieren«, Saida.

144 Die DITIB-Landesjugendverbände wie auch die lokale und regionale DITIB-Jugend organisierten regelmäßig Seminare zu diesen Themen auf Deutsch (z.B. gab es im Jahr 2014 eine Reihe von Seminaren zu al-Māturīdī). Auch über soziale Medien werden Kurzbiographien zu den vier Rechtsschulgründern gegeben.

145 Teilweise wurden Namen auch gar nicht genannt. Stattdessen wurden bestimmte Lehren, die z.B. deutlich der *māturīdischen* Schule entspringen, keinesfalls als solche markiert (z.B. beim Thema *īmān*).

146 Feldnotiz, Gemeindebesuch (ausgefallene Kinder-Koranschule), 28.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »Zaten biz hoca-bağılı topluluğu. En büyük sıkıntımız hoca-bağılılığımız. Kendisi düşünmez, kendisi okumaz, hoca ne derse, ona uyar.« *Hoca-bağılı* könnte man auch mit Bindung oder Gebundenheit an einen Lehrer, Imam, Prediger, Gelehrten übersetzen. Aus dem Kontext erschließt sich jedoch, dass er eine Unterordnung und Hörigkeit meint, weshalb ich an dieser Stelle »hoca« mit ›Autorität‹ übersetzt habe.

Mahmut ist recht frustriert über die von ihm attestierte verbreitete Autoritätshörigkeit unter Muslim*innen. Diese Hörigkeit bezieht sich auf religiöse Autoritäten der Gegenwart wie der Vergangenheit. Da sei eben niemand, dessen Autorität gefolgt werden soll – keine Gelehrten, keine Lehrer, keine Schulen, keine Orden, »kein -ci«¹⁴⁷. Das ist eine der großen Unterschiede zu den Moscheen, in denen die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'* die dominanten darstellen, aber auch zu den modernen gelehrtenbasierten Gruppen wie die zeitgenössische *Nurcu*-Bewegung oder die *Süleymani*-Bewegung, um nur zwei Gruppen zu nennen, die auch in Deutschland weit verbreitet sind.¹⁴⁸ Man erinnere sich auch an seine Ablehnung von »Fatma Hocas, Mehmet Aghas«, die er als »angebliche Hocas« umschrieben hatte. Stattdessen sollen die Gläubigen selber Glaubensangelegenheiten reflektieren, Wissen erwerben und dadurch bewusst glauben. Damit steht er eigentlich ebenfalls auf dem Boden der sunnitischen Tradition, die wie oben ausgeführt, genau diese Forderungen an den einfachen Gläubigen stellt. Anstatt dies zu kommunizieren, ist er allerdings darum bemüht, die Forderung nach eigenständigem Studium der Religion als ursprünglich koranische Handlungsaufforderung darzustellen und das Folgen von religiösen Autoritäten als Abwendung von der koranischen wahren Religion zu entwerfen. Doch diese Haltung wirft Fragen in der Gemeinde auf. Denn sowohl Mahmut als auch Semra verweisen auf die Arbeiten der Exegeten at-Tabarī (10. Jahrhundert) und az-Zamahşarī (12. Jahrhundert) sehr wohlwollend.¹⁴⁹ Semra nennt häufig positiv ihren akademischen Lehrer Prof. Dr. Hayreddin Karaman (geb. 1934), »a retired professor of fikh (Islamic law) and the most authoritative living Muslim scholar, very close to AKP circles in Turkey«.¹⁵⁰ Für die Gemeinde

147 »-ci« [oder -ci, -cu, -cü, -qi, -qı, -qu, -qü] ist im Türkischen ein Suffix, das Zugehörigkeit [z.B. *laikçi* ›jemand, der pro-Laizismus ist‹] oder eine Berufsbezeichnung ausdrückt [z.B. *taksici* ›ein*e Taxi-Fahrer*in‹]. In Geschichte und Gegenwart wurden religiöse und politische Bewegungen oft nach ihren Gründern oder nach einem wichtigen Referenzpunkt bezeichnet, was auch für die Anhängerschaft verwendet wurde: z.B. *Süleymani*, *Fethullahçı*, *Nurcu*, *Erbakancı*, *Diyaneçti* usw.

148 In beiden Bewegungen, die sich übrigens beide in die sunnitische Tradition einreihen, spielen die Koraninterpretationen der jeweiligen Namensgeber Bediuzzaman Said Nursi (für die *Nurcus*) und El-Silistrevi Süleyman Hilmi Tunahan (für die *Süleymanis*) in der religiösen Arbeit eine große Rolle.

149 Konkret verworfen wird dagegen Prof. Dr. Süleyman Ateş (geb. 1933/Türkei), Professor für Theologie (*İlahiyat*) an verschiedenen Universitäten in der Türkei und außerhalb sowie Präsident der *Diyane*-Behörde (1976-1978). Er ist einer der kontroversesten Theologen aufgrund seiner Bestrebungen einer zeitgenössischen Koranexegese und wird häufig als Reformator beschuldigt. Vgl. zu seiner Person und seiner akademischen Koranexegese TAKIM 2007. Ateş schrieb von 2008 bis 2015 in der oppositionellen Tageszeitung *Vatan* (Heimat).

150 GUIDA 2010: 348. Karaman schreibt täglich in der regierungsnahen Tageszeitung *Yeni Şafak* (neue Morgendämmerung) zu allgemein politischen Themen, aber insbesondere zu Fragen der religiösen Kultur, Ethik und soziales Leben. Er ist auch aktiv in den sozialen Medien Facebook und Twitter. Vgl. auch KARAMAN 2016.

stellt sich das so dar, als ob die Expert*innen selber religiösen Autoritäten folgen, dies aber ihrer Gemeinde verbieten wollten. Als Theolog*innen kennen die beiden die diskursiven Grundlagen ihrer Disziplin, und honorieren einige Autor*innen mehr und andere weniger. Aber für die Gemeinde ist der Unterschied zwischen ihrem eigenen Folgen von religiösen Autoritäten und dem der Expert*innen marginal. Denn auch die Gemeindeangehörigen selbst betrachten ihr eigenes Handeln nicht als blindes Nachahmen und Autoritätshörigkeit. Gerade weil sie die graduellen Unterschiede zwischen Gelehrten nicht kennen, betrachten sie Expert*innen als befragbare und anzapfbare Quelle. Das, was häufig als Nachahmung und Autoritätshörigkeit kritisiert wird, ist meiner Analyse nach – zumindest teilweise – eine offene Haltung gegenüber religiösem Expert*innentum, durch die die einfachen Gläubigen ein Spektrum an unterschiedlichen Lehren und Formen der Religiosität und religiöser Praxis erhalten.

Taqlid stellt in den untersuchten Moscheen insgesamt ein ambivalentes Problem dar und reiht sich damit in die sunnitische Tradition des Umgangs mit den Fragen von Nachahmung, eigenständigem Studium der religiösen Wahrheiten und Folgen von religiösen Autoritäten ein. Genau an dieser Stelle wird deutlich, dass die Ambivalenz, die bei den Kritiker*innen zu Tage tritt, jenseits des Verhältnisses zwischen Kritik und Annahme insbesondere den Umgang mit eben dieser Tradition betrifft. Die Kritiker*innen und Verteidiger*innen stimmen bei der Bewertung der Frage von Nachahmung überein. Die Unterschiede betreffen die Haltungen, inwiefern die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-jamā'a* – als solche kenntlich gemacht – aufrecht erhalten bleiben sollen oder nicht.

De-kulturalisierter Islam als authentischer Islam?

Bei der Suche nach wahrer Religion sticht von Zeit zu Zeit die Vorstellung von Kultur als religionsfremdes oder -inhärentes Element hervor. Ein von jeglicher nationaler, regionaler und ethnischer Kultur befreiter Islam kann als wahrer Islam konstruiert werden, der dann teilweise als *madhab*-freier Islam erscheint. Diese Haltung kann daher als kulturloser/de-kulturalisierter Islam beschrieben werden.¹⁵¹ Die Unterscheidung zwischen Kultur und Religion hat ihre Ursache darin, dass bestimmte kulturelle Eigenheiten als religiös begründet erscheinen, diese jedoch in den Augen der Kritiker*innen nicht genuin islamisch und deswegen außerhalb des Islams zu verorten seien. Kultur wird damit zu etwas Negativem, was dem positiven Bild eines wahren Islams entgegenläuft. So wird das Narrativ begründet, dass nur ein kulturloser Islam wahrer Islam sein könne und eine Rückbesinnung auf die islamische Offenbarungsschrift, die Prophetentradition (und teilweise auch die islamische Gelehrtentradition) und eine von Kultur bereinigte Lesung dieser Quellen

¹⁵¹ Vgl. auch MOHR 2008: 6, in dem der Begriff »Dekulturation« verwendet wird.

den wahren Islam aufdecken könne. Allerdings wird teilweise zwischen guten kulturell-religiösen Symbiosen (z.B. »türkisch-islamische Synthese«) und schlechten (z.B. »afrikanische Sitten«) unterschieden, wenn es um die Bedeutung von Kultur in diesem Reflexionsprozess geht.

Insbesondere in Fragen der Geschlechterhierarchie und bei Themen, die Gewalt und Frauen betreffen, wird Kultur als ursächlich herangezogen, die nur in einem islamischen Gewand erscheine. Semra nennt beispielsweise: »In Afrika werden die Mädchen beschnitten. Dabei ist das eine in manchen Stammeskulturen übliche Sitte, die mit dem Islam nichts zu tun hat.«¹⁵² Semras Argument ist überaus deutlich: Der Koran befiehle eine solche Praxis nicht. Vielmehr würden kulturelle Sitten der Vorfahren islamisiert. Erst auf Nachfrage hin erklärt sie, dass diese Sitten koranisch legitimiert würden, aber wie und warum das abgelehnt werden muss, bleibt ungeklärt. »Diese Leute verstehen den Koran falsch«, genügt ihr und auch den anderen Zuhörerinnen, die beifallend nicken. Auch Hafsa, Expertin in der Altstadt-Moschee, sieht kulturelle Traditionen, im spezifischen Fall die türkische Tradition, als Hauptgrund dafür an, dass Frauen Moscheen nicht frequentieren.¹⁵³ Hafsa ist Verfechterin des Frauen-Moscheebesuchs und sie argumentiert, dass der wahre Islam durch nationale/ethnische Kulturen verdeckt werde. Ihr Referenzpunkt ist die Prophetentradition, nach der Moscheebesuche von Frauen seit Anbeginn der Offenbarung belegt seien. Auch der Koranschullehrer Jussuf bewertet es als türkische Tradition, dass in hiesigen Moscheen kaum koedukativer Unterricht unter Kindern möglich sei. In Ägypten dagegen habe er das nie erlebt. Islamisch sei das nicht.¹⁵⁴ In einer anderen Moschee wird dagegen die türkische Kultur für ihre frauенfreundliche Haltung gelobt und *den Araber*innen* eine frauenfeindliche Haltung zugeschrieben, die letztendlich Schuld an der Diskriminierung von Frauen in der islamischen Welt hätten.¹⁵⁵

Man sieht, dass die Begründung bestimmter muslimischer Traditionen als ethnisch-national-kulturell sowohl die als positiv als auch die als negativ wahrgenommenen Elemente des Islams umfassen kann. Insgesamt positiv hervorgehoben werden bestimmte religiös-nationale Symbiosen wie die *türkisch-islamische* oder die *bosnisch-islamische* – letzteres insgesamt viel seltener als *türkisch-islamisch*, aber doch einige Male. Hierbei sieht man die Wirkmächtigkeit des türkischen Geschichtsbildes von der türkisch-islamischen Synthese, die sich

¹⁵² Feldnotiz, *tafsır/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Afrika'da kızları sünnetliyorlarım. Halbuki bu bazi kabilelerin töreleri, İslamlı bir ilgisi yok.«

¹⁵³ Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Hafsa.

¹⁵⁴ Interview, Jussuf, Dezember 2006, Altstadt-Moschee.

¹⁵⁵ Feldnotiz, Veranstaltung von Angehörigen einer Verstorbenen/*tazije*, 12.03.2016, Mevlana Moschee, Mann, mittleres Alter: »Bei uns gibt es keine Geschlechterdiskriminierung. Das haben wir von den Araber*innen übernommen.« (»Bizde kadın-erkek ayrımı yoktur. Bu bize Araplardan geçmiştir.«)

seit den 1960er Jahren peu à peu entwickelt und durchgesetzt hat und spätestens seit den 1980er Jahren das offizielle Geschichts- und Gesellschaftsbild der Republik Türkei prägt.¹⁵⁶ Auch die in der Öffentlichkeit und unter Muslim*innen aus dem Balkan häufig vertretene positive Bezugnahme auf den *bosnischen Islam* als einen genuin europäischen Islam in der letzten Dekade zeigt sich hier und da in Moscheen. Das Konzept einer *arabisch-islamischen* Kultur wurde insbesondere von zum Islam konvertierten Akteur*innen als Referenzpunkt wahren Islams identifiziert. Hierbei wird Arabisch mit Islamisch gleichgesetzt und andere nationale Kulturen als dem Islam fremd wahrgenommen. Einige religiöse Expert*innen vertreten an sich eine positive Haltung zur türkisch-islamischen Synthese, die sie aber nicht prominent in den Vordergrund ihres Wirkens stellen. Daher sind sie eher vorsichtig mit Zuweisungen an andere nationale Kulturen. Stattdessen sehen sie z.B. gesellschaftlich bedingte Exegesen des Korans und der Sunna als verantwortlich dafür an, dass die wahre Religion verdeckt sei.

Deutlich wird, dass die Zuweisung von Elementen an nationale Kulturen spannungsgeladen ist, da es kollektive Zuschreibungen enthält und in den national/ethnisch heterogenen Gemeinden für Unmut sorgen kann. Durch die *Kulturalisierung* findet eine Erörterung der kulturellen Praxis und ihrer islamischen Begründung kaum statt. Für die Expert*innen und ihre Zuhörerschaft reicht es vollkommen aus, die jeweilige Praxis als aus Volksglauben, Kultur und falschen Gelehrtentraditionen zusammengesetzt vorzustellen. Dass einige darunter türkische, arabische, bosnische, afrikanische usw. Kulturen verstehen, wird stillschweigend übergegangen, da die Identifikation eines einzigen wahren Islams die weitere Auseinandersetzung verhindert. Mit der Gleichsetzung des wahren Islams mit einem dekulturalisierten Islam wird der interne Widerspruch jedoch nicht aufgelöst. Auch wenn die religiösen Akteur*innen hier die kritisierte kulturelle Praxis *entislamisieren*, bleibt die islamische Legitimation weiterhin beständig. Das Argument, dass diese kulturelle Praxis mit dem Islam nichts zu tun habe, bleibt daher unzulänglich und dient lediglich der Selbstversicherung. Diese Diskrepanz fällt einigen Akteur*innen durchaus auf, insbesondere auf öffentlichen Veranstaltungen, in denen Themen wie die Frau im Islam oder Gewalt und Islam aufkommen. Andere, nicht-anwesende Muslim*innen werden von Nicht-Muslim*innen als Kronzeugen einer islamischen Legitimation von z.B. Diskriminierung und Gewalt im Namen des Islams herangezogen, zu dem sich die anwesenden muslimischen Akteur*innen verhalten müssen. Das Argument *nationale Kultur*, um unliebsame Traditionen außerhalb des Islams ansiedeln zu können, berührt zwar die religiösen Legitimationen nicht direkt, bietet aber einen fruchtbaren Ansatzpunkt, um das eigene Islamverständnis vorzustellen und sich von anderen abzugrenzen. Das heißt, egal, ob die

¹⁵⁶ Vgl. COPEAUX 1997 und 1998.

Unterscheidung zwischen Kultur und Religion einen zunächst apologetischen Moment innehat, in der Konsequenz ist hier die Übernahme der Deutungsmacht über dem, was man selber als islamisch ansieht bzw. eben nicht, für die Akteur*innen handlungsleitend.

AMIR-MOAZAMI/SALVATORE argumentieren, dass die Referenz auf Authentizität und Korrektheit neue Räume und Möglichkeiten für individuelle Anstrengungen und der Distanzierung von ethnisch-basierten religiösen Communities eröffnen könnten.¹⁵⁷ In der Forschungsliteratur zu muslimischen Gruppen wie der Muslimischen Jugend Deutschland (MJD), die sich als multinational verstehen und entsprechend auch in Gruppen, die Deutsch als Umgangssprache betonen, wird ein solcher de-kulturalisierter Islam als kohärente islamische Position verstanden.¹⁵⁸ MOHR analysiert die Differenzierung zwischen Kultur und Islam zum einen als Möglichkeit, um Islamverständnisse zu vereinheitlichen und zum anderen, um dem Islam in einer deutschen Umgebung Geltungsmacht zu verschaffen.¹⁵⁹ Dies schlägt sich auch im islamischen Religionsunterricht nieder.¹⁶⁰ Die Anthropologin Christine M. JACOBSEN sieht dies auch bei norwegischen Jugendorganisationen, die sich wie die MJD multiethnisch betrachten.¹⁶¹ Die Verfechter*innen des de-kulturalisierten Islams unterscheiden Traditionen und Kulturen von einem Kern des Islams, indem sie eigenständig religiöse Deutungen hinterfragen und Quellen selbst interpretieren bzw. auf solche Akteur*innen rekurren, die eben dies tun. Die Kulturwissenschaftlerin Sigrid NÖKEL hat diese Problematik als ein gerade von jungen Frauen vorangebrachtes Emanzipationsbestreben gegenüber restriktiven Eltern innerhalb patriarchalischer sozialer Milieus unter Integration religiöser Lehren gedeutet, die sich dadurch – islamisch begründet – mehr Freiräume verschaffen.¹⁶² Diese Frauen haben viel Mühe aufgewendet, islamisch legitimierte Lehren und Handlungen daraufhin zu untersuchen, ob sie Ausdruck kultureller Tradition bäuerlich/feudal geprägter Gesellschaften sind, in denen ihre Elterngeneration sozialisiert worden ist, oder ob sie als Ausdruck koranisch legitimierter wahrer Religion zu gelten haben.¹⁶³ Die lokalen Akteur*innen, die ganz ähnlich zwischen Kultur und Religion eine Grenze ziehen, meinen ebenfalls in der Religion einen gleichsam wahren unveränderlichen Kern finden zu können, der nur verdeckt werde durch die Lebenswelt der Gläubigen, die ihre kulturellen Traditionen als Islam verkaufen würden. Diese Suche nach der wahren Religion weist der Religion einen ontologischen Charakter zu, einen immerwährenden, unveränderlichen

¹⁵⁷ Vgl. AMIR-MOAZAMI/SALVATORE 2003: 54.

¹⁵⁸ Vgl. MOHR 2006b, MOHR 2008 und BENDIXSEN 2013.

¹⁵⁹ Vgl. MOHR 2008: 6-10.

¹⁶⁰ Vgl. MOHR 2008.

¹⁶¹ Vgl. JACOBSEN 2010: 366.

¹⁶² Vgl. NÖKEL 2007: 146-149.

¹⁶³ Vgl. NÖKEL 2002: 74.

und gleichsam immer gültigen Charakter. Damit bereinigen diese Akteur*innen die Religion von den kulturellen Prägungen, die die Religion seit ihrem Entstehen begleiten und nach ihrem Verständnis die wahre Religion erheblich verdecken. Der Effekt ist, dass sie auf das Verstehen der religiösen Quellen Koran und Sunna viel Wert legen und nur noch als Religion gelten lassen wollen, was zuerst koranisch belegbar ist. Das kann sich letztendlich auch auf *madāhib*-Bindungen auswirken. Dabei bedienen sich auch diese Akteur*innen der kulturellen Prägungen, die das Verständnis des Korans beeinflussen. Eine geschlechterkritische Lesart des Korans beispielsweise fällt nicht vom Himmel, sondern ist Ausdruck eines Willens, patriarchalische, die Frauen diskriminierende dominante Lesart zu hinterfragen. Dieser Wille entsteht durch die Diskrepanz in der Lebensgestaltung, die die positive Einstellung zum Islam mit der negativen Erfahrung, was Religion ist, hervorbringt. Diese Herangehensweise ist also sehr wohl ebenfalls kulturell geprägt.

Der Impetus, den Islam von seinen nationalen und kulturellen Hintergründen zu befreien, ist allerdings im untersuchten Moscheekontext insgesamt nicht hegemonial, weswegen die kritischen Akteur*innen aus einer Minderheitenposition heraus agieren. Hier überwiegen die als positiv empfundenen kulturellen Eigenheiten der als türkischer, bosnischer u.a. Islam bezeichneten religiösen Praxis, die mit dem Islam der Eltern verbunden werden. Ein de-kulturalisierter Islam schneidet ihnen auf der einen Seite den Bezug zur kulturellen Identität ab, was sie so nicht mittragen wollen.¹⁶⁴ Auf der anderen Seite betrachten sie z.B. den türkischen Islam nicht als grundsätzlich unauthentischen Islam. Die Referenz auf Authentizität und Korrektheit durch einen de-kulturalisierten Islam führt daher nur zum Teil zu einer Abwendung der ethnisch-basierten religiösen Communities. Rückhalt hat dies im untersuchten Moscheekontext insbesondere unter rezent zum Islam konvertierten Muslim*innen und solchen mit arabischen Bezügen, deren Bestreben auch als Emanzipation von den türkisch dominierten Moscheen angesehen werden kann.

2. Wissen und Vernunft als Herausforderung für *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a?*

In diesem Kapitel geht es dezidiert darum, wie Vernunft, Wissen, Reflexion und bewusste Religiosität als Wegweiser zum wahren Islam unter religiösen Akteur*innen in Moscheen gehandhabt werden. Ich werde aufzeigen, dass Wissenserwerb in allen Moscheen, in allen Fraktionen und bei Expert*innen wie Nicht-Expert*innen gleichermaßen wichtig ist, genauso wie Vernunft durchaus ein gängiges Konzept ist, um das Wesen des Islams zu beschreiben. Analytisch wichtig sind die Fragen,

¹⁶⁴ Vgl. auch FADIL 2015.