

Da weder von *Diyanet* noch vom parlamentarischen Regierungshandeln eine juristische Anerkennung für irgendwelche außerhalb des Organisationskörpers des *Diyanet*-Amtes agierende religiöse Einrichtungen und Gruppen erfolgt ist und dementsprechend formale Veränderungen immer noch ausstehen, ist davon auszugehen, dass diese Einheit ein fragiler Zustand ist und je nach politischer Konjunktur auch wieder vorbei sein kann wie der Umgang mit dem *Hizmet*-Netzwerk deutlich gezeigt hat. An anderen Orten als am Hauptfeldforschungsort ist beispielsweise über Ausgrenzung (aber auch über Nicht-Ausgrenzung) von Akteur*innen aus dem *Hizmet*-Netzwerk berichtet worden. Es ist zu vermuten, dass die symbolische Anerkennung muslimischer Vereine und Verbände durch DITIB wegen der ausbleibenden formalen Anerkennung in der Türkei nicht unbedingt bleibend sein muss, denn es handelte sich um Integration von Personen, nicht um Anerkennung von kollektiven Gemeinschaften. Es bleibt zu hoffen, dass die in langen Jahren aufgebaute innerislamische lokale Dialogarbeit tragfähig genug ist, um einen Ausgleich zwischen den Interessen schaffen zu können.

Insgesamt ist festzuhalten, dass die komplizierte Beziehung zwischen Akteur*innen und Institutionen im islamischen Feld m.E. weiterhin fragil bleibt, da sowohl der deutsche als auch der türkische Kontext (als zwei der wirkmächtigen Kontexte mit staatlichen Akteur*innen) miteinander um Einfluss konkurrieren, was sich in den Verflechtungen von Diskursen und Praxen äußert. Ein Wandel in den Machtstrukturen im Feld geht derzeit zum einen von der Heterogenisierung von etablierten Moscheen wie im Fall der Altstadt-Moschee aus (und in einem noch geringen Maß von moschee-externen Entwicklungen), welche die dominante Bezugnahme auf die Türkei herausfordert. Zum anderen wird die Zukunft des Feldes davon abhängen, inwiefern feldinterne Akteur*innen und Institutionen sowie der deutsche Staat, Angebote in Moscheen generieren und finanzieren können, die das Engagement der türkischen Religionsbehörde absorbieren.

3. Der Begriff *Religiöse Akteur*innen* in der Diskussion mit BOURDIEU und WEBER

Die Feldtheorie, wie sie BOURDIEU entwickelt hat, bietet für die Untersuchung von Moscheeleben, religiöser Autorität und gültigem islamischen Wissen ein Arsenal an Begriffen und Konzepten. Wichtig für die vorliegende Betrachtung ist vor allem die Vorstellung, dass sich das religiöse bzw. islamische Feld als ein *Feld der Macht* entwickelt, in dem sich Muslime und Musliminnen mit ihrem jeweiligen Habitus, der Ausbildung und Einsätze ihrer Kapitale, der institutionellen Ausgestaltungen sowie die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen die Positionen der Akteur*innen erzeugt werden, im islamischen Feld in einem Konkurrenzkampf um religiöse Güter befinden, und hierzu Gemeinschaften, Rivalitäten, Monopole

und Symbole erschaffen. Mit dieser Perspektive konnte eruiert werden, was im islamischen Feld an religiösem Gut bzw. Kapital als wertvoll angesehen wird und wie der Kampf um religiöse Deutungsmacht im islamischen Feld unter den wechselnden gesellschaftlichen Bedingungen zentral blieb.

Allerdings baut das religiöse Feld, wie es BOURDIEU historisch-empirisch ausgearbeitet hat,²²¹ auf den religionssoziologischen Typisierungen von Max WEBER auf,²²² der Religion von *Priestern* aus und in Bezug zu *Priestern* denkt. Diese Prämisse produziert erhebliche Probleme in Bezug auf das islamische Feld, da eine universalistische Übertragung des religionssoziologischen (und auch christlich-theologischen) Begriffsrepertoires mehrere Fallstricke produziert: Die Suche nach Parallelen kann zu Bedeutungsverstärkungen führen (z.B. die Gleichsetzung des Freitagsgebets mit der christlichen sonntäglichen Eucharistie bzw. dem Abendmahl)²²³, in eine Tätigkeit ein Amt hineinlesen (z.B. die Identifikation des Imams mit einem Pfarrer bzw. einer Pfarrerin) oder das Bild eines defizitären Islams produzieren (z.B. in Bezug auf *Seelsorge*, die so, wie sie im christlichen Kontext ausgearbeitet ist, im *Islam* nicht wiedergefunden wird). Damit werden andere wirkmächtige sowie sinngebende Faktoren ignoriert. Wie das gemeint ist, soll im Folgenden anhand der Konzeptionen von religiösen Akteur*innen, priesterlichen Autoritäten und der den Priestern attestierten religiösen Verfügungsgewalt aufgezeigt werden.

Mit der Privilegierung der Priesterschaft als »Inhaber des Monopols über die Verwaltung des Heiligen«²²⁴, der Laien »einen *religiösen Habitus* aufzwingt und einprägt«, attestieren beide Sozialtheoretiker Priestern *religiöse Macht*, die als »Monopol der legitimen Ausübung der Macht« verstanden wird, um »dauerhaft und tiefgreifend Einfluss auf die Praxis und Weltsicht der Laien« zu nehmen.²²⁵ *Laien* werden als *Profane* im doppelten Sinne betrachtet: nämlich als »der Religion Unkun-

221 Die beiden Haupttexte von BOURDIEU zu Religion und zum religiösen Feld stammen aus dem Jahr 1971: »Eine Interpretation der Religion nach Max Weber« und »Genese und Struktur des religiösen Feldes«. Beide Texte sind enthalten in BOURDIEU 2000 (dt. Erstveröffentlichung) und BOURDIEU 2011. Die Analyse »Die heilige Familie. Der französische Episkopat im Feld der Macht« (1982) ist auf dt. erstmals in BOURDIEU 2011 veröffentlicht worden. »Das Lachen der Bischöfe (1994) ist in der dt. Erstveröffentlichung in BOURDIEU 1998 (S. 186-197) erschienen.

222 Hier rekurriere ich auf seine Ausführungen zur Religionssoziologie, wie WEBER dies in seinem Standardwerk »Wirtschaft und Gesellschaft 2 von 1922 [1980] ausführt.

223 Beispielsweise setzt der Soziologe und Religionspädagoge Rauf CEYLAN den Besuch des Freitagsgebets implizit mit dem Kirchenbesuch analog, wenn er schreibt: »Ebenso ist die Zahl der wöchentlichen Freitagsbesucher nicht bekannt, sodass zum ersten Mal in Deutschland die Moscheebesucherzahlen an den Freitagen erhoben wurden. Ohne die Erhebung dieser Daten können keine Entwicklungen wie in den Kirchen erfasst und bewertet werden.« CEYLAN 2014: 237.

224 BOURDIEU 2011: 51.

225 Alle Zitate in: BOURDIEU 2011: 17.

dige« und »dem Heiligen wie dem Korps der Verwalter des Heiligen Fremde«. ²²⁶ Religiöse Macht und somit Macht im Feld verstetige sich durch die Überführung der religiösen Arbeit und Botschaft in eine Institution, durch die wiederum Amtsbautorität und religiöse Spezialisierung geformt und durch ständige Transaktionen zwischen Institution und Laien aktualisiert werde. Priester stellen dabei die Personengruppe dar, die als Träger der institutionalisierten religiösen Arbeit und religiösen Macht die »Heiligkeit der Institution« vertreten und von *Propheten* als Träger von Offenbarungen und *Zauberern* als Träger eines magischen Charismas, herausgefordert werden ²²⁷ sowie mit diesen um *Laien* rivalisieren. ²²⁸ *Laien* als Adressaten des priesterlichen, magischen und prophetischen Wirkens und somit auch die von *Laien* gebildete *Gemeinde* werden von WEBER und BOURDIEU außerhalb des Begriffs von religiösen Akteur*innen angesiedelt. Diese Unterscheidung im religiösen Machtgefüge in religiöse Akteur*innen und Laien korrespondiert mit der funktionalen Typologisierung in »Produzenten, Vermittler und Rezipienten«. ²²⁹ Laien wirkten zwar auf die Produktion und Vermittlung kraft ihrer Position als Rezipient*innen, deswegen eben als Mobilisierungsmasse mit einem bestimmten religiösen Interesse, ²³⁰ allerdings seien auch diese »in Form und Dispositionen vom Angebot und dem Handeln professioneller religiöser Akteure bestimmt«. ²³¹ Laien stellen das dynamische Element im religiösen Feld dar, ²³² jedoch nur in ihrer Beziehung zum Machterhalt der religiösen Akteur*innen. ²³³ Weder WEBER noch BOURDIEU attestieren Laien innerhalb der religiösen Kräfteverhältnisse eine vom religiösen Kapital der Laien ausgehende, das religiöse Wissen bestimmende, die religiöse Legitimität produzierende und religiöse Macht entwickelnde Rolle. ²³⁴ Das Abhängigkeitsverhältnis der Laien gegenüber den Priestern wird damit begründet,

226 BOURDIEU 2011: 51.

227 Vgl. die Webersche Typologie in Prophet, Priester und Zauberer in WEBER 1922: 259-275 (§2 Zauberer – Priester (259ff), § 4 »Prophet« (268ff)). *Propheten* und *Zauberer* sind dabei als *außerpriesterliche* religiöse Akteure konzipiert, da sie der Institutionalisierung und Schematisierung von Religion vorangehen bzw. diese begleiten.

228 Vgl. VERTER 2003: 153: »The notion of conflict between religious specialists is a crucial one, and another point that Bourdieu claims (perhaps over-emphatically) is at variance with Weber's formulation. While Weber notes the *rivalry* between priests, prophets, and magicians, Bourdieu considers their *competition for religious power* to be the central principle informing the dynamics of the religious field.« [Hervorhebungen AAA].

229 Vgl. BOURDIEU 2011: 59-60.

230 Vgl. BOURDIEU 2011: 59.

231 BOURDIEU 2011: 11.

232 Vgl. BOURDIEU 2011: 8-10.

233 Vgl. BOURDIEU 2011: 59.

234 WEBER unterscheidet zwar in der Gemeinde *Laienintellektualismus*, *Laientraditionalismus* und *Prophetie* (vgl. WEBER 1922: 278 (§ 5 Gemeinde)), was aber für die Überlegungen hier nicht weiter wichtig ist, da auch dadurch das Grundkonzept der Abhängigkeit des Laien vom Priester nicht tangiert wird.

dass allein der Priester »Heilsgüter kraft seines Amtes«²³⁵ spendet und nur Priester als religiös spezialisierte Menschen »religiös motiviertes Handeln im gottesdienstlichen Kontext zu vollziehen«²³⁶ imstande seien. Damit wird die priesterliche Institution der Heilsverwaltung zu derjenigen Institution, die der Heilserwartung der Gläubigen entsprechen kann, die die Heilsverwaltung durch normative Deutungsmacht des religiösen Wissens selbst produziert. BOURDIEU hat dabei vor allem die katholische Kirche vor dem zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) vor Augen.²³⁷ So reproduziert BOURDIEU allerdings den Anspruch (einiger) christlicher Kirchen auf ausschließliche Heilsverwaltung und Heilsschenkung durch Priester und der Institution Kirche als religionssoziologisches Paradigma.

Mit diesen religionssoziologischen Prämissen zu religiösen Akteur*innen ist der Blick auf das islamische Feld in Deutschland und seinen Autoritätsstrukturen erheblich verstellt. Wie in Kapitel 2 dargelegt, ist die Genese des islamischen Feldes in Deutschland und die Institutionalisierung des Islams ohne das Handeln muslimischer Arbeiter*innen, in der Regel »religiös Unkundige«, nicht zu denken. Diese erfolgten *von unten* durch Selbstorganisationen von *einfachen Muslim*innen*, um die Befriedigung grundlegender religiöser Bedürfnisse wie das Gemeinschaftsgebet zu ermöglichen, und ging nicht von einer organisierten religiösen Elite (ergo *Priester*) und einer religiösen Verwaltung aus. Moscheen in Deutschland sind keine Institutionen, die *von oben*, also von einer religiösen Verwaltung oder einer Priesterschaft, etabliert wurden, und sich von dieser Position aus an eine Masse von Gläubigen wenden. Eine externe staatliche oder international agierende religiöse Verwaltung wurde im Prozess der Konstituierung des islamischen Feldes nicht angerufen – wie im Fall eingewanderter römisch-katholischer oder griechisch-orthodoxer Christ*innen. Auch islamische Verbände, die sich aus lokalen Moscheevereinen entwickelt haben, wurden von muslimischen *Laien* – und in der Regel bei gleichzeitiger Absenz von muslimischen *Priestern* – gegründet, verwaltet und legitimiert. Imame sind den von Nicht-Expert*innen gegründeten Moscheeverwaltungen untergeordnet, wie auch schon einige Studien zu Imamen festgestellt haben.²³⁸ Selbst in DITIB-Moscheen haben Imame gegenüber den Moscheevorständen eine untergeordnete Stellung, die nicht objektiv veränderbar ist, sondern nur kraft ihrer eigenen Position in der jeweiligen Moschee,²³⁹ nicht kraft Amt oder institutionell gebundenem Charisma. Dabei kollidieren die Verständnisse davon,

235 WEBER 1922: 268-269 (§ 4 »Prophet«).

236 BOURDIEU 2011: 11.

237 Dass die katholische Kirche BOURDIEU als Modell dient, wurde schon früher kritisiert. Vgl. VERTER 2003: 151, vgl. THIELMANN 2013: 205, vgl. DIANTEILL 2003: 546-547. Vgl. zur Kritik an der Konzeptualisierung des religiösen Feldes als Institutionalisierung des Religiösen: REV 2007.

238 Siehe KAMP 2006, CEYLAN 2010, SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 262-264.

239 Vgl. hierzu das Fallbeispiel in SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 169-171.

welche Stellung und Position Imame und Vorstände in einer Gemeinde haben, z.T. auch erheblich:

»Natürlich steht der Imam an der Spitze der Moschee. Dem Vorstand obliegen lediglich die Aufgaben, die mit dem Gebäude der Moschee zu tun haben. So muss es eigentlich sein. Mit der Hygiene im Gebäude, der Miete und so. [...] Für die Beziehung Moschee-Gemeinde ist der Religionsbeauftragte verantwortlich.«²⁴⁰

Aus diesem Zitat des Imams spricht ein Wunschenken: Er wünscht sich mehr Freiheit und eine Führungsposition, die er allerdings strukturell nicht hat. Der Moscheevorstand dagegen, der zur örtlichen Gemeinde gehört, während der Religionsbeauftragte von auswärts kommt, sieht den Aufgabenbereich des Imams in der Gestaltung des religiösen Lebens, nicht aber in der Führung der Gemeinde. Ein solches Verständnis von *Führung* einer Gemeinde durch eine Person – v.a. kraft seiner religiösen Qualifikation – ist den Moscheevorständen insgesamt fremd, da sie sich die Führungsaufgaben innerhalb des Moscheevorstandes teilen, auch und obwohl Moscheevorsitzende natürlich auch führen. Das Abhängigkeitsverhältnis des Imams zum Moscheevorstand ist schon in der Struktur der islamischen Verbände verankert, die von Anfang an keine religiöse Hierarchie aufgebaut und auch in der Verbandsführung keine religiösen Ämter des Herkunftslandes eingerichtet haben, obwohl es doch Vorbilder aus der eigenen Tradition dafür gegeben hätte.

Das bedeutet nicht, dass Imame vollkommen unbedeutende Akteure wären. Der innerislamische Diskurs wird insbesondere durch die Frage nach Personen mit religiöser Autorität bestimmt. Die Unsicherheit von Moscheevorständen, die sich selbst als Nicht-Expert*innen sehen, weist auf die erwünschte Autorität eines Imams kraft Titel hin.²⁴¹ Die Hauptamtlichkeit eines Imams garantiert die Stetigkeit von religiösen Diensten, was die Profilbildung sowie Finanzierung der jeweiligen Moschee bedingt. Moscheen ohne Imame haben daher Wettbewerbsnachteile – gerade dann, wenn während des Ramadans kein Imam da ist. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass sich ohne hauptamtliches religiöses Expert*innenpersonal im islamischen Feld in Deutschland ein flexibles Verhältnis zur religiösen Autorität

240 So Mahmut auf meine Frage, ob denn nicht der Vorstand die Moschee leite. Seine Antwort war resolut und bestimmt. Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee: »Camiinin başında tabii ki imam vardır. Yönetim sadece caminin binası ile ilgili işlerle yükümlüdür. Aslında böyle olması lazım. Binanın temizliği ile, kirası ile falan. [...] Cami-cemaat ilişkilerinden din görevlisi sorumludur.«

241 Der Vorsitzende einer bosnisch-muslimischen Gemeinde außerhalb des Feldforschungsortes 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. Diese Aussage ist aber vor dem Hintergrund zu bewerten, dass schon lange Zeit kein hauptamtlicher Imam mehr in der Moschee tätig war und sie daher ein Wunschbild darstellt. Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 159-160.

entwickelt hat. Damit die erteilten, erfragten und vermittelten religiösen Botschaften und Handlungen Autorität gewinnen konnten, musste entsprechendes Kapital generiert werden. So gab es mit der Zeit einen Pool von temporären religiösen Expert*innen, den so genannten *Arbeiterimamen*, die abwechselnd unterschiedliche Aufgaben innerhalb der religiösen Arbeit übernahmen wie z.B. den Gebetsruf, den zweiten Gebetsaufruf (*iqāma*, türk. *kamet*), Gebetsleitung, Übernahme des *du'ā*-Abschnitts, Koranrezitation, Predigten, Unterricht, aber auch Aufgaben wie Sauberhaltung der Sanitätsanlagen oder Spendensammlungen. Neben basalem religiösem Wissen (teilweise auch einer gewissen religiösen Ausbildung) wurden auch Finanzkraft, soziale Beziehungen und später auch Kenntnisse im gesellschaftlichen Leben in Deutschland ausschlaggebend. Damit informiert die Imam-Frage die Wirkmacht von sozialen, ökonomischen und kulturellen Kapitalen bei der Generierung von religiösem Kapital sowie infolgedessen auch die Struktur von religiöser Autorität und religiösem Aktivismus. Die Imam-Frage ist somit geprägt durch stetigen Wechsel und flexible religiöse Arbeit durch Akteure, die auch unterschiedliche Normativitäten für das von ihnen präsentierte und praktizierte islamische Wissen aufweisen. Dieser Zustand ist noch immer in Moscheen bestimmend, auch wenn mit dem Eintritt der DITIB ins Feld die Imam-Frage für einen Teil der Moscheen gelöst werden konnte.

Im deutschen Islam-Diskurs sind ab den 2000er Jahren Imame²⁴² – dem Meta-Typ des Priesters entsprechend – als die alleinigen religiösen Akteure, die auf die Weltsicht und religiöse Praxis der muslimischen Nicht-Expert*innen Einfluss nehmen, identifiziert worden. Der Fokus der Öffentlichkeit hat sich auf Imame als religiöse Autoritäten (und als »Integrationslotsen«²⁴³) festgeschrieben.²⁴⁴ Die Freitagsgebete und -predigten, denen ein Imam vorsteht, wurden dementsprechend als zentrale religiöse Arbeit in Moscheen wahrgenommen. Zu verstehen ist dieses Narrativ vor dem Hintergrund, christlich-kirchliche Äquivalenzen bei der Betrachtung des islamischen Feldes in Deutschland anzunehmen und dementsprechend in Imamen Priester zu identifizieren, welches erheblich durch die religionssoziologische Theoriebildung informiert wird. Logischerweise ist im deutschen Islam-Diskurs daher die Imam-Frage Dreh- und Angelpunkt der Diskussionen geworden und u.a. eine Ausbildung von Imamen aus Deutschland durch Ministerien, Bundesämter, Bundes- und Landeszentralen für politische Bildung, zivilgesellschaftliche Stiftungen und kirchliche Akademien gefördert worden. Den Fort- und Weiterbildungsangeboten für Imame folgten ab 2010 die Gründung von islamtheologischen Fachbereichen an Universitäten und Hochschulen. Dabei ging es u.a.

242 Siehe zu Imamen: ÇEKİN 2004, UCAR 2010a, ASLAN/ERŞAN-AKKILIÇ/KOLB 2015, BORCHARD/CEYLAN 2011.

243 SCHMID 2007: 25. Vgl. auch SCHMID 2008.

244 Vgl. hierzu: KAMP 2006 und 2008 und HOCKENOS 2010.

darum, *Hassprediger* abzuwehren, die soziale Verortung der Imame im deutschen Kontext und die Deutschsprachigkeit der Imame zu fördern sowie den ausländischen Einfluss durch auswärtige Imame einzudämmen. Insbesondere ging damit die Annahme einher, dass ein in Deutschland ausgebildeter Imam schon per se ein aufgeklärtes, der deutschen Moderne entsprechendes Islamverständnis teilen würde, womit ein positiver Einfluss auf die Moscheegemeinden verbunden wurde. In diesem Prozess erhielten die Anstrengungen von Moscheen und Verbänden in der Nachwuchsförderung kaum öffentliche Beachtung und Unterstützung:

Der VIKZ ermöglicht schon seit mehreren Jahrzehnten Männern wie Frauen eine mehrjährige religiöse Ausbildung in Deutschland in Kooperation mit ihrem eigenen verschulten System in der Türkei.²⁴⁵ Vor Ort sind alle männlichen und weiblichen religiösen Experten im Bildungs- und Kulturzentrum innerhalb des Verbandes ausgebildet worden und es gab keinerlei Engpässe beim Wechsel des Hauptimams. Die innerhalb von VIKZ ausgebildeten religiösen Expert*innen bieten nicht unbedingt nur in den Moscheen religiöse Arbeit an, in deren verbandlichen Kontexten sie ausgebildet worden sind.²⁴⁶ Die IGMG hat sowohl ein formalisiertes Kurssystem etabliert als auch informelle Kurse und Fortbildungen für Ehrenamtliche. Sie kann allerdings ihren Bedarf an Imamen und Lehrern, auch weiblichen, damit nicht decken²⁴⁷ und greift daher auf ein Netzwerk von ausgebildeten Prediger*innen und Theolog*innen zurück, die zum Teil innerhalb der türkischen Religionsbehörde angestellt waren/sind.²⁴⁸ Lediglich DITIB hat kein eigenes äquivalentes System entwickelt, da ihr ja religiös ausgebildetes Personal aus der Kooperation mit der türkischen Religionsbehörde *Diyanet* zur Verfügung steht. Allerdings unternimmt DITIB Anstrengungen, eine eigene Akademie aufzubauen.²⁴⁹

245 Vgl. JONKER 2003a: 39-40.

246 So hat eine der heutigen ehrenamtlich in der Altstadt-Moschee tätigen weiblichen Lehrer in einer VIKZ-Moschee im Raum Stuttgart vertiefte religiöse Bildung genossen, die ihre Expertise nach ihrem Umzug an den Hauptfeldforschungsort auch innerhalb einer Moschee einbringen konnte, die nicht dem VIKZ angehört.

247 Daher wirbt der Vorstand für das *İlahiyat*-Programm der *Diyanet* zur Förderung des Imam-Nachwuchses. Abiturienten aus Deutschland mit Türkischkenntnissen haben seit Mitte der 2000er Jahre speziell die Möglichkeit, Theologie an einer Universität in der Türkei zu studieren. In der Altstadt-Moschee erwies sich – wie auch in der ADÜTDF-Moschee und in der Omar-Khattab-Moschee – die Anstellung eines (Haupt-)Imams während meiner Feldforschungszeit als extrem schwierig. Ich beobachtete, dass mehrere religiöse Experten vom IGMG-Verband nur für kurze Zeit als Imame in die Altstadt-Moschee zur Überbrückung oder Vertretung geschickt wurden und damit das religiöse Leben vor allem durch ehrenamtliche religiöse Expert*innen vor Ort gestaltet wurde.

248 Auch früher schon ließen sich *Diyanet*-Angestellte für ihre Zeit in Deutschland beurlauben bzw. führte die frühe Pensionierung von Beamten zu einer auswärtigen Tätigkeit.

249 Seit 2014 gibt es die DITIB-Akademie: www.ditib.de/default.php?id=8&lang=de.

Diese Problematik, Imamen als alleinigen religiösen Akteuren in Moscheen Macht zuzuschreiben, wird nicht nur im politischen Handeln deutlich. Auch in interreligiösen Dialoginitiativen ist die Annahme auf Seiten der Christ*innen zu beobachten, dass Imame die theologisch versierten Akteure seien, die die Moscheen nach außen repräsentieren würden, weswegen sie häufig den Kontakt zu den Imamen suchen. Dass die Moscheevorsitzenden die Kontakte managen, wird nicht selten dann als Einmischung von *Laien*-Funktionären in die religiöse Arbeit der Imame gewertet und die religiöse Autorität des Imams minimierend betrachtet. Dass der Moscheevorsitzende bzw. der Vorstand viel mehr Ausstrahlungskraft nach innen, Repräsentation nach außen und durch Wahlen bestätigte Legitimation der gesamten Gemeinde besitzt als der Imam, hat auf kirchlicher Seite keine direkte Äquivalenz. Die evangelischen Pfarrgemeinden oder katholischen Seelsorgeeinheiten verfügen zwar über Laienvertretungen, doch diese Räte verwalten nicht gleichzeitig ihre Ortskirche in allen Angelegenheiten wie z.B. die Anstellung des Pfarrers/der Pfarrerin. Das heißt, anstatt die eigenen Hierarchien kritisch in den Blick zu nehmen und zu honorieren, dass auf muslimischer Seite ein flexibles System von religiöser Autorität herrscht und muslimische Nicht-Expert*innen ebenfalls Mitspracherecht haben, wird der islamischen Seite nicht selten ein Mangel an Zentralität, Uneindeutigkeit und eine Einmischung von Laien attestiert. Gleichzeitig wird nicht in Rechnung gestellt, warum Muslim*innen bei Außenkontakten häufig den Imam als religiöse Autorität vorschicken: Während intern Aushandlungsprozesse um Deutungsmacht und dementsprechend um religiöse Autorität die Stellung und das religiöse Kapital des Imams herausfordern, demonstrieren Gemeindeangehörige nach außen hin Einigkeit. Dies interpretieren nicht-muslimische Dialogpartner*innen so, als ob es keine Infragestellung der religiösen Autorität des Imams gäbe.²⁵⁰ Dabei würde eine öffentliche Kritik oder auch nur Diskussion von dem, was der Imam öffentlich vorbringt, den Anspruch auf Einheit der muslimischen Gemeinde beschädigen und offen legen, dass der Islam, repräsentiert durch den Imam, keine eindeutige Antworten habe, was sich in einer marginalisierten und kritisierten Situation von Muslim*innen in der Gesamtgesellschaft als kontraproduktiv erweist. Dieser Blick im Imam-Diskurs verengt das Tätigkeitsfeld der Moscheen als Befehlsempfänger einer zentralistischen Organisation (nämlich der *konservativen Islamverbände*) auf der einen Seite und macht Moscheebesucher*innen zu einer unkritischen Herde von Imam-hörigen Religionskonsument*innen, die durch in Deutschland ausgebildeten einheimischen Imame aufgeklärt werden sollen.²⁵¹ Wenn man der Dominanz des Imam-Diskurses aus dieser analytischen Perspektive begegnet, offenbaren sich die Fehlgänge des religionssoziologischen Paradigmas mit seiner Privilegierung von *Priestern* als religiöse Akteur*innen und

250 Vgl. auch SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 208.

251 Siehe z.B. OURGHI 2016 und 2017.

dementsprechend die Suche nach zentralen gottesdienstlichen Handlungen, in der das Freitagsgebet als Äquivalenz zum Sonntagsgottesdienst auftaucht.

Die Organisator*innen des religiösen Lebens wie Moscheevorstände, regionale Ebenen und Bundesvorstände vertreten nicht die *Heiligkeit* der Institution und sind einer solchen Institution auch nicht untergeordnet – vielmehr gibt es eine solche Institution erst gar nicht. Die islamischen Verbände sind eben weder Kirche noch Laienorganisation (d.h. eine Organisation, die neben oder gegenüber der Kirche als Verwalter des Heiligen steht). Wenn man sich nicht am Begriff des Heiligen bzw. Heiligkeit aufhält, sondern sich mit dem Aspekt der Verwaltung und Institutionalisierung befasst, ergibt sich folgendes Bild: Die *Verwaltung des Heiligen* im islamischen Feld in Deutschland entwickelt sich als eine von Nicht-Expert*innen organisierte Nachahmung basaler religiöser Strukturen in Herkunftsgesellschaften. Das Feld weist aufgrund des dominanten Migrationscharakters transnationale Bezüge auf und wird dominiert von der Vorstellung, auf das religiöse Wissen und die religiöse Praxis von muslimischen Gläubigen *als* muslimische Gläubige (und eben nicht als Priester) Einfluss zu nehmen. Die Verfügbarmachung bestimmter religiöser Güter wie Moscheen als religiöse Orte zu unterhalten, Möglichkeiten der Pilgerfahrt anzubieten, Hilfestellung bei der Verfügbarkeit von Imamen und Prediger*innen zu leisten, Gelegenheiten zu Spenden anzubieten, soziales Engagement zu fördern usw. hat die Institutionalisierung der Verbände gefördert und dadurch ihre Macht im Feld verstetigt. Das heißt, dass die heutigen islamischen Verbände Macht nicht okkupiert oder übertragen bekommen haben, sondern sie im Konkurrenzkampf mit anderen Akteuren im Feld auf der einen Seite und als Akteure eines distinkten Feldes der Gesellschaft auf der anderen Seite entwickelt haben.

Durch diese Struktur des islamischen Feldes hat sich religiöse Macht plural ausgestaltet, wie auch das Verhältnis der muslimischen *Laien* zur religiösen Institution und zur religiösen Autorität sich dialogisch entwickelt hat. Eine lineare Betrachtung von Akteur*innen als Produzent*innen, Vermittler*innen und Rezipient*innen würde dem islamischen Feld nicht gerecht werden, da es keine solch klar voneinander abzugrenzenden Gruppen von Akteur*innen gibt. Kämpfe um Deutungsmacht via einer auf Monopolisierung ausgerichteten *Amtsreligion* sind erst in die Mitte der 1980er Jahren zu datieren, als mit DITIB die türkische Religionsbehörde *Diyanet İşleri Başkanlığı* das Feld betritt und ausgebildete sogenannte Religionsbeauftragte als religiöse Experten in die Moscheen nach Deutschland entsendet, dem 1994 die Gründung der bosnischen IGBD²⁵² als Auslandsorganisation

252 *Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland – Zentralrat e.V. (Islamska zajednica Bošnjaka u Njemačkoj – Mešihat, IZBNJ)* als *Verband islamischer Gemeinden der Bosniaken e.V. (VIGB)* 1994 gegründet. Die IGBD ist Teil der *islamischen Gemeinschaft in Bosnien und Herzegowina*, dessen höchstes Organ *Rijasat I. Z.* das religiöse Oberhaupt und die fünf Hauptimame für die Regionen in Deutschland bestimmt. Vgl. AKCA 2014: 403.

der bosnischen Religionsbehörde *Rijasat I.Z.* folgt. Auch der deutsche Staat intervenierte erst viel später und dann betont ab den 2000er Jahre ins islamische Feld. Damit treten erst erheblich später als die ersten Moscheegründungen zwei außerhalb Deutschlands liegende, staatliche Religionsbehörden mit ihren religiösen Apparaten in das islamische Feld in Deutschland und bemühen sich »dauerhaft und tiefgreifend Einfluss auf die Praxis und Weltsicht der Laien« zu nehmen. Aber auch in diesen Fällen handelt es sich nicht um von Priestern gebildete Institutionen wie BOURDIEU und WEBER auf Basis christlich-kirchlicher Institutionalisierung das religiöse Feld konzipieren, sondern um staatliche Religionsbehörden mit unterschiedlichen Ausgangspositionen.

Die Gründung der islamischen Verbände durch *Laien* und im Falle der DITIB in wesentlichen Teilen durch türkische Bürokraten ist dafür verantwortlich, dass sich im Allgemeinen keine Führerschaft aufgrund religiöser Qualifikation durchgesetzt hat und keine religiös-formelle Hierarchie aufgebaut wurde. Ein Aspekt, der heute im Rahmen der deutschen Diskussion, wer für den Islam verbindliche Aussagen treffen darf und in der Konfrontation der neugegründeten universitären islamischen Theologien mit den vorhandenen islamischen Organisationen immer wieder auftaucht und kritisiert wird. Als *priesterlich* organisierte islamische Institutionen, also solche, die über spezifisches religiöses Wissen und/oder Amtshierarchien verfügen und über diese Entwicklung sich als rein religiös organisierte Institutionen plausibel machen wollen, sind lediglich die IGBD und die Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ), Körperschaft des öffentlichen Rechts in Hessen, zu nennen. Diese beiden blieben bisher die einzigen islamischen Verbände, die eine religiöse Nomenklatur in ihren Verbandsstrukturen eingeführt haben: Der AMJ steht ein *Kalif* (in London) vor, während der IGBD bis 2011 mit einem *Mufti* (als oberster Vorsitzende des Verbands) und *Haupt-Imamen* aufwartete, die den Regionalverbänden vorstanden.²⁵³ Allerdings ist die Reichweite der IGBD bis auf einige lokale Beispiele wie Stuttgart oder Berlin, als gering einzustufen und auch die AMJ befindet sich am Rand des islamischen Feldes. Im Zentrum des Feldes stehende islamische Verbände und Spitzenverbände wie die IGMG, der VIKZ oder der ZMD haben zwar mittlerweile religiöse Räte, Abteilungen und/oder Kommissionen eingeführt, aber diese sind innerhalb der Organisationsstruktur eins von vielen mit Mitspracherecht. Das gilt auch für die DMG (früher IGD). Selbst DITIB hat trotz ihrer organisatorischen

253 Vgl. SCHMID/AKKA/BARWIG 2008: 273–274. Der (Laien-)Vorstand stand dem Imam vor, dieser unterstand in einer eigenen Imam-Hierarchie dem Regionalimam und dieser dem Hauptimam. Auch gibt es ein Muftiamt auf Bundesebene, die wiederum mit dem *Rijasat I.Z.* in Sarajevo verbunden ist. Der Hauptimam war bis zur Organisationsreform des IGBD auch der Vorsitzende des Verbandes, eine Organisationsform, die es bei allen anderen muslimischen Organisationen nicht gab. 2011 wurde die Personalunion des religiösen Führers (*mufti*) als Präsident des Verbandes aufgegeben. Vgl. AKKA 2014: 402.

Verbindung zur türkischen Religionsbehörde *Diyanet* mit deren Verwaltungseinheiten von »provinzialen Mufti-Ämtern« (*il müftülüğü*) oder dem mit religiösen Insignien ausgestatteten Vorsitzenden keine äquivalenten religiösen Ämterstrukturen in Deutschland ausgebildet. Erst in jüngster Zeit kann durch die Einrichtung von religiösen »Abteilungen« (*kurul*) eine Arbeitsteilung in der Entwicklung religiösen Wissens beobachtet werden. Doch weder die Moscheevorstände vor Ort noch die Verbandsebenen haben religiösen Expert*innen Funktionsmacht übertragen: die angestellten Imame bleiben trotz ihrer religiösen Kapitale in Form von Ausbildung oder Kenntnissen, die sie gegenüber den Moscheevorständen auszeichnen, diesen untergeben. Die Zuweisung von Imamen bzw. die Hilfestellung bei der Suche nach Imamen durch die Verbände hat den jeweiligen Imam in doppelter Hinsicht abhängig gemacht: Gegenüber dem Verband, der ihn vermittelt und gegenüber dem Verein, der ihn anstellt. Das Management von DITIB, IGMG, DMG oder VIKZ und mittlerweile auch in der IGBD liegen somit weiterhin in der Hand von religiösen Nicht-Expert*innen auf lokaler, regionaler, Landes- und/oder Bundesebene. Die in den letzten Jahren entstandenen islamtheologischen Zentren, Abteilungen oder Fachbereiche an deutschen Universitäten haben kein übergeordnetes religiöses Amt oder dergleichen initiiert bzw. wehren sich zum Teil ganz entschlossen gegen eine *Verkirchlichung* des Islams und plädieren für eine Orientierung an einer islamischen *Grammatik*. Neben, mit oder auch gegen die Institutionalisierung des Islams durch islamische Verbände ist bisher keine theologisch-akademische Institution getreten.²⁵⁴ Es ist allerdings zu beobachten, dass immer mehr Theolog*innen und Islamwissenschaftler*innen als hauptamtliche Beschäftigte in die Verbände eintreten und auch in lokalen Moscheen ehrenamtlich aktiv sind, was zukünftig zu weiteren Verschränkungen innerhalb der Institutionen im islamischen Feld führen wird. Denn zwischen lokaler Gemeindeorganisation, Verband und religiösen Expert*innen ist ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zu beobachten, das strukturell sowohl das Handlungsfeld der Expert*innen vor Ort mitbedingt als auch die Auslotung des islamischen Wissens im Zusammenspiel mit den Gemeindebesucher*innen tangiert.

Die Annahme, dass religiöse Deutungshoheit ausschließlich in den Händen von Priestern liegt und diese aus ihrer Machtposition heraus anderen islamisch-religiösen Konstellationen die Legitimität zu- oder absprechen können, sie in die Marginalität abdrängen oder integrieren können, ist in einem sich erst rezent entwickelnden islamischen Feld in Deutschland somit kaum gültig. Stattdessen ist

254 Die Vorstellung eines hierarchischen Verhältnisses zwischen Theologie und Institution erfordert eine längere Diskussion, die Anne SCHÖNFELD im Rahmen ihrer Studie an der Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies/FU Berlin erbringt (Arbeitstitel: Islamische Wissensproduktion an der öffentlichen Universität: Debatten um eine »Akademisierung« des Islams in Deutschland).

zu beobachten, dass die jeweilige religiöse Autorisierung von islamischem Wissen bzw. die Marginalisierung anderer Deutungen von gesellschaftlichen Konjunkturen und dem Verhältnis zu politischen Feldern (in Deutschland und auch in der Türkei) einerseits und andererseits von den habituellen Dispositionssystemen aller Akteur*innen abhängig ist, die beide wiederum relational aufeinander bezogen sind und sich gegenseitig strukturieren. Religiöse Angebote zu machen, diese nachzufragen, zu konsumieren und zu deuten, liegt somit quer über allen Akteursgruppen. Das bedeutet freilich nicht, dass eine spezifische akteursbezogene Autorität (wie z.B. Imame) im Feld insgesamt irrelevant wäre. Doch das Feld kann adäquater beschrieben werden, wenn diese zusammen mit anderen als Akteur*innen mit unterschiedlichem religiösen Kapital aufgefasst werden, anhand dessen ihre Positionen im Feld eruiert werden können, anstatt von vorneherein ein *muslimisches Priestertum* zu definieren und diesem eine hierarchisch höhere Stellung zuzuschreiben.

Muslimische Heilserwartung und die Verwaltung des Heiligen

Um das Problem der Konzeptualisierung des religiösen Feldes von BOURDIEU und damit einhergehend die Übertragung von Begriffen und die Parallelisierung von Funktionen weiter aufzuschlüsseln, muss auf die *Verwaltung des Heiligen* rekurriert werden, die bei BOURDIEU und WEBER zentral für den Priesterbegriff ist: Dabei geht es zum einen um die Verfügbarkeit von den als heilig angenommenen Materialitäten (Texte, Artefakte, Ritus und Kulthandlungen, Theologien), verfügbar im Sinne des physischen Vorhandenseins (der Lese-, Versteh- und Ritualkompetenz mit den Texten) und die damit verbundene Kompetenz, »seltenes Wissen« zu besitzen und somit erstens Verfügungsgewalt über die Deutung dieser Texte zu haben. Zum anderen geht es zweitens um die Kompetenzen in der Durchführung von religiösen Handlungen (Ritus, Kulthandlungen, seelsorgerische Kompetenz u.ä.), deren Durchführungsgewalt reglementiert und somit monopolisiert ist (z.B. durch Weihe, Amtshierarchien, Ausbildung). Die *Verwaltung des Heiligen* ist eng mit einer Institutionalisierung verzahnt, die ihre Legitimation daraus speist, dass sie die prophetische Botschaft und Handlung in eine immer wieder aktualisierbare Handlung und Monopolisierung dieser Handlungsgewalt umgewandelt hat.²⁵⁵ Dabei ist nicht der Kultus per se ausschlaggebend, vielmehr knüpft die institutionelle Heilverwaltung an »eine Rationalisierung der metaphysischen Vorstellungen, ebenso wie eine spezifisch religiöse Ethik« an, die beides »in voller Konsequenz nur eine selbständige und auf dauernde Beschäftigung mit dem Kultus und den Problemen praktischer Seelenleitung eingeschulte Berufspriesterschaft zu entwickeln«

255 Vgl. hierzu auch WEBER 1922: 281-283.

vermag.²⁵⁶ In diesem Argument zeigen sich sowohl die Kantsche Betonung der Ethik als Sinn von Religion als auch die im Berufsstand der Priester ausgebildete Amtsautorität der Institutionen christlicher Religionen mit ihrer Verwaltung des Heiligen durch die *Kirche*. Das Verständnis der christlichen *Kirche* als Körper des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft, die Weihe bzw. Ordination der Priester und die in der christlichen Theologie entwickelte Lehre der Sakramente bzw. Mysterien,²⁵⁷ die nur von geweihten Priestern vorgenommen werden können, ist ausschlaggebend bei der postulierten Garantie der religiösen Macht der Priester über christliche Laien.²⁵⁸

Muslimische Heilserwartung ist aber bis heute mehrheitlich dehierarchisch organisiert: Religiöse Spezialist*innen haben im Laufe der Jahrhunderte keine Macht entwickelt, die Heilserwartung des Einzelnen physisch wirkend zu garantieren. Eine Weihe, Charisma, magische Kräfte oder ähnliches zeichnet *muslimische Priester* nicht vor *muslimischen Laien* aus, noch sind letztere auf einen Priester angewiesen, um religiöses Heil zu erlangen.²⁵⁹ Es ist ein Stereotyp zu sagen, dass in der Geschichte des Islams keine letztgültige personelle oder institutionelle Autorität ausgebildet wurde, sondern dass der *islamische Konsens* oder die *islamische Tradition* durch ein Netz von mehr oder weniger konsensorientierten Gelehrten und Referenzen in der Geschichte Autorität schafft.²⁶⁰ Der hierarchische Blickwinkel auf religiöse Akteur*innen von BOURDIEU und WEBER geht damit sowohl an der religiösen Praxis von Muslimen und Musliminnen als auch an den Mechanismen der

256 WEBER 1922: 260 (§ 2 Zauberer-Priester).

257 Vgl. WEBER 1922: 338-339 (§ 10 Die Erlösungswege und ihr Einfluß auf die Lebensführung): »Die Erlösung erfolgt [...] durch Gnaden, welche eine, ihrerseits durch göttliche oder prophetische Stiftung beglaubigte, Anstaltsgemeinschaft kontinuierlich spendet: *Anstaltsnade*. Sie kann ihrerseits wieder direkt durch rein magische Sakramente oder kraft der ihr übertragenen Verfügung über den Thesaurus der überschüssigen, gnadenwirkenden Leistungen ihrer Beamten oder Anhänger wirken.« [*Hervorhebung* im Original]. Siehe zum ausdifferenzierten Umgang mit der Weihe/Ordination von Priestern, zur Lehre der Sakramente und Mysterien und zum Verständnis von Amt, Ordination und Weihepriestertum: FRIELING/GELDBACH/THÖLE 1999: 62-68, 78-80, 156-157, 190, 193, 203, 212.

258 In christlichen Kirchen sind diese beiden Bezugspunkte zentral: Begründungen zur Zulassung bzw. zum Ausschluss von Frauen zum Priesteramt oder zur Spendung von Sakramenten durch Ungeweihte nehmen Bezug auf diese heilswirksame Kraft des Spendenden, die aus dem Verständnis der Priesterweihe resultiert. Vgl. FRIELING/GELDBACH/THÖLE 1999: 78-82, 156-157.

259 Darauf verweist auch THIELMANN, der allerdings hinzufügt: »[...] if we leave some practices of ›popular Islam‹ aside.« Vgl. THIELMANN 2013: 206. Was damit genau gemeint ist, bleibt leider ungeklärt. Man könnte die innerhalb der muslimischen Ordensreligiosität eingesetzte Praxis, dass das Erreichen der Stufe der Erkenntnis an eine völlige Bindung des Schülers an seinen Scheich gebunden ist, als Beispiel heranziehen. Über die Ordensbindung hinaus, ist eine solche Bindung aber nicht heilsimmanent.

260 Vgl. BERKEY 2001: 89.

religiösen Deutungsgewalt vorbei und ist daher ungeeignet, das islamische Feld mit diesen Akteursbegriffen zu beschreiben. Selbst der metasprachliche Gebrauch des Begriffs *Priester* würde verdecken, dass es keine *muslimische Priesterschaft* analog zur christlichen gibt, genauso wie beim Begriff *Laie* die dichotomische Vorstellung von Akteur*innen als Rezipient*innen priesterlicher und ergo institutioneller Handlung immer mitschwingt. Der Gebrauch dieser Begriffe birgt die Gefahr der Übertragung und – das scheint mir das wesentliche Problem auszumachen – bei fehlenden Parallelen auch das Risiko der Essentialisierung des untersuchten Gegenstandes, wie dies bei THIELMANNs Beschreibung des religiösen Feldes der Muslim*innen in Deutschland²⁶¹ an einigen Stellen der Fall ist. Zwar stellt THIELMANN auch fest, dass das Begriffsrepertoire und die Konzeption des religiösen Feldes bei BOURDIEU nicht geeignet sind, das islamische Feld zu analysieren. Dennoch arbeitet er Nuancen einer rezenten und historischen »religious-authoritative institutionalisation« heraus und baut darauf seine Modifikation von Feld und Kapital auf:

»There are religious scholars, the '*ulamā*', holding institutional charisma, like Ottoman *şeyh ül-islām* and until today to a certain degree the *Shaykh al-Azhar*, or personal charisma, like the prominent sheikh Yusuf al-Qaradāwī [...]. Here we find some analogies with the priest (institutional charisma) and the prophet (personal charisma) of Bourdieu's model, both also related to scripture-based religion. There might be some Sufi shaykhs here and there to be understood as magicians, to make the Weber-Bourdieu personnel complete.«²⁶²

THIELMANN findet zwar islamische Entsprechungen für das Weberianisch-Bourdiesche Personal. Trotzdem bleibt zu fragen, ob die vorsichtigen Parallelen tatsächlich erkenntnisfördernd sind. Denn '*Ulamā*' an ein institutionelles Charisma zu binden, erscheint mir angesichts der fragmentierten Ausgestaltung des muslimischen (Schrift-)Gelehrtentums in verschiedenen Bildungseinrichtungen, staatlichen Verwaltungen, im Rechtswesen oder auch in institutionell nicht angebundenen Bereichen in Geschichte und Gegenwart eher fragwürdig. Die Feststellung, dass es im Islam keine »distribution of goods of salvation« gibt, und das Seelenheil des Gläubigen von der individuellen Beachtung islamischer Normen abhängt, bestimmt zu Recht seine Einschätzung von muslimischen *Laien* als »the central figure in the Islamic religious field«. ²⁶³ Allerdings fügt er hinzu, dass durch die koranische Aufforderung an jeden Muslim, das Gute zu gebieten und das Schlechte zu verbieten, jeder Muslim ein »relatively autonomous religious subject« sei, der sich in direkter Beziehung zu Gott betrachte. Mit diesen beiden

261 Vgl. THIELMANN 2005, 2012 und 2013.

262 THIELMANN 2013: 205. [Unterschiedliche Schreibung von *sheikh* und *shaykhs* im Original].

263 THIELMANN 2013: 206.

Argumenten erklärt er, dass die religiöse Arbeit im Islam eben nicht die alleinige Aufgabe des Priesters, sondern jedermanns ist, womit er das Konzept des wichtigen Priesters gegenüber dem unwichtigen Laien zurückweist.²⁶⁴ Während das erste Argument eine historisch wie auch rezent nachvollziehbare Beobachtung ist, erscheint mir das zweite als essentialistisch, weil sie ein koranisch fundiertes Konzept zu einem dem Islam inhärentes macht. Die Begründung erscheint mir daher als eine Privilegierung einer koranischen Aufforderung (»most important individual and collective duties of Muslims«),²⁶⁵ deren Relevanz ich gar nicht bezweifeln möchte. Aber wie, inwiefern und warum eine koranische Aufforderung zu jedermanns Sache erklärt wird und sich als dominant durchsetzt, ist von Machtverhältnissen und diskursiven Formationen abhängig. Gerade dieser koranische Aufruf spielt in der Entwicklung der ägyptischen *da'wa*-Bewegung eine wichtige Rolle, da erst die Popularisierung dieses Konzepts die Subjektivierungsprozesse von Akteur*innen angekurbelt habe, die die Anthropologin Saba MAHMOOD in ein *islamic revivalism* einbettet.²⁶⁶ In allen von mir untersuchten Moscheegemeinden ist die Macht der *Laien* nicht an diese koranische Aufforderung zu binden. Tatsächlich betrachten sich diese Muslim*innen zwar als »autonome religiöse Subjekte«, um bei den Begriffen von THIELMANN zu bleiben, allerdings deswegen, weil sie die direkte Beziehung des Menschen zu Gott im Sinne der *Eigenverantwortlichkeit* des Menschen für das eigene Heil ansehen – was aber noch nicht als eine allgemeingültige Aussage gewertet werden soll, da (noch) nicht geklärt ist, wie sich dieses religiöse Verständnis in den Verflechtungen von Macht, Autorität und Stellung im Feld durchgesetzt hat.

Mit der auf diesen Vorstellungen basierenden Identifizierung des muslimischen »layman« als zentral für das islamische Feld, entwickelt THIELMANN eine Modifikation der Begriffe Feld und Kapital:

»According to Bourdieu, the specific *nomos* of a field regulates the distribution of capital, and thus the power inside a field, as well as the access to a field. This means, the definition of the borders of a field, what is inside or outside of it, and who is in and who is not. With regard to the Roman-catholic church and also to Judaism, this seems to be clear. With regard to Islam, it is not at all [...].«²⁶⁷

Darin, dass Zugehörigkeit zum Islam allein über das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses kenntlich gemacht werde, meint THIELMANN eine Untauglichkeit des Konzepts zu erkennen. Erst mit der Ausbreitung der Diskurse und Praxis von *takfir* (→zum Ungläubig-Erklären) sei eine Regulierung des Zugangs zum Feld denkbar:

264 Vgl. THIELMANN 2013: 206.

265 THIELMANN 2013: 206.

266 Vgl. MAHMOOD 2005: 57–61, vgl. auch HIRSCHKIND 2001.

267 THIELMANN 2013: 207 [*Hervorhebung im Original*].

»So, it seems to me that inside an Islamic field there are sub-fields to which access is regulated by specific techniques of the self.«²⁶⁸ THIELMANN wendet sich gegen die Konzeption, dass die Hierarchisierung innerhalb des Feldes, die durch Machtverhältnisse von religiösen Akteur*innen strukturiert wird, zentral sei und argumentiert: »The placing and valorising of specific forms of Islamic spiritual capital differ even inside Islamic religious fields. Therefore, I speak of them in plural.«²⁶⁹ Die Positionen, die Akteur*innen kraft ihrer Kapitale und Habitus im Feld haben, und die wiederum ihre Einsätze und Limitierungen strukturieren, sind aber m.E. entscheidend für den Feldbegriff. Von Feldern und Sub-Feldern würde ich im Zusammenhang von Kapitalen daher nicht sprechen, da ja gerade die Distribution von Kapitalen ein Feld dynamisch hält und die unterschiedlichen Positionen und dadurch die Machtverhältnisse im Feld strukturiert. Ich halte die Konzeptualisierung von Machtverhältnissen, Hierarchien und Machtkämpfen im religiösen Feld durch die je unterschiedlichen Kapitale der religiösen Akteur*innen und ihre entsprechenden Positionen im Feld weiterhin für zentral. Anstatt abzulehnen, dass Hierarchien im Feld zentral sind, weil priesterliche Macht nicht gegeben sei, kommt es darauf an, die Hierarchien und Wirkungsweisen des Feldes beim Feldbegriff aufrechtzuerhalten, indem die Akteur*innen, die daran wirken, identifiziert werden. Erst so macht die Analyse von Dispositionen, Kapitalen und Habitus aller Akteur*innen Sinn, was dann insgesamt betrachtet die Logiken des Feldes offenbart. Als religiöse Akteur*innen kommen daher eben alle Akteur*innen in Betracht, die Positionen im religiösen Feld besetzen, mit ihren Kapitalen wirken, durch ihre Praktiken und Praxis strukturell an den Kämpfen des Feldes teilhaben und diese zu verändern oder zu erhalten imstande sind. Religiöse Akteur*innen zeichnen sich somit dadurch aus, dass sie allesamt an der spezifischen Gültigkeit von religiösen Botschaften feilen und durch die gegebene objektive Struktur des Feldes, nämlich die Institutionalisierung und Monopolisierung religiöser Deutungen sowie religiöser Arbeit, im Feld wirken.

Die bisherigen Ausführungen bedeuten allerdings nicht, dass auch die Heilswirtschaft, also die Reglementierung und Monopolisierung der Durchführungsgewalt religiöser Handlungen, ebenfalls dehierarchisch organisiert wäre. Vielmehr beruht diese auf einer *Autorität*, die durch Verzahnungen religiöser Felder mit anderen sozialen Feldern, insbesondere dem *politischen Feld* entstanden ist. Die Monopolisierung der Religion durch eine *amtliche Religion*, die die wahre Religion repräsentiert, geschieht durch Integration und Umwandlung schon bestehender bestimmter religiöser Institutionen in staatliche Strukturen oder ihre gänzliche Neuschaffung sowie durch die Übertragung staatlicher Autorität auf die mit ihr verbundenen religiösen Institutionen bei gleichzeitigem – staatlich unterstütztem –

268 THIELMANN 2013: 207.

269 THIELMANN 2013: 207.

Ausschluss anderer religiöser Institutionen und Diskurse. Wenn man nach WEBER die Verfügungsgewalt über die Deutung der Texte als über die Verfügbarkeit von vertieftem Wissen geformt betrachtet, ergeben sich für das religiöse Leben im islamischen Feld in Deutschland zwei Aspekte, die getrennt betrachtet werden müssen: (1) *Muslimische Expert*innen* und (2) *Muslimische Institutionen*.

(1) *Muslimische Expert*innen* haben sich im sunnitischen Bereich selbst nicht zu alleinigen Heilsbringer*innen erkoren, sondern bestimmen – ihre eigene Autorität minimierend –, dass der Muslim und die Muslimin religiöses Heil per se nur durch sich selbst erlangen können. Lese-, Versteh- und insbesondere Ritualkompetenz mit heiligen Texten, Artefakten, Riten u.ä. stehen dem muslimischen *Laien* grundsätzlich genauso offen wie einem *muslimischen Experten* – anders als dem christlichen Laien, der z.B. keine kirchlich gültige Ehe trauen kann. Für die Vormoderne wird festgestellt, dass 'ulamā' eine »open elite«²⁷⁰ darstellt, in der die Kriterien, wer dazugehört und wer das Recht hat, Wissen zu verbreiten, nicht derart determiniert sind wie im christlichen Bereich mit all seinen Ordinationen und Hierarchien der Kirche. Die 'ulamā' stellen somit eine heterogene Gruppe dar, die sowohl berühmte Gelehrte als auch »lesser scholars, preachers, and other minor figures, Sufis of varying stripes« umfasst, die allesamt an der Verbreitung religiösen Wissens beteiligt sind.²⁷¹ Nach SALVATORE repräsentieren sie »those cultural elites who, basing their credentials on some »orthodox« form of knowledge and leadership, are best positioned – thanks not only to their education but also to their social prestige – to shape a public space by providing services of various kinds«.²⁷² Neben 'ulamā' als Meta-Begriff für religiöse Expert*innen gibt es indes weitere Begriffe: *ilahiyatçı* (türk.) für Theologe/Theologin, der *Imam* (dt., türk. ebenso, arab. *imām*) für Gebetsleiter/Vorbeter, *wā'iz*, pl. *wu'āz* (arab.) bzw. *vaiz/vaize* (türk.) für Prediger/Predigerin, *şayh* bzw. *şeyh* (arab./türk.) für Führer eines Ordens oder Lehrer, *Hoca* (türk.) für Lehrer/Lehrerin und auch Imam, *murşid* bzw. *mürşid* (arab./türk.) für Lehrer, an den sich ein Schüler (oft im Ordenskontext) bindet, der *Mufti* (türk. *müftü*, arab. *mufti*) für Rechtsgelehrter bzw. für Grad und bestimmte Funktion in der institutionalisierten religiösen Hierarchie in einigen muslimischen Gesellschaften, *faqīh*, pl. *fuqahā'* (arab.) bzw. *fıkıh uzmanı* (türk.) für Rechtsgelehrte u.w.

Es ist wichtig zu betonen, dass die Benennung nach der Funktion bzw. Ausbildung erfolgt, die nicht heilsimmanent geregelt ist. Beispielsweise verweist *Mufti* auf eine Ebene im Religionsbetrieb, die historisch und rezent in nahezu allen islamisch-religiösen Feldern etabliert ist, eine spezielle religiöse Ausbildung erfordert und das Recht auf Erteilung von Rechtsgutachten beinhaltet. *İlahiyatçı* ist ein türkisches Spezifikum, welches ein Theologie-Studium an einer staatlich anerkannten

270 BERKEY 2007: 46.

271 Vgl. BERKEY 2007: 47. Ausführlicher BERKEY 2001.

272 SALVATORE 2009: 26.

Universität erfordert (um dann z.B. *Mufti* zu werden). Der Begriff *Imam* bezeichnet kein religiöses Amt vergleichbar dem eines Priesters in christlichen Kirchen. *Imam* kann jeder männlicher Muslim sein, der in der Regel zum einen die notwendigen Verse memoriert hat, um ein Gebet zu leiten (arab. *imām* ›jemand, der vorne steht‹), zum anderen über das notwendige symbolische Kapital verfügt, um als Imam von der Gemeinde anerkannt zu werden, aber keinen speziellen Zustand oder Fähigkeit erfordert (z.B. Weihe oder magische Kräfte). So kann ein Imam Aufgaben innehaben wie die des Gebetsleiters, aber sie umfassen auch die Aufgaben eines Predigers, eines Lehrers, eines Koranrezitators (türk. *hatip*), eines religiösen Ratgebers, geistig-spirituellen Beistandes u.w. Ein klar umrissenes Tätigkeitsfeld von Imamen ist abhängig von sozialen Kontexten seines Einsatzortes und ist mittlerweile gekennzeichnet durch die Institutionalisierung der Aus- und Fortbildung von Imamen, wie sie z.B. in der Türkei und in Bosnien-Herzegowina entstanden ist und auch in anderen europäischen Ländern als Berufsbild entwickelt wird.²⁷³ Im staatlich organisierten Religionsbetrieb in der Türkei ist Imam mittlerweile zu einem Berufsstand geworden, der mindestens den Abschluss einer Imam- und Predigerschule (*İmam-Hatip okulu*) aufweisen muss. *Hoca* kann jeder Muslim/jede Muslimin genannt werden, der/die irgendwie als Lehrer/in tätig ist. Allein, um sich mit den Begriffen wie z.B. *‘ālim*, *šayḥ* oder *muršid* zu schmücken, sind spezielle, religiöse Ausbildungen und Legitimierungen notwendig, die in Form eines Studiums, einer *iğāza* (›Lehrbefugnis‹) oder Weitergabe der *baraka* (›Segen‹) im Sufi-Milieu oder auch in der traditionellen Lehr- und Lernanstalt, der Medrese, erworben werden. Es sind dann auch spezielle Tätigkeiten in der Wissensgenerierung, die reglementiert sein können (z.B. *iğtihād*, selbständige Interpretation der religiösen Quellen). Für die sich an Gläubige richtende religiöse Arbeit, nämlich Gebetsleitung, Lehr-tätigkeit und Wissensvermittlung, seelischer Beistand, Totenwaschung u.ä. sind solche Abschlüsse und Legitimierungen nicht heilsimmanent erforderlich. Muslimische Expert*innen sind damit insbesondere ein *Berufsstand* und kein *religiöses Amt*. Das ruft ein anderes wichtiges Ausschlusskriterium auf den Plan: nicht zwischen *Priestern* und *Laien*, sondern zwischen Männern und Frauen: Es ist das Geschlecht, womit der Zugang zu Wissens- und Ritualkompetenzen und somit die Verwaltung religiöser Güter reguliert wird. Diskussionen um weibliche Gebetsleitung vor einer geschlechtergemischten Gemeinde, der Besuch des Freitagsgebets oder die Anwesenheit von Frauen während eines Begräbnisses sowie die für Frauen in der Vormoderne übliche Reglementierung des Zugangs zu Institutionen islamischer Bildung zeigen dies deutlich.²⁷⁴

273 Vgl. KAMP 2006: 40–44. Vgl. zu Imam-Ausbildungen in Deutschland: UCAR 2010a. Vgl. zu Imam-Ausbildung in der Türkei: ARAYICI 1997, BOZAN 2007, CEBECI 1996.

274 Analog zur Diskriminierung von Frauen in der Vormoderne im christlichen Westen.

Der zweite Aspekt, nämlich (2) *muslimische Institutionen*, ist eng mit der Frage islamischer Vergemeinschaftungsformen und der Institutionalisierung von religiöser Arbeit, ergo religiöser Autorität verbunden. Die von WEBER ausgeführte Institutionalisierung des Heiligen durch religiöse Akteure, womit der Institution selbst *Heiligkeit* attestiert wird, greift hier ganz besonders nicht. Die von muslimischen Institutionen ausgehende religiöse Autorität ist sozial und politisch bedingt. Dabei konnten Institutionen wie die formalen juristischen Institutionen, die unter staatlichem Monopol stehenden oder stiftungsgestützten Medresen und Sufi-Institutionen oder auch eher unabhängig zirkulierende Formen des populären Predigens in der Vergangenheit organisch mit dem Berufsstand der verschiedenen oben benannten *muslimischen Expert*innen* verbunden gewesen sein bzw. in distinkten Kämpfen um Autorität gerungen haben.²⁷⁵ Je mehr die eine oder andere Institution in das Zentrum der Ausgestaltung des religiösen Lebens gerückt ist, umso mehr hat sie Autorität über Schaffung, Verwaltung, Deutung, Legitimierung, Vermittlung und Ausführung von gültigem religiösem Wissen generieren können.²⁷⁶ Die im 18./19. Jahrhundert einsetzende Erosion muslimischer Institutionen²⁷⁷ und dementsprechend ihrer Autorität als eine Folge von multiplen Kolonialisierungs- und/oder Säkularisierungsprozessen ist schließlich ein kompliziertes Verhältnis zwischen Zentralisierungstendenzen (*Amtsreligion*), Erneuerungsprozessen (*islamischer Modernismus*, *Islamic Revival*), Ausbildung von dezidiert als islamisch bezeichneten Staats- und Gesellschaftstheorien (*Islamismus*) und Pluralisierung des islamischen Marktes entstanden. Als Effekt ringen unterschiedliche muslimische Institutionen und Träger von islamischem Wissen um Autorität und Anerkennung in Abhängigkeit von säkularen und amtsreligiösen, d.h. staatlichen, Institutionen.

Da es eben im islamischen Feld kein Verständnis von alleiniger episkopaler Heilsgebung gibt, die theologisch und ämterhierarchisch fundiert ist, kreisen die Kämpfe der verschiedenen muslimischen Institutionen und Akteur*innen um etwas anderes: es geht nicht um die Macht, das aus den Institutionen resultierende religiöse Heil zu geben, sondern um die *Macht, die Wege zum religiösen Heil zu deuten*, also um Kämpfe um Gültigkeit des jeweils eigenen Weges, respektive um religiöse Autorität.²⁷⁸ Religiöse Autorität ist zu verstehen als »the capacity to shape the

275 Vgl. BERKEY 2001: 90-95.

276 Vgl. BERKEY 2001: 89-90. »But what is clear, I think, is that the ulama's struggle in the Middle Period against innovations and practices such as popular preaching was part of a process through which they sought to exert control over a religious tradition that, lacking formal institutions and mechanisms of authority, was inherently vibrant and polymorphous.« BERKEY 2001: 94.

277 Siehe Abschnitt I, Kapitel 2.

278 THIELMANN betont auch, dass »[w]hat can be distributed is only knowledge of religious norms and of the practice derived from them.« THIELMANN 2013: 206.

beliefs and practices of believers«. ²⁷⁹ Der Vorsprung, den Akteur*innen im Wissen selbst, ihrem Zugang zu Wissen und der Vermittlungsmacht des Wissens besitzen, kann den Unterschied zwischen den Akteur*innen im islamischen Feld ausmachen. Wie der Begriff Priester ist somit auch der Terminus *Laie* ungeeignet, weil damit zum einen ein heilsbezogener Unterschied zwischen Muslim*innen angenommen wird, zum anderen, weil damit denjenigen Muslim*innen religiöse Autorität abgesprochen wird, die dies nach dem Priesterbegriff bzw. nach dem eingeeengten Begriff von religiösem Akteur nicht haben. Es sind die Handlungsrahmen und Distributionen von sozialen, kulturellen, ökonomischen und religiösen Kapitalen, die nicht auf institutionelle und priesterliche Autorität beschränkt sind, die die Qualifikationen, Kompetenzen, das Charisma und die Funktionen der Akteur*innen bestimmen, welche erst im Zusammenspiel religiöse Autorität erwirken. Da das islamische Feld durch die Frage nach Autorität in religiösen Fragen strukturiert wird, produziert es immer Mechanismen von Inklusion und Exklusion, in die staatliche Akteur*innen ebenso involviert sind. ²⁸⁰ Aus diesen Überlegungen heraus, offenbart die Unterscheidung von Akteur*innen anhand ihrer Position als Expert*innen oder Nicht-Expert*innen, dass sowohl die Selbstzuschreibung als auch die Fremdwahrnehmung von Akteur*innen in Bezug auf Expertise über islamisches Wissen betont werden müssen. Das heißt, dass Expert*innentum nicht per se als autoritativ betrachtet wird, da ja die Autorisierung des islamischen Wissens durch vielfältige Faktoren bestimmt wird. Expert*innenwissen produziert eine Vorschuss-Autorität, die beispielsweise durch soziales Kapital begünstigt wird (z.B. Funktion als Imam in der Moschee). Daher wird mit der Verwendung *muslimische Expert*innen* und *Nicht-Expert*innen* das Fehlen bzw. die Abwesenheit von Ausbildungen und Qualifikationen abgebildet. Zugleich dienen die Begrifflichkeiten dazu, auszudrücken, dass Akteur*innen sich selbst als Nicht-Expert*innen ansehen, wenn sie nicht über bestimmte Kapitale verfügen. Insgesamt ist festzuhalten, dass diese begriffliche Unterscheidung keine starre Typologie bedeutet, sondern auf die Übergänge aufmerksam macht, die mit Expert*innentum und Nicht-Expert*innentum verbunden sind. ²⁸¹

Wenn man den Blick von Expert*innen abhebt und Nicht-Expert*innen in den Fokus der Untersuchungen stellt, muss man allerdings auch mit möglichen Fallstricken umgehen: Einige Studien aus dem Forschungsstrang *gelebter Islam (lived Islam)* identifizieren Nicht-Expert*innen als *einfache* Gläubige (*ordinary muslims*), die

279 PETER 2006b: 709.

280 Vgl. PETER 2006b: 711-712.

281 Die Bezeichnung *einfache/durchschnittliche Muslim oder Muslimin (ordinary Muslim)* reflektiert nicht genau den hier beschriebenen Sachverhalt. Der Begriff *Nicht-Experte oder Nicht-Expertin (non-expert)* stellt den Wissens-Aspekt in den Vordergrund.

in ihrer jeweiligen Alltagswelt untersucht werden sollen.²⁸² Mit diesem Perspektivenwechsel geht meist auch eine Fokussierung auf eine Alltagsreligiosität (*Everyday Islam*) einher, deren Verbindung zur Norm als unwesentlich begriffen wird. Damit wird eine Dichotomie von muslimischen *Normalos* als Sinnbild einfacher Muslim*innen auf der einen Seite und frommen Muslim*innen und muslimischen Expert*innen auf der anderen Seite vorgenommen und reproduziert.²⁸³ Dies schlägt sich auch in Studien nieder, die mit dem Begriffspaar *Organisierte Muslim*innen* und *Nicht-organisierte Muslim*innen* sowie mit Kategorien der *Religiosität* arbeiten, die z. B. als *wenig religiös* – *mittelreligiös* – *hochreligiös* unterschieden werden: Der/die *einfache Muslim*in* wird als säkularisiert, implizit liberal, insbesondere *unorganisiert* wahrgenommen, also als jemand, der/die Religion privat lebt und nicht in einer religiösen Gemeinschaft im öffentlichen Raum zu finden ist und dementsprechend als Teil der friedlichen *Mehrheit* symbolisch als Gegengewicht zum organisierten Islam fungiert.²⁸⁴ Wie kommt es zu einer solchen Gleichsetzung?

Diese Gegenüberstellung von organisierten Muslim*innen und der schweigenden Mehrheit bzw. die Vorstellung von praktizierenden Muslim*innen vs. Kulturmuslim*innen basiert auf einer Ethnisierung bzw. Rassifizierung von Religion, die alle Eingewanderten aus muslimischen Mehrheitsgesellschaften pauschal als Muslim*innen begreift. Diese Markierung als Muslim*innen unabhängig davon, wie sich der/die Einzelne tatsächlich gegenüber dem Islam verortet, die von der Islamwissenschaftlerin Riem SPIELHAUS und TEZCAN unter dem Stichwort »Islamisierung des Islams« angesprochen werden,²⁸⁵ erfüllt gerade für die nichtmuslimische Mehrheitsgesellschaft bestimmte Funktionen (*Otherring*-Prozess, Normalisierung und Normbildung für die Mehrheit).²⁸⁶

Sachlich wird die oben ausgeführte Dichotomie von unorganisierten und organisierten Muslim*innen und die darin eingewobene Frage nach Religiosität mit der relativ niedrigen Anzahl tatsächlicher Mitglieder von Moscheevereinen begrün-

282 Vgl. auch WOODHEAD 2013, DESSING 2013, DESSING/JELDTTOFT/NIELSEN/WOODHEAD 2013a.

283 »Calls for a reinvestment in the ›everyday‹ or ›actual‹ lives of Muslims explicitly or implicitly mark revivalist or pious Muslims as exceptional and, more insidiously, not ›real‹.« FADIL/FERNANDO 2015: 60.

284 Vgl. auch FADIL/FERNANDO 2015: 74–77 und WOODHEAD 2013a: 15. Siehe zu Studien mit diesen Prämissen z. B. JELDTTOFT 2011, BERGHAMMER/FLIEGENSCHNEE 2014, SUNIER 2009 und 2013.

285 Siehe SPIELHAUS 2011: 23–42, TEZCAN 2012.

286 Darauf, dass bei den Mechanismen der Rassifizierung von Religion die liberal-säkulare Matrix diskursleitend ist, also die Vorstellung, dass das Säkulare zur »unmarkierten, entkörpern und universalistischen Norm und zugleich zum Privileg avanciert«, macht AMIR-MOAZAMI aufmerksam. Damit stellt sie die Prozesse der *Muslimisierung der Muslime* in einen größeren Kontext von säkularer Staatlichkeit, in die sich das partikuläre Religionsverständnis des Protestantismus eingeschrieben hat und gleichsam unsichtbar geworden ist. Vgl. AMIR-MOAZAMI 2016: 29–32, Zitat: 31.

det.²⁸⁷ Dadurch basieren gerade quantitative Studien auf der diskursiven Gleichsetzung des Moscheebesuchs mit hoher, respektive hochgradiger Religiosität.²⁸⁸ Im Religionsmonitor 2008 der Bertelsmann Stiftung wird diese Vorannahme von THIELMANN interessanterweise nicht reflektiert: »Es überrascht etwas, dass nur 42 Prozent der Hochreligiösen wöchentlich zum Gemeinschafts- bzw. Freitagsgebet gehen.«²⁸⁹ Anstatt den Begriff des *Hochreligiösen* oder die Korrelation von Moscheebesuch und Religiosität anhand der festgestellten *Überraschung* zu problematisieren, übergeht THIELMANN dieses wertvolle Ergebnis. Denn: wenn noch nicht einmal die Hälfte der Hochreligiösen zum Gemeinschaftsgebet geht, was macht dann die Hochreligiosität aus? Was den Blick verstellt, ist die Gleichsetzung des Moscheebesuchs mit Kirchgang und Gottesdienstteilnahme, die durch das Freitagsgebet erfüllt sei. Mit dieser Parallelisierung wird die Moschee zum zentralen Ort des Heilsgeschehens, so wie die christliche Kirche, die mit der Spende der Sakramente durch geweihte Priester im Zentrum der heilsimmanenten Religionsausübung steht. Mit zunehmender Individualisierung der Religion und Rückgang von kirchengebundener Religiosität im säkular-individualistischen gesellschaftlichen Kontext schwindet die Zahl der Kirchenbesuche, was analog auch für Moscheen gilt

287 Nach Schätzungen sollen lediglich 10-20 % aller Muslime und Musliminnen eingetragene Mitglieder von Moscheevereinen sein. Für Kritiker*innen des so genannten Verbandsislams ist dies ein Indiz, dass die Mehrheit der Muslim*innen eben nicht durch islamische Verbände repräsentiert sei. Vertreter*innen islamischer Vereine dagegen betonen die Mitgliedschaft von Haushalten und sprechen so von einer Reichweite bis zu 80 %. Vgl. zu dieser Diskussion CHBIB 2011. Vgl. zu Fragen der Bekanntheit und Wahrnehmung von Repräsentativität der islamischen Verbände auch HAUG/MÜSSIG/STICHS 2009: 173-181.

288 Siehe z.B. HAUG/MÜSSIG/STICHS 2009: 158-162, STIFTUNG ZENTRUM FÜR TÜRKEISTUDIEN 2005: 28-32 und THIELMANN 2008: 18. In der quantitativen Studie *Muslimisches Leben in Deutschland* (HAUG/MÜSSIG/STICHS 2009) gehen die Autor*innen von einer hohen Bedeutung des Besuchs religiöser Veranstaltungen aus islamimmanenten Gründen aus: »Die recht hohe Bedeutung gemeinschaftsstiftender religiöser Handlungen im Islam mit verpflichtendem oder pflichtähnlichem Charakter, wie es das Gemeinschaftsgebet darstellt, macht es zu einem brauchbaren Indikator zur Messung ritueller Religiosität.« (Ebd.: 158). Mit »verpflichtendem [...] Charakter« sind wohl die Freitagsgebete gemeint, die nach hegemonialer sunnitischer und schiitischer Tradition nur männliche Muslime betrifft. Unter Gemeinschaftsgebeten mit »pflichtähnlichem Charakter« könnten Feiertagsgebete, möglicherweise auch die *Tarāwīḥ*-Gebete im Ramadan verstanden werden – das geht aus der Untersuchung nicht hervor. Doch auch diese Gebete haben für Frauen keinen »pflichtähnlichen Charakter«. Damit werden eigentlich *männliche* Praktiken als *islamische* wahrgenommen und hegemonialisiert. In Abschnitt III diskutiere ich, dass erst diese Objektivierung in der öffentlichen und auch wissenschaftlichen Betrachtung die Vorstellung vom *Ausschluss* und Diskriminierung von Frauen in Moscheen erzeugt, anstatt die weiblichen Praktiken als (ebenfalls) islamisch wahrzunehmen. Das bedeutet nicht, dass sich Frauen in Moscheen nicht von Männern diskriminiert fühlen. Siehe hierzu Abschnitt III.

289 THIELMANN 2008: 18.

bzw. gelten soll.²⁹⁰ Der Effekt dieser Gleichsetzung ist, dass *Nicht-Organisiertheit* die Bedeutung von niedriger, liberaler und/oder privater Religiosität bekommt, während organisierte Muslim*innen als radikale, bestenfalls als fromme und/oder konservative Muslim*innen entworfen werden, die nicht in die säkulare Ordnung passen. SCHIELKE kritisiert, dass »there may be too much research on committed activists and too little research on the majority of Muslims who are not that committed«. ²⁹¹ Doch damit bleibt die Grenze, wer aktivistisch ist oder nicht, wer zum organisierten Islam gehört und ab wann man organisiert ist, verschwommen, so dass die Dichotomie zwischen *organisierten* und *nicht-organisierten* Muslimen und Musliminnen in Bezug auf ihre Moscheefrequentierung und Religiosität zu hinterfragen ist: Ist ein Muslim, der wenige Male im Jahr ein Freitagsgebet besucht, organisiert? Ist er deswegen auch weniger religiös? Wie steht es mit einem Mann, der versucht, jeden Freitag die Moschee aufzusuchen? Ist es tatsächlich als ein Gegensatz anzusehen, wenn jemand sich selbst als hochreligiös bezeichnet und Alkohol trinken kann? Ist die Muslimin, die ihr Kind einmal im Monat am Wochenende zum Koranunterricht in die Moschee bringt, organisiert? Sind Muslim*innen, die Moscheefeste besuchen, religiöse Muslim*innen? Ist ein Jugendlicher, der eine Zeit lang aktiv in der Jugendgruppe der Moschee war, organisiert? Drückt sich darin Religiosität aus? Sind Muslim*innen, die nie eine Moschee besuchen, nicht religiös bzw. individuell-religiös und Moscheebesucher*innen nicht?

Studien zum muslimischen Alltagsleben und gelebter Religion verorten *ordinary Muslims* nicht in Moscheen, wollen teilweise dezidiert den Blick abheben von organisierten Formen der Religiosität.²⁹² Dabei können Moscheen sehr wohl als Orte alltagsweltlich gelebter Religion betrachtet werden, wie BEILSCHMIDT in ihrer Studie zu DITIB-Moscheen aufzeigt.²⁹³ Sie identifiziert in den von ihr untersuchten Moscheen Aspekte von Privatheit,²⁹⁴ so dass sich das Verständnis von *Aktivismus* und *Organisiertheit* verschiebt. BEILSCHMIDTs Studie offenbart, dass der Moscheegang nicht automatisch ein höheres Maß an Religiosität bedeuten muss, sondern auch Aspekte von Geselligkeit in einem religiösen Rahmen eine Rolle spielen können. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Moscheen zwar zu zentralen religiösen Orten geworden sind, aber dass die Kategorien Moscheebesuch oder der Begriff der *Organisiertheit* nicht helfen, Formen und Grade der Religiosität von Menschen sowie die Stellung von Moscheen adäquat zu erfassen. Solche Klassifizierungen verbergen mehr als dass sie aufzeigen, wie Akteur*innen in Moscheen als religiöse Akteur*innen mit aktivem religiösem Engagement an der Legitimierung und Autorisierung von islamischem Wissen mitwirken.

290 Vgl. CEYLAN 2014: 50-70, insb. 66-70.

291 SCHIELKE 2010: 12.

292 Vgl. DESSING 2013: 39-40.

293 Vgl. BEILSCHMIDT 2015.

294 Vgl. BEILSCHMIDT 2015: 122-127.