

Einleitung

1. ...normaler deutscher Muslim sein!?

»...normaler deutscher Muslim sein!«, diesen Wunsch äußerte mit resigniertem Unterton der 15-jährige Gymnasiast Bilal mir gegenüber bei einem Gespräch über die Zukunft. Bilal wurde in Deutschland geboren. Er sprach weder Arabisch noch beherrschte er Tamazight, die Muttersprache seiner Eltern, die Berber sind und aus Marokko stammen (Bilal, 10.03.2019). Sein Wunsch reflektiert die Erfahrung, dass deutsch sein und muslimisch sein in der Gesellschaft der Bunderepublik als separate Kategorien gehandhabt werden und deutsche Muslimin oder deutscher Muslim zu sein, außerhalb der gesellschaftlichen Normalität verortet wird.

Muslim*innen in Deutschland sehen sich mit ideologisch aufgeladenen und polarisierten Islam-Debatten konfrontiert, die in weiten Teilen von islamkritischen und islamfeindlichen Positionen dominiert sind. Die gesellschaftlichen Paradigmen und epistemischen Kategorien, auf welche sich das öffentliche Sprechen und Schreiben über Islam stützt, folgen der Logik binärer Oppositionen eines modernen, säkularen, kritischen, aufgeklärten und also rationalen Westens auf der einen Seite und eines vormodernen, religiösen, fundamentalistischen und irrationalen Islam auf der anderen. Durch diese dichotome Strukturierung des Denkens und Sprechens werden Muslim*innen zu essenziell Anderen stilisiert, was der Literaturkritiker Edward Said (1978) als *othering* bezeichnet. Das Feindbild Islam ist mittlerweile – entkoppelt von der real existenten Gefahrenlage durch dschihadistischen Terrorismus – zu einem integralen Bestandteil der europäischen (Attia, 2009: 74) wie der deutschen (Hafez, 1996: 431f.; vgl. Schooman & Spielhaus, 2009) Identitätskonstruktion avanciert. Muslim*innen werden folglich als Gefahr wahrgenommen, sofern sie sich nicht in reformierte Strukturen eingliedern (Ceylan, 2015: 175) und in Diskurse eintreten, deren normative Zielsetzung wahlweise die Etablierung eines Euro-Islam, eines reformierten, säkularen oder liberalen Islam oder eines ›deutschen Islam‹ ist. Die Islamverständnisse, welche in der öffentlichen Debatte hegemoniale Positionen einnehmen, werden zwar auch in der muslimischen Alltagspraxis *on the ground* in Moscheegemeinden und Unterrichtsräumen rezipiert. Zugleich werden dort aber islamische Glaubensauslegungen argumentativ in Stellung zueinander gebracht, die entweder als Negativfolie des normativen Islam-

Diskurses dienen oder sich der Aufmerksamkeit der Mehrheitsgesellschaft gänzlich entziehen. Diese Aushandlungsprozesse zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Rechtfertigungsordnungen und islamischen Traditionen *on the ground* stellen das zentrale Interesse dieses Buches dar.

Die empirische Islamforschung in Deutschland steht in enger Wechselwirkung mit gesellschaftspolitischen Fragen und ist seit dem Ende des 20. Jahrhunderts von einem Integrationsparadigma geprägt, dessen leitendes Interesse die Anpassung an und die Identifikation von Migrant*innen mit der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft ist. Dieser Fokus auf Integration wurde spätestens seit dem 11. September 2001 sukzessive von einem Sicherheitsdispositiv (Foucault, 1975; 1978) und dem daraus resultierenden Radikalisierungsparadigma (Juschkat & Leimbach, 2019) überlagert.¹ Forschungen zu Muslim*innen in Deutschland stellen daher oftmals auf Einstellungsabfragen und Typologisierungen ab, welche die Nähe oder Ferne von Muslim*innen zum europäischen respektive deutschen Wertekanon oder der freiheitlich demokratischen Grundordnung »überprüfen«, so dass Brigitte Schepelern Johansen und Riem Spielhaus von einer »Vermessung der Muslime« (2018) sprechen. Weitere interdisziplinäre Forschungsstränge beschäftigen sich auf religionspolitischer Ebene mit der rechtlichen Anerkennung des Islam (Busch & Goltz, 2011; Meyer & Schubert, 2011b; Schiffauer, 2014; Tezcan, 2012), den Institutionalisierungsprozessen und der Organisation von Moscheen und Islamverbänden (Halm et al., 2012; Rückamp, 2021; Schiffauer, 2010) oder der Einführung des Islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen (im Folgenden IRU genannt; Ceylan, 2014, 2015; Kiefer, 2005; Mohr & Kiefer, 2009; Shakir & Hafez, 2012). Diese am gesamtgesellschaftlichen Interesse orientierten Diskurse greifen jedoch kaum innerislamische Debatten auf. Vereinzelt erscheinen auch qualitative Studien (z.B. Rückamp, 2021),² die zwar die Bedeutung theologischer und islamrechtlicher Auseinandersetzungen beispielsweise für die Binnendifferenzierung muslimischer Gemeinschaften und die Selbstpositionierung von Akteur*innen im islamischen Feld betonen, dieser Feststellung aber nicht analytisch Rechnung tragen. Demgegenüber hat sich in der internationalen *anthropology of Islam* spätestens seit Talal Asads (1986) Konzept von Islam als *discursive tradition* die analytische Rückkopplung islamischer Glaubenspraktiken an den normativen Diskurs der textbasierten Theologie etabliert. In

- 1 Foucaults Konzept des »Sicherheitsdispositivs« beschreibt Mechanismen und Praktiken, die darauf abzielen, Sicherheit zu erzeugen und zu erhalten, indem sie Risiken kontrollieren und überwachen. Dieser Begriff ist Teil seines umfassenderen Diskurses über Macht und Disziplin in modernen Gesellschaften. Es bezieht sich darauf, wie Institutionen und Techniken der Sicherheit nicht nur reaktiv auf Bedrohungen reagieren, sondern auch proaktiv Bedingungen schaffen, um potenzielle Gefahren zu minimieren. Foucault betont, dass Sicherheit nicht nur ein Zustand ist, sondern ein kontinuierlicher Prozess der sozialen Kontrolle. Foucaults Ideen zu Sicherheit und Dispositiven finden sich in verschiedenen Werken, darunter »Überwachen und Strafen« (1994, Originaltitel: *Surveiller et punir*, 1975) und »Dispositive der Macht« (1978: 119–120).
- 2 Rückamp (2021) hat ethnographisch in deutschsprachigen Städten Österreichs und der Schweiz geforscht. Zwar variiert die Situation von Muslim*innen in den jeweiligen nationalstaatlichen Kontexten durchaus, beispielsweise hinsichtlich der Formen staatlicher Anerkennung und der demografischen Zusammensetzung der muslimischen Bevölkerung. Gleichwohl existieren zahlreiche Gemeinsamkeiten zwischen Deutschland, Österreich und der Schweiz, etwa in der negativen Darstellung von Muslim*innen im öffentlichen Diskurs.

der auf den deutschsprachigen Raum bezogenen Islamforschung kommt dieser integrative Ansatz zuvorderst in jenen Arbeiten zur Geltung, die sich mit einzelnen religiösen und ideologischen Strömungen wie beispielsweise der Gülen-Bewegung (Agai, 2008, 2010), der Milli Görüş-Bewegung (Schiffauer, 2010) oder der Salafiyya (Damir-Geilsdorf, Hedider & Menzfeld, 2018, 2019; Damir-Geilsdorf & Menzfeld, 2017; Jaraba, 2021; Jokisch & Ceylan, 2014; Said & Fouad 2014; Schneiders, 2014) beschäftigen. Viele dieser Arbeiten sind von der methodischen Integration und oftmals personellen Kooperation zwischen Islamwissenschaft und Ethnologie geprägt und bieten wertvolle Einblicke in die Aushandlungsprozesse, welche im Spannungsfeld zwischen dogmatischer Orientierung und pragmatischer Alltagspraxis stattfinden.³ Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang die Beiträge der Islamwissenschaftlerin Sabine Damir-Geilsdorf und der Ethnologin Mira Menzfeld (2017, 2018 und 2019 mit Yasmina Hedider, 2020) zur Salafiyya oder die rezente ethnographische Studie der Islamwissenschaftlerin Ayşe Almıla Akca (2020) zur Aushandlung von religiösem Wissen und Autorität im türkisch geprägten Islam. Innerhalb der deutschen ethnologischen Islamforschung sind die Arbeiten von Werner Schiffauer hervorzuheben, der umfassende Studien zu islamischen Organisationen wie dem Kalifatsstaat (2000) oder der Islamischen Gemeinde Milli Görüş (2010) durchführte.⁴ Während Akca, Damir-Geilsdorf und Schiffauer die islamische Polyvokalität innerhalb einzelner Bewegungen hervorheben, existiert bislang keine Forschung, die die Positionierung der divergierenden Islamverständnisse und Glaubensauslegungen auf *lokaler* Ebene in bzw. zwischen *verschiedenen* islamischen Bildungsräumen analysiert. Hier bringen alternative Denkweisen neue und innovative Formen postmigrantischer muslimischer Vergemeinschaftung und Selbstpositionierung hervor. Auch wird Islam mittlerweile bereits mit großer Selbstverständlichkeit auf Deutsch praktiziert und vermittelt. Das Buch richtet den Blick jenseits der normativen Setzungen des öffentlichen Islamdiskurses auf die Ebene lokaler Interaktion, Kollaboration und Praxis. Es fragt danach, wie sich muslimische Akteur*innen auf Islamverständnisse und konkurrierende Rechtfertigungsordnungen beziehen, um sich in den islamischen Bildungsräumen und Öffentlichkeiten einer postmigrantischen Großstadt im Feld des deutschen Islam zu positionieren. Oder pointiert: Wie vermitteln muslimische Akteur*innen zwischen der staatsbürgerlichen Ordnung und dem normativen Anspruch der Religion? Wenn ich hier den Begriff ›deutscher Islam‹ verwende,

3 Dies trifft auch auf die Forschungsprojekte zu, aus denen die vorliegende Arbeit hervorging. So habe ich als Ethnologe die erste Forschungsphase 2018–2019 im Rahmen meiner Beschäftigung im Zentrum für Islamische Theologie Münster durchgeführt. Die Gelegenheit zu vertiefenden Studien zur Salafiyya im selben Forschungsort erhielt ich im Rahmen eines Projekts (*Salafiyya leben.*) das als Kooperation des Instituts für Sprachen und Kulturen der islamisch geprägten Welt und des Instituts für Ethnologie an der Universität zu Köln angelegt war.

4 Zum Stand der ethnographischen Forschung zu Islam in anderen europäischen Ländern sei hier exemplarisch auf einige renommierte Vertreter*innen verwiesen. Für Frankreich haben beispielsweise John Bowen (2010) und Mayanthi L. Fernando (2014) zum Verhältnis von laizistischer Republik und muslimischen Gemeinden gearbeitet. In den Niederlanden forscht Thijl Sunier (2005, 2012, 2020, 2021) zu den Bedingungen muslimischer Lebens- und Alltagspraxis und Martijn de Koning (2012, 2018, 2020 mit Carmen Becker & Ineke Roex) hat vielbeachtete Beiträge zur Salafiyya, insbesondere zum dschihadistischen Spektrum, vorgelegt.

rezipiert dieser nicht die hegemonialen Normen der populären und populistischen Islam-Debatten zu einem *Deutschen* Islam, sondern zielt als deskriptives Konzept auf das, was deutscher Islam – d.h. ein zuvorderst auf Deutsch gelebter und vermittelter Islam – auf der Ebene lokaler Alltagspraxis *empirisch* bereits ist.

Um die Forschungsfrage zu beantworten, stütze ich mich auf Datenmaterial, das ich während einer ethnographischen Feldforschung in einer Großstadt in Nordrhein-Westfalen (NRW) (co-)produziert habe. Von April 2018 bis Mai 2019 und in zahlreichen Folgeaufenthalten im Jahr 2022 führte ich teilnehmende Beobachtung und zahlreiche Interviews und Gespräche in den verschiedenen ›islamischen Bildungsräumen‹ der Stadt durch: in Moscheen, Jugendgruppen, Vereinen, dem Islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und in digitalen Räumen. Ich verstehe islamische Bildung hier in Anlehnung an John Bowens Entwurf einer *anthropology of public reasoning* (2010) im Bourdieu'schen Sinne als ›Feld‹, in dem religiöse Wissensbestände, vorhandene Expertise und angefragte Kompetenzen die symbolischen Kapitalien der Akteur*innen darstellen.⁵ Da aber die Annahme von quantifizierbarem kulturellem Kapital und die Unterscheidung religiös – säkular von vielen Muslim*innen in Frage gestellt wird, verwendet Bowen – und dem soll hier gefolgt werden – einen ›weichen‹ Begriff von Feld »as a set of repertoires and pedagogical possibilities, all having to do with ›education,‹ but with reference about various ideas about Islam and for advancement in [...] society« (Bowen, 2010: 109). Die im Deutschen zumeist genutzten Begriffe Erziehung und Bildung sind aus der Perspektive sozial- und erziehungswissenschaftlicher Theorien tendenziell unterschiedlich konnotiert. »Dabei betont der Erziehungsbegriff stärker die Notwendigkeit der sozialen Einflussnahme – etwa der Vermittlung von Werten und Normen. Dagegen wird in Bildungstheorien stärker die umfassende Entfaltung individueller Potentiale – einschließlich der Fähigkeit zur kritischen Auseinandersetzung mit sozialen Erwartungen und Vorgaben – akzentuiert« (Scherr, 2013a: 35). Der hier verwendete Begriff der islamischen Bildung als Feld ist derart weit gefasst, dass er nicht lediglich die deutschsprachigen Dimensionen integriert, sondern auch die Vielfalt der Begriffe in den gängigen Sprachen der Theologie und Islamwissenschaft in Europa einschließt. Çimşit (2012) betont die Übersetzungsschwierigkeiten zwischen diesen:

Schließlich kommen im Bereich der Erziehung und Bildung im Türkischen *eğitim, öğretim, yetiştirme, aşılama, belletme, öğrenme*; im Arabischen *tarbiyya, ta'lim, tadrīs, ta'dīb, taḥsil, taqlīn, tablīğ, tazkiya, iršād*; im Englischen *education, teaching, training, instruction, nurturing, indoctrination, upbringing, catechism, evangelism, learning* u.a. zur Anwendung.

5 Bourdieu hat seinem Feldbegriff in verschiedenen Arbeiten ausgeführt (1997, 2000, 2001). Er sieht soziale Felder als Produkt kapitalistischer und arbeitsteiliger Gesellschaften, die sich beispielsweise in das politische Feld (2001) oder das religiöse Feld (2000) etc. ausdifferenziert haben. Diese Felder weisen je eigene Logiken auf, haben eine eigene historische Genese und folglich eigene Regeln, die ein Feld konstituieren und sein Funktionieren garantieren (vgl. Janning, 1991: 144). Diese Regeln sind nicht als bewusst gesetzte und von den Teilnehmer*innen eines Feldes reflektiert befolgte Normen im Sinne explizierbarer Gesetze zu verstehen. Sie konstituieren vielmehr ein System impliziter Regelhaftigkeiten – Bourdieu nennt dies *Habitus* – die Akteur*innen durch ihr Handeln in Übereinstimmung zu den Normen des Feldes produzieren bzw. reproduzieren.

Dass bei der Übersetzung dieser Begriffe ins Deutsche nicht sattelfeste Begriffe herauskommen, dürfte auf der Hand liegen (Çimşit, 2012: 4; Hervorh. im Orig.).

Vor diesem Hintergrund haben Moscheen, schulischer Islamunterricht oder muslimische Bildungsvereine eine Gemeinsamkeit darin, dass sie Räume islamischer Bildung konstituieren, in denen eine muslimische *community of practice* (Lave & Wenger, 1991) die islamische Religion erlernt und einübt. Sie stellen konkrete Handlungszusammenhänge dar, die je spezifische Formen von Öffentlichkeit hervorbringen, die wiederum immer auch in Wechselwirkung mit weiteren gestaffelten Öffentlichkeiten (Zillinger, 2017) und ihren jeweiligen hegemonialen Rechtfertigungsordnungen (Boltanski & Thévenot, 1991) stehen. Insofern in diesen öffentlichen und halb-öffentlichen Räumen ausgehandelt wird, wie im Kontext einer nicht-islamischen Mehrheitsgesellschaft ein islamisches Leben gestaltet werden kann und wie normative Ordnungen und religiöse Ideale in der Praxis pragmatisch umgesetzt werden können, lassen sie sich letztlich auch als Orte des *future making* verstehen. Islamische Bildungsräume, so der US-amerikanische Ethnologe Robert W. Hefner, »...are not merely institutions for teaching and training young believers. They are the forges from which will flow the ideas and actors for the Muslim world's future« (Hefner, 2007: 4).

2. Das Feld und die Forschung

Das Ruhrgebiet: Land an Rhein und Ruhr, Emscher und Lippe, größtes Industriegebiet Europas und Heimat für Generationen Zugewanderter. Hier ist der Fußball zu Hause, aber auch die Arbeit. Einst prägten Kohle, Stahl und Bier die Region – Forschung, Technologie und Dienstleistungen gehört die Zukunft (Infotafel *industriekultur.ruhr*).

Dieser Infotext steht am Rande einer Abraumhalde, einem in Bergbau-Tagen aufgeschütteten Hügel, auf einer Tafel der Marketingkampagne *industriekultur.ruhr*. Vom Aussichtsturm, der oben auf der Halde thront, wandert der Blick über eine Landschaft, in deren Topographie sich die genannten Charakteristika eingeschrieben haben. Die Großstadt dehnt sich vielgestaltig in die Fläche aus und ihre markantesten Blickfänge sind die gen Himmel ragenden ›Kathedralen der Arbeit‹, die stillgelegten Kraftwerke und Fördertürme des Bergbaus. Sie erinnern an eine Zeit, in der Kolonnen geschwärzter Gesichter fern des Tageslichts aus der Erde holten, was für Jahrzehnte die Antriebsfeder der bundesrepublikanischen Industrialisierung war: Die Kohle. Das Stadtzentrum prägen urbane Siedlungen mit hochaufragenden Mietshäusern, Gewerbegebiete mit ihren zahlreichen Autohäusern und verschiedenen Dienstleistungsbetrieben; doch schweift der Blick weiter, überrascht das Grün, die Bauernhöfe, mit ihren Kuhweiden und Feldern, die geblieben sind, als die Industrie kam und die riesigen Brachen, die geblieben sind, als sie weder ging. Nach den Anwerbeabkommen mit Italien (1955) und Griechenland (1960) gelangten mit den Gastarbeiter*innen aus der Türkei (ab 1961) und Marokko (ab 1963) schließlich auch Menschen hierher, die nicht nur eine andere Sprache

und eine andere Nationalität hatten, sondern auch einer anderen Religion angehörten als die vormals angeheuertten und die Mehrheitsgesellschaft.⁶

Abbildung 1: Schild auf Deutsch und Türkisch im Feldforschungsort (eigene Aufnahme).



Nicht weit entfernt vom Aussichtsturm auf der Halde, an der Stirnseite des großen Zechenparks gelegen, ragen vier Nadelspitzen in den Himmel, die einen massiven quadratischen Kuppelbau umgeben. Die im Bau befindliche repräsentative Moschee der lokalen Gemeinde der DİTİB (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*; Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.) steht symbolisch für die Verheimatung der damaligen muslimischen Gastarbeiter*innen und insbesondere ihrer in Deutschland geborenen Kinder und Enkelkinder sowie ihrer Religion, des Islam.

In Deutschland lebten laut einer von der Deutschen Islamkonferenz (DIK) in Auftrag gegebenen Studie im Jahr 2019 ca. fünfeneinhalb Millionen Menschen, die als Muslim*innen identifiziert werden und von welchen wiederum etwa ein Drittel im Bundesland Nordrhein-Westfalen ansässig ist (Pfündel, Sticks & Tanis, 2021)⁷. Die Stadt, in der von

- 6 Der Begriff der Gastarbeiter*innen ist aufgrund seiner Ambivalenz nicht unproblematisch. Stefan Zeppenfeld der zur Migrationsgeschichte forscht fasst zusammen: »Eigentlich scheint sich der Begriff ganz eindeutig auf diejenigen Arbeitsmigrant:innen zu beziehen, die zwischen 1955 und 1973 über die bilateralen Anwerbeabkommen aus den ›Anwerbeländern‹ in die Bundesrepublik migrierten. Im Bild des ›Gastes‹ war die Erwartungshaltung einer Rückkehr verankert, ein dauerhafter Verbleib war politisch nicht vorgesehen. [...] In seinen Entwicklungslinien bewegt sich der Wortgebrauch zwischen beschönigender Adaption, rassistischer Projektionsfläche und indifferenter Sammelbegriff. Zur Uneindeutigkeit und Langlebigkeit des Begriffs trug maßgeblich seine alltägliche gesellschaftliche Verwendung bei. Das Wort wurde ›von unten‹ geprägt und erhielt erst dadurch Einzug in den politischen Diskurs. Der ›Gastarbeiter‹ ist keinesfalls eine Wortschöpfung der politischen Amtssprache der Arbeitsmigration« (Zeppenfeld, 2023).
- 7 In der durch die Deutsche Islamkonferenz in Auftrag gegebenen Studie *Muslimisches Leben in Deutschland 2020* heißt es: »Durch Zuwanderung hat die Zahl der muslimischen Religionsangehörigen in Deutschland mit Migrationshintergrund in den letzten Jahren zugenommen. Die mus-

April 2018 bis Mai 2019 die Feldforschung durchgeführt wurde, hat eine Einwohnerzahl von ca. 200.000 und somit den Status einer Großstadt. Die Siedlungsstruktur ist gekennzeichnet von einem geschlossenen Stadtbereich, um den sich die eingemeindeten, ehemals dörflichen Siedlungen teils übergangslos, teils von agrarisch genutzten Flächen aufgelockert, anschließen. Hinsichtlich ihrer soziodemographischen Zusammensetzung weisen die verschiedenen Stadtbezirke große Divergenzen auf. So sind in den von Bergbau und Industrie geprägten nördlichen und westlichen Stadtteilen beispielsweise Bevölkerungsdichte oder Ausländeranteil deutlich höher als in den bürgerlich-landwirtschaftlichen Bezirken.⁸ Diese Divergenzen manifestieren sich im Innenstadtbereich auch im Stadtbild. Die Wohnbezirke Westen und Norden, die seitens der Lokalpolitik als Quartiere im Niedergang begriffen werden, sind vom Bezirk Stadtmitte, dem gewerblich geprägten Innenstadtbereich mit Fußgängerzone und Einkaufszentren, durch Bahntrassen, einen Kanal und einen Fluss auch räumlich klar voneinander separiert.

Auf dem heutigen Stadtgebiet entstanden im 19. Jahrhundert vier Bergwerke, die sich teils über mehrere Stadtteile erstreckten. Im Zuge der Arbeitsmigration der 1960er und -70er Jahre fanden hier zahlreiche Menschen aus mehrheitlich muslimischen Ländern wie der Türkei oder Marokko, aber auch aus Polen und Russland ein Auskommen. Der Niedergang des Bergbaus erreichte den Feldforschungsort ab 1977 und die wichtigsten Industrien Bergbau und Metallverarbeitung wichen sukzessive anderen Branchen wie chemischen Betrieben oder Autozulieferern. Ende der 2010er Jahre wurde der Betrieb des letzten Bergwerks der Stadt eingestellt, was die über 100-jährige Geschichte des Bergbaus in der Stadt beendete.

Das muslimische Leben im Feldforschungsort ist – wie insgesamt in Deutschland – maßgeblich von Gläubigen der ›Türkischen Tradition‹ geprägt, der sich vierzehn von den insgesamt sechzehn Moscheevereinen zuordnen lassen (auch die Bosniaken folgen in Ritus und Rechtsschule der ›Türkischen Tradition‹).⁹ Von den dreizehn Türkisch-sprachigen Moscheevereinen gehören fünf der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. (türk. *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*, abgekürzt *DİTİB*) an und jeweils vier dem Verband Islamischer Kulturzentren e.V. (VIKZ, türkisch: *İslam Kültür Merkezleri Birliği*) und der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş e.V. (IGMG, Türkisch: *İslâm Toplum*

limische Bevölkerungsgruppe umfasst 2019 nunmehr zwischen 5,3 und 5,6 Millionen Personen. Ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung liegt zwischen 6,4 % und 6,7 %. Gleichzeitig ist die Zusammensetzung in Bezug auf die Herkunftsländer vielfältiger geworden. Türkeistämmige Musliminnen und Muslime bilden weiterhin die größte muslimische Herkunftsgruppe, stellen aber nicht mehr die absolute Mehrheit« (Pfündel, Sticks & Tanis, 2021: 10).

- 8 Durchschnittsalter nach Wohnbereichen im Jahr 2017: Wohnbezirk Westen-Nord und Wohnbezirk Nord jeweils 38,6 bis unter 40,3. Dazu liegt im Vergleich in fünf südöstlichen Wohnbezirken das Durchschnittsalter bei 45,5 und mehr Jahren. Der Anteil der Personen ohne deutsche Staatsbürgerschaft nach Wohnbereichen ist in den westlichen Innenstadtbereichen mit 21 % und mehr am höchsten und liegt im Vergleich in vier der südöstlichen Bereiche bei lediglich 2 bis 5 % (Bevölkerungsbericht Feldforschungsort, 2018).
- 9 Mit dem Begriff ›Türkische Tradition‹ bezeichnen meine Gesprächspartner*innen die Summe der Normen und Glaubenspraktiken (bspw. die Zugehörigkeit zur hanafitischen Rechtsschule), die unter Muslim*innen und deren Nachfahren zu finden sind, die aus Territorien des ehemaligen Osmanischen Reiches stammen. Entsprechend ordnen meine Gesprächspartner*innen auch bosnische und albanische Muslim*innen der ›Türkischen Tradition‹ zu.

Millî Görüş). Die bosnische Moschee ist an die Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland e.V. (IGBD, bosn. *Islamska zajednica Bošnjaka u Njemačkoj*) angebunden. Lediglich die vornehmlich von Marokkaner*innen geleiteten Moscheen Al-Taqwa und Ar-Rahim haben keine Anbindung an einen Dachverband und sind selbstorganisiert. Die wenigen Anhänger der Salafiyya waren vorübergehend in zwei Vereinen organisiert, bildeten zur Zeit der Forschung aber lediglich ein loses Netzwerk.¹⁰

Während der einjährigen Feldphase begleitete ich zahlreiche Akteur*innen in öffentlichen, halb-öffentlichen und privaten Räumen. Ich führte teilnehmende Beobachtungen in zwei Jugendzentren, in Moscheen der IGMG und zwei marokkanischen Moscheen ohne Verbandsanbindung durch sowie an einem Gymnasium und einer Hauptschule. Ich begleitete Gebete, Religionsunterricht, Elternsprechtage, Hochzeiten, Lehrersitzungen, das Fastenbrechen im Ramadan (*iftār*), Jugendübernachtungen und einen Koran-Rezitationswettbewerb. Ich spielte im Gebetsraum mit Imamen und Religionsschülern Fußball und stellte meine Fähigkeiten im türkischen Ringkampf unter Beweis, rauchte »mit den Jungs« Schischa im Park, hing mit ihnen auf Friedhöfen, Schulhöfen und in Fastfood-Restaurants rum und aß mit Salafis zu Abend. Nicht zuletzt folgte ich auch den Instagram-Kanälen verschiedener Jugendlicher, der WhatsApp-Gruppe einer Moschee und den YouTube und TikTok Profilen eines Salafi-Predigers. Während all dieser Situationen begleitete mich mein Feldtagebuch, in dem ich in oder nach einer jeweiligen Situation so umfangreich wie möglich meine Beobachtungen festhielt und unzählige Protokolle verfasste. Weiter führte ich neben zahlreichen informellen Gesprächen, die ebenfalls notiert wurden, 60 leitfadengestützte qualitative Interviews mit 31 Lernenden, zuvorderst mit Schüler*innen im Alter von 14 bis 18 Jahren, aber auch mit einigen Bundesfreiwilligendienstleistenden und Studierenden Anfang 20. Weitere Gesprächspartner*innen waren Lehrende in Schulen und Moscheen, Imame, Sozialarbeiter*innen, Schulleitungen, Gemeindeglieder und verschiedene andere Akteur*innen der Stadtgesellschaft. Die meisten Interviews umfassten eine Sitzung von ein bis zwei Stunden. Die zentralen Protagonisten traf ich über die informellen Gespräche hinaus zwischen drei und sechs Interview-Sitzungen, so dass in letztem Fall Gesprächsmaterial von nahezu zehn Stunden mit einem Protagonisten entstand. Einige meiner Gesprächspartner*innen gewährten mir auch Einblicke in Aspekte ihres Alltags, die über die organisationalen Kontexte der Moschee oder der Schule hinausgingen und luden mich beispielsweise zu sich nach Hause ein.

10 Die zwei Alevitischen Vereine werden hier nicht berücksichtigt, da der Fokus der Arbeit auf dem sunnitischen Islam liegt. Aufgrund gravierender dogmatischer und ritueller Unterschiede hat sich das Alevitentum heute als eigenständige Religionsgemeinschaft konstituiert, die religionsgeschichtlich aus dem Islam hervorgegangen ist.

2.1 Die Forschungsräume

Es gibt ein arabisches Sprichwort: Hör nicht darauf, was über mich geredet wird, sondern rede mit mir! (Sheikh Abdellatif, 27.01.2019).

Wie bereits deutlich wurde, ist das Skalierungsniveau der hier verfolgten ethnographischen Begleitung muslimischer Akteur*innen jenes der gelebten und öffentlich vollzogenen Sozialität im Lokalen (vgl. Breidenstein et al. 2013: 32). Als Ausgangspunkt der Felderschließung, d.h. der aktiven Suche und Herstellung von Kontakten, diente ein Jugend- und Stadtteilzentrum, dessen Leitung mich zum christlich-islamischen Gesprächskreis der Stadt einlud. Dort konnte ich erste Kontakte zu Vertreter*innen verschiedener Moscheen knüpfen. Sukzessive kristallisierten sich bald fünf zentrale Forschungsräume heraus, die sich in Moscheen und Vereine einerseits und öffentliche Schulen andererseits differenzieren lassen. Während die Moscheen Räume darstellen, in welchen die religiös-normative Ordnung *in praxi* sozial institutionalisiert wird, gilt die Schule als *die* Sozialisationsagentur der zivilgesellschaftlichen Nationalstaaten, in der die jeweilige politische Kultur erlernt und praktisch vermittelt wird (Schiffauer, 2002: 1–15). Hier hat das Religiöse seinen Platz, sofern es sich der staatsbürgerlichen Ordnung unterwirft (Mannitz, 2002b: 113). Entgegen dieser dominanten oppositionellen Verortung nehmen manche muslimischen Stimmen eine komplementäre Perspektive ein und sehen die Moschee als Domäne der religiösen Praxis und den IRU in der öffentlichen Schule als Ort der Vermittlung religiösen Theoriewissens. Angesichts dieser Verhältnissbestimmungen eröffnet die komparative Perspektive auf islamische Bildungsräume interessante Möglichkeiten für die Analyse.

Die von mir untersuchten islamischen Bildungsräume sind: (1) die türkischsprachigen Moscheen der Milli Görüş-Bewegung, die u.a. von vereinheitlichten Verbandsstrukturen und dem Festhalten an der Muttersprache geprägt sind; (2) Die Al-Taqwa Moschee eines unabhängigen, deutsch-arabischsprachigen Vereins, der von marokkanischen Migrant*innen und ihren Nachfahr*innen getragen wird; (3) ein kleines Netzwerk von Salafis, die zwischen 2008 und 2014 in direkter Nachbarschaft zur Al-Taqwa Moschee zwei Bildungsvereine betrieben hatten und nunmehr in losem Kontakt zueinander standen. Einer von ihnen baut sich seit 2021 eine Präsenz als Onlineprediger im digitalen Raum auf, den ich ebenfalls mit einbeziehe. Neben diesen selbstorganisierten muslimischen Bildungsräumen bezog ich auch zwei staatlich verantwortete Räume islamischer Bildung mit ein: Das Goethe-Gymnasium (4) das aufgrund der hohen Zahl türkeistämmiger Schüler*innen, stadtweit den Ruf des ›Türken-Gymnasiums‹ hatte; (5) sowie die von einer sprachlich, religiös und soziokulturell hyperdiversen Schülerschaft besuchte Hauptschule Nord. Um die Forschung in den verschiedenen Räumen dieser städtischen *multi-sited ethnography* (Marcus, 1995) zu koordinieren, erstellte ich einen Stundenplan in welchen ich die Unterrichtsbesuche an beiden Schulen, das Freitagsgebet in den Moscheen und den sonntäglichen Unterricht eintrug und so eine Routine der Tagesabläufe entwickelte. Eine Woche bestand nun aus teilnehmender Beobachtung in insgesamt 11 Schulstunden schulischen Islamischen Religionsunterrichts, weiteren vier Stunden Islamischer Unterweisung in der Moschee sowie dem regelmäßigen Besuch des Freitagsgebets. Interviewtermine vereinbarte ich zumeist in Anschluss an einen der Besuchster-

mine. Neben den fünf zentralen Settings konnte ich bei Folgebesuchen im Feld nach der ersten einjährigen Forschungsphase weitere Initiativen beobachten, die alternative Wege religiöser Bildung außerhalb der etablierten Möglichkeiten zu schaffen suchten.

Im Folgenden skizziere ich die Spezifika der jeweiligen Bildungsräume in der urbanen (muslimischen) Öffentlichkeit meines Feldes sowie die Modalitäten der jeweiligen Praxisgemeinschaften. Dazu bietet sich eine Perspektive an, die Islam als Ausdruck von Urbanität, d.h. von städtischer Lokalspezifität in den Blick nimmt. Alexa Färber, Riem Spielhaus und Beate Binder (2012) nutzen das Konzept der Sichtbarkeit, um Unterschiede zu identifizieren, die sich aus der räumlichen Verteilung, den vorhandenen Lokalitäten der einzelnen Vereine und den eigenen symbolischen Verortungen (z.B. Namensgebung, Architektur) ergeben. Um die Komplexität von Aushandlungsprozessen in Bezug auf Planung, Realisierung und Gemeindealltag zu reflektieren, schlagen sie eine Kategorisierung von Moscheen in Nachbarschaftsmoscheen, Stadtteilmoscheen und Stadtmoscheen vor, die hier für eine erste Orientierung im Feld heranziehe und durch welche auch die jeweiligen Praxisgemeinschaften, ihre Teilnehmenden und Autoritäten in den Blick geraten. Ferner skizziere ich auch den ethnographischen Zugang zu und meine zentralen Gesprächspartner*innen in jedem jeden Forschungskontext.

Die Moscheen der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş

Die Emir Sultan Camii im südwestlichen Stadtteil A wurde Mitte der 1980er von türkischen Bergarbeitern gegründet und gilt als erste der vier Moscheen der Stadt, die heute der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş e.V. angehören.¹¹ Ihr Einzugsgebiet erstreckte sich daher in den ersten Jahren über den Stadtteil hinaus auch auf die benachbarten Stadtteile. Mit der Beschäftigung eines renommierten Hodscha (etwa Lehrer) aus der Türkei erlangte die Emir Sultan Camii zeitweise auch überregionale Bekanntheit. Unter jenen Einwanderern der ersten Generation, die nicht im Stadtteil lebten, wuchs mit zunehmendem Alter und insbesondere mit Eintritt in den Ruhestand der Bedarf nach einem Gebetsort, der mehrmals täglich auch ohne Rückgriff auf ÖPNV oder Auto erreichbar war. Deshalb gründeten die Besucher aus dem etwa einen Kilometer entfernten Stadtteil B Anfang der 1990er die Sultan Mehmet Camii in einem ehemaligen Supermarkt. Da sich das Einzugsgebiet »...auf ein kleinräumiges Quartier mit hohem Anteil an Zugewanderten aus mehrheitlich muslimischen Ländern und ihren Nachkommen« (Färber, Spielhaus & Binder, 2012: 74) erstreckt und sie von der »Wohnbevölkerung in der Nachbarschaft gegründet« (ebd.) wurden, können die IGMG-Moscheen als *Nachbarschaftsmoscheen* kategorisiert werden. Die Verteilung der Verbandsmoscheen im Stadtgebiet korrespondiert mit planerischen Überlegungen des Dachverbands als Dienstleister, der eine möglichst hohe Abdeckung von Gebieten mit potenziellen Zielgruppen erreichen möchte und seine Angebote auf die sozialen, kulturellen und religiösen Bedarfe der Bergarbeiter-Nachbarschaften zuschneidet (ebd.). Die Islamische Gemeinschaft

11 Camii (arab.: *jami*) ist der Begriff für Moscheen, in welchen das Freitagsgebet mit Predigt verrichtet wird und die entsprechend über eine Kanzel (*minbar*) verfügen. Kleinere Gebetsräume ohne Kanzel werden auch als Masdschid bezeichnet. Der Begriff wird in Deutschland aber zumeist synonym mit Moschee verwendet. Auch die Al-Taqwa Gemeinde, die über einen *minbar* verfügt, nennt die Moschee Masdschid.

Milli Görüş wurde als Verband türkischer Muslim*innen in Deutschland gegründet und hat ihren Sitz in Köln, gleichwohl gehören ihr auch Moscheen in Australien, Kanada oder Südafrika an. Sie organisiert Pilgerreisen und weltweite Hilfsprogramme und agiert insofern auch transnational.

Sowohl in der Emir Sultan Camii wie auch in der Sultan Mehmet Camii boten jeweils der Hodscha und ein jugendlicher Hilfslehrer am Wochenende Unterricht für Kinder und Jugendliche bis ca. 14 Jahre an. Die Inhalte umfassten die Koranalphabetisierung (türk. *elif cüz*)¹², Koranrezitation (*tağwîd*, türk. *tecvid*) und allgemeinen Religionsunterricht (türk. *din dersi*). Für ältere Jugendliche ab ca. 14 Jahren wurde kein Unterricht mehr in der Moschee angeboten. Diese trafen sich in der Regel zu Gesprächskreisen (*sohbetler*, Sg. *sohbet*) im privaten Rahmen oder besuchten samstags den weiterführenden dreijährigen *hılal kursu* des IGMG-Regionalverbands in Dortmund.

Für junge Menschen scheint die IGMG insofern besonders ansprechend, als sie mit ihren vielfältigen Partizipationsmöglichkeiten und dem Einsatz popkultureller Elemente (musikalische Hymnen, Fan-Artikel) ein breites Repertoire an Identifikationsmomenten bereithält. Zwar werden alle Dokumente und Darstellungen des Verbandes auch auf Deutsch und in weiteren Sprachen veröffentlicht; auf Gemeindeebene wird aber nahezu ausschließlich Türkisch gesprochen. Über die gemeinsame Sprache hinaus wird in der symbolischen Gestaltung vieler IGMG-Moscheen – z.B. durch die Benennung nach siegreichen Sultanen oder die Verzierung mit Wandbildern großer Schlachten wie der Eroberung Konstantinopels – auch die Größe des Osmanischen Reiches glorifiziert. Die Innenräume der von mir besuchten IGMG-Moscheen waren aufwändig mit Kalligrafien verziert und die Gebetsnische sowie die sie umgebende Wand zumeist mit blau-weißen türkischen Fliesen gekachelt. Da die Moscheegebäude ursprünglich zumeist für anderweitige Nutzung vorgesehen waren, gingen die Gemeinden zur Herstellung von Repräsentativität im urbanen Raum bisweilen kreative Wege. So wurde die Fassade des Gebäudes der Emir Sultan Camii mit dem Graffito einer Moschee mit Kuppel und Minaretten gestaltet. An jeder dem Verband zugehörigen Moschee prangte das Logo der IGMG auf dem Eingangs- bzw. Namensschild.

Im Feldforschungsort erhielt ich durch unterschiedliche Gesprächspartner*innen und verschiedene Zugänge Einblicke in diese Organisationsformen und -praktiken. An einem Info-Stand in der Stadt lernte ich beispielsweise die jungen Frauen der Mädchenabteilung (türk.: *kadınlar gençlik teşkilatı*) der Sultan Mehmet Camii kennen, von welchen einige das Goethe-Gymnasium besuchten, wo sich fortan zahlreiche Gesprächsmöglichkeiten ergaben. Die jungen Frauen trafen sich wöchentlich zu religiösen Gesprächskreisen (*sohbetler*, Sg. *sohbet*), dokumentierten diese online auf Instagram und zeigten eine Begeisterung für die IGMG, die sie durch verschiedene ›Fan-Artikel‹ wie z.B. Buttons am Schulrucksack auch öffentlich präsentierten. Am Gymnasium, an dem ich den IRU begleitete, lernte ich die 18-jährigen Schüler Engin und Mert kennen, die sich als Hilfslehrer in den Moscheen engagierten. Die Hodschas beider Moscheen durchliefen denselben staatlichen Bildungsweg für Religionsbedienstete in der Türkei.

12 *Elif cüz* oder *elif be* entspricht in etwa dem deutschen Begriff ›Fibel‹. *Elif* und *be* sind die ersten beiden Buchstaben des arabischen Alphabets (*alif*, *ba*) in türkischer Aussprache. *Cüz* bezeichnet im Türkischen eine Lese- oder Lerneinheit des Koran (arab. *ğuz*).

Während der Vorbeter der Emir Sultan Moschee erst jüngst nach Deutschland gekommen war, wurde Mustafa, der Hodscha der Sultan Mehmet Moschee Anfang der 2000er vom Präsidium für Religionsangelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) nach Deutschland entsandt. Er entschied sich nach sieben Jahren Dienst in DİTİB-Moscheen, mit der Familie in Deutschland zu bleiben und wechselte zur IGMG. Nicht zuletzt lernte ich in der Emir Sultan Gemeinde in Stadtteil A auch einen ehemaligen Funktionär des IGMG-Dachverbandes kennen. Zekeriya, der zur Zeit der Forschung Mitte Dreißig war, arbeitete einige Jahre als stellvertretender Vorsitzender der Studierendenabteilung auf Bundesebene.

Die marokkanische Al-Taqwa Moschee

Die al-Taqwa Moschee liegt nur rund 300 Meter von der Emir Sultan Moschee der IGMG in Stadtteil A entfernt und ist in einem großen vergrauten Wohnhaus mit angeschlossenen Flachdachbau untergebracht. An der Fassade weist lediglich ein Schild mit kleiner, schwarzer Schrift auf Deutsch und Arabisch auf die Nutzung hin. Die Moschee ist unscheinbar, fast unsichtbar. Das ändert sich jedoch, wenn jeden Freitag zum Gemeinschaftsgebet auf der Hauptstraße kurzzeitig Verkehrschaos herrscht, in dem sich auch Fahrzeuge aus benachbarten Kreisen finden. Neben dem Einzugsgebiet, das die ganze Stadt und benachbarte Kommunen umfasst, weist die Al-Taqwa Moschee weitere Alleinstellungsmerkmale auf, die sie als *Stadtmoschee* ausweisen (Färber, Spielhaus & Binder, 2012: 75–76), wie z.B. die religiöse Autorität des Imams, das spezifische Islamverständnis oder der hohe Stellenwert der deutschen Sprache. Außerdem gehört die Al-Taqwa Moschee nicht, wie die türkischen Moscheen, einem Verband an, in dessen Organisationsstrukturen die Gemeinde eingebunden ist oder von dessen Ressourcen sie profitieren könnte.

Abbildung 2: Der Gebetsraum der al-Taqwa Moschee (eigene Aufnahme).



Obgleich die überwiegende Mehrzahl der Vereinsmitglieder marokkanischer Herkunft ist, lehnt die Gemeinde eine Identifikation mit den nationalen Traditionen des Herkunftslandes als unislamisch ab und betont ihre Unabhängigkeit gegenüber Förderungen des marokkanischen Konsulats. Die Ablehnung kultureller Elemente spiegelt sich in der puristischen architektonischen Gestaltung des Gebetsraumes wider, in dem nichts vom Gebet ablenken soll (vgl. Abb. 2). Die Indifferenz gegenüber ethnischen und nationalen Kategorien manifestiert sich am deutlichsten in der Kongregation des Freitagsgebets, die sich – wie die Alten nicht ohne Stolz erklärten – über die Jahre mehr und mehr internationalisiert hatte. Neben Jungen und Männern in Dschellaba, dem bodenlangen marokkanischen Gewand mit Kapuze, das in der Regel auf die maghrebinische Herkunft seiner Träger schließen lässt, finden sich unter den Besuchern Männer bosnischer und türkischer Abstammung, eine kleine Gruppe von Nigerianern und einige Tschetschenen mit langen Bärten und dem Vorbild des Propheten entsprechend bis über die Knöchel gekürzten Hosen. Da viele dieser Männer ebenso wie zahlreiche marokkostämmige Jugendliche nicht des Arabischen mächtig sind, wird die arabische Predigt (*ḥuṭba*) des Scheikh im Anschluss ins Deutsche übertragen. Auch das samstags und sonntags angebotene Unterrichtsprogramm, das als *ta'lim*¹³ bezeichnet wird, findet auf Deutsch statt. Ahmad Lahbabi, der zur Zeit der Forschung für dieses Angebot zuständig war und daher auch ›der Direktor‹ genannt wurde, beschrieb die Entwicklung seit Beginn der 2000er als stetige Expansion: »Wir hatten früher zwei Klassen, jetzt haben wir neun Klassen. Über 120 Schüler an zwei Tagen!« (Ahmad Lahbabi, 19.02.2019). In den Klassenräumen wurde ausschließlich Deutsch gesprochen. Neben dem *ta'lim*-Bereich bot die Jugendabteilung gelegentlich Übernachtungen in der Moschee oder gemeinsames Fußballspielen an.

Die über 40-jährige Geschichte der Al-Taḳwa Gemeinde ist vom anhaltenden Wachstum der Besucherzahlen und der Suche nach diesen entsprechenden Räumlichkeiten geprägt. In den 1990ern zog die Gemeinde von der Peripherie ins urbane Zentrum, wo sie weiter anwuchs. Richtungsweisend für die weitere Entwicklung sollte vor allem die Einstellung des Imams sein, der seit 1995 der Gemeinde in religiösen Belangen vorsteht. Während in den Moscheen der Türkischen Tradition der Hodscha alle vier bis fünf Jahre wechselt, war Abdellatif mit knapp 25 Jahren im Amt eine stadtbekannte Größe. Er wurde von den Brüdern respektvoll als ›Scheikh‹ (*schaiḥ*, Pl. *schuyūḥ*; Ehrentitel im Sinne von ›Geistiger Führer‹) angesprochen und auch jenseits der Al-Taḳwa Gemeinde als Autorität anerkannt. Abdellatif ist Berber aus dem Rif und durchlief eine ausschließlich religiöse Bildungslaufbahn an verschiedenen Medressen in Marokko.

Anfang der Nullerjahre fanden dann einerseits türkische, bosnische und albanische Jugendliche der zweiten Generation den Weg in die Al-Taḳwa Gemeinde, die von den türkischen Hodschas keine befriedigenden Antworten für ihren Alltag in Deutschland mehr bekamen. Andererseits stießen auch Studenten aus Marokko hinzu, die in Deutschland eine Generation Jugendlicher ohne religiöses Wissen vorfanden und mit viel Engagement ein erstes deutschsprachiges Unterrichtsangebot ins Leben riefen. Ende der 2000er spalteten sich einige Brüder von der Gemeinde ab, die sich bald als Anhän-

13 Çimşit übersetzt *ta'lim* mit Erziehung (2012: 4), während Bülent Uçar ›das Lehren‹ benutzt und die koranische Herkunft belegt (Uçar, 2013: 200).

ger der aufstrebenden Salafiyya zu erkennen gaben und den ersten salafistischen Verein der Stadt gründeten. Als die Gemeinde 2014 aus dem Zentrum zurück nach Stadtteil A zog, konnten in neuen großen Räumlichkeiten die Aktivitäten im heutigen Umfang entwickelt werden.

In der Al-Taqwa Moschee führte ich teilnehmende Beobachtung in zwei Klassen des Islamunterrichts und zahlreichen Vorträgen durch. Ich führte Gespräche mit zahlreichen Lernenden und Lehrenden wie dem Scheikh Abdellatif, dem Direktor Ahmad Lahbabi oder Abdullah, dem Lehrer der ältesten Jungen, der gemäß seiner Profession als Arzt zumeist als ›der Doktor‹ oder ›Dr. Abdullah‹ bezeichnet wurde. Der Vorsitzende und sein Stellvertreter, die beide vor vierzig Jahren die Moschee gegründet hatten, rekonstruierten für mich ihre Geschichte. Ich war zu Hochzeitsfeiern und Lehrersitzungen eingeladen, nahm am Elternsprechtag und an einer Jugendübernachtung teil und aß mit dem Scheikh, der ein leidenschaftlicher Koch ist zu Abend. Zu den Freitagsgebeten nahm ich bewusst exponiert an der Rückwand des Gebetsraumes Platz, die man beim Eintritt zuerst erblickt, so dass sich alsbald meine Sonderrolle als einziger offensichtlich nicht Betender zunehmend normalisierte und ich trotz des Wissens, dass ich kein Muslim bin, vereinzelt gar als ›Bruder‹ angesprochen wurde.

Das salafistische Netzwerk

Während der Feldforschung begegnete ich der Bewegung der Salafiyya lange nur indirekt in Form von Plakaten der lokalen *Wegweiser*-Beratungsstelle, die mit dem Slogan »Gemeinsam gegen gewaltbereiten Salafismus!« warb, oder in Form von einzelnen Werken der wahhabitischen Großgelehrten Ibn Baz und Ibn Uthaymin im Bücherregal der Al-Taqwa Moschee.¹⁴ Je mehr Zeit ich dort verbrachte, desto mehr erfuhr ich von der wechselhaften Geschichte der Gemeinde mit den wenigen Salafis der Stadt. Diese waren zweimal vorübergehend in Vereinen organisiert, welche sich in direkter Nachbarschaft zur Moschee befanden. Beide Episoden waren von punktuell intensiven Aushandlungsprozessen zwischen Moschee und Salafis begleitet.

Die erste dieser Episoden fällt in die Jahre 2008 bis 2009 als die Al-Taqwa Moschee noch in der Innenstadt lag und die Platzprobleme eine Ausweitung des Unterrichtsangebots unmöglich machten. Eine Gruppe junger Männer, darunter der Moscheelehrer Dr. Abdullah, der Konvertit Abdulaziz und ein Mann, den sie den ›Bosnier‹ nannten, mietete

14 *Wegweiser* ist ein Präventionsprogramm des nordrhein-westfälischen Innenministeriums, dessen Slogan 2018 noch »Gemeinsam gegen gewaltbereiten Salafismus!« lautete. Dieser wurde mittlerweile durch die Wendung »Stark ohne islamistischen Extremismus!« ersetzt. Das Programm unterhält flächendeckend Betreuungs- und Beratungsstellen in 24 Städten und Regionen des Landes. Es soll laut Selbstdarstellung »... mögliche Radikalisierungsprozesse bei Jugendlichen und jungen Heranwachsenden bereits in ihren Anfängen verhindern. Ein wesentliches Element des Programms ist die konkrete Beratung vor Ort. Sie steht Angehörigen und anderen Personen offen, die Probleme erkennen und Veränderungen an jungen Menschen feststellen. Über Gespräche mit Personen aus dem direkten Umfeld besteht die Möglichkeit, die Betroffenen frühzeitig zu erreichen. Ergänzend zur Beratung und Begleitung betroffener junger Menschen bezieht Wegweiser das soziale Umfeld in die Arbeit ein.« (Ministerium des Innern des Landes Nordrhein-Westfalen, o.J.).

einen Raum für deutschsprachige Sitzungen und Unterricht direkt gegenüber der Moschee. Zwar betete die Gruppe weiterhin dort. Mit der Gründung von Al-Hijra e.V. beanspruchte sie aber eine formale Eigenständigkeit dem Moscheeverein gegenüber. Da der Handlungsspielraum für die salafistisch orientierten Brüder in der marokkanischen Moschee stark eingeschränkt war, schufen sie sich eine Gegenöffentlichkeit außerhalb der Autorität des Scheikh und der Alten der ersten Generation, in der die nunmehr offen als Salafis auftretenden Akteure die Deutungshoheit beanspruchten. Die Pluralität salafistischer Positionen trat nun unverkennbar zu Tage, resultierte in weiteren Friktionen und letztlich in der Auflösung des Vereins.

Der ›Bosnier‹ und der Konvertit Abu Samira, die sich aufgrund der Assoziation von Hijra e.V. mit dem Verein Einladung zum Paradies (EZP) um Pierre Vogel und Sven Lau früh von der Gruppe losgesagt hatten, hielten untereinander weiterhin losen Kontakt.¹⁵

- 15 Pierre Vogel alias Abu Hamza wurde 1978 in Frechen bei Köln geboren, ist ehemaliger Profiboxer und studierte, nachdem er den Islam angenommen hatte, vorübergehend an der Umm al-Qurā Universität in Mekka. 2005 lernte er den Palästinenser Ibrahim Abou Nagie kennen und begann in dessen Netzwerk *Die Wahre Religion* (DWR) eine Karriere als Prediger. Bereits 2008 kam es aber zum Bruch mit Abou Nagie, nachdem dieser mehrfach den *takfir al-hākim* (einen muslimischen Herrscher für ungläubig erklären) befürwortet hatte, was Vogel ablehnte. Die Vortrags- und Seminaraktivitäten von DWR gingen zunehmend in den öffentlichen Missionierungs-Kampagnen der Lies! – Stiftung auf, so dass ab 2011 die Bezeichnungen synonym verwendet werden können (Wiedl & Becker, 2014). Die Einschätzung des Bundesamtes für Verfassungsschutz führte schließlich zum Verbot der Stiftung: »Durch sie wird eine verfassungsfeindliche Einstellung und kämpferisch-aggressive Grundhaltung bei den überwiegend jungen, zum Teil minderjährigen Anhängern geschaffen und geschürt. Dies reicht bis zu einer Befürwortung von und einem Aufruf zu Gewalt und der Ausreise von bisher mindestens 140 Aktivisten und Unterstützern nach Syrien bzw. in den Irak, um sich dort dem Kampf terroristischer Gruppierungen anzuschließen« (Bundesministerium des Innern, 15.11.2016). Vogel orientierte sich unterdessen »...eng an der Doktrin saudischer Staatsgelehrter wie Ibn Baz und Muhammad ibn al-Uthaymin [...] sowie an den Lehren al-Albānis.« (Wiedl & Becker, 2014: 194). Er vertrat jedoch die Auffassung, »einige Rechtsurteile saudischer Staatsgelehrter müssten den Bedingungen muslimischen Lebens in der Diaspora angepasst werden. So legitimierte er seine im Vergleich zu strikten Quietisten politischeren *da'wa*-Methoden« (ebd.) wie z.B. Protestkundgebungen gegen die Unterdrückung von Muslim*innen. Vogel pflegte seit etwa 2010 Kontakt zum ägyptischen Scheikh Abu Ishaq al-Huwayni (geb. 1956), dem wohl wichtigsten Vertreter der Lehren al-Albanis in Ägypten, wo der deutsche Starprediger auch einige Zeit mit seiner Familie lebte. Nach dem Sturz Mubaraks im Zuge des ›Arabischen Frühlings‹ politisierte sich Vogel und die distanzierte Haltung wandte sich in offene Unterstützung der oppositionellen salafistischen An-Nur Partei (ebd.: 195). Während manche Salafis ihn als Aufrührer schmähen, ist er für Dschihadisten vom Glauben abgefallen; so wird Vogel 2016 in der Frühjahrsausgabe von Dabiq, dem englischsprachigen Propagandamagazin des IS in einer Reihe ›abtrünniger‹ Imame genannt, die zu töten seien (Damir-Geilsdorf, Hedder & Menzfeld, 2018: 6). Sven Lau (*1980) ist ein Deutscher Konvertit und (ehemaliger) salafistischer Prediger und Aktivist aus Mönchengladbach. Lau war Anhänger von Pierre Vogel und zwischenzeitlich Vorsitzender des mittlerweile aufgelösten Vereins *Einladung zum Paradies e.V.* Lau erregte Aufsehen, als die von ihm gegründete *Schariah Police* 2017 in Wuppertal auf der Straße muslimisch gelesene junge Menschen ansprach und etwa von Spielhallen- und Bordellbesuchen oder Alkoholkonsum abzuhalten versuchte (DER SPIEGEL, 27.05.2019). 2017 wurde Lau wegen Unterstützung einer ausländischen terroristischen Vereinigung zu einer Freiheitsstrafe von fünfzehn Jahren verurteilt, die er 2019 jedoch vorzeitig beenden konnte, da die Untersuchungshaft auf die Dauer der Strafe angerechnet wurde (DER SPIEGEL, 16.05.2019).

Als Anfang der 2010er Jahre die salafistische Szene in Deutschland aufblühte, gründeten sie 2012 den Verein 'Ilm e.V. in Stadtteil A. Im Freundes- und Bekanntenkreis konnte eine kleine Besucherschaft akquiriert werden, die regelmäßig zu Vorträgen und Unterricht erschien. Der ›Bosnier‹ hielt jeden Freitag in kleiner Runde Vorträge zur salafistischen Glaubenslehre. Samstags bot Abu Samiras Frau Hatice Unterricht für Mädchen an und sonntags verantworteten der ›Bosnier‹ oder Abu Samira selbst den Unterricht, den selten mehr als zehn Jungen besuchten. Im Zentrum der Sitzungen stand die Rezitation des Koran sowie die Vermittlung von Grundlagenwissen. Insofern unterschied sich das Angebot, wie Abu Samira einräumte, kaum vom Unterricht in den Moscheen.

Während der ›Bosnier‹ die theologische Führungsrolle einnahm, lag die Organisation der Aktivitäten allein in den Händen des Vorstandsvorsitzenden Abu Samira. Dieser war mit der Konstellation bald derart unzufrieden, dass er sein Amt niederlegte und, da er keinen Nachfolger fand, war das Ende von 'Ilm e.V. 2014 besiegelt. In diesem Jahr zog die marokkanische Gemeinde aus dem Zentrum zurück in den Stadtteil A. Der Scheikh erinnerte sich: »Als wir kamen sind die gegangen.« (Abdellatif, 27.01.2019). Die erneute Nachbarschaft von Al-Taqwa Gemeinde und Salafis kam, so sind sich alle Gesprächspartner einig, rein zufällig zustande.

Die Darstellungen der salafistischen Vereine beruhen auf Rekonstruktionen zahlreicher Gesprächspartner aus der Al-Taqwa Gemeinde, wie dem Scheikh, dessen Schwiegersohn, den alten Herren des Vorstands oder Dr. Abdullah, der den ersten Verein Hijra e.V. mitgegründet hatte. Während diese mir von jenem ersten Verein aus der Innenperspektive erzählten, sind ihre Darstellungen des zweiten Vereins auf die Außenperspektive beschränkt. Als über einen weiteren Bruder aus der Moschee schließlich der Kontakt zu Melek, einer ehemaligen Besucherin von 'Ilm e.V., entstand, in deren Familie Abu Samira eingeheiratet hatte, erhielt ich erstmals auch Schilderungen aus der Innenperspektive des zweiten Vereins. Ebenso durch einen Hauptschüler, der den Unterricht dort besucht hatte. Abu Samira lud mich schließlich zum Gespräch inklusive Abendessen zu sich nach Hause ein und vermittelte mir auch den Kontakt zu Abdulaziz, der bei Dr. Abdullah in der Al-Taqwa Gemeinde zum Islam konvertiert war. Dieser war in beiden Vereinen eher passiver Besucher, entwickelte aber während der COVID-19-Pandemie ein Sendungsbewusstsein als salafistischer Prediger, dem er mit der Eröffnung eines YouTube-Kanals und eines TikTok Profils ab 2020 Rechnung trug. Angesichts der als falsch wahrgenommenen Darstellung der Salafiyya in den Medien betonten beide Salafis die Hoffnung, seitens der Wissenschaft »echtes Interesse« an ihren Absichten zu erfahren.

Das Goethe-Gymnasium – Abi in der kulturellen Clique

Das Goethe-Gymnasium liegt im Westen des Feldforschungsortes, einem Stadtteil, der historisch von Industrie und Bergbau geprägt ist und der lokal als Quartier im Niedergang begriffen wird. Von den über 900 Schüler*innen im Schuljahr 2018/19 beträgt der Anteil ausländischer Lernender 7,5 Prozent während ca. 64 Prozent als Schüler*innen mit Zuwanderungsgeschichte geführt werden. Über ein Drittel der Lernenden sind Muslim*innen und überwiegend Kinder türkeistämmiger Eltern, weshalb der Schule stadtweit der Ruf als »Türken-Gymnasium« anhaftet.

Der Schulleiter Herr Müller lehrte Physik und unterrichtete früher auch katholische Religion. Er betrachtete die Rolle des Islam im gesellschaftlichen Miteinander grund-

sätzlich als Herausforderung. Während das Zusammenleben mit polnischen und russischen Gastarbeiter*innen aufgrund der gleichen Religion vergleichsweise einfach gewesen sei, konstatierte er in einer Rhetorik von Belagerung und Machtübernahme, dass sich das Viertel mittlerweile »fest in der Hand der Moscheen« befinde und man sich »umzingelt« fühle (Herr Müller, 06.07.2018). Im Schulalltag beklagte er eine »zunehmende Verschleierungstendenz« bei Oberstufenschüler*innen und identifizierte in diesem Zusammenhang die gesellschaftliche Entwicklung hin zur sozialen »Verinselung« als große Herausforderung (ebd.).

Der Religionslehrer Mohammed Mutlu war zur Zeit der Feldforschung Anfang Dreißig und wuchs im Milli Görüş-Milieu auf, das er als konservativ und politisiert beschrieb. Entsprechend sei er in einem »religiösen schwarz-weiß-Denken« (Mohammed Mutlu, 29.11.2018) sozialisiert worden. In der Schulzeit fand er schließlich den Weg zur Hizmet-Bewegung des in den USA lebenden türkischen Predigers Fethullah Gülen (1941–2024). Dort habe sich seine Beziehung zur Religion in Richtung eines offenen und inklusiven Verständnisses entwickelt. Das Studium der Islamischen Theologie habe darüber hinaus die intellektuelle Auseinandersetzung gefördert und ihm die innerislamische Pluralität aufgezeigt. In der Tradition von Hizmet sprach sich Mutlu für islamisch motiviertes gesellschaftliches Engagement aus und argumentierte gegen die vermeintliche Unvereinbarkeit von Islam und demokratischen westlichen Systemen. Der Schulleiter bezeichnete Mutlu als Vertreter eines »sozialen Islam«. Er selbst sprach eher von einem »zivilen Islam«, müsse aber aufpassen, von den Eltern seiner Schüler*innen nicht als Reformler gesehen zu werden. Viele der Kursteilnehmer*innen sahen ihren Lehrer als Gelehrten mit entsprechender Autorität.

Am Goethe-Gymnasium besuchte ich verschiedene Kurse des IRU von der achten bis zur zehnten Jahrgangsstufe, fokussierte aber auf die kontinuierliche Begleitung letzterer. Hier setzten sich die Schüler*innen fast ausschließlich aus Kindern türkeistämmiger Eltern zusammen, von denen der überwiegende Teil seit der Kindheit regelmäßig eine DİTİB- oder Milli Görüş-Moschee besuchte. Im Vergleich zur ebenfalls von mir beforschten Hauptschule fiel bei den Gymnasialschüler*innen auf, dass der religiösen Praxis im Alltag ein hoher Stellenwert zukam und dass solide religiöse Grundkenntnisse bestanden. Diese manifestierten sich in kontroversen theologischen Argumentationen im Unterricht. Hinsichtlich frommer Körperpraktiken beobachtete ich einen hohen Anteil »bedeckter«, d.h. kopftuchtragender junger Frauen, während im Kurs an der Hauptschule niemand *Hidschab* trug. Im Falle des beobachteten Kurses am Gymnasium saßen die »Hidschabis« geschlossen an einer Seite des Raumes.¹⁶ Einige Schüler*innen waren in ihrer Freizeit in der Jugendgruppe einer Milli Görüş-Moschee aktiv und zeigten sich mir gegenüber sowohl im Unterricht als auch im Pausengespräch besonders engagiert und diskussionsfreudig. Alle Schüler*innen nahmen im Schuljahr 2018/19 erstmals am IRU in der Schule teil. Das Sprechen, Nachdenken und Verhandeln über ihre Religion in einer muslimischen Praxisgemeinschaft im Kontext Schule stellte somit für alle Teilnehmenden ein Novum dar. Der Kurs eignete sich folglich ideal, um zu beobachten, wie das in

16 *Hidschabi* vom Arabischen *hiğāb* (Hülle, Vorhang, Schleier etc.) ist eine gelegentlich verwendete Selbstbezeichnung der begleiteten kopftuchtragenden Schülerinnen.

Familie und Moschee vermittelte Wissen im Kontext Schule zur Geltung gebracht, ausgehandelt und sinnhaft übersetzt wird.

Die Hauptschule-Nord – letzte Chance einer hyper-diversen Schülerschaft

Die Hauptschule-Nord (HSN) liegt im Stadtteil Nord, einem Arbeiterviertel, das sukzessive Zuzugsort für Geflüchtete, Gastarbeiter*innen und (Spät-)Aussiedler*innen wurde und bis heute Heimat verschiedener sozial und ökonomisch benachteiligter Gruppen ist. Mit ihren ca. 350 Schüler*innen in 15 Klassen (SJ 2018/19) war die HSN die zweitgrößte dieser Schulform und wies mit 44,8 Prozent den höchsten Anteil an Lernenden mit ausländischer Staatsbürgerschaft und mit Zuwanderungsgeschichte auf. Unter den Religionen stellte der Islam im Beobachtungszeitraum den größten Anteil (125 Schüler*innen), gefolgt vom Katholizismus (67 S*). Zahlreichen Schüler*innen mangelte es an grundlegenden Kompetenzen der deutschen Sprache und somit an den Voraussetzungen, um überhaupt beschult werden zu können. Entsprechend war der Schwerpunkt der Arbeit an der Schule die Sprachförderung. Angesichts von Schulverweigerung und überforderten Eltern kam insbesondere der Vermittlung der basalen Spielregeln sozialen Miteinanders eine zentrale Rolle zu, um überhaupt erst die Voraussetzung für den Schulbetrieb zu schaffen. Der Erziehungsstil, der in der Selbstdarstellung der HSN als »autoritativ« beschrieben wird, äußerte sich in einem rigorosen disziplinarischen Ordnungskonzept.

Der Schulleiter Herr Althoff, der sich selbst als Hauptschullehrer »von der Mentalität her« (ebd.) beschrieb, sah gesellschaftliche Pluralität nicht als ungewöhnlich oder problematisch, sondern mithin als wünschenswert an, da Perspektivwechsel und gegenseitiges Kennenlernen nur durch die Konfrontation mit dem Anderen möglich würden. Seine Darstellung der Rolle von Religion im (Schul-)Alltag war von einer *bottom-up* Perspektive geprägt, auf der interpersonale Begegnungen den Referenzrahmen für seine Bewertung stellten, nicht kollektive Zuschreibungen.

Der Religionslehrer Emre Demir war zur Zeit der Forschung Mitte Dreißig und unterrichtete zuvorderst Geschichte und Englisch. Er qualifizierte sich, anders als Herr Mutlu, über einen von der Landesregierung NRW angebotenen Zertifikatskurs zum Islamischen Religionslehrer. Demir wurde in den kurdischen Gebieten Ostanatoliens geboren, wo der türkische Staat in den 1990er Jahren auf eigenem Boden Krieg gegen die Arbeiterpartei Kurdistans (*Partiya Karkerên Kurdistanê*; PKK) und ihre Sympathisanten in der Zivilbevölkerung führte. Als die Familie Demirs nach Deutschland floh, war er 11 Jahre alt. Er teilt die Erfahrung der Flucht mit vielen seiner Schüler*innen. Assoziationen zu Islamverbänden, spezifischen Bewegungen, Lesarten oder Gelehrten sparte er im Gespräch gänzlich aus und erklärte, dass er in Moscheen aller türkischsprachigen Verbände das Gebet verrichtet. Zu seiner eigenen Religiosität und ihrem Einfluss auf den IRU betont er, stehe die Praxis vor der Theorie; nicht die theologische Expertise mache die Gläubigen zu besseren Menschen, sondern das gewissenhafte Praktizieren der religiösen Gebote.

Wie am Gymnasium begleitete ich auch an der HSN primär den Kurs der zehnten Jahrgangsstufe. Ich führte zahlreiche Gespräche mit verschiedenen Schüler*innen wie Selim, den ich bei einem Koran-Wettbewerb der IGMG wiedertraf, Younes, dessen Vater Stammgast in der Al-Taqwa Moschee war oder Matteo, der als Kind den Unterricht der Salafis bei Hijra e.V. besuchte. Ich führte teilnehmende Beobachtung im islamischen Re-

ligionsunterricht, Biologie und Ethikunterricht sowie im Trainingsraum, der Schulstation, auf dem Schulhof und in der Mensa durch. Neben dem Schulleiter und dem Islamischen Religionslehrer interviewte ich auch den Ethik- und Geschichtslehrer, den Schulsozialarbeiter und die Berufseinstiegsbegleiterin. Ganz im Gegenteil zu den Schüler*innen des Gymnasiums fiel es vielen Hauptschüler*innen recht leicht, mich zu duzen und so sprachen sie mich bald überwiegend als *abicim* (etwa ›mein Bruder‹) an.

2.2 In verschiedenen Welten leben

In der Bundesrepublik vollzieht sich etwa seit der Jahrtausendwende ein Wandel von der anerkannten Einwanderungsgesellschaft hin zu einer Gesellschaft, die in der neueren Migrationssoziologie als *postmigrantisch* beschrieben wird (Foroutan, 2018, 2019; Foroutan, Karakayalı & Spielhaus, 2018; Mecheril, 2014b; Yıldız & Hill, 2018) und der von konfliktiven Aushandlungen und Neuverortungen begleitet wird.¹⁷ Der politische Akt der Anerkennung Deutschlands als Einwanderungsland im Jahr 2001 stellte insofern eine historische Zäsur dar, als er neue politische Handlungsoptionen für migrantische Akteur*innen und Kollektive eröffnete (Foroutan, 2019: 39). Er legte eine rechtliche Grundlage für die Infragestellung und Aushandlung etablierter Exklusionsmechanismen und Machtstrukturen durch migrantische und marginalisierte Gruppen. Seitens der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft führt dies aber auch zu Abwehrreaktionen und »erzeugt dabei steigende Rekurse auf Heimat und nationale Identität – als Distinktion und Zeichen eines kulturellen, symbolischen und primordialen Privilegs« (ebd.). Dass auch der Anschlag von 9/11 in dasselbe Jahr fiel, verschärfte die Infragestellungen der legitimen gesellschaftlichen Teilhabe und öffentlichen Präsenz von Muslim*innen, denn seither werden sie entscheidend unter dem Aspekt der Sicherheit gesehen. Darüber hinaus sind Muslim*innen in der postmigrantischen Gesellschaft auch innerislamisch mit einer Pluralität von Deutungsangeboten und divergierenden islamischen Glaubenslehren konfrontiert, die in globale, transnationale und lokale Öffentlichkeiten eingebettet sind und die auf dem lokalen Markt potenziell in Konkurrenz treten. Die islamischen

17 Dieses Konfliktpotenzial entsteht – wie die Berliner Migrationssoziologin Naika Foroutan (2019) für Deutschland eindrücklich beschreibt – zuvorderst durch die Kluft, zwischen dem Versprechen der Gleichheit, das der pluralen Demokratie als Norm eingeschrieben ist, und dem empirisch vielfach belegten Ausbleiben der Einhaltung dieses Versprechens (ebd.: 39–42). Der bereits oben dargestellte politische Akt der Anerkennung Deutschlands als Einwanderungsland stellte insofern eine historische Zäsur dar, als er eine neue Handlungsoptionen für migrantische Akteur*innen und Kollektive eröffnete. Er legte eine neue rechtliche Grundlage für die Infragestellung und Aushandlung etablierter Positionen, symbolischer Repräsentationen sowie des verfassungsmäßig garantierten Gleichheitsgebots (ebd.). Erol Yıldız betont, dass dem analytischen Begriff des »Postmigrantischen« auch eine explizit politische Dimension inhärent ist, denn er richtet sich gegen den öffentlichen Diskurs, der Migrationsgeschichten als spezifische historische Ausnahmerecheinung behandelt und in dem »zwischen einheimischer Normalität und eingewanderten Problemen unterschieden wird« (Yıldız, 2014: 22). Das Postmigrantische, so Yıldız weiter, »präsentiert also die Stimmen und Erfahrungen der Migration, greift marginalisierte Deutungen auf, wirkt irritierend auf nationale Erzählungen, stellt das gängige Differenzdenken in Frage. Es versteht sich als eine politische Perspektive, die auch subversive, ironische Praktiken einschließt und in ihrer Umkehrung provokant auf hegemoniale Verhältnisse« (ebd.: 23) wirkt.

Autoritäten, die Moscheegemeinden und Religionslehrer*innen müssen sich in diesem Diskursfeld als legitime Sprechende positionieren und Glaubwürdigkeit gegenüber den Gläubigen behaupten.

Diese prozesshaften und grundsätzlich konfliktiven Dynamiken und Infragestellungen erfordern von den Akteur*innen im lokalen Feld letztlich pragmatische Anpassungen und Selbstverortungen, für deren Untersuchung sich eine praxistheoretisch informierte Perspektive anbietet. Eine solche stellt die Verknüpfung von Denken und Praxis in das Zentrum des Interesses. Der deutsche Ethnologe Werner Schiffauer hebt hervor, dass es ebenso wichtig ist, nachzuvollziehen, was kollektive oder individuelle Akteur*innen denken, als auch zu verstehen, was sie tun (Schiffauer, 2010: 26). Ein »geistiger Prozess« wird, so der Autor weiter, erst greifbar, »wenn man die Praxen versteht, die sich mit ihm verbinden, die ihn reflektieren und auf ihn zurückwirken. Es geht darum, wie der Islam im Alltag gelebt wird, wie er seinen Niederschlag in *ways of doing things* findet, also in Routinen und Techniken« (ebd.). Eine soziale Praktik kann mit Schatzki als »nexus of doings and sayings« (1996: 89) verstanden werden, also Gesagtes und Getanes umfassend, und wird durch ein implizites »practical knowledge« zusammengehalten, dessen inhärente Eigenlogiken wiederum auf das Denken zurückwirken. Diese Dynamik ist anschlussfähig an Talal Asads Verständnis von Islam als *discursive tradition* (Asad, 1986) mit welchem er Islam als eine normative Ordnung beschreibt, auf deren Basis durch interpretative Leistungen islamisch legitimes Handeln gerechtfertigt wird. Das hieraus resultierende (religiöse) Alltagshandeln wird aber gleichsam im Kontext verschiedener gesellschaftlicher Öffentlichkeiten vollzogen und produziert in dessen Sinnzusammenhängen situativ eigene Handlungslogiken, die wiederum auf die diskursive Tradition zurückwirken und sie zu transformieren im Stande sind. Eine praxistheoretische Perspektive verfolgt also weniger ein Durchdringen des »Weltbilds« von Akteur*innen und Gemeinschaften als vielmehr eine »Annäherung an ihre ›Welt‹« (Schiffauer, 2010: 27). Ich verzichte an dieser Stelle darauf, einen umfassenden Überblick über die Vielzahl praxistheoretischer Ansätze zugeben – dazu sei auf die Arbeiten von Andreas Reckwitz (2003, 2004) verwiesen, der die *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken* (2003) vorstellt – und expliziere lediglich die Ansätze, welche für meine Analyse der pragmatischen Selbstverortungen muslimischer Akteur*innen fruchtbar erscheinen.

In Anlehnung an die Arbeit des US-amerikanischen Anthropologen John R. Bowen verfolge ich hier eine *anthropology of public reasoning* (2010: 6) und fokussiere auf Basis eines ethnographischen Ansatzes zuvorderst auf soziale Interaktionen *in situ* in öffentlichen, halb-öffentlichen und privaten islamischen Bildungsräumen: Moscheen, Klassen des schulischen Islamunterrichts, Diskussionsgruppen, Social Media Plattformen usw. Mit dem Begriff des *public reasoning* wird die Aufmerksamkeit auf »the ways in which people deliberate and debate in these public settings« (ebd.) gerichtet. Beide Aspekte dieser anthropologischen Perspektive sollen – beginnend mit dem Begriff der Öffentlichkeit – kurz erläutert werden.

In Deutschland basierte das Idealmodell der öffentlichen Sphäre lange auf dem von Habermas beschriebenen Verständnis von Öffentlichkeit als neutralem sozialen Raum, in den private Individuen losgelöst von Staat, Wirtschaft oder sozialen Bindungen in einen rationalen Diskurs eintreten, um das Gemeinwohl auszuhandeln (Habermas, 1962). Dieses Konzept beinhaltet implizit die Annahme einer universell etablierten

Staatsbürgerschaft, so dass in der öffentlichen Sphäre Statusungleichheiten ausgeklammert würden und Diskutierende sich auf Augenhöhe begegnen könnten (Fraser, 1990: 59). Demgegenüber weisen verschiedene Theoretiker*innen (Fraser, 1990; Felski, 1989) auf die Zugangsvoraussetzungen hin. So ist der Eintritt in diese diskursive Arena maßgeblich von Statuspositionen abhängig und bleibt vielen Menschen durch formale Exklusion basierend auf Gender-, *race*¹⁸ oder Wohlstands-Attributen verwehrt (Fraser, 1990: 63). Obgleich Individuen in der Theorie gleiche Zugangsrechte garantiert werden, so schränkt die Existenz tief verwurzelter Ungleichheiten in der Gesellschaft die Partizipationsmöglichkeiten von Minderheiten und Migrant*innen stark ein. Anstatt eine neutrale, säkulare öffentlichen Sphäre anzunehmen, identifizieren verschiedene Autor*innen eine »plurality of public spheres« (Felski, 1989: 155; vgl. Zillinger, 2017) und weisen darauf hin, dass marginalisierte soziale Gruppen in stratifizierten Gesellschaften *alternative publics* (Fraser, 1990: 67) oder *counterpublics* (Hirschkind, 2006; Warner, 2002) hervorbringen, die als separate diskursive Räume operieren. In diesen synchronen und überlappenden privaten, halb-öffentlichen und öffentlichen Räumen werden unterschiedliche Normen etabliert und abweichende Werte und Verhaltensweisen sanktioniert. Martin Zillinger beobachtet die Dynamiken des *upscaling* und *downscaling* zwischen diesen *graduated publics* (Zillinger, 2017). So findet ein *upscaling* beispielsweise dann statt, wenn individuelle Praktiken oder Bedürfnisse aus dem privaten Raum *publiziert*, also auf die Ebene überregionaler, nationaler oder internationaler Öffentlichkeit hervorgehoben, in die Öffentlichkeit gezerzt und auf den Prüfstand gestellt werden (wenn beispielsweise das Anlegen des Kopftuchs als Verweigerung der Integration in die nationale Gemeinschaft gewertet wird). Ein *downscaling* findet etwa statt, wenn das Bundesarbeitsgericht ein grundsätzliches Kopftuchverbot zugunsten der Einzelfall-Entscheidung kassiert und somit die den Sachverhalt betreffende Öffentlichkeit auf den lokalen Kontext begrenzt. Wenn im Folgenden weiterhin die Rede von der öffentlichen Sphäre oder Meinung ist, dann eingedenk ihrer hegemonialen Dynamiken wie auch der Pluralität gestaffelter Öffentlichkeiten.

Nach diesem kurzen Blick auf den Begriff *public* gilt es, auch den zweiten Aspekt des *reasoning* genauer zu erläutern, also der Argumentation oder der Begründung. Ein zentraler Aspekt der Beschäftigung mit den oben beschriebenen gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen ist die Untersuchung von Praktiken der Rechtfertigung und die Frage danach, auf welcher Basis die Sprechenden eine Position einer anderen vorziehen. Im islamischen Kontext berühren derartige Fragen unmittelbar die Fundamente, auf denen Autorität aufbaut, d.h. zuvorderst die historischen Gelehrten und Quellentexte: Wie wird die Möglichkeit bewertet, ein Leben als rechtgeleiteter Muslim in Deutschland zu führen und Spannungen zwischen Gottes Willen und den Normen und Gesetzen der Bundesrepublik zu normalisieren oder zu problematisieren? Oder: Wie wird Islam für das Leben in Deutschland sinnhaft gemacht?

18 Ich verwende hier den aus dem US-amerikanischen Diskurs entlehnten Begriff *race*, der nicht als objektives Unterscheidungskriterium zu verstehen ist, sondern als Mechanismus der Veränderung und Diskriminierung durch Rassismus. Der Begriff impliziert insofern, dass die Kategorisierung der Spezies *homo sapiens sapiens* in Menschenrassen biologisch nicht haltbar ist.

In Situationen der Uneinigkeit, des Konflikts und der Aushandlung, wie sie kennzeichnend für die postmigrantische Gesellschaft sind, greifen Menschen auf zahlreiche unterschiedliche kommunikative Repertoires zurück, um ihre Positionen zu rechtfertigen. Für Bowen, der unter anderem im Kontext der laizistischen Französischen Republik arbeitet, stellt sich das grundsätzliche Problem als eines der unterschiedlichen Qualität zweier zentraler Größen dar:

Muslims who are engaged about deliberating Islam in France must navigate between two spatially distinct realms of justification: a transnational one, based on the norms and traditions of Islam, and a national one, based on the civic values of France. The repertoires of evaluation at use in these two realms are not differentially weighted versions of each other but refer to entirely different foundations: God in the one case, the Republic in the other. Each repertoire is a distinct assembly of norms and values that delimits acceptable from unacceptable ways of explaining and justifying actions (Bowen, 2010a: 6).

Während Bowen den Blick auf die Dichotomie Islam – (laizistische) Zivilgesellschaft richtet, schenkt er den weiteren Argumentationsrepertoires auf die Menschen in Situationen öffentlicher Argumentation zurückzugreifen im Grunde wenig Aufmerksamkeit. Um die Vielfalt dieser sichtbar zu machen, stellt die *pragmatische Soziologie der Kritik* der französischen Soziologen Luc Boltanski und Laurent Thévenot (1991) ein vielversprechendes analytisches Instrumentarium bereit. Die Autoren beschäftigen sich mit der Frage, wie Menschen in konfliktträchtigen Situationen Widerspruch artikulieren und ihr Handeln rechtfertigen, um mit ihrem Gegenüber Einvernehmen oder zumindest einen Kompromiss zu erzielen. Eine entscheidende Annahme ist, dass gesellschaftliche Ordnung und Stabilität nicht die Regel, sondern die unwahrscheinliche Ausnahme darstellen. Boltanski und Thévenot grenzen die von ihnen proklamierte pragmatische Soziologie der Kritik von der traditionellen kritischen Soziologie – insbesondere der Praxistheorie Pierre Bourdieus (2009) – ab. Dieser führe das Handeln von Individuen, Gruppen und Klassen auf diesen verborgene Kräfte zurück und vernachlässige die Optionen und Emanzipationspotentiale der Akteur*innen (vgl. Bogusz, 2010: 38; Rottenburg, 2013: 70). Anstatt einem gefestigten Weltbild oder Habitus zu folgen, handele der Mensch in seinen praktischen, kognitiven und sprachlichen Äußerungen grundsätzlich in mehreren ›Welten‹ (Boltanski & Thévenot, 1991: 206–221). Akteur*innen haben folglich die Möglichkeit, auf verschiedene Rechtfertigungsprinzipien zurückzugreifen, die als »Grammatiken des politischen Bandes« (Boltanski & Thévenot, 1991: 97) verstanden werden können. Für die okzidentalischen Gesellschaften identifizieren Boltanski und Thévenot sechs allgegenwärtige Ordnungen des Gemeinwesens, die den Logiken des Marktes, der öffentlichen Meinung, des Hauses, der Industrie, der staatsbürgerlichen Welt oder der Inspiration entsprechen.¹⁹ Obgleich letztere in vielen Aspekten mit der Religion übereinstimmt, sind die Ordnungen nicht deckungsgleich. Ich gehe daher von Religion als

19 Diese wurden ideengeschichtlich in Werken der politischen Philosophie von Adam Smith (Gemeinwesen des Marktes), Augustinus (Inspiration), Bossuet (häusliches Gemeinwesen), Saint-Simon (industrielle Ordnung), Rousseau (staatsbürgerliche Ordnung) und Hobbes (Gemeinwesen der öffentlichen Meinung) formuliert (Boltanski & Thévenot, 2014: 120–175). Die Termini ›Welt‹

eigener normativer Ordnung aus, die im Islam eine spezifische Ausprägung findet. Diese Repertoires kommunikativer Ressourcen können anhand von Äquivalenzprinzipien, Relationierungen und inhärenten Logiken verbindende und normalisierende Wirkungen erzielen. Dafür werden jeweils spezifische Aspekte, Verhaltensweisen, Wesenheiten oder Objekte mobilisiert, die nur innerhalb einer jeweiligen Ordnung »Größe« besitzen. So lässt sich in Situationen der Prüfung, des Streits oder Konflikts die vorherrschende Rechtfertigungsordnung entweder bestätigen oder durch das Einbringen von Größen anderer Ordnungen in Frage stellen, d.h. es wird Kritik geübt (ebd.: 291). Eine beispielhafte Situation stellt die öffentlich sichtbare Performanz islamischer Gebetspraxis auf dem Schulgelände dar. Dieses gilt als Bereich des staatsbürgerlichen Gemeinwesens und die der Welt der Inspiration bzw. Religion zugeordnete Praxis wird entsprechend als störend, nicht-hierher-gehörend oder gar als politisch subversiv wahrgenommen. Durch sie wird (beabsichtigt oder unbeabsichtigt) Kritik an Inklusions- und Exklusionsmechanismen der staatsbürgerlichen Welt geübt. Es besteht aber immer auch die Möglichkeit zum Kompromiss zwischen den Ordnungen, einem Zustand, in dem Größen verschiedener Regimes synchron Geltung beanspruchen können (ebd.: 394–447). Der daraus resultierende Störfaktor wird gewissermaßen als unvermeidbar hingenommen oder kann, wie am Beispiel der nordwesteuropäischen Zivilgesellschaften noch gezeigt werden wird, auch eine konstitutive Rolle einnehmen. Obgleich dem Modell der Rechtfertigungsordnungen in den folgenden Analysen eine prominente heuristische Rolle zukommen wird, stellt es keine starre Schablone dar anhand derer Ordnungen lediglich aufgespürt und identifiziert werden sollen. So sei hier beispielsweise auch auf die Axel Honneth (2010) verwiesen, welcher unter anderem die Ignoranz der Autoren gegenüber jeglichen strukturellen Ansätzen und institutionalisierten normativen Ordnungen kritisiert. Die Betonung von *agency* als universelle Entscheidungsfähigkeit führe bei Boltanski und Thévenot zu einem »strange voluntarism« (Honneth, 2010: 386) der zeige, dass die Autoren jegliches Konzept normativ regulierter Handlungssphären missen lassen. Ich gehe davon aus, dass das Modell der Rechtfertigungsordnungen mit dem Fokus auf Situationen der Aushandlung und des Konflikts in einer grundsätzlich von Instabilität und Transformation gekennzeichneten Gesellschaft ein geeignetes Vokabular zur Untersuchung der Selbstverortungen von Muslim*innen in der postmigrantischen Gesellschaft darstellt. Eingedenk der Kritik Honneths nehme ich jedoch an, dass spezifische Rechtfertigungsordnungen in gesellschaftlichen Räumen und Institutionen zur Konvention werden und also normative Geltung beanspruchen; so ist die öffentliche Schule jener Raum, in dem die staatsbürgerliche Ordnung institutionalisiert ist, die Moschee hingegen soll einen Rahmen bereitstellen, um durch soziales Handeln die religiöse Ordnung zu reproduzieren.

und »Gemeinwesen« werden in Zusammenhang mit dem Modell der Rechtfertigungsordnungen im Folgenden synonym verwendet.

2.3 Meine Positionierung im Feld

Meine eigene Rolle im Feld variierte enorm, je nach Kontext und Teilnehmenden einer Situation. Ich war ein zur Zeit der Forschung Ende dreißigjähriger weißer Mann, der zwar katholisch sozialisiert ist, jedoch keine Religion praktizierte. Insofern war meine Haltung gegenüber dem Forschungsthema und meinen Gesprächspartner*innen jene eines »methodologischen Agnostizismus« (Bowie, 2000b: 5). Zum Zeitpunkt der Feldforschung war ich in einem Projekt am Zentrum für Islamische Theologie Münster angestellt, wo mehrere hundert Studierende zu islamischen Religionslehrkräften und Theolog*innen ausgebildet werden. Der Leiter des Zentrums wie auch des Forschungsprojekts, in dessen Rahmen die Feldforschung durchgeführt wurde, war Mouhanad Khorchide, der vielen konservativen Muslim*innen als unliebsamer Reformier gilt und für sein Vorgehen auch seitens theologischer und islamwissenschaftlicher Autor*innen teils scharf kritisiert wird (vgl. Bauer, 20.09.2020). Während mir die Assoziation mit Khorchide den Zugang zu den Schulen erleichterte, stellte ich überraschend fest, dass mein Vorhaben auch seitens der Moscheegemeinden und auch der konservativen und salafistischen Akteure nicht auf Ablehnung stieß. So war es in der Al-Taqwa Gemeinde gerade ein Student des ZIT-Münster, der mir die Türen öffnete. Entgegen meinen Befürchtungen wurde der Wissenschaft als glaubwürdiger Gegenspieler*in des Journalismus ein erhöhtes Vertrauen entgegengebracht, dem die Erwartung der objektiven Darstellung zugrunde lag; insbesondere die Salafis äußerten die Hoffnung, dass die Wissenschaft als Korrektiv des öffentlich medialen Diskurses wirke. Lediglich vereinzelt stieß die Kontaktaufnahme auf Widerstände, so im Falle der zweiten marokkanischen Moschee oder den *ablas* (Türk: ältere Schwester, sowohl in verwandtschaftlichem wie auch in religiösem Sinne), welche die Gesprächskreise einer Milli Görüş-Gemeinde leiteten. Es liegt gewissermaßen in der Natur der Sache, dass die Arbeit eines männlichen Ethnographen zu hochgradig gender-segregierten islamischen Bildungsräumen einen ausgeprägten *male bias* aufweist. Gleichwohl bot die Schule einen Raum, den eine Gruppe kopftuchtragender Mädchen derselben Milli Görüş-Moschee nutzte, um wiederholt das Gespräch mit mir zu suchen. In den türkischen Moscheen wurde mein Status als externer Forscher aufrechterhalten. In der marokkanischen Al-Taqwa Moschee, wo ich die umfassendsten Beobachtungen durchführte, wuchs demgegenüber bei vielen »Brüdern« die Idee, ich würde vielleicht der Einladung zum Islam bald folgen, was mich wiederholt zu einer Klärung meiner wissenschaftlichen Absichten bewog. Dies gelang mir wohl weitestgehend, ohne Gesprächspartner*innen vor den Kopf zu stoßen. Man werde mich dennoch nicht aufgeben und ich sei trotzdem immer herzlich willkommen, lautete denn auch die Antwort, die sich im Fortgang bestätigen sollte.

Für Jugendliche schien die Arbeit des Ethnographen insbesondere aufgrund seiner nur schwer einzuordnenden sozialen Rolle im Feld und dem Oszillieren zwischen Nähe und Distanz eine große Herausforderung zu sein. So wurde mir schnell klar, dass ich mich, trotz Kenntnis der aktuellen Rap-Musik, *up-to-date* Sneakers und der Fähigkeit mir in angemessenem Maße Sprachcodes anzueignen, nicht derart in eine Gruppe muslimischer Jugendlicher einleben konnte, um die Distanz der Beobachtung abzubauen und Teilnehmer der Gruppe zu werden. Schließlich war ich mit Ende dreißig so alt wie die El-

tern der Jugendlichen, mit denen ich arbeitete, was viele kleine, teils lustige Situationen uns wiederholt vergegenwärtigen. Ein Beispiel aus dem Protokoll:

Heute wird in der Neuen Moschee ein Fußballspiel gezeigt, das Mesut und Erkan sich mit mir gemeinsam dort ansehen wollen. Erkan muss seinem Vater Bescheid sagen, also warten wir vor dem Haus seiner Eltern auf dessen Rückkehr vom Supermarkt.

Mein Telefon klingelt und Mesut scherzt: »Marcel, Dein Vater ruft an! Geh schnell ran!« Ich schaue auf mein Display und stelle klar: »Das ist nicht mein Vater, das ist mein Sohn!« (der anruft, um mir Gute Nacht zu sagen) (Protokoll, 23.10.2018).

Darüber hinaus führte in institutionellen Settings wie den Schulen der kollegiale Umgang der Erwachsenen und mit Autorität ausgestatteten Akteuren mit mir dazu, dass die Jugendlichen mich auf der ›Seite‹ der Erwachsenen verorteten. Diese Dynamik ließ sich sukzessive durchbrechen, in dem ich in Pausen und zu anderen Gelegenheiten in den Räumen der Jugendlichen verblieb, anstatt beispielsweise die Lehrkräfte zu begleiten. Wie Breidenstein schreibt, dient der Ethnograph im Feld bisweilen auch »der Verreibung von Langeweile. Sein Beitrag zur Unterhaltung ist vermutlich der wichtigste ›Tauschartikel‹, den er anzubieten hat (für die Befriedigung seiner Neugier)« (Breidenstein, 2007: 70). Diesen Aspekt ethnographischer Betätigung führen mir ebenfalls Erkan und Mesut vor Augen, die ich in der Erschließungsphase im Jugendzentrum des Stadtteils B kennenlernte und mit denen ich einige Zeit »durch die Straßen zog«. Sie stachelten sich unter meiner Beobachtung gegenseitig zu immer weiteren Provokationen an, bedrängten und beschimpften jüngere Besucher des Jugendzentrums, fluchten unverhältnismäßig laut und erhielten letztendlich ein vorübergehendes Hausverbot, so dass ich letztlich die Begleitung der beiden abbrach.

Die Forschungserfahrung ist angesichts dieser Herausforderungen eine Situation andauernder Reflexion, des sorgsam Abwägens und des Aus- und Durchhaltens. Diese für den Zugang, die Positionierung des Forschers im Feld und somit letztlich auch für die Qualität der Daten ausschlaggebenden Kriterien sollen im Fortgang der Arbeit in den Ausführungen zu den jeweiligen Settings und Situationen immer wieder berücksichtigt werden.

Zum Status des ethnographischen Materials und der ethnographischen Darstellung, soll hier zur Förderung der intendierten Rezeption noch darauf hingewiesen werden, dass die präsentierten Situationen und Konversationen selektiert und aus dem Zusammenhang gerissen sind, was für die Dargestellten weitreichende Konsequenzen haben kann.

Eine verbale Sequenz, ob sie nun auf Gedächtnisprotokollen oder Tonbandmitschnitten basiert, kann durch diese Reduktion etwas Bloßstellendes haben, einmal deshalb, weil alle anderen Kommunikationsebenen wegfallen und damit Relativierungen durch Tonfall, Gestik etc. nicht mitkommuniziert werden; dann aber auch deshalb, weil der weitere Kontext dessen, was sich vorher und nachher abgespielt hat, wegen der Notwendigkeit zur Pointierung abgetrennt ist (Schiffauer, 2002: 19).

Dem Moment der Macht, das mit diesem Vorgehen einhergeht, bin ich mir als Repräsentant der von mir beforschten Menschen bewusst und versuche, so sensibel wie möglich damit umzugehen. Ferner möchte ich auf die Gewichtung der Darstellung einzelner Akteur*innen und Gemeinden im Text hinweisen, die verschiedenen Faktoren geschuldet ist, wie beispielsweise den sich teils zufällig ergebenden Zugängen zu einzelnen Settings oder dem Forschungsinteresse für Islamverständnisse, die in der deutschen Sprache verhandelt werden und rückblickend oft jenen entsprechen die oft als »islamistisch« bezeichnet werden.²⁰ Obgleich beispielsweise der große Raum, den etwa die Salafis hier einnehmen, in Gegensatz zum tatsächlichen Personenpotential von Anhänger*innen der Strömung im Feldforschungsort steht, kommt ihnen einerseits durch ihr provokatives Auftreten und die starke mediale Präsenz eine große Bedeutung für die öffentliche Meinung über Islam zu. Auf der anderen Seite stellen sie einen Großteil der islamischen Ideengeschichte und Traditionen in Frage und somit gleichsam die Glaubensfundamente der Mehrheit von Muslim*innen. Insofern repräsentiert der Text nicht die allgemeine Situation der Muslim*innen im Feldforschungsort, sondern ist Resultat des Zugangs, der Selektion und der Darstellung des Ethnographen.

3. Das Buch

In diesem Buch sollen gerade jene zur Sprache kommen, deren Stimme in der ideologisch polarisierten öffentlichen Diskursarena zumeist nicht gehört wird, über die jedoch am meisten gesprochen und geschrieben wird. Jene, die islamischen Praktiken und Normen treu bleiben möchten, die hohen Wert auf traditionelle Lehrmeinungen legen, und die sich zumindest theoretisch als einzige errettete Gruppe verstehen und dennoch ein alltägliches Leben in Deutschland leben, ohne ihre Mitbürger*innen zu terrorisieren. Die islamischen Organisationen, die aus der Türkischen Tradition hervorgegangen sind, die Nachfahren der marokkanischen Bergleute oder die Salafis mit ihrer dogmatischen Rigorosität – sie alle haben die konkreten Handlungszusammenhänge und Argumentationspraktiken der Art, wie sie Religion organisieren, maßgeblich in Interaktion mit den islamischen Quellen, den national-kulturellen Traditionen und im Kontext der postmigrantischen Gesellschaft adaptiert und entwickelt. Diese Muslim*innen, die Imame, Lehrkräfte in Moscheen und Schulen, die jungen Lernenden und ihre Eltern, Auszubildende und Studierende, sie alle praktizieren auf je spezifische Art und Weise islamische Lehren und Normen in der pluralen bundesrepublikanischen Gesellschaft und navigieren pragmatisch zwischen verschiedenen Rechtfertigungsordnungen. Sie rufen unter großen zeitlichen und finanziellen Investitionen Vereine und Institutionen ins Leben und bringen im Moscheeunterricht, in Gesprächskreisen, Bildungsvereinen und im Islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen unterschiedlichste Praxisgemein-

20 Sowohl der Salafismus als auch die Islamische Gemeinde Milli Görüş werden regelmäßig in den Verfassungsschutzberichten unter »Islamismus« aufgeführt. Verschiedene Autor*innen (z.B. Damir-Geilsdorf & Menzfeld, 2020: 137–141; vgl. auch de Koning, 2018; Schiffauer, 2015b) hinterfragen die sicherheitsbehördlichen Kategorisierungs- und Benennungspraktiken kritisch und verweisen auf die möglichen negativen Konsequenzen für die so bezeichneten Personen.

schaften hervor, in denen Islam an die nächste Generation junger deutscher Muslim*innen vermittelt und für die Zukunft in der vormaligen Fremde weitergegeben werden soll. Diese Vermittlungsprozesse werden von vielfältigen gesellschaftlichen Dynamiken von Inklusion und Exklusion, Anerkennung und Widerstand (Haddad, 2017), Kritik und Rechtfertigung (Boltanski & Thévenot, 1991) begleitet, in denen und durch die muslimische Religiosität und Subjektivität ausgehandelt und transformiert wird. Islamische Bildungsräume als Orte dieser Aushandlungsprozesse sind in Kontrast zum großen öffentlichen Interesse daran wissenschaftlich noch immer eine Black Box. Den zentralen Gegenstand dieses Buches stellen dementsprechend die Praktiken islamischer Selbstverortung angesichts divergierender Islamverständnisse und öffentlicher Infragestellungen dar, die in diesen Räumen von individuellen und kollektiven muslimischen Akteur*innen situativ und dynamisch hervorgebracht werden. Dabei geht es mir nicht um die Beantwortung der Frage, ob Muslim*in sein in Deutschland ›normal‹ ist oder nicht, oder ob es dies in absehbarer Zeit sein wird. Es geht mir vielmehr darum, wie verschiedene muslimische Institutionen, Positionen und Subjektivitäten angesichts divergierender Rechtfertigungsordnungen unter den spezifischen Voraussetzungen der postmigrantischen Gesellschaft hervorgebracht werden und wie Islam aus einer Binnenperspektive muslimischer Gläubiger für das alltägliche Leben in der Deutschen Zivilgesellschaft sinnhaft gemacht wird. Wie haben sich beispielsweise Moscheegemeinden verschiedener Traditionen unter den Voraussetzungen der Bundesrepublik entwickelt und welche klassischen oder modernen Institutionen haben sie übernommen, transformiert oder herausgebildet? Wie transformieren sich Formen der Autorität und was bedeutet die Einführung des Islamischen Religionsunterrichts und der neuen Autoritäten Islamischer Religionslehrer*innen für Imame und Lehrende in den Moscheen? Wie werden theologische Positionen verhandelt, um Divergenzen aufrecht zu erhalten oder Kompromisse zwischen Rechtfertigungsordnungen zu schaffen und welche Prozesse von Öffnung und Schließung vollziehen sich im Spannungsfeld von Islamfeindlichkeit und islamistischen Dogmen? Diese Fragen legen den Fokus nicht auf das *Ob*, sondern vielmehr auf das *Wie* der Aushandlungsprozesse von Islam im spezifischen Kontext der deutschen Gesellschaft.

Dieses Buch möchte damit *erstens* einen Beitrag zur Ethnologie des Islam in Deutschland respektive Europa leisten. Insofern ist seine Aufgabe, die Binnenperspektive der Akteur*innen und die ihr zugrunde liegenden Erfahrungen zu rekonstruieren. Das Buch ist somit auch als Kritik einer Tradition soziologischer und politikwissenschaftlicher Studien zu Migration im Allgemeinen und zu Islam und Muslim*innen im Besonderen zu verstehen, in der unhinterfragt die Perspektive der Mehrheitsgesellschaft dominiert. Die Frage nach Integration stellen sich die Beforschten selbst jedoch selten und wenn, dann zuvorderst im Kontext anderer, für sie durchaus wichtigerer Fragestellungen: ›Was ist das Beste für meine Gemeinde?‹, ›Wie kann ich verhindern, dass meine Kinder die Religion vergessen?‹ oder ›Wie ist ein gottgefälliges Leben unter Ungläubigen möglich?‹ Dabei ist nicht die Frage nach Integration an sich problematisch – sie erweist sich in verschiedenen Kontexten durchaus als sinnvoll – sondern die Ausschließlichkeit, mit der sie die Beschäftigung mit Islam in Deutschland dominiert und zu einseitigen Ergebnissen und Fehleinschätzungen führt. Zugleich werden Fragen über innerislamische Auseinandersetzungen oder zur politischen Partizipation in Politik und Wissenschaft noch

immer eher selten gestellt. Darüber hinaus leistet das Buch *zweitens* einen Beitrag zur jüngeren Entwicklungsgeschichte des Islam, denn es beschreibt die Prozesse der Aushandlung und Positionierung verschiedener Islamverständnisse und Bewegungen in einem – gemessen an der *longue durée* der islamischen Historiographie – noch immer jungen Entwicklungskontext der nordwesteuropäischen Zivilgesellschaften. Während islamische Denkströmungen wie der Postislamismus (vgl. Bayat, 2007; Schiffauer, 2010), der revolutionäre Islamismus, wetablehnende salafistische oder mystische Strömungen oder die Varianten eines liberalen Reform-Islam grundsätzlich in Konkurrenz zueinander stehen, werden sie *in praxi* kontinuierlich auf Sinnhaftigkeit in einem spezifischen Kontext geprüft und pragmatisch den institutionalisierten Logiken der pluralen gesellschaftlichen Öffentlichkeiten angepasst. Erst ein Verständnis dieser Prozesse aus der Binnenperspektive ermöglicht ein Abschätzen der Richtung, in welche sich islamisches Denken in Zukunft entwickeln wird. Dabei füllt der vergleichende Blick auf einen deutschen, d.h. zuvorderst einen deutschsprachigen Islam eine bislang nicht bearbeitete Forschungslücke.

Das Buch umfasst fünf Kapitel, die insofern aufeinander aufbauen, als die an der einen Stelle vorgestellten Protagonist*innen an anderer Stelle wieder auftauchen und ihre Geschichten fortführen. Darüber hinaus orientiert sich die inhaltliche Struktur (Kap. I. ausgenommen) grob an der Chronologie der Etablierung islamsicher Bildungsräume in Deutschland. Kapitel II und III untersuchen Prozesse innerhalb muslimischer Selbstorganisationen, d.h. Moscheen und Vereinen. In den Kapiteln IV und V steht der neue islamische Bildungsraum des schulischen IRU im Fokus, der in letzterem auch vergleichend mit dem Moscheeunterricht betrachtet wird.

Für die analytische Beschäftigung mit Islam in der Bundesrepublik bedarf es der Reflexion jener gesellschaftlichen Voraussetzungen, unter denen über Islam und Muslim*innen gedacht, geschrieben und gesprochen wird und aus welchen spezifische Implikationen für die epistemischen Grundlagen und die analytische Perspektive wissenschaftlicher Beschäftigung resultieren. Dieser Feststellung folgend widmet sich *Kapitel I* dem gesellschaftlichen *Blick auf Muslim*innen*, wie er von meinen Gesprächspartner*innen – der Elterngeneration wie auch den Jugendlichen – konkret erfahren wurde und der, wie deutlich wird, ihre Selbstpositionierung in der deutschen Gesellschaft maßgeblich beeinflusst.

Kapitel II widmet sich einer Herausforderung, mit der sich Moscheen angesichts des fortschreitenden Generationenwechsels in der mehrheitlich nicht-muslimischen deutschen Gesellschaft konfrontiert sehen: der wahrgenommenen ›Gefahr‹, dass die Jugendlichen den Gemeinden verloren gehen. Unter der Überschrift *Islamische Bildungsräume schaffen* steht hier die Frage im Zentrum, wie die Moscheen auf dieses Problem reagieren und welche spezifischen Organisationsformen islamischer Bildung sie als Antwort hervorgebracht haben. Ausgehend von einer organisationssoziologischen Perspektive werden die Bildungsformate der Sultan Mehmet Camii (IGMG) und der marokkanischen Al-Taqwa Gemeinde verglichen. Dabei wird aufgezeigt, dass sich diese nicht nur hinsichtlich ihrer Sozialformen, Hierarchien und Methoden deutlich unterscheiden, sondern auch in ihrer historischen Genese, für die Faktoren wie Ethnizität, Nationalität und die spezifische islamische Diskurstradition wichtige Einflussgrößen darstellen.

Kapitel III stellt unter dem Titel *Welcher Islam...?* explizit die Polyvokalität des lokalen islamischen Diskursfeldes ins Zentrum des Interesses. Im lokalen Feld vertritt eine Vielzahl islamischer Autoritäten das, was nach ihrem Dafürhalten den ›authentischen‹ oder ›wahren‹ Islam darstellt. Ausgehend von Talal Asads (1986) Konzept der *discursive tradition*, das den Bezug der Alltagspraxis auf die Quellentexte betont, sowie einem Verständnis von Autorität als relational und prozesshaft (Sunier & Buskens, 2022), werden anhand akteur*innenzentrierter Fallbeispiele die Diskurstraditionen der Milli Görüş, der Al-Taqwa Moschee und der Salafiyya rekonstruiert und die zentralen Stoßrichtungen der innerislamischen Kritik herausgearbeitet.

Kapitel IV Islam macht Schule richtet den Blick weg von den muslimisch selbstorganisierten Bildungsräumen hin zur Einführung des staatlich verantworteten Islamischen Religionsunterrichts an der öffentlichen Schule. Diese wird von vielfältigen und teils widersprüchlichen Erwartungen seitens der Eltern, Schulleiter*innen und Lehrer*innen begleitet, die etwa das vermittelte Islamverständnis oder die Verhältnisbestimmung zum Unterricht in den Moscheen betreffen. Die öffentliche Schule gilt in Nordwesteuropa gemeinhin als zentrale Instanz der Sozialisation in die politische Kultur der nationalstaatlich verfassten Zivilgesellschaften. Dieser Auftrag wird, wie der Vergleich der beiden Schulen illustriert, auf unterschiedliche Weise im Schulalltag implementiert, woraus eine jeweils spezifische politische Schulkultur resultiert. Die islamischen Religionslehrer*innen müssen das von ihnen vermittelte Islamverständnis in den Dienst dieser politischen Schulkultur stellen. Dabei stellt sich die zentrale Frage, wie islamische Normen und Praktiken als Beitrag zur zivilgesellschaftlichen Bildung geltend gemacht werden.

Kapitel VI stellt schließlich auf das konkrete Unterrichtsgeschehen *in situ* ab und analysiert die *Übersetzungen*, die durch Praktiken der Kritik und des Kompromisses zwischen den Rechtfertigungsordnungen hergestellt werden, anhand dreier im Unterricht verhandelter Themenbereiche: *Islam und die Naturwissenschaften*, *Zwischen Himmel und Hölle* und *Gewalt im Islam*. Die Themen *Islam und die Naturwissenschaften* und *Zwischen Himmel und Hölle* werden in vergleichender Perspektive analysiert und beziehen Beobachtungen aus den Moscheen mit ein. Dabei lassen sich auch Ansätze der Angstpädagogik und vereinzelte exklusivistische Tendenzen beobachten. Immer wieder sind die Lehrkräfte aber auch darum bemüht, Kompromisse zu schließen, durch die sich staatsbürgerliche Erfordernisse islamisch legitimieren und begründen lassen. Nach diesem komparativen Blick auf die Vermittlungsansätze in den islamischen Bildungsräumen im Feldforschungsort schließt das Kapitel mit einer Fallstudie aus dem IRU des Gymnasiums. Anhand eines mehrstündigen Unterrichtsmoduls zur Frage »Inwiefern ist der Islam gewalttätig?« wird demonstriert, dass Schüler*innen im IRU jenseits dualistischer Ordnungskonzepte (Säkularismus – Religion, Moderne – Tradition, christlich-jüdische Werte – Islam etc.) auf eine Vielzahl von Referenzsystemen und Rechtfertigungsordnungen zurückgreifen, um Kritik zu üben, Kompromisse zu erzielen und sich im Angesicht von Islamkritik und gewaltvoller Historiographie selbst sinnhaft als Muslim*innen in der pluralistischen Gesellschaft zu positionieren.

Abschließend fasse ich die Ergebnisse in einer Schlussbetrachtung zusammen. Ein Überblick über wichtige Organisationen, ein Abbildungsverzeichnis und das Literaturverzeichnis schließen das Buch ab.

