

frühen Neubauten von IGMG- oder VIKZ-Moscheegemeinden einen fast gleichwertigen Platz wie den Männern vorbehaltene Gebetssäle aufweisen, verfügten erste Moscheebauten der DITIB wie in Pforzheim (1991) oder Reutlingen (1996) zunächst über keine eigenen Frauenbereiche und integrierten Frauen auch nicht vollwertig in die Gebetssäle.⁶⁷ Vorhandene Treffräume für Frauen erwiesen sich – gemessen an der Größe der Moschee – als zu klein. Erst allmählich folgten Moscheebauten mit Emporen über dem Gebetssaal, was sich heute zum architektonischen Standard entwickelt hat. Die Schwierigkeiten liegen im Falle der DITIB auf der ideologischen Ebene, die Auswirkungen auf den Aktivismus innerhalb der Moscheegemeinden hatte: In Moscheen des VIKZ und der IGMG konnten gleichermaßen Frauen und Männer über den identitätspolitisch geprägten Aktivismus angesprochen werden und ein *common bound* aufbauen. Währenddessen konnte DITIB mit ihrem laizistischen und religiös apolitischen sowie die gesamte türkische Nation umfassenden Anspruch kein ähnliches *community-building* installieren, so dass auf lokaler Ebene das Zusammenkommen der Frauen über die *Tarāwih*-Gebete und Gesegneten Nächte sowie ihr Engagement in der Moschee über Kirmes und Essensangebote bei Moscheefesten hinaus keine Legitimität erfuhren. Kleineren Verbänden wie der ADTÜDF und der ATIB hingegen fehlten sowohl ideelle Leidenschaften für religiöse Bildung und islamischen Aktivismus als auch ökonomische und personelle Ressourcen. Die strukturelle Verankerung von Frauen in den Betrieb der Moscheen rückt erst durch den Ausbau der Infrastruktur innerhalb der DITIB seit Mitte der 2000er Jahre und die Integration von Akteur*innen und damit Narrativen aus dem Spektrum des islamischen Aktivismus in die türkische Religionsbehörde *Diyanet* in den Fokus.⁶⁸ Hier treffen sich diskursive Anforderungen an das islamische Feld in Deutschland nach Sichtbarkeit der muslimischen Frauen in Moscheen und in den Verbandsstrukturen mit den aktivistischen Entwicklungen innerhalb der türkischen Religionsbehörde *Diyanet*, die – wie in Abschnitt II dargelegt – den Ausbau der Frauen-Expertise im letzten Jahrzehnt erheblich vorangetrieben hatte.

2. Der gegenderte Gebetssaal: Die Aushandlung von Normen durch Praktiken und Diskussionen

Öffnen der Gardine – Weibliche Eroberung des Gebetssaals?

Feldnotiz »Öffnen der Gardine in der Yunus-Emre-Moschee«⁶⁹

67 Interview, Moscheevorsitzender der DITIB-Moschee in Reutlingen, April 2006.

68 Siehe auch Abschnitt II, Kap. 2.

69 Feldnotiz, *Mawlid an-Nabi/Mevlid Kandili*, 12.01.2014, Yunus-Emre-Moschee.

Die Veranstaltung zum Geburtstag des Propheten (arab. *Mawlid an-Nabī*, türk. *Mevlid Kandili*) des Jahres 2014 in der Yunus-Emre-Moschee war sehr gut besucht. Der gesamte Gebetssaal war komplett belegt. Frauen und Männer versammelten sich im Gebetssaal: Frauen hinter der vorgezogenen Gardine, die Männer verteilten sich im restlichen Raum. Nach dem Nachtgebet trugen vor dem *mihṛāb* zwei Jungen und ein (oder mehrere)⁷⁰ junge Männer Gedichte und religiöse Hymnen (türk. *ilahi*) auf Türkisch über das Leben des Propheten vor, z.T. mit elektronischer instrumentaler Begleitung. Auch wurden mithilfe von Laptops und Lautsprechern solche Hymnen auf Türkisch vorgespielt. Der Religionsbeauftragte Mahmut hat lange Passagen aus dem Koran rezitiert, eine kurze Predigt gehalten und Fürbitten vorgetragen. Die Feier kam komplett ohne die Rezitation des *Mevlid*-Liedes⁷¹ aus. Abgeschlossen wurde sie mit einem gemeinsamen Essen in den Moscheeräumlichkeiten.

Während des Gebets im Gebetssaal waren die Frauen in ihrem Quadranten sehr eng aufeinander gesessen, von zwei Seiten mit Gardinen getrennt von den Männern. Auch bei den Männern war es eng, aber immer noch mehr Platz zwischen den einzelnen Personen. Die Kinder sprangen zwischen den Gardinen hin und her und erlaubten dadurch auch Blicke zwischen den jeweiligen Geschlechterräumen. Auch wenn neue Leute eintraten, kam es zu Gardinenbewegungen. Insbesondere wenn die Frauen schon an der Gardine angingen, Bekannte zu begrüßen, führten diese Gardinenbewegungen zu Ermahnungen von den immer gleichen zwei bis drei Frauen, die Gardinen bitte schön richtig zuzuziehen. Doch als die Jungen mit ihrem Gedichtvortrag angingen, begannen die dazugehörigen Mütter, zwischen den Gardinen hervor zu schauen und Platz für Kameraaufnahmen zu schaffen. Dies führte im Frauenbereich zu kurzen Disputen zwischen Frauen, die die Gardine zugezogen haben wollten, und Frauen, die sie öffneten. Im Männerbereich wurde man gewahr, dass im für sie nicht einsehbaren Frauenbereich Diskussionen aufgeflammt waren. Währenddessen öffneten die vorne sitzenden Frauen die Gardine vorne zum *mihṛāb* hin immer weiter: Auch nicht beteiligte, aber vorne sitzende Frauen bewegten sich peu á peu in den männlichen Raum hinein. Nach einer Weile war die nach vorne abtrennende Gardine weggezogen, die Frauen hatten einen ungestörten Blick auf die Kanzel, den aufgebauten und geschmückten Tisch, auf den Imam und insbesondere auf ihre Gedichte vortragenden Kinder, die zu fotografieren die Bewegung unter den Frauen erst ausgelöst hatte. Diejenigen Frauen, die nicht gesehen werden wollten und auch nicht nach vorne sehen wollten, zogen sich im Raum weiter zurück, gingen in nicht einsehbare Ecken oder machten sich hinter Stühlen klein. Dabei baten sie die sichtbaren Frauen, die Gardinen nicht (weiter) zu öffnen. Die Männer, die vor der Gardine saßen, rutschten nach rechts,

70 Ich saß hinter dem Raumtrenner und konnte daher nicht genau sehen, wer oder wie viele vorgetragen haben, sondern nur hören.

71 Siehe Abschnitt I, Kap. 2.

so dass der Gebetssaal männlich rechts und weiblich links aufgeteilt war. Der Leiter der Feier, Mahmut, ließ sich von diesen Bewegungen nicht stören und fuhr mit dem Programm fort.

Das eigenmächtige Handeln derjenigen Frauen, die auf dieser Feier ohne Rücksprache mit den anderen anwesenden Frauen die Gardine wegzogen, stellte den Höhepunkt der Auseinandersetzungen um den Raumtrenner dar, die schon zuvor auf anderen Feiern aufgeflammt waren. Diese hatte auf Seiten der Frauen – die Männer mischten sich in diese Frage kaum ein – sowohl Fürsprecherinnen als auch Gegnerinnen hervorgerufen. Dies ist kein Einzelfall, auch in anderen Weltgegenden wird rege über die räumliche Geschlechtertrennung in der Moschee gestritten: Schon die zweite Folge der kanadischen TV-Serie »Little mosque on the prairie« (2007-2012)⁷² ist diesem Thema gewidmet: Auf Seiten beider Geschlechter gibt es Befürworter und Gegner. Dabei stehen jeweils ein männlicher und ein weiblicher Protagonist für eine *konservative* Haltung der Trennung und wiederum ein Mann und eine Frau für eine *progressive* Haltung der Aufhebung. In der TV-Serie ist es der junge Imam, der liberalere Positionen als Teile seiner Gemeinde vertritt. Auch am Hauptfeldforschungsort hat die Aufhebung der Trennung im Imam der Yunus-Emre-Moschee einen Fürsprecher. Schon zu Beginn seines Dienstes Anfang 2012 kamen massive Konflikte zwischen Mahmut und Teilen der weiblichen Gemeinde über die von der Moscheeführung installierte Gardine auf. Der Imam wollte »nicht hinter eine Gardine sprechen«.⁷³ Auf den Einwand des Imams sollen einige Frauen aus der Gemeinde darauf insistiert haben, dass sie eine Gardine möchten. Für Mahmut stellte außerdem die Ausrichtung der Feier zum Geburtstag des Propheten mit langer Koranrezitation sowie *tafsîr* und ohne die übliche Rezitation des *Mevlid*-Liedes ein viel bedeutsameres Problem dar, »da es vor dem Mevlid-Lied den Koran gab«.⁷⁴ Er wollte stattdessen lange Passagen aus dem Koran rezitieren. Einige Gründungsmitglieder hatten aber kein Verständnis dafür, dass die Tradition der *Mevlid*-Rezitation falsch sein soll und haben sich dagegen gewehrt. In dem Konflikt über die Gestaltung dieser Feier hatte sich der Imam mit der Abschaffung des *Mevlid*-Liedes durchgesetzt, aber in der Frage der Gardine haben diejenigen Frauen,

72 Die Serie im Sitcom-Stil wurde von Zarqa Nawaz, kanadische Filmemacherin und Journalistin, entwickelt, von WestWindPictures produziert und erhielt einige Preise und Nominierungen. Es wurden sechs Staffeln gesendet. Nawaz hat auch einen Dokumentarfilm zu Frauen in der Moschee gemacht: »Me and the Mosque« (2005).

73 Interview, Necmi, 28.05.2013, Yunus-Emre-Moschee: »Hoca perde arkasına konuşmak istemiyor.«

74 Interview, Necmi, 28.05.2013, Yunus-Emre-Moschee: »Mevlid'den önce Kur'an vardı diyor. Mevlid kânilinde Kur'an okunmasını istiyor. Mevlid sonradan gelmiş bir şey diyor.« Siehe zum *Mevlid*-Lied Abschnitt I, Kap. 2.

die »das schon immer so praktiziert haben« die Oberhand beibehalten.⁷⁵ In diesem Kampf um die räumliche Geschlechtertrennung hat dann die in den Jahren zuvor unterlegene Partei diese konkrete Frage während der Feier 2014 selbstermächtigend und pragmatisch gelöst: Zwei Argumente wurden in diesem Prozess betont: Zum einen ging es darum, die eigenen Kinder, die im Programm der Feier einen Part hatten, zu sehen, zu fotografieren und aufzunehmen. Das andere Argument betraf den ausgewiesenen Frauenbereich: »Bei den Frauen war es zu eng und zu stickig.«⁷⁶

Ein solches Vorrücken der Frauen in den männlich besetzten Gebetssaal ist in den gebäudetechnisch geschlechtergetrennten Moscheen gar nicht möglich. Es braucht die Einladung einer Person, der Autorität zugesprochen wird – wie eines Imams – damit die Frauen ihren Bereich verlassen und an der angebotenen Veranstaltung gemeinsam im Gebetssaal ohne Raumtrenner teilnehmen – wie während des in der Abschnittseinleitung ausgeführten »Wettbewerbs um den schönsten Gebetsruf und *huṭba*-Vortrag« in der Mimar-Sinan-Moschee. Doch auch der Auszug aus dem Frauenquadranten und die Besetzung des linken Gebetssaals in der Yunus-Emre-Moschee wären vermutlich ohne die schon länger bekannte Zustimmung des Imams nicht möglich gewesen. Ob der Wunsch einiger Frauen nach gegenseitiger Sichtbarkeit Auslöser für die Haltung des Imams war oder erst die Haltung des Imams in dieser Richtung eine Diskussion in Gang gesetzt hat, konnte ich nicht rekonstruieren. Die Rekonstruktion dessen ist auch nicht wichtig; bedeutsam bleibt, dass eine Reihe von Frauen gegen andere Frauen agiert und den ihnen zugewiesenen Raum übergangen hat. Der religiöse Experte ist hier Förderer neuer Praktiken, ohne dass sie von ihm direkt vor der Veranstaltung expliziert worden sind. Semra als religiöse Expertin, die im Frauenbereich ohne exponierte Stellung bei den Frauen saß, hat die Veränderungen im Frauenbereich unkommentiert begleitet und den Frauen, die Sichtschutz suchten, Hilfestellung geboten. Dabei hat sie es allerdings vermieden, während der Feier für die einen oder anderen Frauen Stellung zu beziehen.

Anders als in »Little mosque on the prairie« haben die *revoltierenden* Frauen hier keine Aussöhnung der verschiedenen Haltungen zu diesen Fragen angestrebt oder Argumente vorgebracht, die sich auf Korantext und/oder Tradition beziehen. Die funktionalen Argumente und die pragmatische Lösung führten daher nicht zu einer grundsätzlichen Entscheidung, da die dezidiert religiösen Fragen der jeweiligen Parteien nach der jeweiligen Gültigkeit der Praxis nicht geklärt wurden. Statt-

75 Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee. Der Imam *erlaubt* es, das *Mevlid*-Lied zu anderen Gelegenheiten in der Moschee vortragen zu lassen, aber eben nicht an den Gesegneten Nächten.

76 Feldnotiz, *Mawlid an-Nabī*/Mevlid Kandili, 12.01.2014, Yunus-Emre-Moschee. Einige Aussagen von den *revoltierenden* Frauen während des informellen Teils nach der *Mevlid*-Feier.

dessen wurden sozial akzeptierte Haltungen wie »Frauen wollen gerne ihre Kinder auf der Feier sehen« oder »Frauen leisten viel für die Moscheen, damit sind sie Teil der Gemeinde, der nicht weggesperrt werden kann« betont. Sowohl die positive als auch die negative Seite der Geschlechterdurchmischung an anderen Orten wurde in den anschließenden Diskussionen angeführt. Ebenso wurde für und gegen die sexuelle Ablenkung bei durchmischten Gemeinden argumentiert. Doch weder wurden formal-religiöse Fragen der Geschlechterverhältnisse angesprochen noch wurden bestimmte Praktiken koranisch oder nach der *Sunna* legitimiert. Diese fehlen auch auf Seiten der Befürworterinnen der Trennung: Hafize und Ayşe, zwei der vehementesten Verfechterinnen der Raumentrennung, konnten es gar nicht fassen, dass der ganze Raum offen und unbegrenzt sein sollte. Dass sie persönlich während der religiösen Feier für die ganze Gemeinde sichtbar sein und selber mehr sehen sollten, stand gar nicht im Vordergrund. Aus ihrem Handeln während der Feier und ihren Kommentaren schließe ich eher, dass die fehlende Begrenzung des Raumes während einer religiösen Feier sie körperlich stresste. Hafize machte mir gegenüber deutlich, dass sie nicht für ein Abschirmen und Heraushalten der Frauen aus der Moschee sei. Sie habe diese Moschee mitbegründet, seit 40 Jahren sammle sie die Kinder der Nachbarschaft ein, um sie in die Moscheen in den Moscheeunterricht zu fahren.⁷⁷ Ihr sind die argumentativen Stränge der Geschlechtertrennung durchaus bewusst, als sie damit kokettiert, dass die Frauen gerne mit den Männern den Platz tauschen könnten – unter Beibehaltung der Raumentrennung. Ihr geht es also um das Erleben der religiösen Feier unter Frauen. Aus ihren biographischen Erzählungen wurde deutlich, dass sie Religion geschlechtsspezifisch erfahren hat und religiöse Feiern für sie daher vor allem weiblich konnotiert sind. Diese Vorstellung kollidiert aber mit einem anderen religiösen Habitus, wonach Religion eben nicht geschlechtsspezifisch geordnet wird und Geschlechtertrennung angesichts der vermischten Geschlechter in der Welt außerhalb der Moscheen an Berechtigung verliert. In Bezug auf die Geschlechtertrennung in der Moschee dominieren bei diesen Akteurinnen somit soziale Argumente sowie das Bild einer weiblich konnotierten Religiosität. Dass Mahmut Verfechter der Aufhebung der räumlichen Trennung ist, kann vor diesem Hintergrund als Beispiel für eine männliche Intervention in Angelegenheiten der Frauenreligiosität gewertet werden. Für Hafize und Ayşe stellte es sich so dar, dass er den Frauen ihren religiösen Bereich nehmen und sie für die Männer sichtbar machen wolle. Daher maßen sie dessen Expertentum und sein darauf beruhendes religiöses Kapital in diesem Kampf auch keinen symbolischen Wert bei. Die *revoltierenden* Frauen dagegen sahen in ihm einen Fürsprecher: Dass im Gebetsaal Teile der Gemeinde die »intime Sphäre« (*»mahremiyet«*)⁷⁸ bewahrt sehen wollen, die außerhalb der Moschee sowieso nicht und auch

77 Feldnotiz, Frühstück bei Hafize, 03.08.2015.

78 Türk. *»mahremiyet«* steht für »intime Sphäre«, »Privatheit«.

schon innerhalb der Moschee nur wenig aufrechterhalten wird, wird vom Imam als ganz und gar unislamisch und unlogisch gewertet:

»Während ich mein Gesicht abgewandt habe [während ich das Gebet leite], ist die Gardine zugezogen, aber wenn ich mich der Gemeinde zuwende [während der Feier; inklusive Predigt] wird die Gardine geöffnet. Was macht man denn hier? Müsste es nicht andersherum sein, wenn schon eine *mahremiyet* eingefordert wird?«⁷⁹

Die Mimik von Mahmut beim Rekapitulieren dieser Geschehnisse zeugte von einer ambivalenten Haltung. Obwohl das Gespräch, in dem diese Geschehnisse angesprochen wurden, um das Thema »die wahre Religion nach dem Koran« kreisten, vermied er es, koranische Aussagen für oder gegen die geschlechtliche Raumtrennung im Gebetsaal zu tätigen und bei diesem Punkt klar Stellung dafür oder dagegen zu beziehen. Zum einen nimmt er dies persönlich: Die Frauen wollten während des Gebets ihn – den Imam – als Mann nicht sehen. Er kritisiert diese Vorstellung, dass sich Frauen durch die Anwesenheit von Männern gestört fühlen könnten, weil er keine essentielle Trennung zwischen den Geschlechtern für notwendig hält: »Der letzte Ort, an dem Frauen und Männer getrennt voneinander sein sollten, ist die Moschee. Aber gerade hier separieren sich die Menschen anhand von Geschlechtern.«⁸⁰ Der Aspekt der Sexualität, der der Geschlechtertrennung zugrunde liege, dürfe in der Moschee keine Rolle spielen. Die Religionsbeauftragte Semra hatte zum Schutz von Frauen vor Männern die Kleiderordnung und die dadurch von Respekt geprägte Ordnung der Geschlechterverhältnisse angeführt. Das heißt, wenn Frauen und Männer sich islamisch korrekt kleiden und verhalten, entfalle die dem Geschlecht und der Sexualität der Geschlechter zugewiesene Bedeutung,⁸¹ insbesondere an einem Ort wie der Moschee, an dem der Mensch an sich zähle.⁸² Hiermit wird sowohl die islamische Kleiderordnung der Frauen in Bezug auf ihre Funktion (Erzeugen einer Asexualität und damit der Schutz der Frauen vor Männern) aktualisiert als auch die Moschee als ein Ort für alle konstruiert.⁸³ Mit ihrer durchdachten und normativierten Vorstellung reiben sich die beiden Religionsbeauftragten an der Raumpraxis ihrer weiblichen Gemeinde:

»Warum kommen denn die Menschen [zu diesem Anlass] in die Moschee? Sie wollen ihre Kinder sehen [die Gedichte aufsagen, Lieder singen u.ä.]! Sie wollen die Feier miterleben. Aber was machen sie? Sie ziehen eine Gardine zwischen sich.

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

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

81 Feldnotiz, *tafsir/tefsir-sohbet*-Frühstück, 20.05.2015, Yunus-Emre-Moschee. Allerdings widersprachen einige der anwesenden Frauen dieser Position. Solche Männer würden sich auch davon nicht abhalten lassen.

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

83 Vgl. zu dieser Vorstellung auch KATZ 2014: 286.

Und dann öffnen sie diese. Dann gibt es immer wieder Leute, die die Gardine wieder zu haben wollen. Also was soll das?»⁸⁴

Mahmut ist ganz offensichtlich schlecht auf die Geschehnisse im Frauenquadranten zu sprechen, seine Laune sinkt erheblich bei deren Erwähnung. Vordergründig scheint er sich hier am nicht-reibungslosen Ablauf der Feier zu stören und beruft sich immer wieder darauf, dass das Erleben der Feier in der Gemeinschaft hier im Mittelpunkt stehen sollte, und nicht die Bewahrung einer *islamischen* Geschlechtertrennung: Während der Feier zur ›Nacht der Offenbarung‹ (*Laylat al-Qadr/Kadir Gecesi*) 2015 blieb die Gardine während der ganzen Feier zunächst geschlossen. An diesem Abend wurden im Laufe der Feier diejenigen namentlich aufgezählt und damit geehrt, die im Laufe des Ramadans den ganzen Koran rezitiert hatten (türk. *hatim*). Der Imam hatte allerdings nur die Namen der Männer, Jungen und Mädchen genannt, aber keine Frauen – möglicherweise weil diese ihre Lesung vor der Expertin Semra gemacht hatten und dies vorher Mahmut nicht mitgeteilt wurde. Als das Aufzählen der Namen abgeschlossen wurde und die Segenssprüche für diese Personen begannen, zog eine Frau die Gardine plötzlich beiseite und rief in die Feier hinein: »Hoca, Sie haben unsere *Lesung* vergessen.«⁸⁵ Es rumorte schon vorher auf Seiten der Frauen. Als offensichtlich wurde, dass die Namen nicht mehr genannt werden und sie somit die Segenssprüche der Gemeinde vermissen würden, ergriff eine resolute Frau, die eher für die Beibehaltung des Rauntrenners ist, die Initiative. Mahmut betrachtet diese Intervention als störend und – wie aus seiner Rekapitulation zwei Tage später deutlich wird – auch als selbstverursacht: Wenn man auf einen Rauntrenner besteht, muss man sich damit abfinden, dass man während der Feier vergessen wird, scheint seine Haltung zu sein. Er beschwerte sich darüber, dass die Frauen, die auf den Rauntrenner besonderen Wert legten, die gleichen Frauen seien, die sich ihm später oder zu anderen Gelegenheiten sogar ohne Kopftuch zeigen würden – auch mir war dies aufgefallen. Dies legte er den Frauen allerdings als Inkohärenz aus.

Der Imam scheint demnach die spezifische Sinngebung der jeweiligen Praktiken zu übersehen. Zugleich entgeht ihm, dass die weibliche Gemeinde prozessual dieses Thema aushandelt und dass es während jeder neuen Veranstaltung aufs Neue aufgerollt wird. Der reibungslose Ablauf einer Veranstaltung wird solange nicht möglich sein, solange die Vorstellungen von dem *Wie* der Anwesenheit der Frauen innerhalb des Gebetssaals aufeinander treffen. Aus meinen Beobachtungen und den Erzählungen der Befürworterinnen der Trennung geht hervor, dass

84 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus Emre-Moschee: »İnsanlar camiye neden gelirler? Çocuklarını görmek için. Kandili kutlamak için. Ama ne yapıyorlar? Aralarına perde çekiyorlar. Sonra açıyorlar. Kapalı tutmak isteyenler de var. Bu ne demek oluyor şimdi?»

85 Feldnotiz, *Laylat al-Qadr/Kadir Gecesi*, 14.07.2015, Yunus-Emre-Moschee, Frau mittleren Alters: »Bizim de hatmimiz vardı!«

ein Teil der Gemeinde bestimmte religiöse Praktiken in der Moschee wie die Raumtrennung verinnerlicht und inkorporiert hat, die andere nicht haben oder nicht mehr haben wollen. Das macht deutlich, dass ein religiöser Habitus ausschlaggebend ist, der die spirituelle Erfahrung innerhalb der Moscheeräumlichkeiten absorbiert, und denen mit vermeintlich rationalen Argumenten – wie sie Gegner*innen der Trennung, inklusive der Expert*innen vorbringen – nicht zu begegnen ist, da sie die Erfahrungen und Beweggründe der Befürworter*innen nicht erfasst. Dies gilt auch umgekehrt.

Wenn Handeln situativ und lokal abhängig ist, muss nicht nach einer konsistenten und immer gültigen Logik gefragt werden, sondern nach dem *praktischen Sinn*, der wiederum die Herstellung der Heiligkeit des Ortes Gebetssaal deutlich macht: Dieser Raum wird geheiligt durch die körperliche Praxis: Hier wird die *ṣalāt* verrichtet, hier wird Gottes Wort auf emotionaler und kognitiver Ebene gehört, verstanden und/oder verinnerlicht, hier wird eine Gemeinschaft Gottes hergestellt, hier werden Fürbitten gemacht, hier werden Lobpreisungen abgehalten – alles mehr oder weniger inbrünstig oder gleichgültig, ehrlich oder gelangweilt, kognitiv erfassbar oder unverstanden, emotional aufwühlend oder ignorant, eilig oder müßig, fröhlich oder traurig. Es ist der Ort, der als Gottes Haus inszeniert und rational aufgeladen wird als *besonderer Ort*. Die Bezeichnung als *masǧid* sowie durch stetiges konsistentes Handeln wird der Gebetssaal als solcher aufrechterhalten. Der Nachahmungseffekt durch Habitualisierung ist nirgendwo deutlicher zutage getreten als bei der Frage der Bedeckung des weiblichen Körpers, wenn dieser den Gebetssaal betritt. Während keiner einzigen Veranstaltung innerhalb des Gebetssaals haben Frauen ihn unbedeckt betreten. Lediglich eine einzige junge Frau – die Ehefrau eines Vorstandsmitglieds – hat einmal ihr Tuch nur lose um die Haare geworfen, als sie kurz den Raum betreten hat, um jemanden im Eingangsbereich des Gebetssaals eine Mitteilung zu machen. Außerhalb schlug sie ihr Tuch wieder um ihren Hals. Die Bedeckung der Frau innerhalb des Gebetssaals ist hier eine allgemein gültige Regel, auf die von Zeit zu Zeit auch verbal hingewiesen wird: Semra hatte während eines *sohbets* auf die (weibliche) Kleiderordnung als Ausdruck der Heiligkeit einer Moschee hingewiesen:

»Der Moscheebesuch erfordert Manieren, Anstand. Selbst wenn du dich normalerweise nicht bedeckst, du kommst hierher, in Gottes Haus [also bedecke dich!]. Orte haben auch eine Heiligkeit. Nicht jeder Ort ist gleich. Ein *masǧid*, eine Moschee [...] in Istanbul, in Medina [...] das sind besondere Orte und sie haben besondere Heiligkeiten.«⁸⁶

86 Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Camiye girmenin bir adabı, bir usulu var. Örtünmüyorsan bile, buraya giriyorsun, Allah'ın evine [örtün!]. Mekanların da kutsallığı vardır. Her yer aynı değil. Bir mescid, bir cami [...] İstanbul, Medine, [...] bunlar farklı yerler ve farklı kutsallıkları vardır.«

Diese Heiligkeit anzuerkennen, bedeutet aber, dass sie sich für Frauen körperlich ausdrücken muss. Die Zusammenkunft im Gebetssaal regelt somit die Körperkultur der Frauen in einer normativierenden Weise. Gleichzeitig ist diese Heiligkeit des Gebetssaals eben auch der Grund für das Verhalten der Frauen, die einen Raumtrenner wünschen. Diese steht in der Kontinuität einer religiösen Praxis in der Moschee, mit der die Heiligkeit des Ortes über die Verschleierungspraxis hinaus geregelt wird. So wie man sich verschleiert für die Moschee, so bleibt man auch unter sich. Erst so entfaltet sich das Erleben der Feier, weil es sich in eine Erfahrung einschreibt, die man positiv so erfahren hat.

Eigene *female spaces* werden angesichts der zahlreichen Probleme von Frauen in allen untersuchten Moscheen als Idealtypus der Frauenräume gepriesen. So gaben in den Moscheen mit Raumtrennern im Gebetssaal etwa gleich viele Frauen an, dass sie sich anstatt Raumtrenner idealerweise einen eigenen Frauenraum wünschten oder den Gebetssaal gemeinsam nutzen wollten. Als es aber um die Planung eines Moscheebaus ging, votierten auch letztere Frauen für einen eigenen großzügigen Frauenbereich. Je mehr Veranstaltungen von Frauen für Frauen angeboten werden und je mehr räumliche Möglichkeiten für Frauen vorhanden sind, umso mehr überwiegt diese Haltung, »einen eigenen Gebetssaal zu haben« (*»bizim mescidimiz«*). Die Schaffung von genderseparierten Räumen innerhalb von Moscheen verweist somit strukturell auf den als essentiell empfundenen gegenerten Charakter der Moschee, die von den Frauen als männlicher Ort für Männer und weiblicher Ort für Frauen gedacht wird. Die Teilhabe an der Moschee soll aber nicht immer gemeinsam mit Männern in dem für Männer geschaffenen Gebetssaal verwirklicht werden. Unter Frauen ist daher auch eine Diskussion im Gange, die den Begriff des *masjīd* hinterfragt, wie im nächsten Kapitel aufgezeigt werden soll.

»Der Gebetssaal ist unten. Das hier ist nur ein Raum, der für Frauen zum Beten ausgewiesen ist, kein Gebetssaal.«⁸⁷

Feldnotiz »Das hier ist kein Gebetssaal.«⁸⁸

Anlässlich der Nacht der Wünsche (arab. *Laylat ar-Rağā'ib*, türk. *Regaib Kandili*) besuchte ich die religiöse Feier in der Altstadt-Moschee. An den vorhergehenden Tagen waren die Männer und Frauen mit Vorbereitungen für das bevorstehende Moscheefest beschäftigt gewesen. Eine anwesende Frau, die bis zum Schluss der Essensvorbereitung geblieben war, erzählte, dass sehr viele Frauen daran mitgewirkt hatten und sie alle sehr erschöpft seien. Unter anderem deswegen und weil

87 Feldnotiz, *Laylat ar-Rağā'ib/Regaib Kandili*, 23.4.2015, Altstadt-Moschee, Nilüfer: »Mescid aşığıda. Burası sadece kadınların namaz kılmaları için ayrılmış bir oda. Mescid değil.«

88 Feldnotiz, *Laylat ar-Rağā'ib/Regaib Kandili*, 23.4.2015, Altstadt-Moschee

es sich auch um einen Werktag handelte, waren eher wenig Frauen und Männer in die Moschee zu diesem religiösen Anlass gekommen. Im Frauengebetsraum wurde das Nachtgebet vor der Feier mit Predigt und Koranrezitation von etwas mehr als einem Dutzend Frauen verrichtet.⁸⁹ Im Gegensatz zu den Praktiken im Frauenbereich der Mimar-Sinan-Moschee wurde hier peinlich darauf geachtet, dass Reihen gebildet und eng gefüllt wurden: Frauen, die hinten für sich oder abseitig ihre Gebetsteppiche auslegten, wurden im locker-pädagogisierenden Ton in die Reihen eingeladen. Dabei beriefen sich die Frauen immer legitimatorisch auf die Taten und Aussprüche des Propheten: Die Reihen dürfen keine Lücken aufweisen, damit der Teufel keinen Weg findet; das Beten in der vordersten Reihe bringt den meisten religiösen Lohn ein; das Gebet einer allein stehenden Person ist in einem gemeinschaftlichen Gebet nicht gültig. Die Ermahnungen gingen dabei von Frauen mit unterschiedlichen Positionen in der Moschee aus: Sowohl weibliche Hocas sprachen als auch Frauen aus dem Frauenvorstand und auch welche ohne Moscheefunktion oder religiöse Expertise. So entstanden zwei Gebetsreihen und damit eine körperlich platzierte Gemeinschaft von Frauen.⁹⁰ Eine der anwesenden Frauen, Nilüfer, mit der ich mich gerade rege unterhielt, folgte der Einladung nicht, sondern blieb auf ihrem Platz an der hinteren Wand sitzen. Auf meinen fragenden Blick hin, teilte sie mit, dass sie menstruierte. Mir rutschte die Anmerkung heraus, dass wir doch in der Moschee seien. Nilüfer erklärte, dass sie zwar nicht am Gebet teilnehmen, aber die Predigt und die Koranrezitation anhören könne. Bei Bedarf kümmere sie sich während der Gebetszeit um die Kinder der betenden Frauen, was sie auch sogleich tat. Schon bei früheren Feiern in derselben Moschee hatte ich beobachtet, dass einige Frauen während der Gemeinschaftsgebete hinten saßen und nicht an den Gebeten teilnahmen. In anderen Moscheen war mir die Anwesenheit von Frauen im Gebetssaal – aber ohne Teilnahme am Gebet – bisher nicht aufgefallen. Nilüfer erklärte: »Das hier ist nur ein Raum, der für Frauen zum Beten ausgewiesen ist, kein Gebetssaal.«⁹¹

89 Soweit ich das sehen konnte, waren vor Beginn des Gebetsrufes zum Nachtgebet etwa 40 bis 50 Männer anwesend.

90 Die pädagogische Regulierung der Gebetspraktiken ist in der Altstadt-Moschee durchaus üblich wie ich zu verschiedenen Gelegenheiten erlebte (z.B. zum Nachmittagsgebet nach einem *sohbet* anlässlich des 'Āṣūrā'/Aṣure-Tages am 18.10.2015, zum Nachtgebet zum islamischen Neujahr/*Hicri Yılbaşı* am 04.11.2013, bei den gemeinschaftlichen Gebeten vor oder nach den Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft und zu den *Tarāwīḥ*-Gebeten im Ramadan 2014 und 2015). Eine religiöse Expertin der Interkulturellen Frauengemeinschaft hielt auf einem Wochentreffen dezidiert einen Vortrag speziell zu diesem Thema, weil sie oft gesehen habe, dass Muslime das gemeinschaftliche Gebet falsch beteten. Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, Vortrag, »Gebet in der Gemeinschaft – was man beachten sollte« 31.01.2016, Altstadt-Moschee. Dieser Vortrag wurde während des Ramadans 2017 erneut gehalten.

91 Feldnotiz, *Laylat ar-Raḡā'ib/Regaib Kandili*, 23.4.2015, Altstadt-Moschee.

Nilüfers Erklärung, den Frauengebetssaal als einen Raum auszuweisen, in dem Frauen beten können, und zugleich ihn konzeptionell von einem Gebetssaal zu trennen, wirft Fragen auf: Die originäre Wortbedeutung des Gebetssaals (arab. *masjid*, türk. *mescid*) als »der Ort, an dem man sich niederwirft«, also das Gebet verrichtet, spielt für sie offensichtlich keine Rolle. Am betreffenden Abend wurde diese Auffassung auch von den anderen anwesenden Frauen – egal ob diese eher Expertinnen oder Nicht-Expertinnen sind – geteilt bzw. ihr wurde nicht widersprochen. Offensichtlich verweist diese Wahrnehmung auf eine punktuelle bzw. selektive Funktion des *masjid* und nicht auf eine stringente und universalgültige. Mit der Erklärung, »das hier ist nur ein Raum, der für Frauen zum Beten ausgewiesen ist« wird der essentielle Charakter eines *masjids* als Ort des Gebets abgemindert und zugleich diejenigen hadithbasierten normativierten Vorstellungen des Ausschlusses von menstruierenden Frauen als hier nicht anwendbar praktiziert. So können Frauen auch an diesen Tagen, an denen sie rituell als unrein gelten, die Moschee frequentieren, die Feier miterleben und/oder den Vortrag anhören. Explizit wurde der Mehrwert ihrer Anwesenheit, nämlich die Kinderbetreuung, genannt. Sie sind so aufgrund ihrer Menstruation nicht ausgeschlossen aus dem religiösen Geschehen. Auch an anderen Orten gibt es diese Argumentation: Gegenüber SPIELHAUS erklärten

»Frauen in einer Berliner Moschee [...] das wie folgt: Es habe den Vorteil, dass Frauen diesen Raum auch während ihrer Menstruation oder nach der Entbindung betreten könnten. In dieser Zeit, in der sie nicht im Zustand der rituellen Reinheit seien, würden sie die Hauptmoschee nicht betreten. Den Frauenraum könnten sie jedoch immer betreten, auch während der »Ausnahmezeiten«. Zwar verrichteten sie dann nicht die Gebete, aber es stehe ihnen weiter die Möglichkeit offen, ihre Kontakte zu pflegen und Gemeindegarbeit zu leisten.«⁹²

Ist dies eine subversive Praxis gegenüber normativen Vorstellungen, die den menstruierenden Frauen den Eintritt zur Moschee verweigern? Eine subversive Praxis ermöglicht es, normative Regeln zu unterlaufen ohne die Normativität selbst in Frage zu stellen. Die Subversion schafft aber Neues, welches das Normative an der Oberfläche herausfordert und somit zu einem Wandel führt. Oder sind solche Praxen ein Zeichen für die generelle Verhandelbarkeit von islamischer Normativität, wodurch die legalistischen Erörterungen und Klärungen mit normativem Charakter zu einer Interpretation unter vielen werden?

Während eines Treffens der interkulturellen Frauengemeinschaft in derselben Moschee kam ebenfalls das Thema auf, ob Frauen während der Menstruation oder

92 SPIELHAUS 2006: 65.

in anderen besonderen Fällen den Frauengebetsraum aufsuchen könnten.⁹³ Hier stellten zwar relevante Hadithe die Basis dieser Diskussion, doch wie in einer Diskussion üblich, wurden Argumente ausgetauscht und gegeneinander abgewogen. Die Diskutantinnen beriefen sich auf exegetische und legalistische Interpretationen von relevanten Hadithen, ohne dass sie benannt oder im Detail ausgeführt wurden. Anders als Nilüfer verzichteten diese Frauen darauf, ihre eigene Praxis spezifisch zu benennen oder diese zu legitimieren. Die Moschee und den Frauengebetssaal während der Menstruation aufzusuchen, wirft demnach weitreichende Fragen unter Frauen auf: Diese betreffen das Betreten, das Durchqueren und den Aufenthalt in der Moschee, im Gebetssaal oder im Frauengebetssaal. Dies fordert zugleich den Umgang mit der hegemonialen Auffassung heraus, dass ihnen während dieser Phase eine rituelle Unreinheit zugeschrieben wird. Sowohl während der Feier zur Nacht der Wünsche als auch in der expliziten Diskussion der interkulturellen Frauengemeinschaft wurden das Beten, das Fasten, das Rezitieren oder das Berühren des Korans, für die es in der Zeit der Menstruation ebenfalls hadith- und koranbasierte legalistische Einschränkungen wegen des Kriteriums der *Unreinheit* gibt, nicht erwähnt oder hinterfragt. Dies deutet darauf hin, dass anhand der Haltungen zu der Frage, ob menstruierende Frauen den Gebetssaal oder die Moschee aufsuchen können, insbesondere die Vorstellung von *masǧid* ausgehandelt wurde: In der Altstadt-Moschee wird der Hauptgebetssaal von Allen als *masǧid* ausgewiesen und anerkannt. Für den Frauengebetssaal, der ebenfalls als *masǧid* bezeichnet wird, gilt dies offensichtlich nicht unangefochten. Auf der einen Seite sind Frauen stolz auf ihren eigenen Frauengebetssaal und benennen ihn auch *masǧid*. Auf der anderen Seite gibt es die Wahrnehmung, dass dieser nicht Teil einer »richtigen Moschee«⁹⁴ bzw. gar »kein Gebetssaal«⁹⁵ sei. Beide Positionen kamen in Bezug auf etwas spezifisch Weibliches, nämlich der Menstruation, auf.

In der Diskussion der Interkulturellen Frauengemeinschaft kristallisierten sich drei unterschiedliche Positionen anhand des Umgangs mit den religiösen Quellen heraus, die im Folgenden analysiert werden sollen:

In der zuerst vorgebrachten Position beriefen sich einige Frauen auf Hadithe, die den Aufenthalt von menstruierenden Frauen innerhalb der Moschee sanktionieren,⁹⁶ und beziehen dies auch auf den Frauengebetssaal der Altstadt-Moschee.

93 Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft mit Vortrag: »Gebet in der Gemeinschaft – was man beachten sollte«, 31.01.2016, Altstadt-Moschee.

94 Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, Vortrag: »Gebet in der Gemeinschaft – was man beachten sollte«, 31.01.2016, Altstadt-Moschee. Sabia bejahte es, dass menstruierende Frauen den Frauengebetssaal der Altstadt-Moschee betreten dürfen, weil das ja »keine richtige Moschee« sei.

95 Feldnotiz, *Laylat ar-Raǧā'ib/Regaib Kandili*, 23.4.2015, Altstadt-Moschee, Nilüfer.

96 Als der Prophet eine Frau darum bat, etwas aus dem *masǧid* zu holen, entgegnete sie ihm, dass sie doch menstruere. Er erklärte ihr, dass dies eine Sache sei, die nicht in ihrer Hand

Die zweite Position hinterfragte – ganz ähnlich wie Nilüfer – die legalistische Regel auf Basis dieser Hadithe und auch die betreffenden Hadithe selbst nicht, stellte aber den Charakter des Frauengebetssaals als Gebetssaal generell in Frage. In der Konsequenz wurde das Betreten des Frauengebetssaals für menstruierende Frauen möglich. Die dritte Position lehnte die normative Regel ebenfalls nicht ab, stellte aber auch den Charakter des Frauengebetssaals als Gebetssaal nicht zur Disposition. Stattdessen wurde ein höherer Wert für den Aufenthalt menstruierender Frauen im Frauengebetssaal vorgebracht, nämlich Wissenserwerb.

Der für die Ausgangsposition wichtige Hadith, aus dem abgeleitet wurde, dass menstruierende Frauen den Gebetssaal nicht betreten dürfen, wurde nicht explizit ausgeführt, aber auf Teile davon verwiesen. Ausgeführt wurde lediglich derjenige Hadith, nach dem der Prophet Muḥammad das Feiertagsgebet außerhalb des *masjids* geleitet habe, damit auch menstruierende Frauen am Feiertagsgebet teilhaben können, ohne selbst zu beten. Der Prophet soll das Gebet daher auf den Hof der Moschee in Medina verlegt haben. Martina, die sich auf diesen Hadith bezog, wertete dies als Inklusion der menstruierenden Frauen, die zwar nicht rituell mitwirken, aber körperlich teilhaben können. Durch diese Praxis werde aber auch deutlich, dass den menstruierenden Frauen der Zutritt in die inneren Räume der Moschee ausnahmslos verwehrt sei, so ihre Position.⁹⁷ Dadurch, dass in der Altstadt-Moschee nicht nur die fünf Tageszeitgebete verrichtet werden, sondern auch das Freitagsgebet und zwar explizit auch im Frauengebetssaal, sei der Raum ein *masjid* und als solcher würden die Regeln des *masjids* auch für diesen Raum gelten. Gegen diese Vorstellung wandten sich andere Akteurinnen: In einer »richtigen Moschee« könnten menstruierende Frauen nicht hinein, aber hierher schon.⁹⁸ Sabia, die die Legitimation, »keine richtige Moschee« anbrachte, war sich auch nicht ganz sicher, wie sie nun den Frauengebetssaal in der Altstadt-Moschee verstehen sollte. In ihrer Wahrnehmung ist der *masjid* der Moschee ein anderer Raum, nämlich derjenige mit den Insignien im Erdgeschoß, den sie aufgrund ihres Geschlechts kaum nutzt und während ihrer Menstruation auch nicht nutzen würde. Gleichzeitig ist ihr bewusst, dass der Raum hier explizit als *masjid* für Frauen lanciert ist. Sie versucht die Diskrepanz mit der Unterscheidung von Moscheen zu überbrücken: »Moscheen in islamischen Ländern« seien »richtige Moscheen«,

liege und sie daher den *masjid* durchqueren könne. In der legalistischen Tradition wird aus diesem Hadith gefolgert, dass eine menstruierende Frau sich nicht in einer so ausgezeichneten Moschee aufhalten dürfe, aber sehr wohl diese durchqueren könne. Es existieren mehrere Versionen dieses Hadithes, die auch unterschiedlich verbürgt sind. Genauer konnte der Wortlaut nicht eruiert werden.

97 Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee, Martina.

98 Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee, Sabia.

das Gebäude hier eher nicht. Woran macht sie das fest? Sie kann die Wahl ihrer Begriffe nicht erklären, es stellt sich für sie aufgrund Ihrer Wahrnehmung von Moschee so dar. Für sie ist die Altstadt-Moschee natürlich eine Moschee, aber ihr fehlt doch das *Moscheeliche* einer Moschee. Die Altstadt-Moschee entspricht somit nicht dem Bild von Moschee, das sie dispositionell hat. Die Moscheen hierzulande sind umgebaute bestehende Gebäude, die nicht mal rudimentär an Moscheebauten woanders erinnern. Die Moschee in Medina aber, in der der Prophet Feiertagsgebete explizit auf dem Hof geleitet hat, damit menstruierende Frauen zuhören können, bezeichnet sie als »richtige Moschee«, während die Altstadt-Moschee nur der Funktion nach eine Moschee sei, jedoch nicht dem originären Ursprung des Gebäudes nach. Sabias Ausführungen sind so zu verstehen, dass der Frauengebetsraum eben nur funktional ein solcher ist, aber nicht seinem Wesen nach; daher das Attribut »richtig« in diesem Zusammenhang. Der von Martina als »islamische« Norm vorgebrachte Charakter des Gebetssaalverbots hinterfragt sie nicht und bringt auch keine theologischen Argumente bei, warum diese Norm ungültig sein könnte. Sabia stellt somit ihr Argument als Einzelfall dar und bezieht diesen nur auf die Altstadt-Moschee bzw. auf andere ähnlich umfunktionierte Moscheegebäude in Deutschland. Nilüfer hatte soziale und wissensrelevante Aspekte der Anwesenheit von menstruierenden Frauen in der Moschee – Kinder hüten, Predigt und Koranrezitation hören – zur Untermauerung ihrer Sicht, dass es sich beim Frauengebetssaal um keinen Gebetssaal handele, betont. Somit wird in beiden Fällen die jeweils eigene Praxis legitimiert bzw. ein Einzelfall kreiert, ohne die Normvorstellungen anderer zu delegitimieren: Termini (hier: *masğid*) werden ohne klassischerweise notwendige legalistische Beweise gedeutet. Eine dritte Position, die von Saida vorgebracht wurde, bestritt allerdings deutlich, dass der Frauengebetsraum kein *masğid* sei: Da hier im Frauengebetssaal ebenfalls Gebete verrichtet würden, sowohl die fünf Tagesgebete als auch das Freitagsgebet, und er sich innerhalb einer Moschee befinde, sei es ein *masğid*. Unausgesprochen blieb, dass ja dann der betreffende Hadith auch hier Geltung haben müsste. Aber eine weitere Funktion des *masğids* sei höher zu werten als der reine Wortlaut dieser Hadithe: Hier werde Wissen erworben. Und wenn jemand regelmäßig zum Wissenserwerb in die Moschee käme, z.B. in die jeweilige Frauengruppe, könne man das auch während der Menstruation machen.⁹⁹ Interessant war, dass es Saida war, die dieses Argument in die Diskussion einbrachte, die sonst bei solchen Gesprächen häufig auf die religiöse Autorität des Imams verwies und die Anwesenden nach Beweisen für ihre vorgebrachten Vorstellungen fragte. Saida erklärte, dass sie hier Wissen über den Islam, also '*ilm*', erfahren. '*Ilm* erlernen sei höher einzustufen als die Unreinheit

99 Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee, Saida.

der Frau, wie auch schon die Praxis des Propheten zum Feiertagsgebet verdeutliche: Der Prophet habe menstruierende Frauen explizit nicht aus der Feier ausgeschlossen und ebenfalls explizit das Hören der Predigt für diese Frauen ermöglicht. Der Wissenserwerb (durch das Hören der Predigt und der Koranrezitation) wurde ja auch schon außerhalb dieser Gruppe von Nilüfer als Argument stark gemacht. Diese dritte Position relativiert somit auf der einen Seite die rigide Anwendung eines Verbots, legitimiert durch eine bestimmte Deutung eines Hadithes. Auf der anderen Seite nimmt sie auch den Argumentationsstrang »Frauengebetsraum ist kein *masjid*« nicht auf.

Es gab insgesamt keinen durchgehenden Konsens bei dieser Frage. Zum Schluss verwies Martina, die für die Anwendung des Verbots auch im Frauengebetsraum plädierte, auf das deutschsprachige Werk »Handbuch Islam« von Ahmad Abdurrahman Reidegeld¹⁰⁰ und lehnte es vehement ab, dass menstruierende Frauen den Frauengebetssaal der Altstadt-Moschee aufsuchen, egal zu welchen hehren Zwecken auch immer, und schüttelte noch ein paar Mal mit dem Kopf. Die Argumente wurden schließlich auch so stehen gelassen. Auffallend war, dass bis auf Sabia keine der anwesenden Frauen ihre eigene Praxis zum Gegenstand der Ausführungen machte. Damit konnten die Teilnehmerinnen diese Frage auf einer legalistischen und kognitiven Grundlage diskutieren, ohne dass sie die Gültigkeit/Ungültigkeit ihrer persönlichen Praxis zur Diskussion gestellt haben und ihren eigenen Umgang in die Nähe einer Norm gerückt haben. Bei der Diskussion der Norm und ihrer Quellen nannten die Akteurinnen selten legitimatorische Quellen explizit, sondern verwiesen lediglich auf die Hadithe, deren Legitimation teilweise mit den hadithwissenschaftlichen Begriffen *stark* und *schwach* bekräftigt wurde.

Eingangs stellte ich die Frage, ob der Umgang der Frauen mit dem Moscheebesuch während der Menstruation als subversive Praxis zu bewerten ist, oder als Zeichen der generellen Verhandelbarkeit von islamischem Wissen. Beides ist zu beobachten gewesen: Nilüfers und Sabias Argumente, mit denen sie den Frauengebetssaal nicht als Gebetsaal ausweisen, sind als subversive Praxis aufzufassen, da sie normativierte Regeln – wie sie Martina vorbringt – unterlaufen, ohne die Normativität der betreffenden Hadithe selbst in Frage zu stellen. Dadurch schaffen sie aber gleichzeitig normherausfordernde Praktiken. Saidas Argument von der höheren Stellung des Wissenserwerbs dagegen verweist auf eine generelle Verhandelbarkeit von islamischer Normativität. Den entsprechenden Hadith weist sie

100 Ahmad Abdurrahman Reidegeld ist promovierter Islamwissenschaftler und leitet Kurse am privaten Islamologischen Institut, welches an verschiedenen Orten in Deutschland, Österreich und in der Schweiz ein Studium in »Islam-Wissenschaften« anbietet. Siehe zu diesem Institut: KAMP 2010.

auch nicht zurück, relativiert aber die Deutung, die von Martina vorgebracht wurde, und kehrt sie sogar in ihr Gegenteil um. Aus demselben Hadith können somit zwei verschiedene normative Praxen herausgelesen werden.

Es sollte noch darauf hingewiesen werden, dass nach KATZ die Frage von »ritual purity« und ergo von ritueller Unreinheit, die durch Menstruation hervorgerufen werde, »was not an issue that played a central role in the discussion of women's mosque attendance in classical legal works«.¹⁰¹ Das Thema erscheine lediglich als »rationale for the general exclusion of women from mosques«, die auf anderen Argumenten beruhe, und dann auch nur mit der Betonung, dass Menstruationsblut die Moschee beschmutzen könnte.¹⁰² Tatsächlich komme diese Frage der Reinheit/Unreinheit erst in späteren Jahrhunderten auf und beziehe sich vornehmlich auf Hadithe, die den Moscheebesuch von Frauen und Männern im Zustand der Unreinheit generell verbieten. Diese seien aber schon in klassischen Werken als schwach eingestuft worden.¹⁰³ Dass gerade puristische Gelehrte wie Muḥammad al-Albānī (1914-1999) in der Moderne diesen Hadithen keine normweisende Gültigkeit zusprechen,¹⁰⁴ liegt an der puristischen Kritik an der islamischen Tradition, die die Moderne insbesondere auszeichnet.¹⁰⁵ Die Diskussionen über diese Themen in der Altstadt-Moschee zeigen daher an, wie in einer lokalen Moschee Fragen und teilweise auch Debatten über legalistische Methoden im Spannungsfeld zwischen einer als normdefinierend angesehenen islamischen Tradition und Hinterfragung von bestimmten Vorstellungen in der Praxis oszillieren.

Schlussfolgernd aus den bisherigen Feldanalysen lässt sich zusammenfassen, dass der Begriff *masǧid* mehrfach sinngebend genutzt wird und zugleich punktuell und funktional aufgefasst wird: Als *masǧid* bezeichnet, wird der Raum der Frauen symbolisch in denselben Zustand wie der eigentliche Gebetssaal erhoben, womit die Frauen einen bestimmten Bereich der Moschee für sich reklamieren können (»gehört uns«, »nur für Frauen«). Damit ist der oberflächlichen Teilhabe von Frauen am Moscheeleben entsprochen. Mit der Benennung des Ortes als *masǧid* bekommt er zudem eine Heiligkeit zugesprochen, an der Frauen symbolisch teilhaben können. Heiligkeit bedeutet, dass damit der *masǧid*-Raum eben kein Raum wie jeder andere ist, sondern Regeln unterworfen ist: In den Gebetssälen in allen Moscheen binden sich in der Regel Frauen Kopftücher um, bevor sie ihn betreten. In den Versammlungsräumen und in den Frauengebetssälen dagegen sitzen die in der Öffentlichkeit unverhüllten Frauen teilweise auch ohne Kopfbedeckung

101 KATZ 2014: 284.

102 Vgl. KATZ 2014: 284.

103 Vgl. KATZ 2014: 283-285.

104 Vgl. KATZ 2014: 285. Siehe zur Neubewertung von Hadithen bei al-Albānī und seine Ansichten zum Moscheebesuch von Frauen: Ebd.: 282-287.

105 Siehe Abschnitt I, Kap. 1.

und legen diese erst zum Gebet an.¹⁰⁶ Auch beim Umgang mit anderen Fragen attestieren Frauen dem Frauengebetssaal nicht notwendigerweise die Tabu-Regeln des *masǧids*, wenn sie z.B. hier ihre Kleinkinder wickeln (also die Gefahr in Kauf nehmen, dass der Teppich mit Windelschmutz in Berührung kommen kann).¹⁰⁷ Das heißt, dass in Rechnung gestellt werden muss, dass sich die Frauen im Gebetssaal anders fühlen als in einem Versammlungsraum und im Frauengebetssaal, nämlich weniger privat und weniger geschützt. Der *masǧid*-Raum bekommt durch das Gefühl, das die Akteurinnen inkorporiert haben, eine Bedeutung, die für andere Räume nicht ausgebildet ist. Um die damit in Verbindung stehenden normativen Regeln des Moscheebesuchs (z.B. Zustand der Unreinheit) zu umgehen und den Einschluss aller Frauen zu erreichen, kann der *masǧid* seiner Bezeichnung als Frauen-*masǧid* entledigt werden, womit nur der Hauptgebetssaal als *masǧid* gewertet wird. Aus den geschilderten unterschiedlichen Interessen und Vorstellungen der Moscheebesucherinnen erklärt sich die Bedeutung, die sie der Auseinandersetzung um den Begriff *masǧid* einräumen.

3. Teilnahme von Frauen an Freitags- und Feiertagsgebeten

Im Folgenden soll es um eine religiöse Praxis von Frauen gehen, der in Studien über islamisches Leben in Deutschland und auch europaweit, kaum nachgegangen wird, nämlich die Teilnahme von Frauen an Gemeinschaftsgebeten, an denen Frauen nicht natürlicherweise mitwirken: Dies betrifft das Freitagsgebet, Feiertagsgebete und das Totengebet.¹⁰⁸

Es wurde schon im Eingangskapitel darauf verwiesen, dass die Nutzung der Moscheen von Frauen zur Verrichtung der Tageszeitgebete (unabhängig davon, ob sie in der Gemeinschaft verrichtet werden oder die Moschee lediglich als Ort genutzt wird, um diese für sich selbst zu vollziehen) und gerade für die Frequentierung der Freitagsgebete und der Feiertagsgebete von der Erreichbarkeit und räumlichen Ausstattung abhängig ist:

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

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

108 In bisherigen Studien wird in der Regel nur darauf aufmerksam gemacht, dass nach normativer Lesart beispielsweise das Freitagsgebet für Frauen keine religiöse Pflicht darstellt. Zeugnisse von doch teilnehmenden Frauen in Deutschland hat lediglich BEILSCHMIDT dargelegt. Vgl. BEILSCHMIDT 2015: 139-140. Studien wie CAMPER 2011 und REISINGER 2015 über muslimische Frauengruppen und ihre Moscheepraxis gehen nicht darauf ein. Tatsächlich wird eher weibliche Gebetsleitung, aber nicht die Teilnahme an den Gemeinschaftsgebeten thematisiert: Siehe z.B. JACOBSEN 2010: 93, siehe auch SPIELHAUS 2012, in der dezidiert eine deutsche Imamin vorgestellt wird. Siehe für die Rekonstruktion von weiblicher Teilnahme an Freitagsgebeten in der vormodernen Ära: KATZ 2014: 113ff, für moderne Entwicklungen in muslimischen Mehrheitsgesellschaften: KATZ 2014: 261ff.