

die lokale DITIB-Jugendgruppe aus, die die bedeutendste DITIB-Jugendgruppe in der Region und damit eine Art *role model* und Motor war. An dieser Entwicklung hatten gerade auch die Theolog*innen Anteil, in dem sie auf struktureller Ebene die Organisierung, Mitgliederwerbung und Durchführung von Treffen und öffentlichen Aktionen befürwortet, gestärkt und gefördert haben. Statt im lokalen Moscheevorstand – über ihren internen Jugendlichen-Treff und über den vollständig in der Hand der Jugendgruppe liegenden »Tag der offenen Moschee« hinaus – entdeckten und entwickelten diese Akteur*innen mithilfe der Möglichkeiten des Verbandes weitere Felder, in denen sie aktiv werden konnten. Sie sind somit erfolgreich mit dem Transfer ihres Bildungs- und Sozialkapitals in symbolisches Kapital, um im überlokalen islamischen Feld in Deutschland Macht zu gewinnen, während ihre Machtposition im lokalen Feld gering ausgebildet ist. In der Altstadt-Moschee dagegen sind Verteidiger*innen einer wissensbasierten, reflektierten Religiosität sowohl mit dem Vorstand der Moschee als auch im islamischen Feld über Verbandsstrukturen und Netzwerke von muslimischen Aktivist*innen hinaus gut vernetzt. Das Spannungsfeld zwischen Verteidiger*innen und Kritiker*innen ist innerhalb der Altstadt-Moschee zum einen aufgrund der heterogenen Akteursstruktur innerhalb der Moschee und der vielfältigen Möglichkeiten durch Gruppen, Treffs und Aktivitäten das Moscheeleben mitzugestalten, nicht so verdichtet wie in der Yunus-Emre-Moschee. Zum anderen sind die jeweiligen Fraktionen aber auch nicht klaren Akteursgruppen wie Expert*innen, Nicht-Expert*innen, Vorständen oder Abteilungen zuzuordnen. Bis auf die interkulturelle Frauengemeinschaft, die sich durch Wissenserwerb, verunsurftbasierte Religiosität und karitative Tätigkeiten auszeichnet, sind diese Haltungen quer durch alle religiösen Akteur*innen in der Moschee zu finden. Das bedeutet, dass solche Spannungsfelder dort entspannt werden und innerhalb des normativen Gefüges von islamischem Wissen transportiert werden können, wo die Moscheestruktur unterschiedliche Akteur*innen und eine vielfältige Angebotsstruktur zulässt, wo der Kampf um wahren Islam nicht auf wenige Akteur*innen verdichtet ist und mit einer Degradierung von inkorporierten religiösen Praktiken einher geht sowie wo das soziale und kulturelle Kapital der Akteur*innen jeweils gewinnbringend und nicht gegeneinander eingesetzt werden.

5. Kontinuität des islamischen Modernismus in Moscheen?

Sowohl die ausgeführten Kämpfe um wahren Islam und die Suche nach einem authentischen Islam als auch die Privilegierung bestimmter Methoden und Werte finden ihre Vorläufer in den Reformbestrebungen in muslimischen Mehrheitsgesellschaften der spätosemantischen, kolonialen und postkolonialen Zeit, deren heutige Erscheinungsformen dezidiert als *Islamic Revivalism*, de-kulturalisierter Islam und/oder Kampf gegen Unwissenheit eingefasst werden können. Da die Deutungs-

macht um wahren Islam und die Haltung zur islamischen Tradition mit all ihren Implikationen das islamische Feld bestimmt, können diese Aushandlungsprozesse selbst in die islamische Tradition bzw. in die Tradition der Reform eingebettet werden³⁵⁶ und stellen kein gänzlich neues Abwenden von der Tradition dar.

In der geistesgeschichtlichen Tradition der Unterscheidung zwischen Vormoderne und Moderne werden Werte wie das Pramat der Vernunft, die Betonung der Reflexion und Hinterfragung, die Bedeutung von Wissen, die Entscheidungsfähigkeit des Individuums, bewusste Religiosität, die Eigenverantwortlichkeit und somit die Subjektivierung des Einzelnen als *moderne* Werte und Normen betont, da sie den einzelnen Menschen im Fokus haben. Wie ich dargelegt habe, identifizieren muslimische Verteidiger*innen dieser Werte diese wiederum als genuin islamische Werte, die sie im Koran wiederfinden und wenden sich somit koranisch legitimiert gegen als unislamisch wahrgenommene Werte und Haltungen wie die unreflektierte Nachahmung, das sinnentleerte Ritual, das unverstandene Memorieren und die unbedachte Gefolgschaft von Autoritäten. Damit basieren die Kritiken im Feld auf Traditionen »ranging from the revivalism of the eighteenth and nineteenth centuries to the rationalizing and Salafi tendencies of the early twentieth century, as well as liberal movements of the twentieth century onto the progressive Muslim movement of the twenty-first century«, die nach dem Islamwissenschaftler Omid SAFI »under the broad parameter of Islamic modernism« diskutiert werden.³⁵⁷ Die Kämpfe im religiösen Feld in die Parameter des islamischen Modernismus und seiner Kontinuitäten einzubetten, bedeutet indes nicht, dass es durchweg kohärente islamische Positionen unter den Akteur*innen gäbe. Insbesondere unter Nicht-Expert*innen aber auch unter Expert*innen sind Referenzen auf theologische Differenzen teilweise verschwommen.³⁵⁸

Die islamische Reformtradition zeichnet sich dadurch aus, dass innovative Vorstellungen und Exegeten als schon immer in die religiösen Quellen eingeschrieben angesehen werden bzw. schon immer in der islamischen Tradition existierten. Wie an den Feldbeispielen zu *fitra*, *Gottes Religion* oder *Religion der Vorfahren* ersichtlich wird, lösen die jeweiligen Akteur*innen im Feld Termini aus ihren koranischen Kontexten, aktualisieren diese nach den zeitgenössischen Bedürfnissen und besetzen sie dabei auch neu. Dies passiert, um islamische Antworten auf zeitgenössische Fragen zu erhalten, die mit klassischen Sichtweisen der islamischen Tradition nicht zu lösen sind. AMIR-MOAZAMI/JOUILI hatten schon darauf verwiesen, dass damit sowohl das religiöse Wissen aktualisiert als auch die Autorität autoritativer

356 AMIR-MOAZAMI/SALVATORE 2003: 57.

357 SAFI 2005: 6095-6096. SAFI bezeichnet sich selbst als progressiven Muslim.

358 Darauf verweist auch JACOBSEN für die von ihr untersuchten muslimischen Jugendorganisationen in Norwegen, die von JACOBSEN innerhalb der Diskurse des *Islamic Revivalism* einge-reiht werden. Vgl. JACOBSEN 2010: 66-67.

islamischer Quellen reproduziert werden.³⁵⁹ Diese Haltung macht das Individuum zum Träger von religiöser Expertise und Verantwortung, derweil sie gleichzeitig zur Ausbildung von wissensgestützter Frömmigkeit führt.³⁶⁰ Die Verortung der kritisierten und befürworteten Elemente gleichermaßen in der *islamischen Tradition*, wie ich sie an den Beispielen der Kritik an *taqlid* und an den Beispielen Vernunft und Wissen aufgezeigt habe, kann als Aktualisierung der Bestimmungen der islamischen Tradition in den lokalen Moscheen betrachtet werden. Bei den Verteidiger*innen einer vernunftbasierten und wissensgestützten Religiosität ist die Vorstellung hegemonial, dass allein der Gebrauch der Vernunft und Wissenserwerb zur Hinwendung zur gottgewollten wahren Religion führen, womit das Verstehen des Korans privilegiert wird. Tradition dagegen fuße stets auf vermittelter Religion und somit auf dem indirekten Zugang zu Gottes Buch. Vernunft und Tradition sind die beiden Pole, mit denen diese Akteur*innen in den Moscheen erzieherisch tätig werden. Denn nur Wissen (ergo Koranwissen) und Vernunft könnten den Islam richtig verstehen und leben helfen. Zugleich gibt es Stimmen im Feld, die entgegen der Dominanz dieses unausgesprochenen *Islamic Revivalisms* die *tradierte* Religion der Eltern als durchaus erhaltenswürdig betrachten. Nach FADIL assoziieren diese Akteur*innen mit der Religion der Eltern Aspekte wie Toleranz, Spiritualität, Offenheit und/oder Progressivität: »In doing so, the parents' Islam becomes not only reimagined in liberal terms [...], but the very notion of religious authenticity and what counts as ›real Islam‹ seems to be at stake.«³⁶¹ Als Erbe der Tradition wird die Religion der Eltern – bei FADILS Fokusgruppe wohlwollend, aber dennoch kritisch, bei meiner markiert positiv und zustimmend – sich zueigen gemacht und das komplette Zurückweisen der Tradition, wie sie von Elterngenerationen herübergekommen sei, abgelehnt, eben weil solch eine Haltung keinerlei positive Beziehung zum islamischen Erbe zulässt.³⁶²

Die Kontinuität der Erneuerungsbewegungen in lokalen Moscheen zeigt sich auch in der Privilegierung des Korans an sich. Dieser Diskursstrang hebt den Koran und seine Exegese derart in den Mittelpunkt der Betrachtungen und benachteiligt alle anderen Texte und Denkstrukturen, wie es in der Vormoderne nicht der Fall war. Erst vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum im Feld dem Koran als Hauptquelle des Islams eine immanente Bedeutung zukommt: *Islamisch legitimiert* bedeutet eben *koranisch legitimiert*. Diese Vorstellung erst lässt Fragen wie »Gibt es [...] in der Religion?«, »Was ist die Stellung von [...] in der Religion?« als »Gibt es

359 Vgl. AMIR-MOAZAMI/JOUILI 2006: 630-636.

360 Vgl. JOUILI 2011: 50-51.

361 Vgl. FADIL 2015: 90.

362 Vgl. auch FADIL 2015: 87-90.

[...] im Koran?« oder »[...] kommt (auch) im Koran vor« verstehen.³⁶³ Die Annahme, dass als religiös gedachte Vorstellungen und Praktiken islamisch legitimiert sind, bedeutet daher nicht, nur nach ihren Belegen in der islamischen Geschichte und Tradition zu fahnden, sondern den Koran als die an erster Stelle kommende literale Basis des Islams als Zeugen aufzurufen. Mit diesem Fokus auf den Korantext wird der Koran zu einem Dokument, das die Quelle eines reinen, authentischen und somit wahren Islams beherbergt und – durch die Hegemonialität *moderner* Werte – auch die als universell geltenden modernen Werte.³⁶⁴ Die Forderung, sich auf die religiösen Quellen zurückzubesinnen, führt somit zur Konzentration auf den Korantext als Überwindung der Tradition, die für den Rückstand der muslimischen Gesellschaften gegenüber den westlichen Gesellschaften verantwortlich gemacht wird. Zugleich hat dies zur Folge, dass jegliche ideologischen, politischen, wissenschaftlichen u.w. Richtungen in exegetischen Werken wiederzufinden sind.³⁶⁵ Wenn also Saida, Martina Asma, Stephanie Maryam, Jussuf, Mahmut, Kemal, Semra und andere Akteur*innen ganz dezidiert auf den Koran als ein Buch verweisen, das man kognitiv verstehen müsse, bewegen sie sich innerhalb dieses Diskursstrangs. Dabei berufen sie sich direkt auf die klassische Epoche, ohne die Einflüsse der modernistischen Bestrebungen in muslimischen Mehrheitsgesellschaften anzuerkennen, die genau dieser Renaissance des Korans den Weg geebnet hat. Die Verleugnung der Entwicklungen in der Moderne bedeutet allerdings auch, dass Verschiebungen im islamischen Wissen nicht Rechnung getragen wird und heutige Erkenntnisse schon immer als Teil des islamischen Wissens angesehen werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Fokus auf den Koran als ein kognitiv zu verstehendes Buch, die Vernunft als Motor der religiösen Erkenntnis, die Hinterfragung tradiert Lehrmeinungen und der Fokus auf Wissen und Wissenserwerb ungeachtet ihrer historisch identifizierbaren Grundlegungen und Kontinuitäten erst durch den Erneuerungsdiskurs in muslimischen Mehrheitsgesellschaften wieder in den Mittelpunkt islamischen Denkens gekommen sind. Das heißt, dass sich die Akteur*innen, egal ob Kritiker*innen der Tradition oder Verteidiger*innen in eben diesem Diskurs befinden. Durch die Wirkkraft des Erneuerungsdiskurses erscheinen die Methoden, Themen und die zugrundeliegenden Menschenbilder so, als ob es schon immer so gewesen sei. Andere Verständnisse erscheinen daher als dezidierte Fehlentwicklungen und falsche

363 »[...] dinde var mı?/ [...] dinde yeri ne?«, »[...] Kur'an'da var mı?/Kur'an'da yeri var mı?«, »[...] Kur'an'da (da) geçiyor.« Diese Fragen bzw. Aussagen kamen in fast allen Wissensformaten auf.

364 Vgl. PAÇACI 2008: 8. »[...] In der Moderne wurde der Koran in großem Maß als ein Dokument angesehen, das die reine Quelle des Islams und die als universal angenommenen modernen Prinzipien umfasst. (»[...] Kur'an, çağdaş dönemde büyük oranda saf İslam'ın kaynağı ve evrensel kabul edilen çağdaş ilkeleri barındıran bir dökuman olarak görülmüştür.«).

365 Vgl. PAÇACI 2008: 9.

Interpretationen. Nur die Kritik an der Tradition schreibt sich in ein Narrativ ein, demnach der Islam erst rezent seinen wahren Kern wiedergefunden habe. Doch auch dann fügen sich die Akteur*innen nicht in einen Erneuerungsdiskurs ein. Erneuerung als Konzept wird deutlich abgelehnt. Das bedeutet, dass zwar der Modernismus diesen Wandel hervorgebracht hat, aber die Akteur*innen diesen habituell so inkorporiert haben, dass die Inhalte ihnen als althergebracht erscheinen. Der Anspruch auf immergültige Wahrheit verhindert somit die Sichtbarkeit des evolutiven Charakters der islamischen Tradition und des islamischen Wissens.

