

flexibel und pragmatisch mit islamischem Wissen umgegangen werden kann und, dass religiöses Kapital nicht allein ausschlaggebend im Feld ist. Es ist ebenso ein Indiz dafür, dass sich Nicht-Expert*innen kritisch mit islamischen Normativitäten auseinandersetzen.

2. Die lokalen Moscheen im islamischen Feld: Folie für den Kampf um religiöse Macht

Genese und Fragmentierung des islamischen Feldes: Arbeitervereine und der Verbandsaufbau

Auch wenn mit Studierenden, Kaufleuten, Kunstschaffenden und Literat*innen, im diplomatischen Dienst und durch Konversionen oder auch als Kriegsgefangene und Geflüchtete Muslime und Musliminnen in Städten wie Berlin, München und Hamburg auch vor der Gründung der BRD bzw. DDR durchaus zu finden sind,⁴² kann von einer regelrechten muslimischen Präsenz in (West-)Deutschland erst nach den Anwerbeabkommen mit der Türkei (1961), dem ehemaligen Jugoslawien (1968), Griechenland (1960), Tunesien (1965) und Marokko (1963) sowie der Einwanderung auch aus anderen Ländern mit mehrheitlich muslimischen Bevölkerungsteilen wie Syrien, Ägypten, Afghanistan, Iran, Pakistan u.w. gesprochen werden. Das muslimische Leben in den deutschen Ländern vor der Arbeitsimmigration spielt im Allgemeinen keine signifikante Rolle für die Ausgestaltung des islamischen Feldes.⁴³ Allerdings bilden die vereinzelten, in den 1950er Jahren gegründeten muslimischen Gemeinden und Vereine in Berlin, Hamburg, Aachen und München⁴⁴ den Grundstock für die nicht-türkische islamische Institutionalisie-

42 Siehe ausführlich zu einzelnen Epochen vor 1945: HÖPP 1997 (Kriegsgefangene 1914-1924), BRÖER/HAERTKÖTTER/KAPPERT 2002 (Einzelporträts 1875-1945), WOKOEC 2009 (Gemeindeleben 1920-1945 und Verbürgerlichung), BAUKNECHT 2001 (1920-1945), ABDULLAH 1981 (1690-1980), AGAI/RYAD/SAJID 2016 (Zwischenkriegszeit – Europa).

43 Das heißt freilich nicht, dass es für die objektive Struktur des islamischen Feldes keine Kontinuität zur »muslimischen Frage« (des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts) gebe. Dies deutet zumindest AMIR-MOAZAMI an: siehe AMIR-MOAZAMI 2016: 116 und AMIR-MOAZAMI 2017.

44 1952 soll das Bundesamt für Statistik 115 Ägypter, 959 Iraner, 1103 Türken registriert haben. Vgl. MEINING 2011: 59: »Die Muslime stellten eine beinahe unsichtbar kleine Gruppe dar. [...] München war damals vermutlich die Stadt mit dem größten muslimischen Bevölkerungsanteil.« Dass anhand von Staatsbürgerschaften automatisch auf muslimische Religionszugehörigkeit geschlossen wird, ist ein bis heute andauerndes Problem.

rung.⁴⁵ Was das muslimische Leben in der DDR bzw. in den ostdeutschen Bundesländern angeht, befindet sich die Forschung noch in den Anfängen.⁴⁶

Auch am Hauptfeldforschungsort in Westdeutschland sind die ersten Spuren muslimischen Lebens erst ab 1961 mit dem Anwerbeabkommen mit der Türkei sichtbar, als die ersten türkischen Muslime und Musliminnen in kleiner, aber nennenswerter Anzahl an den Hauptfeldforschungsort kommen.⁴⁷ Vereinzelt gibt es neben Arbeitsimmigrant*innen auch Studierende. Die islamisch sensiblen Männer unter ihnen haben ihre Gebete zu fünft bis sechst zunächst in den fabrikeigenen Wohnheimen oder auch in ungenutzten Ecken der Fabriken, in denen sie arbeiteten, verrichtet. Für die zweimal im Jahr stattfindenden hohen religiösen Feiertage, das Fastenbrechen-Fest und das Opferfest, wurden noch bis in die 1980er Jahre hin ein Schulaulen, Sporthallen, Stadthallen und auch Gemeindezentren der christlichen Kirchen angemietet.⁴⁸ Für größere gemeinschaftliche religiöse Veranstaltungen werden auch heute Bürgerhäuser, Stadtteilzentren und Stadthallen angefragt. Der Bezug von eigenen Räumlichkeiten wird von Muslimen der Gründergeneration in den Kontext der Verwahrlosung der Türken in der Migration (türk. *gurbet*) gestellt. Einer meiner Interviewpartner erinnert sich daran, dass – in Deutschland auf sich selbst gestellt – die türkischen Männer anfingen, öffentlich Probleme zu verursachen: Sie frequentierten die Gasthäuser »der Deutschen«, tranken Alkohol und verursachten Straßenlärm, waren in Schlägereien verwickelt, kurz: sie »störten die Deutschen« und verursachten so ein negatives Bild des Türk en in der Öffentlichkeit, was sich dann auf andere, nicht auffällige Türk en negativ auswirkte. Der »Mangel an zivilisatorischem Benehmen« sind meinen Interviewpartnern

45 Aus dem »Islamischen Zentrum München e.V.« ging schon 1958 ein Zusammenschluss arabisch dominierter Moscheen hervor, der sich 1982 »Islamische Gemeinschaft in Deutschland e.V.« (IGD) nennen sollte und heute als »Deutsche Muslimische Gemeinschaft e.V.« (DMG) vermutlich die mitgliederstärkste arabischdominierte islamische Gemeinschaft ist (vgl. zur IGD: HEIMBACH 2001). Die Ahmadiyya-Bewegung in der BRD ist seit 1955 vereinsrechtlich aktiv und bildet das organisatorische Fundament, auf dem die insbesondere in den 1980er Jahren eingewanderten Ahmadi-Muslime zurückgreifen konnten. Indes ist die Ahmadiyya schon in der Weimarer Zeit präsent: Ein Zweig der Ahmadiyya gründet in den 1920er Jahren in Berlin die repräsentative Wilmersdorfer Moschee. Zur Entstehung und Verbreitung der Ahmadiyya in Europa: JONKER 2016. Das iranisch-schiitische »Islamische Zentrum Hamburg e.V.« (gegr. 1953, IZH) bildet die Basis für die schiitische Institutionalisierung in Deutschland, die als einzige in enger Absprache mit religiösen Behörden eines Staates, nämlich Iran, etabliert worden ist (Vgl. Selbstbildnis auf <http://izhamburg.de/>).

46 Siehe zu Muslim*innen in Sachsen: HAKENBERG/KLEMM 2016.

47 Interview, Aksakallı Dede, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Der Stadtalmanach spricht 1973 von 750 Türk en und 150 Türk innen.

48 Interview, Aksakallı Dede, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.

noch heute mehrere Anekdoten wert. Der Grund für die Vereinsgründung wird somit in eine »schlechte Zeit der Türken« verlagert, die zu retten ein Treffpunkt als Ausweg erschien.⁴⁹ Noch heute wird die Existenz von z.B. Jugendarbeit in Moscheen damit begründet, die »Jugend von der Straße zu holen«.⁵⁰ Von der Schaffung von Gebetsmöglichkeiten sei zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht die Rede gewesen. Sowohl vor dem türkischen Konsulat in Stuttgart als auch der Stadtverwaltung wurde der Bedarf nach einem Treffpunkt angemeldet, allerdings hätten sich weder die konsularische Vertretung noch die Stadtverwaltung zuständig gefühlt.⁵¹ Auf der Suche nach geeigneten leerstehenden Gebäuden wurden die Männer in Bahnhofsnähe fündig. Hierbei sieht man schon, dass zwar eventuell zuständige Staaten um Unterstützung ersucht worden sind, die Moscheeegründungen aber vollkommen auf Eigeninitiative der hiesigen Muslime zurückgehen. Das früheste islamische Vereinsleben ist somit in die Mitte der 1970er Jahre zu datieren: Es handelt sich um den Vorgängerverein der heutigen Altstadt-Moschee, der als Begegnungsort von Türken 1970 eingerichtet wurde.⁵² Durch den Ausbau ihres ersten, recht kleinen Gebetsraums etwa um 1976 herum im heute noch genutzten mehrstöckigen Gebäude wurde der Grundstein für die erste Moscheevereinigung gelegt.⁵³ Eine wichtige Rolle als einer der ersten islamischen Vereine spielt auch der

49 Interview, Aksakallı Dede, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee: (»*Medeniyetten nasibini almamış*«, »*Türkler için kötü bir zaman*«). Vgl. ganz ähnlich SCHIFFAUER 2004b: 350.

50 Vgl. auch BEILSCHMIDT 2015: 266.

51 Interview, Aksakallı Dede und ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Insbesondere ein ehemaliger Vorsitzender in der Altstadt-Moschee sieht darin den Beweis, dass die türkischen Arbeiter dem türkischen Staat zum einen egal gewesen seien und zum anderen die damalige bürokratische Elite eine tiefe religionsablehnende Haltung gepflegt habe. Die Zurückhaltung des türkischen Staates bei der Befriedigung religiöser Bedürfnisse der türkischen Arbeiter in den 1960er und 1970er Jahren führte zu Irritationen, Enttäuschung und in der Konsequenz zur Abwendung vom laizistischen Modell des Staates bei einem Teil der türkisch-muslimischen Arbeiter*innen. Die Kritik daran, verbunden mit sozioökonomischen Argumenten, hat die Hinwendung zu anderen Modellen der Integration der Religion in den Staat begünstigt, die gemeinhin als islamistisch bezeichnet werden. Vgl. ausführlich hierzu SCHIFFAUER 2000. Auch andere Interviewpartner*innen aus der Gründergeneration der hier untersuchten Moscheen artikulierten diesbezügliche Enttäuschungen über die Zurückhaltung der Türkei in religiösen Angelegenheiten.

52 Auch in anderen Städten sind die ersten Moscheevereine als Treffpunkte von türkischen Arbeitern entstanden. Vgl. SCHIFFAUER 2000: 19, 22.

53 Ältere Muslime erinnern sich, dass bei der offiziellen Eröffnung des »Vereins türkischer Arbeitnehmer« im November 1971 auch der damalige Bürgermeister zugegen war. Außerdem soll auch der Bürgermeister einer anderen Großstadt anwesend gewesen sein. Auf dessen Initiative soll auch die türkische Sozialberatung der AWO (türk. *Türk Danış*) in das Gebäude miteingezogen sein, um »die Türken unter Kontrolle zu halten«. Der Arbeiterverein hat dann wohl keine eigenen Räume bekommen, sondern über die Sozialberatung einen Raum im Erdgeschoss beziehen können. Der Interviewpartner erinnert sich, dass der fremde Bürger-

»Türkisch-islamische Kulturverein« im Umland, der 1981 mit Anbindung an den »Verband der islamischen Kulturzentren e.V.« (VIKZ) gegründet wurde. Der VIKZ, gegründet 1973 in Köln, ist der älteste türkisch-islamische Verband in Deutschland. Er ist als Koranschulbewegung in der Türkei um den Religionsgelehrten Süleyman Hilmi Tunahan El-Silistrevi (1888-1959) nach dem »Gesetz zur Vereinheitlichung des Unterrichts« (»Tevhid-i tedrisat kanunu«, 1924)⁵⁴ in den 1920er Jahren aus der Ordenstradition der *Naqşbandiya* entstanden. In dieser Bewegung wurde der Willen nach Weitergabe und Vertiefung der religiösen Bildung in einer säkularisierten türkischen Öffentlichkeit mit einer tiefen Frömmigkeit und entsprechenden Körpertechniken verbunden (wie z.B. Atemtechniken, Ruhe und spirituelle Andacht).⁵⁵ JONKER sieht diese Praktiken daher als Markenzeichen der Akteur*innen in VIKZ-Moscheen. Nach ihrem Initiator werden Anhänger*innen der Bewegung pejorativ als *Süleymanci*⁵⁶ bezeichnet, ihre Eigenbezeichnung lautet *İslam-Kültürcü*.⁵⁷

Im Vorgängerverein der Altstadt-Moschee wurde im Erdgeschoss ein Gasthaus von Türken betrieben und avancierte zu einem beliebten Treffpunkt türkischer Gastarbeiter, in dem auch Alkohol getrunken und Karten gespielt wurde. Die restlichen Räume des Gebäudes wurden als Wohnung von türkischen Mieter*innen bezogen. Erst 1979 wurde auf eigene Kosten ein Imam aus der Türkei geholt. Bis dahin und auch später in dessen Abwesenheit leiteten informell-religiös ausgebildete oder besser gebildete Männer unter den Arbeitsmigranten als so genannte »Arbeiterimame« (türk. *işçi imami*)⁵⁸ ehrenamtlich die Gebete und standen als Lehrer (*Hoca*) in ihrer Freizeit zu Verfügung. Alle Moscheevorsitzenden und auch andere Akteur*innen erzählten zum Zeitpunkt der Feldforschung, dass ihre Väter in dieser Moschee auch »als Imam tätig waren« (»imamlık yaptı«), was darauf schließen lässt, dass die Frage nach der Gebetsleitung sowohl ad hoc geklärt wurde als auch ein Pool von »Imamen« zur Verfügung stand.⁵⁹ In der Auswanderungssituat-

meister in seiner eigenen Stadt Probleme mit türkischen Vereinen gehabt hätte. Daher hätte dieser die Einsetzung der Sozialberatung der AWO als öffentlich-amtlichen Ansprechpartner empfohlen. Interview, Aksakallı Dede und ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.

54 Siehe Abschnitt I.

55 Vgl. JONKER 2002a: 207-229.

56 «-ci» [oder -ci, -cu, -cü, -çı, -çrı, -çu, -çü] ist im Türkischen ein Suffix, das Zugehörigkeit [z.B. *lai-keçi*: jemand, der pro-Laizismus ist] oder eine Berufsbezeichnung ausdrückt [z.B. *taksici*: Taxifahrer*in]. In Geschichte und Gegenwart werden religiöse und politische Bewegungen und ihre Anhängerschaft oft nach ihren Gründern oder nach einem wichtigen Referenzpunkt bezeichnet: z.B. *Süleymanci*, *Fethullahçı*, *Nurcu*, *Erbakancı*, *Diyanetçi* usw.

57 Vgl. zu umfassenden Informationen über den Orden, Tunahan, die Entstehung des VIKZ und seine Geschichte: JONKER 2002a.

58 Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum.

59 Des Weiteren zeugt dieser Hinweis von der Verwurzelung der heutigen Akteure in der lokalen islamischen Szene.

tion haben Muslime somit Mechanismen einer religiösen Selbstversorgung entwickelt, indem sie in der neuen Umgebung die hegemoniale sunnitische Vorstellung eines direkten Mensch-Gott-Verhältnisses sowie des Rechtes, dass alle männlichen Muslime religiöse Dienste wie Gebetsleitungen übernehmen können, symbolisch legitimiert haben. Dies und das Fehlen hauptamtlicher Strukturen führte dazu, dass die für die Imam-Tätigkeit angesprochenen Akteur*innen darum wetteiferten, zum Gebet zu rufen, die Gebete leiten zu können oder den Beginn des Gebets einzuläuten.⁶⁰ Die Akteur*innen gaben sich Mühe, besonders schön zu rezitieren, langsame Bewegungen während des Gebets zu machen, frühzeitig in die Moschee zu kommen und sich auch um die Sauberkeit im Gebetsraum zu kümmern.⁶¹ Dieser Umstand wiederum hat das Fundament für die dialogische Ausbildung von religiöser Autorität in Moscheen einerseits und die Möglichkeit ihrer Anfechtung andererseits gelegt.

Der Unterricht für Kinder beiderlei Geschlechts – ganz nach dem Vorbild des informellen Moscheeunterrichts in der Türkei – wurde vor allem nach 1973 notwendig, als mit dem verkündeten Anwerbestopp der flexible Migrationsprozess gestoppt wurde: Wer die Arbeit in Deutschland aufgab und in das Herkunftsland zurückging, hatte kaum legale Möglichkeiten der Rückkehr nach Deutschland. Dieser Umstand erforderte, dass die Gastarbeiter und Gastarbeiterinnen eine Perspektive für den weiteren Verbleib in der neuen Heimat entwickeln mussten, mitsamt den Herausforderungen, die sich mit dem Familiennachzug oder der Familiengründung ergaben: Die endgültige Rückkehr (türk. *kesin dönüş*) wurde zwar verschoben, blieb aber als Perspektive für die Zukunft erhalten. Der Anwerbestopp hat somit für viele Familien eine migratorische Mix-Situation geschaffen: teilweise wurden Kinder zu Großeltern, anderen Verwandten oder auf Internate im Heimatland geschickt, teilweise blieben ältere Kinder im Heimatland, während die Jüngeren nach Deutschland geholt wurden.⁶²

Die Moschee als Selbstorganisation von Muslim*innen kann als eine neue Erfahrung gewertet werden, da in deren Herkunftsändern die Einrichtung von Moscheen als eine öffentliche Aufgabe wahrgenommen wurde – auch wenn der Bau einer Moschee oftmals von lokalen Interessierten ausging und -geht. Dies heißt nicht, dass religiöse Selbstorganisation in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften per se nicht vorhanden gewesen wäre. Aber die Einrichtung und der Erhalt ei-

60 Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum. Feldnotiz, städtischer Empfang der Migrantenvereine, 28.06.2013, Ratssaal, Gespräch mit Salih (*Hizmet*-Netzwerk).

61 Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum. Feldnotiz, städtischer Empfang der Migrantenvereine, 28.06.2013, Ratssaal, Gespräch mit Salih (*Hizmet*-Netzwerk).

62 Die Mix-Situation verschärfe sich in den 1980er Jahren als mit der CDU-FDP-Regierung eine Rückkehr der Migrant*innen finanziell gefördert wurde: Kinder wurden schon mal in die Türkei vorgeschnickt, weil die Familie später nachkommen wollte, dann wieder hergeholt, weil doch keine Rückkehr möglich war.

ner Moschee *von unten* als basale religiöse Einrichtung hat eine andere Qualität als die Etablierung von privaten oder semi-öffentlichen religiösen Dienstleistungen, die beispielsweise im Osmanischen Reich staatlich auch gefördert wurden und in der Republik Türkei von Angehörigen oder Affilierten der durch deren Verbot seit 1924/25 inoffiziell agierenden Orden initiiert wurden. Bisher hat für das Entstehen von Moscheen in Deutschland lediglich JONKER das Know-how von Ordensaffilierten Akteur*innen in den Vordergrund gerückt:

»In der Türkei durchliefen in den [19]60er Jahren vor allem die Söhne und Töchter von armen Bauern und Landarbeitern die Süleyman'schen Korankurse und erwarben damit ein Grundwissen, das sie erst später in der Migration als Gruppe verbinden würde. In der Anfangszeit nahmen sie zuerst unter ihren Landsleuten eine Schlüsselposition ein. Sie waren es, die als einzige in der Lage waren, Heiraten zu schließen, Begräbnisse durchzuführen und als *Hoca*, Vorbeter, Imam und sogar als *Müftü* aufzutreten.«⁶³

So fallen auch unter den Moscheegründern und religiösen Experten am Hauptfeldforschungsort in dieser Anfangszeit religiöse Akteure auf, die innerhalb der Koranschulbewegung von Süleyman Hilmi Tunahan in der Türkei religiöse Bildung genossen haben.⁶⁴ Dieser Umstand zeigt deutlich, dass religiöse Autorität durch das religiöse Kapital der Akteur*innen verwoben mit ihrem sozialen und kulturellen Kapital generiert wurde.

Dabei scheint vor allem die Entwicklung einer sicheren religiösen Umgebung für die Kinder die Konstruktion der Moschee als genuin religiösen Ort begünstigt zu haben: SCHIFFAUER stellt die Erfahrungen, die die frühen Gastarbeiter mit muslimischer Sensibilität in der ihnen als christlich und/oder säkular erscheinenden Umgebung machten, in den Zusammenhang von ethisch-moralischer Sicherheit in der »Fremde« (»gurbet«), die durch die selbstorganisierte Moschee gewährleistet wurde.⁶⁵ Dass man sich in der *gurbet* aufhält, bedeutet, mit Fremdem konfrontiert werden zu müssen und diese Situation auszuhalten. *Gurbet* heißt daher vor allem auch, sich nicht einzumischen, etwas Gegebenes nicht nach den eigenen Lebenserfordernissen zu gestalten oder umzuformen und auch nicht den Versuch dazu zu unternehmen. Mit der Identifikation Deutschlands als Ort des *gurbet* ergibt sich,

63 JONKER 2002a: 122 [Hervorhebungen im Original]. Auch SCHIFFAUER macht darauf aufmerksam, dass unter den Moscheegründern in Augsburg viele Akteure mit der *islam*-Kultur-Bewegung affiliert waren und aus der Perspektive anderer Muslime als dominant empfunden wurden. Vgl. SCHIFFAUER 2000: 23.

64 Interview, Aksakalli Dede, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum. Feldnotiz, städtischer Empfang der Migrantenvereine, 28.06.2013, Ratssaal, Gespräch mit Ferit und Salih (*Hizmet*-Netzwerk).

65 Vgl. SCHIFFAUER 2000: 268–269; 286–290; 292–297 und weitere Stellen der lebensgeschichtlichen Ausführungen. Vgl. auch SCHIFFAUER 2004b: 350.

kein Recht auf die *Heimat der Anderen* zu haben. Ein authentisches Leben scheint nur in eigens geschaffenen Räumen wie z.B. in einer Moschee möglich. Somit erschaffen die Menschen im liberal-christlich-säkularen Kontext erst die Moschee als Ort der idealen islamischen Lebensführung. Flankiert wird diese Vorstellung mit der Akkumulation religiösen Lebens in der Moschee in der Türkei, die Hand in Hand mit der Säkularisierung und staatlichen Implementierung eines sunnitischen Islamverständnisses geht.⁶⁶ In dieser Perspektive erscheint die männlich gesteuerte und durch informelle Arbeit der Frauen geschaffene Moschee als der zentrale Ort, in dem Religion gelebt und vermittelt wird, was zu einer praktischen *Sakralisierung* der Moschee geführt hat: Außerhalb der Moschee ist das profane Leben, das auch nicht perfekt islamisch gestaltet sein kann; in der Moschee ist das islamische Leben, was z.B. Auswirkungen auf Geschlechterverhältnisse hat. Die Moschee wird von der Gründergeneration mit diesen Bedeutungen aufgeladen und erst die nachkommende Generation entwickelt ein Verständnis von Gestaltungsmacht *im eigenen Land*.⁶⁷ Die gegenwärtige Ausdifferenzierung islamischen Lebens außerhalb der Moschee wie in Hochschulen, Nachbarschaften, u.w. fordert mittlerweile die Engführung des islamischen Lebens auf Moscheen heraus wie weiter unten noch auszuführen sein wird.

Nach mehreren Namensänderungen und Vereinsneugründungen – immer mit Sitz an derselben Adresse – schloss sich der erste Verein am Hauptfeldforschungs-ort dem Dachverband »Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.« (DITIB) nach dessen deutschlandweiter Gründung 1984 an. Der Alkoholausschank im Lokal war zu dieser Zeit schon eingestellt, aber Möglichkeiten zum Billard- oder Kartenspielen existierten im Gasthaus weiterhin. Die türkische Religionsbehörde *Diyanet* hat mit und über DITIB Strukturen geschaffen,⁶⁸ um den laizistischen, und damit als *unpolitisch* gedeuteten Islam der türkischen Republik im Ausland zu vertreten. Einhellig ist die Forschung in der Beurteilung, dass sich diese Intervention im islamischen Feld gegen die starken Vertretungen der *Milli Görüş*⁶⁹-Bewegung und der *Islam-Kultur*-Bewegung wendete, die in der Türkei die von *Diyanet* repräsentierte Orthodoxie herausforderten und in Deutschland ein staatlicherseits unkontrolliertes Betätigungsfeld vorgefunden hatten.⁷⁰ Begründet wurde die *Milli*

66 Siehe Abschnitt I.

67 Vgl. die Interview-Passagen in SCHIFFAUER 2000: 276ff.

68 Siehe zum Verhältnis DITIB-Diyanet: YAŞAR 2012 und BEILSCHMIDT 2015: 47-50.

69 Der Name dieser Gruppierung bedeutet wörtlich aus dem Türkischen: »Nationale Sicht«. Der Begriff *milli* (»national«) bezieht sich hier zum einen auf die türkisierte (koranische) Wendung *millet-i Ibrahim*, was verstanden wird als »Gemeinschaft Abrahams«, d.h. als Gemeinschaft der Gottgläubigen. Zum anderen ist *milli* eng geführt auf die Nation, hier das türkische Volk bezogen. Allgemein kann *Milli Görüş* als »Volkssicht« verstanden werden. Vgl. SCHIFFAUFER 2010: 71.

70 Vgl. SCHIFFAUER 2010: 98-100.

Görüş-Bewegung zu Beginn der 1970er Jahre durch den Maschinenbau-Professor, Unternehmer und Politiker Prof. Dr. Necmettin Erbakan (1926–2011). Er plädierte dafür, dass mit der Rückbesinnung auf die eigene islamische Tradition – im Gegensatz zum Kapitalismus und zum Kommunismus – eine islamisch fundierte gesellschaftliche und staatliche Ordnung installiert werden könne, die Gerechtigkeit und Wohlstand garantiere. SCHIFFAUER beschreibt die *Milli Görüş*-Bewegung als eine, die innerhalb des parlamentarischen Systems für eine Islamisierung eintrat, also keine revolutionäre Bewegung darstellte.⁷¹ In der Türkei wurde die Bewegung trotz Parteiverboten, massiver Behinderungen der politischen Arbeit und der Verneinung von religiösen Rechten in der Öffentlichkeit (z.B. Recht auf Bildung mit dem Kopftuch, zu dessen Advokaten sich die Bewegung machte), aber auch trotz Regierungsbeteiligungen stärker. Es ist das Eintreten für eine »gerechte Ordnung« (türk. »*adil düzen*«; Schlagwort der Bewegung in den 1990er Jahren), die die Bewegung durch verschiedene Krisen gebracht hat. Während in der Türkei die *Milli Görüş*-Bewegung sich parteipolitisch etablierte und damit mit diversen Agenden von Wirtschaft über Bildung bis Außenpolitik befasst war, entwickelte sie sich in Deutschland als eine Moscheebewegung, die aufgrund der Handlungszwänge einer Vereinigung, die religiöse Dienste anbietet, von vornehmerein mit dem Aufbau einer religiösen Infrastruktur betraut war: »Dies reicht von der Einrichtung von Moscheen über das Anbieten rechtstheologischer Beratung bis hin zu Hilfe bei Rechtsauseinandersetzungen etwa in Bezug auf die Kopftuchfrage«.⁷² *Diyanet* brandmarkte diese Bewegungen als Ausdruck *politischen Islams*.⁷³ Beiden Bewegungen ist türkisches Nationalbewusstsein inhärent, indes sticht innerhalb der *Milli Görüş* eine Tendenz zur islamischen Umma hervor, insbesondere eine Arabophilie. Vor allem mit der Entsendung verbeamteter Religionsbeauftragten durch das *Diyanet*-Amt sollte der Einfluss von Imamen mit nicht akkreditierter religiöser Bildung eingedämmt werden und gleichzeitig das schwelende Problem von fehlenden hauptamtlich tätigem religiösen Personal in Moscheen in Deutschland lösen.⁷⁴ Mit

71 Vgl. SCHIFFAUER 2010: 72–89.

72 SCHIFFAUER 2002: 88.

73 Vgl. auch BEILSMIDT 2015: 180–183. Während die *islamische* Opposition *Diyanet* schon immer als politisch kritisierte, kommt in den letzten Jahren auch von laizistisch-nationalistisch gesinnter Seite Kritik an den engen Verflechtungen zwischen Regierung und *Diyanet* (vgl. ÖZTÜRK 2016). Über *Diyanet* trifft diese Kritik auch DITIB (Feldnotiz, Empfang der Migrantenvereine, 28.06.2013, Ratssaal, Gespräch mit Ferit (Kultur- und Bildungszentrum), Salih (Hizmet-Netzwerk) und mit der Vorsitzenden einer türkischen Hochschulgruppe).

74 DITIB vermittelt ihren Mitgliedsgemeinden bis heute noch so genannte ›Religionsbeauftragte‹ (türk. *din görevlisi*) aus der Türkei, die als türkische Beamte für etwa 3–5 Jahre einen Auslandsdienst absolvieren. Als solche sind sie dem türkischen Beamtenrecht unterworfen und bekommen ihr Gehalt vom türkischen Staat. Dies entlastet islamische Gemeinden mit DITIB-Zugehörigkeit erheblich vom finanziellen Druck und garantiert über Jahre hinweg die Versorgung muslimischer Gemeinden mit laizistisch gesinnten Imamen. Religionsbeauftragte

dieser Verbandszugehörigkeit verfügte somit auch der örtliche Verein über mehrere Jahre hinweg über einen ausgebildeten Vollzeit-Imam, dessen Finanzierung extern gesichert war.

Es ist gerade das Fehlen einer deutschen Religionspolitik in Bezug auf Muslim*innen sowie die Vorstellung der Arbeitereinwanderung als temporäres Phänomen, wodurch sich das islamische Feld als autonomes Feld entwickeln konnte und die Türkeiorientierung zentral blieb. Frühe Versuche, organisatorische Anerkennung durch den deutschen Staat zu erhalten wie der Antrag auf Körperschaft des öffentlichen Rechts 1979 durch den VIKZ oder islamischen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen zu etablieren, liefen aus mehreren Gründen ins Leere. Wurde der Antrag auf Körperschaft des öffentlichen Rechts durch den VIKZ zunächst von staatlichen Stellen positiv aufgenommen, scheiterte er an Einschätzungen des Deutschen Gewerkschaftsbundes, dass es sich bei der Gruppe um Sympathisanten eines islamischen Staates handele, was vor staatlichen Stellen vehement vertreten wurde.⁷⁵ Aber auch durch Interessengegensätze der muslimischen Akteur*innen bzw. allgemein der türkischen Arbeiter*innen in Bezug auf die Türkei blieb der deutsche Kontext lange Jahre ein nichtgestaltbarer Ort.⁷⁶ Die Genese des islamischen Feldes in Deutschland ohne staatliche und institutionelle Regularien einerseits (weder von deutscher, türkischer oder anderer Seite) und andererseits mit informellem Beistand von Akteur*innen, die mit islamischen Netzwerken affiliert waren, hat dann doch staatliche Kontrollmechanismen auf den Plan gerufen – nämlich aus der Türkei. Allerdings ist die Intervention des türkischen Staates auch von religiösen Akteur*innen im Feld nachgefragt worden, weil die Situation als durchaus problematisch empfunden wurde.⁷⁷ Dies steht im Zusammenhang mit veränderter Religions- und Nationspolitik in der Türkei selbst, die nach dem Militärputsch von 1980 als Bollwerk gegen kommunistische Formationen einen positiven Bezug zum türkischen Islam symbolisch etablierte, was unter dem Stichwort »Türkisch-islamische Synthese« (*Türk-İslam Sentezi*) bekannt geworden ist.⁷⁸ Damit rückte auch der Schutz der Bevölkerung gegen islamistische Haltungen in den Vordergrund, die 1979 mit der islamischen Revolution in Iran und dem Einmarsch der sowjetischen Armee in Afghanistan einerseits und dem Erstarken der *Millî Görüş*-Bewegung andererseits Auftrieb erhalten hatten.⁷⁹ Die Auswirkungen der veränderten Politik der Türkei auf das islamische Feld in Deutschland muss daher vor

in DITIB-Gemeinden verfügen über eine (türkei-)staatlich anerkannte Ausbildung und heute in der Regel auch über ein Theologie-Studium.

75 Vgl. dazu JONKER 2002a: 91-100.

76 SCHIFFAUER 2004b: 352.

77 Vgl. BEILSCHMIDT 2015: 48.

78 Siehe zur Türkisch-islamischen Synthese COPEAUX 1997 und 1998.

79 Der parlamentarische Arm der *Millî Görüş*-Bewegung war mit der »Nationalen Heilspartei« (*Millî Selamet Partisi*, gegr. 1972) vor dem Militärputsch dreimal an der Regierungsbildung

diesem Hintergrund betrachtet werden, da sich in den 1970er Jahren hierzulande religiöse Formationen etabliert hatten, welche die Position der *Diyonet* in der Türkei herausforderten: In den 1970er Jahren sind aus einzelnen größeren islamischen Vereinen/Moscheen die ersten deutschlandweit aktiven islamischen Verbände entstanden. Diesen schlossen sich in den 1980er Jahren lokale türkisch-islamische Arbeitervereine an. Der Gründung des schon erwähnten Verbandes *islamischer Kulturzentren* (VIKZ) 1973 folgte 1975 die Vorläuferorganisationen der heutigen Islamischen Gemeinschaft *Milli Görüş* und 1978 der »Verband der demokratischen, türkischen Idealistenvereine in Deutschland« (ADÜTDF)⁸⁰.

Die Verbandszugehörigkeiten versprachen verschiedene Erleichterungen: zum einen konnten religiöse Dienste, die den lokalen Rahmen sprengten (z.B. Pilgerfahrten nach Mekka und Medina, Abwicklung von Todesfällen u.w.), besser organisiert werden. Aber auch die unmittelbare Hilfe durch Vermittlung von Prediger*innen, Lehrer*innen, Reliquienbesuchen und religiösen Materialien kam den ehrenamtlich tätigen religiösen Akteur*innen sehr gelegen. Die Nachfrage nach einem hauptamtlichen Imam, der werktags wie am Wochenende in der Moschee für diverse religiöse Aufgaben zur Verfügung steht, konnte auch über die Netzwerke der Verbände nicht überall und zur Gänze erfüllt werden. Die prekäre Situation der Imam-Frage, wie sie sich schon durch die Selbstorganisierung der Moscheen gezeigt hatte, führte zu einer Ausdifferenzierung von religiöser Autorität, weil es vor Ort über den Imam hinaus zum Engagement anderer ehrenamtlicher Akteur*innen mit religiöser Expertise gekommen ist, z.B. als Lehrer*innen, Gebetsleiter oder Prediger*innen – außer bei der Gebetsleitung engagierten sich in dieser frühen Phase durchaus auch Frauen. Gleichzeitig etablierten einzelne Verbände schon früh Nachwuchsförderung: Beispielsweise ermöglicht der VIKZ schon seit den 1970er Jahren eine *Hoca*-Ausbildung für Frauen und Männer, mit integriertem Abschlussjahr an der Istanbuler Schule der Bewegung,⁸¹ aufbauend auf der langjährigen Institutionalisierung der religiösen Bildung innerhalb der Bewegung in der Türkei. Diese institutionelle Struktur stärkte seine relative Position im islamischen Feld in Deutschland, da in Bezug auf religiös gebildetes Personal ein Pool an

beteiligt (1974, 1. Regierung der nationalistischen Front 1975-1977 und 2. Regierung der nationalistischen Front 1977-1978).

- 80 Beim Dachverband ADÜTDF, *Almanya Demokratik Ülkücü Türk Dernekleri Federasyonu* (»Föderation der türkischen demokratischen Idealistenvereine in Deutschland e.V.«), gegr. 1978, Sitz in Frankfurt a.M., handelt es sich um einen türkisch-nationalistisch ausgerichteten Verband, der innerhalb der Idealisten-Bewegung (türk. *Ülküçülük*) verortet ist und Bindungen zur Partei der Nationalen Bewegung (*Milliyetçi Hareket Partisi*, MHP) aufweist. Bisher ist der Verband kaum wissenschaftlich erforscht. Kurze Informationen sind in Überblicksdarstellungen zu türkisch-islamischen Gemeinschaften zu finden wie z.B. bei LEMMEN 2001.
- 81 Vgl. JONKER 2002a: 124.

Expert*innen aufgebaut werden konnte, von dem teilweise auch andere Moscheen profitieren.

Identitätspolitik und die Fragmentierung des islamischen Feldes

Mit der Gründung von Dachverbänden kann man in den 1980er Jahren eine Fragmentierung der muslimischen Vereinslandschaft beobachten: Der eine erste muslimische Verein, den es so in fast allen westdeutschen Städten gab, verband noch über alle politischen, religiösen und sozialen Vorstellungen der Gläubigen hinweg die (türkischen) Muslim*innen. Dies änderte sich, als sich innerhalb der Gemeinden Fraktionen heraustraktallisierten, die versuchten, die Moscheevereine mit ihren Vorstellungen zu prägen. Je nach den gerade aktuellen Mehrheitsverhältnissen im Vorstand wechselten die lokalen Vereine die Verbandszugehörigkeiten oder votierten für den Verbleib. Entsprechend den ökonomischen und personellen Ressourcen sowie der Mobilisierungskraft der jeweiligen Fraktionen gründeten sie nach Niederlagen eigene Gemeinden oder blieben in den bestehenden Gemeinden. Wechsel der Verbandszugehörigkeiten der islamischen Vereine und entsprechende Neugründungen sind bis in die 1990er Jahre hinein allgegenwärtig. Noch wichtiger als die praktischen Erleichterungen, die alle Verbände gleichermaßen anboten,⁸² war nämlich der Identifikationsrahmen, den die Verbände pflegten: Bedeutende Akteur*innen innerhalb der jeweiligen Bewegungen, zirkulierende Schriften und Ideen oder die Sympathie für einen religiösen oder politischen Führer einer Bewegung oder Partei sprachen die Menschen in ihrer Religiosität sowie in ihrer nationalen und sozialen Identität an. Die Debatten und Praxen drehten sich nicht oberflächlich um parteipolitische Präferenzen, sondern um die damit verbundenen religions-, sozial- und wirtschaftspolitischen Positionierungen, die gerade in Bezug auf Religion bestimmte islamisierte Konzepte von ethischem Handeln, Gerechtigkeit, Tugenden, Wirtschaft und Handel, Bildung und Wissen betrafen. Die Deutungsmacht über die verhandelten Themen wurde im hohen Maße auch dadurch bestimmt, welchen Akteur*innen religiöse Autorität zugesprochen oder aberkannt wurde. Der Vorwurf, eher politischer als religiöser Akteur zu sein, was mit Illegitimität gleichgesetzt wurde, konnte wechselseitig gegenüber den jeweils anderen vorgebracht werden. Diese Zuweisungen konnten so weit gehen, dass nicht nur die religiöse Rechtmäßigkeit der Konzepte infrage gestellt oder aberkannt wurde, sondern auch die Gültigkeit des Gebets unter der Gebetsleitung eines Akteurs mit *gegnerischer* Gesinnung beispielsweise tangierte.⁸³

82 Bis auf die für Vereine unentgeltliche Entsendung von religiösem Personal in DITIB-Moscheen.

83 Aussagen wie »Das Gebet gilt vor Gott nicht, wenn es unter der Gebetsleitung eines Imams des Diyanet verrichtet wurde« (»*Diyanet hocasının arkasında kılınan namaz geçerli değil.*«) oder »Das Fleisch eines Tieres ist nicht *halal*, wenn der Schlachter nicht einer von uns ist« (»*Bizden olmayanın kestiği et yenilmez, halal değil*«) sollen vor Ort durchaus kolportiert worden sein.

Diese Identitätspolitik war ausschlaggebend für die zum Teil erbitterten Kämpfe um Deutungsmacht und Hegemonie im islamischen Feld unter Moscheen und die in der Konsequenz wechselnden Verbandszugehörigkeiten und neuen Moscheegründungen. Heute wird die dadurch entstandene Pluralität und Koexistenz unter dem Überbau der gleichen Botschaft unter Muslim*innen – auch unter dem Druck gesellschaftlicher Erwartungen nach Homogenisierung islamischer Botschaften und der Ausbildung eines *konfessionellen* Ansprechpartners – meiner Einschätzung nach als bereichernd und Ausdruck muslimischer Vielfalt angesehen. Doch von den damals beteiligten Akteur*innen wurden und werden diese Entwicklungen in der Vergangenheit als tiefgreifende Erosion des ethnisch-religiösen Zusammenhalts der türkischen Muslim*innen in einer ihnen eigentlich fremden deutschen Umgebung begriffen.⁸⁴ SCHIFFAUER bezeichnetet die Erfahrung der Konflikte und Spaltungen als »traumatisch«, da sie zum Teil zu tiefen Rissen durch Freundschaften und Familien führten und – bei Niederlage in den Moscheewahlen – die Menschen ihre geistige Heimat und die in mühseliger Eigenarbeit aufgebaute »eigene« Moschee verloren.⁸⁵ Vor diesem Hintergrund erst ist zu verstehen, warum sich der Umgang mit Dissens und Konflikten im islamischen Feld in späteren Jahren als Vielfalt und Akzeptanz ausdrückt und warum identitätspolitischen Aussagen solche Sprengkraft inne wohnt. Es erklärt auch, warum z.B. auf Festen der türkischen Community am Hauptfeldforschungsort die heutigen türkischdominierten Moscheen nicht selbstbewusst für ihre eigene Moschee auftreten, sondern ein solches Auftreten als Fragmentierung der türkischen Identität begreifen.⁸⁶

Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum. Feldnotiz, städtischer Empfang der Migrantenvereine, 28.06.2013, Ratssaal, Gespräche mit Salih (*Hizmet*-Netzwerk) und Ferit (Kultur- und Bildungszentrum). Vgl. auch SCHIFFAUER 2000: 24-25.

⁸⁴ Interview, ehemaliger Vorsitzender und Aksakallı Dede, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum. Feldnotiz, städtischer Empfang der Migrantenvereine, 28.06.2013, Ratssaal. Vgl. auch SCHIFFAUER 2000: 22-23 und 55-66.

⁸⁵ SCHIFFAUER 2004a: 73.

⁸⁶ Feldnotiz, türkisches Kinderfest *23 nisan*, 17.05.2015, Deutsch-Türkischer Elternverein, in einem öffentlichen Park: Akteur*innen aus mehreren Moscheen hatten jeweils eigene Stände mit Essen und Trinken aufgestellt, allerdings war an keiner Stelle ein Hinweis auf die jeweilige Moschee. Auf Nachfrage, warum sie denn nicht sagten, dass sie von der Frauengruppe der Yunus-Emre-Moschee oder von der Mimar-Sinan-Moschee sind, erklärten mir ausnahmslos alle Anwesenden, dass »wir alle Türken sind« (»*hepimiz Türküz*«) und es hier keinen Raum für »Exklusion« (»*dişlama*«) und »Separation« (»*ayrıılma*«) gebe. Nach den Ereignissen im Dezember 2015 und spätestens mit dem Putschversuch am 15.07.2016 in der Türkei hat sich diese »Einigkeit« neuformiert. Akteur*innen aus dem *Hizmet*-Netzwerk sind nach dem Putschversuch unter Druck geraten. Auch die türkisch-öffentliche Unterstützung für ihre Schulen oder für ihre Bildungsvereine ist zurückgegangen. Siehe HÜR 2018 und LEHNHOFF 2018.

Verbände von Muslim*innen mit anderen ethnischen, konfessionellen oder sprachlichen Bezügen spielten zunächst keine exponierte Rolle: Der 1987 gebildete »Islamische Arbeitskreis Deutschlands«, aus dem 1994 der »Zentralrat der Muslime in Deutschland« (ZMD) hervorgehen sollte, sah sich als Zusammenschluss von Moscheen nicht-türkischer Zugehörigkeit.⁸⁷ Doch das islamische Feld wurde lange Zeit dominiert durch den Konflikt zwischen ›Staatsislam‹, repräsentiert durch DITIB, und widerständigen islamischen Bewegungen, in dem sich Akteur*innen über die im Kontext türkischer Diskurse stehenden Fragen um die Stellung der Religion in der Öffentlichkeit, Islamismus, Laizismus und Nationalismus vehement auseinandersetzen. Vor Ort entstehen zwar in den 1980er Jahren ein afghanischer Kulturverein (der in seinem Vereinsgebäude auch über einen Gebetssaal verfügt), eine Zweigstelle der Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) und auch diverse multikulturelle Vereine, allerdings gibt es zwischen den türkischdominierten Moscheen und den andersethnischen religiösen Vereinigungen keine wechselseitigen Beziehungen, wie sie auch im gesamtdeutschen Rahmen nur lokal gebunden (wie in Köln) zu beobachten sind. Der Eintritt des ZMD ins Feld und damit auch die Stärkung des nicht-türkischen Faktors ist daher zunächst als eine Intervention aus dem Rand des Feldes heraus zu verstehen. Es ist dem kulturellen Kapital der Sprachkompetenz zu verdanken, dass Akteur*innen aus dem ZMD im Gegensatz zu Akteur*innen aus den anderen bestehenden Verbänden zwar nicht innerhalb des Feldes, aber außerhalb Gehör fanden, nämlich die verstärkte deutschsprachige Präsenz von Vorsitzenden und Vorständen des ZMD. Allerdings sind in den Konsolidierungsjahren des islamischen Feldes weder die Positionierung als international (heute: multiethnisch) noch die Deutschsprachigkeit symbolisch wichtige Kapitale. Dies ändert sich erst, als die deutsche Gesellschaft und Politik ab den 2000er Jahren unter dem Eindruck sicherheits- und integrationspolitischer Maßnahmen ins islamische Feld interveniert und Muslim*innen sich im Konzept des multikulturellen und multireligiösen Deutschland positiv verorten.

Insgesamt ist die hier beschriebene Entwicklung symptomatisch für die Geschichte der Moscheevereine in Westdeutschland. Und so kann man auch am Hauptfeldforschungsort beobachten, wie die Verbandszugehörigkeiten der Moscheen sich änderten und dadurch immer mehr islamische Vereine entstanden: Der 1981 gegründete »Türkisch-islamische Verein« in der Nähe des Hauptfeldforschungsortes erlebte den Wechsel 1991 von VIKZ zur DITIB. Einige Jahre vorher

87 Dieser gilt als erster übernationaler islamischer Verband, auch wenn die türkisch dominierenden Verbände VIKZ und die »Union der Türkisch-islamischen Vereine«, gegr. 1987 (ATIB) Gründungsmitglieder des ZMD waren. Zu den Gründungsmitgliedern zählt auch der 1958 gegründete Verband arabisch dominierter Moscheen, die »Islamische Gemeinschaft Deutschland e.V. (IGD). Der Anstieg arabischer Moscheen in den großen und mittelgroßen Städten in Westdeutschland ist erst ab 1990 zu verzeichnen, auch die allermeisten ersten bosnischen religiösen Vereine wurden nach 1990 gegründet. Vgl. hierzu LEMMEN 2001.

war die DITIB-Bindung der heutigen Altstadt-Moschee von Teilen der Gemeinde immer stärker in Frage gestellt worden: Die Auseinandersetzungen kulminierten schließlich in turbulenten Vorstandswahlen 1989, als verschiedene Fraktionen in der Moschee in einer Nacht- und Nebel-Aktion Mitglieder aus der türkischen Community anwarben, um ihrer Sicht zum Sieg zu verhelfen. Nach dem Wahlsieg der *Millî Görüş*-Fraktion trat der Verein aus der DITIB aus und 1991 der AMGT (ab 1995: IGMG) bei. Die Gegner wurden von den Gewinnern der Auseinandersetzung dabei mit *unislamischen* Handlungen assoziiert, wie z.B., dass diese im Café der Moschee Alkohol getrunken oder mit Schuhen den Gebetssaal betreten hätten.⁸⁸ Die Konflikte um Verbandszugehörigkeiten verliefen indes nicht nur zwischen verschiedenen Fraktionen sondern auch innerhalb einer Fraktion. Die *Millî Görüş*-Bewegung hatte bundesweit Anfang der 1980er Jahre eine tiefgreifende Erosion durch den Konflikt zwischen dem »parlamentarischen Weg« von Erbakan und dem »revolutionären« Weg seines Weggefährten und späteren Widersachers Cemalettin Kaplan (1926–1995) erlebt.⁸⁹ Auch am Hauptfeldforschungsort trat Kaplan als Prediger auf und wurde von einigen Akteuren in der Altstadt-Moschee geschätzt,⁹⁰ konnte aber kaum Anhänger*innen für seinen 1983 von der *Millî Görüş*-Organisation abgespaltenen »Verband islamischer Vereine und Gemeinden« (ICCB)⁹¹ gewinnen.⁹² Zum einen lag dies an dem virulenten Konflikt zwischen DITIB-Bindung und Bindung zur *Millî Görüş*-Bewegung, was flankiert wurde durch die heterogene Akteursstruktur mit ihren unterschiedlichen parteipolitischen Präferenzen. Zum anderen hatte die AMGT-Zentrale nach der Abspaltung der ICCB engere Verbindung zu Erbakan und seiner 1983 in der Türkei gegründeten ›Wohlfahrtspartei‹ (*Refah Partisi*, RP) aufgebaut und die lose Bindung der

88 Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Der erwachsene Sohn eines Vorstandsmitglieds, das bei den Vorstandswahlen 1989 abgewählt wurde, verneint solche »Geschichten«: Im Café wurden Karten gespielt, vielleicht auch um kleinere Geldbeträge, aber Alkohol wäre lange nicht mehr ausgeschenkt worden und keiner hätte den Gebetssaal mit Schuhen betreten. Feldnotiz, städtischer Empfang der Migrantenvereine, 28.06.2013, Ratssaal, Gespräch mit Salih (*Hizmet*-Netzwerk). Interessanterweise kam das Narrativ, mit Schuhen Gebetssäle zu betreten, auch während der *Gezi*-Proteste 2013 in Istanbul von Gegner*innen der Proteste zur Sprache und wurde dahingehend gewertet, dass es sich bei den *Gezi*-Protestierenden ja gar nicht um richtige Muslim*innen handeln würde. Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 09.06.2013, Yunus-Emre-Moschee.

89 Vgl. detailliert zu Kaplan und seiner Bewegung: SCHIFFAUER 2000.

90 Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.

91 »İslami Cemiyetler ve Cemaatler Birliği e.V.« (Verband islamischer Vereine und Gemeinden), gegr. 1982/83. Namensänderung 1994 zu »Kalifatsstaat«, türk. *hilafet devleti*, gerichtlich verboten 2002.

92 Zwei Drittel aller *Millî Görüş*-Moscheen hatten sich zu Kaplan bekannt und die AMGT verlassen. Die Krise in der AMGT konnte erst 1986/87 überwunden werden. Vgl. SCHIFFAUER 2004a: 71–75.

Milli Görüş-Moscheen zugunsten einer zentralistischen Organisation abgelöst.⁹³ Mit der Anbindung der Altstadt-Moschee an den Verband nach der Hochzeit der *Milli Görüş*-internen Konflikte war die Identifikation mit dem Erbakanschen Weg, dessen sich abzeichnende Erfolge in der Türkei und die Mitarbeit in der umfassenden Basisarbeit der Mutterpartei (z.B. durch Spendensammlung) attraktiver als der revolutionäre Weg, für den Kaplan stritt.

Die Akteur*innen in der Altstadt-Moschee, die die Vorstandswahlen 1989 verloren hatten, verließen nach der Wahlniederlage den Verein. Ein Teil ging in Moscheen ins Umland, die sich im Lauf der 1980er Jahre DITIB angeschlossen hatten. Ein anderer Teil gründete 1991 schließlich eine eigene Moschee, die allerdings nicht dem DITIB-Verband angeschlossen wurde, sondern der ADÜTDF. Dieser Moscheeverein hat nach mehreren Gebäudewechseln schließlich in einem Wohngebiet Räume bezogen: Neben einem geschlechterseparierten Gebetsraum befinden sich dort heute auch Versammlungsräume mit einer Teestube. Die Moschee beschäftigt immer wieder einen hauptamtlichen Imam aus der Türkei, meist für drei Monate; wenn das Visum ausläuft, bleibt die Moschee wieder ohne einen hauptamtlichen Imam. Der Moscheeverein tritt lediglich in der türkischsprachigen Öffentlichkeit auf und ist mit sportlichen und kulturellen Veranstaltungen aktiv wie präsent. Er hat neben einer Frauen- auch eine gemischte Jugendgruppe. Auch der Verband ADÜTDF hat in den 1980er Jahren turbulente Abspaltungsprozesse durchgemacht, die mit dem politischen Feld in der Türkei zusammenhängen und den dominanten Diskurs um die wechselseitige identitätspolitische Stellung von Nation und Religion abbilden. Als Folge der Auseinandersetzungen ist 1988 die »Union türkisch-islamischer Kulturvereine e.V.« (ATIB)⁹⁴ gegründet worden. Allerdings sind am Hauptfeldforschungsort kaum Akteur*innen mit Verbindung zur ATIB institutionell in Erscheinung getreten. Durch ihre geringe Zahl vor Ort und durch den Verlust der selbst mitaufgebauten Moschee einerseits und durch den Umstand, dass ATIB selbst eine Abspaltung darstellte, konnten sie keine wirkmächtige Position im lokalen Feld besetzen. Allerdings waren entsprechende identitätspolitische Konflikte in der ADÜTDF-Moschee auch in den 2000er Jahren nicht abgeebbt, führten aber nicht zu einer weiteren Abspaltung. Stattdessen konnte diese Moschee zunächst alle Akteur*innen aus dem Spektrum integrieren. Die Zahl der in der ADÜTDF-Moschee aktiven Akteur*innen verringerte sich erst Mitte/Ende der 1990er und Anfang der 2000er Jahre durch den Bau repräsentativer Moscheen

93 Vgl. SCHIFFAUER 2004a: 74-75.

94 Auch bei diesem Dachverband handelt es sich um einen Verband in der türkisch-nationalistischen Tradition, in dem allerdings islamische Elemente einen weitaus höheren Status haben als in ihrer Mutterorganisation, der ADÜTDF. Während die ADÜTDF der »Partei der Nationalistischen Bewegung« (*Milliyetçi Hareket Partisi*, MHP) entspricht, ist ATIB der »Partei der Großen Einheit« (*Büyük Birlik Partisi*, BBP) verbunden. Bisher ist ATIB kaum erforscht. Kurze Informationen sind bei LEMMEN 2001 zu finden.

im Umland. Auch wenn diese Vereine nicht die gleiche identitätspolitische Ausrichtung abdeckten wie die ADÜTDF-Moschee, konnten die Bauvorhaben die Unterstützung der Muslim*innen vor Ort gewinnen. Eine weitere Reduzierung ihrer Klientel erfuhr diese Moschee schließlich Ende der 2000er Jahre als in der Folge von Strukturveränderungen innerhalb von DITIB die neue Yunus-Emre-Moschee viele Gemeindegänger*innen aus der ADÜTDF-Moschee anzog. So repräsentierten die Moscheen am Hauptfeldforschungsort und Umgebung Anfang der 1990er Jahre die deutschlandweit dominanten Verbände: DITIB, IGMG und ADÜTDF. Einzig Muslim*innen aus dem Spektrum des ebenfalls mitgliederstarken VIKZ blieben ohne eigene Gemeindegründung. Im Falle des VIKZ sollte sich dies erst wieder in den 2000er Jahren verändern, nachdem der Verband seinen Fokus auf die Etablierung von Schüler*innen-Wohnheimen ausrichtete, damit eine Belebung der verbandsinternen Aktivitäten auslöste und so auch am Hauptfeldforschungsort eine eigenständige VIKZ-Moschee gegründet wurde.

Mit der Klärung der Verbandszugehörigkeiten konzentrierten sich die Akteur*innen in den Moscheen in den 1990er Jahren auf den Ausbau ihrer Moscheearbeit und erweiterten ihr Tätigkeitsfeld erheblich. Die Türkei blieb weiterhin zentraler Bezugspunkt: die Basisarbeit für türkische Parteien, deren Ausgangspunkt die problematische politische und sicherheitspolitische Situation war, die zum einen durch Terror der marxistisch-leninistischen Arbeiterpartei Kurdistans (PKK) und ihrer bewaffneten Auseinandersetzung mit der türkischen Armee einhergehend mit Verweigerung von ethnisch-nationalen Rechten für Kurd*innen durch den Staat hervorgerufen wurde. Zum anderen hat das Erstarken der Wohlfahrtspartei (RP) auch das Verhältnis von islamischer Religion und Staat immer tiefer erfasst, was mit dem *weichen* Staatstreich vom 28. Februar 1997, mit der die islamisch konnotierte Regierung der so genannten *Refahyol* ihre Regierungsgeschäfte niederlegen musste, ihr vorläufiges Ende fand. Auf das islamische Feld wirkten auch mehrere externe Entwicklungen wie die rassistisch motivierten Balkankriege mit der genozidalen Vertreibung muslimischer Bosniak*innen und die schwelende Palästina-Frage. Je mehr Muslim*innen aus dem Balkan und aus Palästina vor Ort präsent waren, umso mehr differenzierte sich auch das Feld und brachte Akteur*innen türkischdominierter Moscheen in Handlungszwang. Denn mit den Balkankriegen kamen Muslim*innen aus dem Balkan, insbesondere aus Bosnien-Herzegowina, nach Deutschland, was die als Gastarbeiter*innen aus dem ehemaligen Jugoslawien nach Deutschland migrierten Muslim*innen zur Gründung von bosnischen Moscheen veranlasste. Diese Gemeinden schlossen sich 1994 zum »Verband islamischer Gemeinden der Bosniaken e.V.« (VIGB, seit

2008 IGBD) zusammen.⁹⁵ Am Hauptforschungsort integrierten sich diese Muslim*innen allerdings in die Altstadt-Moschee, in der die Vorstellung einer gesamtislamischen Umma ohne nationale bzw. ethnische Fraktionierungen positiv besetzt war.⁹⁶ Im Zuge der Balkankriege initiierten einige türkeistämmige Akteur*innen eine »Bosnienhilfe«, wodurch in der Moschee Spenden sowohl für Geflüchtete aus Bosnien als auch für eine Vor-Ort-Hilfe gesammelt wurde.⁹⁷ In der Moschee weckte die schwelende Idee der muslimischen Umma angesichts der Völkermord-Situation der muslimischen Bosniak*innen tiefe Solidaritätsgefühle, die auch mit der osmanischen Vergangenheit verknüpft wurden.⁹⁸

An der Dominanz des türkischen Bezugs waren auch Entwicklungen in Deutschland maßgeblich wie die rassistisch motivierten Angriffe auf Wohn- und Arbeitsstätten von Geflüchteten, Asylbewerber*innen und langjährig in Deutschland lebenden Migrant*innen in Deutschland sowie die angespannte soziale, arbeitspolitische Lage der Arbeiterschicht nach der Wiedervereinigung und die ausländerpolitische Debatte, die eine tiefe Unsicherheit in Bezug auf Deutschland verfestigte. Doch in den Moscheen kann auch eine Hinwendung zu den Realitäten in Deutschland beobachtet werden, die schon in den 1990er Jahren als Generationswechsel analysiert worden sind:⁹⁹ Zu nennen sind hierbei Moscheeneubauten, Ausbau der religiösen Arbeit in Moscheen, Öffnungspolitiken und verstärkte Nachwuchsförderung durch Entwicklung von Jugendarbeit sowie die Integration von Frauen in die Moscheearbeit, wodurch Moscheen von mehrheitlich Männermoscheen zu Familienmoscheen wurden. Ähnlich wie die Entwicklungen in der Türkei wirkten sich auch Entwicklungen in Deutschland auf Akteur*innen in Moscheen und ihre Moscheearbeit aus. Diese diskursiven und ereignispolitischen Entwicklungen können nicht singulär betrachtet werden. Wichtig ist, wie lokale Akteur*innen durch diese Bezugspunkte ihre Moscheen und das islamische Feld veränderten:

-
- 95 Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland – Zentralrat e.V. (*Islamska zajednica Bošnjaka u Njemačkoj – Mešihat*, IZBNJ), (IGBD), gegr. 1994 als Verband islamischer Gemeinden der Bosniaken e.V. (VIGB), Sitz in Wiesbaden.
- 96 Interview, ehemaliger Vorsitzender und Aksakallı Dede, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Der ehemalige Vorsitzende – selbst mit türkisch-kurdischen Wurzeln – erzählte, dass die Ausgrenzung von Kurden, Bosniaken oder Arabern höchst unislamisch sei, und er sich daher um deren Integration in die Moschee bemüht habe. Bosnisch- und andere balkanstämmige Muslim*innen, die die Altstadt-Moschee heute noch aufsuchen, blicken in der Tat auf eine langjährige Präsenz in der Altstadt-Moschee zurück.
- 97 Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Der Bosnienhilfe folgte die Mitwirkung an der Gründung der IHH, »Internationale Humanitäre Hilfsorganisation e.V.« (IHH), deren erstes Betätigungsgebiet der Balkan wurde. Dieser Verein ist mittlerweile per Gerichtsbeschluss verboten.
- 98 Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.
- 99 Vgl. KARAKAŞOĞLU 1996.

Durch die konsolidierte finanzielle Lage der muslimisch-türkischen Gastarbeiterfamilien nach einer nunmehr über 30jährigen Präsenz sowie das Scheitern der Rückkehroption wegen der unsicheren ökonomischen und politischen Situation in der Türkei bringen Akteur*innen in den Moscheen die Idee des Baus von repräsentativen Moscheen als zukunftsweisende Projekte voran, was insbesondere DITIB-Moscheen regen Zulauf einbringt. Da die Versorgung mit religiösem Personal und dessen Finanzierung durch die Bindung der DITIB an *Diyanet* gesichert war, konnten die ökonomischen Kapitale der Menschen gewinnbringend in Moscheeneubauten investiert werden. Auch Muslim*innen aus anderen Moscheekontexten konnten für die Vorhaben gewonnen werden, da dies mit der Unterstützung der Moschee in »unserem Dorf« (»*köyümüzün camisi*«) gleichgesetzt wurde.¹⁰⁰ Frühe Moscheebauten entstanden allesamt in kommunalen und dörflichen Randgebieten sowie an Industriestandorten und hatten dadurch städteräumlich kaum Relevanz. Erst der Bau der Mannheimer Yavuz-Sultan-Selim-Moschee als *offene Moschee* in den 1990er Jahren mitten in der Stadt in einem belebten Viertel bedeutete eine verstärkte Präsenz der Moscheen in der kommunalen Öffentlichkeit, was durch Funktionäre in der Stadt, in Kirchen und in DITIB-Moscheen als Auftrag zur Dialogarbeit begriffen und entsprechend entwickelt wurde.¹⁰¹ Auch Moscheen mit DITIB-Zugehörigkeit im Umland am Hauptfeldforschungsort sind in den 1990er Jahren mit dem Bau von Moscheen beschäftigt und nach ihrer Eröffnung dienen sie als symbolische Orte des Dialogs, mit Moscheeführungen und ersten Versuchen des interreligiösen Gesprächs mit Kirchen.

Während Akteur*innen in DITIB-Moscheen ihre Kapazitäten für Moscheeneubauten aufwendeten, widmen sich Akteur*innen in IGMG-Moscheen dem Ausbau der religiösen Arbeit, die gleichzeitig mit einer verstärkten Basisarbeit für die Wohlfahrtspartei in der Türkei einherging. Erst die Spaltung der Wohlfahrtspartei in AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi* ›Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung‹) unter Führung von Recep Tayyib Erdoğan und in SP (*Saadet Partisi* ›Partei der Glückseligkeit‹) unter Führung von Necmettin Erbakan im Jahre 2001 im Nachgang zum weichen Putsch vom 28. Februar 1997 und der Verbot der Wohlfahrtspartei führte zu einer Abnahme des türkeipolitischen Bezugs. Denn in Deutschland konnte die ebenfalls im Raum stehende Spaltung zwischen Erbakan-Anhänger*innen und Erdoğan-Anhänger*innen erfolgreich abgewehrt werden. In der Folge wurden solche Akteur*innen im Verband IGMG bedeutsam, die eine Unabhängigkeit von der Türkei durchsetzen konnten, und somit ging der Verband noch einige Jahre auf Distanz zur türkischen Regierungspartei AKP.¹⁰² Vermutlich spielte auch die staats-

¹⁰⁰ Feldnotiz, *Ezan- und Hütbe-Wettbewerb*, 23.02.2014, Mimar-Sinan-Moschee, Gespräche mit Moscheebesucher*innen.

¹⁰¹ Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 76-79.

¹⁰² SCHIFFAUER 2010: 123-132.

kritische Haltung bei Akteur*innen in der Bewegung eine Rolle, die sich nach der Ernüchterung der RP-Regierungsbeteiligungen nicht erneut in die Querelen türkischer Politik einbringen wollten, denn in Deutschland war die IGMG in der Folge des 11. Septembers noch stärker als vorher ins Visier sicherheitspolitischer Beobachtung geraten.¹⁰³

Mit dem Verbandswechsel der Altstadt-Moschee am Hauptfeldforschungsort waren zwar keine direkten finanziellen oder personellen Ressourcen vom Verband verbunden. Allerdings entfesselte die Klärung der Verbandslage und der damit einhergehenden religiös-politisch-sozialen Identität weitreichende Ressourcen in der Moschee: Die Mitglieder des Vereins brachten finanzielle Möglichkeiten auf, um das gesamte mehrstöckige Gebäude anzumieten und sie begannen mit umfangreichen Renovierungs- und Umgestaltungsarbeiten, die erst 1997 abgeschlossen wurden. Nun hatte der Verein einen vergrößerten Gebetsraum im Erdgeschoss (in der Regel nur für Männer), separate Gebets- und Versammlungsräume nur für Frauen sowie Jugendräume hergerichtet. Besonders wichtig wurde die Frauenabteilung in der Moschee, die sich auch schon bald mit den regionalen IGMG-Frauenabteilungen vernetzt und eigenständige religiöse Arbeit für Frauen von Frauen aufgebaut hat.¹⁰⁴ Männliche Akteure aus der Moschee begannen, den Besuch von Muslimen im Strafvollzug zu organisieren. Auch die Einrichtung eines muslimischen Gräberfeldes geht maßgeblich auf Akteur*innen in der Altstadt-Moschee zurück.

Mit der Ausbalancierung des islamischen Feldes in den türkischdominierten Moscheen treten in den 1990er Jahren andere religiöse Akteur*innen in den Vordergrund, die vorher am Rande des Feldes Positionen bezogen hatten. Die vermehrte Gründung von Moscheen beispielsweise von arabischen Akteur*innen im Vergleich zu ihrer Anzahl in den 1980er Jahren ist zum einen unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, dass erst eine nennenswerte Anzahl arabischsprachiger Muslim*innen vor Ort vorhanden sein muss, um ein Gemeindeleben aufzubauen und konsolidieren zu können. Zum anderen ist davon auszugehen, dass Gründungen an anderen, größeren Orten und das öffentliche Auftreten arabischer bzw. arabischstämmiger Akteur*innen im islamischen Feld für Anziehungskraft auch an mittelgroßen und kleineren Orten gesorgt haben.¹⁰⁵ Dies gilt auch für nicht-arabische Moscheen. Zwei Gruppen vor Ort stechen aufgrund ihrer unterschiedlichen Feldpositionen und Bezugspunkte zum islamischen Feld besonders hervor:

103 Vgl. SCHIFFAUER 2010: 133-136.

104 Siehe hierzu Abschnitt III.

105 Die Gründung des Zusammenschlusses »Zentralrat der Muslime e.V.« im Jahre 1994, mit dessen arabischstämmigen Vorständen und seinem Verständnis als multiethnische muslimische Vereinigung ist sicher auch relevant gewesen. Gründungsmitglieder des ZMD waren neben dem VIKZ (der 2000 wieder ausgetreten ist) und ATIB arabische, albanische u.a. Moscheevereine.

Am Ort hat in den 1980er Jahren eine Handvoll Ahmadis aus Pakistan Fuß gefasst, die – wie schon die ersten türkischen Muslime in den 1960er und 1970er Jahren – Versammlungsräume von Kirchen und städtische Hallen für ihre Zusammenkünfte anmieteten. Anfang der 1990er Jahre richtete die lokale Zweigstelle der »Ahmadiyya Muslim Jamaat« (AMJ) einen Raum für Gebete und Treffen her.¹⁰⁶ Ahmadis glauben anders als schiitische, sunnitische oder alevitische Muslim*innen daran, dass der *verheißene Messias* schon gekommen ist. Auf das Wirken des Mirzā Ḥulām Ahmād (1835–1908) im heutigen Indien geht die Gemeinschaft der Ahmadiyya zurück, die mittlerweile auf der ganzen Welt verstreut ist. Im Jahre 1984 hat das Oberhaupt (*Khalif*) der Ahmadiyya den Sitz der Gemeinschaft von Pakistan nach Großbritannien verlegt, nachdem aufgrund der lebensbedrohlichen politischen und religionsrechtlichen Bedingungen für Ahmadis in Pakistan in den 1980er Jahren, diese v.a. nach Westeuropa ausgewandert sind. Der vor Ort heute noch genutzte Raum mitten im Wohngebiet wird von Frauen und Männern der Gemeinde abwechselnd genutzt. Auch hier dauerte der Aufbau der lokalen Moscheearbeit ein Jahrzehnt und erst in den 2000er Jahren begannen Gemeindemitglieder die deutschlandweit initiierten öffentlichen Aktivitäten der Ahmadiyya Muslim Jamaat auch vor Ort anzubieten: zu nennen sind hier, dass Gemeindemitglieder engagiert im »Neujahrsputz« sind oder dass die wandernden »Islam-Ausstellungen« zu Muḥammad, Islam oder muslimischen Frauen schon mehrfach in städtischen Hallen vor Ort ausgestellt wurden. Auch muslimische Akteur*innen aus anderen Moscheen besuchen diese Veranstaltungen, teilweise ohne zu wissen, um welche Gemeinschaft es sich dabei handelt. Von den anderen islamischen Gemeinden wird die Moschee der Ahmadiyya weder angesprochen noch eingeladen, dabei aber ihre Vertretung im christlich-islamischen Dialog problemlos toleriert. Während es in anderen Städten immer wieder zu Anerkennungs- und Exklusionskonflikten kommt, welche die Anerkennungsprozesse im islamischen Feld informieren, ist vor Ort die Moschee der Ahmadiyya für die anderen muslimischen Akteur*innen kaum relevant. Auch die Verleihung von Körperschaftsrechten für die AMJ in Hessen im Jahre 2013 hat an deren Stellung vor Ort keine weitergehenden Dialoge oder Konflikte hervorgebracht. Akteur*innen aus dieser Moschee sind zwar bemüht, innerhalb des lokalen christlich-islamischen Dialogs Geltungsmacht zu erringen, doch richten sie ihre Öffentlichkeitarbeit an ein interessiertes deutschsprachiges nicht-muslimisches Publikum und weniger an eine islamische Szene.¹⁰⁷ Ihr Moscheebauvorhaben 2015/16 ist mittlerweile wegen des Widerstandes in unmittelbarer Nähe

¹⁰⁶ Interview, Vorsitzender und Jugendvorsitzender, 06.06.2013, Ahmadiyya-Moschee. Im Interview wurde deutlich gemacht, dass ihre Eigenbezeichnung Ahmadi sei und ihre Moschee Ahmadiyya-Moschee genannt werden sollte.

¹⁰⁷ Interview, Vorsitzender und Jugendvorsitzender, 06.06.2013, Ahmadiyya-Moschee.

des Bauvorhabens, wegen des kommunalen Desinteresses und der geringen Solidarität von anderen muslimischen Akteur*innen vor Ort auf Eis gelegt worden.

Anders sieht die Situation der arabischdominierten sunnitischen Moschee vor Ort aus: Gründungsanlass der Omar-Khattab-Moschee waren Konflikte einiger arabischer Akteure mit dem Vorstand der Altstadt-Moschee, in dessen Folge unzufriedene arabische Muslim*innen Mitte der 1990er Jahre auszogen und ihre eigene Moschee gründeten. Der damalige Vorsitzende der Altstadt-Moschee stellt ihren Auszug in den Kontext religiöser Differenzen: seiner Ansicht nach handelte es sich um wahhabitische Muslim*innen.¹⁰⁸ Ein langjähriger Akteur, der zeitweise auch Gebetsleiter im neuen Verein war, nennt dagegen ethnische/sprachliche Differenzen: Die Araber*innen wollten auch eine eigene Moschee haben und nicht weiter türkischdominiert werden.¹⁰⁹ Möglich scheint mir daher ein Konflikt um Mitsprache (auch zu religiösen Fragen) und sprachliche Diversität, der dann vom Vorstand religiös aufgeladen und in einen Kontext von Anti-Wahhabismus gerückt wurde. Die neue Moschee schloss sich keinem islamischen Verband an. Sie hat an ihrem heutigen Standort einen großen Hauptgebetsraum und einen großzügigen Frauengebetsraum eingerichtet. Allerdings verfügt sie über kein stetiges religiöses Personal und tritt auch öffentlich kaum auf. Während meiner Feldforschungszeit gab es von Zeit zu Zeit Initiativen, das religiöse Leben in der Moschee zu stärken. Akteur*innen bieten immer wieder Religionsunterricht für Kinder oder Arabisch-Unterricht an. Einige Akteur*innen sind sowohl in der Altstadt-Moschee als auch in der Omar-Khattab-Moschee engagiert und bieten Aktivitäten an, die in beiden Moscheen gut angenommen werden. Insbesondere sehen Frauen die weitreichende Integration von Frauen an Freitags- und Feiertagsgebeten der Omar-Khattab-Moschee als positiv an, die so in anderen lokalen Moscheen nicht möglich ist.¹¹⁰ Jussuf, arabischstämmiger Experte in der Altstadt-Moschee, dagegen sieht erhebliche religiöse Differenzen mit Wanderpredigern, die in der Omar-Khattab-Moschee Freitagsgebete leiten.¹¹¹ Wie auch andere arabischdominierte Moscheen in Baden-Württemberg wurde diese Moschee im Dezember 2002 polizeilich untersucht (*Moschee-Razzia*),¹¹² allerdings ohne sicherheitspolitische Ergebnisse. Den Ruf der Moschee hat diese Aktion aber nachhaltig ruinert. Tatsächlich waren Moscheegänger*innen der Omar-Khattab-Moschee besonders verwirrt, als öffentlich wurde, dass eine prominente Figur aus der Moschee zeitweise als V-Mann mit dem baden-württembergischen Verfassungsschutz zusammengearbeitet haben soll bis er sich ins Ausland abgesetzt habe.¹¹³ Dies

¹⁰⁸ Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.

¹⁰⁹ Gespräch mit Angehörigen des Gebetsleiters im Jahr 2006/2007.

¹¹⁰ Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Samira.

¹¹¹ Gespräch, Jussuf, 14.02.2012, Altstadt-Moschee.

¹¹² Vgl. auch SCHIFFAUER 2006b: 142-143.

¹¹³ Gespräch mit Moscheebesucher*innen in den Jahren 2006 und 2007. Siehe auch MAYER 2012.

weist schon darauf hin, dass und wie Moscheen im islamischen Feld Anfang der 2000er Jahre durch die sicherheitspolitische Lage nach dem 11. September 2001 in den Vordergrund der deutschen Öffentlichkeit rücken.

Verflechtungen und Interventionen im islamischen Feld I: Sicherheitsdiskurs, Dialog und Heterogenität

Der 11. September 2001 stellt eine Zäsur für Akteur*innen im islamischen Feld wie auch in den untersuchten Moscheen dar. War ihre bisherige Moscheearbeit nur relevant in einem wenig öffentlichen islamischen Feld und waren sie bisher kaum Interventionen des (deutschen) Staates und des gesellschaftlichen Umfeldes ausgesetzt, bricht spätestens mit den Folgen des 11. Septembers eine Welle von integrationspolitischen Erwartungen und sicherheitspolitischen Maßnahmen auf sie herein. Mit der zeitgleichen Leitkultur-Debatte und im Nachgang zum neuen Einbürgerungs- und Integrationsgesetz werden Themen wie geringere Deutschkenntnisse, eine höhere Arbeitslosenquote und schlechtere Bildungsabschlüsse von Migrant*innen und deren Nachkommen allein zu Problemen der zu integrierenden Bevölkerung, die sich in Parallelgesellschaften abschotten würden.¹¹⁴ Das in den 1980er und 1990er Jahren gegen eine national homogene Gesellschaft vorgebrachte Konzept des Multikulturalismus kann sich angesichts der problemzentrierten Debatten nicht halten. Die Integrationsdebatten in Deutschland machen in den 2000er Jahren Muslime und Musliminnen zu einem zu integrierenden Kollektiv und die Moscheen als Orte, an denen Segregation anstatt Integration in die Gesellschaft geschehe (Stichwort: *Hinterhofmoscheen*). Damit ist eine Verschiebung der ausländerpolitischen Debatten von Gastarbeiter*innen (wie Italiener*innen, Türk*innen, Ausländer*innen) zu integrationspolitischen Adressat*innen als (außereuropäische) Migrant*innen und zu Muslim*innen zu beobachten, wie schon vielfach in der Forschung festgestellt worden ist.¹¹⁵ Insbesondere weil einige der Attentäter des 11. September zeitweise in Deutschland wohnten, gerieten Muslim*innen und Moscheen in das Visier deutscher und ausländischer Sicherheitsbehörden, die unterschiedliche Bedrohungslagen und Akteursprofile identifizierten. Die Verfassungsschutzmärter der Länder und des Bundes führten verschiedene Raster ein wie legalistisch, dschihadistisch, gewaltbereit, nicht-gewaltbereit u.w., um das als islamistisch bezeichnete Milieu zu differenzieren. Insbesondere die IGMG mit ihren 30 000 Mitgliedern, aber auch die IGD, waren betroffen vom Generalverdacht, der sich in verdachtsunabhängigen Kontrollen vor den Moscheeingängen, Verwei-

¹¹⁴ Vgl. SCHIFFAUER 2008.

¹¹⁵ Vgl. SPIELHAUS 2011: 33-42.

gerungen der Staatsbürgerschaft aufgrund der IGMG-Mitgliedschaft und anderen Maßnahmen niedergeschlagen hat.¹¹⁶

Zugleich avanciert der Begriff des *Dialogs* in den 2000er Jahren zu einem normativen Konzept des friedlichen Miteinanders, des Kennenlernens und der Anerkennung.¹¹⁷ Verschiedene Stiftungen, die Bundeszentrale für politische Bildung und kirchliche Akteur*innen wie die Dialogbeauftragten der Diözesen bzw. der Landeskirchen und kirchliche Akademien engagierten sich verstärkt im Dialog mit Muslim*innen, mal mit Akteur*innen aus Moscheen und islamischen Verbänden, mal mit Akteur*innen ohne Anbindungen.¹¹⁸ Kirchen und kirchliche Einrichtungen haben zudem vielfach die Rolle des Mediators zwischen Staat und Muslim*innen, respektive islamischen Organisationen übernommen.¹¹⁹ Schon seit den 1980er Jahren waren an einigen Orten lokale christlich-muslimische Kreise/Gesellschaften entstanden wie z.B. in Köln.¹²⁰ Waren diese Initiativen lokal gebunden, in der Regel informell und kaum öffentlich, werden interreligiöse Dialoge nach dem 11. September zu Motoren des Kontakts von Moscheen zu Kirchen, und in der Folge auch zu anderen zivilgesellschaftlichen Institutionen. Am Hauptfeldforschungsort engagierten sich Akteur*innen aus der Altstadt-Moschee seit Ende der 1990er Jahre informell in einem lokalen christlich-islamischen Dialogkreis. Wie Samira, eine lokale Engagierte im interreligiösen Dialog, formulierte, existierte damals unter Akteur*innen in Moscheen ein Gefühl der Bringschuld gegenüber der nichtmuslimischen Öffentlichkeit: Wenn Dialog gewünscht wurde, musste doch darauf reagiert, ja dies sogar freudig begrüßt werden, auch wenn dies die Kapazitäten der Akteur*innen erheblich strapazierte.¹²¹ Um die eigene Dialogkompetenz weiterzuentwickeln, haben Moscheen und islamische Verbände eigene Projekte initiiert und dabei eine Reihe von Dialog-Multiplikator*innen ausgebildet sowie Positionen zum Dialog entwickelt.¹²² Zu Beginn der theologisch orientierten Gespräche konnte die Altstadt-Moschee aufgrund fehlender oder nicht ausreichender Deutschkenntnisse den christlichen, theologisch ausgebildeten Akteuren nicht mit adäquaten Theologen begegnen. Erst als auch ausgebildete, deutschsprachige Theologen und Studie-

¹¹⁶ Vgl. SCHIFFAUER 2006b: 124-131. Vgl. auch SCHIFFAUER 2006a: 239.

¹¹⁷ Siehe z.B. KLINKHAMMER/SATILMIS 2007, vgl. SCHMID/AKCA/BARWIC 2008. Kritisch hierzu: AMIR-MOAZAMI 2011a und 2011b, TEZCAN 2012.

¹¹⁸ Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIC 2008: 37-39.

¹¹⁹ Vgl. SCHMID 2008, vgl. SCHMID/AKCA/BARWIC 2008: 264-268. Die Kirchen verfolgen in gesamtgesellschaftlicher Perspektive eine dialogische Politik gegenüber Muslim*innen und ihren Institutionen, sind aber auch an der Wahrung kirchlicher bzw. christlicher Privilegien interessiert (z.B. legalistisch durch das Recht als *Tendenzbetrieb* anerkannt zu sein, oder diskursiv, indem z.B. keine Gleichsetzung der Nonnenstracht mit dem Kopftuch angenommen wird).

¹²⁰ Siehe zu diesen frühen Dialog-Erfahrungen NEUSER 2005.

¹²¹ Interview, Samira, Ende 2006.

¹²² Vgl. AKCA 2014.

rende mit teilweise selbstgebildeter islamischer Expertise daran mitwirken konnten, änderte sich das. Allerdings ist für muslimische Akteur*innen vielfach der gesprächsorientierte interreligiöse Dialog keinesfalls befriedigend, da der Austausch über theologische Fragen zum einen die Lebenswirklichkeit der Muslim*innen wenig tangiert, zum anderen ein solcher Austausch als unzulässige Einmischung in die Glaubensfragen anderer Religion wahrgenommen wird. Stattdessen verbinden muslimische Akteur*innen mit Dialog zweierlei: Erstens erhoffen sie sich wegen ihrer marginalisierten Situation (insbesondere im Vergleich zu Kirchen) in gesellschaftlichen Anerkennungsfragen eine stärkere öffentliche bzw. politische Rolle der christlichen Akteur*innen. Zweitens sind sie eher handlungsorientiert als gesprächsorientiert ausgerichtet, d.h. der interreligiöse Dialog sollte sich im gemeinsamen Handeln niederschlagen, um die zahlreichen gesellschaftlichen und sozialen Probleme gemeinsam anzugehen wie z.B. im Bereich der Altenpflege, der Armut, der Bildung.¹²³ Für einige muslimische Akteur*innen in der Altstadt-Moschee stellte sich der lokale christlich-muslimische Gesprächskreis ebenfalls häufig als Talkrunde dar, der kaum positive Auswirkungen auf gegenseitige Wahrnehmungen, Handeln und die zunehmende Islamfeindlichkeit bescheinigt wurde. Einige dieser Akteur*innen bemühten sich daher um Kontakte zu Institutionen der Bildung, Gesundheit und Pflege, die sie durch ihre pädagogischen und/oder pflegerischen Berufe mitgestalten konnten.

Die gesellschaftliche Dialogoffensive ab Mitte der 2000er Jahre führte auch auf kommunaler Ebene zu mehr Einbeziehung und Partizipation von Moscheen.¹²⁴ Während einige Kommunen integrationspolitische Maßnahmen in Bezug auf und teilweise mit Moscheen entwickelt haben und – flankiert durch kirchliche Fürsprache oder kirchliche Initiativen¹²⁵ – durch ihre Dialogrunden Akteur*innen aus Moscheen in kommunale Tätigkeitsfelder einbezogen haben, ist die kommunale Verwaltung des Hauptfeldforschungsortes gegenüber Moscheen reservierter geblieben. Zwar stehen Bürgermeister, Stadträte, Akteur*innen aus dem Integrationssektor, Handwerk und Bildung mit einigen Moscheen in Kontakt, allerdings gibt es nur vereinzelt handlungsorientierten Dialog.¹²⁶ Akteur*innen in den lokalen Moscheen haben daher – häufig ohne kommunale Unterstützung – eigene Initiativen entwickelt, um im schulischen Bereich oder in der Pflege und in Krankenhäusern berücksichtigt zu werden: Muslimische Lehrer*innen engagieren sich ehrenamtlich an Projekttagen in Schulen oder halten Vorträge vor Lehrerkollegien.

¹²³ Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 215-216.

¹²⁴ Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 37-39. Siehe auch BOMMES 2006; HADDAD 2005.

¹²⁵ Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 71-72.

¹²⁶ Feldnotiz, Tag der offenen Moschee, 03.10.2012, Yunus-Emre-Moschee. Feldnotiz, Stadtteilfest, 21.06.2014, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee. Mehrere Gespräche mit kommunalem Integrationsbeauftragten 2012-2014.

Pflegefachkräfte bringen sich in ihren Arbeitsorten wie Krankenhäuser oder Pflegedienste – ebenfalls ehrenamtlich – ein. Muslimische Studierende organisieren sich an ihren Hochschulen sowohl in dezidiert muslimischen Hochschulgruppen als auch in übergreifenden Foren. Dieses Engagement hat Einfluss auf das Standing der Moscheen. Zwar treten die Akteur*innen nicht immer als Fürsprecher*innen der Moscheen auf, prägen aber mit ihrem sozialen und kulturellen Kapital die Innen- und Außenwahrnehmung der Moscheen. So sind in der religiösen Arbeit in Moscheen engagierte Frauen und Männer auch außerhalb der Moscheen präsent. Einige dieser Akteur*innen haben an überregionalen Fortbildungsangeboten wie dem Angebot zur Krankenhausseelsorge am Mannheimer »Institut für Integration und interreligiösen Dialog« oder an religionspädagogischen Seminaren am Kölner IPD teilgenommen und sich damit selbst fortgebildet. Andere studieren (oder haben studiert) Lehramt, Jura, BWL, Islamische Religionspädagogik, Islamische Theologie, Islamwissenschaft oder soziale Arbeit. Teilweise sind sie als Lehrer*innen an örtlichen Schulen, als Mitarbeiter*innen in Handwerkskammern oder als Sozialarbeiter*innen für die muslimische Klientel tätig. Insgesamt ist herauszustellen, dass die im Dialog aktiven Akteur*innen sowohl für das islamische Feld als auch für andere gesellschaftliche Felder ihr gewonnenes soziales und kulturelles Kapital gewinnbringend einsetzen können, weil ihr Kapital anerkannte Positionen außerhalb und innerhalb des Feldes einbringt. Am Hauptfeldforschungsort verfügt die Altstadt-Moschee nicht über das Monopol des muslimischen Ansprechpartners und Dialogakteurs. Zwar waren Akteur*innen aus dieser Moschee die ersten, doch im Laufe der Jahre wurden deutschsprachige und meist akademisch gebildete Akteur*innen auch aus anderen Moscheen angesprochen, die an den mittlerweile entwickelten vielfältigen Aktivitäten mitwirken und diese mitgestalten konnten,¹²⁷ was sich ebenfalls positiv auf ihre jeweiligen Positionen in ihren Moscheen ausgewirkt hat. Diese neuen gesellschaftlichen Bedingungen führen solche kulturelle und soziale Kapitale als wertvolle Kapitale im islamischen Feld ein, die bis dato wenig Ausschlagskraft besaßen: Kompetenzen in der deutschen Sprache, soziale und/oder pädagogische Berufe, die fast vollständige Sozialisation in Deutschland sowie die dadurch verstärkte Auseinandersetzung mit der deutschen Wirklichkeit, woraus sich ein Partizipations- und Gestaltungswille an der deutschen Gesellschaft ergeben hat. Insbesondere das soziale Kapital von jungen Muslim*innen konnte für eine Neuausrichtung bzw. für den kompletten Neuaufbau der Jugendarbeit und für andere Betätigungsfelder wie die geforderte Dialogarbeit gewinnbringend genutzt werden.

127 Feldnotizen, Runder Tisch »christlich-islamischer Gesprächskreis«, 03.07.2013 / 10.10.2014 / 11.06.2015, katholisches Bildungshaus/evangelisches Bildungshaus/Altstadt-Moschee.

Auswirkungen der Verflechtung des islamischen Feldes mit dem politischen Feld auf Verbände und Akteur*innen

Während Dialoge und Kooperationen die Moscheen und Akteur*innen mit bestimmtem kulturellem und sozialem Kapital stärken, ist die politische Dimension des Dialogs indirekt relevant. Hierzu müssen wir uns der Verschränkung des islamischen Feldes mit dem politischen Feld zuwenden und dabei die Rolle, die den Verbänden im Islam-Diskurs zugesprochen wird, betrachten. Denn die Rolle, die islamische Verbände darin einnehmen, informiert einerseits erheblich die Akteursstrukturen vor Ort und zeigt die Distribution von wertvollem Kapital auf. Andererseits führen die Verflechtungen mit dem politischen Feld zur Positionierung von Akteur*innen in Verbänden als Bewahrer*innen einer normativen Ordnung:

Wenn wir auf die Kräfteverhältnisse und Ziele im religiösen Feld zurückkommen, die von BOURDIEU mit den Begriffen *Orthodoxie* und *Heterodoxie* als die beiden Elemente des Stabilisierens und des Wandels im Feld beschrieben werden, muss somit der Blick auf Herausforderungen der Deutungsmacht durch *Challengers* und auf externe Interessenten gerichtet werden. Intern wie extern werden von den etablierten Verbänden grundsätzliche Dispositionsverschiebungen im islamischen Feld erwartet.¹²⁸ Dabei gehen gesellschaftlich-staatliche Erwartungen und muslimische, liberalistische Herausforderer*innen eine Symbiose ein.¹²⁹ Die Themen kreisen insbesondere um die Stellung von *Frauen im Islam* und Befreiung der muslimischen Frau¹³⁰, Jugendarbeit, Ausrichtung der Predigtinghalte auf das Alltagsleben in Deutschland, Verwendung der deutschen Sprache in Predigten, stetige Positionierung gegen Gewalt im Namen der Religion und verstehensorientierte, reformierte sowie aufgeklärte Religiosität, deren Ausdruck in Moscheen als unzureichend angesehen werden. Diese Aufzählung ist nicht abschließend. Auch die Akzeptanz von Homosexualität und außerehelichem Geschlechtsverkehr oder der Dauerbrenner Kopftuch zählen zu diesen Erwartungen. Beispielsweise war weibliche Gebetsleitung bzw. Imaminnen vor zehn Jahren noch kaum ein Thema, gegen Ende der Feldforschung wurde es in der öffentlichen Diskussion immer relevanter. Die Erweiterung der Themen in den letzten zwei Dekaden zeigt an, dass weder die gesellschaftlichen Erwartungen noch die liberalistische Herausforderung abgeschlossen sein werden, sondern die diskursiv gesetzten Themenbereiche Geschlechter-Gleichheit, Sicherheit, Loyalität zu Deutschland und die Forderung nach Bejahung des deutschen Nationalstaats reproduziert werden. Im Endeffekt betreffen diese Themen Lesarten des Korans, die Bedeutung des Prophe-

¹²⁸ Vgl. auch TEZCAN 2011: 117-125.

¹²⁹ Diese Symbiosen sind kompliziert und verändern sich stetig. Vgl. AMIR-MOAZAMI 2011b: 17-18 zur Rolle von einigen liberalistischen Herausforderer*innen in staatlichen Dialogkonferenzen, als Gutachter*innen für Landesregierungen und/oder ihre Mitarbeit als Sachverständige bei politischen Richtlinien und Gesetzesentwürfen.

¹³⁰ Vgl. für Gender-Themen: AMIR-MOAZAMI 2011b: 19-20, 24.

ten Muḥammad als Vorbild heutiger Muslim*innen und liberalistische Haltung bei der Interpretation islamischer Normen und Gebote. Von diesen Verschiebungen schließlich werden Anerkennungsprozesse durch den Staat abhängig gemacht.¹³¹ Zu dieser liberalistischen und staatlichen Herausforderung im Feld kommt jene dazu, die sich sowohl als Gegenbild zu einem *liberalen Islam* als auch zu den Islamverständnissen der etablierten islamischen Organisationen und Moscheen stellt. Diese betrifft die Gestaltung sozialen und politischen Lebens auf Grundlage eines als genuin islamisch wahrgenommenen *wahren Islams*,¹³² teilweise in großer Abgrenzung zum islamischen Konsens des muslimischen Mainstreams. Die Selbst- und Fremdzuschreibungen dieser Herausforderer sind *radikale, islamistische, salafistische* oder wahre Muslim*innen. Neben ihrer inhaltlichen Herausforderung werden sie im islamischen Feld relevant, weil staatliche, kirchliche und andere öffentliche, teilweise muslimische, Akteur*innen aus Medien und Zivilgesellschaft von Akteur*innen der etablierten Verbände – und auf lokaler Ebene von Moscheeakteur*innen – Reaktionen auf die intern herausgeforderten Verhandlungsobjekte des Feldes erwarten.¹³³ So haben kirchliche und mediale Akteur*innen im lokalen interreligiösen Dialog muslimischen Akteur*innen nach Anschlägen von Muslimen oder dem Auftritt des charismatischen, salafistischen Predigers Pierre Vogel vor Ort immer wieder nahegelegt, sich von diesen Fällen öffentlich zu distanzieren.¹³⁴ Teilweise haben Akteur*innen in Moscheen auch proaktiv öffentliche Presstermine anberaumt, um dann Stellungnahmen der übergeordneten Verbände vorzutragen.

131 Die Themen, die auf den Sitzungen des »Runden Tisches Islam« des Ministeriums für Integration des Landes Baden-Württemberg von ministerialer Seite gesetzt wurden, waren u.a. Frauen und Islam, Homosexualität, Gewalt im Namen der Religion und Distanzierung davon. Für diese zweimal jährlich stattfindenden Gespräche zw. 2012 und 2015 wurden neben Vertreter*innen einiger Ministerien Vertreter der Landesverbände islamischer Organisationen, Wissenschaftler*innen, Lehrer*innen für den IRU und zivilgesellschaftliche muslimische Akteur*innen eingeladen. Mehrmals wurden von ministerialer Seite diese Gesprächsrunden als Weg zur Anerkennung islamischer Organisationen als Religionsgemeinschaften oder sogar als Körperschaft des öffentlichen Rechts angekündigt. Feldnotiz, Teilnahme an der Zweiten Sitzung »Runder Tisch Islam«, Ministerium für Integration Baden-Württemberg, 03.05.2012, Stuttgart. Einladungsschreiben und Protokolle der Sitzungen liegen vor.

132 Siehe z.B. die programmatischen Namensgebungen von »Die wahre Religion« um Ibrahim Abou-Nagie (2005-2016 Online-Portal mit auch *analogen* Auftritten).

133 Vgl. auch TEZCAN 2011.

134 Beispielsweise gab es regen Email-Verkehr zwischen Mitgliedern des lokalen christlich-islamischen Forums vor dem Auftritt Pierre Vogels im Jahre 2014 am Hauptfeldforschungsort. Einige christliche Akteur*innen forderten die muslimischen Dialog-Akteur*innen auf, sich dazu zu äußern oder gar an die Öffentlichkeit zu gehen, um sich von Pierre Vogel zu distanzieren. Es ging auch darum, öffentlich – also gegenüber einer nichtmuslimischen Stadtgesellschaft – zu betonen, dass es am Hauptfeldforschungsort schon gute Zusammenarbeit mit Muslim*innen gebe und Pierre Vogel nicht für die Muslim*innen stehe.

Den weitreichendsten Einfluss hat die *Deutsche Islam Konferenz* (DIK), angesiedelt im Ministerium des Inneren, ausgeübt.¹³⁵ Hervorgegangen aus dem »Islamgipfel« hat die DIK Diskussionen im Anerkennungsprozess aufgegriffen, angeführt oder ignoriert sowie zahlreiche Publikationen zu verschiedenen relevanten Themen herausgegeben. Sie hat mit der damit verbundenen Öffnungspolitik des Staates seit 2006 dazu beigetragen, dass Akteur*innen im islamischen Feld (weitere) Zusammenschlüsse organisiert oder sich zu Ansprechpartner*innen relevanter Themen wie islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen gemacht haben: 1999 hat das Land Berlin der *Islamischen Föderation in Berlin e.V.* den Auftrag erteilt, bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Grundschulen (IRU) in Berlin anzubieten. Vor diesem Hintergrund kam es zu einer Welle von Initiativen und Maßnahmen sowohl von Akteur*innen im islamischen Feld als auch von Akteur*innen des politischen Feldes und des religiösen Feldes.¹³⁶ Islamische (Landes-)Verbände schlossen sich als Ansprechpartner für den IRU zusammen wie z.B. der *Landesverband der Muslime in Niedersachsen e.V.* (Schura Niedersachsen, gegr. 2002)¹³⁷, entwickelten Lehrpläne wie z.B. der ZMD; andere muslimische Akteur*innen gründeten Institute zur Entwicklung von islamischer Religionspädagogik und -didaktik wie z.B. »Institut für internationale Pädagogik und Didaktik« (IPD), boten Fortbildungen an und es wurden Kooperationen mit Theologen an islamischen Fakultäten in muslimischen Mehrheitsgesellschaften eingegangen.¹³⁸ Aus dem Bedürfnis im islamischen Feld, deutschsprachigen IRU an Schulen anzubieten, welches von islamischen Verbänden formuliert und bei den jeweiligen Landes-Kultusministerien beantragt wurde, ist schon während der Pilotphasen des IRUs eine Frage der Integration muslimischer Schüler und Schülerinnen geworden. Diese sollten durch einen aufgeklärten Islam-Unterricht richtig erzogen werden, anstatt die Angebote von Moscheen zu nutzen. Diese wurden in diesem Prozess als konservativ und unaufgeklärt identifiziert, was letztendlich zur Konstruktion des Moscheeunterrichts als integrationsfeindlich und des IRUs als intergrationsfördernd führte.¹³⁹

¹³⁵ Da die *Deutsche Islam Konferenz* umfassend wissenschaftlich analysiert worden ist, wird sie an dieser Stelle nicht im Detail beschrieben. Verwiesen sei auf: AMIR-MOAZAMI 2011a, 2011b, 2016; TEZCAN 2011, 2012; BRUNN 2012; VINDING 2013.

¹³⁶ In der Forschung wurden zunächst die rechtlichen Rahmenbedingungen austariert und erst nach ihrer Klärung Inhalte diskutiert. Siehe zum IRU: ÖZDIL 1999, VAN CAMPENHAUSEN 2005, KIEFER/GOTTLWALD/UCAR 2008, BEHR/ROHE/SCHMID 2008, BEHR/BOCHINGER/ROHE/SCHMID 2008, MOHR/KIEFER 2009, UCAR/BERGMANN 2010, UCAR 2011.

¹³⁷ Hervorgegangen aus dem *Arbeitskreis Islamischer Religionsunterricht* (gegr. 2000/2001).

¹³⁸ Siehe MOHR 2006b zu Akteur*innen und ersten Lehrplänen, die vom ZMD und IPD vorgelegt wurden.

¹³⁹ Vgl. Zur Kritik an dieser funktionalen Handhabung des IRUs: UCAR 2010b.

Die DIK ist auch Instrument der herrschaftlichen Macht zur Inklusion und Exklusion von muslimischen Akteur*innen geworden. Zwar haben auch Akteure aus islamischen Verbänden versucht, bestimmte Muslim*innen aus dem Dialogprozess mit dem Staat auszuschließen, gelungen ist es ihnen nicht. Je mehr durch die Institution der DIK und den auf Landes- und kommunalen Ebenen etablierten *Runden Tischen*, in der Folge auch durch die Öffentlichkeit, den Verbänden Bedeutung beigemessen wurde, umso mehr konnten sich die Verbände als offizielle Repräsentantinnen des Islams und Bewahrerinnen einer orthodoxen Ordnung darstellen.¹⁴⁰ Dabei sollten die Verbände im öffentlichen Diskurs auf das religiöse Leben der *einfachen Muslim**innen einwirken, ein Religionsverständnis aufzubauen, welches als kompatibel mit den westlichen Werten (Stichwort: *deutscher Islam*) gedacht wird. Dieser hierarchische Blick auf die Heilsverwaltung durch Verbände spricht den Verbänden eine Macht zu, die sie gerade auch durch diese Zuweisung erhalten. Je mehr islamische Verbände diese Rolle übernommen haben – freilich mehrheitlich unter Ablehnung des Begriffs *deutscher Islam* – umso mehr ist auf gesellschaftlicher Seite ein Mechanismus von Abwehr zu beobachten, da die im öffentlichen Diskurs zurückgewiesenen *islamischen Lebensweisen* gerade als ein von Verbänden autorisiertes Islamverständnis erscheinen, beispielsweise durch die Gleichsetzung von *konservativem Islam* mit *organisiertem Islam*. Akteur*innen in etablierten Verbänden verstetigen im Gegenzug das Bild ihrer Deutungshoheit, indem sie sich als Träger und Förderer eines die Mehrheit der Muslim*innen ansprechenden, auf einen Mittelweg ausgerichteten, somit *richtigen Islams* inszenieren, der weder *liberal* noch als *radikal* einzustufen sei. Dabei sind in Moscheen Entwicklungen hinsichtlich der in der Öffentlichkeit als problematisch wahrgenommenen Themen wie die Stellung der Frauen in der Gemeinde,¹⁴¹ Reaktion auf Gewalt im Namen der Religion oder hinsichtlich eines reflektierten Glaubens¹⁴² zu verzeichnen, die aber weder von den Moscheen noch von den Verbänden proaktiv in die öffentlichen Debatten eingeworfen werden, vielmehr bleiben sie defensiv. Eine allgemein eher defensive Haltung der Verbandsebenen führt wiederum zu interner Kritik innerhalb der Moscheen und der meist unteren Ebenen der Verbände, welches ebenfalls die Positionierungen im islamischen Feld tangieren.

Die Repräsentationsfunktion der etablierten Verbände wird somit innerhalb des islamischen Feldes und gleichzeitig auch vom politischen Feld und der Öffentlichkeit immer wieder in Frage gestellt. Was jedoch der Fokus auf islamische Verbände im öffentlichen Diskurs vor allem zur Folge hat, ist das Bild einer *Einheit* der islamischen Verbände, die sich in einem sunnitischen, konservativen, Mainstream-Islam als gemeinsamen Nenner wiedergefunden haben sollen. Die Fraktionierung

140 Vgl. auch TEZCAN 2011.

141 Siehe Abschnitt III.

142 Siehe Abschnitt IV.

des islamischen Feldes, die jahrelang durch die Rivalitäten zwischen den Verbänden gestaltet wurde, ist durch die Verschränkung des islamisch-religiösen Feldes mit dem politischen Feld gegenüber einem Einheitsgefühl des von den Verbänden repräsentierten Islams verdrängt worden. Die in der Vergangenheit mit Vehemenz ausgefochtenen Kämpfe um Deutungsmacht haben sich zu einer teilweise geduldeten, teilweise positiv aufgefassten Koexistenz transformiert¹⁴³, was eben auch mit den traumatischen Erfahrungen der Spaltung und gegenseitiger Diffamierung bei der Genese des islamischen Feldes zu tun hat. Damit ist unter den etablierten Verbänden eine multiple Ordnung um die Heilsverwaltung entstanden, die untereinander unter Anerkennung der Heilsansprüche der Anderen als legitim gegenüber den staatlichen Ansprechpartnern konkurrieren. Da diese Verbände nach 40 Jahren zu Ansprechpartnern des Staates geworden sind – auch wenn dies wie im Fall der IGMG häufig nur über Zusammenschlüsse möglich ist, und nicht als eigenständiger Verband – können sie eine Nähe zur *herrschaftlichen Macht* für sich beanspruchen und damit neue muslimische Akteur*innen im Feld durch ihre Position im Feld als *heterodox* und in Bezug auf deren Islamizität als falsch oder problematisch abwehren. Dies erzeugt wiederum die Situation, dass liberalistische Herausforderer ihrerseits den Etablierten Rückständigkeit und Stagnation vorwerfen und mittels externer Kräfte – wie mit Medien – und durch Vernetzung im politischen Feld versuchen, ihre Position im religiösen Feld zu verbessern.

Um ihre jeweiligen Positionen zu halten, greifen etablierte Akteur*innen im islamischen Feld auf Strategien der Anpassung, (Teil-)Übernahme oder radikalen Abwehr zurück, was sich auf die innere Dynamik des Feldes auswirkt. Zugleich geht damit eine Profilierung von Verbänden gegenüber anderen Verbänden einher. Die Positionen von Muslim*innen im Diskurs über islamische Verbände bewegen sich zwischen *pro-Verband* und *gegen-Verband*, aber auch *welcher-Verband*. Damit besetzen Akteur*innen in Verbänden diejenige Position, die nach innen und außen die eigene religiöse Arbeit gegenüber Muslim*innen plausibel machen, diese binden und zur Mitarbeit bewegen, sowie die gesamte muslimische Klientel repräsentieren und als Einheit vereinnahmen soll. Die Verbandsebenen weisen dabei in ihrem jeweiligen wechselseitigen Verhältnis zum Staat solche Handlungsstrategien auf, die ihnen symbolische Wertigkeit bei ihrer eigenen Anhängerschaft einbringen. Beispielsweise orientiert sich die IGMG als in der Regel vom Staat ausgeschlossener Verband als staatskritisch und widerständig gegen staatliche und gesellschaftliche Erwartungen¹⁴⁴ und kommuniziert dies auch intern. Demgegenüber hat DITIB

143 Vgl. hierzu auch ROSENOW-WILLIAMS 2012: 354-359. Allerdings gab es Mitte der 2000er Jahren auch muslimische Gemeinden, in denen die Abgrenzungen personal noch tief verankert waren. Vgl. hierzu SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 275-276.

144 Vgl. ROSENOW-WILLIAMS 2014: 770-771.

aufgrund seiner Stellung als symbolisch, aber nicht amtlich anerkannter Verband¹⁴⁵ eine Staatsnähe aufgebaut und hegemoniale Begriffe des Islam-Diskurses besetzt wie z.B. in den 1990er Jahren den Begriff des Laizismus und später den Begriff der Integration.¹⁴⁶ Durch den Fokus auf Integration (z.B. durch Deutschkurse in Moscheen), Dialog (z.B. durch Fortbildungen in Moscheeführung und Dialog), Vertretung und Partizipation (z.B. im Jugendgemeinderat), Selbstorganisation von Jugendlichen (z.B. Aufbau des DITIB-Jugendverbandes) und somit Personalentwicklung kann DITIB aktive lokale Akteur*innen in die Verbandsarbeit einbinden und ist damit vor Ort auch recht erfolgreich wie am Beispiel der zu Beginn der 2010er Jahre gegründeten Yunus-Emre-Moschee noch aufgezeigt werden soll. Der VIKZ wiederum hat sich nach einer kurzen Phase der dialogischen Öffnung wieder auf sein Kerngeschäft besonnen, d.h. sich verstärkt der religiösen Bildung von Heranwachsenden zugewandt¹⁴⁷ und sich erfolgreich ein religiöses Profil aufgebaut, welches sie weiterhin als Koranschulbewegung und Akteur in der religiösen Bildung ausweist. Sie sucht lediglich dort, wo es nötig wird, die Kooperation und den Dialog mit gesellschaftlichen Akteur*innen, ist auch interessiert an Entwicklungen im sozialen Bereich wie in der islamischen Wohlfahrt, bringt sich aber darüber hinaus nicht prominent in die diskursiven Entwicklungen zwischen dem islamischen Feld und dem politischen Feld ein. Auch dieser Verband hat *Integration* aktiv in sein konzeptionelles Handeln einbezogen, indem er die Integrationserwartungen der Gesellschaft in Bezug auf Bildung (von muslimischen Kindern) operationalisiert hat. So begründet er auch seine Wohnheimgründungen für muslimische Schüler und Schülerinnen, die im Laufe der 2000er Jahre an vielen VIKZ-Moscheen durch das Engagement von Eltern und Vorständen entstanden sind. Die Einrichtung von Wohnheimen sollte – wie schon in der Türkei – Eltern helfen, die schulische und religiöse Bildung ihrer Kinder in kompetente Hände zu legen. Das lokale Kultur- und Bildungszentrum, welches in den 2000er Jahren am Hauptfeldforschungsort nach zwei Jahrzehnten Absenz als eine an den VIKZ gebundene Moschee gegründet wurde, trat mit dem Ziel an, die Koranlesefähigkeit von Muslim*innen zu erhöhen und damit religiöse gottesdienstliche Handlungen mithilfe des Korans zu erfüllen. Geplant war jedoch ursprünglich die Einrichtung eines Gebetsraumes mit einem Schülerinnenwohnheim. Da die Wohnheime an anderen Orten Konflikte mit Jugendämtern und Schulen entfachten sowie zu hohe Kosten verursachten,¹⁴⁸ hat

145 Vgl. Ebd. Dies war zumindest bis 2016 so, bevor die Nähe zum türkischen Staat und die organisatorischen und personellen Verflechtungen DITIBs Position als anerkannten Ansprechpartner des deutschen Staates untergraben haben.

146 Vgl. ROSENOW-WILLIAMS 2014: 770, vgl. auch YAŞAR 2012.

147 Vgl. JONKER 2002a: 231-236.

148 Die Konflikte waren zumeist der unzureichenden Kenntnis der Verantwortlichen für die Strukturen des Jugendschutzes in Deutschland geschuldet. So wurden Wohnheime informell gegründet und erst im Nachhinein Sozialarbeiter und pädagogisches Personal für die

die lokale Gemeinde lediglich Ferienkurse mit Übernachtungen eingerichtet. Sein Konzept der Integration durch Bildung zieht derweil Eltern und sozial engagierte junge Muslim*innen an, zugleich kann er mit dem Ruf, für bodenständige religiöse Bildung zu sorgen, interessiertes muslimisches Publikum an sich binden. In Moscheen der IGMG ist m.E. stärker als in Moscheen der Verbände DITIB und VIKZ ein Forum für religiöse Entwicklung des Selbst und der Gemeinschaft entstanden, wie z.B. vielfältige Formate der Wissensvermittlung, der *'ibāda*, insbesondere wohlfahrtliche und vergemeinschaftende Elemente der religiösen Arbeit, interreligiöser Dialog und handlungsorientierte Kooperationen in der Altstadt-Moschee bezeugen.

Insgesamt kann festgehalten werden, dass Entwicklungen im islamischen Feld sich vor Ort entlang der Verbände mit lokalen Neugründungen weiterschreiben und die Moscheen es vermögen, mit ihren jeweiligen Profilen, die wiederum mit den Verbandsidentitäten verflochten sind, lokal engagierte Akteur*innen zu gewinnen. Diese bringen sich mit ihren jeweiligen Kapitalen in diejenigen Moscheen ein, in denen sie für ihren Einsatz auch den symbolischen Gewinn erwarten können, was insgesamt zu einer Ausdifferenzierung der religiösen und sozialen Arbeit in Moscheen geführt hat. Die Ausbalancierung zwischen Mitgliederinteressen und staatlichen sowie gesellschaftlichen Erwartungen wirkt sich somit auf die Handlungskompetenz im gesamten Verband aus. Lokale Akteur*innen haben daher weitaus mehr Chancen ihren sozialen und kulturellen Kapitalen entsprechende Positionen innerhalb der Moscheen eines Verbandes im islamischen Feld zu besetzen als in anderen. Allerdings kommt hinzu, dass es Akteur*innen gibt, die ihre Kapitale in keiner Moschee einsetzen können, da die entsprechenden Profile nicht erwünscht werden oder bestimmtes Engagement verhindert bzw. abgewehrt wird. Diese Muslim*innen hinterfragen dann ihr Engagement in Moscheen und Verbänden und suchen nach Alternativen wie weiter unten anhand der Altstadt-Moschee analysiert werden soll.

Wohnheimleitung verpflichtet. Dies verursachte Kosten für den Unterhalt der Wohnheime, für die mehrheitlich Gemeindeangehörige und betroffene Eltern aufkommen mussten und nur durch Spenden und ehrenamtliche Arbeit der Gemeinden aufrechterhalten werden konnten. Des Weiteren wurden Vorwürfe der Segregation laut, auch die karge Ausstattung der Schlafräume wurde als nicht kindgerecht kritisiert. Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIC 2008: 86-90. Der Verband hat 2008 daher eine unabhängige wissenschaftliche Untersuchung ihrer Schüler*innen-Wohnheime initiiert, die von der Religionswissenschaftlerin Ursula Boos-NÜNNING verantwortet wurde. 2010 wurden die Ergebnisse vorgestellt. Der Projektbericht diente lediglich der internen Verbandsarbeit und wurde m.W. nicht veröffentlicht (der Projektbericht von Boos-NÜNNING 2010 liegt vor).

Herausforderungen der heterogenen Gemeinde in der Altstadt-Moschee

Die Altstadt-Moschee war durch ihre innenstadt- und bahnhofsnahe Lage, durch den Ausbau der Räumlichkeiten und nicht zuletzt durch ihre positive islamisch-internationalistische Ausrichtung zu einem multiethnischen religiösen Zentrum avanciert, in dem Muslim*innen jeglicher Herkunft und sprachlicher Präferenz sich treffen und austauschen konnten. Ekrem, Vorsitzender der Altstadt-Moschee, wies zu Beginn der Feldforschung positiv darauf hin, dass dies eine Moschee sei, »wohin alle möglichen Menschen kommen, die ›Allah‹ sagen. Afrikaner, Türken, Araber, Bosnier, Deutsche«.¹⁴⁹ Hinzu kam die immer größer werdende Anzahl der mittlerweile studierten und studierenden jungen Muslim*innen, die mit Moscheeführungen, Dialogarbeit und/oder deutschsprachigen religiösen Treffs in der Moschee vielfältige religiöse Arbeit anboten. Allgemein ist Deutschsprachigkeit immer präsenter in den Moscheen geworden – gerade auch unter den mehrsprachigen Akteur*innen.¹⁵⁰ Unter diesen gab es einige Akteure, die die alte Bindung der Gemeinde an die IGMG zu Gunsten einer unabhängigen Situation lösen und zeitgleich mit einem Neubau städtebauliche Präsenz zeigen wollten, um ihre Bindung an den konkreten lokalen Ort zu bekräftigen. Folglich trat die Moschee Mitte der 2000er Jahre aus der IGMG aus und ist seitdem keinem Verband mehr ange schlossen. Allerdings konnte ein Neubau nicht realisiert werden und diese Stimmung währte lediglich eine Wahlperiode. Unter den folgenden Vorständen wurde die Moschee nicht wieder formal der IGMG angebunden. Stattdessen wurde eine Form der Affiliation gewählt, womit die Moschee satzungsgemäß unabhängig blieb, aber informell einer IGMG-Region angehörte. Für religiöse Dienstleistungen, die den lokalen Rahmen des Vereins sprengen wie die Organisation der Pilgerfahrten nach Mekka und Medina, die Begehung des Opferfestes u.w. nutzt die Moschee weiterhin die Infrastruktur des Dachverbandes IGMG.¹⁵¹ Während der Feldforschungszeit wurden die Beziehungen zum Verband auch wieder enger geknüpft, z.B. war die Altstadt-Moschee mit Delegierten auf Jahresversammlungen der IGMG vertreten. Ein sich sehr für wohlfahrtliche Aktivitäten einsetzender Akteur, Adnan (zwischenzeitlich auch mal Vorstandsmitglied), stellt vor Ort die Verbindung zur Hilfsorganisation HASENE-International e.V. her, für die in allen IGMG-Moscheen geworben wird. Adnan organisiert beispielsweise alljährlich die *Kurban-Kampagne*¹⁵² für die Moschee und die entsprechende IGMG-Region und

149 Interview, Ekrem, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.

150 So sprachen Moscheevorstände übereinstimmend von 15-30 % der Freitagsbesucher als »nicht-türkisch« (in türkischen Moscheen) oder »nicht-arabisch« (in arabischen Moscheen). Interviews, Moscheevorsitzende, Mai-Juni 2013. Von »über 30 %« sprach Ekrem von der Altstadt-Moschee.

151 Interview, Ekrem, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.

152 Bei der *Kurban Kampagne* oder auch *Qurban Kampagne* wird anlässlich des Opferfestes (türk. *Kurban bayramı*) anstelle der persönlichen Schlachtung der Geldwert eines Opfertieres an

überwacht auch persönlich die Schlachtung und Verteilung der gespendeten Opfer tiere. Teile des Vorstandes und ein Teil der regelmäßigen Moscheebesucher*innen sind dem Begründer der *Milli Görüş*-Bewegung verbunden, was sich beispielsweise in den alljährlichen *Ahde Vefa*-Veranstaltungen im Gedenken an Necmettin Erbakan an dessen Todestag niederschlägt.¹⁵³

Was die Altstadt-Moschee vor allem auszeichnet, ist ihre ethnisch und sprachlich diverse Gemeindestruktur, was im Verlauf des letzten Jahrzehnts zu einer verstärkten Berücksichtigung der Bedürfnisse nichttürkischsprachiger Menschen in der Moschee geführt hat. Dies hat auch mit der *Milli Görüş*-Identität, die die Altstadt-Moschee prägt, zu tun: Die eher multiethnisch verstandene islamische Gemeinschaft spiegelt sich in ihr wieder und schlägt sich in religiösen Angeboten und Nachfragen nieder: Anders als in anderen lokalen Moscheen gibt es hier eine Vielzahl von Frauen-, Jugend-, Kinder- und Männergruppen, Initiativen, Treffs und Lesekreise u.w., die die Räumlichkeiten der Moschee nutzen, unterschiedliche Hauptsprachen haben (Türkisch, Arabisch, Deutsch; es gibt auch bosnischsprachige oder suahelisprachige Treffs). Teilweise sind sie in die moscheeinterne Organisationsstruktur offiziell eingebunden wie die Jugendabteilung oder die Frauenabteilung. Letztere hat offiziell in der Verbandsorganisation der IGMG ihren Platz und nimmt mit Delegierten an den Regional-Frauenkonferenzen der IGMG-Regionen teil. Andere Gruppen dagegen sind autonomer und der Grad des Austausches mit dem Moscheevorstand und dem gerade hauptamtlichen Imam variiert.

Die Diversität in der Moschee betrifft insbesondere die Mehrsprachigkeit: Mehrsprachige Predigten am Freitag, im Ramadan und zu den religiösen Festen sind mittlerweile fester Bestandteil des Moscheelebens. Im Ramadan werden abwechselnd die *Tarāwīḥ*-Predigten auf Deutsch, Arabisch und Türkisch gehalten. Vorträge und Seminare werden teilweise mehrsprachig angeboten oder auch nur in einer Sprache außer dem Türkischen (Deutsch, Arabisch). In den Kursprogrammen Herbst-Winter 2015/16 und Herbst-Winter 2016/17 gab es mehr deutschsprachige Angebote als türkischsprachige. Das Türkische ist weiterhin die hegemoniale Sprache in der Moschee, doch wird dies immer kritischer gesehen:

HASENE e.V. gespendet. HASENE schlachtet dann in ärmeren Weltregionen im Namen des Spenders ein Opfertier und verteilt das Fleisch unter lokalen Ansässigen. Adnan und andere Akteur*innen teilten auf Sozialen Medien Bilder und Videos davon oder diese wurden auf der nächsten religiösen Feier nach dem Opferfest (in der Regel die Feier zum islamischen Neujahr) in der Moschee gezeigt. Feldnotiz, islamisches Neujahr/Hicri Yılıbaşı, 04.11.2013, Altstadt-Moschee.

¹⁵³ Z.B. Ankündigung zur Veranstaltung »Ahde Vefa«, Vortrag von Mustafa Mullaoğlu (»Viyana müftüsü«/Mufti von Wien), 08.02.2014, Altstadt-Moschee. *Ahde Vefa* kann auf Deutsch in etwa mit »Gelöbnis«/»Zusicherung« (*ahd*) zur »gewissenhaften Treue«/»Loyalität« (*vefa*) wiedergegeben werden.

Denn beispielsweise werden die religiösen Feiern an den Gesegneten Nächten auf Türkisch gehalten. Bei denjenigen, die kein Türkisch können, führt dies zu Unmut.¹⁵⁴ Infolgedessen bemühen sich Akteur*innen bei deutschsprachigen Angeboten um verstärkte Präsenz, damit der Vorstand dieses Bedürfnis in der Gemeinde stärker berücksichtigt. Tatsächlich wurde in dem Jahr *Laylat al-Qadr*, der Gedenktag zur Herabsendung des ersten Verses des Korans, auf Deutsch gestaltet und das gesamte Moscheegebäude war zum Bersten voll.

Die Anzahl der vielen Gruppen und Akteur*innen sowie ihre Aktivitäten sind nicht nur für Außenstehende kaum zu überblicken; auch regelmäßige Moscheegänger*innen und aktive Akteur*innen haben es schwer, den Überblick zu bewahren. Hinzu kommt zum einen die Kurzlebigkeit mancher Aktivitäten: Gerade im Jugendsektor kann sich innerhalb kürzester Zeit eine aktive Gruppe bilden und genauso schnell wieder ihre Aktivitäten einstellen. Zum anderen macht es die Geschlechtertrennung, auf die in der Altstadt-Moschee in der Regel geachtet wird, schwer, über Aktivitäten für das jeweils andere Geschlecht informiert zu werden. Dieses Kommunikationsproblem wurde durch moscheeinterne WhatsApp-Gruppen und andere Soziale Medien gelöst. Selbst der Vorstand ist nicht über alle Aktivitäten informiert, so dass sich im Laufe meiner Feldforschung eine stärkere Absprache zwischen den Gruppen und dem Vorstand etabliert hat. Ich beobachtete, dass in bestimmten Gruppen das Gespräch mit dem Vorstand explizit gesucht wurde. In der Folge wurden regelmäßige Treffen vereinbart und als der letzte Hauptimam seinen Dienst antrat, gab es ein offizielles Treffen zum Kennenlernen.

Die Altstadt-Moschee ist vor Ort die mit Abstand größte islamische Vereinigung und hat ein lebendiges Vereinsleben. Zu den Gesegneten Nächten, zum Freitagsgebet und im Ramadan kommen bis zu 500 Personen, an Festtagen sind es bis zu 1000 Menschen. Für den Unterricht für Kinder sind mittlerweile mehrere Klassen in mehreren Sprachen (türkisch, deutsch, arabisch) eingerichtet worden. Meine Analyse des islamischen Wissens und der religiösen Autorität in der Altstadt-Moschee greift daher Ausschnitte aus dem Aktivitäten-Pool der Moschee heraus, in denen sich bestimmte Formen und Aushandlungsprozesse von islamischen Wissen als dicht erwiesen haben: Wie in anderen untersuchten Moscheen ist ein Kampf um den wahren Islam bestimmd für die Moscheearbeit: Konzepte von Reflexion, Vernunft, »primitiver« Religiosität, Bedeutung von Wissenserwerb und -vermittlung, »Aberglaube«, Ablehnung von »wahhabitischen« Vorstellungen oder die Stellung von Rechts- und Glaubensschulen des sunnitischen Mainstreams bringen normativisierte Grenzziehungen zwischen wahrem und falschem Islam hervor.

¹⁵⁴ Feldnotiz, Gespräche zwischen zwei Veranstaltungen: *sohbet* zum 'Āşūrā'/Aşure auf Türkisch und Treffen der interkulturellen Frauengemeinschaft auf Deutsch, 18.10.2015, Altstadt-Moschee.

Dabei sind Verfechter*innen eines »reflektierten« Islams (als »wahrer« Islam) deutlich in der Minderzahl, besetzen aber aufgrund ihrer islamwissenschaftlichen und theologischen Ausbildung sowie ihrer hohen sozialen und kulturellen Kapitale, die sie in die Moscheearbeit einbringen können, relevante Positionen in der Moschee. Dennoch sind diese religiösen Akteur*innen nur schwer in der Lage, ihre Vorstellung und Praxis vom richtigen Islam durchzusetzen: Z.B. wurde der deutschsprachige Koranunterricht mit verstehensorientierten Inhalten, den ein Theologe seit 2005 für Jungen anbietet, immer wieder von den amtierenden Vorständen und von einem Teil der Gemeinde hinterfragt. Der ähnlich ausgerichtete Unterricht einer Lehrerin (seit September 2013) für Mädchen stieß ebenfalls auf erheblichen Widerstand. Aus diesem Kreis stammen die Gründer*innen einer bildungsorientierten Initiative, die sich im Laufe von 2013 und 2014 intensiv darüber austauschten, wie z.B. der Koranunterricht unabhängig von den Moscheevorständen und den Imamen kompetent gestaltet werden könnte. Hier mündete ein Konflikt während meiner Feldforschungszeit in die Gründung einer eigenen Gruppe, nachdem die Akteur*innen zunächst keine Möglichkeit der Integration ihrer Vorstellungen in den Moscheealltag sahen. Allerdings folgte dieser Initiative keine formale Gründung bzw. tatsächliche Abspaltung von der Altstadt-Moschee. Stattdessen war in der Folgezeit zu beobachten, wie diese informell miteinander verbundenen Akteur*innen ihre Arbeit nicht nur auf eine Moschee beschränkten und auch Angebote in anderen Moscheen und außerhalb von Moscheen bereitstellten. Diese Akteur*innen traten als eine Initiative auf, die als eine Bündelung derjenigen Kräfte angesehen werden kann, die für bestimmte traditionskritische Haltungen und Veränderungen einstehen. Auch wenn der Initiationsmoment aus einem Konflikt mit dem Vorstand resultierte, hat die Gruppe mit einem solchen Schritt der Unabhängigkeit wiederum Integrationsprozesse gefördert. Denn trotz der Kritik an dominanten Vorstellungen in der Altstadt-Moschee, konnten diese Akteur*innen Raum innerhalb der Moschee beanspruchen und weiterhin innerhalb der Moschee aktiv sein. Diese Dynamiken offenbaren wiederum innere Logiken des Feldes: Sie verdeutlichen, dass die Entwicklung des Monopols der islamischen Verbände, das das Ergebnis ihres fast 50jährigen lokalen, regionalen und Bundes-Engagements ist, das Feld derart beeinflusst, dass es ein Bezugspunkt für alle im Feld engagierten Akteur*innen geworden ist: Erst Moscheegründungen bzw. das Damoklesschwert der möglichen Abspaltung fordern Vorstände etablierter Moscheen und Verbände heraus, die wiederum integrative Maßnahmen einleiten können, um die Einheit ihrer Einrichtungen zu bewahren – mit auch anderem Ausgang wie andere Beispiele aus dem Bundesgebiet zeigen. In vielen Orten, insbesondere in größeren Städten, gründen (ehemalige) Moschee-Akteur*innen Akademien, Bildungswerke, Sozialwerke und ähnliches, die Formate und Inhalte zu Kultur, Bildung und Soziales anbieten, die sie in den bestehenden Moscheen aus unterschiedlichen Gründen nicht anbieten können. Häufig hinterfragen diese Akteur*innen etablierte, vermeintlich

normative Islamverständnisse, aber auch die Art und Weise, wie die Moscheen geführt werden. In den Jahren zuvor bildeten vor allem Jugendliche und Frauen ihre moscheeunabhängigen Gruppen, weil sie in den Moscheen keinen Platz fanden. In der Gegenwart ist zu beobachten, dass Gruppen mit spezifischer Ausrichtung wie auf Bildung oder Soziales gegründet werden. Diese Entwicklung fordert etablierte Moscheen und ihre Verbände zwangsläufig heraus. Das islamische Feld wird insgesamt differenzierter.

Verflechtungen und Interventionen im islamischen Feld II: Strukturwandel in Diyanet und DITIB

Wie bisher deutlich wurde, brachten gesellschaftliche Interventionen seit Beginn der 2000er Jahre in das islamische Feld eine Dynamik um Anerkennung und Partizipation hinein, die bis heute andauert. Das Feld hatte sich aber nicht nur durch diese Interventionen verändert. Auch die türkischen Regierungen nach 2002 begannen, ihre politische, kulturelle und soziale Verantwortung gegenüber *Auslandstürk*innen* verstärkt wahrzunehmen und Entwicklungen im Bereich der Rechte, der wirtschaftlichen Entwicklung, der Kultur und im religiösen Bereich zu initiieren.¹⁵⁵ Diese vermehrte Aufmerksamkeit gegenüber organisatorischen Strukturen von *Auslandstürk*innen* hat zu einer finanziell, konzeptionell und personell besseren Ausstattung in den Konsulaten geführt. Mit den Stellenerweiterungen in den Abteilungen für religiöse Angelegenheiten durch deutschsprachige *Dialogbeauftragte* konnte DITIB im Zusammenhang mit Anerkennungsprozessen in den Bundesländern den Aufbau der Landesstrukturen und die bessere Versorgung lokaler Moscheen vorantreiben.¹⁵⁶ Die türkische Religionsbehörde erweiterte in der Türkei ihre religiösen Dienste erheblich, die von sozialer Beratung und religiöser Wissensvermittlung über Trauerbegleitung bis zur Wohlfahrt reichen. Von diesen Entwicklungen profitierte DITIB, weil sich die Übernahme von sozialer Verantwortung mit professionellem Personal mit den neueren gesellschaftlichen Erwartungen an Moscheen in Deutschland deckte.

Dieser Strukturwandel innerhalb des Kontextes, in dem DITIB verortet ist, antwortete auch auf Erwartungen lokaler Moscheen und bewegte lokale Akteur*in-

155 Vgl. ÖZTÜRK 2016.

156 Zwar gab es seit 2006/07 mit dem Koordinationsrat der Muslime einen Zusammenschluss aller etablierten islamischen Verbände auf Bundesebene, doch fällt Religion in Landeskompetenz. DITIB hatte im Gegensatz zum VIKZ keine Landesverbände und der Aufbau von Landesstrukturen analog zu den Landeskirchen und Diözesen sollte die Anerkennungsprozesse vor den Bundesländern voranbringen. Teilnahme, Zweite Sitzung »Runder Tisch Islam«, Ministerium für Integration Baden-Württemberg, 03.05.2012, Stuttgart, Gespräch mit Dialogbeauftragtem des Regionalverbandes Baden und mit dem Vorsitzenden des Regionalverbandes Württemberg.

nen dazu, ihre DITIB-Moscheen an den als positiv empfundenen Aktivitäten von *Diyanet* und des Verbandes teilhaben zu lassen.¹⁵⁷ Gemeinsam mit der ungelösten Frage nach Versorgung mit hauptamtlichem und stetigem religiösen Personal wie sie von DITIB garantiert wird, hat dieser Wandel dazu beigetragen, dass Anfang der 2010er Jahre die jüngste der Moscheen am Hauptfeldforschungsort entstanden ist: die Yunus-Emre-Moschee.¹⁵⁸ Wir erinnern uns, dass es vor Ort lange Jahre keine eigenständige DITIB-Moschee gab, im Umland aber mehrere DITIB-Moscheebauten entstanden waren. Die Gemeinde der Yunus-Emre-Moschee setzte sich im Feldforschungszeitraum aus Menschen zusammen, die vorher umliegende DITIB-Gemeinden, den ADÜTDF-Verein oder den VIKZ-Verein frequentiert oder auch ganz selten bis gar keine Moschee besucht haben. Teilweise sind sie dem *Hizmet*-Netzwerk verbunden, das seit den 1990er Jahren am Feldforschungsort mit mehreren Gemeinschaftsunterkünften für Studierende, einem Nachhilfe-Institut, einem Bildungs- und Kulturverein, einer Grundschule, und informellen *sohbet*-Gruppen vertreten ist.¹⁵⁹ Seltener kommen Teile der Gemeinde aus dem Umfeld der Altstadt-Moschee.¹⁶⁰

Bei der Yunus-Emre-Moschee handelte es sich bei Feldforschungsbeginn also um eine entstehende Gemeinde, die sich um die Idee einer DITIB-Moschee herum formiert hat, ohne dass es einen konflikthaften Anlass innerhalb der muslimischen Szene am Feldforschungsort gegeben hätte. Potenziell war sie daher auch eine fluktuative Gemeinde, da der Anlass zur Gründung eben kein gemeinschaftsstiftendes Moment für die Menschen gehabt hat. Ich erlebte die Yunus-Emre-Moschee als einen recht bewegten Verein mit einem hohen Anspruch: Im Juni 2013, also zwei bis drei Jahre nach offizieller Gründung der Moschee, sprach der Vorsitzende von »Visionen«: Der Verein sollte den Vorsitz unter den umliegenden DITIB-Gemeinden und damit eine Führungsrolle haben. Die Gründung einer Seniorengruppe und Elterngruppe stand an (war aber bis zum Abschluss der Feldforschung nicht verwirklicht worden), die Frauengruppe und Jugendgruppe war auf dem Weg, regional und überregional an Bedeutung zu gewinnen. Schon 2012 war die lokale Jugendvorsitzende in den Vorstand des DITIB-Landesjugendverbands und 2014 in den

¹⁵⁷ Feldnotiz, *Ezan-* und *Hutbe*-Wettbewerb, 23.02.2014, Mimar-Sinan-Moschee. Männliche Gemeindeangehörige mehrerer DITIB-Moscheen im Gespräch: »Was DITIB nun macht, gefällt mir. Jahrelang hat DITIB nichts gemacht.« (»DITIB'in yaptığı işler hoşuma gidiyor. Yıllar boyu DITIB bir şey yapmadı.«)

¹⁵⁸ Interview, Necmi, 28.05.2013, Yunus-Emre-Moschee. Feldnotiz, Tag der offenen Moschee, 03.10.2012, Yunus-Emre-Moschee, Gespräch mit mehreren Männern.

¹⁵⁹ Vgl. zum *Hizmet*-Netzwerk und seinen Strukturen in Deutschland: AGAI 2010 und AGAI 2011.

¹⁶⁰ So erzählt eine Gemeindebesucherin der Yunus-Emre-Moschee, dass sie früher auch die Altstadt-Moschee besucht habe. Diese sei ihr aber »zu arabisch« geworden. Feldnotiz, Kirmes, 29.06.2013, Yunus-Emre-Moschee.

Bundesvorstand der DITIB-Jugend gewählt worden. Die stellvertretende Frauenvorsitzende war bis 2014/15 im Landesfrauenverband aktiv, bis sie diese reiseintensive Tätigkeit aufgegeben hat und sich 2015 erfolgreich in den bisher nur von Männern besetzten Moscheevorstand wählten ließ.¹⁶¹ Die Yunus-Emre-Moschee füllte innerhalb des DITIB-Regionalverbundes den zweiten Vorsitz aus. Hieran sieht man schon, dass sich lokale Akteur*innen bemühten, ihre Stimme in überregionalen Strukturen der DITIB wie in den neu gegründeten Regional- und Landesverbänden im Bundesland, aber auch darüber hinaus, geltend zu machen. Zugleich verdeutlichen die Entwicklungen in der Yunus-Emre-Moschee, dass das verbandliche Engagement, beispielsweise die »institutionelle Verankerung der Jugend-, Frauen- und Elternarbeit in den Ortsvereinen«¹⁶², den lokalen Aktivismus beförderte.¹⁶³

Für die Verwirklichung all dieser Visionen und Angebote brauchte die neue Moschee aktive Akteur*innen mit sozialem und kulturellem Kapital, die sie schon bald gewinnen konnte: In kürzester Zeit konnte u.a. der Vorsitzende Necmi Menschen aus seinem persönlichen Bekanntenkreis, aus dem universitären Bereich und auf Veranstaltungen anderer kultureller und religiöser Vereine für die Gemeindearbeit aktivieren. So entstand gleich zu Beginn die Frauenabteilung. Junge Menschen aus dem universitären Bereich, die z.B. deutsch-türkische Kulturveranstaltungen anboten oder sich im Integrationsbereich engagierten, wurden angesprochen. Diese haben die Jugendgruppe aufgebaut und neue Jugendliche und junge Erwachsene für den Verein gewonnen. Wie auch in den anderen Moscheen kennen sich die Menschen außerdem durch Nachbarschaften, Arbeitskollegenschaft, Schulbesuch und/oder lokale Sportvereine. Nicht zu vernachlässigen sind Kontakte über Kindergärten, Schulen und dem muttersprachlichen Ergänzungsunterricht Türkisch, welches das türkische Konsulat verantwortet. Dadurch gibt es gute Beziehungen zum lokalen türkischen Elternverein (TOAB¹⁶⁴), womit die Verbindung zu den Bildungstätigkeiten des türkischen Konsulats ausgebaut werden konnte. Diese aktiven Akteur*innen stellen den Kern der Gemeinde, den Vorstand und die Frauenabteilung. Mit dem Aufbau von Kontakten zu einem Stadtrat, der im Bereich Ausbildung und Beruf für migrantische Jugendliche engagiert ist, gelang zudem die

161 Hafize sagte mir in einem Gespräch im September 2013, dass bisher keine Frauen kandidiert hätten. Auch in die benachbarte Mimar-Sinan-Moschee (DITIB) wurden 2015 zwei Frauen in den Moscheevorstand gewählt.

162 GORZEWSKI 2015: 72.

163 Die Schwierigkeiten, die innerhalb von DITIB seit 2016 offenkundig geworden sind, führten z.B. zum Rücktritt des Bundesjugendvorstandes, wie das Deutsch-Türkische Journal (dtj) vom 12.05.2017 berichtete. Während meiner Feldforschungszeit wurden Schwierigkeiten zwischen Botschaftsrat und den DITIB-Unterverbänden nicht offenbar und werden daher auch nicht explizit behandelt.

164 TOAB steht für *Türk Okul Aile Birliği* e.V. (Bund der Elternvertreter des türkischen muttersprachlichen Ergänzungsunterrichts).

Verbindung zur städtischen Politik und zu integrationspolitischen kommunalen Maßnahmen. Ihre Beziehungen zur türkisch-muslimischen Community intensivierte die Moschee mit der Initiative von Ferit aus dem Kultur- und Bildungsverein, einen lokalen Zusammenschluss türkischer Vereine und Moscheen zu gründen. Zum Kultur- und Bildungsverein entstanden – auch durch die integrativen Haltungen des dortigen Vorsitzenden und des Imams – gute Kontakte und regelmäßiger Austausch, auch auf Gemeindeebene. Die jeweiligen Imame haben in der Folge mehrmals in der jeweils anderen Moschee Gebete geleitet und Predigten gehalten, was von den Gemeinden sehr positiv aufgenommen wurde. Zur Stärkung der Gemeinde hat beigetragen, dass ein Teil gemeinsame regionale Bindungen in der Türkei hat. Die Heimatverbundenheit äußert sich zum Beispiel durch sommerliche Besuche, Investitionen und gegenseitige Besuche in der Türkei, gerade während des Ramadans im Sommer zum abendlichen Fastenbrechen. Dadurch werden Bekanntschaften gestärkt, die sich positiv auf die Yunus-Emre-Moschee auswirken. Die Kern-Gemeinde besteht aus denjenigen Akteur*innen, die schon früh als Kinder der ersten Migrant*innengeneration immigriert sind und die den größten Teil ihres Lebens in Deutschland verbracht haben, in der Regel auch am Feldforschungsort und Umgebung. Generationell sind zwar drei Generationen, Verwandtschaften und Verschwägerungen zu beobachten, doch es fehlt das gemeinschaftsstiftende Gedächtnis einer gewachsenen, intergenerationellen Gemeinde wie sie die Altstadt-Moschee repräsentiert. Ein Teil der Gemeinde verfügt zudem kaum über gewachsene Bekanntschaften und Freundschaften in der Gemeinde. Die Moschee veranstaltet daher alle zwei Monate ein Moscheefest (türk. *kermes*), »damit Menschen aus der türkischen Community sich kennen lernen«¹⁶⁵ können.

Die Gemeindemitglieder haben in Eigenarbeit in einem Industriegebiet am Stadtrand einen Gebetsraum, einen Versammlungsraum, eine große und geräumige Küche sowie ein Vorstandszimmer und einen Frauenraum eingerichtet.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Feldnotiz, Sardellen-Fest/*Hamsi şöleni*, 02.02.2014, Yunus-Emre-Moschee.

¹⁶⁶ Die infrastrukturelle Anbindung der Moschee ist mit PKW gut, mit ÖPNV eher schlecht. Auf dem Vorplatz der Moschee ist genug Platz, um an Kirmes und anderen Festen Pavillons aufzustellen. Der Gebetsaal ist großzügig. Vor und hinter dem Eingangsbereich begrüßen den Gast Glasvitrinen und Schautafeln mit Informationen zur Moschee auf Deutsch und Türkisch, Flyer und Broschüren vom Dachverband und von der Kommune, Veröffentlichungen der Jugendabteilung zum Islam, die für einen vergangenen Tag der offenen Moschee vorbereitet wurden, zusammen mit Fotos aus Gemeindezusammenkünften u.w. Der Versammlungsraum ist mit Tafeln, einer wachsenden Bibliothek, Tischen mit Stühlen, einer Tee-Kochecke sowie einem großen TV-Gerät ausgestattet. Mitten im Gebetsaal gibt es eine Trägersäule, von der Gardinenschienen in zwei Richtungen abgehen und einen männlichen und einen weiblichen Bereich ausweisen. *Mihrāb* und *minbar* sind klein und unscheinbar gehalten, wie auch der Rest des Raums, wodurch sie deutlich hervortreten. An einer unscheinbaren Ecke an der vorderen Wand stehen aufgeräumte Holzschränke, Holzpodeste, Gebetsmanuale u.ä.

Im Moscheegebäude ist auch eine Wohnung für den Imam und seine Familie hergerichtet worden. Während der Feldforschungszeit wurde der Frauenraum als Abstellkammer genutzt und der Gebetssaal von beiden Geschlechtern frequentiert – bei religiösen Veranstaltungen für beide Geschlechter dann mit einer Gardine als Saaltrenner.

Ein anderes wichtiges Konsolidierungselement der Moschee stellt die Versorgung der Gläubigen mit stetigen religiösen Angeboten durch einen Imam dar. Tatsächlich wurden der Gemeinde gleich zwei Religionsbeauftragte, Mahmut und Semra, zugeteilt. Die Absendung eines Imams so kurz nach der Gründung der Gemeinde¹⁶⁷ und die Absendung einer Theologin¹⁶⁸ werden vom Vorsitzenden als enormer Zuspruch durch den Verband angesehen, die örtliche DITIB-Gemeinde zu fördern und den lokalen Standort aufzuwerten.¹⁶⁹ Denn während in Städten und sogar Dörfern in der näheren Umgebung DITIB-Gemeinden schon länger existieren, hatte bisher keine dieser Moscheen eine weibliche Religionsbeauftragte zugesprochen bekommen. Trotz der Neugründung konnte sich die Yunus-Emre-Moschee somit innerhalb kürzester Zeit einen exponierten Stand innerhalb der Region erarbeiten. Tatsächlich verweist diese optimale Versorgung mit einem männlichen und einer weiblichen Religionsbeauftragten kurz nach der Vereinsgründung auch auf fruchtbare Netzwerkarbeit mit überregionalen Verbandsebenen. Das soziale Kapital, über das Akteur*innen in der Gemeinde verfügten, erwies sich als fruchtbar für die gesamte Moschee.

Durch die Ausgangssituation der Yunus-Emre-Moschee als werdende Gemeinde hatten die religiösen Expert*innen viel Macht zugesprochen bekommen, denn die Gemeinde verfügte nicht über gewachsene Strukturen, in die sich die Religionsbeauftragten einfügen mussten. Stattdessen befanden sie sich in der komfortablen Lage, parallel zu den Initiativen des Landesverbandes, neue religiöse Angebote entwickeln zu können. Die Dominanz der religiösen Expert*innen durch zahlreiche religiöse Handlungsmöglichkeiten (z.B. Gebetsleitung, Predigten, *sohbets* und/oder religiöse Feiern) ist offensichtlich und strukturell gegeben. Hinzu kommt das kulturelle Kapital der Expert*innen: Beide stammen aus aktivistischen Kontexten mit einer hohen religiösen Sensibilität und einem entsprechendem Subjek-

¹⁶⁷ Normalerweise werden jungen Gemeinden lediglich Kurzzeit-Imame, z.B. für den Monat Ramadan, abgesandt; erst nach mehreren Anträgen können diese Gemeinden auf langjährige Imame hoffen.

¹⁶⁸ Offiziell abgesandte weibliche Theologen sind selten; DITIB versucht aber schon seit einiger Zeit, die Versorgung der Gemeinden mit männlichen und weiblichen religiösen Experten voranzutreiben. Insgesamt verfügten während meiner Feldforschungszeit nur drei bis vier DITIB-Gemeinden im Landesverband über eine vom *Diyanet*-Amt abgesandte Theologin. Davon unabhängig können Gemeinden auch Expertinnen auf eigene Kosten kommen lassen, so wie das eine Nachbargemeinde des Feldforschungsortes im Winter 2013/14 gemacht hat.

¹⁶⁹ Interview, Necmi, 28.05.2013, Yunus-Emre-Moschee.

tivierungspotenzial. Ihr Aktivismus zeigte sich im Kontext der werdenden Yunus-Emre-Moschee als gewinnbringend: Sie konnten insbesondere junge Menschen zur Auseinandersetzung mit ihrer Religion befähigen, und ermutigten sie auch, in der Vereinsarbeit Verantwortung zu übernehmen und ihre Ideen in die Landesebene zu tragen. Für diese boten sie eigene Formate an, die thematisch zwischen Grundlagen der Religion (Glaube und Pflichten) und religionsphilosophischen Themen wechselten. Zudem organisierten sie Jugend-*Umra*-Fahrten und mit Unterstützung der Expert*innen hat die lokale Jugendabteilung Jugend-Festivals auf die Beine gestellt. Einen wichtigen Beitrag für die Nachwuchsförderung stellen auch Veranstaltungen bzw. Wettbewerbe dar, die von den jeweiligen Religionsattachés und den DITIB-Regional- und Landesverbänden jährlich ausgerichtet werden: (1) ›Wettbewerb um den schönsten Gebetsruf und *ḥuṭba*-Vortrag‹ (*Güzel ezan okuma ve güzel hutbe okuma yarışması*), (2) ›Wettbewerb um die schönste Koranrezitation‹ (*Kur'anı güzel okuma yarışması*) und (3) ›Wettbewerb um religiöses Wissen‹ (*dini bilgiler yarışması*). Diese werden seit Anfang der 2000er Jahre ausgerichtet und umfassen zwei bis drei Ebenen: den regionalen Wettbewerb, an dem Kandidat*innen aus den Moscheen einer Region (*Bölge*) eines Landesverbandes teilnehmen; den Landeswettbewerb, an dem die Gewinner*innen aus den Regionen teilnehmen; schließlich den Bundeswettbewerb, an dem die Landesmeister*innen teilnehmen. An allen Wettbewerben nehmen nur Kinder bzw. Jugendliche aus den DITIB-Moscheen teil. Zur Zeit der Feldforschung handelte es sich um drei verschiedene Wettbewerbe, die an verschiedenen Tagen und an verschiedenen Orten ausgerichtet worden sind. Mittlerweile ist ein Teil dieser Wettbewerbe zu einer einzigen Veranstaltung zusammengeführt worden. Während an den beiden Wettbewerben *schönste Koranrezitation* und *religiöses Wissen* Mädchen und Jungen antreten, nehmen am Wettbewerb *schönster Gebetsruf* und *schönster ḥuṭba-Vortrag* nur Jungen teil. Sowohl Eltern von Jungen hatten ein Interesse daran, dass ihre Söhne für den Wettbewerb ausgewählt werden, als auch die Jungen wollten von sich aus lernen, wie der Gebetsruf geht oder wie die *ḥuṭba* verlesen wird. Damit geht nicht eine direkte Entscheidung für ein späteres Berufsbild einher, vielmehr zeugt diese Praxis davon, dass die Tätigkeit als Imam ein symbolisch wertvolles religiöses Kapital ist. Für Mädchen ist das Rufen zum Gebet, das Vortragen der *ḥuṭba* während des Freitagsgebets und in der Konsequenz auch die Tätigkeit als Imam nicht vorgesehen. Daher wurde während meiner Feldforschung auch kein Mädchen für diesen Wettbewerb vorgeschlagen. Ob Mädchen auch teilnehmen wollten, blieb mir unbekannt. Wenn Gebetsruf und Gebetsleitung nicht als wertvolles Gut für Mädchen und Frauen, d.h. als religiöses Kapital, erachtet werden, kann sich dies nicht habituell einschreiben. Schöne Koranrezitation, Koranverstehkompetenzen und vertiefte religiöse Kenntnisse dagegen unterliegen nicht dieser geschlechtlichen Trennung in der Bewertung. Es nahmen mehr Mädchen als Jungen in den Wettbewerben *schönste Koranrezitation*

und *religiöses Wissen* teil, so wie auch die weibliche Präsenz in den entsprechenden Vorbereitungskursen höher war als die männliche.

Für die Handhabung islamischen Wissens und der religiösen Autorität bedeutet die oben beschriebene Gründungsphase eine große Flexibilität. Für den Vorsitzenden Necmi spielt der Aufbau der Gemeinde eine übergeordnete Rolle:

»Und ich habe gesagt: ›Tretet ja niemandem zu nahe. Nicht dass die Leute abgeschreckt werden.‹ Es gab junge Frauen, die mit offenen Haaren in die Moschee kamen, den Gebetsraum so betraten. Indem sie gesehen haben, was sich gehört, haben sie gelernt und bedecken sich.«¹⁷⁰

Necmi meint mit »nicht abschrecken«, dass Menschen, welche die Moschee möglicherweise zum ersten Mal aufsuchen, nicht durch ein rigides Islamverständnis einzelner Menschen von der Moschee entfremdet werden sollen. Gleichzeitig setzt er auf kollektive Praktiken, mit denen diese an das herangeführt werden, was sich in einer Moschee als normatives Verhalten durchgesetzt hat. Allerdings hießen die Religionsbeauftragten diese vom Moscheevorstand gepflegte Flexibilität nicht immer gut wie im Falle einer Spendenannahme von offensichtlich nicht *halal*-erwirtschafteten Geldern durch den Moscheevorstand deutlich wurde.¹⁷¹ Weitere religionsbezogene Konflikte waren auch in der Folgezeit unvermeidlich und werden in dieser Studie an gegebener Stelle dargelegt. Wie z.B. im Abschnitt III auszuführen sein wird, wurde die Einrichtung von Sichtschutz zwischen Männern und Frauen im Gebetsaal nicht vom Imam befürwortet. Der Vorstand ließ sich aber nicht überzeugen und behielt den Saaltrenner bei. In diesen Disputen offenbart sich das grundsätzlich dehierarchische Verhältnis zwischen religiösem Expertentum und Gemeinde, was gleichzeitig auch eine dynamische Handhabung von islamischem Wissen und Autorität offenlegt. Das zeigt, dass die Autorisierung von islamischem Wissen nicht einseitig von religiösen Faktoren und religiösen Autoritätsstrukturen abhängen (wie Imam oder *Diyānet*-Anbindung). Vielmehr wird sie auch durch organisationsstrukturelle Elemente wie dem Aufbau einer Gemeinde, die Finanzierung derselben und dem Personalaufbau in einem ehrenamtlichen Kontext beeinflusst.

Milli Görüş in der Diyanet: Die religiösen Expert*innen in der Yunus-Emre-Moschee

Es ist notwendig, ein wenig bei den religiösen Expert*innen in der Yunus-Emre-Moschee zu verweilen. Anhand dieses lokalen Beispiels können mehrere wichtige

¹⁷⁰ »Ben de dedim ki: ›Kimseye bir şey demeyin. Hemen korkutup kaçırmayın milleti.‹ Genç kızlarımız vardı, başları açık camiye geliyorlardı, mescide giriyorlardı. Şimdi göre göre öğrendiler, kapatıyorlar.« Interview, Necmi, 28.05.2013, Yunus-Emre-Moschee.

¹⁷¹ Siehe Abschnitt II, Kapitel 1.

ge Entwicklungen im türkischen islamischen Feld aufgezeigt werden, die Auswirkungen auf das islamische Feld in Deutschland hatten und noch immer haben: (1) Die erhöhte Sichtbarkeit von Frauen in der offiziellen Religionsadministration und (2) die Integration von Akteur*innen aus islamischen Bewegungen, die gegenüber der türkischen Religionsbehörde *Diyanet* kritisch gegenüberstanden, in eben diese. Diese informelle Anerkennung begünstigte ebenfalls die gegenseitigen Annäherungen der türkisch-islamischen Bewegungen im deutschen islamischen Feld.¹⁷² Vorweg geschickt werden soll, dass hier nicht von einer linearen Einflussnahme die Rede ist, sondern Entwicklungen und Verflechtungen in den Vordergrund gerückt werden sollen, die in einem größeren Kontext stehen. Anhand der Expert*innen in der Yunus-Emre-Moschee sollen im Folgenden die wechselseitigen Beziehungen zwischen dem religiösen Feld in der Türkei und dem islamischen Feld in Deutschland bzw. Europa offen gelegt werden:

Die Expert*innen, beide im mittleren Alter, haben nach dem Besuch von Imam-Hatip-Schulen ein Studium der Theologie (türk. *İlahiyat*) in der Türkei absolviert¹⁷³ und zur Zeit der Feldforschung Positionen in einer religiösen Provinzialverwaltung (türk. *il müftülüğü*) in der Türkei inne: Die Expertin als ›Referentin für religiöse Dienstleistungen‹ (türk. *din işleri uzmani*), der Experte als ›Prediger‹ (türk. *vaiz*). Im Dienst von *Diyanet* waren beide von 2010 bis 2015 im europäischen Ausland tätig. Als Imam war Mahmut für die religiöse Versorgung der gesamten Gemeinde zuständig. Während der Feldforschungszeit bekam er externe Anfragen aus der Justizvollzugsanstalt sowie für den interreligiösen Dialog. Er wurde von Medien angefragt und zu städtischen Informationsveranstaltungen (z.B. zum muslimischen Gräberfeld) eingeladen, denen er immer positiv zu entsprechen versuchte. Mahmut entwickelte nach eigenen Angaben schon früh eine religiöse Identität: Er beschrieb seine Herkunft mit den Worten ›konservativ-spirituell‹ (»*muhafazakar-maneviyatçı*«). Er kommt aus einem dörflichen Kontext mit generationell tradierten religiösen Bildungstraditionen in der Familie seines Vaters, den er schon früh verloren hat. Die Imam-Hatip-Schule hat er im Internat verbracht (türk. *yatılı İmam-Hatip-okulu*) und diese repräsentiert für ihn ein zweites Zuhause. Vater- und Brüderrolle haben seine Lehrer und ältere Schüler übernommen, so dass er – als er schon weiter in der Schule war – genau die gleiche Rolle auch für jüngere Schüler übernommen hat. Das in seiner Schulzeit entwickelte soziale Engagement und die Sensibilität des *Zurückgebens* prägen seine Sozialisation im starken Maß. Die daraus resultierende Vernetzung führte er auch in seinem Studium der Theologie weiter

¹⁷² Vgl. auch ÖKTEM 2011: 7.

¹⁷³ VAN BRUIJNEN hält 2013 fest, dass ein Theologie-Studium die Regel der durch *Diyanet* entsendeten Imame sei, so wie dies auch normale Praxis der IGMG ist. Vgl. VAN BRUIJNEN 2013: 2.

und ist ihr bis heute verbunden.¹⁷⁴ Diese habituell zu analysierende emotionale Abhängigkeit, auch etwas von dem, was er an Zuwendung erhalten hat, zurückzugeben, führte zur Entscheidung, eine akademische Karriere aufzugeben, obwohl er noch ein dreijähriges Aufbaustudium absolviert und anschließend die Möglichkeit gehabt hat, akademisch weiterzuarbeiten. Er gibt dies aber zugunsten einer Tätigkeit »im Feld« (»*alana gitmek*«), also mit Menschen zu arbeiten, auf. BOURDIEU hat diese Verbundenheit zur Institution, der man alles verdankt, als Habitus der Selbstgenügsamkeit und Gehorsamswillen der Akteur*innen gegenüber der Institution analysiert.¹⁷⁵ Mahmut befand sich während der ganzen Feldforschungszeit in diesem Spannungsverhältnis: Möglicherweise hat er sich aufgrund seiner dörflichen Herkunft im akademischen Umfeld nicht so wohl gefühlt, und die Arbeit an der Basis als seine Berufung angesehen, gerade hinsichtlich seiner Mission, den einfachen Menschen den wahren Islam, nämlich »Gottes Religion« (»*Allah'in dini*«) nahezubringen.¹⁷⁶ Auf der anderen Seite sprach er – wie auch andere Religionsbeauftragte in DITIB-Moscheen¹⁷⁷ – immer wieder von einem Master- bzw. Promotionsstudium, das er während seines Dienstes in Deutschland absolvieren wollte, hat aber während seiner Zeit in Deutschland kein weiteres Studium begonnen. Sein hoher Abschluss war ihm indes immer sehr wichtig, sowohl gegenüber Andersgläubigen als auch gegenüber Muslimen und Musliminnen gab er sich nicht nur als (studierter) Theologe zu erkennen, sondern nannte auch immer die Anzahl seiner Studienjahre und sein Aufbaustudium.¹⁷⁸

Während Mahmut als Imam seiner Gemeinde vollkommen auf den lokalen Kontext begrenzt war, betreute die Expertin Semra außerdem Frauen in DITIB-Gemeinden weiterer Regionen im Landesverband, so dass ihr Wirkungskreis bis zu 100 km betrug. Wöchentlich hielt sie Kurse und Seminare in jeweils anderen DITIB-Moscheen, hatte aber kaum Zeit, sich den einzelnen Gemeindebesucherinnen dort vertieft zu widmen. Diese Maßnahme sollte zwar die religiöse Versorgung

¹⁷⁴ Vgl. VAN BRUIJNSEN 2013: 3-4: »The Imam Hatip schools had established similar networks of alumni and, as these were becoming more affluent, the networks were increasingly able to support promising young graduates and helping them find placement in good universities.« VAN BRUIJNSEN hebt auch hervor, dass Imam-Hatip eine identitätsstiftende Funktion inne hat: »The Imam Hatip alumni network is not associated with any particular movement or ceamaat but rather provides a broader identity that subsumes the various strands of religious conservatives. Religious functionaries, for whom the schools were originally established, constitute a minority among the alumni, and they are definitely not the most conspicuous group among them.« Vgl. ebd.: 6. Vgl. auch ÇÄCLAR 2013 und 2015.

¹⁷⁵ Vgl. BOURDIEU 2011: 98-100. In Mahmuts Fall kann »Institution« durch Netzwerk ersetzt werden.

¹⁷⁶ Siehe Abschnitt IV.

¹⁷⁷ Vgl. zu dieser Beobachtung auch die Anhänge bei BEILSCHMIDT 2015: 255-267.

¹⁷⁸ Feldnotiz, Islam-Seminar katholischer Studierender, Mahmut und Semra, 01.12.2014, Yunus-Emre-Moschee.

der Frauen in umliegenden DITIB-Gemeinden abdecken, diese blieb allerdings rudimentär: Ihre eigene Gemeinde hatte sie gut kennen gelernt, sie konnte auf die Wünsche und Bedürfnisse der Frauen und Mädchen eingehen, zum Teil einzelne Familien intensiv begleiten und in ihrer eigenen Gemeinde eine breite Angebotsstruktur aufstellen. Die Frauenabteilung war dabei ihre erste Ansprechpartnerin, wenn es um Themensetzung, Terminfindung und Organisation von Veranstaltungen religiöser und geselliger Art für Frauen ging.

Beide Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee verfügten durch ihr Studium über ein hohes Bildungskapital, sprachen ein elaboriertes Türkisch und hatten kaum Ähnlichkeiten mit den Biographien der Gemeindeangehörigen der Yunus-Emre-Moschee, auch wenn zumindest Mahmut ähnliche rurale Wurzeln mit Teilen der Gemeinde teilte und ein dialektal eingefärbtes Türkisch sprechen konnte. Zudem war die Kern-Gemeinde der Yunus-Emre-Moschee weitgehend nicht in einem religiös sensiblen Umfeld wie die beiden Theolog*innen religiös sozialisiert. Durch ihre akademische Ausbildung und dem Wert, den sie Bildung und Wissenserwerb beimaßen – nicht nur Wissen religiöser Natur –, hoben sie sich beide vom Großteil der Gemeinde sozial und kulturell ab, die v.a. aus Arbeiter*innen und Hausfrauen, Rentner*innen, einigen Selbständigen und einigen Akademiker*innen besteht. Sie sind bildungs- und aufstiegsorientiert und regten zu Reflexionsprozessen an. Dieses soziale Gefälle wurde besonders im Zusammenhang mit Konflikten um Islamverständnisse in der Yunus-Emre-Moschee deutlich, die sich während meiner Feldforschung immer stärker offenbarten: Das Islamverständnis des Großteils der Gemeinde wurde von den Theolog*innen nämlich als unreflektierte, unbewusste und tradierte Religiosität abgewertet, während sie eine wissens- und vernunftbasierte Religiosität predigten.¹⁷⁹ Sie ermutigten Akteur*innen in der Moschee, offen für ihre Rechte in Deutschland einzutreten – analog zu ihrem eigenen Aktivismus in den 1990er Jahren.¹⁸⁰

Als Beamtin eines Provinzial-Mufti-Amtes in der Türkei gehört Semra zur wachsenden Schicht weiblichen Personals, das im offiziellen religiösen Verwaltungsapparat der Türkei Haushaltsstellen und Angestelltenverhältnisse besetzt.¹⁸¹ Semra ist mit anderen weiblichen Referenten der *Diyanet* in der Türkei gut ver-

¹⁷⁹ Siehe Abschnitt IV.

¹⁸⁰ Die direkte Nachfrage nach dem Wahlverhalten von Gemeindemitgliedern wurde von eben diesen allerdings als politische Einflussnahme gewertet. So soll Semra in einer *sohbet*-Runde im Juni 2015 gefragt haben, welcher Partei die Anwesenden in den türkischen Parlamentswahlen ihre Stimme gegeben haben. Als zwei Anwesende angaben, für die MHP gestimmt zu haben, lautete Semras Kommentar: »Falsch gewählt. Ihr hättest Kontinuität und Stabilität wählen sollen.« (»Yanlış seçim. İstikrarı seçmeliydiniz.«) Feldnotiz, Hadsch-Essen/*Hacı ye-meji*, 01.08.2015, Yunus-Emre-Moschee. Feldnotiz, Frühstück bei Hafize, 03.08.2015.

¹⁸¹ Vgl. HASSAN 2012: 86.

netzt.¹⁸² *Diyanet* hat in den 2000er Jahren begonnen, religiösen Expertinnen innerhalb des Verwaltungsapparates Haushaltsstellen einzurichten, so dass ihre Zahl von 29 im Jahre 1990 und 57 im Jahre 2001 auf 233 im Jahre 2008 stieg. 2008 kamen noch weitere 200 befristete Angestellte hinzu. Ein Viertel des Prediger-Personals in der Behörde bestand im Jahre 2009 aus Frauen.¹⁸³ 2004 wurden zum ersten Mal auch weibliche Muftis eingesetzt.¹⁸⁴ Die Religionssoziologin Mona HASSAN macht darauf aufmerksam, dass die wachsende Schicht weiblicher Religionsbeauftragten in der Türkei als »state sponsored female preachers« eng verwoben mit der Integration von Frauen aus den inoffiziellen islamischen Gruppen in den offiziellen religiösen Dienstleistungsbetrieb der türkischen Religionsbehörde ist. Denn weibliche religiöse Expertise sei zunächst im Umkreis von inoffiziellen religiösen Orden und Bewegungen und damit außerhalb des offiziellen religiösen Dienstleistungsbetriebs zu verorten.¹⁸⁵ Auch in anderen Gesellschaften geht der Integration von Frauen in die religiösen Verwaltungsapparate der Anstieg der religiösen Bildung bei Frauen und Frauen-Aktivismus voraus. Zunächst von offiziellen Religionsadministrationen argwöhnisch beobachtet, werden ihre Kompetenzen und Potenziale seit den 2000er Jahren von staatlichen religiösen Institutionen aufgegriffen und breit eingesetzt wie in der Türkei.¹⁸⁶ Damit ist die Möglichkeit der religiösen Versorgung von Frauen durch Frauen in Moscheen konfrontiert mit einer Vielzahl an konkurrierenden Angeboten aus dem breiten Spektrum an religiösen Expertinnen, die *sohbet*-Gruppen in der Hizmet-Bewegung leiten, als *bayan hoca* innerhalb des *Islam-Kültür*-Netzwerkes oder als freie Predigerinnen tätig sind. Die verstärkten Maßnahmen des Staates sind daher auch als Akt der Monopolisierung der religiösen Frauenbildung zu bewerten. Sowohl als Absolventinnen der staatlichen, aber gesellschaftlich lange

182 So vermittelte mir Semra zahlreiche Kontakte zu anderen weiblichen Religionsbeauftragten in Istanbul während meiner Feldforschungszeit in Istanbul Februar 2015 bis April 2015.

183 Vgl. zu diesen Angaben HASSAN 2012: 86.

184 Vgl. BULUT 2004: o.S.

185 Vgl. HASSAN 2012: 91.

186 Vgl. HASSAN 2011 und 2012 (Türkei). In Marokko ist eine ähnliche Entwicklung zu verzeichnen (vgl. hierzu RAUSCH 2012: 60-61). In Ägypten dagegen, in der Frauen im Kontext von religiösen/sozialen Bewegungen große Zusammenkünfte in Moscheen ausrichteten, um sich gegenseitig in Religion zu lehren, werden religiöse Expertinnen weiterhin von der offiziellen Religionsadministration argwöhnisch beobachtet und haben noch keine Integration in den staatlichen religiösen Apparat erlebt (vgl. hierzu MAHMOOD 2005: 2-4). Auch in Bosnien-Herzegowina ist zu beobachten, dass Frauen theologische Fakultäten frequentieren, aber in Moscheen und in der religiösen Verwaltung eher wenig präsent sind und stattdessen eigene »female religious spaces« schaffen (vgl. hierzu RAUDVERE 2012: 261). Für die Situation von religiösen Expertinnen als religiöse Autoritäten in Länderstudien sei auf den Sammelband BANO/KALMBACH 2012 verwiesen.

Zeit beargwöhnten Imam-Hatip-Schulen¹⁸⁷ als auch als Graduierte theologischer Fakultäten verfügen sie über staatlich anerkanntes religiöses Wissen. Als Affilierte aus eben diesen Netzwerken können sie zudem Brückenfunktionen ausüben. Diese Entwicklung erinnert an die Personalfindung des *Diyanet*-Amtes ab Ende der 1940er Jahre, als Männer aus den informellen Netzwerken für staatliche religiöse Dienste angeworben wurden – parallel zur gegenwärtigen Situation auf Seiten der Frauen. Für HASSAN repräsentiert

»[t]he integration of women into the official preaching workforce of Turkey's Directorate of Religious Affairs [...] an expansion of the state's reach and its management of religion and signifies a transformation of hitherto predominantly private forms of women's religiosity into a public affair subject to state regulation.«¹⁸⁸

Dieses Engagement von *Diyanet* hat seit Ende der 2000er Jahre auch die Versorgung der *Auslandstürkinnen* im Blick: 2009 sollen 30 weibliche Religionsbeauftragte bundesweit tätig gewesen sein¹⁸⁹, 2017 schon 116¹⁹⁰. Des Weiteren betont *Diyanet* die Qualität der religiösen Bildung: Alle weiblichen Religionsbeauftragten in DITIB-Moscheen haben einen Theologie-Abschluss.¹⁹¹ Die vermehrte Entsendung von weiblichen Religionsbeauftragten in die DITIB-Gemeinden ist daher im größeren Kontext der türkischen Religionspolitik, durch weibliche Religionsbeauftragte Frauen in Moscheen anzusprechen und Expertinnen im religiösen Verwaltungsapparat Platz einzuräumen, zu betrachten. Die Verfestigung der religiösen Versorgung der Frauen durch Expertinnen wird von Akteurinnen aus den Frauenabteilungen der Moscheen, der Landesebenen und der Bundesebene fokussiert. Die weiblichen Religionsbeauftragten haben sich zudem als »Weibliche Theologinnen in Deutschland« gruppiert – eine Gruppe innerhalb der DITIB, die auch offen für andere Expertinnen ist. Im Vergleich zu männlichen Religionsbeauftragten ist die Anzahl der weiblichen noch gering, doch ist für die Zukunft eine Erhöhung zu erwarten.

Die in einem städtisch geprägten, sozio-ökonomisch gesehen bürgerlichen Milieu sozialisierte Semra in der Yunus-Emre-Moschee gehört zu den Frauen, die sich in der bewegten Zeit der 1990er Jahre für das Recht auf Bildung von Frauen mit einem Kopftuch (*türban*) stark gemacht und sich gegen die faktische Schließung der Sekundarstufe I der Imam-Hatip-Schulen durch die Regelung der achtjährigen

¹⁸⁷ Vgl. zur Beargwöhnung der Imam-Hatip-Schulen: BOZAN 2007.

¹⁸⁸ HASSAN 2011: 452.

¹⁸⁹ Vgl. GORZEWSKI 2015: 39.

¹⁹⁰ Vgl. Südkurier vom 15.02.2017 [<https://www.suedkurier.de/nachrichten/politik/Diyanet-Ditib-und-die-tuerkischen-Imame-in-Deutschland-Zahlen-und-Fakten;art410924,913387>].

¹⁹¹ Teilnahme, Tagung »Gesellschaft gemeinsam gestalten – Junge Muslime als Partner«, Gespräch mit Dialogbeauftragten des Landesverbandes, 24./25.09.2014, Hohenheim.

Primarbeschulung eingesetzt haben. Sie hat schon früh in einer politisierten Umgebung eine reflektierte Religiosität entwickelt. In ein solches religiös-modernistisches Milieu eingeführt, setzte sie sich als Jugendliche rege mit religiösen Schriften und kritisch mit der Rolle der Religion in der laizistischen Öffentlichkeit auseinander.¹⁹² Besonders erwähnt sie Zeitschriften und Bücher der Aktivistin Emine Şenlikoğlu, die wegen Zensur schwer zu bekommen gewesen seien.¹⁹³ Während ihres Theologie-Studiums in Istanbul war sie als *Türban*-Aktivistin aktiv und hat sich nach ihrem Abschluss gegen das Lehramt an öffentlichen Schulen entschieden, da dies mit dem Ablegen des Kopftuchs verbunden war. Sie begegnete mir als eine starke Frau, die für ihre Überzeugungen eintritt. Mitausschlaggebend für ihre konsequente und kompromisslose Haltung scheint mir zudem ihr ökonomisches Kapital zu sein: Denn sie war finanziell nicht abhängig von einer Lehramtsstelle; sie war auch nicht die Erste in ihrer Familie, die ein Studium absolviert hat und daher diese Freiheit der Wahl für sich beanspruchen konnte.¹⁹⁴

Ihr Weg führte sie nach Österreich an das »Islamische Institut Wien«¹⁹⁵, das der türkische Theologie-Professor Dr. İhsan Süreyya Sırma¹⁹⁶ mitgegründet hat. Hier studierte und lehrte sie, zusammen mit Mustafa Mollaoglu, dem IGMG-Hauptmufti von Wien,¹⁹⁷ und kam 2003 auch in das Leitungsgremium des Instituts.¹⁹⁸ Ganz konkret wird die Kopftuch-Frage als Auslöser für ihren Aufenthalt in Wien genannt, was sich mit dem herrschenden Bild über die Studierenden und Lehrenden am Islamischen Institut Wien deckt:

192 Interview, Semra, 25.02.2014, Yunus Emre-Moschee.

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

194 Ich denke, dass für verschleierte Frauen, die als Erste in der Familie – evtl. unter finanziellen Schwierigkeiten – ein Studium absolviert haben, die Ablehnung einer Beamtenstelle wie die einer Lehrerin Konflikte in der Familie provoziert haben könnten. Denn das Studium unter diesen Umständen bedeutet sicher auch die Übernahme von finanziellen Verpflichtungen nach dem Studium für die gesamte Familie.

195 Vgl. VAN BRUIJNEN 2013: 8 »Their association in Vienna, WONDER, provided a warm and welcoming environment for several generations of students and helped them on finding jobs after completing their studies.«

196 Türkischer Professor für Theologie; aus dem akademischen Amt an der Sakarya-Universität 1996 ausgeschieden, bis 2000 Berater für Kultur und Geschichte für den damaligen Istanbuler Oberbürgermeister Recep Tayyip Erdoğan, 2000 bis 2009 Mitbegründer und Lehrbeauftragter am Islamischen Institut Wien sowie Dozent an der Islamischen Akademie in Wien. Vgl. SIRMA 2010: o.S.

197 In der Altstadt-Moschee hält Mollaoglu (auch Mullaoğlu) regelmäßig *sohbets* in der Reihe »Gönül sohbetleri« (in etwa: *Gespräche für die Seele* oder *herzliche Gespräche*, von türk. *gönül* ›Herz, Seele‹).

198 Semra selbst erwähnt ihre Stellung mir gegenüber, doch welches Amt sie innerhalb des »Direktoriums des Instituts« (*Enstitü müdürlüğü*) inne hatte, blieb mir unklar. Aus einem Artikel des monatlichen Mediums der IGMG, *Milli Görüş & Perspektive*, geht ebenfalls hervor, dass sie als neue Leitung begrüßt wird.

»Diese Studierenden kamen nach Wien wegen des Kopftuch-Verbots in der Türkei und wegen des restriktiven Zugangs der Absolventen der Imam-Hatip-Gymnasien an die Universitäten. Ihre Anzahl wuchs mit jedem Jahr. Daher wurde für die Jungen und Mädchen des ÖNDER ein Verein gegründet, den man WONDER genannt hat.«¹⁹⁹

Dieses Institut verdient Beachtung: Dessen Etablierung ist im Kontext des Putsches vom 28. Februar 1997 zu betrachten, was einen diskursiven Wandel im Umgang religiöser Freiheiten im öffentlichen Sektor markiert und zunächst eine laizistische Reaktion auslöste: »From 1998 onward, the possibilities of social mobility for Imam Hatip graduates were drastically reduced, at least in Turkey.«²⁰⁰ VAN BRUINESSEN spricht u.a. von Exilierung von Imam-Hatip-Absolventen, für die Europa als liberales Gegenbild zur Türkei avancierte: »By the 1990s, the anti-European attitude of religious conservatives in general had been replaced by an awareness that European liberal democracies allowed Muslims more freedom to practice their faith than the Kemalist Republic did.«²⁰¹ Dieses Institut in Wien, das unter dem Dach der *Millî Görüş*-Organisation gegründet wurde, aber bis dato nur auf dem Papier bestand, wurde zum Dreh- und Angelpunkt eines Netzwerks von Menschen, deren Zukunft in der Türkei aus religiösen Gründen ungesichert war:

»They constitute a potential alternative elite in exile, preparing for return and for the time being unlikely to seek integration in the countries of residence. The WONDER community, which now counts around eight hundred students and alumni, has a strong group coherence, which on the one hand has somewhat restricted contacts with other students, let alone wider European society, but on the other hand enhances the strength of this alternative network.«²⁰²

Nach der Regierungsübernahme der AKP im Jahre 2002 entspannte sich die Situation für die ›Opfer des 28. Februars‹ (türk. 28 şubat mağdurları), zu denen Semra gehört und sie konnte innerhalb der *Diyanet*-Behörde in der Türkei eine Anstellung finden. Aus einer *Millî Görüş*-Tradition kommend, kann ihre Anstellung in der *Diyanet*-Behörde als Integration vormaliger islamischer Kritiker*innen des Systems in das System der türkischen Beziehungen von Staat und Religion gewertet werden. Auch Mahmut, der zwar nicht persönlich Opfer des 28. Februars geworden ist,

¹⁹⁹ »Bu öğrenciler, Türkiye'de uygulanan başörtüsü yasağı ve İmam-Hatip liselerine konmuş olan katsayı probleminden dolayı Viyana'ya gelmişlerdi. Bu öğrencilerin sayısı her sene çoğaldı. Bunun üzerine, ÖNDER'in erkekleri ve kızları için bir dernek kuruldu ve adına ›WONDER‹ denildi.« SIRMA 2010: o.S.

²⁰⁰ Vgl. VAN BRUINESSEN 2013: 9.

²⁰¹ VAN BRUINESSEN 2013: 7.

²⁰² VAN BRUINESSEN 2013: 9.

zählt sich zur vormalis islamischen Opposition. Wie ist dieser Wandel in *Diyanet* zu erklären und was bedeuten diese Entwicklungen?

Die Türkei hatte schon in den 1950er Jahren eine Welle der Integration von oppositionellen islamischen Strömungen in die amtliche Religionsbehörde erlebt. Durch die bis in die 2000er Jahre hegemoniale laizistische Ausrichtung der Staatsraison blieb allerdings das Spannungsverhältnis zwischen Amtsreligion und islamischer Opposition wirkmächtig.

Wie in Abschnitt I dargestellt, avancierte die türkische Religionsbehörde *Diyanet* durch ihre institutionelle Ordnungsfunktion, die sie durch das staatliche Monopol in religiösen Angelegenheiten innehat, zum Dreh- und Angelpunkt religiöser Auseinandersetzung. Der Staat privilegierte eine bestimmte religiöse Lesart, während andere Konzeptionen als falsch bzw. partikular ausgeschlossen wurden. Dies ging mit einer Nicht-Anerkennung der inoffiziellen religiösen Akteur*innen durch den Staat einher. Dabei betont TEZCAN: »Auch die konservative Kritik bzw. die islamistische Ablehnung der staatlichen Festlegung der innerhalb des Staatsapparates zulässigen Religion ist nichts anderes als eine andere, ebenfalls spezifische Ausformung des Islamverständnisses.«²⁰³ Die Geschichte dieser Anerkennungspolitiken in der Republik Türkei in Bezug auf *Diyanet* ist somit als eine Geschichte umkämpfter Religiosität zu lesen. Der zweite Welle der Integration von Kritiker*innen in die *Diyanet* ging voraus, dass die Struktur der *Diyanet*-Behörde von der – nun zur Regierung gewählten – islamischen Opposition eingebunden wurde, so wie TEZCAN dies Anfang der 2000er Jahre als leitend vorhergesagt hatte:

»Auch die religiöse Opposition (allen voran ihre ehemalige politische Vertreterin Refah Partei) wird an den Grundstrukturen dieser Staatlichkeit nicht viel zu rütteln versuchen; vielmehr wird sie sich mit einem riesigen Apparat konfrontiert sehen, den sie nun islamisch einzubinden und für sich zu nutzen trachten wird. Befürworter wie auch Gegner einer mit Republik bzw. Laizismus wie auch immer versöhnten islamischen Religion werden ihre Vorstellungen von Religion immer im Kontext der Auswirkungen des Vereinheitlichungsprozesses formulieren.«²⁰⁴

Der Anspruch der *Diyanet*-Behörde, den wahren Glauben zu verbreiten, stellt die Folie für vormalige islamische Kritiker*innen des Staates und der *Diyanet*-Behörde dar, gemäß ihrer eigenen Agenda, eben diese diskursive und strukturelle Macht der Behörde zu nutzen. Der revolutionäre Vorstoß des *Diyanet*-Präsidenten Ali Bardakoğlu (2003-2010), *Diyanet* vom Staat unabhängig zu machen, verlief Ende der 2000er Jahre im Sand. Noch nicht einmal zaghaft ist in der Öffentlichkeit seine Idee, religiöse Dienstleistung vom Staat zu trennen, diskutiert worden, so dass Konzepte, wie dies überhaupt gestaltet werden könnte, gar nicht erst entwickelt

203 TEZCAN 2003: 69.

204 TEZCAN 2003: 60.

worden sind. Auch das Monopol der Entscheidungsgewalt über wahre Religion wurde beibehalten, wie der Politologe Ahmet Erdi ÖZTÜRK dies anhand mehrerer Fallbeispiele darlegt.²⁰⁵ Mahmut aus der Yunus-Emre-Moschee drückt diesen Prozess als der *Diyanet* geschuldet aus: »*Diyanet* ist nicht mehr die alte *Diyanet*.«²⁰⁶ Nicht die Menschen, die *Diyanet* kritisiert haben, haben sich demnach verändert, sondern *Diyanet* ist zu derjenigen Institution geworden, die man sich immer gewünscht hat und wie es richtig ist. Mit der Neuausrichtung der *Diyanet*-Behörde ist auch ein historiographischer Wandel zu beobachten: Hatte *Diyanet* bisher ihre Legitimation aus der Republikgründung und der Betonung des Laizismus bezogen, verortet sich das Amt mittlerweile in der Kontinuität vom Osmanischen Reich zur Republik Türkei und hinterfragt somit das Narrativ der radikalen Neuordnung durch die Republikgründung.²⁰⁷ Dieser Wandel ist als Zeugnis einer neueren historiographischen Erzählung zu betrachten, die den historischen Beginn aller (positiven) Entwicklungen in der Türkei nicht mehr in den Gründungsjahren der Republik sondern im späten Osmanischen Reich ansiedelt. Damit werden die spätosemantischen Entwicklungen nicht mehr als Gegenerzählung wahrgenommen wie in der kemalistischen Geschichtsschreibung.²⁰⁸ Die Einbettung der Geschichte der Amtsreligion in eine osmanisch-türkische Kontinuität verdeutlicht die Loslösung der *Diyanet*-Behörde aus ihrem republikanischen und kemalistischen Bezugsrahmen und entzieht der Republik auch ihr bisher dominantes Alleinstellungsmerkmal in der türkischen Geschichte.

Die Behörde bietet für religiöse Praktiker*innen finanzielle Absicherung und infrastrukturelle Verbreitung von religiösen Ideen, die wegen ihres beschriebenen Alleinstellungsmerkmals auf dem religiösen Markt sonst nur schwer zu erreichen sind. Die Behörde hat mit der Regierungsübernahme der AKP bisher ausgeschlossene religiöse Strömungen integriert, allen voran einen wesentlichen Teil des *Milli Görüş*-Umfeldes sowie andere Gemeinschaften wie das *Hizmet*-Netzwerk. Allerdings ist seit den Ereignissen Ende des Jahres 2013 und spätestens 2016 in der Türkei in Bezug auf die Beziehungen zwischen Staat bzw. Regierung mit diesem *Hizmet*-Netzwerk, das sich auf Fethullah Gülen beruft und dem Terrorismus vorgeworfen wird, deutlich geworden, dass diese Anerkennung auch wieder aberkannt werden kann wie aus den Ausführungen des *Diyanet*-Präsidenten Mehmet Görmez

²⁰⁵ Vgl. ÖZTÜRK 2016.

²⁰⁶ Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus-Emre-Moschee: »*Diyanet* eski *Diyanet* değil artık«.

²⁰⁷ Vor der Neugestaltung der Website des *Diyanet*-Amtes Mitte 2013 begann die Erzählung von der geschichtlichen Entwicklung der Behörde mit dessen Gründung 1924. Mit der Neugestaltung der Website Mitte 2013 hat sich auch die historische Einbettung verändert. Vgl. den offiziellen Internetauftritt von *Diyanet*: <https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR>. Da auf der Web-Site regemäßig die Inhalte verschoben werden, können sie nach einer Weile nicht mehr direkt aufgefunden werden, sind aber immer noch auf der Web-Site.

²⁰⁸ Vgl. zur kemalistischen Geschichtsschreibung COPEAUX 1997 und 1998.

(2010-2017) zur Nicht-Islamizität des Gülenischen Netzwerkes deutlich herauszulegen ist.²⁰⁹ Nichtamtliche Religion steht somit immer unter der Hypothek der staatlichen Macht.

Auswirkungen auf das islamische Feld in Deutschland

Die symbolische Anerkennung und personelle Integration von Akteur*innen nichtamtlicher Religion durch *Diyānet* hatte indes positive Auswirkungen auf das islamische Feld in Deutschland.²¹⁰ DITIB hatte lange Jahre einen Alleinvertretungsanspruch im islamischen Feld für sich reklamiert, indem DITIB-Vertreter*innen andere muslimische Gemeinschaften diskreditiert und als politisch gebrandmarkt haben, während sie sich selbst als unpolitisch und laizistisch ansahen. So konnten noch zu Beginn der 2000er Jahre Kooperationen mit anderen türkisch-islamischen Gemeinschaften oder gar ein Dialog abgelehnt und auch interreligiöse Veranstaltungen von DITIB-Moscheen boykottiert werden, wenn andere, insbesondere andere türkische, Gemeinden ebenfalls eingeladen wurden und/oder teilnahmen.²¹¹ Ihren Alleinvertretungsanspruch hat DITIB im Laufe der letzten beiden Jahrzehnte mittlerweile aufgegeben und kooperiert mit anderen muslimischen Gemeinschaften – auch wenn DITIB immer wieder einen Alleingang versucht.²¹² Ein weiteres Indiz für die inoffizielle Anerkennung nichtamtlicher Gemeinschaften ist der Umstand, dass die letzten beiden Präsidenten der *Diyānet*-Behörde, Ali Bardakoğlu (2007-2010) und Mehmet Görmez (2010-2017) bei ihren Deutschlandbesuchen neben DITIB auch die IGMG offiziell besuchten.²¹³ *Diyānet* entsendet seit Mitte der 2000er Jahre auch für IGMG-Gemeinden in Deutschland Religionsbeauftragte, sofern diese beantragt werden. Hierzu liegen bisher keine Zahlen vor, doch habe ich beobachtet, dass in einigen IGMG-Moscheen mittlerweile Imame tätig sind, die über *Diyānet* in die Gemeinden gekommen sind.²¹⁴

209 Vgl. ÖZTÜRK 2016: 630-632.

210 Wie sich die Entwicklungen seit dem 15.07.2016 mit dem vereitelten Putschversuch und die in der türkischen Öffentlichkeit dominante Schulduweisung an die *Hizmet*-Bewegung als Drahtzieher des Putschversuches auf DITIB und die lokale Situation auswirken, konnten aufgrund des Abschlusses der Feldforschung vor diesen Ereignissen nicht mehr in die Analyse einbezogen werden.

211 Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 139.

212 Wie in Bezug auf Anerkennung als Religionsgemeinschaft bzw. Körperschaft des öffentlichen Rechts in Hessen oder Baden-Württemberg; anders in Hamburg, Bremen oder Niedersachsen.

213 Offizieller Besuch von Mehmet Görmez im IGMG-Zentrum im Oktober 2012. Vgl. <https://www.igmg.org/tr/Diyānet-aeayleri-baaykanee%C2%B1-mehmet-ga%C2%B6rmez-igmgenel-merkezini-ziyaret-etti/>. Offizieller Besuch von Ali Bardakoğlu im April 2007. Vgl. <https://www.igmg.org/tr/ali-bardakoaeylu-igmgaeyi-ziyaret-etti/>.

214 Auch früher war es durchaus üblich, dass Imame in IGMG-Gemeinden, ADÜTDF-Gemeinden und ATIB-Gemeinden bei der *Diyānet* beschäftigt waren. Allerdings hatten diese sich dann

Das islamische Feld hat sich auch bei der Frage nach religiöser Autorität entspannt, was sowohl zur Anerkennung von Diversitäten als auch zu Homogenisierungsprozessen führt: Religiöse Expert*innen aus Moscheegemeinden von rivalisierenden Gemeinschaften können sich gegenseitig als Autoritäten anerkennen. Mahmut, der Imam in der Yunus-Emre-Moschee (DITIB), legte mir ausdrücklich nahe, mich auch mit dem Experten (»*Hoca*«) im Kultur- und Bildungszentrum (VIKZ) zu unterhalten. Die Experten in der Altstadt-Moschee (affiliert mit IGMG) kannte er zwar nicht persönlich, aber allein schon meine Erwähnung, dass diese zum Teil an der al-Azhar-Universität ausgebildet worden waren, machte sie in seinen Augen zu religiösen Autoritäten. Semras Veranstaltungen in der Yunus-Emre-Moschee wurden teilweise von *Millî Görüş* nahe stehenden Akteurinnen aus der Frauenabteilung der Altstadt-Moschee besucht. Ich erinnere daran, dass die Imame der örtlichen DITIB-Moschee und VIKZ-Moschee wechselseitig *ḥufas* in der jeweils anderen Moschee verlesen. Die Gemeinde der IGMG-Moschee wurde auf Vorträge und Feste der DITIB-Moschee eingeladen und besuchte diese auch. Die VIKZ-Moschee suchte schon seit ihrer Gründung den Dialog und Austausch mit allen anderen Moscheen und initiierte ein inoffizielles Beratungs- und Austauschtreffen, das alle drei Monate stattfindet, um zukünftig als muslimische Religionsgemeinschaft gemeinsam gegenüber der Stadtgesellschaft auftreten zu können. Zu Feldforschungsende war die Initiative allerdings nicht weiter gekommen, als ihre Moscheefesttermine aufeinander abzustimmen.²¹⁵ Auch wenn der Vorsitzende der Altstadt-Moschee aus ihrer Größe und Diversität einen Hauptvertretungsanspruch in der Stadtgesellschaft ableitet und einer ständigen Kooperation mit anderen Moscheevereinen eher reserviert gegenüber stand, war auf informeller Ebene durchaus dialogisches Handeln zu erkennen.²¹⁶ Trotz aller integrativen Tendenzen wurden im lokalen Feld aber auch Trennlinien gezogen: Auf die Frage, wie denn die DITIB-Moschee zur lokalen ADÜTDF-Moschee steht, antwortete Mahmut in einem verächtlichen Ton: »Das sind die, die sich um eine politische Linie herumtreffen. Hier ist es nicht so.«²¹⁷ Er wusste auch nicht, ob dort tatsächlich Gebete am Freitag und im Ramadan abgehalten werden; tatsächlich hatte er nie den Kontakt zu dieser Gemeinde gesucht. Dass ein Teil seiner Gemeinde durchaus auch die ADÜTDF-Moschee aufsuchte und andersherum, war ihm nicht wichtig. Da er

beurlauben lassen oder waren in Pension, und somit nicht offiziell von *Diyanet* abgesandt und bezogen auch kein Auslandsgehalt. Der Begründer des *Kalifatsstaats*, Cemalettin Kaplan, beispielsweise war ein pensionierter *Diyanet*-Angestellter.

²¹⁵ Hier ist es nicht der DITIB-Verein, der eine intensivere Zusammenarbeit blockiert, sondern der IGMG-affilierte Verein, der als größter islamischer Verein in der Stadt auch den Status als bevorzugter Ansprechpartner der Stadt anstrebt.

²¹⁶ Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee.

²¹⁷ »Orası, bir siyasi çizginin etrafında buluşan. Burası öyle değil.« Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee.

diese Vereinigung als politisch brandmarkt, sah er keine Notwendigkeit, diese in sein Bild von nationaler Gemeinschaft zu integrieren. Dabei bediente er sich einer tradierten *Diyanet/DITIB*-Argumentation. In der Bewertung der Geschichte der islamischen Vereinslandschaft aus der Sicht eines nicht in Deutschland sozialisierten Akteurs ist die heutige Pluralität des organisierten Islams in Deutschland logischerweise auch nicht mehr das Produkt rivalisierender Religionsdeutungen, politischer Vorstellungen und entsprechender Praktiken – mitgebracht aus der Türkei und hierzulande weiter entwickelt – vielmehr handelt es sich um Zersetzungaktivitäten deutscher Kräfte, die eine Einheit der türkischen Muslim*innen verhindern wolle.²¹⁸ In den von mir aufgesuchten DITIB-Moscheen war überall die Vorstellung hegemonial, dass nur die *Diyanet*-Zugehörigkeit einer Moschee die Türk*innen als Ganzes – also ohne spezielle Zugehörigkeiten und politische Präferenzen – anspreche.²¹⁹ Funktional wurde wiederum die staatliche Garantie eines unpolitischen Islams der *Diyanet* in Stellung gebracht, die allein allumfassende religiöse Dienstleistungen erbringen könne und allen Gläubigen offen stehe. Das sehen insbesondere auch viele Nicht-Expert*innen so – sowohl Akteur*innen mit Leitungsfunktionen als auch ohne. In dieser Hinsicht hat der Vorsitzende der VIKZ-Gemeinde eine reflektiertere Haltung, wenn er sagt, dass man die alten Gräben überwinden und die jeweils anderen anerkennen müsse, um wirklich einheitlich auftreten zu können.²²⁰

Zusammenfassend bedeutet dies, dass die Grenzen dessen, was als islamisch-vertrauenswürdig gilt, sowohl auf höchster Ebene (*Diyanet*) in der Türkei als auch auf örtlicher Ebene in Deutschland weiterhin ein Spannungsfeld darstellen: Sie können entlang der – aus türkischer Sicht – offiziellen Amtsreligion gezogen werden, gleichzeitig fordert der Wandel in DITIB und in der Religionspolitik der *Diyanet*-Behörde auch die *Einheit* innerhalb eines Segments unter (türkischen) Muslim*innen, die sich in den ersten Dekaden auseinander entwickelt hatten, und integriert somit diejenigen, die herkunftstechnisch eher einer staatskritischen bzw. *Diyanet*-kritischen Schule angehören bzw. angehört haben. Dieses Angebot richtet sich aber weniger an diejenigen, die möglicherweise noch immer oder erst jetzt *Diyanet*-kritisch geworden sind (wie eine Reihe von ADÜTDF-Moscheen). Trotz aller Zusammenarbeit auf Verbandsebene ist DITIBs handlungsorientierte Dialogarbeit gegenüber anderen islamischen Gemeinschaften m.E. nicht dezidiert ausgeprägt.

218 Mahmut äußerte mir gegenüber seine Überzeugung, dass die plurale islamische Verbandslandschaft Ergebnis deutsch-staatlicher Konspiration ist. Es sei im staatlichen Interesse, dass sich die Muslime hierzulande nicht als eine Einheit begreifen würden. Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus-Emre-Moschee.

219 Vgl. auch BEILSCHMIDT 2015: 180-182.

220 Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum. Davon zeugte auch, dass der Vorsitzende und Teile der VIKZ-Gemeinde während des Feldforschungszeitraums alle Moscheefeste vor Ort besuchten und sich um intensiven Kontakt bemühten.

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

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

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

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