

Theresa Beilschmidt

Gelebter Islam

Eine empirische Studie
zu DITIB-Moscheegemeinden
in Deutschland

Aus:

Theresa Beilschmidt

Gelebter Islam

Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland

Oktober 2015, 270 Seiten, kart., 34,99 €, ISBN 978-3-8376-3288-0

Um einen Einblick in die Vielfalt und Dynamik der islamischen religiösen Praxis in Deutschland zu geben, die viel mehr beinhaltet als die Zurschaustellung von Symbolen oder die Forderung nach gesellschaftlicher Anerkennung, untersucht Theresa Beilschmidt, wie der Islam von Mitgliedern in Moscheegemeinden der Türkisch-Islamischen Union in Deutschland (DITIB) gelebt wird. Die auf Feldforschung und Interviews basierende empirische Studie zeigt, dass dort die Ausübung einer subjektivierten Alltagsreligiosität im Vordergrund steht und nicht die »Veröffentlichung« des Islams als Gegenstand (trans-)staatlicher Integrationspolitik.

Damit leistet das Buch einen wichtigen Beitrag zu der sich in Europa erst langsam etablierenden Soziologie des Islams.

Theresa Beilschmidt (Dr. rer. soc.), geb. 1984, promovierte am Institut für Soziologie der Justus-Liebig-Universität Gießen und arbeitet als Referentin im Bereich Migration, Religion und Integration.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3288-0

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis | 9

**Aussprache einiger türkischer Buchstaben
und Transkriptionsregeln** | 11

Danksagung | 13

I. Einleitung | 15

II. Das Forschungsfeld: Hintergründe und Entwicklungen | 37

2.1 Die ›Mutterorganisation‹: Die türkische Religionsbehörde Diyanet | 39

2.1.1 Laizismus in der Türkei | 40

2.1.2 Entstehung und Entwicklung der Diyanet | 41

2.1.3 Mission und Vision | 43

2.2 Der Dachverband: Die Türkisch-Islamische Union
der Anstalt für Religion | 46

2.2.1 Gründung durch die Diyanet | 47

2.2.2 Organisatorische Struktur | 50

2.2.3 Aufgaben und Aktivitäten | 57

2.2.4 Die DİTİB in der Öffentlichkeit | 59

2.3 Langer Arm? Die Verbindung von DİTİB und Diyanet | 66

2.3.1 Die Rolle der Diyanet im Ausland | 67

2.3.2 Türkischer Islam in Deutschland? | 68

2.3.3 ›Kurswechsel‹? | 70

III. Methodik | 75

3.1 Qualitative Forschung | 75

3.1.1 Die Grounded-Theory-Methodologie (GTM) | 79

3.1.2 Ethnographie und Grounded Theory | 82

3.2 Datenerhebung | 84

3.2.1 Teilnehmende Beobachtungen | 85

3.2.2 Narrativ fundierte leitfadengestützte Interviews | 88

3.2.3 Sampling und theoretische Sättigung | 91

3.3 (Selbst-)Reflexivität der Forschung | 93

3.4 Datenauswertung | 97

IV. Empirische Analyse | 101

- 4.1 Beschreibung der Moscheegemeinden | 103
 - 4.1.1 Großstadt | 105
 - 4.1.2 Mittelstadt | 107
 - 4.1.3 Kleinstadt | 109
- 4.2 Gelebte Religion – Gelebter Islam | 111
 - 4.2.1 »In der Moschee fühle ich mich innerlich sehr wohl«:
Verinnerlichung und Subjektivierung von Religiosität | 115
 - 4.2.2 »Das ist ganz anders hier drinnen«:
Kollektive Privatsphäre in der Moscheegemeinde | 122
 - 4.2.3 »Einander Helfen ist auch eine Gebetsform«:
Alltägliche Religion als Praxis | 129
 - 4.2.4 »Wenn es die Frauen nicht gäbe,
wären die Männer nicht so erfolgreich«:
Frauen als Trägerinnen des Gemeindelebens | 132
- 4.3 Transstaatliche Organisation – Lokale Praxis | 141
 - 4.3.1 »Es ist eine türkische Gemeinde, eindeutig«:
National-kulturelle Bindungen | 143
 - 4.3.2 »Die Türkei ist meine Heimat, Deutschland ist mein
Zuhause«: Gefühlte Heimat und reales Zuhause | 146
 - 4.3.3 »Der Islam ist nicht nur für Türken«:
Diversität und Öffnung | 149
 - 4.3.4 »Alle reden immer von Integration«:
Lokale Verortung und Vernetzung | 153
- 4.4 Islam als Kultur – Islam als Religion | 159
 - 4.4.1 »Man soll das, was man liest, auch verstehen«:
Wissen und Reflexion | 160
 - 4.4.2 »Bisschen Muslim geht nicht«:
Bewusstwerdung und normative Ansprüche | 169
 - 4.4.3 »Das hat mit dem Islam überhaupt nichts zu tun«:
Fremd- und Selbstwahrnehmung | 172
 - 4.4.4 »Das passt nicht in diese Zeit«:
Anpassung und Flexibilität | 175
- 4.5 DİTİB als Sammelbecken für ›Normalos‹? | 178
 - 4.5.1 »DİTİB ist staatlich«:
Gut ausgebildete Imane, keine Politik | 180
 - 4.5.2 »Ich war immer schon hier«:
DİTİB als Familienmoschee | 183
 - 4.5.3 »Du gehst dahin, wo deine Freunde sind«:
Die Moschee als sozialer Ort | 186

4.5.4 »Hauptsache Moschee«:

Vielfalt und Universalisierung des Glaubens | 189

4.6 Resümee:

DİTİB-Moscheegemeinden als Vergesellschaftungsinstanzen | 193

V. Schlussbetrachtung und Ausblick | 197

Literatur | 219

Quellen von DİTİB und Diyanet | 219

Wissenschaftliche Literatur | 221

Zeitungs- und Internetartikel | 249

Anhang | 255

InterviewpartnerInnen | 255

Großstadt | 255

Mittelstadt | 259

Kleinstadt | 263

Weitere GesprächspartnerInnen | 267

I. Einleitung

Eine tiefere Kenntnis der Religionen
erlaubt die Schranken niederzureißen,
die sie trennen.

MAHATMA GANDHI

Mehr als fünfzig Jahre nach der Anwerbung von ›GastarbeiterInnen‹¹ steht die Präsenz türkischer EinwanderInnen und ihrer Nachkommen noch immer im Fokus von Politik, Medien und Forschung in Deutschland. In der Öffentlichkeit sind die Anerkennung und Integration des Islams² ebenso wie die Stellung der MuslimInnen und ihrer Organisationen in der deutschen Mehrheitsgesellschaft³ zu einem viel diskutierten Thema geworden. Dabei wird der Islam meist zwar hinsichtlich seiner sichtbaren Symbole und seiner integrationshemmenden oder potentiell -fördernden Wirkung, nicht aber als gelebte Religion der Millionen in

-
- 1 Die Verwendung des Binnen-Is bei Substantiven, die sowohl eine männliche als auch eine weibliche Form umfassen, soll für eine geschlechtergerechte Verwendung von Sprache sorgen.
 - 2 Ich bilde den Genitiv von Islam bewusst mit ›s‹, um damit deutlich zu machen, dass der Islam nicht nur ein Teil der religiösen Landschaft Deutschlands ist, sondern auch Teil der deutschen Sprache. Deshalb sollte er als solcher, und nicht als undeclinierbares Fremdwort, und damit statisch, verwendet werden. Für diesen Hinweis danke ich Bacem Dziri (Universität Osnabrück).
 - 3 Wengleich im Begriff ›Mehrheitsgesellschaft‹ problematische Konnotationen mitschwingen, die eine Dominanz der ›deutschen‹ Mehrheit nahelegen, verwende ich diesen Begriff, um das rein nominelle Verhältnis zwischen Ursprungsgesellschaft und EinwanderInnen-Community zu verdeutlichen. Alternativ dazu existiert der Begriff ›Dominanzgesellschaft‹, der – hervorgegangen aus der feministischen Forschung – die hegemoniale Stellung der Mehrheit gegenüber Minderheiten hervorhebt (vgl. Rommelspacher 1995).

Deutschland lebenden MuslimInnen, thematisiert (vgl. Knoblauch 2003: 24).⁴ In all diesen, oft hitzigen, Debatten wird so der Perspektive der MuslimInnen selbst und der Wahrnehmung ihres Glaubens selten Platz eingeräumt.

Während der Islam in Deutschland also häufig innerhalb von Kopftuch-, Moscheebau- und Beschneidungsdebatten diskutiert wird, oder – wie in der ersten Phase der Deutschen Islam Konferenz (DIK)⁵ – im Rahmen von Integrations- und Sicherheitsdiskursen analysiert wird, nähert sich diese Arbeit diesem Themenfeld mit einem Ansatz ›von unten‹, indem sie ihr Augenmerk auf das Gemeindeleben und die sozioreligiösen Praktiken von Mitgliedern in lokalen Moscheegemeinden richtet. Statt alle islamischen Gemeinden in Deutschland in ihrer Gänze zu erfassen, wie es in der Studie *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland* des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF) erfolgt ist (Halm et al. 2012), untersucht diese Arbeit mit der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. (DİTİB) einen Dachverband, der von der Forschung bis dato hinsichtlich des Gemeindelebens in den ihm angegliederten Moscheevereinen noch wenig beachtet wurde.

Als einflussreiche islamische Organisation hat sich der DİTİB-Dachverband in den vergangenen Jahren durch seine Beteiligung an der DIK und der Erteilung des islamischen Religionsunterrichts in Hessen, ebenso wie durch Kontroversen um den konfliktbehafteten Bau seiner Zentralmoschee in Köln einen Namen in Medien und Politik gemacht. Dass er hinsichtlich des religiösen Lebens seiner Moscheegemeindemitglieder, den vielen religiösen MuslimInnen also, die tagtäglich die Moscheen der DİTİB aufsuchen, dort ihren Glauben ausüben und soziale Kontakte pflegen, bislang nicht erforscht wurde, bildet den Ausgangspunkt dieser Untersuchung. Indem die DİTİB-Moscheegemeinden auf ihre Mitglieder und deren alltägliches religiöses Leben untersucht wurden, sollte diese bestehende Forschungslücke geschlossen werden.⁶

4 Zum Kopftuch Amir-Mozami (2007), Berghahn/Rostock (2009), zu Moscheen Sommerfeld (2008), Leggewie (2009), Öcal (2010), Schmitt (2013); allgemein Hüttermann (2006, 2007). Zur integrationshemmenden Wirkung des Islams Kelek (2005, 2006) und Giordano (2008), zu seiner integrationsfördernden Wirkung Kelek (2002) und Akbulut (2003); allgemein zu diesem Diskurs Şeker (2011).

5 Kritisch dazu Kortmann (2011a) und Tezcan (2011, 2012); allgemein Deutsche Islam Konferenz (2009) und Hermani (2010).

6 Dabei bin ich mir der Tatsache bewusst, dass meine Kontaktpersonen, die ich unter dem Gesichtspunkt ihres religiösen Lebens untersucht habe, natürlich auch vielfältige andere identifikatorische Kategorien erfüllen, und nicht nur auf ihr Muslimsein reduziert werden können.

Diese Herangehensweise, sich mit den religiösen Praktiken von MuslimInnen und ihrer eigenen Sichtweise auseinanderzusetzen, betrachtet den Islam nicht als Politikum, sondern als Praktiken und subjektive Sichtweisen, und macht damit neue Facetten der Vielfalt des islamischen Lebens in Deutschland sichtbar. Anders als es häufig der Fall ist, werden dabei Menschen in den Blick genommen, die weder durch radikal-extremistische Ansichten noch durch mystische Zurückgezogenheit auffallen. Doch gerade dieser keineswegs marginale »Rest« (Tezcan 2012: 77), über den so wenig bekannt ist, macht die Mehrheit der religiösen und praktizierenden MuslimInnen in Deutschland aus. Sie werden das Gesicht des Islams, wie er jetzt und in Zukunft im Alltag gelebt wird, prägen und den »Prozess der ›Normalisierung« (Göle 2004: 12) maßgeblich mitgestalten.

In diesem einleitenden Kapitel möchte ich das Untersuchungsfeld, in dem meine empirische Studie situiert ist, vorstellen. Dabei handelt es sich um einen recht umfangreichen Komplex, der sich mit den Themen Einwanderung von MuslimInnen nach Deutschland, der Etablierung des Islams und dem Schlagwort ›Integration‹ von muslimischen EinwanderInnen befasst. Da sich in diesem Bereich vieler teils umstrittener und hart umkämpfter Begriffe bedient wird, halte ich es für erforderlich, zunächst einige wichtige Termini zu erläutern, die hier und im Verlauf dieser Studie von Bedeutung sein werden.

Begriffsklärungen

Wenn in Europa über ›den‹ Islam gesprochen oder geschrieben wird, nehmen viele Involvierte – darunter auch WissenschaftlerInnen – bewusst oder unbewusst eine christliche Identität an. Von der christlichen Warte aus wird dann ›der‹ Islam als die von der Norm abweichende Religion betrachtet. Wohl weil der Islam häufig im Rahmen des christlich-islamischen Dialogs thematisiert wird, haben sich in die Sprache über den Islam kirchensoziologische Begriffe eingeschlichen, die ursprünglich für das Christentum geprägt wurden. Wie geeignet sind diese Begriffe dafür, eine andere Religion zu beschreiben? Wo sind die Grenzen des Vergleichs mit dem Christentum? Sicher ist, wovor schon der amerikanische Religionssoziologe José Casanova (1994: 26) warnte: »[O]ne should be very careful when applying to non-Western religions categories and measures derived from the study of Western religion«.

In der deutschen Öffentlichkeit wird der Islam – man muss sagen, immer noch – weitgehend als eine neue und fremdartige Religion wahrgenommen: Eine Tatsache, die sich in der Art und Weise, wie er gemeinhin dargestellt wird, widerspiegelt. Mit ihrem Fokus auf türkeistämmige religiöse MuslimInnen widmet

sich diese Arbeit Personen, die in vieler Hinsicht von dem als Norm gesehenen ›Deutschen‹ abweichen. Da sie weder ganz ›deutsch‹ noch ›türkisch‹ sind und nicht der (gefühlten) Mehrheit der christlichen Religionsangehörigen angehören, erfordert der Umgang mit ihnen Begrifflichkeiten, die dieser Realität der multiplen Identifikationen gerecht werden und diese angemessen abbilden. Aufgrund der Tatsache, dass sich in Europa noch keine Soziologie des Islams etabliert hat, was der Religionssoziologe Hubert Knoblauch (1999: 219) als »ein dringendes Desiderat« bezeichnete, greifen ForscherInnen jedoch in der Regel auf Begriffe und Konzepte zurück, die auf das Christentum bezogen entwickelt wurden und deshalb nicht selten eine kirchenzentrierte Sichtweise widerspiegeln.⁷

So wird der Islam nicht als eigenständige Religion behandelt, sondern häufig mit dem Christentum verglichen. In Folge dessen werden Forderungen der Übernahme kirchlicher Strukturen an islamische Verbände herangetragen. Dieser Blick durch die ›christliche Brille‹ hat in der Vergangenheit dazu geführt, dass die Anpassung der islamischen Verbände an die Kirchen regelrecht zur Voraussetzung für ihre Integration in die als zugleich christlich und säkular kodierte Mehrheitsgesellschaft avancierte. Gleichzeitig hatte dies zur Folge, dass auch der innerislamische Diskurs sich vornehmlich an den strukturellen Vorgaben der Mehrheitsgesellschaft ausrichtete und über lange Zeit religiöse Inhalte und die Weiterentwicklung des Islams als gelebte Religion nur selten thematisiert wurden. Das Feld um DİTİB, Diyanet und die lokalen Moscheegemeinden ist deshalb auch exemplarisch für die gegenwärtige Religionssoziologie, die durch die Sichtbarwerdung des Islams im westlichen Europa vor neue Herausforderungen gestellt wird.

Vor diesem Hintergrund und in dem Bewusstsein, dass Sprache Realitäten reflektiert *und* schafft, möchte ich im Folgenden einige für diese Untersuchung zentrale Begriffe näher bestimmen und damit auf mögliche konzeptuelle Forschungslücken hinweisen, die in dieser Arbeit zwar nicht tiefgehend bearbeitet werden können, in jedem Fall aber mehr Aufmerksamkeit verdienen.

7 In den USA dagegen existiert an der Portland State University ein akademisches Netzwerk mit dem Namen *Sociology of Islam and Muslim Societies*, das einen Newsletter erstellt und im Verlag Brill eine Buchreihe mit dem Titel *Sociology of Islam* herausgibt. Von einer etablierten islamischen Religionssoziologie mit eigenen begrifflichen Werkzeugen ist allerdings auch diese Initiative noch weit entfernt. Positiv zu vermerken ist, dass bei der Tagung der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Juni 2015 ein Panel mit dem Titel »Zur Soziologie des Islam – Reflexion, Revision & Neuorientierung« stattgefunden hat.

Religion und Religiosität

Bei dem Begriff ›Religion‹ verschränken sich in besonderer Weise das Feld des wissenschaftlichen Diskurses mit feststehenden Analysekatgegorien und das Feld des alltäglichen Diskurses der gläubigen AkteurInnen mit auf Alltagswissen basierenden Praxiskategorien und alltagssprachlichen Konzepten (vgl. Knoblauch 2000: 76). Aus diesem Grund soll hier nicht der Hinweis darauf fehlen, wie er in dieser Arbeit verwendet wird. Da ich in meiner Forschung einen heuristisch offenen Arbeitsbegriff von Religion verwendete, werde ich nicht, um ›Religion‹ inhaltlich eng zu definieren, all die wegweisenden Überlegungen zu ihrem Wesen und ihrer Funktion wiedergeben und halte mich an Max Webers berühmtes Diktum, dass eine Definition von ›Religion‹ erst »am Schlusse einer Erörterung« stehen könne (Weber 1976: 245). Ich stimme außerdem Talal Asad (1993: 29) zu, der argumentierte, »that there cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes«.

Ziel dieser Arbeit war deshalb nicht eine Definition der islamischen Religiosität, sondern die Beschreibung und empirisch begründete Theoretisierung des (religiösen) Gemeindelebens in Moscheen eines nicht-islamischen Landes. Aus diesem Grund erachte ich einen starken Religionsbegriff für diese Untersuchung als weder angemessen noch zielführend. Vielmehr werde ich mich auf die *gelebte* Religion konzentrieren, also auf »›Glaubenswirklichkeiten‹ in ihren unterschiedlichen Dimensionen, wie sie von den Menschen erlebt, gedeutet und gestaltet werden« (Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt 2009: 20).

In Bezug auf den Islam halte ich es an dieser Stelle für angebracht, die Verwendung des Religionsbegriffs zu problematisieren (siehe auch Cantwell Smith 1962). So dient der islamische Begriff ›*din*‹ zwar als Selbstbezeichnung und »Oberbegriff« für mehrere Religionen (Haußig 2008: 109). Gleichzeitig beschreibt er aber »mehr als bloß ›Religion‹, nämlich (von Recht und Ordnung) geprägte Lebensformen, Brauch und Sitte« (Hock 2008: 13). Nicht nur islamische TheologInnen merkten in der Vergangenheit aufgrund dieser unterschiedlichen Bedeutungszuschreibungen an, dass der Islam nicht nach dem Modell westlicher Religionen verstanden werden könne, und forderten bei der Definition von ›Religion‹ mehr Universalismus anstelle von Eurozentrismus (vgl. Matthes 1993: 29). In diesem Sinne ist es ein Ziel dieser Arbeit, Einsichten über dieses so zentrale Konzept der Religion zu erhalten, indem sie es basierend auf empirischen Erkenntnissen konkretisiert und präzisiert (vgl. Schiffauer 1991: 25). Anhand einer breiten Begriffsdefinition können Aspekte von Religion herausgearbeitet werden, die häufig übersehen oder gar nicht als ›religiös‹ angesehen wer-

den. Deshalb möchte ich vorerst nicht weiter in die Tiefen der Religionsdefinitionen einsteigen, sondern auf der Basis meiner Feldforschungsdaten im Analysekapitel 4.2 mit dem Begriff der ›gelebten‹ bzw. ›alltäglichen‹ Religion (*›lived‹* oder *›everyday‹ religion*) ein Konzept vorstellen, das die spezifische empirische Lagerung des Forschungsfeldes angemessen zu erklären vermag und deshalb im Laufe meiner Studie forschungsleitend wurde.

Türkeistämmig

Im wissenschaftlichen Diskurs haben sich heutzutage die Bezeichnungen ›türkischstämmig‹ oder ›türkischstämmige Deutsche‹ gegen den Pauschalbegriff ›TürkInnen‹ größtenteils durchgesetzt. Auch ich schließe mich dieser Begrifflichkeit tendenziell an, da sie die Tatsache widerspiegelt, dass viele dieser Personen weder laut Pass noch ihrem Selbstkonzept TürkInnen sind. Allerdings verwende ich *›türkeistämmig‹*, um dadurch auszudrücken, dass zwar durchaus ein Bezug zum Nationalstaat Türkei besteht, nicht jedoch unbedingt zu einem identifikatorischen, wie auch immer gearteten, ›Türkischsein‹, wie der Begriff ›türkischstämmig‹ zu implizieren scheint (vgl. Becker 2010: 5). Somit soll den Kindern und EnkelInnen von EinwanderInnen Rechnung getragen werden, die, wengleich nicht immer türkischstämmig, doch türkeistämmig sind.

Anders als Susanne Becker (ebd.: 4), die für die Beschreibung ihrer InterviewpartnerInnen den Begriff ›türkeistämmige Deutsche‹ gewählt hat, um Personen zu bezeichnen, »die in Deutschland geboren sind, ihren Lebensmittelpunkt in Deutschland haben und deren Eltern in der Türkei geboren sind«, möchte ich den Begriff etwas erweitern. Türkeistämmig sind für mich all jene Personen, die in Deutschland geboren sind, *und* auch solche, die zwar nach Deutschland eingewandert sind, aber schon seit rund 30 bis 50 Jahren hier leben. Basierend auf der Tatsache, dass entweder durch die Geburt als TürkIn oder durch die türkische Staatsangehörigkeit noch der direkte Bezug zum Nationalstaat Türkei besteht, erscheint mir der Begriff ›türkeistämmig‹ für diese Personen als passend. Denn auch Menschen, die seit mehreren Jahren ihren Lebensmittelpunkt in Deutschland haben, sind nicht mehr in einem rein türkischen, sondern längst in einem hybriden Raum zu verorten, in dem nationalkulturelle Bezüge zur Türkei und zu Deutschland (und darüber hinaus) eine Rolle spielen bzw. überwunden werden.

Gleichzeitig möchte ich erwähnen, dass der Ausdruck ›türkeistämmig‹ keine Ethnokategorie meiner InterviewpartnerInnen ist und somit keiner emischen AkteurInnenperspektive entstammt. Vielmehr ist er eine Setzung, die der Etablierung eines Begriffs dienen soll, der identifikatorische Zuschreibungen zu Nationalitäten überwindet und dadurch einen Raum multipler Zugehörigkeiten eröff-

net. Allerdings schwingt auch hier die Nation Türkei noch sehr stark mit, was dazu führt, dass nationale Zuschreibungen nicht völlig transzendiert werden. Dennoch erscheint er mir gerade im Kontext der DİTİB-Moscheegemeindemitglieder als angemessen, da diese oftmals auf ihren ›türkischen Hintergrund‹, und eben nicht auf ihren Türkei-Bezug, festgelegt und reduziert werden.

Gemeinde

Dass die dem DİTİB-Dachverband angeschlossenen Moscheevereine auf seiner Website unter der Rubrik *Unsere Gemeinden* aufgeführt werden (DİTİB 2015f), ist ein Hinweis darauf, dass sich die Verwendung des Begriffs ›Moscheegemeinde‹ bei der DİTİB eingebürgert hat, obwohl laut ihrer Satzung alle Moscheen, die sich dem Dachverband angeschlossen haben, ›Moscheevereine‹ heißen. Dieser Begriffsverwendung schließe ich mich an, da ich im religionssoziologischen Sinne eher eine Gruppe untersuche, die sich aus religiösen (und sozialen) Gründen an einem Ort versammelt und einer Moschee zugehörig fühlt, als dass ich organisationssoziologisch oder ordnungsrechtlich einen Verein behandle.

Allerdings ist hier zu beachten, dass der Begriff der ›Moscheegemeinde‹ den Kirchengemeinden und dem in Deutschland geltenden Ordnungsrecht entlehnt ist (vgl. Nökel 2002: 296) und mangels anderer Begrifflichkeiten, oder aus dem Wunsch heraus, sich kirchlichen Strukturen anzupassen, aus dem christlichen Zusammenhang direkt auf den islamischen übertragen wurde, ohne die unterschiedlichen Entstehungsgeschichten und -kontexte zu beachten. Dabei wurde die Tatsache übergangen, dass in den Kernregionen des Islams das Konzept der Gemeinden ursprünglich unbekannt war (vgl. ebd.). Obwohl ich für meine Forschung vor allem aktive und zahlende Gemeindemitglieder, also die Kerngemeinde (vgl. Rendtorff 1966), befragt und beobachtet habe, verwende ich den Begriff ›Moscheegemeinde‹ in einem Sinn, der all diejenigen umfasst, die eine Moschee aufsuchen und die von Angehörigen der Kerngemeinde als Teil der Gemeinde betrachtet werden.

Für die vollständige Begriffsklärung möchte ich schließlich einige türkische Termini erläutern, die in den Gemeinden zum Teil verwendet wurden. Problematisch, da stark aufgeladen, ist in diesem Zusammenhang vor allem das türkische Wort *cemaat*, das meistens mit ›Gemeinschaft‹ übersetzt wird. Im Kontext des Islams in der Türkei wird es vor allem für die Süleymanlılar⁸ oder Nurculuk-

8 In Deutschland wird diese Gruppe vom Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ) vertreten. Im türkischen Sprachgebrauch werden sie als Verweis auf die Verbindun-

Bewegung⁹ verwendet, also für Religionsgemeinschaften, die lange Zeit als Sufi-Orden [*tarikatar*] verboten waren. Betrachtet man diese Bedeutung, leuchtet es ein, dass sich die DİTİB aufgrund ihrer Verbindungen zum türkischen Staat in Deutschland kaum als *cemaat* bezeichnen würde. Allerdings hat sich in den Moscheegemeinden die Bezeichnung *cemaat* im Sinne einer »gemeinsam betende[n] Gruppe, die einem Vorbeter folgt« (Mertek 2012: 31) durchgesetzt. Für ›Moschee‹ wiederum wurde hauptsächlich das türkische Äquivalent *cami* verwendet, welches aus dem Arabischen kommend den Ort der Versammlung für das Freitagsgebet [*cuma namazı*] bezeichnet (vgl. ebd.: 196).

Mitglied

Der Begriff ›Gemeinde‹ führt mich direkt zum Begriff ›Mitglied‹, der all diejenigen einzelnen Personen bezeichnet, die Teil einer Gemeinde sind. Auch hier gibt es Klärungsbedarf: Da anders als in den christlichen Kirchen die Zugehörigkeit zum Islam nicht durch einen formalen Beitritt wie die Taufe erfolgt, kann das Muslimsein nicht per Urkunde oder Bescheinigung nachgewiesen werden. Die Mitgliedschaft in einer islamischen Organisation muss deshalb im Grunde nicht individuell geregelt werden (vgl. DİTİB 2011a: 15). Folglich existieren keine Moscheegemeinde-›Mitglieder‹ im Sinne von christlichen Kirchengemeindegliedern. Die meisten Moscheegemeinden verfügen lediglich über eine Liste der zahlenden Mitglieder, zu denen jeweils die dazugehörige Familie gerechnet werden muss, um die gesamte Gemeindegröße zu erfassen. Diese in der islamischen Theologie begründete Besonderheit (mehr dazu im Analysekapitel 4.2.1) erschwert es bis dato, exakte Aussagen über Mitgliederzahlen zu machen, was eine Voraussetzung für die Anerkennung als Religionsgemeinschaft in Deutschland ist. Gemeinhin wird der Begriff ›Mitglied‹ ebenso wie ›Gemeinde‹ für Moscheegemeinden verwendet, also in den islamischen Kontext übersetzt, ohne dabei inhaltliche und semantische Verschiebungen zu beachten. Wenn gleich im Türkischen das Wort für Mitglied [*üye*] nicht verwendet wird, um Personen, die DİTİB-Moscheegemeinden besuchen, zu bezeichnen, greife ich im Deutschen in Ermangelung einer Alternative, und weil er in den Gemeinden

gen zu dem islamischen Gelehrten Süleyman Hilmi Tunahan auch *Süleymanlılar* genannt (vgl. Wunn 2007a).

- 9 Die Nurculuk-Bewegung [*Nurcular*] ist eine türkische Reformbewegung, die auf den islamischen Gelehrten Bediüzzaman Said Nursi (1876-1960) zurückgeht. Die Gemeinschaft fokussiert in ihrer Lehre und Praxis hauptsächlich auf Nursis religiöses Lehrwerk *Risale-i Nur*, aus dem während ihrer Zusammenkünfte rezitiert wird. In Deutschland wird die Bewegung durch den Dachverband Jama' at-un Nur e.V. vertreten (Pinar/Wunn 2007: 85-85; Islamische Gemeinschaft Jama' at-un Nur 2015).

verwendet wird, auch auf den Begriff ›Mitglied‹ zurück – allerdings unter dem Vorbehalt, dass er nur als Behelfswort dienen kann, bis das islamische Konzept der Mitgliedschaft in nicht-islamischen Kontexten besser erforscht wurde (mehr dazu in Kapitel 2.2.2). Gleichzeitig bin ich mir durchaus bewusst, dass man ›Moscheegemeindemitglieder‹ nicht mit ›Kirchengemeindemitgliedern‹ gleichsetzen kann und sollte.

Islam und MuslimInnen in Deutschland

Obwohl diese Arbeit mit ihrem Fokus auf der DITIB nur eine der zahlreichen islamischen Organisationen in Deutschland behandelt, soll an dieser Stelle ein Überblick zur neueren Geschichte des Islams in Deutschland nicht fehlen.¹⁰

Als im Oktober 2011 mit bundesweiten Feierlichkeiten das 50-jährige Jubiläum des Gastarbeiter-Anwerbeabkommens zwischen Deutschland und der Türkei begangen wurde, wurde damit neben dem Beitrag ausländischer Arbeitskräfte zur Ankurbelung der deutschen Wirtschaft auch die Transformation des weitgehend monokulturellen Nachkriegsdeutschlands in die plurale Einwanderungsgesellschaft des 21. Jahrhunderts gefeiert. Während heute die Präsenz von türkischen EinwanderInnen und ihren Nachkommen aus Deutschland nicht mehr wegzudenken ist, war die Entscheidung für das Anwerbeabkommen mit der Türkei allerdings bei weitem nicht selbstverständlich. Im Gegenteil: Waren in den Jahren zuvor schon Abkommen mit den (mehrheitlich christlich geprägten) Ländern Italien (1955), Spanien und Griechenland (1960) geschlossen worden (vgl. Hunn 2005: 29), äußerte die deutsche Regierung aufgrund einer behaupteten »kulturelle[n] Distanz« zur Türkei (Luft 2011: 14) und der kulturellen Andersartigkeit der TürkInnen, wie der Historiker Ulrich Herbert feststellte (vgl. Staas 2011), zunächst Vorbehalte gegenüber der Türkei. Vermutlich waren damals de facto religiöse Unterschiede der Grund für das anfängliche Zögern (vgl. Hunn 2005: 32).

Zur endgültigen Unterzeichnung des Abkommens kam es deshalb erst, als die Türkei ihre Position als NATO-Mitglied geltend machte (vgl. Jamin 1998a: 70) und daraufhin das Bundesarbeitsministerium Deutschlands die Aufnahme

10 Da die Anfänge des Islams in Deutschland, die bis ins 18. Jahrhundert zurückreichen (vgl. Abdullah 1981; Bauknecht 2010; dazu kritisch Wohrab-Sahar 1999: 30-31), hier nicht beschrieben werden können, soll der Hinweis genügen, dass der Islam keineswegs so neu in der Religionslandschaft Deutschlands ist, wie es des Öfteren dargestellt wird, wenn er als ›fremde‹ oder ›unbekannte‹ Religion beschrieben wird (z.B. Ruh 2009; Girstmair 2012).

türkischer Arbeitskräfte in Betracht zog (vgl. Knortz 2008: 153). Doch noch Jahre nach Abschluss dieses Abkommens existierten spezielle Aufenthaltsbegrenzungen für türkische GastarbeiterInnen, die deren schnelle Rückkehr in ihr Heimatland erleichtern sollten. Erst im Jahr 1964 wurde in einer Neufassung der deutsch-türkischen Vereinbarung die begrenzte Aufenthaltsdauer abgeschafft und der Familiennachzug ermöglicht (vgl. Jamin 1998a: 73).¹¹ Aus der Türkei siedelten in der Folge mehrere Tausend ArbeiterInnen nach Deutschland über und ließen sich dort nach Aufhebung des zweijährigen Rotationsprinzips für einen längeren Zeitraum nieder. Bald stellten sie die größte EinwanderInnengruppe (vgl. Hunn 2005: 207). In den 1970er bis 1990er Jahren folgten schließlich in zwei weiteren Wellen Einwanderungen von politisch Verfolgten und Asylsuchenden (vgl. Lemmen 2002: 17). Zu einem endgültigen Anwerbestopp von GastarbeiterInnen kam es erst mit Beginn der globalen Ölkrise im Jahr 1973, der zu einer Rückkehr der ArbeiterInnen in ihre Herkunftsländer oder zu einer permanenten Niederlassung in Deutschland sowie Familiennachzug führte (vgl. Jamin 1998b: 169-170). Bezeichnenderweise warnte noch im selben Jahr das Nachrichtenmagazin *DER SPIEGEL* unter der Überschrift »Die Türken kommen – rette sich, wer kann« vor der »Invasion« von Millionen von TürkInnen (o.A. 1973: 24).

Heute leben zirka 4 bis 4,5 Millionen MuslimInnen in Deutschland, was auf die Gesamtheit der deutschen Bevölkerung gesehen um die 5 Prozent sind (vgl. Haug/Müssig/Stichs 2009: 11).¹² Davon haben um die 2,9 Millionen einen türkischen »Migrationshintergrund im engeren Sinn« (Statistisches Bundesamt 2012). Laut dem Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung (2008: 6) sind »90 Prozent der Muslime in Deutschland über 18 Jahre« religiös.¹³ Diese Feststellung lässt allerdings die Tatsache ungeachtet, dass ein großer Teil der MuslimInnen sich lediglich als säkulare »KulturmuslimInnen« bezeichnet und damit Bezug auf seine Herkunft aus einem mehrheitlich muslimischen Land

11 In den darauffolgenden Jahren wurden Anwerbeabkommen mit weiteren, auch muslimischen, Ländern geschlossen: Marokko (1963), Portugal (1964), Tunesien (1965) und schließlich dem damaligen Jugoslawien (1968) (vgl. Hunn 2005: 29).

12 Exaktere Angaben sind nicht möglich, da die Ausländerstatistik des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge keine Informationen zur Religionsangehörigkeit berücksichtigt (vgl. BAMF 2009).

13 Allerdings ist an der Erhebungsweise des Religionsmonitors zu kritisieren, dass darin im christlichen Kontext entwickelte Konzepte und Dimensionen von Religiosität auf den Islam übertragen wurden, ohne Bedeutungsverschiebungen in Betracht zu ziehen. Die Ergebnisse sind deshalb nur mit Einschränkungen aussagekräftig.

nimmt, ohne sich zum Islam als Religion zu bekennen (vgl. Spielhaus 2010: 12).¹⁴

Nach dem Christentum ist der Islam inzwischen die zweitgrößte Religion in Deutschland (vgl. REMID 2015).¹⁵ Anders als die christlichen Konfessionen, die in Deutschland schon seit Jahrhunderten institutionalisiert sind, standen die eingewanderten MuslimInnen zunächst vor der Herausforderung, eine als fremdartig wahrgenommene Religion in Deutschland zu verankern. Zudem zog die Ankunft des Islams im Zuge von Migration auch Fragen nationalkultureller Art nach sich, die sich in diesem Maße bei der Gründung von katholischen und evangelischen Institutionen nicht gestellt hatten. Wohl aus diesem Grund spielten in der Anfangszeit der islamischen Organisationen in Deutschland viele Herkunftsstaaten eine entscheidende Rolle. Am deutlichsten sichtbar wurde dies vermutlich bei der Gründung der DİTİB, die nicht bloß von der Türkei unterstützt, sondern gar auf Initiative der türkischen Religionsbehörde Diyanet gegründet wurde (siehe Kapitel 2.2.1).

Die frühen Jahre der Arbeitsmigration aus der Türkei nach Deutschland waren ab Mitte der 1970er Jahre geprägt von einer »faktische[n] Sesshaftwerdung [der EinwanderInnen] bei gleichzeitiger Rückkehrorientierung durch die Politik« (Karakayali, J. 2012), aufgrund derer die deutsche Regierung keine Verordnungen oder Verwaltungsstrukturen verabschiedete, die den religiösen Bedürfnissen der muslimischen EinwanderInnen entsprachen. Dadurch dass sie ihren Status als dauerhafte EinwohnerInnen und BürgerInnen Deutschlands nicht wahrzunehmen schien, wurden in dieser Phase der »*Laissez-Faire*-Politik« (Laurence 2006: 263, Hervorh. i.O., Übers. T.B.) die Staat-Islam-Beziehungen förmlich an muslimische DiplomatenInnen und ausländische Regierungen »outgesourct« und diese damit zu einem Aufgabenbereich der internationalen Beziehungen statt der deutschen Innenpolitik gemacht. Der »offizielle Islam« oder »Islam der Botschaften«, wie ihn Laurence nennt, war durch seine Anstrengungen charakterisiert, einen »Wächterstatus« über die im Ausland lebenden MuslimInnen und ihre religiösen Praktiken auszuüben (Laurence 2006: 261, Übers. T.B.). Dass diese

14 Ich verwende das Adjektiv »muslimisch«, wenn damit auch sogenannte KulturmuslimInnen gemeint sein können, beispielsweise wenn MuslimInnen die nominelle Mehrheit in einem Land stellen. »Islamisch« verwende ich dagegen, wenn es dezidiert um die islamische Religion oder Religiosität geht.

15 Fetzer und Soper (2004: 102, Hervorh. T.B.) bezeichnen den Islam in Deutschland dagegen als »the *third* largest religion after Catholicism and [...] Protestantism«, rechnen damit also Protestantismus und Katholizismus als zwei getrennte Religionen, während sie die verschiedenen Konfessionen im Islam (Sunnismus, Schiismus, Alevismus, Ahmadiyya etc.) nicht berücksichtigen.

Praxis einen Einfluss auf das religiöse und nationalkulturelle Selbstverständnis der im Ausland lebenden MuslimInnen haben würde – schließlich wurde dadurch eine ›Heimatland-Identität‹ befördert –, wurde erst viel später realisiert.¹⁶

Zu dieser Zeit schien die Regierung Deutschlands noch davon auszugehen, dass die GastarbeiterInnen wieder zurückkehren, und daher enge Bande zum Heimatland ihre »Wiedereingliederung zu Hause« (Laurence 2006: 265, Übers. T.B.) erleichtern würden. Erst Ende der 1980er Jahre, als die deutsche Regierung begann, eine aktivere »Politik der ›Inkorporation« zu betreiben (ebd.: 263, Übers. T.B.) und dabei die muslimische Community für die Integrationspolitik entdeckte, änderte sich diese ›Gastarbeiterpolitik‹ hin zu einer ›Ausländerpolitik‹ (siehe auch Herbert 2001). In diesem Prozess der Detransnationalisierung begannen deutsche Behörden den Islam als eine nationale Religion zu organisieren. Dieser ›Ausländerpolitik‹ mit Fokus auf Religion folgte in den 2000er Jahren eine eher inkorporative ›Einwandererpolitik‹, in deren Rahmen das Staatsangehörigkeitsrecht geändert wurde und Deutschland während der Regierungszeit der rot-grünen Koalition schlussendlich seinen Status als Einwanderungsland anerkannte, den es jahrzehntelang von sich gewiesen hatte.¹⁷

Mit der vermehrten Gründung von Moscheen, die als Zeichen für die »Konsolidierung der muslimischen Gemeinschaft« (Karakayali, J. 2012) gesehen werden können, wurden die Rolle des Islams ebenso wie die Beziehungen zwischen islamischen Organisationen und dem Staat zu Kernthemen der deutschen Integrationspolitik und lösten damit den Fokus auf Nationalität und Ethnizität ab. Inzwischen wird mehr auf die Entwicklung von ›deutschen‹ islamischen Strukturen als auf die Unterstützung von ausländischen Staaten Wert gelegt. Dafür sprechen die Einführung des islamischen Religionsunterrichts in mehreren Bundesländern, die Weiterbildung von Imamen an deutschen Hochschulen sowie die Gründung von Zentren für islamische Theologie an verschiedenen Universitäten.

16 Unter dem Titel »Wie der/die türkische ArbeiterIn sich in einem fremden Land verhalten und seine Identität bewahren soll« (Türkisches Original: »*Türk Yabancı Ülkede İşçisi Nasıl Davranmalı, Nasıl Benliğini Korumalı*«) warnte die Türkische Anstalt für Arbeit und Arbeitsvermittlung (İİBK) im Jahr 1963 gar vor »Kommunisten, die sich unter unsere Arbeiter mischen und jede Art von Propaganda verbreiten, um sie ihrer Nationalität und Religion zu entreißen« (zit. nach Jamin/Eryılmaz 1998: 120).

17 Ab dem Jahr 2000 galt neben dem Abstammungsprinzip *ius sanguinis* als Option auch das Geburtsortprinzip *ius soli*. Die sogenannte ›Optionspflicht‹ wurde mit einem Gesetzesentwurf im Juli 2014 neu geregelt, sodass sie von nun an nicht mehr »[für] in Deutschland geborene und aufgewachsene Kinder ausländischer Eltern« gilt und somit in bestimmten Fällen Mehrstaatigkeit erlaubt ist (Die Bundesregierung 2014).

Auch die Einrichtung der Deutschen Islam Konferenz und des Nationalen Integrationsgipfels hat maßgeblich zur »Islamisierung« der Integrations- und Einwanderungsdebatte (Karakayali, S. 2010) beigetragen (für eine Medienanalyse siehe auch Ramm 2010; Spielhaus 2010).

Während der damalige Bundespräsident Christian Wulff (2010) am Tag der deutschen Einheit des Jahres 2010 erklärte, dass der Islam zu Deutschland gehöre¹⁸, diskutierte im selben Jahr die deutsche Öffentlichkeit die Aussagen Thilo Sarrazins über das vermeintliche Fortpflanzungsverhalten von MuslimInnen in seinem Buch *Deutschland schafft sich ab* (2010). Durch diesen *religious turn* (Weidner 2008, 2010) oder *turn to religion*, der Entdeckung der islamischen Religion für die deutsche Innenpolitik also, fand eine »Wahrnehmungsver-schiebung vom ›Ausländer‹ zum ›Muslim‹« (Spielhaus 2006a: 30) bzw. vom ›Einwanderer‹ zum ›Muslim‹ (Allievi 2005) statt. Diese »Muslimisierung« der MuslimInnen (Amirpur 2011) machte die deutsche Regierung für sich fruchtbar, indem sie unter dem Label ›islamisch‹ Strukturen und AnsprechpartnerInnen schuf, welche die Kontrolle und Regulierung der an sich heterogenen Gruppe der EinwanderInnen erleichterten (vgl. Tezcan 2007, 2009). In-des übernahmen einige EinwanderInnengruppen selbst diese Charakterisierung und begannen, sich mit der Forderung nach Anerkennung als Religionsgemeinschaft als MuslimInnen zu präsentieren, um dadurch politische Partizipation und bislang verwehrte Mitspracherechte zu erlangen. Die Institutionalisierung des Islams wurde so zu einem identitätspolitischen Instrument, von dem manche MuslimInnen selbst aktiv Gebrauch machen (siehe auch Bodenstein 2010). Als Dachverband, der die deutsche Islampolitik mitzugestalten sucht, während in seinen angeschlossenen Moscheegemeinden eine islamische Alltagsreligiosität gelebt wird, spielt die DİTİB in diesem Kontext eine prominente Rolle.

Obwohl sie der größte islamische Dachverband in Deutschland ist, konzentrierten sich in der Vergangenheit Forschungen eher auf andere Organisationen.¹⁹ Die umfassendsten empirischen Arbeiten dazu sind die des Ethnologen

18 Der CDU-Politiker Wolfgang Schäuble hatte sich schon im Jahre 2006 in seiner Eigenschaft als Bundesinnenminister ähnlich geäußert, was aber auf weit weniger Widerhall und mediale Resonanz gestoßen war (vgl. Prantl 2006).

19 Dass die DİTİB »langweilig« sei und nicht wert einer intensiven Forschung, wurde mir von einer international arbeitenden und anerkannten türkischen Wissenschaftlerin nahegelegt, die selbst über türkisch-islamische Organisationen in Europa und den USA forscht. Sie empfahl mir, stattdessen Millî Görüş zu untersuchen, welche als Organisation »viel interessanter« sei (informelles Gespräch am 16.12.2009 in Göttingen).

Werner Schiffauer und der Religionswissenschaftlerin Gerdien Jonker. Ihre wegweisenden Studien zum Gemeindeleben institutionalisierter MuslimInnen befassten sich mit dem Kalifatstaat von Kaplan (Schiffauer 2000), dem Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) (Jonker 2002) und der Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş²⁰ (IGMG) (Schiffauer 2010). Weitere Organisationsstudien behandelten die Alevitische Gemeinde in Deutschland (AABF) (Kaplan 2004; Sökefeld 2008) sowie die Gülen- oder Hizmet-Bewegung (Agai 2004; Homolka et al. 2010), welche zurzeit die wohl meist beforschte islamische Organisation in Europa und den USA ist. Zudem gibt es aktuellere Forschungen zu Jugendverbänden wie der Organisation Muslimische Jugend in Deutschland e.V. (MJD) (Bendixsen 2010, 2013a-c; Maske 2010, 2012, 2013).

Während der im Jahr 2001 verbotene und weitgehend aufgelöste Kalifatstaat des ›Kalifen von Köln‹, Metin Kaplan, heute in der islamischen Organisationslandschaft Deutschlands kaum noch eine Rolle spielt, steht Millî Görüş schon seit langer Zeit unter dem Vorwurf des Extremismus und eines antidemokratischen Staatsverständnisses und wird seit einigen Jahren vom deutschen Verfassungsschutz beobachtet. Trotz Veränderungen in ihrer Führungsriege, die von Schiffauer (2010) unter dem Stichwort ›Postislamismus‹ beschrieben wurden, beginnt sich diese Einschätzung erst langsam zu ändern. Der VIKZ und die Alevitische Gemeinde wiederum sind wohl aufgrund des traditionell-orthodoxen Islamverständnisses (VIKZ) bzw. der Sonderrolle unter den islamischen Organisationen aufgrund eines vom ›Mainstream-Islam‹ abweichenden religiösen Selbstverständnisses und der Positionierung in der deutschen Gesellschaft (AABF) für ForscherInnen von Interesse. Die Gülen-Bewegung wiederum erfährt eine hohe mediale Aufmerksamkeit hauptsächlich wegen ihrer grenzüberschreitenden Tätigkeiten in den unterschiedlichsten Bereichen und ihrer umstrittenen Allianzen (und Dispute) mit der türkischen Politik. Die MJD schließlich vereint muslimische Jugendliche unterschiedlicher islamischer Richtungen und ist deshalb vor allem im Hinblick auf muslimische Jugendkultur oder -religion interessant.

Dagegen kamen die ›Normalos‹ unter den sunnitischen MuslimInnen in Deutschland, die »schweigende Mehrheit« (Roy 2006: 194), bislang eher zu kurz. Und so hat die DİTİB, die mit Hilfe des türkischen Staates gegründet wurde und mit diesem heute noch auf eine besondere Weise verbunden ist, selten die Aufmerksamkeit von WissenschaftlerInnen auf sich gezogen. Dass sie als gemäßigte Organisation und Garantin eines nicht-extremistischen Islams wahrgenommen wird (vgl. Schiffauer 2008; Tezcan 2012; Bruce 2013), scheint

20 Die IGMG wird im türkischen wie deutschen Sprachgebrauch vor allem Millî Görüş oder Milli Görüş genannt (vgl. Schild/Moser/Wunn 2007).

sie zwar für Kooperationen und Dialogarbeit auf sämtlichen staatlichen Ebenen zu qualifizieren, nicht aber für eine tiefgehende Analyse ihres Gemeindelebens.²¹ Diese Herangehensweise hat dazu geführt, dass das verfügbare Wissen über den Dachverband häufig über allseits bekannte Informationen nicht hinausgeht und interne Entwicklungen wie Veränderungen zugunsten der Reproduktion von Allgemeinplätzen nicht verbreitet werden.

Allerdings bilden einige aktuellere Arbeiten Ausnahmen von diesem Ansatz: So verglich Ahmet Cekin (2004) in seiner Dissertation die unterschiedlichen Rollen der Diyanet- bzw. DİTİB-Imame in der Türkei und Deutschland, während James Gibbon (2009) den Einfluss der türkischen Regierung auf die Ausrichtung der DİTİB in Bezug auf Integration und religiöse Praktiken der Mitglieder untersuchte. Kerstin Rosenow-Williams (2010, 2012, 2013) analysierte den Dachverband komparativ mit den Dachverbänden Millî Görüş und dem Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD)²² hinsichtlich ihres organisatorischen Verhaltens angesichts sich verändernder interner und externer Kontexte. Aysun Yaşar (2012) widmete sich in ihrer Dissertation der Bedeutung verschiedener Politikfelder (Moscheebaupolitik, Bildungspolitik und Integrationspolitik sowie Rolle des Dachverbandes) für die Arbeit der DİTİB-Moscheegemeindevorstände. Dabei gibt sie zwar an, den Fokus auf die Basis, das heißt die »wichtigste[...] Ebene der DİTİB« (ebd.: 6) zu legen. Als diese Basis definiert sie aber die Gemeindevorstände und nicht die »gewöhnlichen« Mitglieder, welche m.E. die unterste Ebene in der DİTİB-Struktur bilden. Vor kurzem ist zudem ein Buch des Islamwissenschaftlers Andreas Gorzewski (2015) erschienen, das sich mit Wandel und Konstanten innerhalb der Organisation DİTİB beschäftigt. Ergänzend ist hier meine eigene, unveröffentlichte Masterarbeit (Beilschmidt 2010) zu erwähnen, die sich mit dem Verhältnis von DİTİB und Diyanet auf struktureller und inhaltlicher Ebene befasste.

-
- 21 Hier ist die Beobachtung von VertreterInnen der Türkisch-Deutschen Gesundheitsstiftung e.V., die verschiedene Projekte mit Moscheegemeinden in Hessen durchführt, erwähnenswert: Dialogprojekte mit islamischen Organisationen wie Millî Görüş würden vom Verfassungsschutz nicht gern gesehen, da dieser »nur mit der DİTİB arbeiten« wolle (informelles Gespräch am 24.01.2013 in Gießen).
- 22 Der Zentralrat der Muslime in Deutschland wurde im Jahr 1994 als Dachverband verschiedener islamischer Organisationen gegründet. Die DİTİB sowie Millî Görüş und VIKZ, sind darin nicht Mitglied, dafür aber unterschiedliche kleinere sunnitische und schiitische Vereinigungen (vgl. Lemmen 2002: 75-76). ZMD, DİTİB, Islamrat (IR), zu dem Millî Görüş gehört, und VIKZ haben sich wiederum im Zuge der Deutschen Islam Konferenz im Jahr 2007 zum Koordinationsrat der Muslime in Deutschland (KRM) zusammengeschlossen (vgl. Koordinationsrat der Muslime 2015).

Von diesen ausführlicheren Studien abgesehen existiert natürlich auch andere Literatur über die DİTİB – schließlich ist sie die größte islamische Organisation in Deutschland und kann in Publikationen über den Islam in Deutschland kaum übergangen werden. Meist wird sie dort jedoch nur hinsichtlich struktureller Fragen im Zusammenhang mit anderen islamischen Organisationen²³, in Bezug auf die Rolle des türkischen Staates (Seufert 1999) oder auf integrationspolitische Fragen in Deutschland (Kiefer 2010) behandelt. Dies hat dazu geführt, dass ihre Bedeutung für die religiöse Gemeinschaft der MuslimInnen Deutschlands nur selten im Fokus stand und die Verbindungen mit der Türkei überbetont wurden (siehe dazu auch Rixinger 2005; Tezcan 2005; Ulusoy 2005).²⁴ Diese Beziehungen und ihr (vermeintlicher) Einfluss auf die deutsche Integrations- und Islampolitik wurden in der Vergangenheit zur Genüge thematisiert.

Was der oft hitzigen Debatte über die Einflussnahme eines ›fremden‹ Staates auf die ›deutschen‹ MuslimInnen allerdings abgeht, ist der Blick auf die lokale Ebene: Die Moscheegemeinden, in denen der Islam tagtäglich gelebt wird. Zwar gibt es Überblickswerke zum Islam (z.B. Thielmann 2005; Al-Hamarneh/Thielmann 2008; Ceylan 2012; Halm/Meyer 2013) bzw. zu islamischen Gemeinden in Deutschland (Şen/Sauer 2006; Halm/Sauer 2012; Halm et al. 2012) sowie qualitative Studien zur Religiosität von jungen MuslimInnen, die auf die Individualisierung des Glaubens und im Glauben abhoben (Karakışoğlu-Aydın 2000; Klinkhammer 2000; Tietze 2001; Frese 2002; Nökel 2002), und auch zum muslimischen Selbstkonzept von politischen Eliten oder öffentlichen Intellektuellen (Klausen 2006; Spielhaus 2011). Allerdings fehlt hier, dadurch dass allein religiöse Individuen in den Blick genommen werden, zum einen die umfassende Perspektive auf die organisatorischen Hintergründe, also auf das Wissen und die Autoritäten, auf die religiöse Menschen zurückgreifen. Zum anderen entgeht solch einer Fokussierung die soziale Situiertheit von Religiosität, also die Interaktion zwischen Gesamtgemeinde und Individu-

23 Vgl. Binswanger/Sipahioğlu (1988), Abdullah (1993), Feindt-Riggers/Steinbach (1997), Atilgan (1999), Heimbach (2001), Lemmen (2001), Spuler-Stegemann (2002), Wunn (2007b), Baş (2008), Yurdakul (2009) und Yükleyn (2012).

24 Diese drei Artikel waren seit ihrem Erscheinen im Jahr 2005 auf dem Portal *Migration – Integration – Diversity* der Heinrich-Böll-Stiftung unter dem URL www.migration-boell.de zugänglich. Erst seit der Gründung des migrationspolitischen Portals *Heimatkunde* sind sie nicht mehr online verfügbar, wie mir die Referentin der Redaktion Julia Brillling bestätigte (Telefonat am 01.09.2014). Da sie aber relevante Informationen über die DİTİB enthalten und auch andere wissenschaftliche Arbeiten sich darauf beziehen, habe ich mich dazu entschieden, sie dennoch zu zitieren.

um, ebenso wie zwischen Individuum und Dachorganisation, die maßgeblich für die Formung religiöser Subjekte ist (dies kritisieren auch Jonker 2002; Tezcan 2003a; Jonker 2005a; Bendixsen 2013c).

Diese Arbeit hat sich deshalb zum Ziel gesetzt, die DİTİB als ein Handlungsfeld ›von unten‹ zu untersuchen. In Anlehnung an Schiffauer (1987: 9) richtet sich dabei das Interesse eher auf das *Leben* in der Organisation als auf die Organisation selbst. Der Fokus auf die Moscheegemeinden ergab sich aus der Tatsache, dass sich gerade in der Diaspora²⁵ islamisches Leben dort konzentriert und zudem die Gemeinde für die DİTİB das darstellt, was sie »im Kern ausmacht« (DİTİB o.J.: 21). Statt einer Analyse mit organisations- oder integrationspolitischen Schwerpunkten sollte in der ethnographischen Feldforschung der Alltag in den Gemeinden im Vordergrund stehen, Strukturen und Handlungen also, die zwar häufig nicht bewusst wahrgenommen werden, aber für die Ausgestaltung des religiösen Lebens besonders wirkmächtig sind. Dabei sollten die einzelnen Erzählungen und Beobachtungen daraufhin befragt werden, »wie sich die Gesellschaft im Individuum reproduziert – wie objektive Strukturen sich in subjektiven Strukturen niederschlagen« (Schiffauer 1991: 21). Es sollte also der Fokus auf der Interaktion zwischen Gemeinde und religiösem Subjekt liegen, und nicht auf dem einzelnen Individuum. Dies ergab sich aus Beobachtungen, die nahelegten, dass die häufig konstatierte Individualisierung nicht notwendigerweise eine Loslösung von Institutionen und Autoritäten nach sich zieht, sondern im Kontext von Gruppenprozessen betrachtet werden muss. Religiöse Praxis findet also in einer konstanten Aushandlung zwischen individueller Autonomie und kollektiven Identifizierungen als Gruppe – auch *innerhalb* von Gemeinschaften – statt und wird dort verändert (vgl. Bendixsen 2013c: 12-13).²⁶

Die Einbeziehung der religiösen Organisation auf der Meso-Ebene ist hierbei wichtig, da diese zwischen individueller Religiosität und soziokulturellen Makroprozessen vermittelt (siehe auch die Beiträge in Pries/Sezgin 2010; Nagel

25 Ich verwende einen weiten Diaspora-Begriff, unter dem ich eine geographische Verstreung ohne zwingend religiösen Inhalt sowie die kulturelle »Identifikation mit einem fiktiven oder weit entfernten Raum« verstehe (Baumann 2009, zit. nach Polak 2011: 299). Mehr zu der Problematisierung dieses Begriffs, auch in Hinblick auf religiöse MigrantInnen, unter anderem bei Tölölyan (1991), Vertovec (2000) und Kokot/Alfonso/Tölölyan (2004).

26 Hierbei ist erwähnenswert, dass die ForscherInnen, die zu dem Ergebnis einer Individualisierung des Glaubens kamen (z.B. Klinkhammer 2000; Tietze 2001), Individuen unabhängig ihrer Gruppenzugehörigkeit untersucht haben, und nicht Individuen *in* Gruppen.

2012, 2015). Die Untersuchung der Interaktionen und Interaktionsformen zwischen religiöser Organisation und Mitgliedern, in diesem Fall zwischen DITĪB-Dachverband und Moscheegemeinden bzw. Moscheegemeindemitgliedern, nimmt also nicht nur subjektive Haltungen oder gesellschaftliche Entwicklungen in den Blick, sondern sucht nach ihren Berührungspunkten und Verflechtungen (vgl. Langenohl 2009: 12). Dadurch findet eine Verbindung der Strukturen der Meso-Ebene (Organisation) mit der Mikro-Ebene (Individuen) statt, während die Makro-Ebene (Gesellschaft) als bedeutender Einflussfaktor die Untersuchung rahmt.

Zudem möchte diese Arbeit ein alternatives Verständnis des Islams präsentieren, das diesen nicht nur in die Nähe von Politik und Kultur rückt. Hier stimme ich dem Islamwissenschaftler Udo Simon (2012: 9) zu, der feststellte, dass islamische religiöse Praxis vor allem in Politik und Medien diskutiert wird, wenn sie im Zentrum von Konflikten ist. Wenn islamische Religiosität mit Bildern von kopftuchtragenden Frauen oder Männern mit langen Bärten und Gewändern veranschaulicht wird, wird übersehen, dass sie in der Praxis viel mehr beinhaltet als die öffentliche Zurschaustellung religiöser Symbole. Wie MuslimInnen in Deutschland mit ihrer Religion umgehen, sie interpretieren und in ihren Alltag integrieren, ist noch viel zu wenig erforscht, scheint man doch davon auszugehen, dass man islamische Religiosität mit den gleichen Parametern messen könnte wie die von ChristInnen. Diese Untersuchung hat deshalb auch den Ansatz, islamisches religiöses Leben möglichst ohne die Verwendung einer christlichen Schablone zu beschreiben.

Mit der Betrachtung der DITĪB-Moscheegemeinden nehme ich mich einer der vielen Facetten der islamischen religiösen Praxis in Deutschland an und stelle Subjektivierungsweisen von Religiosität, die zunächst nicht über die Zuschreibung von kulturellen Werten funktionieren, sondern vielmehr die Abbildung einer persönlichen Herangehensweise an Religion sind, ins Zentrum dieser Studie. Hierbei steht die Praxis mehr im Vordergrund als das reflektierte religiöse Selbstverständnis auf Basis von Einstellungen und Wertorientierungen, die den Fokus quantitativer Studien bildeten (z.B. Bertelsmann Stiftung 2008; Haug/Müssig/Stichs 2009). Ziel ist denn auch nicht, eine Typologie von islamischer Religiosität anhand unterschiedlicher Dimensionen zu erstellen, wie von einigen ReligionsforscherInnen in Anlehnung an Charles Y. Glock (1962) vorgenommen (z.B. Berghammer/Fliegenschnee 2014). Stattdessen geht es mir primär um die Beschreibung der vielfältigen Aspekte subjektiver Religiosität (Erfahrung, Verhalten, Deutungen, Praktiken, Gefühle etc.), nicht um die Religion als System (Inhalte, Wissen, Normen, etc.) – obwohl diese zwei Ebenen natürlich nicht strikt voneinander getrennt werden können. Geklärt werden soll hier

also nicht, was der Islam ›ist‹, sondern vielmehr, wie das Religiöse sich auf vielfältige und dynamische Weise im Alltag als soziales Handeln manifestiert. Damit möchte diese Untersuchung einen Beitrag zu dem bislang recht überschaubaren Feld der Erforschung islamischer religiöser Praktiken in Deutschland leisten.

Vorgehen

Die Arbeit an dieser Studie nahm ich mit dem Ziel auf, herauszufinden, wie DİTİB-Moscheegemeindeglieder unter dem Einfluss der Türkei und der deutschen Mehrheitsgesellschaft ihr religiöses Selbstverständnis formulieren und reformieren. Schon bald kam ich allerdings zu der Überzeugung, dass es nicht Sinn und Zweck sein sollte, auf Basis von hypothetischen Vorannahmen eine mögliche Einflussnahme des türkischen Staates auf die Moscheegemeinden zu untersuchen und damit das religiöse Leben in den die Islamthematik dominierenden Integrationsdiskurs einzuordnen. Es hat sich herausgestellt, dass dies nur eine untergeordnete Rolle im alltäglichen Gemeindeleben spielte. Vielmehr war es mir nun ein Anliegen herauszufinden, *wie sich das religiöse Leben in DİTİB-Moscheegemeinden gestaltet*. Anders als die alte Forschungsfrage war die neue nun induktiver, und entsprach so mehr dem ergebnisoffenen Ansatz der Grounded-Theory-Methodologie, welche ich als das leitende methodische Verfahren für eine empirisch begründete Theorieerweiterung gewählt hatte (mehr dazu im Methodik-Kapitel 3).

Aus der Tatsache, dass die DİTİB als Dachverband einen recht engen, nach Max Weber (1976) fast kirchenhaften, institutionellen Rahmen vorgibt, folgte die Überlegung, dass sich in ihren Moscheen die religiöse Praxis anders äußert, als zum Beispiel bei Organisationen wie Millî Görüş oder VIKZ, die Webers Charakterisierung von Sekten näherkommen. Und da religiöse Praktiken und Erfahrungen niemals nur in einem Vakuum existieren, sondern Ausdruck des Zusammenspiels von subjektiver Glaubensüberzeugung sowie kollektiven Gruppenprozessen und -praktiken einerseits und organisatorischer Lagerung bzw. Organisationsbildung andererseits sind (vgl. Knoblauch 1999: 124), ging es mir schließlich darum herauszufinden, *wie sich die Entfaltung von religiösen Handlungen in dem institutionalisierten Kontext der DİTİB gestaltet*.

Hierbei ist von Bedeutung, dass sich die DİTİB organisationssoziologisch als religiöse Organisation bezeichnen lässt.²⁷ Da Rosenow-Williams (2010;

27 Einige Charakteristika religiöser Organisationen sind: 1. Wie religiös ist die Selbstidentität der Organisation? 2. Wie religiös sind ihre Mitglieder? 3. Wie religiös sind ihre religiösen Ressourcen und deren Quelle? 4. Wie religiös sind ihre Ziele, Produkte oder Dienste? 5. Wie religiös sind ihre Entscheidungsprozesse? 6. Wie religiös ist ihre

2012) in einer Analyse der Organisationsstrategien der DİTİB aufzeigte, dass diese interne Mitgliederinteressen mit externen Erwartungen zu vereinbaren suche, könnte man sie nach Streeck (1987) als intermediäre Organisation bezeichnen, die gleichzeitig Mitglied *ist* und Mitglieder *hat* (vgl. Gabriel 1999: 30). Somit befindet sich die DİTİB in dem von der Verbändeforschung beschriebenen Spannungsverhältnis zwischen Mitgliederlogik und Einflusslogik (vgl. Schmitter/Streeck 1999). Bei *religiösen* intermediären Organisationen kommt zu diesen Kriterien die »Verpflichtung auf die eigene Ursprungsbotschaft und Tradition« hinzu, welche mit den anderen Interessen in Einklang gebracht werden muss (Gabriel 1999: 31). Mitglieder und religiöse Organisation stehen somit in einem Wechselverhältnis zu dem religiösen Symbolsystem, das normative Regeln formuliert (vgl. Bochsinger/Frank 2013). Vor diesem organisatorischen Hintergrund bildete das religiöse Individuum zwar den Ausgangspunkt der Analyse, aber »[n]icht das individuelle Handeln für sich, sondern dieses Handeln in seiner Bedeutung für die Gesellschaft [war] das primäre Analyseziel« (Pickel 2011: 90). Im Fokus standen also soziokulturelle Dimensionen des religiösen Lebens, wie sie sich in den Praktiken und Handlungen der DİTİB-Moscheegemeindemitglieder zeigen.

Diese Arbeit ist in vier Teile gegliedert. Nicht forschungsleitend und dennoch relevant für die Beantwortung der Forschungsfrage und für die Kontextualisierung des Forschungsfeldes waren die Untersuchungsfragen nach den organisatorischen Hintergründen und Verflechtungen von Diyanet und DİTİB sowie die Frage nach der Positionierung des DİTİB-Dachverbandes in der deutschen islamischen Organisationslandschaft und Mehrheitsgesellschaft. Da diese Fragen Forschung und Diskurs über die DİTİB maßgeblich geprägt und beeinflusst haben, werde ich im folgenden Kapitel 2 mit der Vorstellung von Diyanet und DİTİB-Dachverband den Rahmen vorgeben, in dem die empirische Untersuchung situiert ist. Dabei befasse ich mich zunächst mit dem türkischen Kontext und der türkischen Religionsbehörde Diyanet, dann mit der Gründung der DİTİB und ihrem Aufbau. Schließlich werde ich an einigen exemplarischen Stellen Berührungspunkte der beiden Organisationen vorstellen und dafür aktuelle Entwicklungen in den Blick nehmen.

Das religiöse Leben der Moscheegemeindemitglieder untersuchte ich unter Verwendung von qualitativen und ethnographischen Methoden. Diese stehen im Fokus des 3. Kapitels. Hier werde ich auf die Besonderheiten der Grounded-Theory-Methodologie in Verbindung mit ethnographischen Methoden

Definition und Verteilung von Macht? 7. Wie religiös sind andere Organisationen oder Organisationsfelder, mit denen sie interagiert? (Jeavons 1998, zit. nach Petzke und Tyrell 2012: 283).

eingehen, die Datenerhebung anhand von teilnehmenden Beobachtungen und narrativ fundierten leitfadengestützten Interviews erläutern, und dabei auch auf meine Rolle als Forscherin im Feld eingehen, bevor ich dieses Kapitel mit der Beschreibung der Datenauswertung beende.

Im empirischen Kapitel 4 beschreibe ich zunächst die drei Moscheegemeinden, die das Untersuchungsfeld dieser Studie bilden. Im Anschluss daran stelle ich das empirische Material anhand von drei Referenzrahmen von Religiosität vor, die sich während der Forschungsarbeit als relevant für das religiöse Leben der DİTİB-Moscheegemeindemitglieder herauskristallisiert haben. Ich gehe 1. darauf ein, wie sich das religiöse Leben subjektiviert und verinnerlicht, und auf welche Weise sich das religiöse Leben in den Gemeinden als kollektive Privatsphäre äußert. Hier bildet die Rolle der Frauen in den Moscheegemeinden, die ich aufgrund meiner eigenen Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht auf eine besondere Weise kennenlernen konnte, einen wichtigen Faktor. In dem darauffolgenden Unterkapitel behandle ich 2. die Transnationalität und Transstaatlichkeit der DİTİB-Moscheegemeinden, da meiner Meinung nach der populäre Transnationalismus-Theorie in Bezug auf nicht-migrierende, aber dennoch häufig als ›MigrantInnen‹ verhandelte, Menschen einige empirisch gestützte Überlegungen hinzuzufügen sind. Dabei werden unter anderem die Zusammenhänge von nationalkulturellen Bindungen und Integration diskutiert. Das darauffolgende Unterkapitel hat 3. die Verhandlung der Begriffe von Religiosität und Kultur ebenso wie das Verhältnis von Religion und Kultur im Islam zum Gegenstand. Darin befasse ich mich unter anderem mit der Bedeutung von religiösem Wissen und religiösen Autoritäten sowie der Selbstpositionierung als MuslimIn in einem Umfeld, das den Islam häufig in den Zusammenhang mit Terrorismus und Unterdrückung bringt. Schließlich folgt ein Unterkapitel, in dem ich verschiedene Gründe (politische, familiäre, soziokulturelle und theologische), die gläubige MuslimInnen zu DİTİB-Moscheegemeinden führen, thematisiere. Dies erscheint mir notwendig, da die Motivationen für die Mitgliedschaft bei der DİTİB einerseits in den Interviews wiederholt angesprochen wurden und andererseits darüber seitens der Mehrheitsgesellschaft viel spekuliert wird bzw. zu wissen behauptet wird, aber tatsächlich kaum empirische Daten vorliegen.

Im abschließenden Kapitel 5 möchte ich zum einen die Ergebnisse der empirischen Untersuchung zusammenfassend diskutieren und die mit Hilfe des methodischen Verfahrens vorgenommenen Theorieerweiterungen vorstellen sowie zum anderen einen Ausblick auf die Bedeutung der DİTİB-Moscheegemeinden für die deutsche Gesamtgesellschaft und den Platz von MuslimInnen *innerhalb* dieser vornehmen.