

Inhalt

Einleitung	7
-------------------	---

Dialog – Begegnung – Interreligiöse Kommunikation

Annette Wilke Interreligiöses Verstehen Rahmenbedingungen für einen gelingenden christlich-muslimischen Dialog	14
Carola von Braun / Christiane Klingspor / Irene Pabst Respekt und gegenseitige Anerkennung Das interreligiöse Projekt »Sarah-Hagar«	27

Religiöse Identitätsfindung in pluralistischen Gesellschaften

Eveline Goodman-Thau Zwischen Tradition und Moderne Jüdische Frauen auf der Suche nach ihrer Identität	44
Manuela Kalsky Vielfalt umarmen Überlegungen zur Transformation christlicher Identität	57
Rifa'at Lenzin Loyalität und Zugehörigkeit Gedanken zu muslimischer Identität in Europa	70

Migrantinnen, Religion und Gesellschaft

Gritt Klinkhammer

Emanzipation und Islam in der Diaspora

Zur Religiosität von Musliminnen der zweiten
Generation in Deutschland

84

Hatice Ayten / Doris Strahm

Verschleiern und Entschleiern

Ein Briefwechsel

98

Birgit Rommelspacher

Multikulturelle Dialoge

Selbst- und Fremdbilder im Widerstreit
unterschiedlicher Interessen

118

Nachdenken über Religion und Ethik

Amira Hafner-Al Jabaji / Eva Pruschy / Doris Strahm

Das gute Leben für alle – ethischer Horizont für den interreligiösen Dialog?

Ein Gespräch

134

Autorinnen und Herausgeberinnen

156

Einleitung

Religion ist zu einem gesellschaftlich aktuellen und brisanten Thema geworden. Obwohl die Säkularisierung und der damit verbundene Prozess der Entkirchlichung in Europa voranschreiten, ist gleichzeitig eine Wiederkehr des Religiösen als gesellschaftliche Kraft zu beobachten. Fundamentalistische Bewegungen nehmen weltweit in allen Religionsgemeinschaften zu und versuchen, politischen Einfluss zu gewinnen. Seit dem 11. September 2001 wird Religion wieder mehr und mehr zur Rechtfertigung von Gewalt oder zur Durchsetzung von Machtinteressen benutzt. Auch im säkularisierten Europa werden christliche Werte und Traditionen angesichts einer multikulturell und multireligiös gewordenen Gesellschaft zur Sicherung der eigenen kulturellen Identität und als Abgrenzung gegenüber den »Anderen« wieder hochgehalten. Religion, so scheint es, trägt derzeit eher zur Verstärkung von Konflikten als zur Förderung eines friedlichen Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher religiöser und kultureller Herkunft bei.

Angesichts dieser Situation stellen sich viele Fragen: Wie gestalten wir ein friedvolles und gerechtes Zusammenleben in unseren multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften? Welchen Beitrag kann der interreligiöse Dialog dazu leisten? Wie können Vorurteile abgebaut werden; wie kann Verstehen gelingen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften? Diese und ähnliche Fragen haben uns bei der Konzipierung des vorliegenden Buches geleitet. Dabei interessierten uns vor allem die Erfahrungen und Sichtweisen von Frauen, die bislang im interreligiösen Dialog (zu) wenig Beachtung gefunden haben. Welches sind ihre Grundfragen in Bezug auf interreligiöse und interkulturelle Begegnung und gegenseitiges Verstehen? Wo liegen die Chancen und wo die Schwierigkeiten des interreligiösen Dialogs von Frauen? In unserer Suche nach Antworten haben wir uns auf die großen monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam beschränkt, da diese im europäischen Kontext in besonderem Maße traditionsprägend und gemeinschaftsgestaltend sind.

Als Autorinnen konnten wir Frauen aus unterschiedlichen Fachdisziplinen – Religionswissenschaft, Islamwissenschaft, jüdische Religions- und Geistesgeschichte, Theologie, Soziologie sowie Interkultu-

ralität und Geschlechterstudien – für unser Buch gewinnen. Sie alle sind im Bereich des interreligiösen Dialogs oder der interkulturellen Verständigung tätig. In ihren Beiträgen geht es um Innen- und Außenansichten religiöser Lebenswirklichkeiten, um Selbst- und Fremdbilder, um Religion und Emanzipation und um die Herausforderung religiöser und kultureller Vielfalt für die eigene Identität. Unser Anliegen war es, Theorie und Praxis des interreligiösen Dialogs sowie gelebte Religion und deren theoretische Reflexion miteinander zu verbinden. Die Suche nach einem »dialogischen Verstehen« ist dabei ein roter Faden, der sich sowohl inhaltlich wie auch in der Form einzelner Artikel – Briefwechsel und interreligiöses Gespräch – durch dieses Buch zieht. Aus persönlicher und fachlicher Sicht suchen die Autorinnen Antworten auf die Frage, wie ein Zusammenleben in unseren multireligiösen und multikulturellen Gesellschaften positiv gestaltet werden kann.

Im *ersten Teil* des Buches wird erörtert, was Dialog, Begegnung und interreligiöse Kommunikation heißt beziehungsweise heißen sollte. Wie müssen die Voraussetzungen für den Dialog aussehen, damit interreligiöses Verstehen gelingen kann? Gibt es Verstehens- und Verständigungsmodelle, die Verschiedenheit positiv werten und Unterschieden zu ihrem Recht verhelfen? Diese Fragen werden anhand konkreter Dialogprojekte von Frauen reflektiert, die auf ihre Lernergebnisse hin befragt werden. So zeigt *Annette Wilke* in ihrem Beitrag auf, welche Rahmenbedingungen erfüllt sein müssen, um das Gespräch und die Begegnung zwischen Musliminnen und Christinnen gelingen zu lassen. In einem Forschungsprojekt hat sie einen »Interreligiösen Frauengesprächskreis von Christinnen und Musliminnen« untersucht. In diesem »Dialog von unten« ging es um die gelebte Religion von »Laiinnen«, um den Austausch über Glaubensfragen und deren Bezug zur konkreten Alltagswirklichkeit. Dabei wurde deutlich, dass ein solcher »Dialog von unten«, der sich über längere Zeit erstreckt und eine Begegnung auf persönlicher und existenzieller Ebene einschließt, einen lebensnahen interreligiösen Lern- und Verstehensprozess möglich macht.

Carola von Braun, Christiane Klingspor und Irene Pabst, Mitinitiatorinnen des interreligiösen Projekts »Sarah-Hagar« in Berlin, beschreiben in ihrem Beitrag anhand der Entwicklung dieses Dialogprojekts grundlegende Kommunikationsprinzipien, Verhaltensweisen und

Organisationsregeln, die zu beachten sind, damit die interkulturelle und interreligiöse Verständigung von Frauen in Religion und Gesellschaft gelingen kann. Das Besondere dieses Projekts liegt darin, dass es die Bereiche Religion, Politik und Gender miteinander verknüpft. Es wendet sich an Frauen aus verschiedenen Religionsgemeinschaften und an Frauen aus der Politik. Durch diese Vernetzung erhöht sich die gesellschaftliche Wirksamkeit eines solchen Dialogprojekts. Als eine Art Kernzelle eines neuen, respektvollen Umgangs miteinander trägt es zur Stärkung einer Zivilgesellschaft bei, in der alle Religionen und Kulturen anerkannt werden.

Im *zweiten Teil* des Buches geht es um die Herausforderungen einer pluralistischen, multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft für die religiöse Identitätsfindung. Drei Frauen äußern sich hierzu aus jüdischer, christlicher und muslimischer Sicht. Wie umschreiben sie ihre Identität? Welche Aspekte ihrer religiösen Tradition sind für ihre Identitätsbildung von Bedeutung? Hat die religiöse und kulturelle Vielfalt innerhalb des europäischen Kontextes ihre Sichtweise auf die eigene Tradition verändert? *Eveline Goodman-Thau* beschreibt als »unorthodoxe orthodoxe Frau« in ihrem Beitrag ihre Identitätssuche als jüdische Frau – zwischen Tradition und Moderne, Glaube und säkularen Überzeugungen, patriarchal geprägter Religion und Emanzipation. Die Forderung nach gleichberechtigter Teilhabe von Frauen am religiösen Erbe und nach Mitgestaltung der jüdischen Tradition verbindet sich bei ihr mit dem Anspruch, als Frauen nicht nur Verantwortung für die eigene Gemeinschaft zu übernehmen, sondern für die Welt als Ganzes. Gemeinsam mit anderen Frauen gelte es – jenseits aller Differenzen – den Weg zu bereiten für ein friedliches Zusammenleben aller Menschen.

Manuela Kalsky denkt über die Herausforderung nach, christliche Identität in einer globalisierten und multireligiösen Welt neu zu bestimmen. Ausgehend von den eigenen Erfahrungen als »integrierte Andere« in ihrer niederländischen Wahlheimat sucht sie mit Hilfe postkolonialer Studien nach nicht-hierarchischen Formen des Denkens, welche die Wir/Sie-Struktur im Umgang mit den »Anderen« aufbrechen können. Im Aufbau interreligiöser Beziehungen und Gemeinschaften sieht sie eine Basis für die Verwandlung christlicher Identität von einer statischen hin zu einer fließenden, die die religiöse Verschie-

denheit und Vielfalt für die eigene Identitätsbildung fruchtbar machen kann.

Gibt es eine muslimische Identität? Kann diese in einem nicht-islamischen Kontext gelebt werden? Auf welche Hindernisse stoßen MuslimInnen in ihrem Versuch, eine muslimische Identität in Europa zu entwickeln, und wie könnte ein gutes und gleichberechtigtes Zusammenleben von MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen in europäischen Gesellschaften aussehen? Diesen Fragen geht *Rifa'at Lenzin* in ihrem Beitrag nach. Sie plädiert dafür, dass MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen die Präsenz des jeweils Anderen nicht in erster Linie als Problem empfinden, sondern als Chance und Bereicherung erkennen lernen.

Durch die Globalisierungs- und Migrationsprozesse der letzten Jahrzehnte ist Europa nicht nur multikultureller, sondern auch multireligiöser geworden. Die Beiträge im *dritten Teil* des Buches erörtern verschiedene Aspekte des Themas »Migration, Religion und Gesellschaft« aus der Gender-Perspektive. Migrationsforschung hat sich bis vor kurzem kaum mit der Rolle der Religion beschäftigt – oder wenn, dann häufig negativ. Vor allem in Bezug auf den Islam wurde und wird Religion als integrationshemmender Faktor angesehen. Mit ihr würden sich MigrantInnen von einer als säkular verstandenen Einwanderungsgesellschaft distanzieren. Ausgehend von Studien zur Bedeutung des Islam für die Identitätsbildung junger, türkischer Musliminnen der zweiten Generation in Deutschland zeigt *Gritt Klinkhammer* in ihrem Beitrag, dass ein differenzierter Blick nötig ist. Die Hinwendung zum Islam wird von vielen jungen, gut ausgebildeten Migrantinnen mit der Emanzipation von traditionellen Geschlechterrollen und der Entwicklung einer selbstbestimmten Identität verbunden. Damit stellen sie die Bedeutung von Religion für die Selbstverortung in einer modernen Gesellschaft neu zur Diskussion.

Das Kopftuch von Musliminnen spielt in vielen europäischen Staaten derzeit eine Schlüsselrolle in den Debatten um das Verhältnis von Religion und moderner säkularer Gesellschaft, von Religionsfreiheit und Gleichstellung der Geschlechter. *Hatice Ayten* und *Doris Strahm* denken in einem Briefwechsel gemeinsam darüber nach, weshalb das Kopftuch unter westlichen Feministinnen Anlass heftiger und emotional geführter Diskussionen ist, welche Probleme am Schleier der »Anderen« verhandelt und welche eigenen dadurch »verschleiert«

werden und warum der Frauenkörper zum Austragungsort dieser Debatten wird. Sie tauschen sich in ihren Briefen aus über Themen wie Religion und Verschleierung von Frauen, Kleiderordnungen und Emanzipation.

Der Rolle von Selbst- und Fremdbildern in den gesellschaftlichen Diskussionen über Kulturunterschiede und Modelle des Zusammenlebens in multikulturellen Gesellschaften geht *Birgit Rommelspacher* in ihrem Beitrag nach. Am Beispiel der verschiedenen Bedeutungen, die das Bild von »dem« Islam und von »der« Muslima hat, die in unseren Gesellschaften gleichsam zum Symbol für »Fremdheit« geworden sind, untersucht sie, was den so genannten »Kulturkonflikten« zugrunde liegt. Sie zeigt auf, dass diese Konflikte weniger auf Kulturunterschiede zurückzuführen sind als auf unterschiedliche sozio-ökonomische Lebensverhältnisse und Interessen sowie auf ungelöste Probleme der Mehrheitsgesellschaft. Dies gilt auch für die (feministischen) Debatten über die Unterdrückung beziehungsweise Befreiung »der« muslimischen Frau.

Im *letzten Teil* des Buches geht es um ein Nachdenken über Religion und Ethik in der Form eines interreligiösen Gesprächs. Die Muslimin *Amira Hafner-Al Jabaji*, die Jüdin *Eva Pruschy* und die Christin *Doris Strahm* diskutieren auf dem Hintergrund eigener Dialogerfahrungen darüber, welchen Beitrag die Religionen und der interreligiöse Dialog zum guten und gerechten Zusammenleben in unseren multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften leisten können. »Müssen wir dasselbe glauben, um gemeinsam aneinander und miteinander gut handeln zu können?« – aus dieser Anfangsfrage entwickelt sich in der Dynamik des Gesprächs ein vielschichtiges Gewebe von neuen Fragen und weiteren Themen. So führt das Gespräch von der Frage, ob es im interreligiösen Dialog nicht viel eher um die Suche nach einer ethischen Basis für das gemeinsame Handeln als um theologische Auseinandersetzungen gehen sollte, hin zu den Gründen für die Partizipation oder Abschottung religiöser und kultureller Minderheiten in unseren Gesellschaften. Diskutiert werden auch das Thema der politischen Instrumentalisierung von Religion und des religiösen Extremismus, Fragen zu religiöser Ethik und den Maßstäben für Gerechtigkeit, das Verhältnis von Ethik und Spiritualität sowie die Vision eines guten Lebens für alle. Das Gespräch lädt dazu ein, sich beim Lesen mit den eigenen Ge-

danken und Fragen in diesen offenen Denk- und Suchprozess einzuklinken.

Dies gilt für das Buch insgesamt. Wir hoffen, dass es Denk- und Erkenntnisprozesse in Gang setzt, fixierte Bilder und festgefahrene Meinungen über »uns« und die »Anderen« aufzubrechen vermag, Selbst- und Fremdbilder durcheinander bringt sowie eigene Vorurteile aufzuspüren und abzubauen hilft. Wir wünschen uns, dass es zur Versachlichung der stark emotionalisierten gesellschaftlichen Debatten beiträgt, neue und differenzierende Sichtweisen sowie fruchtbare Auseinandersetzungen ermöglicht und hilft, Vielfalt, auch religiöse Vielfalt, nicht als Bedrohung des Eigenen zu sehen, sondern als Bereicherung zu erkennen. Dies alles mit dem Ziel, sich auf ein respektvolles Miteinander einzulassen – damit es anders wird zwischen uns.

Das vorliegende Buch ist im Rahmen des Forschungsprojektes »Die Transformation christlicher Identität. Kulturelle und religiöse Vielfalt als Herausforderung für die Theologie« entstanden, das bis 2008 am Dominikanischen Studienzentrum für Theologie und Gesellschaft in Nijmegen durchgeführt wird.

Wir danken den Autorinnen und allen, die diese Publikation durch kritisches Mitdenken oder finanzielle Unterstützung möglich gemacht haben.

Doris Strahm und Manuela Kalsky

**Dialog – Begegnung –
Interreligiöse Kommunikation**

Interreligiöses Verstehen

Rahmenbedingungen für einen gelingenden christlich-muslimischen Dialog

Annette Wilke

Nawal: »Fünfmal beten ist auch freiwillig, aber schwierig. Da man ein Muslim ist, ist es Pflicht. Ist nicht leicht. Ist eine Last. Sich zu überwinden und sich Gott zu ergeben ist eine Besonderheit, aber auch eine Last und schwierig.«

Dies gestand eine muslimische Frau in einer interkulturell zusammengesetzten Runde in einem kirchlichen Gemeindehaus ihrer Stadt. Anwesend waren zehn Christinnen und sechs sunnitische Musliminnen. Von den Christinnen waren fünf katholisch und fünf evangelisch. Ihr Durchschnittsalter betrug fünfzig Jahre. Die meisten Teilnehmerinnen von christlicher Seite waren kinderlos oder hatten bereits erwachsene Kinder. Das Durchschnittsalter der Musliminnen war etwa dreiunddreißig Jahre. Alle waren Mütter von kleineren Kindern. Nawal¹ ist zweiunddreißig, türkischer Herkunft, lebt aber seit vielen Jahren in Deutschland. Sie ist verheiratet und Mutter von fünf Töchtern. Sie ist deutsche Staatsbürgerin, wie alle der an diesem Abend anwesenden Musliminnen und wie diese überzeugte Kopftuchträgerin. Ihr offenes Geständnis, das Beten auch als Last zu empfinden, setzt eine Vertrauensbasis und vielleicht auch längere Bekanntschaft untereinander voraus.

Tatsächlich war es an diesem Abend Ende November 2004 schon das einundvierzigste Mal in sechs Jahren, dass der »christlich-muslimische Frauenarbeitskreis« in regelmäßigen Abständen von ein bis zwei Monaten tagte – und Nawal war von Anfang an dabei. Beim letzten Treffen hatte man sich darauf geeinigt, nochmals das Thema Gebet zu behandeln, das bereits an den beiden vorausgehenden Sitzungen thematischer Schwerpunkt gewesen war. Es war ein Thema, an dem sich an diesem Novemberabend ausnahmslos alle – teilweise sehr intensiv und durcheinander sprechend – und mit sehr persönlichen Aussagen beteiligten. Solch intensive Gesprächsführung von hoher interaktiver

¹ Alle Namen sind anonymisiert.

Dichte deutet darauf hin, dass etwas verhandelt wird, was den Beteiligten besonders wichtig ist und worin ein Orientierungsrahmen der Gruppe deutlich wird. Alle teilnehmenden Frauen verstehen sich explizit als gläubig und machten in einer früheren Sitzung geltend, dass es für sie wichtig sei, unter Gläubigen den interreligiösen Dialog zu führen.

Dialog von unten

Die Gespräche und Gesprächsverläufe dieser Dialoggruppe waren Gegenstand eines Forschungsprojekts, das ich zusammen mit Regina Fries im Zeitraum von 2000 bis 2002 durchführte.² Auf den Kreis war ich schon vorher, etwa ein Jahr nach seinem Entstehen, gestoßen. Ich war beeindruckt von der entspannten Gesprächsatmosphäre, dem wechselseitigen Interesse an den Glaubensüberzeugungen der jeweils »Anderen«, der intellektuellen und emotionalen Bereicherung, die alle Beteiligten empfanden, aber auch vom Selbstbewusstsein und positiven Selbstbild, das die muslimischen Frauen verbal und nonverbal vermittelten. Dies in auffälligem Gegensatz zu den Bildern von Kopftuchträgerinnen in der Wahrnehmung der bundesdeutschen Öffentlichkeit.

Zwei Gründe schienen es mir wert, den Kreis zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Analyse zu machen: zum einen der »Dialog von unten«, der in der breiten interreligiösen Dialogliteratur bisher wenig Beachtung gefunden hat, und zum anderen der Dialog unter Frauen. Der bisherige interreligiöse Dialog ist in der Regel stark männerorientiert und ein Austausch unter Gelehrten und religiösen Würdenträgern. Als Religionswissenschaftlerin interessierte mich aber gerade das empirische Moment dieses Dialogs »von unten«: gelebte Religion und die Perspektive von Frauen, zumal Frauen im religiösen Alltag vieler

² »Dialog von unten: Musliminnen und Christinnen im Austausch«: Teilprojekt des LAG-Projekts »Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften«. Der Projektbericht I von Regina Kemper / Annette Wilke erschien in: Irmgard Pahl / Andrea K. Kaus (Hg.), Landesarbeitsgemeinschaft Theologische Frauenforschung / Feministische Theologie: Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften, Bochum 2001, 125–142. Ein Schlussbericht von Regina Fries (geb. Kemper) und Annette Wilke wurde im Jahr 2003 veröffentlicht in: Siri Fuhrmann et al. (Hg.), Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften. Ein Forschungsbericht, Münster 2003, 269–302.

Kulturen oft die weit besseren Religionsexpertinnen sind als ihre Männer, auch wenn sie im »öffentlichen« sozialen Raum und in den Texttraditionen unsichtbar bleiben. Mein Hauptinteresse lag zunächst im Inhaltlichen: in der »Alltagsreligiosität«, wie sie von den Akteurinnen erzählend zur Darstellung gebracht wird, in den Themen, die sie für wichtig erachten, und in der Verschränkung von Glaubensüberzeugungen und konkreter Alltagswirklichkeit, wie sie in diesem Kreis auffallend zum Ausdruck kam. Überdies hatte dieser Kreis, wie mir schien, so etwas wie Modellcharakter für einen oft eingeforderten gesamtgesellschaftlichen Dialog. Hier fand etwas statt, was in der deutschen Gesellschaft offenbar nicht funktioniert – zum Beispiel ein unproblematischer Umgang mit dem Kopftuch und die Bereitschaft, muslimische Frauen als Subjekte ihrer Tradition und nicht nur als hilflose Objekte wahrzunehmen.

Der Brennpunkt der Fragestellung wechselte im Laufe der Projektarbeit vom Inhalt zur Form, das heißt zum »Wie« des Austauschs und der wechselseitigen Wahrnehmung. Sozialwissenschaftler machen geltend, dass Gesprächsprozesse und Gesprächsverhalten, Rollenübernahmen und Diskursorganisation – kurzum: die Dramaturgie des Gesprächs – für unbewusste Sinnstrukturen und kollektive Bedeutungsmuster, Gruppenverhalten und -ideologie(n) aussagekräftiger sind als die Inhalte, die ausgetauscht werden. Unser Erkenntnisinteresse lag nun in erster Linie in der Frage, was die Voraussetzungen und Rahmenbedingungen sind, die erfüllt werden müssen, um das Gespräch und die Begegnung zwischen Musliminnen und Christinnen gelingen zu lassen. Die Frage war umso konkreter, als eine derart lange Geschichte wie die des christlich-muslimischen Frauengesprächskreises nicht selbstverständlich ist. Eine ähnliche Dialoggruppe, der »deutsch-türkische Arbeitskreis«, den wir ebenfalls in unsere Untersuchung einbezogen, zerbrach im Laufe der Projektarbeit. Beide Gruppen zu vergleichen schien viel versprechend, weil in diesem anderen Gesprächskreis, der vor allem kulturellen Themen wie Tischsitten, Geschlechterbeziehung und so weiter gewidmet war, auf »türkischer« Seite dieselben Frauen teilnahmen wie im »christlich-muslimischen«.³

³ Ich werde deshalb auch hier von »Musliminnen« sprechen, zumal die Bezeichnung »türkisch« problematisch ist, da die meisten dieser Frauen zwar türkischstämmig, aber ebenfalls Deutsche sind. Zudem schöpfen die Frauen, wie in diesem Kreis besonders deutlich wurde, ihre Identität nicht so sehr aus ihrer türkischen Herkunft, sondern aus der Religion. Die deutschstämmige Leiterin andererseits betonte zwar, »ausschließlich kulturelle« Themen behandeln zu wollen,

Der Verlauf dieser Gruppe war jedoch weit weniger harmonisch. Ich stelle im Folgenden die Projektergebnisse und die Ergebnisse einer Anschlussanalyse⁴ vor sowie weiterführende Reflexionen und neueres Gesprächsmaterial, um zu verdeutlichen, wie komplex die Frage nach den Rahmenbedingungen ist und wie notwendig weitere Forschung wäre.

Dialogische Haltung

Unser Schlussbericht beinhaltete die Hypothese, dass es offenbar unterschiedliche Haltungen gibt, den Dialog zu führen, und dass gelingender oder misslingender Dialog wesentlich davon abhängt, welche handlungsleitende dialogische Einstellung der Beteiligten dem Austausch zugrunde liegt. Der harmonisch-integrative Gesprächsverlauf im christlich-muslimischen Arbeitskreis schien übereinzustimmen mit einem von der ganzen Gruppe geteilten Orientierungsrahmen, den wir in dem Motto »Mehr voneinander wissen erhöht die Toleranz« zusammengefasst haben. Im anderen Kreis schien diese dialogische Einstellung des interkulturellen Lernens nicht in gleichem Maße gegeben und kein kollektiv geteilter Orientierungsrahmen vorzuliegen. Die Gesprächsorganisation verlief eher oppositionell-konfrontativ und auf Seiten der meisten der deutschstämmigen Frauen schien eine andere dialogische Einstellung vorzuherrschen, die wir in dem Motto zusammengefasst haben: »Ihr Musliminnen sollt lernen, wie es bei uns ist« – mit der unausgesprochenen Aufforderung: »und Euch auch danach verhalten«. Diese Einstellung, die weniger dialogisch als pädagogisch ist, konstruierte zwei völlig unvereinbare Lager, von denen das eine Dominanzansprüche stellte.

Diese »Dramaturgie« durchzog die meisten Gespräche und Aktionen dieses Kreises, wurde jedoch besonders offenkundig nach einem Eklat Anfang 2000. Bei einem liebevoll vorbereiteten Festmahl hatte die deutsche Leiterin unglücklicherweise Wildschwein serviert. Die Musliminnen stocherten im Teller herum, ließen das halbe Essen ste-

aber ihr Anliegen, damit auch christliche Werte vermitteln zu wollen, war deutlich.

⁴ Annette Wilke, Interreligiöser Dialog und interkulturelle Kompetenz, in: Thomas Bauer / Thorsten Gerald Schneiders (Hg.), »Kinder Abrahams«: Religiöser Austausch im lebendigen Kontext. Festschrift zur Eröffnung des Centrums für Religiöse Studien, Münster 2005, 221–282.

hen und begannen, untereinander auf Türkisch zu tuscheln. Sie empfanden es als persönliche Kränkung, dass Hildegard nicht daran gedacht hatte, dass auch Wildschein Schweinefleisch ist und damit die muslimischen Speisegebote massiv verletzt. Die deutschen Frauen andererseits waren gekränkt, dass die Musliminnen die Gebote der Gastfreundschaft mit Füßen traten und nur auf den äußeren »Fehltritt« und nicht auf die liebevolle Essenszubereitung reagierten. Das unglückselige Festessen wurde Thema mehrerer Treffen, deren Grundtenor war: »Wer in Deutschland lebt, muss sich auch nach den gesellschaftlichen Regeln der deutschen Kultur verhalten.« So meinte etwa eine Frau, sie erwarte bei einer Einladung seitens der Musliminnen, dass ihr Wein aufgetischt werde, da dies in Deutschland zu einem Festessen gehöre. Es ging also um die weiter reichende Frage der Integration, die die deutschen Frauen als Assimilation verstanden wissen wollten, und um einen unglücklichen Aufhänger der Problematik. Obgleich der Kreis zunächst sehr hitzig und dann gemäßigter, sogar mit intimen Themen wie Erotik, weiterging, zerbrach er endgültig Ende 2000. Es wurden Gründe pragmatischer Art angeführt. Eine spätere Analyse führte jedoch zur Annahme, dass sich die Frauen vom missglückten Festmahl nie ganz erholt hatten und der »Unfall« wie auch die Reaktionen darauf nur Ausdruck einer bereits vorhandenen Kluft gewesen waren.

Während sich also der Orientierungsrahmen »Ihr (Musliminnen) sollt lernen, wie es bei uns ist« eher als dialoghinderlich erwies, zeigte sich im Orientierungsrahmen des »Mehr-voneinander-Wissen-Wollens« eine eher dialogfördernde Haltung. Die Orientierungsrahmen stehen in Wechselbeziehung mit zwei gesellschaftlichen Optionen, mit MigrantInnen umzugehen. Die eine postuliert eine »deutsche Leitkultur« mit christlichen Werten; die andere einen – auch rechtlich geregelten – Multikulturalismus, wie er etwa in Kanada explizit praktiziert wird. Der christlich-muslimische Dialog der Frauen ist Teil eines gesamtgesellschaftlichen Diskurses, der in unterschiedliche Lager geteilt ist. Zugleich spiegelt er die Machtverhältnisse zwischen Mehrheiten und Minderheiten, auch dann noch, wenn er sie gerade auflösen möchte.

Unterschiedliche Voraussetzungen

In den »Dialogen von unten« treffen sich Frauen, die sich nicht nur durch Religionszugehörigkeit, Bildung, gesellschaftliche Partizipationschancen unterscheiden, sondern auch Menschen, die Mehrheiten und Minderheiten der Gesellschaft verkörpern. Die Frauen sprechen nie nur für sich selbst, sondern sind zugleich Repräsentantinnen kultureller Systeme, gesellschaftlicher Gruppen und öffentlicher Meinungen. Ihre Motivation, Dialog zu führen, spiegelt immer auch ein kulturelles, öffentliches Interesse. Im deutsch-türkischen Kreis waren die Anschläge von Mölln und Solingen Auslöser des Wunsches, mit muslimischen Frauen ins Gespräch zu kommen; im christlich-muslimischen Kreis war es die Unsichtbarkeit der Frauen im ortsansässigen interreligiösen Dialog. In beiden Gruppen ging die Initiative von den deutschen (deutschstämmigen), christlichen Frauen aus. Auf Seiten der Musliminnen war deutlich, dass sie beweisen wollten, der Islam sei nicht so schlimm wie sein Ruf. Dadurch werden konkrete Probleme gerne ausgeklammert, tabuisiert oder umgelagert.

Es gibt somit eine Reihe von Faktoren, die den Dialog mit beeinflussen. Soziale Machtverhältnisse, unterschiedliche weltanschauliche und gesellschaftspolitische Optionen, gegensätzliche Wertemuster und Interessenlagen und der konstante Rechtfertigungsdruck, dem sich die Musliminnen – gerade als Kopftuchträgerinnen – ausgesetzt sehen, beeinträchtigen auch den interreligiösen Kommunikationsfluss. Die Anschlussanalyse machte deutlich, dass insbesondere unterschiedliche Denkvoraussetzungen schwer überwindbare Verstehensbarrieren darstellen und selbst bei Dialogwilligkeit aller Beteiligten einen partnerschaftlichen Austausch verhindern können und einen ungezwungenen Umgang mit Differenzen unmöglich machen.

Perspektivenwechsel als Bedingung des Verstehens

Der zeitliche Rahmen der Projektarbeit war zu kurz, um unsere Hypothese zweier Orientierungsrahmen an den noch ungesichteten Gesprächsprotokollen zu überprüfen. Eine weitere Studie schien notwendig, zumal wir in unserer teilnehmenden Beobachtung im christlich-muslimischen Arbeitskreis ab und zu ebenfalls einen eher oppositionell-konfrontativen Gesprächsverlauf wahrgenommen hatten, etwa

in einer Sitzung, die »Jesus im Koran« behandelte. Es war ein Thema, bei dem sich – wie später beim Thema »Gebet« – besonders viele Frauen intensiv ins Gespräch einbrachten und das besonders markant die Gegensätzlichkeit ihrer Glaubensüberzeugungen verdeutlichte.⁵

Eine Analyse dieses Gesprächs ergab, dass unsere Hypothese zu dialoghindernden und dialogfördernden Orientierungsrahmen zwar stimmt. Die dialogische Einstellung des Mehr-Wissen-Wollens setzt sich jedoch in ein und demselben Kreis nur streckenweise um, da ein und dieselbe Person vom einen Orientierungsrahmen in den andern wechseln kann. Eine zusätzliche Überprüfung wäre allerdings notwendig. Dies gilt auch für eine weitere Annahme, die sich zu bestätigen schien, nämlich dass das Gelingen oder Misslingen des Dialogs sehr personenabhängig ist und von der Zusammensetzung der Gruppe abhängt. Möglicherweise kann bereits eine Person, deren Wort für die Gruppe besonderes Gewicht hat, bestimmen, welche dialogische Einstellung überwiegt.

In Gruppengesprächen gibt es immer so genannte »Vortänzerinnen«, und dies gilt auch für den christlich-muslimischen Gesprächskreis. So sorgt die katholische Ursula immer wieder für Ausgleich und verkörpert die Einstellung des Mehr-Wissen-und-Verstehen-Wollens, was die Gemeinsamkeiten und was die Differenzen betrifft. Sehr oft leistet sie »Beziehungsarbeit«, wo immer es zu stark auseinander zu gehen droht, und wirkt mit ihren offenen, einladenden Formulierungen und ihrer Fähigkeit zum Perspektivenwechsel integrativ. Aussagen wie: »Letztendlich beten wir alle zum selben Gott, lediglich unser Gottesbild ist ein anderes« sind für sie typisch. Auf klare Benennung der Differenzen bedacht ist andererseits die evangelische Margarete. Sie argumentiert konfrontativer und wechselt gerne in die belehrende Einstellung des »Ihr sollt wissen ...« über, insbesondere dann, wenn ihre tiefsten Glaubensüberzeugungen zur Debatte stehen. Sie verteidigt Aussagen wie: »Wir haben als Christen keinen Grund zu sagen, wir würden uns zum gleichen Gott wie die Muslime bekennen.« Auf Seiten der Musliminnen ist in der Regel Ayla die »Vortänzerin«. Bei ihr lässt sich eine weniger klare Linie in die eine oder andere Richtung feststellen; vielmehr ist ein apologetischer Zug und ein ängstliches Bemühen, den Islam »richtig« darzustellen, unverkennbar. Ayla wird oft von ihrer gesamten Gruppe unterstützt, besonders wenn es darum

⁵ Ausführlich mit langen Gesprächsausügen und detaillierter Analyse: Wilke, Interreligiöser Dialog und interkulturelle Kompetenz, 249–282.

geht, die eigene Glaubensüberzeugung zu verdeutlichen und zu rechtfertigen. Die dialogische Einstellung der muslimischen Gesamtgruppe ist primär von einem Harmoniestreben und einem Dialogideal, das Gemeinsamkeiten sucht, geprägt.

Der Gesprächsverlauf kann sich mithin sehr unterschiedlich gestalten, je nachdem, wer in welcher Sitzung gesprächsaktiv ist, wie die Zusammensetzung der Gruppe an diesem Treffen aussieht, ob es nur eine oder mehrere »Vortänzerinnen« gibt und wie ihre Sprechrollen verteilt und definiert sind. So hatte etwa im Falle von »Jesus im Koran« Ayla die thematische Leitung des Abends übernommen und die anderen Musliminnen bekräftigten ihre Aussagen durch viele Redebeiträge. Aber auch Margarete war sehr gesprächsdominant und wurde von der Katholikin Luise darin unterstützt, die christliche Position prägnant vom muslimischen Jesus-Verständnis abzusetzen.

Die Musliminnen betonten mehrstimmig und wiederholt die »Besonderheit« Jesu, die sich darin zeige, dass Gott ihn nicht am Kreuz sterben ließ, ihm vielmehr zu Hilfe kam und ihn direkt zu sich in den Himmel erhob. Das Außergewöhnliche des Geschehens ist für sie das eigentlich Bedeutsame, denn es ist ein Verweis auf die Macht Gottes, die alles vermag. Margarete, bestärkt durch Luise, konterte: Gott verhinderte Jesu Tod gerade nicht und genau dies ist das Heilsrelevante, dass Gott Ja sagt zu dem, der verachtet und ausgestoßen war von allen Menschen. Alle waren sich einig, dass in diesem Punkt kein gemeinsamer Nenner gefunden werden könne. Aber im Umgang mit den Differenzen zeigten an dieser Sitzung beide Seiten Defizite, da es ihnen nicht gelang, einen Perspektivenwechsel vorzunehmen und sich in die Haut der Anderen zu versetzen. Sie blieben in ihren Denkhorizonten gefangen und es kam zu einem Aneinander-Vorbeireden – inhaltlich in verschiedenen Glaubensüberzeugungen, formal in unterschiedlichen Arten der Argumentation:

Ayla: »Weil bei Sure 4,158 steht: ›Vielmehr hat er ihm einen Ehrenplatz eingerichtet und Allah ist allmächtig und allweise.« Ich denke, da sind wir halt, da fragen wir nicht nach. Das reicht für uns in dem Sinne. Ja, das wird ja noch mal extra betont und das ist für uns was Außergewöhnliches.«

Margarete: »Nur jetzt umgekehrt kommt keiner von uns drumherum zu sagen, dieser Jesus, der dieser besondere Mensch war, stirbt diesen ganz erbärmlichen Tod.«

Der interreligiöse Dialog ist kein »herrschaftsfreier Diskurs« und die Habermas'sche Annahme einer »Einheit der Rationalität« kann bei Vertreterinnen und Vertretern unterschiedlicher religiös-weltanschaulicher Positionen nicht vorausgesetzt werden. Erschwerend kommt hinzu, dass die unterschiedlichen Rationalitäten und Wertemuster eher unbewusst und a-theoretisch den Dialog bestimmen und sich die Prämissen religiöser Weltdeutung einer intersubjektiven Kritik weitgehend entziehen, da die Kritik gar nicht greift. Denn sie baut auf Argumentationssträngen und Grundlagen auf, die von den Kritisierten nicht geteilt werden. Ein Ausweg – möglicherweise der einzige – aus diesem Dilemma ist, sich auf die Prämissen der Anderen einzulassen und sie nicht als falsch oder irrational abzutun, sondern sie als logisch und vernünftig nachvollziehbar »mitzuerleben«. Denn im jeweiligen System ist keine Handlung oder Glaubensüberzeugung falsch oder irrational. Unfähigkeit oder mangelnde Bereitschaft zu einem zeitweisen Perspektivenwechsel stellen häufig die größten Hemmschwellen dialogischer Verständigung dar.

Dieselbe Ayla, die ihren Mann zur Mithilfe im Haushalt verpflichtet, vertrat in der Sitzung »Jesus im Koran« ein verbalinspiriertes Schriftverständnis. Nach Ayla liegt im Respektieren der unhinterfragbaren Wahrheit des Koranwortes die Werthaftigkeit und Autorität des Koran für Muslime. Anders würde der Koran seinen Wert verlieren. Alle anwesenden Muslimas pflichteten ihr bei und waren einhelliger Meinung, dass sich über Gottes Wort nicht diskutieren lässt. Für sie ist das Wort Gottes so, wie es im Koran steht, akzeptabel. Die Irritation auf Seiten mehrerer Christinnen machte sich in einem problematischen Nachgespräch Luft, in dem erneut Margarete und Luise dominierten.

Luise: »Und das Schwierigste für mich ist ja, dass sie doch so ihren Koran etwas ziemlich wörtlich, buchstabengetreu ...«

Margarete: »Die können nicht anders!«

Luise: »Das ist ja der Witz, das ist ja der Witz. Da brauchen, da können wir gar nicht auspacken vor denen, was wir eigentlich meinen, wie die Interpretation so sein müsste.«

(...)

Luise: »... Und Jungfrauengeburt hat es auch in Ägypten gegeben ...«

Margarete: »Aber mit all so was kann man da nicht kommen.«

Luise: »Nee, das hat keinen Sinn.«

Die Frage drängt sich auf, was es für einen interreligiösen Dialog bedeutet, wenn durch ein eurozentrisches Vor-Urteil die Musliminnen

(und Muslime) nicht als gleichberechtigte Dialogpartner akzeptiert werden. Die Frage ist nicht nur: Sind die Antworten der Musliminnen zufrieden stellend?, sondern vielmehr: Können sie es überhaupt sein, wenn bestimmte Denkvoraussetzungen vorherrschen? Trifft die Kritik am »wortwörtlichen Schriftverständnis«, die auch im Gespräch der Gesamtgruppe durchschien, nicht ebenfalls einen jener kulturellen Bestandteile, in denen sich die muslimischen Frauen einmal mehr nicht akzeptiert und verstanden fühlen? Sind die zentralen Fragen der Christinnen auch die zentralen Fragen der Musliminnen? Inwieweit wird der interreligiöse Dialog mit seiner Übergewichtung der wissensmäßigen, ideologischen Ebene zu Ungunsten emotionaler und ritueller Dimensionen den Dialogpartnerinnen und -partnern gerecht?

Worüber und wie sprechen wir?

Die christlichen Leiterinnen bestanden auf Vorbereitung der Sitzungen. Die Themen wurden gemeinsam bestimmt, und das Interesse nach mehr Wissen über die andere Religion war auf beiden Seiten gleich groß. So wollten die Musliminnen beispielsweise wissen, was »ein Vatikan« sei oder ob »christliche Freiheit« nicht zu völliger Relativität in der Glaubenspraxis führe. Und sie schlugen vor, eine schleiertragende Nonne zum Gespräch einzuladen. Ebenso wie der Gesprächsprozess selbst ist auch die Themenwahl auf beiden Seiten nicht ohne kulturelle Vor-Urteile und Prägungen. Als ich Hochzeitsriten als Gesprächsthema vorschlug, nahmen es die Musliminnen begeistert auf, während die christliche Seite eher zurückhaltend reagierte und es nicht allzu breit behandeln wollte. Es war ihnen offensichtlich zu »kulturell« und zu wenig »religiös«. Dahinter steht eine Auffassung von »religiös«, die Religion primär mit Bekenntnis, Innerlichkeit und Ethik assoziiert und strikt von Kultur unterscheidet. Dass andere Kulturen diese Unterscheidung (bewusst) nicht machen und dass religiöse Identität häufig gerade über Riten tradiert wird, wird im interreligiösen Dialog ganz allgemein zu wenig beachtet.

Gerade in der Beurteilung von Gebetsriten zeigt sich aber, dass es falsch wäre, Christinnen und Musliminnen als zwei geschlossene Gruppen sehen zu wollen. Die religiös-kulturellen Grenzen sind fließender als es das »Christlich-muslimisch« suggeriert. Pocht man zu stark auf die Differenz beider Religionen, wird möglicherweise »An-

dersheit« aufgebaut, wo in der Realität auch Kontinuität herrscht. So kam es des Öfteren zu einer Allianz von Katholikinnen und Musliminnen, wenn sie von protestantischer Seite mit Ritenkritik konfrontiert wurden. Es ist allerdings bemerkenswert, dass es gerade Rituale und gemeinsame Aktionen waren – etwa die gemeinsame Begehung und Besprechung eines Kreuzweges und der Besuch einer Marienkirche –, welche den christlich-muslimischen Frauenkreis besonders zusammenschweißten und gemeinsame Erlebnisräume eröffneten.

Beispiel »Gebet«

Deutlich wurde auch, dass nicht alle Formen des Gesprächs gleichermaßen förderlich sind für einen persönlichen Austausch. Die drei Treffen zum Gebet illustrierten dies auf prägnante Weise. In der ersten Sitzung zum Thema informierte Ayla über Beten im Islam. Sie hatte sich darauf schriftlich vorbereitet. Es war ein langer, eher lehrbuchartig gestalteter Vortrag. Es blieb nur Zeit für Rückfragen, zum eigentlichen Gespräch kam es nicht. Die folgende Sitzung war von einer Katholikin gestaltet und unterschied sich eklatant von der vorherigen, da diese Frau sehr persönlich über das Vaterunser sprach und was es für sie bedeutet. Allerdings blieb auch an diesem Abend keine Zeit mehr für einen intensiveren Austausch, so dass der Wunsch geäußert wurde, das Thema nochmals aufzunehmen.

Dieses Mal traf man sich ohne Vorbereitung. Die freiere Gestaltung erwies sich als geeigneter für einen wirklich dialogischen Austausch. Während viele vorbereitete Treffen in erster Linie den Charakter eines reinen Informationsaustausches haben, ging diese Zusammenkunft weit darüber hinaus. Alle beteiligten sich intensiv und sehr persönlich am Gespräch. Da keine Vorbereitung nötig war, standen die Musliminnen nicht unter dem Druck, Beten im Islam »richtig« darzustellen. Sie konnten ihre ganz persönlichen Gebetserfahrungen und Gedanken äußern. Es war ein Treffen, bei dem gelebte Religiosität besonders eindrücklich und lebendig zur Sprache kam.

Im Unterschied zum Gespräch »Jesus im Koran« wurde hier keine Aussage apologetisch eingesetzt oder als Infragestellung des eigenen Glaubenssystems verstanden. Harmonisierungsstrategien waren unnötig und es wurden keine Gegensätze im Verhältnis zueinander aufgebaut. Niemand wollte belehren. Hier war das »Ihr sollt wissen wie es

bei uns ist« nie konfrontativ und ging mit dem »Mehr-voneinander-Wissen-Wollen« eine Verbindung ein. Man teilte sich wechselseitig einfach mit und ließ sich bereichern. Dialog ereignete sich sozusagen ganz spontan und natürlich.

Dies zeigt: Auch die Form der Bearbeitung eines Gesprächsthemas kann sich prägnant auf die Hemmung oder Begünstigung eines dialogischen Austausches auswirken, zumal dann, wenn nicht beide Seiten über dieselbe theologische Ausbildung verfügen. Besteht der Vorbereitungsdruck nicht, entschärft sich das Bildungsgefälle zugunsten eines Austausches, in dem die Dialogpartnerinnen sich weniger als Repräsentantinnen einer bestimmten Religion äußern, sondern als Zeuginnen ihres individuell gelebten Glaubens. Hier zeigt sich, dass der Orientierungsrahmen »Ihr sollt wissen ...« dialogförderliche Potenziale besitzt, wenn er nicht auf Dominanzanspruch oder Verteidigung ausgerichtet ist, sondern auf Zeugnisablegen und Einander-Mitteilen-Wollen. Möglicherweise ist nicht jedes Thema gleichermaßen geeignet, ohne Vorbereitung behandelt zu werden. Auch Zeugnisablegen kann polarisieren, vor allem wenn es sich um ein Thema handelt, das gesellschaftspolitische Aktualität besitzt und starke Emotionen mobilisiert.

Lebensnaher dialogischer Austausch

Gelingender oder misslingender Dialog – ob unter »Experten« oder »von unten« – ist von vielen, oft unbewussten, Faktoren abhängig. Die Gesprächsanalysen zeigen, dass gerade die tiefe Verwurzelung im eigenen Glauben, die häufig als wichtigste Dialogvoraussetzung genannt wird, unter Umständen ein großer Hemmschuh sein kann. Die eigenen religiösen und kulturellen Prägungen bestimmen als subtile »Vor-Urteile« nicht nur mit, was gehört wird und wie es gehört wird, sondern verhindern möglicherweise auch die notwendige Neugier, Lernbereitschaft und den Willen zum Perspektivenwechsel, die für einen gelingenden Dialog erforderlich sind. Man muss über die eigenen Denkvoraussetzungen hinauswachsen können und es auch wollen. Insbesondere die den Dialog initierende Seite muss sich eine Ethik des Zuhörens zu Eigen machen. Die oft gehörte Formel »Lernen, den Anderen in seiner Andersartigkeit zu verstehen, ihn ernst zu nehmen und zu achten« setzt voraus, dass die Anderen als Andere so gehört werden, wie sie gehört werden wollen. Aber: Wie anders dürfen die Anderen wirklich sein?

Doch auch die Rede vom »Anderen« birgt Gefahren in sich, denn manchmal wollen wir die Anderen fremder machen, als sie in Wirklichkeit sind. Dialoge von unten, wie zum Beispiel jener des christlich-muslimischen Frauenkreises, haben aufgrund ihrer kontinuierlichen Zusammenkünfte große Chancen, solch schwierige Hürden immer wieder neu zu überwinden. Sie lassen eine persönlichere Ebene zu als dies beim Austausch unter offiziellen religiösen Würdenträgern der Fall ist. Gerade Frauen geht es in den Gesprächen meist »ums Lebendige« und Existenzielle, da die im Alltag gelebte Religiosität besprochen wird. Dialoge von unten ziehen so, besonders wenn sie gelingen, über die Gesprächsgruppe hinaus wirkungsvolle Kreise in die Öffentlichkeit. Die größte Gefahr für interreligiöse Dialoge sehe ich nicht in erster Linie in ihrem möglichen Misslingen, sondern darin, dass die Möglichkeiten des persönlichen und existenziellen Austausches nicht ausgeschöpft werden und es lediglich bei freundlich-unverbindlichen Informationsveranstaltungen oder einem Schlagabtausch schöner Formeln bleibt. Diese Gefahr bestand bei dem hier geschilderten Frauenkreis nicht. In ihm kam interreligiöses Verstehen zum Ausdruck, wie es im lebensnahen dialogischen Austausch geschehen kann.

Respekt und gegenseitige Anerkennung

Das interreligiöse Projekt »Sarah-Hagar«

Teil I: Eine politische Perspektive

Carola von Braun

»Sarah-Hagar« nennt sich ein interreligiöses und interkulturelles Projekt der »Überparteilichen Fraueninitiative Berlin – Stadt der Frauen«¹, das bundesweit ausgerichtet ist. Die Besonderheit des Projekts liegt darin, dass es die Bereiche Religion, Politik und Gender miteinander verknüpfen und Frauen aus politischen und religiösen Zusammenhängen zusammenbringen will. Wie kam es dazu?

Im Sommer 2000 rief mich Elisa Klapheck an, damals Pressesprecherin der Jüdischen Gemeinde in Berlin, heute Rabbinerin in Amsterdam. Sie schlug uns, der Überparteilichen Fraueninitiative, eine Kooperation vor. Mit dieser sollte erreicht werden, dass Frauen aus der Politik in Zukunft stärker mit Frauen aus den Religionen zusammenarbeiten. Wir haben diese Idee begrüßt, weil wir alle Aktivitäten für sinnvoll halten, die Netzwerke stärken. Zudem bedauerten wir schon länger, dass Frauen in der Politik oft so wenig Kenntnisse von und Kontakte zu Frauen in Kirchen und Religionsgemeinschaften haben, obwohl auch dort unseres Erachtens politische Arbeit geleistet wird.

Aus der Kooperations-Idee entstand die Idee des gemeinsamen Projektes »Sarah-Hagar«, mit dem wir Frauen aus den drei abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam zusammenbringen wollten mit Frauen – auch atheistischen – aus der Politik. Es gelang uns, die Sozialwissenschaftlerin Christiane Klingspor für die Projekt-idee und -leitung zu gewinnen und eine finanzielle Förderung durch

¹ Die »Überparteiliche Fraueninitiative Berlin – Stadt der Frauen« ist ein Zusammenschluss von Frauen aus allen politischen Lagern, aus Medien, Projekten, Verwaltungen und sonstigen Organisationen. Ziel der 1992 von bekannten Berliner Parlamentarierinnen gegründeten Initiative ist es, frauenpolitisch relevante Themen aufzugreifen und öffentlich zu machen, die in den traditionellen Formen der Auseinandersetzung zwischen Parteien, Opposition und Regierung zu kurz kommen.

das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend zu erhalten.

Das Projekt startete im Herbst 2002 mit einem ersten Workshop zu »Sarah-Hagar«. In insgesamt neun größeren Eigen- und Kooperations-Veranstaltungen² und einer Vielzahl von kleineren Beiratssitzungen entwickelte sich bis zum Sommer 2004 ein intensives interreligiöses und interkulturelles Netzwerk von politisch und religiös aktiven Frauen, die sich ohne dieses Projekt vermutlich nie begegnet wären. Vorläufiger Schluss- und Höhepunkt des Projekts war ein großer Kongress im Mai 2004 in Berlin.

Zu Beginn des Projektes war unser Ziel ein Erfahrungs- und Informationsaustausch über unsere theologischen Grundlagen in Bibel, Tora und Koran anhand ausgewählter Texte, verbunden mit der Frage, wie diese Texte sich konkret im Leben von uns heutigen Frauen auswirken. Doch die globalen Konflikte – der 11. September 2001 und der Irak-Krieg – machten uns einen Strich durch die Rechnung. Die Stimmung veränderte sich auch in Deutschland. Die großen Vereinfacher an den Stammtischen hatten wieder Zulauf. Gleichzeitig nahmen aber auch die Stimmen derjenigen zu, die eine differenzierte Sicht der Dinge forderten. Kurzum: Unser Thema wurde plötzlich hoch politisch. Uns wurde bewusst, wie wichtig es ist, den »aufstachelnden« Bildern der Medien die Vision eines Landes und einer Zivilgesellschaft entgegenzusetzen, in der alle Religionen gleichberechtigt sind, in der Männer und Frauen respektvoll miteinander umgehen und ihrem Glauben und ihrer Kultur gemäß leben können, ohne das gleiche Recht Andersgläubiger zu behindern. Wir wollten im Rahmen unserer Möglichkeiten zu dieser Zielsetzung ein kleines Stück beitragen: auf der privaten, politischen, beruflichen und gesellschaftlichen Ebene. Das setzt die Bereitschaft voraus, aufeinander zuzugehen und voneinander zu lernen, in einen kontinuierlichen Dialog einzutreten.

Die Dialogprinzipien

Im Projekt »Sarah-Hagar« haben wir viel voneinander gelernt und sechs Dialogprinzipien entwickelt, die an dieses Ziel heranführen sollen.³ Die Prinzipien lauten verkürzt:

² Siehe www.sarah-hagar.de

³ Vgl. dazu auch Christiane Klingspor, Teil III.

1. Wir sind im Dialog miteinander Lernende.
2. Wir bringen uns gegenseitig »radikalen Respekt« entgegen, nicht im Sinne einer laschen, undefinierten Toleranz, sondern im Sinne einer aktiven Anerkennung.
3. Wir versetzen und fühlen uns in die Gesprächspartnerin hinein, im Sinne eines empathischen Zuhörens.
4. Wir arbeiten heraus, wo Annahmen und eventuell Vorurteile unser eigenes Weltbild prägen. Wir suspendieren diese Annahmen während des Dialogs und arbeiten so gemeinsam am Abbau von Vorurteilen.
5. Wir sind bereit darzustellen, woher unsere Meinungen stammen, die Gegenseite zu hören und unsere eigenen Meinungen gegebenenfalls zu revidieren.
6. Wir wollen keinerlei Missionierung. Es gibt keine endgültigen Wahrheiten, jede Tradition hat ihren eigenen Wert, keine ist besser als eine andere.

Diese Dialogprinzipien sind nicht auf einmal entstanden. Sie wurden in den Veranstaltungen von »Sarah-Hagar« erarbeitet und in den Gesprächen erprobt. Nicht immer war es einfach, sie einzuhalten. Manchmal stellte sich auch heraus, dass es bei bestimmten Fragen so große Konflikte gab, dass die Frage ausgeklammert werden musste. Die Kopftuchfrage ist zum Beispiel so ein Streitfall, der die Frauenbewegung spaltet und in dem auf absehbare Zeit keine Einigung möglich scheint. Deshalb haben wir uns entschieden, uns nicht mit dieser Streitfrage zu befassen. Es gibt noch genug andere Themen und Probleme, die wir gemeinsam anpacken müssen. Diese Vorgehensweise erscheint uns hilfreich: Wenn wir uns den Fragen und Themen zuwenden, bei denen es mehrheitlich Übereinstimmung gibt, überwiegt das Verbindende und damit die Kraft, gemeinsam Dinge anzupacken und zu verändern, während das Verharren im Streit die Kräfte zur Veränderung schwächt. Als Projekt »Sarah-Hagar« wollten wir dazu beitragen, dass eine solche Kernzelle eines neuen, »respektvollen Umgangs« miteinander ansteckend wirkt und dass viele Initiativen dieser Art zur Stärkung einer Zivilgesellschaft beitragen, in der alle Religionen und Kulturen anerkannt sind.

Was wir aus dem Projekt gelernt haben

Da jede der Projekt-Mitwirkenden unterschiedliche Erfahrungen und Erkenntnisse für sich gewonnen hat, möchte ich hier thesenartig meine persönlichen Schlussfolgerungen darstellen. Diese können – zusammen mit den Erkenntnissen der anderen Mitwirkenden – möglicherweise zur Grundlage für weitergehende Überlegungen werden.

Europas Geschichte ist geprägt von jüdischer, christlicher und islamischer Kultur. Wir müssen in Mitteleuropa endlich zur Kenntnis nehmen, dass Europa nicht nur eine christlich-jüdische Kultur hat, sondern auch eine islamische – ein Blick nach Andalusien und in das ehemalige Jugoslawien zeigt das. Europäische Hochkulturen waren jene, die ein fruchtbares Zusammenwirken aller Religionen gefördert haben. Wäre es nicht lohnend, für ein solches Europa einzutreten?

Parallelgesellschaften hat es immer gegeben, sie sind nicht das Problem. Entscheidend ist vielmehr die Frage, ob es zwischen der Parallelgesellschaft und der so genannten Mehrheitsgesellschaft Brücken und Durchlässigkeiten gibt. Anders gesagt: Nicht die Zunahme von MuslimInnen in unserer Gesellschaft ist ein Problem. Es kommt darauf an, welche Form der vielen Formen des Islam sich in Europa mehrheitlich entwickeln wird. Wir wollen diejenigen Muslimas und Muslime unterstützen, die erreichen wollen, dass zu der europäischen Prägung des Islam auch die Anerkennung des Verfassungsgrundsatzes der Gleichberechtigung der Geschlechter gehört.

Sich der Wirkungsmacht traditioneller Bilder bewusst werden. Am Beispiel der Beschreibung von Hagar, der Mutter der islamischen Religion, die in der christlich-jüdischen Tradition (bestenfalls) als Magd oder als (minderwertige) Nebenfrau von Abraham gesehen wird, in der islamischen Religion dagegen eine absolut gleichrangige Stellung mit Sarah hat,⁴ ist mir wieder einmal bewusst geworden, wie stark die traditionellen Bilder und Definitionen des Christentums uns noch immer prägen. Es ist wichtig, dass wir diese Erkenntnisse auch in die Politik hineinragen.

Der Kopftuchstreit ist politisch inszeniert und lähmt die Frauenbewegung. Als politisch aktive Frauen, als Frauen, die in den Kirchen und Religionsgemeinschaften arbeiten (was auch eine politische Tätigkeit ist), müssen wir begreifen, dass die »Kopftuchfrage« vor allem ein politisch inszeniertes Manöver ist – inszeniert von denjenigen, die an

⁴ Vgl. dazu Irene Pabst, Teil II.

einer Schwächung der Reformkräfte im Inneren – und damit auch der Frauen – interessiert sind. Je mehr sich die Frauenbewegung um die Kopftuchfrage streitet, desto weniger Kraft hat sie, um sich für wirklich wichtige Fragen wie beispielsweise die Beteiligung von Frauen an innerkirchlicher beziehungsweise innerreligiöser und politischer Macht einzusetzen. Ein Kopftuchverbot hilft keiner einzigen Frau. Es zwingt jene Muslimas und Muslime, die in ihren Religionsgemeinschaften und in ihren Nachbarschaften für einen Wandel zu einem europäischen, aufgeklärten und demokratischen Islam eintreten wollen, zu einem Rückzug in ein inneres Ghetto.

Wir wollen eine Gesellschaft, in der die Religionen sich gegenseitig achten und respektieren und auf gleicher Augenhöhe mit dem Staat verhandeln. Wir müssen alle praktischen und politischen Instrumente nutzen und fördern, die dazu beitragen, dass wir uns zu einer Gesellschaft entwickeln, die den Religionen, die andere Religionen achten und respektieren, ein Dach bietet. Wichtige Instrumente können dabei sein: der Zusammenschluss der islamischen Verbände zu einem repräsentativen Zentralrat mit Bundes-, Länder- und Kommunalgliederungen mit demokratisch gewählten Repräsentanten, wie dies die Jüdische Gemeinde und die christlichen Kirchen auch kennen. Und aufbauend darauf, die Entwicklung eines Staatsvertrages mit einem solchen demokratisch gewählten Zentralrat. Vorbild könnte der Staatsvertrag mit den christlichen Kirchen und dem Zentralrat der Juden in Deutschland sein. Erst ein solches politisches Instrument eröffnet die Möglichkeit, mit den staatlichen Institutionen »auf gleicher Augenhöhe« zu verhandeln. Die österreichischen Erfahrungen mit einem solchen Staatsvertrag zeigen, dass Muslimas und Muslime sich dadurch verstärkt an der demokratischen Gestaltung des Gemeinwesens beteiligen.

Viele kleine Bausteine sind das Fundament für große Bauten des Vertrauens. Solch große Vorhaben sind auch große politische Kraftakte, deren Realisierung noch etliche Zeit braucht. Aber bis dahin sind viele kleine Schritte denkbar, viele kleine Bausteine, die das Vertrauen zwischen den Angehörigen der Minderheitengesellschaften und der Mehrheitsgesellschaft stärken helfen. Das kann beginnen mit der Suche nach einer pragmatischen Lösung für die Streitfrage Sportunterricht von Mädchen und Jungen an den Schulen. Das kann auf der kommunalen und Länder-Ebene weitergehen zur Frage des islamischen Religionsunterrichts: in der Schule oder außerhalb? Wer darf unterrichten? Welche Ausbildung muss der Religionslehrer, die Reli-

gionslehrerin haben? Wer bildet die ReligionslehrerInnen aus? Aber auch die Mehrheitsgesellschaft muss sich fragen lassen: Wieso müssen sich Angehörige von religiösen Minderheiten in der Öffentlichkeit ständig rechtfertigen für Taten, die anderenorts im Namen ihrer Religion oder ihrer Kultur begangen werden?

Dies sind erste Überlegungen, die unter den »Sarah-Hagar«-Frauen noch diskutiert werden müssen. Ein Projekt wie das geplante »Transkulturelle und interreligiöse Lernhaus für Frauen«, das mit Unterstützung des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend an mehreren Standorten der Bundesrepublik aufgebaut werden soll (siehe www.lernhaus-berlin.de), kann hierfür den Rahmen bieten und den begonnenen Lernprozess fortsetzen.

Teil II: Eine theologische Perspektive

Irene Pabst

Sarah und Hagar – Stammütter von Jüdinnen, Christinnen und Musliminnen

Die Geschichte von Sarah und Hagar, den Namensgeberinnen unseres Projekts, verbindet die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam miteinander. Sie gelten in allen drei Religionen als Stammütter. Nach der biblischen Überlieferung, auf die sich Juden und Christen berufen, ist Sarah als Mutter Isaaks die Stammutter des jüdischen Volkes und Hagar als Mutter Ismaels die Stammutter der Ismaeliter (1. Mose 16 und 21), von der sich später die Muslime ableiten. Die Muslime verbinden mit Hagar auch Überlieferungen zur Kaaba sowie einen wichtigen Teil der Hadsch (vgl. Sure 14,37; 2,158).

Warum haben wir ausgerechnet diese Frauengestalten gewählt, wo doch zumindest die biblischen Ursprungsgeschichten ihr Verhältnis als miteinander konkurrierend, unsolidarisch bis hin zur Trennung schildern? Sarah und Hagar können nicht in Frieden unter einem Dach leben – das scheint die Botschaft zu sein. Wir haben jedoch im Verlauf unseres Projekts festgestellt, dass wir sehr viel Positives von ihnen ler-

nen können. Sarah und Hagar lehren uns, soziale, kulturelle und religiöse Differenzen ernst zu nehmen und ihnen mit radikalem Respekt zu begegnen. Beide Frauen sind in einen Konflikt verstrickt, in dem es um ihre gesellschaftliche Stellung beziehungsweise die ihrer Söhne geht. Sarah hat als Angehörige der israelitischen Gesellschaft die bessere Ausgangsposition; sie kann über ihre Sklavin Hagar als Ressource verfügen. Hagar hat als Angehörige einer ausländischen Minderheit keine Möglichkeit zur freien Entscheidung, sieht aber für sich als Mutter des Erben eine soziale Aufstiegsmöglichkeit, die sie nutzt. Aber auch Sarahs Handeln ist nicht frei, sondern vom gesellschaftlichen Makel der Kinderlosigkeit motiviert. Ihre Vertreibung der Konkurrentin samt Sohn erscheint uns heutigen LeserInnen sehr hart, wird aber auf dem Hintergrund der in den Texten gezeichneten gesellschaftlichen Strukturen verständlich: Ismael ist der Erstgeborene, dem das Haupterbe zusteht.

Die christliche Auslegungstradition

In der christlichen Auslegungstradition ist der Schwerpunkt auf die Konfliktdimension gelegt worden. Das hatte fatale Folgen: Sarah wurde schon sehr früh, bei den Kirchenvätern ab dem zweiten Jahrhundert, allegorisch als Bild für die Kirche gedeutet, während Hagar als Bild für die Synagoge, das heißt für das Judentum, verstanden wurde.⁵ Kirche und Synagoge stehen sich in diesen Auslegungen feindlich gegenüber. Die Kirche sei an die Stelle des jüdischen Volkes als Gottesvolk gerückt, da dieses den Bund verlassen habe, und die Synagoge sei somit aus dem Bund ausgestoßen, heißt es bei zahlreichen Kirchenvätern. Die christliche Auslegung dreht den biblischen Text sozusagen um: Aus der jüdischen Stammutter wird die christliche und aus der ismaelitischen Stammutter wird die jüdische. Die jüdische Tradition wird christlicherseits vereinnahmt und gleichzeitig enterbt. Hagar wird zum Bild für »das Andere«, das ausgegrenzt werden muss.

⁵ Die Kirchenväter greifen die Auslegung des Paulus im Galaterbrief, Kap. 4,21–5,1 auf, wo Sarah und Hagar erstmals allegorisch als Repräsentantinnen verschiedener Gemeinschaften gedeutet werden. Er spricht allerdings nicht von Christentum und Judentum, vgl. dazu ausführlicher den Beitrag von Irene Pabst unter www.sarah-hagar.de/workshop1.html.

Diese Auslegung hat ihren geschichtlichen Hintergrund in einer Epoche, in der sich das Christentum als neue Religion langsam etabliert und sich erst allmählich von seiner »Mutterreligion«, dem Judentum, löst. Auch das Judentum befindet sich damals in einer Zeit der Neuorientierung nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer im Jahr 70. Die Konkurrenz zwischen Sarah und Hagar ist ein Bild, das zum Teil diese Situation widerspiegelt. Die antijüdische Auslegung wird dadurch ein Stück weit nachvollziehbar. Die christliche Kirche hat aber auch dann an ihr festgehalten, als sie schon längst offizielle Reichsreligion war. Sie hat den Antijudaismus in vielfältiger Weise zu einem Bestandteil ihrer Lehre und ihres Verhaltens gemacht, so dass er zum kulturellen Gedächtnis des Christentums dazugehört.

Vom Gegensatz zum Dialog

Die Geschichte von den Stammmüttern schildert aber nicht nur den Konflikt zwischen konkurrierenden Frauen, sondern es geht auch darum, die komplexe und schwierige Beziehung zwischen den Angehörigen der eigenen Gemeinschaft und den Anderen, den Außenstehenden zu definieren. Die ägyptische Fremde Hagar wird gerade nicht ausgeschlossen, sondern sie erhält eine eigene Verheißung: Stamm-mutter eines großen Volkes zu werden, das unter dem Segen Gottes steht. Hagar ist die einzige Frau im Ersten Testament, die eine fast identische Verheißung wie Abraham erhält! Hagar und ihr Sohn Ismael bleiben mit einbezogen in die Völkerfamilie, als deren Teil sich auch die IsraelitInnen sehen. Das Recht der Anderen auf Respekt ist Teil der biblischen Tradition. Sie öffnet uns die Augen für die Bereicherung durch Differenz!

Im Dialog mit Jüdinnen und Musliminnen, die ihre Sichtweise auf die biblischen beziehungsweise koranischen Texte einbringen, spiegelte sich dies wider. So betonte eine jüdische Frau die Gemeinsamkeit zwischen Sarah und Hagar: Hagars Schicksal des Fremdseins und der Vertreibung sei eigentlich ein typisch jüdisches Schicksal. Juden und Jüdinnen hätten beides nicht nur zu biblischen Zeiten, sondern auch später immer wieder erlebt. Sie knüpfte damit an der Sichtweise der Rabbinen an, die Hagar als Proselytin nahe an das Judentum heranrückten. Für muslimische Frauen hat der Konflikt zwischen Sarah und Hagar, welcher der Ausgangspunkt für die christlichen Interpretationen

war, keine Bedeutung. Im Koran kommen beide – allerdings ohne Namen – als Frauen von Abraham und als Mütter von Isaak und Ismael vor, ohne dass die Konflikte um die Vorrangstellung als Ehefrau oder um das Erbe der Söhne geschildert werden (vgl. Sure 11,71; 14,39). Der Koran legt keinen Wert darauf, welche die Mutter von welchem Sohn ist und löst so das Problem der Konkurrenz.⁶

Im Dialog zeigte sich so der Reichtum an Traditionen, an dem wir wechselseitig teilhaben können. Die Beobachtung, dass es in allen drei Traditionen keine Überlieferung dazu gibt, dass Sarah und Hagar miteinander reden, ist eine Aufforderung an uns, den Dialog zu führen und an neuen Überlieferungen für die nachfolgenden Generationen zu arbeiten.

Teil III: Ergebnisse aus dem interkulturellen Kommunikations- und Lernprozess

Christiane Klingspor

Anliegen des Projektes »Sarah-Hagar« war es, einen Beitrag zur Entwicklung von Kommunikationsformen zu leisten, die ein friedliches und produktives Zusammenleben in einer ethnisch und religiös heterogenen Gesellschaft unterstützen. Die dringende Notwendigkeit eines breit angelegten gesellschaftlichen Verständigungsprozesses zwischen den Religionen und Kulturen wird von vielen Menschen empfunden. Insofern spiegelte das Projekt eine gesamtgesellschaftliche Entwicklung wider, von der es selber profitierte, an der es aber auch konstruktiv beteiligt war. Durch seine Organisationsform als Veranstaltungsreihe konnte es die Akteurinnen des Dialogs wiederholt zusammenbringen und so den Aufbau von Vertrauen innerhalb eines sich verdichtenden Netzwerkes befördern. Die kontinuierliche Beteiligung einer ständig wachsenden Anzahl von Frauen unterstützte die Kontinu-

⁶ Zu Sarah und Hagar in jüdischer und muslimischer Tradition siehe die Beiträge von Elisa Klapheck und Rabeya Müller unter www.sarah-hagar.de/workshop1.html.

ität des Projektgeschehens über einen längeren Zeitraum und mehrere Veranstaltungen hinweg und ermöglichte so einen interkulturellen Kommunikations- und Lernprozess von großer Intensität. Als Ergebnis dieses Lernprozesses lassen sich eine Reihe von grundlegenden Kommunikationsprinzipien, Verhaltensweisen und Organisationsregeln beschreiben, die für das Gelingen interreligiöser Kommunikation von entscheidender Bedeutung sind. Diese wurden im Verlauf des Projekts erprobt, modifiziert und aufgrund aktueller Erfahrungen ergänzt.

Symmetrischer Dialog

Tragendes Prinzip unseres Projektes war das Bemühen um einen Dialog, in dem sich die Beteiligten als prinzipiell gleichwertige Subjekte gegenüberstehen. Dafür war es erforderlich, Dominanzmechanismen und auch strukturell bedingte Dominanzen zu erkennen, zu analysieren und zu reduzieren. Im Verlauf des Projekts stießen wir auf eine große Dialogbereitschaft – verbunden mit dem Wunsch, in den eigenen religiösen Entscheidungen ernst genommen und respektiert zu werden. Dem stand, insbesondere bei den Angehörigen von gesellschaftlichen Minderheiten, die Befürchtung gegenüber, von den Mitgliedern der »Mehrheitskultur« dominiert und diskriminiert zu werden. Der in diesem Zusammenhang häufig gebrauchte Begriff der »Dominanzkultur« wurde dabei sowohl auf die aktuellen innerdeutschen als auch auf die globalen (Macht-)Verhältnisse bezogen.

In einer solchen Situation ist es entscheidend, dass auch die Mitglieder der Mehrheitskultur bereit sind, eine lernende Haltung einzunehmen. Tatsächlich ergeben sich dadurch auch für sie neue Erfahrungsmöglichkeiten: Während die Angehörigen von Minoritäten alltäglich die Erfahrung machen, dass viele ihrer Werte und Normen nicht von allen geteilt werden, also offensichtlich nicht als universal gelten, fehlt den Angehörigen einer Mehrheitskultur im Alltag ein solches Korrektiv. Infolgedessen wird dann häufig, oft auch irrtümlich, davon ausgegangen, dass eigene kulturspezifische Werte universal anerkannt sein müssten. Die kulturspezifische Gebundenheit der eigenen Werte zu akzeptieren und diese – zumindest für die Phase des Dialogs – entsprechend zu relativieren, ist Voraussetzung für die Öffnung der Mehrheitsgesellschaft für eine wirkliche Begegnung. Das Bemühen, Symmetrie herzustellen, bedeutet also gerade für die Angehörigen

der gesellschaftlichen Mehrheit eine Herausforderung und bedarf einiger Selbstreflexion.

Zugleich ist es wichtig, nicht in eine Haltung zu verfallen, die derartige Forderungen einseitig nur an die Mehrheit stellt. Symmetrie bedeutet, dass sich alle Beteiligten als prinzipiell gleichwertige Subjekte gegenüberstehen, es also weder ein Vorteil noch ein Nachteil ist, zur Mehrheit oder zur Minderheit zu gehören. Der Versuch, gesellschaftliche Benachteiligung einzelner Gruppen durch eine entsprechende Vorzugsbehandlung im Dialog zu kompensieren, würde diese grundsätzliche Gleichheit ebenso verhindern wie ein Bestehen auf dominanten Positionen.

Die Entwicklung einer symmetrischen Dialogkultur erfordert eine Projektanlage, die auf ein Höchstmaß an interner Demokratie abzielt. Inhalte und Struktur des Projektes und insbesondere der einzelnen Veranstaltungen sollten nicht vorgegeben, sondern unter Einbezug möglichst vieler beteiligter Frauen in einem permanenten Prozess gemeinsam entwickelt werden. Dafür wurde eine Reihe von unterschiedlichen interreligiös zusammengesetzten Gremien eingerichtet und in den Veranstaltungen waren entsprechende Austauschphasen eingeplant. Da es grundsätzlich nie möglich sein wird, alle Vorschläge umzusetzen, und häufig sehr konträre Erwartungen existieren, besteht hier durchaus auch ein Konfliktpotenzial, das nicht ignoriert werden darf. Besonders wichtig ist es daher, die im gemeinsamen Prozess erarbeiteten Themen, Strukturvorschläge und Anregungen in einer transparenten Debatte abzuwägen. Die glaubwürdige Umsetzung von Partizipation macht umfangreiche Konsultationsprozesse erforderlich.

Verbindung von Religion und Politik

Als ein gemeinsames Motiv der am Projekt beteiligten Frauen kann das Bedürfnis nach gesellschaftlicher Teilhabe beschrieben werden. Gerade bei Frauen aus den minoritären Gruppen besteht der Wunsch, die eigenen Positionen im Land zu stärken, sich vermehrt in die Gesellschaft einzubringen und einen Beitrag zu einer positiven Entwicklung des gesamtgesellschaftlichen Zusammenhanges zu leisten. Religion wurde in diesem Sinne nicht allein als Bestandteil der Privatsphäre, sondern als positive Gestaltungskraft in der Gesellschaft begriffen.

Da jedes religiöse System immer auch ein System sozialer Beziehungen innerhalb einer Gruppe regelt, haben Religion und Politik einen gemeinsamen Bezugspunkt. Beide dienen der Gestaltung und Organisation von Gemeinschaft und sind am Aufbau, der Ausgestaltung und Zuweisung von sozialen Rollen und Geschlechterrollen entscheidend beteiligt. Gerade in der Definition der Geschlechterrollen sind die Bilder, die auf religiöse Überlieferungen zurückgehen, weiterhin wirksam. Daher ist die Auseinandersetzung mit diesen Bildern auch für jede politische Position, die die Genderperspektive berücksichtigen will, von großem Interesse. Der Austausch zwischen Religion und Politik bildete deshalb einen wichtigen Kernbereich des Projekts. Dabei war es immer wieder erforderlich darauf zu achten, dass Politik nicht als bloße Mittlerin oder Unterstützerin des Dialogs missverstanden wurde. Vielmehr sollten politisch engagierte Frauen und ihre Positionen unmittelbar präsent und am Dialog beteiligt sein. Durch diesen Austausch von eher religiös und eher säkular orientierten Positionen erhielt der Dialogprozess eine zusätzliche Dimension. Der enge Kontakt von Politik und Religion erhöhte zudem die Chance gesellschaftlicher Wirksamkeit und bot allen Beteiligten eine Erweiterung ihrer Perspektiven.

Grundsätzlich ist zu beachten, dass das Verhältnis von »Säkularität« und »Religiosität« sich kulturspezifisch stark unterscheidet. Gerade viele Migrantinnen betrachten ihre Religion als einen sicheren und vertrauten Bezugspunkt in einer tendenziell fremden und oft als ablehnend erlebten Umgebung. Infolge dieser vergleichsweise starken religiösen Bindung kommt auch einer Orientierung an religiös begründeten Werten und Handlungsmaßstäben eine relativ große Bedeutung für die Gestaltung des Alltagslebens zu. Dies musste in einem Projekt wie dem unseren entsprechend beachtet werden. Für mehr politisch beziehungsweise säkular orientierte Frauen war es ein wichtiger Lerneffekt zu erfahren, welche Bedeutung religiöse Fragen, Werte und Handlungsmaßstäbe für Frauen haben können.

Multikulturalität – Ausgewogenheit – Neutralität

Durch Einbezug multikulturell zusammengesetzter Gremien auf verschiedenen Projektebenen sollte einer einseitigen Dominanz vorgebeugt werden. In der konkreten Zusammenarbeit in diesen Gremien

haben wir wiederholt die Erfahrung gemacht, dass auch Annahmen oder Zielsetzungen, die von den Mitgliedern der Mehrheitskultur als selbstverständlich und allgemein gültig empfunden werden, von anderen Gruppen nicht immer geteilt werden. Hier wirken die multikulturellen Gremien als Korrektiv und helfen, unbewusste Dominanzen und irrtümliche Konsensannahmen zu vermeiden.

Dort, wo Multikulturalität und kulturelle Ausgewogenheit aus pragmatischen Gründen nicht möglich sind, kommt als weiteres wichtiges Prinzip die religiöse Neutralität zum Tragen. Dies bezieht sich insbesondere auf die Trägerschaft des Projektes und die Wahl der Veranstaltungsorte. Mit der »Überparteilichen Fraueninitiative« stand dem Projekt ein Träger zur Verfügung, der als religiös weitgehend neutral empfunden wurde und darüber hinaus über große Erfahrungen mit der Organisation von Veranstaltungen mit überparteilichem Charakter und mit der Förderung toleranter Kommunikationsformen verfügte.

Bei der Wahl von Veranstaltungsorten mussten die ungleichen Ressourcen der einzelnen Gruppen beachtet werden. Wir haben uns hier grundsätzlich für die Wahl religiös neutraler Orte entschieden, da ein Zurückgreifen auf Räume von Religionsgruppen zu einer völlig überproportionalen Zuweisung der »Gastgeberrolle« an die Angehörigen der Mehrheitsreligion geführt hätte. Während dies von vielen christlichen Frauen als wenig problematisch empfunden wurde, meldeten Jüdinnen und Musliminnen Bedenken an. Allein das Ambiente, die ständige Präsenz christlicher Symbole, erzeugt bei vielen nichtchristlichen Frauen ein Fremdheitsgefühl, erhöht die Schwellenangst und weist ihnen eine Gastrolle zu, die sie eher zu Bescheidenheit und Zurückhaltung verpflichtet. Solche unterschiedlichen Perspektiven auf scheinbare Detailfragen müssen unbedingt wahr- und ernst genommen werden. Häufig ist es jedoch schwierig, die Sichtweise der anderen Gruppen aus einer Mehrheitsperspektive heraus vorwegzunehmen. Auch hier zeigt sich wieder, wie nötig es ist, gerade auch die Detailplanung unter interreligiöser Beteiligung vorzunehmen.

Vielfalt und Unterschiede

Sehr wichtig ist es, die erheblichen Unterschiede, die auch innerhalb kultureller und religiöser Gruppen existieren, und das Vorhandensein von »Patchwork-Identitäten« zu berücksichtigen und die Zuschreibung

von Rollen zu vermeiden. Alle Teilnehmerinnen des Dialoges müssen primär als Frauen mit eigenständigen Biografien, die aus eigener Erfahrung für sich selbst sprechen, angesehen werden. Die Zugehörigkeit zu einer religiösen oder kulturellen Gruppe ist Bestandteil der jeweiligen Identität, nicht deren alleiniges Bestimmungsmerkmal.

In der Regel wird die eigene Gruppe wesentlich differenzierter wahrgenommen als fremde Gruppierungen. Das so konstruierte Bild wird dann häufig ganz selbstverständlich zur Gesprächsgrundlage erklärt. So wurden wir beispielsweise von christlicher Seite immer wieder mit der Forderung konfrontiert, die unterschiedlichen Konfessionen des Christentums bei der Zusammensetzung von Podien angemessen zu berücksichtigen. »Der Islam« oder »das Judentum« wurden dagegen häufig als mehr oder weniger monolithisch wahrgenommen.⁷ Ebenso gibt es aber auch die Tendenz, von einer »Mehrheitskultur« zu sprechen, unter der dann unterschiedliche Ausprägungen des Christentums und die verschiedensten politischen Positionen undifferenziert zusammengefasst werden.

Jede einzelne Position kann daher nur eine Facette innerhalb einer Vielfalt repräsentieren, nicht aber eine fiktive monolithische Größe wie »den Islam«, »das Christentum« oder »das Judentum«. Gerade in einer Zeit, in der im globalen Kontext Religionen aber auch Werte wie »Demokratie« oder »Menschenrechte« benutzt werden, um aggressive, gewaltsame und kriegerische Verhaltensweisen zu rechtfertigen, ist eine solche differenzierte Sichtweise wichtig.

Regeln für den Dialog

Dialogregeln⁸ stellen ein für alle verbindliches gemeinsames Grundgerüst dar, das dazu beitrug, produktive Formen der Kommunikation zu entwickeln, die von wechselseitigem Respekt getragen waren. Dieses für alle Beteiligten verbindliche Regelsystem erwies sich als hilfreich, um überkommene und oft lang eingeübte kontraproduktive

⁷ Gerade unsere muslimischen Gesprächspartnerinnen betonten immer wieder, dass eine solche undifferenzierte Wahrnehmung und entsprechende Behandlung durch die Gesellschaft die Herausbildung differenzierter Positionen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft erheblich erschwert.

⁸ Vgl. die Dialogprinzipien in Teil I, die in Anlehnung an Martina & Johannes F. Hartkemeyer / L. Freeman Dhority, *Miteinander Denken. Das Geheimnis des Dialogs*, Stuttgart 2001, entwickelt wurden.

Kommunikationsmuster zu überwinden. Es ermöglichte es, dialog-schädliche Verhaltensweisen⁹ zu unterbinden, ohne dass dies als Zensur interpretiert werden konnte. Nach unserer Erfahrung trägt die verbindliche Festschreibung der für den Dialog erforderlichen Grundhaltungen wie Offenheit, radikaler Respekt und produktives Plädieren dazu bei, eine spezifische, dialogfreundliche Atmosphäre zu schaffen, die sich durchaus von der Alltagssituation unterscheiden kann und soll. So bedeutet die Aufforderung, Annahmen zu suspendieren, eben nicht, sich von diesen endgültig zu verabschieden, sondern zunächst lediglich, sie für einen begrenzten Zeitraum außer Kraft zu setzen, um so einen besonderen Zustand der Offenheit zu ermöglichen. Indem festgelegt wird, welche Verhaltensweisen grundsätzlich nicht toleriert werden, entsteht gerade für Minoritäten eine zusätzliche Sicherheit.

Berücksichtigung religiöser Pflichten und Regeln

Das Bemühen, die Regeln der einzelnen Religionen bei der Planung von Veranstaltungen zu berücksichtigen, wird als ein Gradmesser für die Ernsthaftigkeit des Interesses am Dialog gesehen. Es ist somit gleichzeitig eine organisatorische Herausforderung und ein wichtiger – nur teilweise benannter – Aspekt der interreligiösen Kommunikation. Diese Bedeutung wurde ihm auch von den Teilnehmerinnen zugewiesen. So haben wir immer wieder die Erfahrung gemacht, dass es vielen Frauen sehr wichtig ist, die Regeln ihrer Religion angemessen und in einem fairen Verhältnis zu den jeweils anderen Interessen berücksichtigt zu sehen. Dies bezieht sich vor allem auf die vorgeschriebenen Gebete und Gottesdienste, die daraus sich ergebenden Zeitstrukturen und auf die angebotene Nahrung.

In diesem Zusammenhang bestehen in den einzelnen Religionen sehr unterschiedliche Ausgangssituationen. Während das Christentum seinen Gläubigen kaum Pflichten oder Verbote auferlegt, die im Zusammenhang von Dialogveranstaltungen berücksichtigt werden müssten, bestehen für MuslimInnen einige absolute Verbote in Bezug auf die Ernährung und die Pflicht zu den täglichen Gebeten.¹⁰ Das Judentum schließlich kennt eine Reihe von Speiseregeln, die mit vertretba-

⁹ Wie zum Beispiel gelegentliche Missionierungsversuche.

¹⁰ Von den fünf muslimischen Tagesgebeten fallen zumindest drei in den Zeitraum einer ganztägigen Veranstaltung.

rem Aufwand nur annähernd berücksichtigt werden können, sowie die mit dem Schabbat verbundenen Regeln. Im Hinblick auf die Speiseregeln entschieden wir uns, vegetarische Nahrung im »koscheren Stil« anzubieten. Damit waren die grundlegenden Speiseregeln des muslimischen und zumindest die wichtigsten Speiseregeln des jüdischen Glaubens beachtet.

Als besonders schwierig erwies sich eine faire Berücksichtigung der unterschiedlichen Gebote und Regeln im Hinblick auf die Zeitstrukturen. Während sich die Gebetszeiten der MuslimInnen relativ einfach und harmonisch als strukturierende Elemente in die Veranstaltungen einplanen lassen, ist eine Zeitplanung, die nicht mit den Regeln des Schabbat in Konflikt kommt, bei mehrtägigen respektive bei Wochenend-Veranstaltungen kaum machbar. Hier besteht ein nahezu unlösbares Problem zwischen den religiösen Regeln und den Bedürfnissen, die sich aufgrund der gesellschaftlichen Zeiteinteilung ergeben. Wir haben uns bemüht, dieses Problem durch den Einbezug einiger wichtiger Schabbat-Rituale/Gottesdienste abzumildern. Ergänzend zu diesen Schabbat-Gottesdiensten und den muslimischen Gebeten wurden auch christliche Rituale/Gottesdienste angeboten. Alle diese Angebote wurden so eingeplant, dass eine Teilnahme für alle möglich, aber fakultativ war.

Zugleich betrachteten wir Gottesdienste, Gebete und kulturelle Elemente¹¹ als Teil des inhaltlichen Programms und nicht als dessen Rahmen. Das gegenseitige Vorstellen religiöser Rituale stellt einen weiteren wichtigen Beitrag zum interreligiösen Lernprozess dar und hilft allen Beteiligten, mehr Sensibilität für die anderen Traditionen zu entwickeln. Gerade solche Elemente vermitteln oft sehr sinnlich und direkt etwas vom religiösen Grundgefühl der einzelnen Gruppen und können die kognitive Ebene wirkungsvoll ergänzen. Sie tragen erheblich dazu bei, eine Sichtweise zu entwickeln, die kulturelle Unterschiede nicht als Gefährdung begreift, sondern in der Vielfalt, die sich darin zeigt, eine Bereicherung zu sehen vermag.

¹¹ Hierzu zählen auch (religiöse) Gesänge und (religiös inspirierte) Musik.

Religiöse Identitätsfindung in pluralistischen Gesellschaften

Zwischen Tradition und Moderne

Jüdische Frauen auf der Suche nach ihrer Identität

Eveline Goodman-Thau

»Noch größer ist die Verheißung, die der Heilige, gelobt sei er, verheißen hat, für die Frauen als für die Männer; denn es heißt: »Frauen der Sorglosigkeit, steht auf, hört meine Stimme; Töchter der Verheißung, lauscht meiner Rede.« (Jes 32,9)

Die Frage nach der Stellung der Frau im religiösen und sozialen Leben steht heute im Vordergrund der Debatte um die Zukunft der jüdischen Tradition in den verschiedenen religiösen Orientierungen des Judentums weltweit.¹ Wir sind in der Religion wie auch in der allgemeinen feministischen Revolution in einer neuen Phase angelangt: Frauen kämpfen nicht mehr nur um die Gewährung von *Rechten*; sie wissen längst, dass Rechte nie gegeben werden, sondern genommen werden müssen. Sie führen auch keine endlose Diskussion mehr über die *Rollen*, die sie spielen möchten, wenn sie nur die Erlaubnis bekommen würden. Es geht jetzt um die *Regeln der Partizipation*: Frauen sind nicht mehr bereit mitzumachen, wenn sie nicht die Spielregeln selbst be- oder zumindest mitbestimmen können. Die »Töchter der Verheißung« stehen auf und lauschen der Rede ihrer Stimme, fordern ihr Stimmrecht, um als gleichberechtigte Partnerinnen Verantwortung zu übernehmen für eine bessere Zukunft der Menschheit. Als unorthodoxe orthodoxe Frau, Philosophin und Rabbinerin, die von der jüdischen Tradition durchdrungen ist, fühle ich, dass die Zeit reif ist, dass Frauen – wie einst in der Bibel, beim Auszug aus Ägypten – die Initiative ergreifen, nicht nur sich selbst, sondern die Gemeinschaft aus dem Sklavenhaus zu befreien.²

¹ Rachel Adler, *Engendering Judaism. An Inclusive Theology and Ethics*, Philadelphia 1997; Judith R. Baskin (ed.), *Jewish Women. Historical Perspective*, Detroit 1997.

² Lynn Davidman / Shelly Tenenbaum (eds.), *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, New Haven 1994; Eveline Goodman-Thau, *Zeitbruch. Zur messianischen Grunderfahrung in der jüdischen Tradition*, Berlin 1995.

Wie viele meiner Zeitgenossinnen und -genossen bin ich nicht nur Jüdin, sondern auch ein Produkt der westlichen Zivilisation und des westlichen Denkens: Es war für mich immer klar, dass es notwendig ist, eine Brücke zu schlagen zwischen der Welt des Glaubens und der Welt der Vernunft, eine Synthese und Harmonie herzustellen zwischen Religionen und säkularen Überzeugungen. In der religiösen Tradition finde ich die Antworten auf die Fragen, die sich im säkularen Bereich stellen und umgekehrt. Für mich erfordern die theologischen und moralischen Imperative des Lebens ein ständiges Bemühen, die Aufgaben, die sich zur Stunde stellen, anzugehen und ihnen gerecht zu werden, indem ich zu meiner Tradition zurückkehre. Die Dinge geschahen nicht nur »damals«, in einer ferner Vergangenheit; sie werden jeden Tag von neuem offenbart. Indem wir die vergangene Erfahrung des jüdischen Volkes wiedererleben und diese Erfahrung zu einem Bestandteil unseres gegenwärtigen Lebens in all seinen Dimensionen machen, werden wir ein Glied in der Kette der jüdischen Tradition.

Denn die jüdische Tradition leitet sich nicht von einem theologischen System, von Dogmen oder einem abgeschlossenen Glaubensbekenntnis ab, sondern von einer Reihe von Einsichten von Männern und Frauen in die *Natur* des Menschen und die *Struktur* der Welt. Diese Einsichten sind nach und nach, oft in schmerzlichen Krisenzeiten, aus der kollektiven Erfahrung des jüdischen Volkes und seiner Propheten, Prophetinnen und Lehrer hervorgegangen. Die jüdische Tradition ist ein langer Bericht von der spirituellen Suche eines Volkes, das sich in einem steten Akt der Selbst-Vergewisserung als Juden, in der Suche also nach einer *eigenen* Identität, immer wieder mit der Heiligen Schrift auseinander setzte.³

Jüdische Identität als Selbstbestätigung

Im Begriff »Tora« als Heilige Schrift, die durch die Übersetzung in eine mündliche Lehre dem Menschen erst zugänglich wird, eröffnet sich aus jüdischer Sicht eine Wirklichkeit, die konkret und erhaben neben der realen Wirklichkeit einen zentralen Ort im Leben des Volkes einnimmt. Das Diktum »Israel und die Tora sind eins« galt als Leitwort und erlaubte das offene und verborgene Sehen durch die Irrtümer

³ Eveline Goodman-Thau, *Aufstand der Wasser. Jüdische Hermeneutik zwischen Tradition und Moderne*, Berlin/Wien 2002.

und den Schein der Welt hindurch. In diesem Sinne ist Tora kein Ausdruck für Gesetz oder Glaube, Gebot oder Weisheit, sondern ein Ausdruck dafür, dass Gott Schöpfer der Welt ist und dass er diese Welt nur mit ihr und um ihretwillen erschaffen hat. Das Lernen der Tora als Lebensweg ist so zum Kern der jüdischen Hermeneutik geworden.

Mehr als alle anderen Religionen hat das Judentum sich ständig mit seiner eigenen Identität auseinander gesetzt. Es behauptet seine Einzigartigkeit und macht sie in jeder Form geltend, was dazu führte, dass es eine sich selbst reflektierende Kultur wurde. Diese Selbstreflexion nahm die Gestalt historischen Bewusstseins an.⁴ Dies erklärt auch die besondere Art und Weise, in der das Judentum religiöses Gedankengut in säkulare Sprache und Ideen übersetzen konnte. Das historische Bewusstsein war der Schlüssel zum Verständnis der Glaubensfragen, die sich in jeder Generation aufs Neue stellten und die nur im Lichte der jeweiligen historischen Situation eine Antwort bekommen konnten. Es ist Gott, der die Geschichte Israels mit den Völkern begleitet. Die *Schechina*, als Einwohnung Gottes in der Welt, ist mit dem Volk ins Exil gegangen. Und die Aufgabe, von nun an ein »Licht für die Nationen« zu sein, ist eine ständige Mahnung und ein Appell an das erwählte Volk, seine Aufgabe auch unter den schwierigsten Umständen nicht aufzugeben. Sie ist auch der Beweis dafür, dass die Vorsehung andauert, dass der Gott Israels sein Volk nicht verlassen hat und es nach dem leidvollen Exil wieder nach Zion zurückbringen wird. Die kulturelle Aufgabe ist somit im Judentum eng mit der Idee der Verheißung verbunden, und die Auseinandersetzung mit neuem Gedankengut als Erklärung der eigenen Existenz wird zur Überlebensfrage. Das Judentum hat somit die Idee der Mission aufgegeben. Es hat aber nicht auf die geistige Interaktion mit den Völkern, als existenzielle Pflicht und als Weg zur Erlösung, verzichtet.

Jüdische Tradition

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die Bedeutung von Tradition im Judentum zu betrachten. Erstens gibt es die Definition von Tradition (*Massoret*), die sich auf das genaue Wort-für-Wort-Weitergeben des biblischen Textes als Heilige Schrift bezieht. Die zweite Definition

⁴ Vgl. Amos Funkenstein, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt a. M. 1995, 9.

von Tradition meint den ganzen Korpus der religiösen Schriften in ihren theoretischen und juristischen Aspekten. Hierbei handelt es sich um einen fortdauernden Kommentar, der nicht vom Text selber zu trennen ist: Form und Inhalt sind eng miteinander verknüpft. Erst durch die Interpretation bekommt der Text seine Bedeutung. Tradition bringt die dialektische Spannung von Text und Kommentar zum Ausdruck. In dieser Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen dem Judentum und anderen Religionen, die den menschlichen Kommentar auf die Offenbarung Gottes zur Grundlage ihres religiösen Lebens gemacht haben. Indem das religiöse Leben seine eigenen Wurzeln im Text schlug und so untrennbar damit verschmolzen wurde, bekommt Tradition einen eigenen religiösen Stellenwert. Die Brüche im Text, die durch die Bibelkritik des 19. Jahrhunderts mit Hilfe der historisch-kritischen Methode aufgedeckt wurden, sind – traditionell gesprochen – Kommentare zum Text und Teil der biblischen Hermeneutik.

Tradition bedeutet aber noch mehr. Sie umfasst drittens die Gesamtheit des Lebens, die von einer Generation zur anderen überliefert wird. Dies ist in Bezug auf das Judentum gerade darum aufschlussreich, weil der überlieferte Text als literarisches Dokument nicht nur eine theoretische Bedeutung hat, sondern das Gewebe des religiösen und sozialen Lebens der Gesellschaft selbst konstituiert: Der Text ist ein essenzieller Faktor für die historische Kontinuität der Gemeinschaft. Mit anderen Worten: Die Bibel beinhaltet Pflichten für den Einzelnen und die Gemeinschaft. In dem Maße, in dem diese Pflichten einen historischen Stellenwert bekommen, entsteht eine notwendige Verbindung zwischen Text, Kommentar und der historischen Beschaffenheit der Gemeinschaft und ihrer Geschichte.

Das Judentum hat keine Geschichtsschreibung im klassischen Sinn. Die Geschichtsvorstellungen der Bibel wurden von Priestern und Propheten, nicht von Historikern, entwickelt. Den Kern der biblischen Geschichte bildet die Aufzählung der Taten Gottes, die in den Berichten und Erzählungen von menschlichen Handlungen und den Taten Israels und anderer Völker gefasst sind. Die Geschichtsschreibung im alten Israel gründete in der Überzeugung, dass die Geschichte Theophanie, Offenbarung Gottes, ist und dass die Deutung allen Geschehens in dieser Überzeugung zu suchen ist. Das Resultat war aber keine Theologie, sondern eine Geschichtsschreibung, wie es sie vorher noch

nicht gegeben hatte.⁵ Von Anfang an war es aus jüdischer Sicht notwendig, die aktuelle Erfahrung der Gemeinschaft und des Einzelnen als Erzählung über die göttliche Offenbarung in der Geschichte zum Ausdruck zu bringen. Offenbarung ist aus jüdischer Sicht somit nicht nur eine Grundlage für Geschichtsbewusstsein, sondern sie ist das Geschichtsbewusstsein selbst, da Gott sich in der Geschichte als Ursprung der Geschichte offenbart.

Biografische Hintergründe

Um meine Verwurzelung in der jüdischen Tradition und Hermeneutik zu verstehen, sind einige biografische Bemerkungen notwendig.

Ich wurde in Wien, dem Schnittpunkt von östlicher und westlicher Welt, geboren. Wien war die erste Station für viele Juden aus Osteuropa – so auch für meine Eltern. Sie hatten davon geträumt, eines Tages »aus dem Versteck« kommen zu können und ihr uraltes Wissen, eine Kombination von eindringlichem Forschen und tiefer Religiosität, zu praktizieren. Gott war in ihrer Welt kein abstrakter Begriff. Er hatte viele Namen und darum keinen bestimmten, keinen von vornherein – durch eine menschliche Beschreibung der Gotteserfahrung in menschliche Sprache übersetzten – festgelegten, festgeschriebenen. Er war, nach einer der prägnantesten Formeln: *Mi sche-amar ve-haja olam* – Er sprach, und eine Welt war. Für mich, die ich als Kind inmitten einer östlichen Religiosität und einer westlichen Rationalität aufgewachsen bin, wurden Gottes Stimme und seine Schöpfung durch Sprechen zum Leitmotiv. Die Dinge geschahen nicht einst in einer dunklen, fernen Vergangenheit; sie wurden jeden Tag aufs Neue geschaffen – in den Worten des uralten Morgengebets: »Der der Erde und ihren Bewohnern Licht schenkt und in seiner Güte jeden Tag aufs Neue das Schöpfungswerk erneuert.«

Ich wurde geboren am »Scheideweg« zwischen Ost und West, zwischen Tradition und Moderne, zwischen einer jüdischen Welt und einer christlichen, zwischen 1933 und 1938, zwischen dem Aufstieg des Nationalsozialismus in Deutschland und dem »Anschluss« Österreichs, zwischen der Chance des europäischen Judentums, ganz und gar in das europäische Leben integriert zu werden, und ihrem tragi-

⁵ Vgl. Yosef Hayim Yerushalmi Zachor, *Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und Jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988, 25ff.

schen Scheitern. Ein alter Midrasch erzählt, dass der Widder von Abrahams Opfer »zwischen den Sonnen« geschaffen wurde, zwischen Sonnenuntergang und Dunkelheit, also in einer Zeit, in der die Oberfläche der Welt transparent wird und das Licht von oben wie von unten die Erde erleuchtet. Diese Zeit hat eine besondere Bedeutung am *Erev Schabbat* – am Vorabend des Schabbat – als Erfahrung von »ewiger Zeit«, wenn Tag und Nacht ineinander verschlungen sind. In eine solche Zeit bin ich hineingeboren. Sie war in vielerlei Hinsicht ein Bruch. Ein Bruch mit der Zeit, wie wir sie erfahren, ein Bruch der Welt – der Hoffnungen, die die Juden in Wien hatten, ein Bruch ihres Lebens. Für mich war es der Bruch mit meinem Zuhause: Eine meiner frühesten Erinnerungen ist, dass wir bei meiner Großmutter wohnen und aus Koffern leben. Für mich ist kein Kontinuum der Sinnggebung mehr da. Jegliche Kontinuität in meinem Leben ist dahin, keine Interpretation ist mehr vorgegeben, wieder und wieder muss man neuen Sinn finden, da sich alles radikal und unwiderruflich geändert hat.

Mein Vater flüchtete nach Holland, und wir folgten ihm bald nach, obwohl mir dieses »bald« wie eine Ewigkeit erschien. Wir nahmen buchstäblich den letzten Zug am 31. Dezember 1938, an dem Tag, an dem unser österreichischer Pass ablief. Auch in Holland waren die Dinge nie beständig. Die Kriegsjahre verbrachten wir im Versteck. Es war eine Zeit, die von Bruch und Kontinuität geprägt war. Einerseits war sie gekennzeichnet durch den Bruch im Leben einer jüdischen Familie in Europa, die Schiffbruch erlitten hat, zerschmettert wurde an den Felsen der Festung Europa – jener Festung der europäischen Kultur, an der wir so gerne teilnehmen wollten, welche uns aber als einen Fremdkörper in ihrer Mitte zu vernichten suchte. Andererseits entwickelte ich aus dieser Erfahrung heraus meine Hermeneutik des Verdachts, meine Kritik am Patriarchat. Ich konnte mich nicht mehr auf Traditionen, Texte, Bücher, Fußnoten, Institutionen, Experten, Disziplinen, Paragraphen, Regeln verlassen: Sie müssen alle mit einem großen Verdacht betrachtet werden. An jeder Ecke droht die Gefahr, zu jeder Zeit können sie sich gegen dich wenden.

Das Patriarchat hat Gesetze und Regulationen ins Leben gerufen, die es um jeden Preis und gegen jede Infragestellung zu schützen gilt. Im Grunde ist seine ganze Existenz ständig bedroht vom Zusammenbruch der von ihm errichteten »Monumente«. Aber menschlichen Wahnsinn überleben heißt: keine Wahl haben. Es gibt keine Institutionen mehr, auf die man sich verlassen kann, keine Fußnote, die man zi-

tieren könnte. Man muss zurück und erneut nach einem Anfang suchen. Und dieser Anfang ist für mich die Stimme von *Mi sche-amar ve-haja olam* – Er sprach, und eine Welt war. Diese Stimme ist imstande, aus den Ruinen eine neue Welt zu schaffen, einen neuen Ort der Existenz, einen neuen Text, einen neuen Kontext – keinen permanenten, nur einen neuen. Eine alte rabbinische Legende erzählt von den Gegenständen im Tabernakel: »Alle wurden sie für immer gegeben, nur der *Schofar* wurde für *eine* Stunde gegeben.« Und so war es auch für mich. Es war nicht genug, die Stimme des Schofars zu hören oder sogar den Schofar zu blasen. Ich musste einen neuen Schofar gestalten, immer wieder aufs Neue. Erst die Handlung der Gestaltung, wie sie symbolisch von Generation zu Generation vor mir vollzogen wurde, wird die Stimme hervorbringen.

Identitätskrise jüdischer Frauen

Jüdisches Ritual und Gesetz, die Konkretisierung der jüdischen religiösen Prinzipien, die aus der männlichen Interpretation der Heiligen Schriften hervorgegangen sind, stellen ein ernstes Problem für jüdische Frauen dar. Sie fühlen sich nicht mehr als die spirituellen Erbinnen ihrer Tradition. Da die biblische Gesellschaft patriarchalisch war, wurden Frauen keine moralischen Verpflichtungen gegenüber Gott, ihrem höchsten Herrn, sondern nur gegenüber Männern, ihren unmittelbaren Herren, auferlegt. Der Talmud nahm die Auffassung der Tora in seine Gesetzgebung auf. Und so stehen wir noch immer vor der Situation, dass Frauen in religiöser Hinsicht von der Pflicht, zu studieren und zu beten, ausgeschlossen sind, obwohl diese Tätigkeiten das Wesen des jüdischen rituellen und intellektuellen Lebens ausmachen. Die Forderung, in diesen Bereichen gleichgestellt zu werden, beruht auf einem starken Isolationsgefühl. Für jüdische Frauen wie mich, die sich mit den religiösen Dimensionen des Lebens befassen, ist das Fehlen einer Tradition, welche die Erfahrungen von Frauen widerspiegelt und die Frauen in einen religiösen Kosmos einbindet, einer der heimtückischsten Aspekte der westlichen Gesellschaft und Kultur. Sich ganz der Führung der – meist männlich orientierten – traditionellen Religionen zu unterwerfen heißt, einer Art spiritueller Vergewaltigung ausgesetzt

zu sein; sie zurückzuweisen heißt, einer tiefen spirituellen Einsamkeit anheim zu fallen.⁶

Heute können sich jüdische Frauen, seien sie religiös oder säkular, nicht mehr als wahre Erbinnen des »Eigentums der Gemeinde Jakobs« bezeichnen, da sie nicht partnerschaftlich an der Interpretation der Tora beteiligt waren. Interessanterweise befassen sich die Rabbinen mit diesem Problem, wenngleich in typisch männlicher Manier. Sie kommentieren einen Vers im Buch Exodus, als Gott zu Moses auf dem Berg Sinai sprach, bevor er ihm die Zehn Gebote gab:

»Und Mose stieg hinauf zu dem Herrn, und Gott rief ihm vom Berge aus zu und sprach: So sollst du zum Hause Jakob sprechen und den Kindern Israels verkünden ...« (Ex 19,3)

Die Rabbinen erklären:

»... »So sprich zum Hause Jakobs«, (das sind) die Frauen ... »Und verkünde den Kindern Israels«, (das sind) die Männer ... Und warum werden die Frauen zuerst genannt? ... So sagte Rabbi Takhlifa von Cäsaräa: Der Heilige, gesegnet sei Sein Name, sagte: »Als ich die Welt erschuf, gab ich zuerst dem Adam, dann der Eva das Gebot, und sie übertrat das Gebot und ruinierte die Welt, und wenn ich nun nicht zuerst die Frauen rief, würden sie die Tora aufheben, darum heißt es: ... So sollst du zum Hause Jakobs sprechen.« (Schemot Rabba 28,3)

Die Rabbinen erkennen die Macht der Frauen an, die Gebote zu halten und dadurch die Welt zu bewahren. Die Frage ist, wie wir uns in unserer Zeit wieder als Teil des »Hauses Jakobs« fühlen können, so dass die Tora zum Ausdruck unserer Religiosität wird, die alle Bereiche unseres Lebens einschließt.

Der Wunsch von Frauen, sich mit ihrer Identitätskrise zu befassen und Wege zu finden, authentisch an der Erhaltung und Gestaltung jüdischen Lebens in all seinen Dimensionen teilnehmen zu können, hatte –

⁶ Eveline Goodman-Thau, »Höre ihre Stimme«, in: Eva Renate Schmidt / Mieke Korenhof / Renate Jost (Hg.), *Feministisch gelesen*, Bd. II, Stuttgart 1989, 63–74; Eveline Goodman-Thau, *Women and Patriarchy and the Jewish Tradition*, in: Ursula King (ed.), *Liberating Women – New Theological Directions*, European Society for Theological Research of Women, Bristol 1991, 53–75; Leilah Leah Bronner, *From Eve to Esther. Rabbinic Reconstructions of Biblical Women*, Louisville 1994; Marianne Wallach-Faller, *Die Frau im Tallit. Judentum feministisch gelesen*, hrsg. von Doris Brodbeck und Yvonne Domhardt, Zürich 2000.

und hat auch weiterhin – großen Einfluss auf Männer und Frauen. Die untergeordnete Rolle von Frauen im Judentum (wie auch in anderen Religionen) ist offenkundig eine Ungerechtigkeit. Die Ungerechtigkeit ist derart groß, dass sie unser Vertrauen in die grundlegendste ethische Vision des jüdischen Gesetzes ernsthaft bedroht: nämlich moralische Prinzipien aufzustellen, um einer Welt entgegenzutreten, die naturgemäß der Ausbeutung, Unterwerfung und Ungerechtigkeit ausgeliefert ist. Außerdem hat es im jüdischen Bewusstsein eine ernst zu nehmende Lücke gegeben, wenn es um Frauen ging: Die Ungerechtigkeit, die ihnen gegenüber geschah, wurde nie zur Kenntnis genommen und der Verlust des möglichen Beitrags von Frauen zum jüdischen intellektuellen und religiösen Leben nie empfunden. Wir wurden nie am Dialog mit der jüdischen Tradition beteiligt. Es ist dem Aufschrei und der Initiative von Frauen zu verdanken, dass dieses Unrecht angeprangert wurde. Diese Ungerechtigkeit muss aufhören und der Verlust muss wieder gutgemacht werden – nicht nur um der Frauen willen, sondern um die Würde von Männern und Frauen, die als Ebenbild Gottes geschaffen wurden, wiederherzustellen.

Identität und Gemeinschaft

Die Rabbinen nannten Frauen »*Karka olam* – die Basis der Welt«. Meiner Meinung nach gibt es vier Säulen, die konstitutiv für das Judentum sind und die als grundlegende Fundamente dienen können, auf die sich alle Juden und Jüdinnen einigen sollten.

Das erste ist, dass Gott Adam als Person, nicht als Mann, erschuf, das heißt als Mann und Frau. Die jüdische Tradition ist der Ansicht, dass alle Menschen in der ganzen Welt Kinder Adams sind, und deshalb sind alle gleich und haben Anspruch auf gleiche Rechte und Möglichkeiten. Sie sind alle nach dem Bilde Gottes geschaffen.

Das zweite Merkmal des Judentums ist, dass es nie einen »Papst« hatte. Traditionellerweise wählten sich die Juden ihre Rabbinen selbst aus. Sie können ihnen nicht mittels politischer Maßnahmen aufgezungen werden.

Drittens, alle Juden – Männer, Frauen und Kinder – standen am Berg Sinai. Deshalb bin ich als Frau genauso zur Jüdin erklärt wie jeder Rabbi zum Juden. Auch ich habe das Recht, wenn ich studiere, mitzubestimmen, was Judentum ist. Alle, Männer und Frauen, haben

das Recht zu studieren und zu lehren, da die Tora uns allen am Berg Sinai gegeben wurde.

Viertens hat jeder und jede von uns das Recht zu wählen, sei es den rechten oder den falschen Weg. Es steht uns frei, dem Pfad der Priester oder dem der Propheten zu folgen, den Weg des Rituals oder den Weg der Moral zu gehen.

Dies sind die Herausforderungen, vor denen jüdische Frauen heute stehen. Eine Frau steht allein in der Welt, ein Jude oder eine Jüdin steht allein – wenn er oder sie nicht zu einer Gemeinschaft dazugehört. Und als Gemeinschaft müssen wir eine gemeinsame Sprache entwickeln, um als Frauen und als Jüdinnen das zu erreichen, was wir miteinander aufbauen wollen.⁷ Mich führt die Suche nach Gemeinschaft und Identität wieder zurück in den Garten Eden. Einer der rätselhaftesten, zugleich aber auch bezeichnendsten Aspekte der Geschichte im Garten Eden ist die Tatsache, dass darin Dialoge zwischen Eva und der Schlange, zwischen Adam und Gott, zwischen Eva und Gott zu finden sind, aber *nirgendwo wird ein Dialog zwischen Adam und Eva erwähnt*. Der Mythos, der tief in männlichen und weiblichen Vorstellungen vom Wesen und Schicksal der Welt und in den Haltungen, die er hervorgebracht hat, verankert ist, wird erst dann sterben, wenn Eva als gleichberechtigte Partnerin im Dialog mit Adam in Erscheinung tritt. Im Garten Eden rief Gott nach Adam und Eva: »*Ajeka – wo bist du?*« Nur Adam beantwortete den Ruf voller Furcht und Zittern vor Gottes Zorn. Die Zeit muss kommen, in der Adam und Eva stolz antworten: »*Hinnenu – wir sind bereit*«; bereit, zusammen eine Gemeinschaft aufzubauen. Eine Gemeinschaft, die wie einst die Würde des Menschen als Individuum respektiert und weiß, dass jedes Glied in der Kette notwendig ist, um die unvollendete Arbeit von einer Generation zur anderen weiterzureichen.

Zu lange waren Frauen im Judentum verborgen hinter dem *Schleier der Geschichte*. Es ist an der Zeit, dass sie ihr wahres Antlitz zeigen. Als Mann und Frau im Ebenbild Gottes geschaffen, ist es beiden gegeben, das Schöpfungswerk Gottes zu vollenden: »Dies ist das Buch von Adams Geschlecht. Als Gott den Menschen schuf, machte er ihn nach dem Bilde Gottes. Und schuf sie als Mann und Frau und segnete sie und gab ihnen den Namen Mensch zur Zeit, da sie geschaffen wurden.« (Gen 5,2) In der Gabe der Schöpfung und insbesondere in der

⁷ Judith Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Luzern 1992.

Gabe des Schabbats als Tag der Ruhe und der Erneuerung, als Segen, ist ein Versprechen gegeben, dass sich das menschliche Bemühen, trotz allem, lohnt. Für mich als Überlebende der Schoa, der Vernichtung des europäischen Judentums, bedeutet dies, sich der *Tatsache der Geschichte* zu stellen.⁸

Tradition und Moderne als weibliche Herausforderung

Die westliche Moderne, gewachsen aus Aufklärungs- und Säkularisierungsprozessen, ist ein zentraler Diskussionspunkt im gegenwärtigen Dialog zwischen den Kulturen. Es ist wünschenswert, sich zu vergegenwärtigen, wie dieser Prozess der Säkularisierung im Hinblick auf die Traditionen, die Europa geprägt haben – Judentum, Christentum, Islam und griechisch-römische Antike – verlaufen ist. Die Frage nach dem Zusammenhang von Religion, Philosophie, Wissenschaft und Kunst hat die Wahrnehmung und Interpretation von historischen Erfahrungen der Völker Europas bestimmt und zeigt erhebliche Unterschiede auf geografischer und kultureller Ebene. Der Drang nach Bewahrung der Tradition – durch Kanonisierung des geistigen Erbes – und die damit zusammenhängende Institutionalisierung haben ihre unauslöschlichen Spuren im Prozess der Moderne hinterlassen, die in den gegenwärtigen Umbrüchen in Europa als Riss ins Auge fallen.

Im Hinblick auf die Globalisierung erscheint die Frage der europäischen Moderne in einem neuen Licht. Diese muss ihre Position angesichts einer kulturpluralistischen Weltgesellschaft neu definieren. In dieser Situation gewinnen die soziale Orientierung des modernen Menschen, die Grenzen des Zusammenhalts und die Wertekonflikte in der Gesellschaft einen neuen Stellenwert. Es geht dabei weniger um eine Agenda der institutionalisierten Religionen, die durch ihre patriarchale Prägung darauf aus sind, Einsichten autokratisch zu vermitteln, ihren Wahrheitsanspruch betonen und wenig Freiraum für neue Formen der Religiosität erlauben. Es geht vielmehr um die Erneuerung der Religion als Glauben für jeden einzelnen Menschen. Viele junge Menschen

⁸ Eveline Goodman-Thau / Fania Oz-Salzberger (Hg.), *Das Jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität*, Berlin 2005; Eveline Goodman-Thau, *Fremd in der Welt – Zu Hause bei Gott. Bruch und Kontinuität in der jüdischen Tradition*, Forum Jüdische Kulturphilosophie. Studien zu Religion und Moderne, hrsg. von Eveline Goodman-Thau, Bd. 1, Münster 2002.

sind auf der Suche nach Lebenssinn und Orientierung für ihre Lebensgestaltung. Sie leben in einer demokratischen Welt; in der Religion jedoch werden ihnen noch immer Fesseln angelegt, was verständlicherweise nicht mit ihren Überzeugungen in Einklang steht.

Für mich als Frau, als Jüdin und als Rabbinerin gibt es nicht eine »säkulare« und eine »religiöse« Existenz, sondern *ein* Leben, das im Zusammenleben mit anderen in dieser, unserer gemeinsamen Welt seinen Ausdruck findet. Wir müssen Verantwortung tragen für die Welt als Ganzes. Jüdische Frauen schöpfen dabei aus dem Ursprung und verbinden aufgeklärte Begriffe mit einer religiösen Symbolik, womit sie die übliche Trennung zwischen Glauben und Wissen aufheben. Damit stehen sie in einer Tradition, die das europäische Judentum in der Moderne entscheidend geprägt hat, aber durch die Schoa größtenteils ausgelöscht worden ist. Eine Tradition, in der das jüdische Denken einen wesentlichen Teil des kritischen, emanzipatorischen Erbes Europas ausmachte und die in der Kultur des deutschen Sprachraums ihren Höhepunkt erreichte.

Viele europäische Juden und Jüdinnen empfinden nach dem Zweiten Weltkrieg eine Entfremdung: Wo sie sich so tief in diese Kultur verschmolzen fühlten, sich von ihren eigenen Wurzeln abgewandt hatten, empfinden sie den Zivilisationsbruch Schoa, die Erfahrung des Herausgerissenseins, als eine in sich selbst hineingestürzte Schöpfung. Es gibt keine Schöpfungsordnung mehr, man muss sie sich selbst, mit viel Mühe und Anstrengung, wieder schaffen. Aus einem verlorenen Vaterland begeben sie sich nun auf die Suche nach einem Mutterland, wo die Frage nach dem Menschen in *seiner*, aber mehr noch in *ihrer* Wirklichkeit aufleuchtet. Die Kulturkritik aus den Quellen des Judentums, die überall dort zu finden ist, wo Frauen die geistige Verantwortung für die Gemeinschaft zu übernehmen beginnen, ist eine doppelte: Sie richtet sich sowohl gegen die Illusion einer vernunftbegründeten Welt um uns, basierend auf einem moralischen Gesetz in uns, als auch gegen jegliche Form von Zwietracht innerhalb des Judentums, denn für sie ist der Verlust an geistiger Kohärenz unmittelbar verbunden mit der Frage nach der Bedeutung von Gemeinschaft. Toleranz und Humanismus sind aus jüdischer Sicht eingebettet in Heiligkeit, wo Mann und Frau beide in Gottes Ebenbild geschaffen und als Mensch (*Adam*) mit einem freien Willen ausgestattet sind.

Die Tatsache, dass Frauen jahrhundertlang keinen aktiven Beitrag zur Weiterentwicklung der Gebote der Tora geliefert haben, ist ein

Verlust, der einen Bruch nach sich zieht. Damit meine ich nicht, dass es darum ginge, das alte Religionsgesetz abzuschaffen oder endlose Diskussionen zu führen über die »Gleichberechtigung der Frau«. Vielmehr geht es darum zu zeigen, wie in jeder Epoche der jüdischen Geschichte die Heilige Schrift durch ein ständiges Suchen nach Relevanz – wobei Text und Kommentar, Erkenntnis und Handlung miteinander verbunden sind – zur Heiligkeit führt, zu einer Verbindlichkeit der Gebote, die Männern und Frauen eine Qualität der Heiligkeit geben. Die Rabbinen haben betont, dass die Tora »wie« in menschlicher Sprache spricht, so dass die Sprache sowohl als Bruchstück als auch als Brücke zu Gott erfahren wird und gerade deshalb nicht auf sie verzichtet werden kann. Das »Gespräch über den Text« ist ein Gespräch miteinander und übereinander, wobei unsere eigenen Interessen, Sorgen, Wünsche, Hoffnungen und Enttäuschungen in einen anderen, weiteren Kontext gestellt werden. In diesem Gespräch sind die Einsichten von Frauen dringend nötig. *Le Contrat Social* für das Haus Europa muss nicht nur auf einer Gleichberechtigung von Frauen basieren, sondern sich der Herausforderung der Änderungen stellen, die Frauen durch ihre Erfahrungen des Ausschlusses und der Unterdrückung weltweit mitbringen, um die Missstände der Gesellschaft zu heilen – eine Herausforderung, die von Anfang an jenseits aller Differenzen die Agenda der Frauenbewegungen geprägt hat.

Wie einst die Frauen gegen den Befehl des Pharaos die männlichen Kinder vor dem Tod retteten und damit die Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten *durch ihren Aufstand* vorbereiteten, so werden wir als Frauen hoffentlich bald den Weg für ein friedliches Zusammenleben aller Menschen auf dieser Welt bereiten. Als Rabbinerin nehme ich in meiner Generation dieses Mandat, das – wie Franz Kafka sagt – »niemand mir gegeben hat«, als freie Entscheidung, Grundlage meines Menschseins, auf mich.

Vielfalt umarmen

Überlegungen zur Transformation christlicher Identität

Manuela Kalsky

Im Sommer 1983 veränderte sich mein Leben einschneidend – nur wusste ich das damals noch nicht. Ich war zweiundzwanzig Jahre alt, studierte evangelische Theologie in Marburg und fasste den Beschluss, in der Stadt zu leben und zu studieren, die bei vielen Fantasien oder Erinnerungen an Drogen, gestohlene Autoradios und ungekannte Freiheiten wachruft: Amsterdam. Ein Jahr lang wollte ich in den Niederlanden leben, Land und Leute kennen lernen und vor allem viele neue theologische Impulse mit nach Deutschland zurücknehmen. Ich bewarb mich um ein Sprach-Stipendium beim Deutschen Akademischen Austauschdienst, organisiert vom Niederländischen Ministerium für Kultur und Wissenschaft – und ich bekam es. Acht Stunden pro Tag vertiefte ich mich mit Diplomaten aus aller Welt in die niederländische Sprache und Kultur. Einen besseren Integrationskursus hätte ich mir nicht wünschen können. Bereits nach kurzer Zeit sprach ich fließend Niederländisch und fühlte mich im toleranten und multikulturellen Amsterdam zu Hause – einmal abgesehen von den Beulen, unter denen mein Auto mit deutschem Kennzeichen regelmäßig zu leiden hatte. Zwei Jahre später entschloss ich mich, nicht mehr nach Deutschland zurückzukehren und meine Zukunft in den Niederlanden aufzubauen.

Die »integrierte Andere«

So wurde ich Teil der Geschichte deutscher Migrantinnen und Migranten, die bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein die größte Gruppe »Fremde« in den Niederlanden bildeten.¹ Ob ich wollte oder nicht, ich gehörte nun in die Reihe derjenigen, die die Wurst, das Bier,

¹ In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren sechzig Prozent der außerhalb der Niederlande geborenen Ausländer Deutsche. Vgl. Marlou Schrover, *Een kolonie van Duitsers. Groepsvorming onder Duitse immigranten in Utrecht in de negentiende eeuw*, Amsterdam 2002.

den Weihnachtsbaum, das Turnen und das Einkaufen als Freizeitbeschäftigung in die Niederlande mitgebracht hatten – und nicht zu vergessen den Zweiten Weltkrieg. Vor allem die Konfrontation mit der deutschen Nazi-Vergangenheit aus der Sicht eines Volkes, das von Nazi-Deutschland überfallen und besetzt worden war, beschäftigte mich. Die Komplexität der damit verbundenen Urteile und Vorurteile gegenüber »den Deutschen«, gegenüber dem Land, in dem ich aufgewachsen bin, in dem meine Familie und FreundInnen leben, machte mir zu schaffen. Es berührte mich peinlich, wenn man in meinem Beisein von den »Moffen« sprach – ein gern benutztes Schimpfwort für Deutsche. Wenn ich dann mehr oder weniger scherzend sagte: »Übrigens, es ist auch ein ›Mof‹ in eurer Mitte«, wurde voll Schreck behauptet, dass ich eine Ausnahme sei und dass sie natürlich nicht mich damit meinen, und außerdem: »Man hört ja kaum, dass du Deutsche bist, du sprichst so gut niederländisch, viel besser als Prinz Bernhard!« Ein äußerst zweifelhaftes Kompliment, denn Prinz Bernhard sprach mit einem kaum zu überbietenden deutschen Akzent niederländisch.²

Solange ich in Deutschland lebte, hatte ich meine Identität als eindeutig erfahren. Ich war wie so viele entsetzt über den Zweiten Weltkrieg und den Holocaust. Gemeinsam mit vielen anderen stellte ich kritische Fragen: Wie hatte das geschehen können? Warum hatte man dies geschehen lassen? »Nie wieder Auschwitz, nie wieder Krieg!«, lautete die Parole und ich war zutiefst davon überzeugt, dass meine Generation alles tun würde, um Antisemitismus und Krieg zu verbannen. Es gab keinen Zweifel. Wir würden alles besser machen. Ich stand auf der richtigen Seite. Diese Selbstsicherheit wurde im Ausland jäh zerstört. Zu meinem Erstaunen zählte dort nicht nur, wer ich als Person war, sondern ich wurde auf meine Gruppenzugehörigkeit, meine Nationalität hin beurteilt. Mein Name, mein Akzent verrieten mein »Andersein«. Ich war Deutsche und damit allen Erfahrungen und Projektionen ausgesetzt, die für Niederländer und Niederländerinnen mit »Deutschen« verbunden sind. Ich begann, mich und mein Land mit »ihren« Augen zu sehen. Zu Beginn merkte ich es noch nicht, aber im Laufe der Zeit versuchte ich mehr und mehr, meine Herkunft zu verbergen. Ich sprach, wenn überhaupt, nur leise deutsch und perfektionierte mein Niederländisch so, dass ich es nahezu ohne Akzent sprach. Tat ich das, weil ich mich im Ausland schämte als Deutsche erkannt zu

² Vgl. zum Thema »Deutsche MigrantInnen in den Niederlanden« die Dissertation von Mira Peeters-Bijlsma, *Duitsers in Nederland*, Ubbergen 2005.

werden? Ich kann diese Frage weder eindeutig verneinen noch bejahen. Ich wollte ganz einfach dazugehören und akzeptiert werden als die, die ich als Person bin. Aber wie sehr ich mich auch an die Sitten und Gebräuche in den Niederlanden anpasste, ich blieb und bleibe die »integrierte Andere« – vielleicht inzwischen am meisten für mich selbst.

Diese Identität als integrierte Andere und die damit verbundene Insider/outsider-Position teile ich mit Migrantinnen und Migranten aus anderen Ländern. Sie trägt zur Verunsicherung der eigenen Identität bei, aber gleichzeitig ermöglicht sie dadurch auch eine neue Sicht der Dinge. Die Frage: »Wer bin ich?«, lässt sich nicht länger eindeutig beantworten. »Ich bin Niederländerin«, bedeutet in meinem Fall: Ich habe einen niederländischen Pass, ich lebe und arbeite seit zweiundzwanzig Jahren in den Niederlanden, aber ich bin in Deutschland geboren und aufgewachsen, habe deutsche Eltern, die den Zweiten Weltkrieg noch miterlebt haben, die ersten dreiundzwanzig Jahre meines Lebens wurden von der deutschen (Volks-)Kultur geformt. Ich bin eine deutsche Niederländerin. Meine Identität, mein Ich, erfahre ich weder als unveränderlich noch als an eine nationale Essenz gebunden. Sie ist eine deutsch-niederländische Konstruktion, in der alle unterschiedlichen Facetten der ebenfalls identitätsbestimmenden (Lebens-)Erfahrungen – als weiße, ökonomisch unabhängige, heterosexuelle Frau – eine Rolle spielen. Nicht stabile Wesensmerkmale, sondern selbst gewählte Zugehörigkeiten bestimmen den Prozess dieser Identitätsbildung.

Menschen, die ihre ursprüngliche Heimat verlassen haben oder auf andere Weise mit ihrem Anderssein gegenüber der Mehrheitskultur konfrontiert wurden, haben mit dieser Form der Identitätsverunsicherung und der Suche nach einer dem neuen Kontext angepassten Identität zu tun. Auch wenn Identität nie statisch und eindeutig war, so ist sie in Europa noch nie so offensichtlich vielschichtig gewesen wie zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Der Grund hierfür ist in den weltweit zu konstatierenden Emanzipations- und Migrationsbewegungen zu suchen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Europa erreichten.

Mehrfache Identitäten

Die Verunsicherung, die heute unter der Bevölkerung in Westeuropa spürbar ist, ist nicht nur eine Folge der Anschläge vom 11. September 2001. Sie ist eine Reaktion auf die Entwicklungen, die sich vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vollzogen haben. Die feministische Bewegung ist dabei als einer der Faktoren zu nennen und die aus ihr hervorgegangene Geschlechterforschung. Patriarchale Identitätskonstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit wurden kritisiert, und unter dem Zeichen der Differenz zwischen Männern und Frauen, aber auch zwischen Frauen, ging man auf die Suche nach neuen Konzepten von Identität.³ Altüberlieferte hierarchische Geschlechterbeziehungen geraten unter Druck, aber neue, gleichberechtigte Formen des Zusammenlebens der Geschlechter entwickeln sich nur langsam und müssen nicht selten in der alltäglichen Lebenspraxis mühsam errungen werden. Die oftmals nur kleinen Schritte vorwärts entmutigen vor allem viele Frauen und lassen sie zu den traditionellen Rollenmustern zurückkehren.

Eine weitere Entwicklung, die eine nahezu nostalgische Sehnsucht nach Sicherheit und Geborgenheit weckt und damit die Forderung nach einer nationalen Identität in den westeuropäischen Ländern entfacht, ist die Globalisierung und die damit verbundenen weltweiten Migrationsbewegungen. Europa ist inzwischen ein Immigrationsgebiet geworden, in dem Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen leben. Der/die Andere, die sich vor fünfzig Jahren noch in sicherem Abstand befand, ist in greifbare Nähe gerückt. Und ob wir es angenehm finden oder nicht, Realität ist, dass ein Drittel der EinwohnerInnen Frankfurts keinen deutschen Pass besitzt und beinahe ein Drittel der Bevölkerung Londons von asiatischer oder afro-karibischer Herkunft ist. Paris ist die zweitgrößte »portugiesische« Stadt und Rotterdam nähert sich der kanadischen Stadt Toronto an, in der 44 Prozent der Bevölkerung ausländischer Herkunft sind.⁴

³ Vgl. zum Thema Identität und Gender: Claudia Breger, Identität, in: Christina von Braun / Inge Stephan (Hg.), *Gender@Wissen. Handbuch der Gender-Theorien*, Köln/Weimar/Wien 2005, 47–65.

⁴ Manuela Kalsky, Die Suche nach einem multikulturellen »Wir« unter Berücksichtigung der Unterschiede. Gedanken zur Entwicklung einer cross-kulturellen Theologie im Kontext Europas, in: Christian Bauer / Stephan van Erp (Hg.), *Heil in Differenz. Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa*, Münster 2004, 106–117.

Die VN-Entwicklungsorganisation *United Nations Development Programme (UNDP)* zeigt in ihrem »Human Development Report 2004«⁵ auf, dass in den letzten zwanzig Jahren des 20. Jahrhunderts eine der größten Migrationsbewegungen in der Geschichte der Menschheit stattgefunden hat. Zwischen 1980 und 2000 stieg die Anzahl der MigrantInnen, die aus Asien, Afrika und den Amerikanischen Kontinenten nach Europa kamen um 75 Prozent. In den Vereinigten Staaten wuchs die Anzahl der AusländerInnen von 14 auf 36 Millionen, eine Zunahme von 145 Prozent. Die AutorInnen des Dokumentes weisen darauf hin, dass diese Migrationswelle mit revolutionären Veränderungen im Technologiesektor einhergeht. Überall auf der Welt sind MigrantInnen in der Lage, doppelte oder mehrfache kulturelle Identitäten zu entwickeln. Sie bauen eine neue Identität in ihrer neuen Heimat auf und halten gleichzeitig mit Hilfe der neusten technologischen Kommunikations- und Transportmöglichkeiten an ihrer Herkunftsidentität fest. Länder, die MigrantInnen aufnehmen, sollten dem Report zufolge keine Assimilation von ihnen erwarten, sondern dieser neuen, mehrfachen Identitätsbildung offen gegenüber stehen und politische Maßnahmen ergreifen, die dieser Entwicklung entsprechen – wie beispielsweise die Zulassung doppelter Nationalitäten. Mehrfache Identitäten sind in einer dynamisch gewordenen Welt eine Tatsache, meinen die AutorInnen des Reports. Es sei eine Illusion zu meinen, diese Entwicklungen stoppen zu können. Sie seien der Globalisierung inhärent. Der einzig dauerhafte Weg zu Stabilität, Frieden und Demokratie sei das Umarmen der Diversität.

Postkoloniale religiöse Identität

Die hier beschriebenen Entwicklungen haben nicht nur Folgen für die kulturelle, sondern auch für die religiöse Identität. Auch in der Theologie wird inzwischen von mehrfachen, fließenden und hybriden⁶ Identitäten gesprochen. Seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde vor allem durch die Publikationen von Frauen in so genannten Dritte-Welt-Ländern deutlich, dass es kein unproblematisches »Wir«-

⁵ Human Development Report 2004. Cultural Liberty in Today's Diverse World, United Nations Development Programme, New York 2004.

⁶ »Hybride« bedeutet hier: gemischt, von zweierlei Herkunft, aus Verschiedenem zusammengesetzt, durch Kreuzung entstanden.

Frauen gibt. Auch wenn weltweite Gemeinsamkeiten unter Frauen aufgrund des Geschlechts nicht bestritten werden, so dürfen Macht- und Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Frauen, Unterschiede aufgrund von Ethnie, Religion, Klasse und Kultur nicht übersehen werden. Fragen hinsichtlich der Verflechtung von Frauen aus Nord und Süd durch die koloniale Geschichte der Mission traten darum in den Vordergrund. Es erschienen postkoloniale Studien, in denen imperialistische Denkstrukturen und Handlungsweisen aufgezeigt und angeklagt wurden.⁷ Die sozialen, kulturellen, ökonomischen, religiösen und psychologischen Auswirkungen des Kolonialismus auf die ehemaligen kolonisierten Bevölkerungen wie auch auf die Kolonisatoren wurden kritisch analysiert. Auch wenn der Kolonialismus formal beendet wurde, so machen postkoloniale Studien deutlich, dass dessen Effekte noch fort-dauern.⁸

Aus feministisch-theologischer Sicht legten die chinesisch-amerikanische Theologin Kwok Pui-lan und die botswanische Theologin Musa W. Dube erste Ansätze für eine feministisch-theologische postkoloniale Kritik vor.⁹ Beide kritisieren den exklusiven Anspruch des Christentums auf Universalität und die damit zusammenhängende imperialistische Ausbreitung der christlichen Religion und der westlichen Kultur. Dube zeigt dies innerhalb der biblischen Tradition auf – angefangen bei der Exodusgeschichte bis zum Missionsbefehl im Matthäusevangelium. Die Geschichten der syrophönizischen Frau (Mk 7,24–30) und der kanaanäischen Frau (Mt 15,21–28) dienen nach Kwok und Dube als christliche Legitimation für den befreienden Charakter der Mission unter den Heiden.¹⁰ Kwok unterstreicht bei ihrer postkolonialen Lesart die mehrfache Identität der syrophönizischen

⁷ Bill Ashcroft / Gareth Griffiths / Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London 1995; Peter Childs / Patrick Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, London/New York 1997.

⁸ Vgl. zum Begriff »Postkolonialität«: Hendrik Pranger, *Redeeming Tradition. Inculturation, Contextualization, and Tradition in a Postcolonial Perspective*, Groningen 2003, 313–316; Gaby Dietze, *Postcolonial Theory*, in: Von Braun et al., *Gender@Wissen*, 304ff.

⁹ Pui-lan Kwok, *The Sources and Resources of Feminist Theologies. A Post-Colonial Perspective*, in: Elisabeth Hartlieb / Charlotte Methuen (Hg.), *Quellen feministischer Theologien*, Jahrbuch der ESWTR 5, Mainz/Kampen 1997, 5–23; Laura E. Donaldson & Pui-lan Kwok (eds.), *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse*, New York/London 2002; Musa W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis 2000.

¹⁰ Pui-lan Kwok, *Introducing Asian Feminist Theology*, Cleveland 2000, 59–62.

Frau. Als Ausländerin sei sie in einer patriarchalen Gesellschaft unterdrückt worden, aber als griechisch sprechende Frau stamme sie aus der höheren Klasse. Es sei daher durchaus anzunehmen, dass sie aufgrund dieser gesellschaftlichen Position andere marginalisierte. Kwok zieht daraus den Schluss, dass Marginalisierung nicht eindimensional, sondern in ihren vielen Formen analysiert werden muss. Es gebe immer »einen Anderen im Anderen«. So entlarven postkoloniale Denker und Denkerinnen die dualistische Einteilung in Herrscher/Unterdrückte, Mächtige/Machtlose, Kolonisator/Kolonisierte als eine simplifizierte Analyse der Machtverhältnisse. Aus postkolonialer Sicht ist die Identität der syrophönizischen Frau nicht nur durch ihr Geschlecht bestimmt, sondern auch durch ihre Klasse, Sprache, Ethnie und so weiter.¹¹

Diese postkoloniale Betrachtungsweise fordert dazu heraus, statische Auffassungen von Identität aufzubrechen und Unterschiede nicht länger hierarchisch zu denken. Gesucht wird nach einer Art des Denkens, die »das Selbst« und »das Andere« nicht länger in ein Einheitskonzept zwingt oder in ein Wir/Sie-Schema einordnet, sondern es möglich macht, das Andere tatsächlich als anders zu verstehen und die positive Herausforderung kultureller und religiöser Unterschiede ernst zu nehmen. Um das zu erreichen, ist ein Prozess der Dekolonisierung des eigenen Denkens und dessen erkenntnistheoretischen Grundlagen vonnöten. Es muss eine gründliche Analyse der gegenseitigen Machtverhältnisse und Privilegien stattfinden – aufbauend auf der Erkenntnis, dass wir in einer ungerechten Welt sowohl »Kolonisator« als auch »Kolonisierte« sind. Die US-amerikanische Theologin Letty Russell spricht in diesem Zusammenhang von »postkolonialen Subjekten«, die zusammenarbeiten müssen.¹² Sie unterstützt den Vorschlag Musa W. Dube, eine Strategie postkolonialer Subjekte zu entwickeln, »die sowohl die Herrschenden als auch die Beherrschten dazu auffordert, die Struktur des Imperialismus in Vergangenheit und Gegenwart zu untersuchen und aufzuzeigen, wie sie als gleichwertige Subjekte sprechen

¹¹ Vgl. dazu Pui-lan Kwok, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville/Kentucky 2005, 77–85.

¹² Letty M. Russell, *Postkoloniale Subjekte und eine feministische Hermeneutik der Gastfreundschaft*, in: Heike Walz / Christine Lienemann-Perrin / Doris Strahm (Hg.), *Als hätten sie uns neu erfunden. Beobachtungen zu Fremdheit und Geschlecht*, Luzern 2003, 99–112. Siehe darin auch die Beiträge von Heike Walz und Katja Heidemanns zu postkolonialen Ansätzen und Fragen.

können und so einander begegnen, um Worte von Weisheit und Leben auszutauschen.«¹³

Transformation christlicher Identität

Ich schließe mich diesem Plädoyer von Musa W. Dube an. Ich bin davon überzeugt, dass eine Hermeneutik der Differenz entwickelt werden muss, deren Ziel eine ethische Praxis der Solidarität und Verantwortung ist, die über die Grenzen Europas und die der eigenen Religion hinausreicht. Das Letztere wird inzwischen angedeutet mit dem Begriff *multiple religious belonging*.¹⁴ Dabei geht es um Menschen, die sich mehr als einer religiösen Tradition verbunden fühlen. Neben den Krisenmomenten, die eine derartige Veränderung der religiösen Identität zur Folge hat, überwiegt am Ende »das Gefühl einer spirituell zutiefst bereichernden und existentiell entscheidenden Verwandlung, begleitet von dem Gefühl tief empfundener Dankbarkeit«.¹⁵ Im asiatischen Bereich ist dieses Phänomen der doppelten oder gar dreifachen Religionszugehörigkeit nicht neu, aber im Westen ist es Anlass heftiger philosophischer, theologischer und dogmatischer Fragen und Diskussionen. Welche Konsequenzen hat es, wenn man der eigenen religiösen Tradition treu bleiben will, aber zugleich auch die Wahrheit Gottes in einer anderen religiösen Tradition entdeckt? Liegt hier nur ein Problem für das christliche Selbstverständnis vor oder auch die Chance, den eigenen Horizont zu erweitern, indem man an eine Wahrheit glaubt, die jenseits der Grenzen einer feststehenden (christlichen) Identität liegt?¹⁶

Trotz der abweisenden Haltung vieler westlicher TheologInnen scheint mir die Transformation einer eher statisch aufgefassten christlichen Identität auch in Europa nur eine Frage der Zeit. In einer Gesell-

¹³ Musa W. Dube, *Go Therefore and Make Disciples of All Nations*, in: Fernando Segovia / Mary Ann Tolbert (eds.), *Teaching the Bible. The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, New York 1998, 233 (Übers. MK).

¹⁴ Catherine Cornille (ed.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll/New York 2002.

¹⁵ Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 495.

¹⁶ Raimundo Panikkar, *On Christian Identity. Who is a Christian?*, in: Cornille, *Many Mansions?*, 121–144. Panikkar selbst ist christlich-hinduistisch-buddhistisch.

schaft, die immer mehr von unterschiedlichen Kulturen und Religionen geprägt ist, werden hybride und mehrfache religiöse Identitäten unvermeidlich sein. Sie ergeben sich ganz einfach aus dem alltäglichen Leben und Umgang miteinander. Dies erfordert ein Umdenken der Kirchen und aller religiösen Instanzen, die bis heute nicht das Leben, sondern dogmatische Konzepte und die damit verbundene absolute Wahrheit in Jesus Christus zum Ausgangspunkt für den Umgang mit anderen Religionen gemacht haben. Das Dokument der Evangelischen Kirche in Deutschland zum interreligiösen Dialog, das den Titel trägt »Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen«¹⁷ ist hierfür ein Beispiel. Die Verfasser dieses Dokumentes haben sich meines Erachtens zu stark von dogmatischen Ausgangspunkten anstatt von intersubjektiven Beziehungen leiten lassen, wodurch ein Kontrastdenken des »Wir« und »die Anderen« den Ton prägt. Unterschiede werden »im Licht des Evangeliums« bestimmt und nicht in der persönlichen Begegnung mit »dem/der Anderen«. Ich bin der Auffassung, dass ein fruchtbares interreligiöses Gespräch nicht bei den eigenen christlich-dogmatischen Überzeugungen beginnt, sondern beim alltäglichen Leben und dem dort verorteten ethischen Handeln.¹⁸

Raum für Begegnungen

Auch die US-amerikanische Buddhistin Rita M. Gross, die sich bereits seit vielen Jahren am interreligiösen Dialog beteiligt, ist dieser Meinung. Sie plädiert für eine Theologie der Religionen und vertritt die Ansicht, dass jede Religion zum großen Mosaik des Geheimnisses der Welt etwas Wertvolles und Interessantes beizutragen hat. Durch Studium und Dialog will sie von anderen Religionen lernen. Das Ziel ist dabei ein friedvolles Zusammenleben ohne gegenseitigen Wettbewerb. Diese pluralistische Position bedeutet jedoch nicht, dass sie Relativismus predigt: »Pluralisten sagen nicht, dass religiöse Phänomene nicht beurteilt werden können; wir sagen, dass keine der Religionen das Monopol hat auf Wahrheit oder Lüge, relevante oder schädliche Lehrsätze

¹⁷ Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der EKD, EKD Texte 77, August 2003.

¹⁸ Vgl. dazu ausführlicher: Manuela Kalsky, Een veelgelovig bestaan. Ethisch handelen en interreligieuze dialoog, in: Manuela Kalsky / André Lascaris / Leo Oosterveen / Inez van der Spek (Hg.), Ons raketings nabij. Gedaanteverandering van God en geloof, Nijmegen/Zoetermeer 2005, 94–109, hier 94–103.

oder Praktiken.«¹⁹ Für sie gilt, dass man an den Früchten den Baum erkennt. Religionen werden auf ihre ethischen Konsequenzen hin beurteilt, die ihren theologischen Ideen entspringen.

Der erste Schritt, um den interreligiösen Dialog erfolgreich zu machen, sollte darin liegen, Wissen zu erwerben über die jeweilige Religion. Diese Information muss dann in einem zweiten Schritt verarbeitet werden, wobei Gross das Instrument des »vergleichenden Spiegels« einführt, der sowohl »dich selbst« als auch »den Anderen« beleuchtet: »Im vergleichenden Spiegel sehen wir uns selbst im Kontext und aus der Sicht vieler anderer religiöser Phänomene, die uns einladen, ja nötigen zur Reflexion über unsere eigenen religiösen und kulturellen Systeme.«²⁰

Auf diese Weise wird jede/r für sich selbst zum Phänomen, wodurch wir uns selbst besser begreifen lernen. Indem wir in den Spiegel der Vielfalt der Religionen schauen, denken wir nach über unseren eigenen Glauben. Alternativen werden sichtbar, neue Symbole und Handlungsweisen, die uns nicht vertraut sind. So kann beispielsweise das Studium nicht-theistischer Religionen wie des Buddhismus die Vorteile und Grenzen des theistischen Glaubens deutlich machen. Auch stellt sich dann die Frage, was es bedeutet, mit all den patriarchalen Elementen in Religionen und Kulturen konfrontiert zu werden, die aus feministischer Sicht nicht zu akzeptieren sind. Wir müssen lernen, meint Gross, mit den Dingen, die wir im vergleichenden Spiegel sehen, im Gespräch umzugehen. Das erste Urteil muss dabei aufgeschoben werden. Der erste Schritt sei der Versuch, empathisch zu verstehen, warum es diese oder jene Praxis gibt, um gegenseitige Entfernung und Verachtung zu vermeiden.

So verstanden ist der interreligiöse Dialog keine verkappte missionarische Aktivität oder eine Debatte, die man gewinnen will. Dialogisieren bedeutet, dem Anderen sorgfältig zuzuhören und bereit zu sein, aufgrund des Gehörten sich selbst zu verändern. Diese Veränderung betrifft die eigene Person, nicht den/die Anderen. So sollte der jüdisch-christliche Dialog nicht darauf ausgerichtet sein, die Juden davon zu überzeugen, dass auch sie die Bedeutung Jesu für ihre Religion anerkennen müssen. Viel eher ist es so, wie der US-amerikanische Theo-

¹⁹ Rita M. Gross, *Feminist Theology as Theology of Religions*, in: Susan Frank Parsons (ed.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge 2002, 64.

²⁰ Gross, *Feminist Theology as Theology of Religions*, 67.

loge John Cobb schreibt, dass »das christliche Streben im Dialog mit den Juden die Veränderung des Christentums sein muss.«²¹ Die Praxis des interreligiösen Dialogs bietet die Chance, uns selbst und unsere Religion mit den Augen der Anderen zu sehen und somit die Vielfalt der religiösen Erfahrungen des Göttlichen auch für die eigene christliche Identität fruchtbar zu machen.²²

Der US-amerikanische Theologe Paul Knitter, der seit vielen Jahren im interreligiösen Dialog aktiv ist, kommt zum Schluss, dass der Dialog mit anderen Religionen am Besten über die interreligiöse Zusammenarbeit verläuft. Als Beispiel für eine derartige interreligiöse Praxis nennt er den *International Peace Council*, der sich im Rahmen des »World Parliament of Religions« gebildet hat. Dieser Rat setzt sich zusammen aus bekannten Theologen, worunter auch Knitter, die bereit sind, auf Einladung hin in Krisengebiete zu reisen, um dort einen interreligiösen Beitrag zu einer friedlichen und gerechten Konfliktlösung zu leisten. Die an diesem Rat Teilnehmenden kommen nicht in erster Linie aus religiösen Gründen zusammen, sondern weil sie die ethische Verantwortung fühlen, sich für eine Lösung des Konflikts einzusetzen. Nicht der Glaube ist die Basis des Zusammenkommens, schreibt Knitter, sondern das Handeln, das aus diesem Glauben erwächst. Aus diesem gemeinsamen Handeln entstehen Freundschaftsbande zwischen Hinduisten, Buddhisten und Christen, die nach Knitters Erfahrung intensiver sind, als wenn man auf traditionelle Weise miteinander die Botschaft von Jesus oder Buddha diskutiert oder meditiert: »Das gemeinsame Handeln, Streiten und Leiden für Frieden oder Gerechtigkeit trägt zu sehr besonderen Freundschaften bei. Aber weil diese Freundschaften zwischen religiösen Menschen entstehen, tragen sie auch religiöse und dialogische Früchte.«²³ Knitter spornt dazu an, sich in einem auf Handeln basierenden ethischen Dialog mit »den Anderen« zu engagieren. Aus diesem ethischen Handeln entsteht der religiöse Dialog, der wiederum die Theologie nährt.

²¹ John B. Cobb, *Beyond Dialogue. Towards a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982, 49.

²² Vgl. dazu meine Suche nach einer interaktiven Universalität: Manuela Kalsky, *Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh 2000, 326–329.

²³ Paul Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll/New York ²2003, 238.

Eschatologische Identität

Für Rita Gross und Paul Knitter geht das ethische Handeln im interreligiösen Kontext der theologischen Reflexion voraus. Die Interaktion auf der Basis gegenseitigen Vertrauens macht einen empathischen und zugleich kritischen Blick auf die eigene Religion und die der anderen möglich. Der »vergleichende Spiegel«, in dem wir mit den Augen der Anderen sehen lernen, lässt uns die Unzulänglichkeiten *und* den Reichtum der eigenen Tradition erkennen. Und die aus dem gemeinsamen Handeln entstehenden interreligiösen Freundschaften machen es möglich, die Bedeutung der jeweiligen Religion aus einer konkreten Lebenspraxis heraus verstehen zu lernen. Auf diese Weise wird ein Raum geschaffen, in dem Platz ist für die Begegnung mit den Geschichten von Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen, die miteinander auf der Suche sind nach Antworten auf die Frage, was Unheil und Heil heute aus der Sicht von Menschen in all ihrer Verschiedenheit bedeuten. Meines Erachtens muss es im interreligiösen Dialog um ein derartig soteriologisch geprägtes Suchkonzept gehen, in dem religiöse Identität flexibel und beziehungsweise gedacht wird und Unterschiede nicht als bedrohlich, sondern als bereichernd erfahren werden. Momente göttlicher Wahrheit werden dann nicht in von vornherein festgestellten Wahrheitsansprüchen der jeweiligen Religionen gesucht, sondern in der Interaktion, in der Begegnung mit Menschen mit anderen religiösen Erfahrungen göttlicher Gegenwart.

Aus christlicher Sicht würde dies bedeuten, dass christliche Identität nicht nach einem Fundament in der Vergangenheit in der Person Jesu sucht, sondern sich von dessen Lebensgeschichte, die vom Reich Gottes erzählt, im ethischen Handeln inspirieren lässt. Nicht der Glaube an Jesus und die Einzigartigkeit seiner Person bestimmen dann christliche Identität, sondern der Glaube mit ihm an ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit, welches das gute Leben für alle Menschen vor Augen hat.²⁴ So gesehen sollten wir besser von einem christlichen Identitätsprozess sprechen, der mit dem Lebensweg Jesu in Gang gesetzt wurde und im Laufe der Geschichte immer wieder durch das Leben selbst transformiert wurde und wird – eine sich stets verän-

²⁴ Kalsky, Christaphanien, 303–329.

dernde eschatologische Identität, die auf Beziehung und Kommunikation hin ausgerichtet ist.²⁵

Eine interreligiöse Gemeinschaft postkolonialer Subjekte

Was wir heute in Europa brauchen, sind interreligiöse Gemeinschaften postkolonialer Subjekte, die mit Hilfe interdisziplinärer Kontextanalysen – kulturell, religiös, sozial, ökonomisch, geschlechtsspezifisch – und durch den Austausch von alltäglichen Geschichten über Heil und Unheil zu neuen Einsichten über das gute Leben für alle gelangen. Es geht dabei um Erzähl- und Interpretationsgemeinschaften, die auf lokaler Ebene kulturelle und religiöse Vielfalt fruchtbar machen, indem sie die Eigenheit des/der jeweils Anderen nicht nur tolerieren, sondern als Bereicherung schätzen. Wir brauchen plurale Gemeinschaften, in denen Mehrstimmigkeit und Meinungsfreiheit verbunden werden mit gegenseitigem Respekt, Verwunderung, Empathie und Sympathie und mit dem Willen, Herz und Verstand für das Andere zu öffnen – ohne sich selbst und die eigenen Heilskonzepte im Anderen wiederfinden zu wollen. Derartige Gemeinschaften postkolonialer Subjekte sind im positiven Sinne des Wortes neugierig nach einer fremden (Gedanken-) Welt. Sie wollen lernen mit den Augen der Anderen zu sehen, um so ein in hierarchischen Oppositionen gefangenes Denken des Entweder-oder zu durchbrechen. Diese nicht immer einfache gemeinsame Suche nach dem guten Leben für alle nährt sich von einer interreligiösen Spiritualität²⁶, die die Konfrontation mit den Ambivalenzen der alltäglichen Wirklichkeit nicht scheut, die nicht kapituliert vor der Angst vor Terror und Gewalt, sondern die »trotz allem« das Leben in all seiner Vielfalt umarmt.

²⁵ Kalsky, *Christaphanien*, 311ff. Zum Thema eschatologische Identität vgl. auch Pranger, *Redeeming Tradition*, 78–80.

²⁶ Zum Begriff der interreligiösen Spiritualität vgl. Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen*, 490–496.

Loyalität und Zugehörigkeit

Gedanken zu muslimischer Identität in Europa

Rifa'at Lenzin

Ich bin eine muslimische Schweizerin. Oder doch nicht? Oft werde ich gefragt, woher ich komme. Wenn ich antworte: »aus der Schweiz«, lautet die Anschlussfrage grundsätzlich immer: »Ja schon, aber ursprünglich?« Sage ich dann: »aus Pakistan«, nicken die Leute befriedigt, so als wollten sie sagen: »Ja eben, das haben wir gemeint.« Wenn ich in London-Southall einkaufen gehe, werde ich manchmal auch gefragt, woher ich komme. Antworte ich dann: »from Switzerland«, ist die Antwort meistens ein kurzes: »Oh yes«. Der mehrheitlich indio-pakistanischen Bevölkerung in diesem Außenquartier von London ist dann klar, dass ich aufgrund meines Äußeren zur indio-pakistanischen Minderheit in der Schweiz gehöre. Ich könnte mich natürlich auch als schweizerische Muslimin bezeichnen oder als in der Schweiz lebende Pakistani oder als Schweizerin pakistanischer Herkunft, wobei noch in Betracht zu ziehen wäre, dass es auch christliche, in der Schweiz lebende Pakistani gibt. Als was ich mich in einem bestimmten Augenblick empfinde, hängt vor allem auch von den jeweiligen Umständen ab – Identität ist vielschichtig.

Ich habe mich selbst schon gefragt, warum ich mich nie einfach als »Schweizerin« definiere. Wahrscheinlich hat es damit zu tun, dass für die große Mehrheit der Bevölkerung »SchweizerInnen« immer noch ausschließlich weiß und (wenigstens dem Namen nach) christlich sind; jedenfalls tragen sie keinen muslimischen Namen. Beschränkt sich mein Schweizerin-Sein also auf die Tatsache, dass ich in der Schweiz lebe und einen Schweizer-Pass besitze? Was macht meine Identität aus?

Was bedeutet Identität?

Gemäß der Online-Enzyklopädie Wikipedia wird unter »Identität« die Summe der Merkmale verstanden, anhand derer wir uns von anderen unterscheiden. Diese Identität erlaubt eine eindeutige Identifizierung im physiologischen Sinne. Da Identität auf Unterscheidung beruht und

»Unterscheidung« ein Verfahren ist, das ein Ganzes untergliedert (»scheidet«), kann etwas nur als Teil eines Ganzen »Identität« erlangen. Daher wird verständlich, weshalb Menschen ihre »Identität« als bestimmte Menschen in einem Wechselspiel von »Dazugehören« und »Abgrenzen« entwickeln. Soweit Wikipedia.¹ Was aber ist das Anderssein der Identität? Für Ludwig Feuerbach liegt das Problem mit dem »Anderssein« darin, dass ein *Unterschied* sehr schnell als *Gegensatz* aufgefasst wird, denn vom Unterschied ist es nicht weit bis zum Gegensatz. So werden der Islam und die Muslime häufig nicht einfach als anders, sondern als Gegensatz zur christlich-westlichen Welt wahrgenommen. Einen anderen Ansatz zur Definition von Identität wählt der afroamerikanische Philosoph Cornel West.² Nach ihm gehören zur Identität die Eckpfeiler unserer Wünsche, die da sind: der menschliche Wunsch nach Anerkennung, das Streben nach Sichtbarkeit, das Gefühl der Bestätigung, der Wunsch nach Zusammenschluss.

Soviel zur Theorie. In der Praxis führt die Globalisierung in vielen Fällen zu einer Identitätskrise, nicht nur in der islamischen Welt, sondern auch in Europa und insbesondere in der Schweiz. Die Schweizerinnen und Schweizer sind wegen ihres Verhältnisses zu Europa und des schleichenden wirtschaftlichen Niedergangs zutiefst verunsichert. Die extreme Individualisierung der modernen Gesellschaft führt auch hier zu einer Lockerung der gemeinschaftlichen Bande. Dies kann dazu führen, dass das »Fremde« in erster Linie als eine Bedrohung für die eigene Identität empfunden wird. Die soziale Integration in eine solchermaßen verunsicherte Gesellschaft gestaltet sich für Außenstehende, insbesondere für Muslime und Musliminnen, außerordentlich schwierig.

Gibt es eine »muslimische« Identität?

Für die MuslimInnen stellt sich die Frage, wie sie sich definieren: einerseits grundsätzlich und andererseits in Bezug auf die Mehrheitsgesellschaft. Gibt es eine muslimische Identität? Und wenn ja, ist sie religiös oder kulturell definiert? Oder anders gefragt: Definiert man die muslimische Identität in Bezug auf die *Umma*, die weltweite Gemein-

¹ <http://de.wikipedia.org>

² Vgl. Jim Wallis, *The Soul of Politics. A Practical and Prophetic Vision for Change*, New York 1996, 230f.

schaft der Gläubigen, oder ist er oder sie einfach ein muslimischer Bürger, eine muslimische Bürgerin irgendeiner europäischen Nation? Betrachten sich MuslimInnen in erster Linie als Muslime und erst in zweiter Linie als StaatsbürgerInnen oder umgekehrt? Hinter dieser Fragestellung verbirgt sich für die Mehrheitsgesellschaft unausgesprochen oft noch eine andere, nämlich die: Wie loyal sind MuslimInnen als StaatsbürgerInnen?

Was auf den ersten Blick als berechtigte Frage erscheint, entpuppt sich bei näherem Hinsehen als eine rein hypothetische, da sie auf zwei verschiedenen Ebenen angesiedelt ist, die eigentlich nichts miteinander zu tun haben. Religion hat in erster Linie die Funktion der Sinnggebung. Sie befasst sich mit dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch und gibt dem Leben einen Sinn. In ethisch-moralischer Hinsicht beinhaltet sie auch Leitlinien für das Verhalten von Mensch zu Mensch. Die Staatsbürgerschaft dagegen ist nicht sinnstiftend, sondern regelt das Verhältnis der einzelnen BürgerInnen zum Staat als Gemeinschaft aller BürgerInnen. Als Staatsbürger untersteht ein Muslim den Gesetzen dieses Staates und hat die gleichen Rechte und Pflichten wie jeder andere Staatsbürger. Daraus folgt, dass nicht alle MuslimInnen weltweit – auch nicht innerhalb der islamischen Welt – dieselben Rechte und Pflichten als StaatsbürgerInnen haben. Mit Annahme der Staatsbürgerschaft verpflichtet sich der Muslim, die Muslimin grundsätzlich, die Verfassung und die Gesetze des jeweiligen Landes zu achten und zu respektieren – er oder sie muss sie nicht notwendigerweise auch gut finden. In der deutschen Öffentlichkeit wird von Politikern neuerdings die Forderung erhoben, die MuslimInnen müssten sich für den Koran oder das Grundgesetz entscheiden. Erwartet man auch von den ChristInnen oder Juden und Jüdinnen, dass sie sich entweder für die Bibel oder das Grundgesetz entscheiden? Nein, natürlich nicht. Aber damit wird der Eindruck erweckt, im Unterschied zur Bibel bestünde zwischen Koran und Grundgesetz ein unüberwindlicher Gegensatz.

Auch wenn ein Muslim beispielsweise der Ansicht ist, der Souverän sei nicht das Volk, wie das im westlichen Staatsverständnis gemeinhin der Fall ist, sondern die Souveränität sei allein bei Gott, hindert ihn das keineswegs daran, ein loyaler europäischer Staatsbürger zu sein. Und auch wenn er mit der Polygamie, so wie sie gemäß dem heiligen Koran möglich ist, kein Problem hat, so wird er sich doch an die gesetzlichen Vorschriften seines Landes halten. Er wird sich höchstens darüber wundern, wieso die Polygamie im Westen so vehement abge-

lehnt wird, die Ehe zwischen gleichgeschlechtlichen Paaren aber zugelassen werden soll. Diese Meinungsfreiheit ist Bestandteil der Schweizer Bundesverfassung und gilt ebenso für jeden anderen Staatsbürger respektive jede Staatsbürgerin. Innerhalb dieses Rahmens ist es Sache des Einzelnen, auch jedes einzelnen Muslims, zu entscheiden, wie er sich seinem Glauben gemäß verhalten will – zum Beispiel in Bezug auf das, was die Gesetze des Landes erlauben, aber seine Religion ihm verbietet, wie etwa Alkoholkonsum oder außereheliche Beziehungen. Wichtige sozial-religiöse Fragen sind allerdings manchmal nicht so einfach zu entscheiden: beispielsweise nach der Erziehung der Kinder in einer westlichen Konsumgesellschaft, der passenden Sexualerziehung oder dem Banken- und Versicherungswesen.

Islamische Lebensführung im nicht-muslimischen Kontext

Die muslimischen Juristen haben sich natürlich auch mit der Frage befasst, ob man als Muslim, als Muslimin (freiwillig) in einem europäischen nicht-muslimischen Umfeld überhaupt leben darf und soll. Islamisch-juristisch gesprochen handelt es sich dabei um die Frage nach der Zulässigkeit und den Bedingungen des Lebens außerhalb des *Darul Islam*, das heißt außerhalb des Gebietes, wo der Islam die Basis der Gesellschaftsordnung bildet und islamische Gesetze gelten. Gemäß den islamischen Juristen ist dies grundsätzlich gestattet, sofern es dort möglich ist, die muslimischen Grundprinzipien einzuhalten, nämlich: seinen Glauben zu bekennen (*Shahada*) und zu praktizieren, das heißt das Gebet zu verrichten (*Salat*), die Vermögenssteuer zu entrichten (*Zakat*), im Monat Ramadan zu fasten (*Saum*) und die Pilgerfahrt zu vollziehen (*Hajj*). Jede dieser fünf Säulen des Islam hat dabei zwei Dimensionen, nämlich eine individuelle und eine kollektive. Jeder Muslim, jede Muslimin ist also nicht nur ein Individuum, sondern auch Teil eines Kollektivs.

Diese beiden Dimensionen sind für den islamischen Glauben und die islamische Lebensführung grundlegend. Was die Frage nach der Legitimität der Herrschaft gemäß *Shari'a* angeht, die manchmal in islamischen Ländern gestellt wird und dort durchaus ihre Berechtigung haben kann, so ist diese in einem nicht-islamischen Staat irrelevant. Mit anderen Worten: Die *Shari'a* ist für einen in Europa lebenden Muslim grundsätzlich dort verbindlich, wo es um Glaubensartikel geht,

nicht aber in staats- oder strafrechtlichen Belangen. Oder wie der Islamwissenschaftler und Publizist Tariq Ramadan es formuliert hat:

»Man kommt nicht umhin festzustellen, dass wo man einen Loyalitätskonflikt befürchtet hat, in Tat und Wahrheit das Gegenteil zutrifft: ... Loyalität zum eigenen Glauben und Gewissen bedingt eine unerschütterliche und ehrliche Loyalität zum eigenen Staat: Die Shari'a erfordert eine aufrichtige Bürgerschaft innerhalb des verfassungsmäßigen Rahmens des jeweiligen europäischen Staates.«³

Einige radikale Muslime vertreten allerdings die Ansicht, dass Muslime sich nicht einer Verfassung unterordnen können, die Verhaltensweisen zulässt, welche islamischen Grundprinzipien widersprechen, wie zum Beispiel dem Verbot, Zinsen zu nehmen oder Alkohol zu genießen. Ihre Ansicht wäre aber nur rechtens, wenn die Verfassung die Muslime dazu *verpflichten* würde, Alkohol zu trinken oder Zinsen zu nehmen. Dem ist aber nicht so.

Auf individueller Ebene stellt die Integration als Muslim, als Muslimin für die meisten Betroffenen in Europa kein Problem dar. Anders sieht es hingegen auf kollektiver Ebene aus. Eine muslimische Gemeinschaft muss – wie jede andere religiöse Gemeinschaft – das Recht haben, auch in der Öffentlichkeit ihre Religion zu bekennen und auszuüben, das heißt Gebetsstätten beziehungsweise Moscheen zu bauen. Sie muss auch das Recht haben, ihre Kinder in der eigenen Religion zu unterrichten, und nicht zuletzt die Möglichkeit, ihre Mitglieder nach islamischem Ritus zu bestatten. Mit anderen Worten: Sie muss das Recht haben, entsprechende Institutionen zu gründen. In dieser Hinsicht sind die Gegebenheiten innerhalb Europas sehr verschieden. Während in Großbritannien sehr Vieles realisiert werden konnte, werden muslimische Gemeinschaften insbesondere in der Schweiz immer noch benachteiligt und diskriminiert.

Kulturelle und religiöse Aspekte muslimischer Identität

Glaubenssätze allein haben keine gesellschaftsbildende Kraft. Deshalb spielen für die MuslimInnen ebenso wie für ChristInnen oder Juden und Jüdinnen andere Faktoren eine wichtige Rolle bei der Identitätsbildung, wie zum Beispiel Sprache oder Nationalität. Daraus ergibt

³ Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim*, Leicester 1999, 172 (Übers. RL).

sich, dass man nicht von *einer* muslimischen Identität sprechen kann, sondern von einer Vielzahl muslimischer Identitäten auszugehen hat.

Bei den MuslimInnen in Europa – sofern es sich nicht um Konvertiten handelt – ist diese Identität in hohem Maße mit dem Migrationshintergrund verknüpft. Ist die Einwanderergeneration der Eltern noch weitgehend von den Sitten und Traditionen des Herkunftslandes geprägt, so wachsen die Kinder in einer säkularisierten, konsumorientierten Welt auf, die mit der Welt der Eltern und deren Wertmaßstäben nicht mehr viel zu tun hat. Für die zweite und dritte Generation stellt sich grundsätzlich die Frage, ob und wenn ja, welche Werte und Traditionen der Eltern sie übernehmen und weiterführen und/oder in welchem Maß sie sich assimilieren wollen.

Bei dieser Frage spielt auch das hiesige Bild vom Islam eine wichtige Rolle. Es gibt zwar eine kleine Gruppe von Fachleuten, WissenschaftlerInnen und JournalistInnen, die bemüht sind, dem Islam in seiner ganzen Vielschichtigkeit und Differenziertheit gerecht zu werden. Daneben gibt es aber Gruppierungen und vor allem Medien, für die der Islam wie zu früheren Zeiten vor allem das Andere, Minderwertige und Böse verkörpert. Für sie ist der Islam eine gewalttätige, blindwütige und vernunftwidrige Religion der Unfreiheit. Diese Dämonisierung des Islam hat eine lange Tradition: Der Islam wurde immer wieder »imaginiert« und »orientalisiert«, wie dies Edward Said in seinem Buch »Orientalismus«⁴ aufgezeigt hat. In Samuel Huntingtons »Kampf der Kulturen«⁵ feiert diese Sicht des Islam wiederum fröhlich Urständ.

Wahrnehmung des Islam in Europa

Dass die muslimische Identität immer auch eine Frage der Wahrnehmung ist, zeigt sich besonders deutlich an den Ereignissen des 11. Septembers 2001: Es gibt eine muslimische Identität *vor* und eine *nach* dem 11. September. In der Schweiz wurden die Muslime und Musliminnen vor dem 11. September praktisch nicht wahrgenommen, ob schon der Genozid an den MuslimInnen auf dem Balkan in den 1990er Jahren eine große Anzahl von Flüchtlingen ins Land brachte. Diese nahm man allerdings nicht in erster Linie als Muslime wahr, sondern als »Jugoslawen«. Es gibt zwar seit 1978 eine etwas größere Moschee

⁴ Edward W. Said, Orientalismus, Frankfurt a. M. 1981.

⁵ Samuel P. Huntington, Kampf der Kulturen, München 2002.

in Genf und seit 1962 eine kleine in Zürich, aber in der Sicht der einheimischen Bevölkerung gab es vor allem Gastarbeiter – aus der Türkei, aus Ex-Jugoslawien, dazu eine gewisse Anzahl Araber und Pakistaner. Die Religion dieser Leute interessierte weder die Bevölkerung noch die Behörden. Auf den Einwohnermeldeämtern erfasst man bis heute unter der Rubrik Religionszugehörigkeit nur evangelisch-reformierte, römisch-katholische und christkatholische ChristInnen – der Rest fällt unter die Kategorie »keine« oder »andere«. Als Folgeerscheinung des 11. Septembers wurden aus den Türken, Ex-Jugoslawen, Arabern und Pakistanern praktisch über Nacht »Muslime«. Nun nahm man sie plötzlich wahr als große, für viele zu große, fremde, bedrohliche Masse. Und mit jedem Anschlag, der irgendwo auf der Welt von muslimischen Gewalttätern verübt wurde, wuchs für viele SchweizerInnen das Gefühl einer Bedrohung durch diese unheimlichen Nachbarn, von denen man nichts wusste, nichts wissen wollte. Viele MuslimInnen, die vorher problemlos mit ihren schweizerischen Nachbarn zusammengelebt hatten und von diesen Gewalttaten ebenso schockiert waren, sahen sich plötzlich mit einer Mauer des Misstrauens und der Ablehnung konfrontiert.

In Großbritannien fand der Bruch noch früher statt, nämlich 1989 anlässlich der Rushdie-Affäre um die »Satanischen Verse« und noch einmal 1991 während des ersten Golfkrieges. Die Rushdie-Affäre brachte den MuslimInnen schmerzlich zu Bewusstsein, dass die britischen Gesetze ausschließlich die christliche Religion schützen und dass es keine Gesetze gibt, die die Muslime vor religiöser Diskriminierung schützen. Als die britischen MuslimInnen gegen den Golf-Krieg opponierten, wurde ihre Opposition nicht als demokratisches Recht auf freie Meinungsäußerung interpretiert, sondern sie galten plötzlich als potenziell Subversive, als Fünfte Kolonne, als Illoyale einem Staat gegenüber, der sich im Kriegszustand befand.⁶ Obwohl sich die Aufregung nach und nach wieder etwas legte, blieb als gefährliche Hinterlassenschaft ein allgemeines Misstrauen gegenüber den Muslimen zurück. Und noch besorgniserregender wurde die Gewohnheit, sie bei jeder Gelegenheit summarisch als »Fundamentalisten« wenn nicht gar als »Terroristen« zu brandmarken.

Auf diese Entwicklung reagierten die muslimischen MigrantInnen sehr unterschiedlich. Als sich zeigte, dass diese Ablehnung nicht nur eine vorübergehende Erscheinung war, sondern sich im Laufe der Zeit

⁶ Philip Lewis, *Islamic Britain*, London 1994.

eher noch verstärkte, zogen sich viele in die eigene Gruppe zurück. Andere wiederum intensivierten ihre Bemühungen, mit der Mehrheitsgesellschaft in den Dialog zu treten.

Grob gesehen, kann man drei verschiedene Reaktionen unterscheiden: Die erste Reaktion geht in Richtung völliger Abkapselung der eigenen ethnischen Gruppe, nicht nur von der Mehrheitsgesellschaft, sondern auch von anderen ethnischen muslimischen Gruppen. Man pflegt die eigenen Traditionen wie im Ursprungsland und beschränkt den Kontakt zur Mehrheitsgesellschaft auf das Nötigste. Man lebt mit den Worten Tariq Ramadans als *Muslime in Europa und doch außerhalb Europas*. In die gegenteilige Richtung zielt die völlige Assimilation. Man legt möglichst alles ab, was an die eigene ethnische Gruppe erinnern könnte, und identifiziert sich in jeder Hinsicht mit der Mehrheitsgesellschaft, ist bestenfalls noch ein *Muslim ohne Islam*. Zwischen diesen beiden Extremen bewegen sich diejenigen, die zwar an ihrer religiösen und kulturellen Identität festhalten, sich aber zugleich in die Mehrheitsgesellschaft integrieren wollen.

Es versteht sich von selbst, dass die Wahrnehmung ihrer Religion und Kultur durch die Mehrheitsgesellschaft insbesondere für die Identitätsbildung der jungen MuslimInnen Konsequenzen hat. Die jungen MuslimInnen, die in Europa aufwachsen, sind mit der europäischen Kultur und Denkweise vertraut. Sie sind in diesem Sinn EuropäerInnen. Aber gleichzeitig sind sie auch MuslimInnen. Auf der Suche nach spiritueller Führung richten sie ihren Blick oft auf ihre Ursprungsländer. Ihre ungenügende muttersprachliche Kompetenz erlaubt ihnen aber meist nicht, sich mit den Originalwerken der islamischen Tradition und der Moderne zu befassen, die zudem oft einer anderen Denktradition folgen. Mit den überkommenen Sitten und Bräuchen ihrer Eltern, die zumeist aus ländlichen, unterentwickelten Regionen kamen, können sich viele ebenfalls nicht mehr identifizieren. Die meisten religiösen Lehrer, die in Ermangelung einheimischer Lehrkräfte und Imame aus den Herkunftsländern »importiert« werden, haben kaum Antworten auf die Fragen der jungen MuslimInnen und ihre Probleme mit der Mehrheitsgesellschaft.

Muslimische Identität in Europa

Hier kann es nun zu einer islamistischen *Redefinierung* des Islam kommen, indem versucht wird, eine Art »reiner« Islam zu konstruieren – ohne die als Ballast empfundenen religiösen und kulturellen Traditionen der Elterngeneration. Ziel ist es, an die früh-islamische Vergangenheit anzuknüpfen, an das »Goldene Zeitalter« des Islam zu der Zeit, als der Prophet noch lebte und die Geschicke seiner Gemeinde leitete. Im Zentrum der Kritik dieser – häufig sehr sendungsbewussten – Muslime steht der moralische Verfall des Westens, insbesondere in Bezug auf die Sexualmoral. Dabei geht vergessen, dass ein Rückgriff auf die Lebensverhältnisse im Arabien des 7. Jahrhunderts keine Antworten gibt – geben kann – auf die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, denen sich die Muslime generell und die in Europa lebenden im Besonderen stellen müssen.

Der Islam hat im Laufe seiner Geschichte eine weltweite Verbreitung gefunden. Doch obwohl er sich beispielsweise in Asien oder Afrika an lokale Gegebenheiten angepasst und eine entsprechende kulturelle Ausprägung angenommen hat – ganz im Sinn des Ausspruchs des Propheten: »Das Beste an meiner Gemeinde ist ihre Vielfalt« –, ist seine Essenz unverändert geblieben. Asien und Afrika blieben Teil der *Umma*. Es gibt keinen »afrikanischen« oder »asiatischen« Islam, sondern nur MuslimInnen, die in Asien oder Afrika leben und entsprechend kulturell geprägt sind.

In diese Richtung sollten sich auch der Islam und die MuslimInnen in Europa entwickeln. Anzustreben ist nicht ein von seinen Wurzeln losgelöster »europäischer« Islam (Stichwort »Euro-Islam«), sondern ein Islam, der nach wie vor in der Weltgemeinschaft der Muslime, der *Umma*, verankert und den Grundwerten des Islam verpflichtet ist, kulturell jedoch von Europa geprägt ist. Und ebenso wie die MuslimInnen in Asien und Afrika viel zur ökonomischen und kulturellen Entwicklung ihrer Länder beigetragen haben, wäre zu wünschen, dass dies auch den MuslimInnen in Europa gelingt. Schon jetzt tragen sie erheblich zum Bruttosozialprodukt ihrer jeweiligen Länder bei. Zu hoffen bleibt, dass sie dies vermehrt auch auf dem Gebiet von Wissenschaft und Kunst tun. Die jungen MuslimInnen in Europa haben direkten Zugang zum heutigen Stand des Wissens und zum technologischen Know-how. In der Blütezeit des Abbasidenkhalifats zwischen dem 9. und dem 11. Jahrhundert ist es den Muslimen schon einmal ge-

lungen, das gesamte damalige Wissen der griechischen, römischen und persischen Kultur in kurzer Zeit zu integrieren und zu einer eigenständigen islamischen Kultur zu formen und weiter zu entwickeln.

Allerdings gibt es in Europa auch Kreise, denen eine ganz andere Art der Europäisierung des Islam vorschwebt. Nämlich ein »Euro-Islam«, ganz auf der Linie von Thomas B. Macaulay, einem Juristen und Mitglied der britischen Kolonialverwaltung in Indien, der 1835 in seinen berühmt-berüchtigten »Minute on Education«⁷ für Britisch Indien eine besondere Spezies schaffen wollte: »eine Klasse von Personen, welche nach Hautfarbe und Blut zwar Inder, bezüglich Geschmack und Überzeugungen sowie in Sitte und Geist aber Engländer sind«. Diese »Braunen Sahibs«, wie sie im Volksmund genannt wurden, mit ihrer hybriden Identität wurden in der Folge jedoch weder von den Briten als ihresgleichen akzeptiert noch von den Indern.

Voraussetzungen für den Dialog und interreligiöses Zusammenleben

Ein Dialog kann grundsätzlich nur unter gleichberechtigten Partnern stattfinden. Ein lebendiger, weiterführender Dialog erfolgt nach dem Wissenschaftler und Philosophen Abduljavad Falaturi ausschließlich dort, »wo jeder Gesprächspartner aus Überzeugung und Verantwortung seine Religion vertritt«⁸. Dabei ist die wichtigste Bedingung, »dass die Dialogführenden sich innerlich von dem Beharren auf dem Besitz einer exklusiven Wahrheit distanzieren«. Weitere wichtige Voraussetzungen sind der gegenseitige Respekt und die Bereitschaft, vom Anderen zu lernen – nicht nur in Bezug auf Wertvorstellungen, sondern auch von seinem Umgang mit den Alltagsproblemen und seinen Lösungsversuchen, und im Bewusstsein einer gemeinsamen Verantwortung für die Welt und die Menschen. Das Bewahren der eigenen Identität ist kein Hinderungsgrund, sondern im Gegenteil eine wichtige Voraussetzung für einen fruchtbaren Dialog.

Wenn man sich diesen Anforderungskatalog vor Augen hält, wird schnell klar, dass viele Gespräche, die unter dem Titel »Dialog« geführt werden, in Wirklichkeit bloß Scheindialoge sind. Die Vorausset-

⁷ Thomas B. Macaulay, Minute on Education, 2. Februar 1835.

⁸ Abduljavad Falaturi, Hermeneutik des Dialogs aus islamischer Sicht, Islamische Akademie Hamburg (<http://www.islamische-akademie.de/falaturi/hermeneutik>).

zungen für einen wirklichen Dialog sind beispielsweise überall dort nicht gegeben, wo Wissenschaftler oder gar Politiker zu einer Neudefinition des Islam nach ihren eigenen Vorstellungen ansetzen. Besonders deutlich wird dies in der Kopftuchfrage, wo Politiker für sich und die Mehrheitsgesellschaft unverfroren das Recht reklamieren, zu definieren, was islamisch sei und was nicht. Es ist in dieser wie auch in anderen Fragen aber einzig und allein Sache der MuslimInnen zu entscheiden, wie sie entsprechende Bestimmungen des Koran oder der Shari'a interpretieren und/oder umsetzen wollen.

Loyalität und Zugehörigkeit waren in Europa lange Zeit an den Herrscher und die Staatsreligion gebunden. Die Religionsgeschichte Europas ist in erster Linie eine Geschichte der Verfolgung Andersgläubiger, vor allem von Protestanten und Juden. Erst der Westfälische Friede von 1648 brachte eine gewisse Klärung. Nach dem Grundsatz *Cuius regio, eius religio* war Loyalität gleichbedeutend mit religiöser Konformität. Wer eine andere Religion hatte, musste das Land verlassen. So gesehen hat das christliche Europa keine Tradition der Toleranz, des gleichberechtigten Nebeneinanders, und tut sich deshalb bis heute schwer damit. Die Juden und Jüdinnen mussten beispielsweise in der Schweiz bis 1866 warten, bis sie wenigstens die Niederlassungsfreiheit erhielten. Angefangen mit dem Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche (*extra ecclesiam nulla salus* – außerhalb der Kirche kein Heil) bis zum heutigen Ausschließlichkeitsanspruch westlicher Menschenrechtsvorstellungen war und ist das Prinzip des Umgangs mit Minderheiten in Europa dasjenige der Assimilation, das heißt der Anpassung bis hin zum Verleugnen einer eigenständigen kollektiven Identität. Aber wie Huntington zu Recht bemerkte: »Was für den Westen Universalismus ist, ist für den Rest der Welt Imperialismus.«⁹

Im Unterschied dazu war der Islam von Anbeginn mit der Anwesenheit von Christen und Juden konfrontiert. Da deren Offenbarungen als vom selben göttlichen Ursprung kommend und daher als mehr oder weniger gleichwertig anerkannt wurden, gab es von muslimischer Seite nie Missionierungsbestrebungen ihnen gegenüber. Kurz vor Muhammads (s.w.s.)¹⁰ Tod wurde ihm die Sure 5;5 offenbart, in der die Tisch- und Ehegemeinschaft der Muslime mit den Christen und Juden festgehalten wird:

⁹ Huntington, Kampf der Kulturen, 292.

¹⁰ Steht für »Sal Allahu alaihi wa sallam = Gottes Friede und Segnungen auf ihm«

»Heute sind euch die köstlichen Dinge erlaubt. Und die Speisen derer, denen die Schrift gegeben wurde, sind euch erlaubt und eure Speisen sind ihnen erlaubt. Erlaubt sind auch die unter Schutz gestellten gläubigen Frauen aus den Reihen derer, denen vor euch das Buch zugekommen ist, wenn ihr ihnen die Brautgabe gebt, und nur für eine Ehe und nicht für Unzucht und heimliche Liebschaften.«

Diese einmalige, praktisch einseitige gesellschaftliche Anerkennung der Juden und Christen, die weit über das bloße Tolerieren hinausging, erfolgte zu einem Zeitpunkt, wo die Muslime die absolute Oberhand besaßen und in keiner Weise mehr auf Christen oder Juden angewiesen waren.

Trotzdem sollten die MuslimInnen sich davor hüten, ihren nicht-muslimischen Gesprächspartnern in einer Pose moralischer Überlegenheit zu begegnen oder ihnen gar »Verrat« an den christlichen Wertvorstellungen vorzuwerfen. Eine solche Haltung zeugt von der gleichen Ignoranz, Undifferenziertheit und Pauschalisierung, welche MuslimInnen zu Recht am Umgang mit ihnen und dem Islam kritisieren. Die Forderung des Respekts gilt für beide Seiten und ein fruchtbarer Dialog muss stets auch das Hinterfragen der eigenen Positionen beinhalten. Diese Auffassung manifestiert sich auch in den Aussagen und im Handeln des Propheten, welcher stets auch mit Nicht-Muslimen lebte und arbeitete und zwar auf der Basis von Vertrauenswürdigkeit, Respekt und Kompetenz.

Leben in zwei Welten: vom »Entweder-oder« zum »Sowohl-als-auch«

Um auf die anfangs gestellte Frage zurückzukommen: Was macht meine Identität aus? Meine Identität ist maßgeblich geprägt durch meine Religion und Kultur, aber ebenso durch mein Leben in der Schweiz. Lebensmittelpunkt ist die Schweiz – emotionale Heimat sind für mich jedoch der Islam und die islamische Kultur. Ich verfolge die Diskussionen in der Gesellschaft, nehme manchmal daran teil – und stehe doch immer wieder außerhalb, weil ich von einem anderen religiösen und kulturellen Hintergrund her komme. Nicht nur bei interreligiösen Themen, sondern ebenso bei allgemeinen gesellschaftlichen Fragen und Problemen zeigt sich für mich, die ich in einer anderen Religion und Kultur zu Hause bin, immer wieder, wie ethnozentrisch diese Fragen diskutiert werden und wie wichtig es ist, sich über diese Tatsache

im Klaren zu sein. Aufgrund meiner »doppelten« Identität kenne ich die schweizerische beziehungsweise europäische Kultur und verstehe die Argumentation meiner schweizerischen GesprächspartnerInnen – sie aber nicht die meine. Ich lebe in zwei Welten – sie in der Regel nur in einer. Insbesondere bei Diskussionen um Geschlechterbeziehungen wird für uns Musliminnen immer wieder deutlich, wie sehr die westliche Frauenemanzipation mit der christlich-europäischen Geschichte verknüpft ist und sich nur auf diesem Hintergrund verstehen lässt. Andererseits wird uns aber auch bewusst, wie sehr patriarchale Strukturen das Leben der Frauen – ungeachtet ihrer Religion – hüten wie drüben geprägt haben und immer noch prägen. Und nicht zuletzt betrifft die Gleichstellungsproblematik in der Arbeitswelt, das heißt das Auseinanderklaffen von Anspruch und Wirklichkeit, berufstätige Frauen ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit – wenn man einmal davon absieht, dass einer Muslimin mit Kopftuch der Zugang zum Arbeitsmarkt weitgehend verwehrt wird.

Frauen (und Männer) in Europa oder anderswo hätten also viele gemeinsame Ziele und Interessen, unabhängig davon, welcher Religion sie angehören. Aber erst wenn die EuropäerInnen als Mehrheitsgesellschaft lernen, auch andere Sichtweisen zu respektieren und ernst zu nehmen, werden MuslimInnen ihrerseits eine positive, nicht in erster Linie auf Abschottung bedachte Identität innerhalb dieser Mehrheitsgesellschaft entwickeln können. Auf der anderen Seite kann die Auseinandersetzung mit anderen Sichtweisen für EuropäerInnen nicht nur eine Herausforderung, sondern auch eine Chance sein, sich vermehrt über das eigene Selbstverständnis und die eigenen, viel beschworenen Werte Gedanken zu machen. Beide, MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen, sollten die Präsenz des jeweils Anderen nicht in erster Linie als Problem empfinden, sondern als Chance und Bereicherung. Noch aber stehen der Islam und die MuslimInnen erst am Anfang, als Teil der neueren europäischen Geschichte anerkannt zu werden.

Migrantinnen, Religion und Gesellschaft

Emanzipation und Islam in der Diaspora

Zur Religiosität von Musliminnen der zweiten Generation in Deutschland

Gritt Klinkhammer

Das »Kopftuch-Urteil« des Bundesverfassungsgerichts vom 24. September 2003 hat die Diskussion um die Integration muslimischer Migranten und Migrantinnen in Deutschland neu und in ungeahnter Schärfe entfacht. Die Auseinandersetzung um den Islam in Deutschland kristallisiert sich seitdem als Streit um das Kopftuch, weil es vielen als Inbegriff von Rückschrittlichkeit und eines islamischen Fundamentalismus gilt, der sich gegen die demokratischen Grundrechte westlicher Länder richte und Frauen und freiheitliches Denken unterdrücke.

Im Folgenden¹ möchte ich einen Blick auf die Musliminnen werfen, die potenziell von diesem Urteil und seinen Umsetzungen in den Ländern betroffen sind: kopftuchtragende Studentinnen an deutschen Universitäten, unterschiedlicher Fachrichtungen und Berufsausrichtungen. Nicht alle wollen Lehrerinnen werden, aber alle wollen später einen »angesehenen«, verantwortungsvollen Beruf in Deutschland ausüben. Solche in Deutschland aufgewachsene Musliminnen sind fast ausschließlich Bildungsaufsteigerinnen, das heißt, sie kommen aus Familien von Arbeitsmigranten mit wenig Bildungshintergrund.

Mitte der 1990er Jahre sind zur Frage der Bedeutung des Islam für die Identität kopftuchtragender muslimischer Studentinnen der zweiten Generation in Deutschland einige Studien entstanden,² die zeigen, dass

¹ Dieser Artikel ist eine gekürzte und leicht veränderte Fassung meines Aufsatzes »... und wenn ich da lang komme, trauen sie sich nicht hoch zu gucken.« Zur Dynamik religiöser Identität bei Musliminnen der zweiten Generation in Deutschland, in: Zeitschrift für Religion und Gesellschaft, 5. Jg., Heft 2/2004, 305–327.

² Yasemin Karakaşoğlu, Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland, Frankfurt a. M. 2000; Gritt Klinkhammer, Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiinnen in Deutschland, Marburg 2000; Sigrid Nökel, Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam.

die befragten Frauen die Hinwendung zum Islam mit der Loslösung aus alten Zwängen verbinden. Für sie ergibt sich aus ihrer neuen religiösen Identität ein Gewinn an Autorität, Status und Freiheit.

Der familiäre Generationenkonflikt

Gemeinhin wird das Tragen des Kopftuchs entweder auf die restriktiven und traditionellen Erziehungsmethoden der muslimischen Eltern zurückgeführt oder als Übernahme der Wertvorstellungen der Eltern-generation interpretiert. Die erwähnten Studien zeigen hingegen, dass die jungen kopftuchtragenden Frauen der zweiten Generation nicht in jedem Fall aus einem religiösen oder besonders strengen Elternhaus kommen. Immer aber wird das Elternhaus von den jungen Frauen als mehr oder weniger patriarchal wahrgenommen, indem die Mütter allein für den Innenraum zuständig sind.

Die Väter

Eine frühe Studie aus den 1980er Jahren hat die türkischen Männer der ersten Generation zu ihren Erziehungszielen und Bildungsvorstellungen befragt.³ An den Antworten der Väter lassen sich bereits einige der Konflikte ablesen, die die heutigen kopftuchtragenden Studentinnen – trotz ihrer nach außen dokumentierten Religiosität – im Elternhaus haben. Die türkischen Väter äußerten fast durchweg den Wunsch, dass sich ihre Töchter auf der Ebene von beruflicher und intellektueller Leistung emanzipieren und in die deutsche Gesellschaft integrieren. Gleichzeitig bestand aber die Erwartung, dass sich die Töchter nicht von traditionellen Werten entfremden. Ausdruck finden diese traditionellen Werte für die Väter im Islam. Dieser wird von weiten Teilen dieser ersten Generation nicht mit einem Prozess der aktiven Aneignung und Reflexion des Glaubens und seiner Regeln identifiziert, sondern mit Bewahrung der althergebrachten Tradition. So wünschten beispielsweise jene der befragten Väter, die sich dem Islam stark

Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie, Bielefeld 2002.

³ Ursula Neumann, *Erziehung ausländischer Kinder. Erziehungsziele und Bildungsvorstellungen in türkischen Arbeiterfamilien*, Düsseldorf 1981.

verbunden fühlen, die patriarchale Struktur der Familie, sowohl im Verhältnis zwischen den Geschlechtern wie auch zwischen den Generationen, beizubehalten.

Entsprechend fanden die Väter bei den jungen Frauen ambivalente Erwähnung. Die Väter sind diejenigen, mit denen die Töchter ihre Grenzen aushandeln, und gleichzeitig sind sie diejenigen, die für das stehen, was die Töchter erreichen wollen: den Ausbruch aus der Privatheit und der Abgeschlossenheit der Familie. Zwar werden die Väter als Patriarchen der Familie kritisiert, aber in den Auseinandersetzungen mit ihnen gewinnen die jungen Frauen nach ihrer Hinwendung zum Islam unter Umständen Anerkennung, neue Freiheit und eine neue Position innerhalb der Familie.

Die Mütter

Die Müttergeneration verkörpert für die jungen befragten Frauen eher ein Gegenbild:⁴ Sie sind Hausfrauen, Fabrikarbeiterinnen oder arbeiten in Putzkolonnen; einige sprechen kaum Deutsch, manche sind Analphabetinnen. Sie förderten ihre Töchter eher indirekt, indem sie sie von der Hausarbeit freisetzen; allerdings hätten sie auch nichts dagegen, wenn ihre Töchter einfach heiraten und Hausfrauen würden. Während die Väter die Erfahrung von Öffentlichkeit repräsentieren und Prinzipien wie Leistung, Rationalität und Effizienz grundsätzlich auch für ihre Töchter akzeptieren, erscheinen die traditionellen Kompetenzen der Mutter hingegen kontraproduktiv oder nutzlos in der Lebenslage der Töchter.⁵ Arbeiten die Frauen in den Erzählungen über die Väter oftmals stereotypen Fremdbildern entgegen, indem sie die positive persönliche Beziehung zu ihnen hervorkehren, so scheint in den Erzählungen über die Mütter eher ein kulturelles Stereotyp wirksam zu werden.

Die Soziologin Sigrid Nökel hat sich in ihrer Studie diesem Aspekt besonders gewidmet. Sie zeigt, wie wenig das persönliche Verhältnis die Erzählung über die Mütter bestimmt und wie sehr der soziale Blick auf Wert und Nutzen dominiert. Davon zeugen zum Beispiel

⁴ Dasselbe gilt auch für die kopftuchtragenden Studentinnen in der Türkei; vgl. die Studie von Nilüfer Göle, *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei*, Berlin 1995, 13.

⁵ Vgl. auch Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam*, 198.

die Auf- und Umwertung durch die Frauen, wenn sie von Situationen berichten, in denen die Mütter selbständig entschieden haben, oder indem sie ihnen spezifisch traditionelle Kompetenzen zurechnen. So beherrsche die Mutter von Hatice beispielsweise die Kunst der Gastfreundschaft, indem sie in der Lage sei, ohne Vorbereitung, auch wenn es gerade nicht passt, einen Gast höflich und aufmerksam zu empfangen. Die jungen Musliminnen berichten gleichzeitig von der lästigen und ungerechten Pflicht, als Frau an solche Gastfreundschaft gefesselt zu sein.

Auch die Schule gibt ihnen ein anderes Ideal vor. Während Mütter anderer Kinder sich in der Schule zeigen, für ihr Kind an den Elternabend gehen, an Festen beteiligt sind, haben Musliminnen der zweiten Generation vor allem die Erfahrung gemacht, dass sie alleine für sich stehen. Die wenigsten Mütter wurden als unterstützend erlebt und waren fähig, in der Öffentlichkeit aufzutreten und sich gegenüber Lehrern durchzusetzen. Die befragten Musliminnen der zweiten Generation, die bereits Kinder haben, besuchen hingegen prinzipiell Elternabende, suchen Kontakt zu den Pädagogen und engagieren sich in Elternräten. Dabei geht es ihnen nicht nur um islamische Interessen, sondern auch um ein Engagement in öffentlichen Institutionen als Zeichen von erworbener Bürgerlichkeit.⁶

Insgesamt distanzieren sich die befragten Frauen von der »traditionellen« Elterngeneration vor allem aufgrund ihrer unterschiedlichen islamischen Geschlechtersrollenauffassung.⁷ Gleichzeitig kritisieren die meisten der befragten Frauen die religiöse Praxis der Eltern als »oberflächlich« oder gar als »nur für die Nachbarn« inszeniert.

Fremdzuschreibungen und Diskriminierungserfahrungen

Der Ethnologe Werner Schiffauer konstatierte bezüglich der Lage der hier untersuchten zweiten Generation, dass sie in ihrer Jugendphase zu einer »doppelten Distanzierung« gezwungen gewesen sei: »... von den Eltern, die mit dem Traum der Rückkehr in die Türkei Interessen und Anliegen vertraten, die nicht die der zweiten Generation waren, und

⁶ Vgl. Nökel, Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam, 210.

⁷ Auch um einer Auseinandersetzung mit den Eltern in diesen Fragen zu entgehen, wählten die Töchter für ihr Studium häufig entfernte Studienorte.

von einer diskriminierenden deutschen Gesellschaft«⁸. Beide Distanzierungsbewegungen – zu den Eltern und zu den Deutschen – haben die Selbstbilder der befragten Musliminnen entscheidend geprägt. Die alltäglichen Erfahrungen der Zuordnung als Türkin und Muslimin durch die deutsche Gesellschaft, mit der vor allem Differenz und Nicht-Zugehörigkeit festgeschrieben wird, setzen sich als Erfahrungen der Diskriminierung fest: Denn die deutschen stereotypen Fremdbilder »der Türkin« und »der Muslimin« sind distanzierend und abwertend – anders als etwa das Stereotyp »der Französin«.

Die Erfahrung dieser Fremdzuschreibung hat manche von ihnen erst zur Beschäftigung mit dem Islam angeregt. Dazu kam es zum Beispiel, wenn in der Schule der Islam im Unterricht thematisiert wurde. Die Frauen bekamen dann plötzlich – obwohl sie bis dahin überhaupt nicht als different zu den Mitschülern und Mitschülerinnen wahrgenommen worden waren – selbstverständlich die Kompetenz in Sachen Islam zugeschrieben. Sie reagierten auf diese Identifizierung weder mit Selbstverständlichkeit noch unbedingt mit Freude. Ihre Unkenntnis über den Islam empfanden sie dabei erstmalig als Mangel. Anders als der familiäre ermöglichte der schulische Rahmen jedoch eine Auseinandersetzung mit dem Islam ohne Anpassungsdruck. Gleichzeitig wurde der Erweis von Kompetenz in der Schule belohnt. Charakteristisch für die Erzählungen über solche Ereignisse ist, dass die Distanzierung von den Wertvorstellungen der Eltern nicht zur plötzlichen Entgrenzung der Deutungsmöglichkeiten führt: Die Auseinandersetzung mit dem Islam führt nicht zur Auseinandersetzung mit Religion und Existenzfragen allgemein, sondern die jungen Frauen übernehmen die zugeschriebene Identität als Muslimin und arbeiten sich daran ab. Das heißt: Das Thema »Religion« bleibt wesentlich mit dem Thema »Herkunft« (wenngleich nicht unbedingt Ethnie!) verknüpft.

In den Interviewsequenzen, die die Zeit nach der Islamisierung thematisieren, verbinden die Frauen ihre Erfahrungen mit Diskriminierungen durch Fremdbilder mit biografischen Erzählungen über die Entwicklung ihrer religiösen Identität: Der von ihnen wahrgenommenen Diskriminierung als Ausländerinnen in rechtlichen und gesellschaftlichen Bereichen und dem »impliziten Islamismusvorwurf« speziell

⁸ Werner Schiffauer, Ausbau von Partizipationschancen islamischer Minderheiten als Weg zur Überwindung des islamischen Fundamentalismus?, in: Heiner Bielefeld / Wilhelm Heitmeyer (Hg.), Politisierte Religion, Frankfurt a. M. 1998, 418–437; 434.

gegenüber religiös orientierten Migrantinnen versuchen die Frauen bewusst einen alternativen, eigenen Lebensentwurf entgegenzusetzen. Dem Stereotyp der ungebildeten, rückständigen Türkin und der fundamentalistischen Kopftuchmuslimin setzen sie die gebildete, moderne Deutsch-Türkin mit Kopftuch entgegen, die sich dem Anspruch von Leistung, Fortschritt und Persönlichkeitsentwicklung selbstbewusst und eigenständig stellt. Dabei scheinen die Diskriminierungen bezüglich des Kopftuches die Mädchen und Frauen nur in ihrer Orientierung zu bestärken. Das Kopftuch wird zu einem Zeichen des Widerstandes und der Auslotung des Toleranzverständnisses in der Mehrheitsgesellschaft. Integration wird bejaht; Assimilation, die sie als Anpassung auch in der Kleidung verstehen, abgelehnt.

Gestützt wird das Idealbild der selbständigen, gebildeten islamischen Frau auch über historisch-legendäre Persönlichkeiten wie Hatice und Aisha, die Ehefrauen des Propheten, und seine Tochter Fatima. Sie werden als Vorbilder für Gelehrsamkeit, wirtschaftliche Unabhängigkeit und Selbständigkeit gegenüber Männern angeführt. Die Frauen lesen hierzu angebotene Biografien, allerdings stellen sie keine systematisch-historischen Nachforschungen über deren »wahres Leben« an. Vielmehr scheint das Bewusstsein über die Auslegbarkeit der Quellen zunächst auszureichen, um kritisch Abstand von den traditionellen Auslegungen und Fremdzuschreibungen nehmen zu können.

Die Entwicklung einer selbstbestimmten Identität

Islamisch-Sein begreifen die Frauen vor allem als ein persönliches Projekt. Die Entwicklung einer selbstbestimmten Identität machen sie über das Motiv der »Wahl« respektive der persönlichen Entscheidung zur Islamisierung und zum Kopftuch deutlich. Damit rückt das Individuum in den Mittelpunkt der Religionsaneignung, und traditionelle Autoritätsansprüche und übergeordnete Hierarchien können abgewertet und entmachtet werden. Selbst jene der befragten Frauen, die bereits in jungen Jahren von den Eltern aufgefordert wurden, ein Kopftuch zu tragen, erzählen von einer späteren »bewussten« persönlichen Aneignung des Islam und des Kopftuchs. Diejenigen, die sich – auch ohne religiöses Elternhaus – erst in der Zeit des Studiums oder der Ausbildung zum Islam hinwendeten, erzählen eine fast modellhafte Konversionsgeschichte: Erst haben sie sich gegen den Islam gewendet, dann

wurden sie in ihrer Haltung/Identität erschüttert, darum haben sie nach Wissen über den Islam gesucht und herausgefunden, dass der Islam nicht wirklich frauenfeindlich ist. Erst dann sei der Wille entstanden, mit dem Kopftuch ihrer inneren Veränderung auch äußeren Ausdruck zu verleihen.

Die Aneignung des Islam über Wissen einerseits und über einen emotional-spirituellen Zugang andererseits treten meist zusammen auf. Gerade in dieser Verbindung von Rationalität und persönlicher Gläubigkeit beanspruchen die Frauen islamische Autorität und Authentizität islamischer Religiosität für sich. Die Verantwortung für die Lebensführung kann und will man selbst übernehmen. Und weder Berufs- und Bildungsoptionen noch die private und wirtschaftliche Selbständigkeit sollen durch diesen Schritt gefährdet werden. In jedem Fall modellieren die Frauen ihre Identität als eine selbstbestimmte, »universal-moralische« (Sigrid Nökel). Diese rückt das Individuum mit seinen Bedürfnissen ins Zentrum von religiös besetzten Entscheidungen im Alltag. Eine Muslimin aus der Studie von Yasemin Karakaşoğlu bringt dies auf den Punkt:

»Was mir meine Religion gibt? Zunächst einmal eine Persönlichkeit. Sie gibt mir eine Antwort darauf, wo ich mich befinde, was ich bin. Wie soll ich es ausdrücken: Ich bin kein Allerweltsmensch, ich habe eine Persönlichkeit, einen Maßstab, einen Lebensstil. Und da ich dies bewußt verwirkliche, fühle ich mich eben geborener.«⁹

Entsprechend wird Zwang als Mittel religiöser Erziehung als unmoralisch bewertet. Die Person ist die einzig legitime Entscheidungsinstanz in Sachen Religion, da sie allein ihre Beziehung zu Gott kennt. Oft fällt in diesem Zusammenhang der Koranvers: »Es soll kein Zwang sein im Glauben« (Sure 2,256 und 10,99). Mit diesem betonen die Frauen, dass es sich bei dem Motiv der individuellen Wahl um einen universalen Grundsatz handelt, dessen Unterlaufen sie nicht nur als unmoralisch, sondern auch als unislamisch empfinden – selbst wenn es zum Kopftuchtragen führen würde.

Der Fokussierung auf das Subjekt als Entscheidungszentrum folgt die grundsätzliche Anerkennung eines Menschen als ethisch handelnde Persönlichkeit, auch wenn dieser nicht gläubig ist. Hierzu möchte ich wiederum eine Muslimin aus der Studie von Karakaşoğlu zu Wort

⁹ Karakaşoğlu, Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen, 458.

kommen lassen, die über die Bedingungen für eine »gute« Atmosphäre in der Schule spricht:

»Wenn ich gut meine, meine ich menschlich. Das heißt nicht, die Menschen müssen unbedingt religiös sein oder nicht religiös, sie müssen human sein, tolerant, das ist das wichtigste. Also sie sollen mich so akzeptieren, wie ich bin, ich muss sie so akzeptieren, wie sie sind.«¹⁰

Die »Schwesterngruppen«

In den letzten zehn Jahren ist allgemein eine zunehmende Präsenz von Frauen in Moscheegemeinden zu konstatieren. Türkische Frauen nehmen in manchen Stadtmoscheen sogar am Ritualgebet teil, insbesondere am Wochenende – obwohl dies traditionell nicht unbedingt üblich war in der Türkei. Darüber hinaus besuchen sie Veranstaltungen der Gemeinden speziell für Frauen. Je nach Ausrichtung der Moscheegemeinde sind die Angebote stärker sozial, berufs- oder freizeitmäßig orientiert, religiös-spirituell oder intellektuell-theologisch ausgerichtet. Die Planung und Durchführung der Veranstaltungen liegt in den Händen der Frauen selbst. Diese gehören fast ausnahmslos entweder der zweiten Generation an oder es sind deutsche, konvertierte Musliminnen.

Zur neuen Partizipation von Frauen in den islamischen Gemeinden gehören zudem die zahlreich eingerichteten lokalen und selbstorganisierten »Schwesterngruppen«. In Gesprächen bei Besuchen von solchen Gruppen hörte ich immer wieder, dass sich die Frauen in den Anfängen einen Raum in der jeweiligen Moschee mühsam erkämpfen mussten. Die Auseinandersetzungen mit den Männern um die Präsenz von Frauen in der Moschee umgehen manche Gruppen durch das Ausweichen in Privaträume, dadurch können sie auch einer »konfessionellen« Festlegung des Treffs entgehen. Heute gehören solche Mädchen-/Frauentreffs fast schon zum guten Ruf jeder größeren Stadtmoschee, und für viele praktizierende Musliminnen ist die Beteiligung an einer solchen Gruppe ebenfalls fast selbstverständlich geworden. Allerdings variieren die Professionalität und Stetigkeit der Gruppen sehr. Zu den Aktivitäten solcher Gruppen gehört vor allem das Lesen verschiedener Ausschnitte aus dem übersetzten Koran und entsprechender

¹⁰ Karakaşoğlu, Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen, 405.

Kommentare dazu. Meist wird dies von einer der Frauen vorbereitet, vorgetragen und anschließend besprochen. Über das theologische Interesse hinaus wird aber auch Wert auf Geselligkeit und das gemeinsame Begehen von (religiösen) Festen gelegt. Von manchen Gruppen wird zudem der Kontakt zur nicht-muslimischen Öffentlichkeit gesucht, zum Beispiel zu Schulen, um dort Aufklärung über den Islam zu leisten.

Aus solchen Gruppen sind mittlerweile einige eigenständige Institutionen im Bereich Bildungsarbeit und Erziehung sowie Frauenprojekte parallel zu den bestehenden Moscheevereinen und Verbänden und deren Aktivitäten entstanden. Die relativ unabhängige Entwicklung dieser islamischen Parallelinstitutionen von und für Frauen scheint dabei einerseits dem islamischen Prinzip der Geschlechtertrennung entgegenzukommen. Andererseits ist sie aber auch ein deutliches Zeichen für das Interesse der Frauen an Partizipation bei der Gestaltung des Islam im öffentlichen Raum. Ihr stärkstes Anliegen gilt dabei der Erziehungs- und Bildungsarbeit. Hierzu entstehen Broschüren und Beratungsdienste, Initiativgruppen sowie Unterrichtsmaterialien und Ausbildungsgänge an privat errichteten Instituten. Mit dieser Fokussierung auf den Bereich von Bildung und Erziehung treiben besonders die muslimischen Frauen eine Intellektualisierung des Islam in Deutschland voran.

Religiöse Praxis

Die Betonung von Selbstbestimmung und Eigenverantwortung geht auch mit Veränderungen der religiösen Praxis und ihrer Reflexion einher. Bei allen Musliminnen aus meiner eigenen Studie zeigte sich ein subjektiverer Umgang mit den Ritualen. Dies führte zu einer besonderen Betonung der »niyya«, der islamisch rituellen Absichtserklärung, vor jedem Ritualgebet. In der Interpretation der Frauen wurde diese dann zum – nichtrituellen – Zeichen einer inneren Beteiligung und Bezogenheit auf den Sinn des Rituals als das Wesentliche. Bei manchen Frauen zieht dies eine Vernachlässigung der äußeren Form der Pflichtgebete nach sich. Andere wiederum – besonders spirituell inspirierte – führt dies eher zum Ideal der Übererfüllung der Pflichten. Konsens unter ihnen ist allerdings, dass die äußere Form nur eine Hülle ist, hinter der ein Sinn verborgen liegt, den es eigentlich zu erfüllen gilt.

Mit diesen Formen der Verinnerlichung geht nicht nur eine Entritualisierung und Spiritualisierung einher, sondern oft auch eine Ethisierung der islamischen Praxis. Diese Ethisierung radikalisiert einerseits das Selbstverständnis der Lebensführung insgesamt zu einer islamisch fundierten. Andererseits beinhaltet diese Haltung einen ersten Schritt zur Säkularisierung. Denn durch sie werden konkrete islamische Glaubensformen in universale Sinnbezüge transformiert: Aus vormalig exklusiven islamischen Geboten werden inklusive, universale zwischenmenschliche Gebote. Diese Tendenz zeigt sich zum Beispiel in inklusivistischen Ansichten über die monotheistischen Buchreligionen: Judentum, Christentum, Islam. Die drei Religionen werden dann kaum unterschieden, insofern sie in ihrem sozial-ethischen Wert als gleichberechtigt anerkannt werden. Allerdings nehme der Islam eine besondere Stellung unter ihnen ein, weil nur von ihm aus – als letzter Offenbarung – eine »echte« inklusivistische Haltung möglich sei. Nicht alle befragten Frauen folgen allerdings dieser radikalen Tendenz der Verinnerlichung; andere nutzen eher pragmatische Formen zur Enttraditionalisierung und Selbstermächtigung ihrer Lebensführung, indem sie unterschiedliche Ideale für verschiedene Lebensbereiche – privat, beruflich, familiär – nebeneinander als gleichberechtigt anerkennen.¹¹

Von entscheidender Bedeutung ist bei allen Frauen die Praxis der meist autodidaktischen Aneignung von Wissen über den Islam, der Rückbezug auf die Quellen und das Leben des Propheten. Mit diesem Wissen gehen die Frauen ihre Islamisierung an und nutzen es zur Selbstbestimmung und Autorisierung gegenüber islamischen Männern. Wesentlich für diese Herangehensweise ist die Unterscheidung zwischen einem »traditionellen« und einem »wahren«, universalen Islam, auf den sie sich beziehen. In dieser Form der Aneignung des Islam über Wissen ist nicht immer schon eine Subjektivierung und Verinnerlichung islamischer Pflichten angelegt. Aber die Frauen suchen damit nach einem umfassenden, alternativen islamisch bestimmten Lebenskonzept, das – trotz zum Teil offener Kritik an der »westlichen« und säkularen Moderne – grundlegende Fundamente von Individualisierung, wie etwa die Selbstbestimmtheit der Person, nicht antastet.

¹¹ Vgl. Klinkhammer, *Moderne Formen islamischer Lebensführung*, 140ff.

Die Geschlechteridentität

Die Frage nach der Geschlechteridentität im Islam ist für die Frauen zentral. Erst der Erweis, dass der »wahre« Islam frauenfreundlich ist, nimmt die Frauen für den Islam ein. Sie fordern nicht nur ihre Freiheit ein, sondern weisen auch die Männer anhand islamischer Geschlechterethik in die Schranken, zum Beispiel wenn es darum geht, dass nicht nur die Frauen gemischtgeschlechtliche Schwimmbäder meiden sollten, sondern ebenso die Männer. Ohne dass es einen klaren Verhaltenskodex für die Frauen gäbe, steht aber zumindest für sie fest, dass das, was sich für die Frau nicht schickt, für den Mann auch nicht richtig ist. Um die Gleichheit von Mann und Frau gegen den Versbeginn von Sure 4,34 »Die Männer stehen über den Frauen« gegenüber Männern zu behaupten, argumentieren sie mit der Pflicht der Ehemänner, für den Unterhalt ihrer Familie zu sorgen. Dazu zitieren sie gerne (frei nach) Vers 9,72: »Die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen sind Freunde einander.« Freundschaft sei nur zwischen Gleichgestellten gegeben.

Da hier nicht auf alle Einzelheiten der Argumentationen gegenüber islamischen Männern eingegangen werden kann, sei die grundsätzliche Herangehensweise an die Geschlechterfrage durch ein Zitat der Vorsitzenden der Deutschsprachigen Islamischen Frauengemeinschaft (DIF), Amina Erbakan, kurz und prägnant charakterisiert:

»Wer will bestreiten, dass Gott die Frau in besonderer Weise mit der potentiellen Begabung zur Mutterschaft ausgestattet hat und dass ihr hierdurch eine Reihe individueller Rechte, z. B. Freistellungen von der Beschaffung des Lebensunterhalts und der Haushaltsführung, zukommen. Nirgendwo steht aber geschrieben, dass dies ihre einzige oder vornehmste Rolle sei, und schon gar nicht, dass sie aufgrund dieses biologischen Unterschiedes, durch den Gott sie teilnehmen lässt am lebenspendenden und lebenserhaltenden Schöpfungsakt, in irgendeiner Weise benachteiligt werden dürfe. Im Gegenteil. Und auch nirgendwo können wir finden, dass der Ehemann von Erziehungsaufgaben und Haushaltspflichten freigestellt ist. War es nicht der Prophet, der sich dadurch auszeichnete, dass er im Haushalt half und seine eigenen Sachen auch selbst in Ordnung hielt? Wie kann das eine propagiert und das andere ausgeblendet werden? Gerade die besondere Fähigkeit der Frauen, in der sich alle Aufgaben, die auch in der Gesellschaft anfallen, widerspiegeln, befähigt die Frauen in besonderer Weise, die Geschicke der Gemeinschaft zu gestalten.

Um das Ziel menschlicher Bestimmung, wie der Koran es definiert, zu erreichen, ist es jedoch weder nötig, Mutter zu sein, noch Ehefrau; völlig egalitär ist die Rolle von Mann und Frau in dieser Beziehung definiert.

Allah scheint an unserem Geschlecht wenig interessiert zu sein, sondern an unserem Handeln.«¹²

Kopftuch

Mit dem Anlegen des Kopftuchs akzeptieren die Frauen die islamische Auffassung, dass es der Frau obliegt, die Abgrenzung zum männlichen Geschlecht durch die Verhüllung des Körpers, insbesondere ihrer Haare, vorzunehmen. Allerdings deuten die Frauen dies ganz eigen: ästhetisch oder als symbolisch-gemeinschaftliches Zeichen, aber auch als Macht gegenüber den Männern. Zwei Zitate dazu aus meiner Studie veranschaulichen diese beiden Haltungen sehr gut. Das erste Zitat ist von Mihriban, einer Abiturientin mit dem Berufsziel Pädagogin:

»Also für mich persönlich bedeutet das Kopftuch-Tragen: Als erstes ist es für mich sehr schön, weil ich als Muslima überall erkannt werde. Wenn ich mal in der Stadt rumlaufe, dann kommt da auch mal irgendein Muslim auf mich zu und sagt: ›selamünaleyküm‹, und ich sage dann ›aleykümse-lam‹ zu ihm. Dieses Gefühl gefällt mir irgendwie. Da werd' ich als Muslima erkannt. Aber das ist jetzt keine Uniform für mich, sondern das ist nur ein Kleidungsstück. Und als zweites gefällt mir das einfach. Aber es ist nicht nur das Kopftuch, was ich trage, das ist meine ganze Kleidung: also Hände, Füße und Gesicht darf man sehen, außer dem darf man ja nichts sehen. Man soll sich so bekleiden, dass man die Körperteile nicht erkennt, also soll man keine enge Kleidung tragen. Das ist der Islam, und das gefällt mir, weil das die Umgebung zwingt, sich mit deinem Innern zu beschäftigen. Also ein Mann kann nicht mehr sagen, ›ja guck mal, was für schöne Haare die hat oder was für schöne Beine die hat‹ und so, das verhindert der Islam. Ich meine, OK, man wird auch mit Kopftuch angemacht, ja? Aber, das ist schon mal so ein Schritt in die richtige Richtung. Das dient dazu, dass man sich mit dem Charakter der Frau beschäftigt und nicht nur mit dem Äußerlichen. Für mich also ist es so ein schönes Gefühl. Und das merk' ich auch ab und zu mal. Es ist auch ein schönes Gefühl, dass man sich nur einem Mann öffnet irgendwie (lacht). Das gefällt mir.«

Der Aspekt der Macht drückt sich besonders anschaulich bei Hatice aus, einer Politikstudentin, die etwa 500 Kilometer entfernt vom Heimatort ihrer Eltern lebt. Sie hat sich während ihres Studiums nach kurzer Zeit der Verhüllung ihrer Haare einen grünen Tschador geschnei-

¹² Amina Erbakan, Islamische feministische Theologie – Chance oder Sackgasse?, in: Angelika Vauti / Margot Sulzbacher (Hg.), Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion, Wien 1999, 57–83, 70.

dert. Obwohl sie die Wahl der Farbe und die Größe des Tuches mit rein ästhetischen Argumenten begründet, dürfte seine Symbolkraft gegenüber anderen Muslimen nicht zu unterschätzen sein: Die Farbe grün ist die Farbe des Propheten, und der Tschador wird mit einer besonders strengen Einhaltung des islamischen Gebotes der Bedeckung verbunden. Hatice beschreibt sodann auch sehr anschaulich, wie sie gerade im Umfeld islamisch sozialisierter Männer durch das Tragen des Tschadors Respekt und auch Macht erfährt:

»Für mich ist es eine Form der Befreiung. Ich kann mich besser entfalten, ich kann, ich werde ganz anders auch behandelt von den anderen Menschen. Hm, das ist ziemlich interessant, wenn Du bloß in die Unibibliothek schon gehst, wie dich da die ganzen, wie sich da die Araber benehmen, die Palästinenser, die Türken gegenüber einer verschleierten Frau. Die Männer, die aus einem islamischen Kontext herauskommen, wie die sich gegenüber einer verschleierten Frau benehmen und einer nicht-verschleierten. Das ist halt so. Die gläubigen, natürlich die gläubigen Männer verhalten sich gegenüber allen Frauen gleich. Es ist aber halt so sehr interessant zu sehen, wie die, ja, halbgläubigen (lacht) sich verhalten, das ist sehr interessant. Manche fressen andere Frauen mit Blicken auf, und wenn ich da lang komme, trauen sie sich nicht hoch zu gucken.«

Hatice macht in dieser Erzählung deutlich, wie ihre durch den Schleier öffentlich gemachte Gläubigkeit die »Halbgläubigen« in Schranken weist und die Männer an die religiösen Pflichten und den Respekt erinnert, den sie einer gläubigen Frau schulden.

Das Kopftuch ist für beide Frauen öffentlicher Ausdruck ihrer Religiosität und verweist auf ihre besondere Gebundenheit an den Islam, nicht aber auf die Gebundenheit an einen männlichen Haushalt. Denn sie setzen gleichzeitig durch ihre selbstverständliche Vereinnahmung der öffentlichen Räume ein Zeichen ihrer Eigenständigkeit.

Islamische Lebensführung und Emanzipation

Das Emanzipationspotenzial dieser jungen muslimischen Frauen ist groß: Die Befreiung aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit nehmen sie in Form von Selbstaneignung des Islam in die Hand. Wenn auch die Auffassungen der Frauen mit dem Anlegen des Kopftuchs äußerlich wieder in traditionellen islamischen Bahnen zu verlaufen scheinen, so ist es gerade für die innerislamische Dynamik von Bedeutung, dass dies nicht auf der Basis eines traditionellen Beziehungs-

und Religionsverständnisses geschieht. Die interviewten »Kopftuch-Frauen« haben ihre Verhüllung vom Selbstverständnis her individuell gewählt. Sie fühlen sich weder an einen Mann noch an ihre Eltern maßgeblich gebunden, und die Religion des Islam interpretieren sie von der Erfahrung ihrer Eigenständigkeit her. Gerade in einem christlich-säkularen Umfeld sind die öffentlichen Sanktionsmöglichkeiten von islamischen Männern gegenüber solchen islamisch-aktiven Frauen gering. Dies zeigen zum Beispiel auch die erfolgreichen Bestrebungen der Musliminnen, zu den männergeleiteten Moscheevereinen parallele private und institutionalisierte Netzwerke zu schaffen, die durchaus als ein Ausweichen vor der männlichen Dominanz verstanden werden können. Der spezifische gesellschaftliche Rahmen ist insofern nicht unbedeutend für die Entwicklung dieser Musliminnen, da er ihnen in rechtlicher Sicht die Erfahrung ihrer Eigenständigkeit ermöglicht und ihre Durchsetzung unterstützt.

Diese Ergebnisse der Studien sind ohne quantitative Prüfung allerdings nicht gänzlich verallgemeinerbar – wenngleich die frappierende Übereinstimmung in den Ergebnissen unterschiedlicher Studien dazu verleitet. Bei den befragten Frauen handelt es sich außerdem um eine besondere Klientel: Es sind gut bis sehr gut ausgebildete Frauen, die in gewisser Distanz zu Moscheevereinen stehen, sich aber dennoch aktiv für islamisches Leben einsetzen. Es handelt sich von daher auch um eine – quantitativ nicht genau zu bestimmende – Minderheit unter den Musliminnen der zweiten Generation. Trotzdem ist festzuhalten, dass es sich um eine bedeutende Minderheit handelt. Denn sie ist es, die islamisches Leben von Frauen in Deutschland auch in Zukunft – über eigene Institutionen oder/und über ihre öffentlichkeitsrelevanten Berufe – öffentlich repräsentieren und für die nächste Generation der Musliminnen gestalten wird. Insofern liegt es besonders in den Händen dieser Frauen, Hilfe zur Orientierung und zur Integration zukünftiger Generationen zu geben.

Verschleiern und Entschleiern

Ein Briefwechsel

Hatice Ayten und Doris Strahm

Liebe Hatice,

vor einem Jahr, im März 2004, habe ich dich kennen gelernt. Du hast damals in Bern einen Workshop geleitet zum Thema »Orte und Bilder von Migration«, den der cfd (Christlicher Friedensdienst)¹ organisierte. Als cfd-Präsidentin nahm ich daran teil, weil mich das Thema der Darstellung von Migration und Migrantinnen in den Medien beschäftigte. Anhand von Medienanalysen und eigenen Filmbeiträgen hast du uns gezeigt, wie Bilder die Wahrnehmung von Migranten und Migrantinnen (mit-)konstruieren und Stereotypen festigen. Als deutsch-türkische Filmerin hast du dich mit deinem Dokumentarfilm »Mahrem, öffne Dich«² auch in die Debatte um das Kopftuch von Musliminnen eingemischt und Frauen zu Wort kommen lassen, die aus verschiedenen Gründen ein Kopftuch tragen. Du gehst darin der Frage nach, warum junge türkische Frauen den Islam neu entdecken und weshalb dies von der Mehrheitsgesellschaft als Problem empfunden wird. Indem dein Film unterschiedliche Lebensentwürfe von Musliminnen und die Bedeutungsvielfalt eines vermeintlich eindeutigen Stückchens Stoff aufzeigt, widersetzt er sich einer doppelten Reduzierung: der Reduzierung muslimischer Frauen auf das Kopftuch einerseits und der Reduzierung des Kopftuchs auf ein Symbol für gescheiterte Integration, Rückständigkeit und islamistische Unterdrückung andererseits.

Für mich waren dein Film und die Fragen, die er aufgeworfen hat, ein differenzierender und konstruktiver Beitrag zu einer Debatte, die im Frühling 2004 auch in der Schweiz neu entfacht worden ist – ange-regt durch die Diskussionen um ein Verbot des Kopftuchtragens und die Gesetzesentscheide dazu in Deutschland (September 2003) und Frankreich (Februar 2004). Plötzlich wurde das Kopftuchtragen mus-

¹ Der cfd ist eine feministische Friedensorganisation, die aktiv ist in der Internationalen Zusammenarbeit, der Migrations- und der Friedenspolitik (www.cfd-ch.org).

² <http://www.zdf.de>

limischer Mädchen und Frauen auch bei uns von den Medien und einigen Politikern zu einem Problem hochgespielt, obwohl es weder in der Öffentlichkeit noch an den Schulen bislang Konflikte verursacht hatte. Seither beschäftigt mich die Frage, was hinter den heftigen Kontroversen um das Kopftuch steckt. Werden hier – buchstäblich – über die Köpfe muslimischer Frauen Ängste vor und Misstrauen gegenüber dem Islam abgehandelt sowie Debatten zum Verhältnis von Religion und säkularem Staat, Religionsfreiheit und Gleichstellung der Geschlechter ausgetragen?

Und was mich als Feministin und feministische Theologin am meisten irritiert: Weshalb sind so viele Feministinnen vehemente Befürworterinnen eines Kopftuchverbots? Was verbirgt sich hinter dem äußerst emotional geführten feministischen Kopftuchstreit? Welche gesellschaftlichen Probleme werden am Schleier der »Anderen« verhandelt und welche eigenen dadurch verschleiert? Warum wird der Frauenkörper zum Austragungsort dieser gesellschaftlichen Debatten? Über diese und andere Fragen würde ich gerne mit dir in diesem Briefwechsel diskutieren. Mich interessiert, wie du die feministischen Debatten in Deutschland siehst, welches deine Fragen und Beobachtungen sind.

Als christliche Theologin beschäftigen mich im Zusammenhang mit dem Kopftuchstreit aber auch Themen wie Religion und Verschleierung, Kleiderordnungen und Emanzipation, die Rolle der Religion in säkularisierten Gesellschaften und das Verhältnis von Feministinnen zur Religion. Wie du siehst, eine Fülle von Themen und Fragen! Ich freue mich darauf, mit dir den einen oder anderen Faden aus diesem Knäuel von Themen, Emotionen und gegensätzlichen feministischen Positionen zu entwirren.

Mit herzlichen Grüßen
Doris

Liebe Doris,

du stellst mir viele wichtige Fragen in deinem Brief, die ich auch in mehreren Briefen nicht alle beantworten könnte. Doch ich schreibe mal, was mir spontan dazu einfällt. Der Schleier wird von vielen europäischen sowie türkischen Feministinnen in Deutschland als eine Be-

drohung gesehen, eine Art Aufforderung zur Rückkehr zu den alten Zeiten, wo Frauen so gut wie keine Mitspracherechte innerhalb der Familie und in der Öffentlichkeit hatten. Dass in dieser Betrachtungsweise der differenzierte Blick fehlt, brauche ich gar nicht zu sagen. Auch mir scheint, wie du in deinem Brief andeutest, dass eigene Probleme in solchen Debatten verschleiert werden. Während sich manche Feministinnen zu sehr mit der Verschleierung beschäftigen, entgehen ihnen die Konsequenzen und Folgen der Entschleierung. Indem sie so viel Energie in die Kopftuchfrage investieren und diese zu sehr problematisieren, verdrängen sie zum Beispiel die westliche Idealisierung des Frauenkörpers in einer einheitlichen Norm. Wie Fatima Mernissi schreibt, ist Größe 36 vielleicht der Harem westlicher Frauen.³ Frauen dürfen den heranwachsenden Körper eines Mädchens nicht verlassen; mit strengen Diäten, mit Hilfe der Kosmetikindustrie und der Schönheitschirurgie scheint das vorgegebene Schönheitsideal für jede erreichbar zu sein.

Wenn nun das Kopftuch respektive der Schleier von vielen Feministinnen als symbolische Gewalt aufgefasst wird, dann frage ich mich, warum sie die subtile symbolische Gewalt der Entschleierung übersehen oder – besser gesagt – sich damit nicht vehementer auseinandersetzen. Denken sie vielleicht, es sei sinnlos, die Hierarchie zwischen Jung und Alt, Schön und Hässlich anzuprangern? Ältere Frauen, die erfahren und weise sind, haben wenig Bedeutung in der Gesellschaft, haben an Sichtbarkeit verloren, kurz gesagt: Sie sind *out* oder gehören zur Sparte »Geheimtipp«, den nur wenige kennen. Die Schönheit reduziert sich auf die reine Oberfläche; der »Inhalt« verliert immer mehr an Bedeutung. »Während der Muslim mit Hilfe des Raums die männliche Herrschaft über die Frauen im öffentlichen Raum festschreibt, macht sich der westliche Mann Zeit und Beleuchtung zu nutze«, meint Fatima Mernissi. Das heißt: »Im Westen benutzt man Bühnenlicht und Abbildungen, um weibliche Schönheit in einer idealisierten Kindheit einzufrieren und Frauen zu zwingen, dass sie im Altern, der normalen Entfaltung der Jahre, eine beschämende Entwertung sehen.«⁴ Mittlerweile hat aber auch diese Form von Gewalt und Diskriminierung Länder wie die Türkei erreicht.

³ Vgl. dazu Fatima Mernissi, Größe 36 – der Harem westlicher Frauen, in: Fatima Mernissi, Harem. Westliche Phantasien – östliche Wirklichkeit, Freiburg/Basel/Wien 2005, 189–199.

⁴ Mernissi, Größe 36 – der Harem westlicher Frauen, 194.

Die so genannte Gleichberechtigung und Unabhängigkeit für Frauen in Europa und das, was die Frauenbewegung in den letzten sechzig Jahren erreicht hat, könnte wieder in Frage gestellt werden. Noch heute, im 21. Jahrhundert, sind Frauen gezwungen, sich zwischen Beruf und Familie zu entscheiden. In Deutschland gibt es prozentual gesehen im Vergleich zur Türkei wenige Akademikerinnen. Frauen arbeiten hauptsächlich in Dienstleistungsbetrieben, und von den wenigen Akademikerinnen sind die meisten kinderlos. Welchen Einfluss haben Frauen heute in Europa auf gesellschaftliche und politische Entwicklungen? Es gibt im Grunde sehr viel zu tun für die Vertreterinnen des Feminismus, und doch wird die eigene Ohnmacht durch die Problematisierung anderer Lebens-Konzepte kompensiert. Sicherlich hat die Kopftuch-Debatte auch eine positive Seite: Man setzt sich wieder mit den Ur-Fragen auseinander, wie zum Beispiel mit der gesellschaftlichen Stellung der Frau und ihren Repräsentationsformen wie der Kleidung. Das Kopftuch wird hier nicht nur als ein Stück Stoff gesehen, sondern als ein religiöses und politisches Symbol, das die so genannte selbstbewusste europäische Frau in Frage stellt und sie herausfordert, erneut über die heutige Lage der Frauen in westlichen Ländern nachzudenken.

Deine Überlegung, warum der Frauenkörper zum Austragungsort dieser gesellschaftlichen Debatten wird, ist eine interessante und wichtige Frage. Eine Antwort auf diese Frage ist nicht so leicht zu finden, da unterschiedliche Faktoren und komplizierte Zusammenhänge eine Rolle spielen könnten. Historisch gesehen war es immer so, dass Frauen, obwohl sie in der Gesellschaft eine zweitrangige Stellung hatten, die Gesellschaft nach außen repräsentiert haben, wie zum Beispiel in der Türkei während des Modernisierungsprozesses von Atatürk. Nach der Gründung der türkischen Republik wurde der Schleier abgeschafft und die türkischen Frauen kleideten sich so modern wie die europäischen. Das heißt: Die moderne türkische Frau repräsentierte durch ihre europäische Kleidung und ihre Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit die moderne Türkei.

Dies führt mich zu einer weiteren Frage: Inwieweit repräsentiert die öffentliche Inszenierung des weiblichen Körpers die »nationale Kultur«, wenn man überhaupt noch von Nationen sprechen darf? Oder können wir anstatt »nationale Kultur« den Begriff »christlich-europäische Kultur« benutzen und im Gegensatz dazu von der »islamisch geprägten Kultur« sprechen? Begriffe und Bezeichnungen sind allerdings

immer etwas problematisch, weil es sehr schnell zu Missverständnissen kommen kann. Daher frage ich dich, wie du das siehst.

Über Religion und Verschleierung würde ich gerne in meinem nächsten Brief nachdenken. Jetzt nur so viel: Das Verhältnis von Feministinnen zur Religion ist auch wichtig für ihre Positionierung im politischen Spektrum. Dazu kann ich über die Feministinnen in der Türkei sagen, dass die meisten aus einer linken Tradition kommen und sich von der Religion distanzieren haben. Andere wiederum sind kemalistisch respektive sehr laizistisch geprägt, daher sehen sie das Kopftuch als eine politische Re-Islamisierung. Dies kann man in gewisser Weise verstehen, weil die politisch-gesellschaftliche Situation in der Türkei eine andere ist als in Deutschland oder der Schweiz. Der politische Islam wird als Bedrohung der Frauen- und demokratischen Rechte wahrgenommen. So viel für heute.

Schöne Grüße
Hatice

Liebe Hatice,

seit ich deinen Brief gelesen haben, schwirrt mir der Kopf: so viele Beobachtungen und Gedanken, an die ich anknüpfen möchte! Ich beginne mit deiner letzten Bemerkung, dass die Situation in der Türkei eine andere ist als in Deutschland oder in der Schweiz. Dieser Punkt scheint mir zentral. Denn liegt nicht in der a-kontextuellen Betrachtungsweise der Kopftuchfrage einer der Gründe für die vehemente Ablehnung des Kopftuchs bei uns? Die *kontextuelle* Verortung, die *unterschiedliche* politische und symbolische Bedeutung des Kopftuchs in einem je konkreten Kontext wird häufig nicht beachtet. »Das« Kopftuch steht dann in der Wahrnehmung unserer Einwanderungsgesellschaften pauschal für Frauenunterdrückung, patriarchale Geschlechterordnung und einen fundamentalistischen Islam – sei dies in Afghanistan, im Iran, der Türkei oder eben auch in Deutschland und der Schweiz.

Dabei zeigt ein genauerer Blick: Das Kopftuch ist kein *eindeutiges*, sondern ein *vieldeutiges* Zeichen. Während es in manchen Ländern Unterdrückung und Zwang signalisiert, wird es in anderen von Frauen freiwillig als Zeichen selbstbewusster islamischer Weiblichkeit

getragen. Das heißt aber: Die Frage, wann das Kopftuch tatsächlich jene Bedeutung hat, die viele Feministinnen *immer* vermuten, nämlich Unterdrückung und patriarchaler Zwang zur Verhüllung, lässt sich nicht generell beantworten – unabhängig vom jeweiligen sozialen und politischen Kontext, den persönlichen Lebensumständen der Frau. Ja, selbst in ein und derselben Gesellschaft kann das Kopftuch für unterschiedliche Frauen unterschiedliche Bedeutungen besitzen, wie neuere Studien zeigen.⁵

Diese Vielfalt der Bedeutungen zu sehen und vor allem anzuerkennen, fällt vielen Feministinnen offenbar schwer. So erlebe ich in Diskussionen mit einigen Feministinnen hier in der Schweiz immer wieder, dass für sie die Kopftuchträgerinnen auch bei uns *nur* unterdrückte Opfer sind. Weise ich auf die jungen, gut ausgebildeten Musliminnen der zweiten und dritten Generation hin, die freiwillig ein Kopftuch tragen und sich selbstbewusst im öffentlichen Raum als emanzipierte Musliminnen präsentieren, wird diesen unterstellt, sie seien fremdbestimmt und manipuliert. Kopftuch und Emanzipation sind für viele Feministinnen ein Widerspruch in sich, während Stöckelschuhe, bauchfreie Tops und tiefe Dekolletés durchaus mit emanzipiertem Selbstbewusstsein vereinbar scheinen. Hat sich der Feminismus in seinen Anfängen gegen die Enthüllung und Sexualisierung des Frauenkörpers als Objekt der (Konsum-)Begierde zur Wehr gesetzt, ist heute offenbar nicht mehr ein Zuwenig, sondern ein Zuviel an Stoff am Frauenkörper Anlass zu hitzigen feministischen Debatten über Frauenbilder und Geschlechterbeziehungen.

Und wie du frage ich mich, weshalb sich Feministinnen mit der symbolischen Gewalt der Entschleierung nicht vehementer auseinandersetzen. Weshalb rufen die immer schamloser werdende Enthüllung und Vermarktung des Frauenkörpers sowie ein allgegenwärtiger Schönheitswahn kaum mehr öffentlichen Protest hervor, während ein paar wenige kopftuchtragende Frauen, die ein anderes Frauenbild, ein anderes Konzept von Geschlechterbeziehungen und andere Vorstellungen von Sittsamkeit und Scham verkörpern, für unsere Gesellschaften ein Problem darstellen? Oder ist es vielleicht gerade dies, was

⁵ Gritt Klinkhammer, *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiinnen in Deutschland*, Marburg 2000; Sigrid Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie*, Bielefeld 2002.

provoziert: dass junge, selbstbewusste Musliminnen mit ihrer körperlichen Inszenierung eines anderen Frauseins sich nicht nur gegen westliche Dominanz- und Assimilationsansprüche verwehren, sondern auch Defizite und Widersprüche unseres Emanzipationskonzepts aufdecken? Denn die sexuelle Befreiung hat ja nicht nur größere Selbstbestimmung, sondern auch neue (Körper-)Zwänge mit sich gebracht (»Größe 36 – der Harem westlicher Frauen«: welch treffendes Bild!) sowie weitere Formen sexueller Ausbeutung. Die berufliche Emanzipation geht mit Doppel- und Dreifachbelastungen einher und die Gleichstellungspolitik hat noch nicht wirklich zu einer gleichberechtigten Teilhabe von Frauen an Einkommen und Macht geführt. Sind es solch ungelöste Konflikte, die unterschwellig dem Kampf vieler Feministinnen gegen das Kopftuch beziehungsweise für die Befreiung der armen, rückständigen Muslimin zugrunde liegen?

Diese Vermutung, die mir einleuchtet, äußert Birgit Rommelspacher in ihrem Buch »Anerkennung und Ausgrenzung«⁶, das ich vor kurzem mit Begeisterung gelesen habe. In der Entgegensetzung zur unterdrückten muslimischen Frau kann sich die westliche Frau in ihrer Selbstwahrnehmung als befreite und emanzipierte Frau bestärken. Diese Gegenüberstellung der islamisch unterdrückten und westlich emanzipierten Frau ist zudem ja keineswegs neu, sondern Teil einer jahrhundertelangen europäischen Sicht auf die islamische Welt. Nicht zuletzt über die Frauen, ihre Position und ihr Erscheinungsbild, wurde und wird die Differenz und Distanz zu den Anderen bestimmt. Das gilt auch für die Konstruktion einer aufgeklärten »christlich-europäischen Kultur« im Kontrast zu einer traditionalistisch-patriarchalen »islamischen Kultur«. Hast du dies mit deiner Frage zu einer »nationalen« respektive »christlich-europäischen Kultur« im Gegensatz zu einer »islamisch geprägten Kultur« gemeint? Wie auch immer: Ich denke, du stimmst mir zu, dass die (neo-koloniale) Entgegensetzung zwischen der emanzipierten westlichen Frau und der unterdrückten Muslimin weder den realen Frauen noch den Ambivalenzen in beiden Formen des Patriarchats gerecht wird.

Im Kopftuchstreit geht es neben Frauenbild und Geschlechterverhältnis aber auch um Religion. Das Stück Stoff irritiert die säkulare Gesell-

⁶ Birgit Rommelspacher, *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*, Frankfurt/New York 2002. Siehe auch ihren Beitrag im vorliegenden Buch S. 118–132, bes. S. 125ff.

schaft ebenso als religiöses Symbol, als öffentlich sichtbares Glaubensbekenntnis, als Zeichen eines religiös bestimmten Lebens. Es provoziert nicht nur neu die Frage nach dem Verhältnis von Säkularisierung und Religion, sondern, wie mir scheint, auch nach dem Verhältnis von Religion und (Frauen-)Emanzipation. Der Schleier, die Verschleierung, als Instrument religiöser Frauenunterdrückung, als Ausdruck patriarchaler Religion? Mich würde sehr interessieren, wie du als Muslimin das siehst.

Für heute herzliche Grüße
Doris

Liebe Doris,

du fragst mich, wie ich als Muslimin den Schleier sehe. Dazu muss ich sagen, dass ich mich nie explizit als Muslimin definiert habe. Ich bin zwar von der islamischen Kultur geprägt, aber ich hatte keine orthodox-islamische Erziehung. In meiner Familie gab es keine religiösen Zwänge. Im türkisch-islamischen Raum unterscheidet man zwischen Sunniten und Aleviten. Die Aleviten sind im Gegensatz zu den Sunniten nicht orthodox-islamisch. Sie wurden viele Jahre in der Türkei, aber auch in Deutschland innerhalb der türkischen Gemeinschaft ausgegrenzt und als Ketzer bezeichnet, weil sie nicht in die Moschee gehen und nicht zu den Ramadan-Zeiten fasten. Die Aleviten haben eine spirituelle und synkretistische Auffassung vom Islam. Es gibt keine Geschlechtertrennung bei den religiösen Ritualen; Frauen und Männer beten gemeinsam. Obwohl meine Mutter ein Kopftuch trägt, hat meine alevitische Familie nie von mir erwartet, dass ich ein Kopftuch tragen sollte. Für mich persönlich ist das Kopftuch nur ein schönes Accessoire, mit dem ich weder Spiritualität noch Religion verbinde. Ich bin keine Trägerin von religiösen oder nationalen Symbolen und sehe mich nicht als Repräsentantin einer bestimmten Kultur, was ja zwangsläufig zu Abgrenzungen von anderen Kulturen führen kann.

Für viele muslimische Frauen symbolisiert das Kopftuch nicht nur die Religion, sondern ebenso eine moralische Weltanschauung. Es kann auch zu einem konservativen Lebenskonzept gehören, mit dem sich manche muslimische Frauen von westlichen und modern orientierten Frauen abgrenzen.

Ich stimme vielen Aspekten zu, die du in deinem Brief beschreibst: zum Beispiel, dass das Kopftuch nicht immer Unterdrückung und patriarchaler Zwang bedeutet. Auch unser Briefwechsel macht mir wieder die Komplexität der Kopftuch-Debatte und die Vielschichtigkeit der Motivationen von Frauen, ein Kopftuch zu tragen, deutlich.

Ich möchte in meinem Brief aber noch etwas ausführlicher auf den islamischen Schleier und seine Herkunft eingehen. In ihrem Buch »Der politische Harem« beschreibt Fatima Mernissi die ursprüngliche Geschichte des Schleiers.⁷ Das Herabkommen des Schleiers vom Himmel und die Entstehung der räumlichen Geschlechtertrennung gehen in die Zeit des Propheten Mohammed zurück. In der arabischen Sprache heißt der Schleier *Hijab*, wörtlich »Vorhang«. So schreibt Mernissi, dass der *Hijab* als Vorschrift auf einem genau zu datierenden Ereignis basiert, das im Jahre 627 stattfand. Am Hochzeitsabend des Propheten Mohammed mit seiner Cousine Zainab wollten einige taktlose Gäste die jung Vermählten nicht alleine lassen. Da die Höflichkeit des Propheten an Schüchternheit grenzte, konnte er seine Gäste, die kein Feingefühl hatten, nicht dazu auffordern zu gehen. Der *Hijab*-Vers 53 der Sure 33 soll in dem Zimmer der Brautleute herabgekommen sein, um die Grenze zwischen dem Innen und dem Außen ziehen zu können.

»Ihr Gläubigen! Betretet nicht die Häuser des Propheten, ohne dass man euch zu einem Essen Erlaubnis erteilt, und ohne [schon vor der Zeit] zu warten, bis es soweit ist, dass man essen kann! Tretet vielmehr [erst] ein, wenn ihr [herein] gerufen werdet! Und geht wieder eurer Wege [in alle Himmelsrichtungen], wenn ihr gegessen habt, ohne zum Zweck der Unterhaltung auf Geselligkeit aus zu sein [und sitzen zu bleiben]! Damit fällt ihr dem Propheten [immer wieder] lästig. Er schämt sich aber vor euch [und sagt nichts]. Doch Gott schämt sich nicht, [euch hiermit] die Wahrheit zu sagen. Und wenn ihr die Gattinnen des Propheten um [irgend] etwas bittet, das ihr benötigt, dann tut das hinter einem Vorhang! Auf diese Weise bleibt euer und ihr Herz eher rein.«

Fatima Mernissi vertritt die Meinung, dass der Schleier eine Antwort Gottes auf eine Gemeinschaft ohne Taktgefühl sei. So war der *Hijab*, der Vorhang, eigentlich nicht zwischen Mann und Frau positioniert, sondern zwischen zwei Männern. Mernissi verweist auf die dreidimensionale Bedeutung des *Hijab*:

⁷ Fatima Mernissi, *Der politische Harem – Der Prophet Mohammed und die Frauen*, Freiburg i. Br. 1992, 113f.

1. Die visuelle Dimension, das heißt »dem Blick entziehen«. In der türkischen Sprache gibt es ein Sprichwort, das diesen visuellen Entzug gut beschreibt: »Was dem Auge fern ist, wird das Herz nicht begehren.«
2. Die räumliche Trennung, bei der eine Grenze gezogen und eine Schwelle aufgebaut wird. Die Grenze ist hier als Trennung der Geschlechter und Schutz von Frauen vor fremden Männern zu verstehen.
3. Die ethische Dimension, die sich auf die abstrakte Realität bezieht. Alles, was hinter einem Vorhang versteckt ist, wird dem verbotenen Bereich zugeordnet.

Für Fatima Mernissi führte der Hijab-Vers zu einer Zweiteilung des Raumes. »Er bewirkte die Trennung des Öffentlichen vom Privaten oder des Weltlichen vom Heiligen und führte letztendlich zur Trennung der Geschlechter: Der Schleier, der vom Himmel herabkam, wird die Frau verhüllen, sie vom Mann, vom Propheten und folglich von Gott trennen.«⁸

Die Frauen des Propheten haben vorzugsweise den Schleier getragen, um sich von anderen Frauen der islamischen Gesellschaft zu unterscheiden. Heute tragen muslimische Frauen das Kopftuch, um sich wiederum von anderen, nicht-muslimischen Frauen zu unterscheiden und eine Trennungslinie zwischen den Frauen zu markieren.

Doch zurück zum *Hijab*. Mit der Trennung des Öffentlichen vom Privaten durch den *Hijab* bekam erstmals der *Mahrem*⁹ eine Bedeutung. Im Islam wird die gesellschaftliche Ordnung auf die Organisation der inneren und äußeren Räume gegründet, denen jeweils eine geschlechtsspezifische Bedeutung zugeschrieben wird. Da ist zum einen die *Umma*, das heißt die Gemeinschaft, der öffentliche Raum, der ausschließlich von Männern besetzt ist und in dem Gleichheit zwischen den Gläubigen, Einheit, Vertrauen und Solidarität herrscht. Den Gegenpol bildet die Familie, der häusliche private Raum, besetzt von Frauen. Hier herrscht im Gegensatz zur *Umma* Spaltung, Teilung, Misstrauen und Geschlechtertrennung. Zudem sind die Frauen im ih-

⁸ Mernissi, Der politische Harem, 134.

⁹ Mahrem bedeutet »geheim«; etwas, das geheim gehalten, vor fremden Augen geschützt werden muss, zum Beispiel der Körper und die Haare der Frauen.

nen zugewiesenen Raum dem Autoritätsprinzip der Männer, die über die Familie bestimmen, untergeordnet.

Der *Mahrem* verweist zugleich auf den *Haram*, das Verbotene. Das Wort *Haram* ist arabischen Ursprungs, wird aber auch in der türkischen Sprache gebraucht und bezieht sich auf die gefährliche Grenze, wo heiliges Gesetz mit Genuss zusammenstößt. *Haram* ist die Sünde, die alles bezeichnet, was durch die religiösen Vorschriften nicht erlaubt wird. Übertragen auf die Geschlechterbeziehungen heißt es, eine verheiratete Frau ist für einen fremden Mann *Haram*; damit gehört sie in den Bereich des *Mahrem*. Als wie bedrohlich die Schönheit und Sexualität der Frau empfunden werden, zeigen die Worte von Ali, dem Ehemann von Fatima (der Tochter des Propheten Mohammed) und Gründer der schiitischen Sekte des Islam: »Gott, der Allmächtige, schuf sexuelles Begehren zu zehn Teilen; neun Teile davon gab er der Frau, einen an den Mann.« Das sexuelle Potenzial, das den Frauen zugesprochen wurde, entspricht auch der westlichen Vorstellung vom Harem als einem Ort der Begierde und Erotik. Dabei war der Harem de facto dem verbotenen Bereich, dem *Mahrem*, zugeordnet, der unzugänglich für fremde Männer gewesen ist.

Die Realität des Harems war jedoch eine islamische Ordnung, die die Frauen kontrolliert und eingesperrt hat. Nilüfer Göle deutet dies so, dass die Einheit der Gemeinde abhängig war von der Ehre des Mannes, diese wiederum vom Schutz der Tugend der Frau. So wurde der Körper der Frau in der islamischen Welt dazu gebracht, die schwere Bürde der männlichen Ehre zu tragen.¹⁰ Ihr ist nur der intime Raum, der *Mahrem*, erlaubt, welcher wiederum der männlichen Hegemonie ausgeliefert ist, damit die Unfähigkeit der Männer, sich selbst zu beherrschen, in ihrer Lebenswelt nicht in Frage gestellt wird.

Zuletzt stellst du in deinem Brief die Frage, ob der Schleier oder das Kopftuch ein Ausdruck patriarchaler Religion ist. Ich würde sagen, dass die Frauen, die das Kopftuch tragen, nicht immer Opfer sind, die fremdbestimmt wurden. Frauen können genauso wie die Männer Vertreterinnen der patriarchalen Religion sein. Dennoch kann ich das Kopftuch nach wie vor nicht eindeutig definieren. Für mich bleibt es in sich komplex und sehr widersprüchlich. Widersprüchlich, weil einerseits das Kopftuch das Verschleiern der Frau signalisiert und andererseits – wie man es bei jungen Muslimas beobachten kann – kombiniert

¹⁰ Nilüfer Göle, Republik und Schleier, Berlin 1995.

mit körperbetonter Kleidung den erotischen weiblichen Körper wieder sichtbar macht. Hier ist ein Wechselspiel zwischen Verschleiern und Entschleiern zu beobachten, das durchaus sehr anziehend wirkt. So viel für heute.

Herzliche Grüße
Hatice

Liebe Hatice,

ich habe deinen Brief mit großem Interesse gelesen. Die Ausführungen zur Herkunft und ursprünglichen Bedeutung des islamischen Schleiers finde ich sehr erhellend. Vor zwei Wochen habe ich in Basel einen Vortrag der Soziologin Farideh Akashe-Böhme gehört zum Thema »Sexualität und Körperlichkeit im Islam«. Ihre Gedanken knüpfen an das an, was du in deinem Brief zu *Schleier, Harem* und *weiblicher Sexualität* schreibst. Sie betonte, dass im Islam – anders als im Christentum – die Sexualität als etwas Positives angesehen und nicht mit der Sünde in Verbindung gebracht wird. Ja, dass es sogar ein Recht auf sexuelle Erfüllung gibt, auch für die Frauen (in erlaubter Form allerdings nur in der Ehe). Dennoch gelte die weibliche Sexualität auch im Islam als chaotische Macht, welche die Ordnung der Gesellschaft gefährde. Geschlechtersegregation und die Verschleierung der Frauen dienen dazu, die Männer vor dieser sexuellen Potenz der Frauen zu schützen. Es sei zu vermuten, so Akashe-Böhme in ihrem Vortrag, dass das Verschleierungsgebot für Frauen sein wahres Motiv in einer verschleierte Männerangst habe: Angst vor den Frauen, die sie begehren könnten, also Angst vor ihrem eigenen Begehren, aber auch Angst vor der weiblichen Sexualität.

Als katholische Theologin sehe ich hier interessante Parallelen zum Christentum. So gibt es in neutestamentlichen Briefen Stellen, die vor den verführerischen Reizen der Frauen warnen und von ihnen fordern, auf Schmuck zu verzichten oder den Kopf zu bedecken.¹¹ Hintergrund dieser Anweisungen sind damalige Strömungen, die Schönheit

¹¹ Vgl. zum Folgenden: Max Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*, Fribourg/Göttingen 1986.

und Sexualität als etwas Gefährliches ansehen und Frauen gebieten, ihre erotischen Reize zu verhüllen. Dieses Bild von der Frau als Verführerin, vor der man(n) sich hüten muss, ist etwa in 1 Tim 2,8–15 zu finden und führt zu entsprechenden Maßnahmen: So sollen Frauen auf Schmuck, Haargeflechte und schöne Gewänder verzichten und sich allein mit Schamhaftigkeit, Besonnenheit und guten Werken schmücken. Als jene, die als zweite geschaffen wurde, aber als erste das Gebot Gottes übertrat, soll die Frau zudem schweigen und sich dem Mann unterordnen. Begründet wird das Lehrverbot für die Frauen also mit der Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte. Genesis 3 wird dabei so interpretiert, dass Eva, die erste Frau, die Sünde in die Welt brachte; sie gilt als Hauptschuldige für die Sünde und als Verführerin des Mannes – wobei diese Verführungsrolle bald schon in ihrer Sexualität lokalisiert wurde.

Auch Paulus greift für das Schleiergebot im 1. Korintherbrief auf solch frauenfeindliche Auslegungen zurück. Er bringt die Frage des Schleiers, der Kopfbedeckung der Frauen, einerseits in Zusammenhang mit ihrer schöpfungsmäßigen, das heißt gottgewollten Zweitrangigkeit und Unterordnung unter den Mann, andererseits aber auch mit ihrer sexuellen Verführungsrolle:

»Jede Frau, betend oder prophezeiend mit unbedecktem Kopf, beschämt ihren Kopf. (...) Denn der Mann ist Abbild und Abglanz Gottes und deshalb nicht verpflichtet, seinen Kopf zu bedecken. Die Frau aber ist Abglanz des Mannes. Denn der Mann ist nicht aus der Frau, sondern die Frau ist aus dem Mann. (...) Darum soll die Frau einen Schleier auf dem Kopf tragen, wegen der Engel.« (1 Kor 11,5–10)

Der Zusatz »wegen der Engel« bezieht sich auf die Göttersöhne in Gen 6,1–4, die durch die Schönheit der Menschentöchter verführt werden. Das Tragen des Schleiers wird also mit der Unterordnung und der (sexuellen) Verführungskraft der Frauen begründet, die durch die Männer kontrolliert werden muss.

Anders als das islamische galt das christliche Schleiergebot vor allem für den Gottesdienst und den kirchlichen Raum. In südlichen katholischen Ländern hat sich die Pflicht zum Schleiertragen in Kirchen zum Teil bis heute erhalten. Aber auch in der christlich-abendländischen Kultur gab es im Verlauf der Geschichte immer wieder Kleiderordnungen, die »ehrbaren« Frauen respektive Ehefrauen das Tragen einer Kopfbedeckung geboten. Die »verschleierte Männerangst«, die hinter dem Schleiergebot verborgene Angst vor der weiblichen Sexua-

lität und der verführerischen Macht der Frauen, hat auch im Christentum eine starke Ausprägung erhalten. Dieses hat die Sexualfeindlichkeit nicht erfunden; sie war ein allgemeines spätantikes Phänomen. Aber das Christentum hat diese Einflüsse aufgenommen und zum Teil durch seine Ideale von »Ehelosigkeit, Keuschheit und Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen« noch verstärkt. Die damit verbundene Abwertung des Geschlechtlichen und Körperlichen führte unter anderem auch zu einer Abwertung der Frauen. Sexualfeindlichkeit und Unterwerfung der Frauen gingen in der christlich-abendländischen Geschichte weitgehend Hand in Hand. Und es war nicht zuletzt die christliche Interpretation der Sündenfallgeschichte (Gen 3), die das Bild festigte von der Frau als (sexueller) Verführerin des Mannes und Ursache allen Übels. Sie diente über Jahrhunderte hinweg dazu, die besondere Empfänglichkeit der Frau für das Böse – sie ist die Verführbare und die Verführerin – sowie die Verbindung von weiblicher Sexualität, Körperlichkeit und Sünde herauszustellen. Eine Sicht, die von Kirchenvätern und später von Philosophen »wissenschaftlich« untermauert wurde und die im kollektiven kulturellen Gedächtnis des Westens bis in die Gegenwart nachwirkt.

Ich frage mich, ob die symbolische Macht dieser frauenfeindlichen Lehren und Bilder, die mit einer Kontrolle weiblicher Bewegungsfreiheit und sexueller Selbstbestimmung einherging, nicht auch eine Art *Harem* darstellt, wie du ihn in Bezug auf den Islam beschreibst. Zwar nicht in Form von äußeren Mauern, sondern von religiösen, moralischen und kulturellen Schranken, die Frauen genauso wirksam daran gehindert haben, aus den ihnen zugewiesenen Räumen auszubrechen. Ganze Bibliotheken füllt die pastorale Literatur, die von Männern geschrieben wurde, um Frauen unter Aufsicht zu stellen und ihren Zugang zur öffentlichen Welt zu begrenzen.

Obwohl, und das bringt mich auf einen nächsten Gedanken, auch das Christentum das Einschließen von Frauen hinter Mauern kennt: die Klausur, das Kloster, als Ort, wo sich gottgeweihte Frauen der Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit verschreiben. Sie stellen die höchste Stufe der Tugend der Keuschheit dar. Vorbild für dieses Lebensmodell, das schon früh verbreitet war, ist die Hochzeitstypologie in 2 Kor 11,2 und Mt 25,1–3. Diese bereitet das Bild und die Lebensform der Nonne als Braut Christi vor; der Brautschleier symbolisiert ihre vollständige Hingabe an den himmlischen Bräutigam. So wie die jungfräuliche Ehefrau durch den Brautschleier signalisierte, dass sie Eigentum des

Ehemannes ist, der sie als einziger entschleiern darf, so wies der Schleier der Nonne darauf hin, dass sie keinem Mann, sondern allein dem himmlischen Herrn gehört. Während der Schleier der Nonne also eine gewisse Unabhängigkeit ermöglichte, symbolisierte er ansonsten auch im Christentum Verhüllung der verführerischen Sexualität der Frau, weibliche Keuschheit und Tugendhaftigkeit, patriarchale Verfügungsrechte über die Frau und ihren Körper sowie ihre Unterordnung unter den Mann.

Ich vermute, dass die heftigen Reaktionen westlicher Feministinnen auf den islamischen Schleier sehr viel mit dieser eigenen »Schleiergeschichte«, den frauen- und körperfeindlichen Traditionen der eigenen Religion zu tun haben. Viele Feministinnen, mit denen ich über das Kopftuch diskutiere und die es auch als religiöses Symbol vehement ablehnen, haben eine starke Aversion gegen Religion. Für sie ist jede religiöse Begründung des Kopftuchtragens suspekt, da sie Religion generell Frauenfeindlichkeit und Fundamentalismus unterstellen. Und schaut man die Geschichte des Christentums und seine Folgen für Frauen an, kann ich es ihnen nicht verdenken. Das egalitäre Ethos der jesuanischen Verkündigung und die Praxis der Gleichstellung der Geschlechter im frühen Christentum sind kaum geschichtsprägend geworden. Im Gegenteil: Die Emanzipation der Frauen im 19. und 20. Jahrhundert wurde gegen die konservativen kirchlichen Kreise erkämpft, und selbst im 21. Jahrhundert kann es sich die römisch-katholische Kirche erlauben, Frauen aufgrund ihres Geschlechts zu diskriminieren und dies als göttlichen Willen auszugeben. So gab es keinen breiten öffentlichen Protest gegen den antidemokratischen, reaktionären, frauen- und sexualfeindlichen Kurs des verstorbenen Papstes, der von seinem Nachfolger nun fortgesetzt wird, während gleichzeitig dem Islam von unserer Gesellschaft Fundamentalismus, Geschlechterkonservatismus und Frauenfeindlichkeit angelastet wird.

Du merkst es sicher: Das Thema ruft bei mir als katholisch sozialisierter feministischer Theologin starke Emotionen hervor. Und was das Verhältnis von Religion und (Frauen-)Emanzipation betrifft, nach dem ich dich am Schluss meines letzten Briefes gefragt habe, so ist die Antwort für mich selbst nicht eindeutig. Als Teil patriarchaler Kulturen spiegeln Religionen patriarchale Strukturen und Geschlechterverhältnisse. Gleichzeitig enthalten sie aber auch Traditionen der Gerechtigkeit und Gleichwertigkeit der Geschlechter, die Frauen immer wieder ermutigt haben, gegen ihre Unterdrückung aufzubegehren. Entschei-

dend war und ist deshalb, wer die Macht hat, die religiösen Texte auszulegen – und in wessen Interesse. Bis heute liegt diese Macht leider noch immer mehrheitlich bei den Männern. Doch damit genug für heute! Nächstes Mal werde ich mich kürzer fassen.

Herzlich
Doris

Liebe Doris,

in letzter Zeit beschäftige ich mich mit den Sufis und ihrer Lehre beziehungsweise mit der islamischen Mystik. Während ich verschiedene Bücher dazu gelesen habe, hat mich eine Frage nicht losgelassen: Warum gibt es unter den Mystikern und den großen Sufi-Meistern nur wenige Frauen als geistliche Führerinnen? Bekannt ist Jahan-Ara, die Tochter des Moghulkaisers Shah Jahan und seiner Frau Mumtaz Mahal, zu deren Ehren das berühmte Taj Mahal erbaut wurde. Ibn al Arabi, der berühmte Mystiker, erinnerte sich an zwei seiner Lehrerinnen: Shams Umm al-Fuqara, deren Herkunft und Leben unbekannt ist, und Nunah Fatima bint al-Muthanna in Sevilla. Mir selbst war nur die berühmte irakische Mystikerin und Sufi-Meisterin Rabi'a al-Adawiyya bekannt, die im 8. Jahrhundert lebte und ihr ganzes Leben der Hingabe und Verehrung Gottes widmete. Über sie wird gesagt, dass sie den Begriff der reinen Gottesliebe in die islamische Mystik eingebracht hat. Aber auch sie hat wie viele islamische Mystikerinnen keine umfangreichen schriftlichen Werke hinterlassen und man weiß nur wenig über sie.

Aus diesem Grund hat dein Brief mich aufgewühlt, zugleich hat er meine Frage bestätigt. Aber genügt die Erklärung, dass die Frau als sexuelle Verführerin von den Männern als Gefahr angesehen wurde und aus diesem Grund in Schach gehalten werden musste? Diese Begründung erklärt einfach nicht, warum Frauen systematisch aus allen öffentlichen Lebensbereichen ausgegrenzt worden sind. Die Sexualität der Frauen kann auch deswegen nicht als alleiniges Argument überzeugen, weil zu allen Zeiten Männer auch Männer begehrt haben. Warum aber wurden sexuell verführerische oder gar verführende Männer nicht genauso wie Frauen als eine Bedrohung für die Gesellschaft gesehen? Ich kann hier nicht auf mögliche Antworten eingehen, sondern

möchte nur auf das Problem aufmerksam machen. Entscheidend ist wahrscheinlich, wie du in deinem Brief erwähnt hast, dass die Macht bei den Männern lag und leider immer noch liegt. »In dieser Welt sein, aber nicht von dieser Welt«, heißt es bei den Sufis. Mir scheint, dass die Frauen keiner der Welten, von denen wir wissen oder auch nicht wissen, ganz zugehörig sind oder dort eine Heimat haben. Alles Wesentliche und Existenzielle wurde von Männern gesagt und gemacht. Irgendetwas stimmt hier nicht! Die größte Tragödie ist jedoch das Vermächtnis, dass es kein weibliches religiöses Vermächtnis gibt – für ganze Generationen von Frauen, bis in die Zukunft hinein. Es reicht nicht, einige Frauen als Vorbilder zu haben, die in der Gesellschaft präsent sind. Es fehlt der weibliche spirituelle Geist. Vermutlich ist die spirituelle Sehnsucht und Suche der Frauen, gerade in der Migration, einer der Gründe, warum sie wieder zum Schleier als religiösem Symbol zurückkehren.

Ich möchte aber noch auf einen anderen Aspekt des Schleiers zu sprechen kommen, dem ich im Rahmen einer Fotoausstellung letztes Jahr nachgegangen bin, nämlich: die Bedeutung von Kleidungspraktiken als Ausdruck von Neuerfindungen zwischen Tradition und Moderne. So lässt sich anhand privater Fotoalben erkennen, dass es in allen Jahrzehnten der deutsch-türkischen Migrationsgeschichte eine Vielfalt der Kleidungspraktiken von Frauen aus der Türkei gab. Die Gratwanderung zwischen Tradition und Moderne, die einherging mit dem Ver- und Enthüllen des weiblichen Körpers, hat sich von Generation zu Generation neu definiert. Vor der Migration nach Deutschland haben sich türkische und kurdische Frauen in den 1960er Jahren ihrer Umgebung entsprechend gekleidet. So kann man zwischen der städtischen und der anatolischen Kleidung unterscheiden. Während die städtische Kleidung ganz in der Tradition der westlichen Mode erscheint, ist die anatolische Kleidung den historischen Verschleierungspraktiken verbunden geblieben, die sich in Form von langen, geblühten Baumwollhosen und Kopftüchern äußern. Baumwollhosen wurden in den ländlichen Gebieten oder in den Ghettos der türkischen Städte meistens unter einem Rock getragen.

Die Baumwollhose wurde dann in Deutschland gegen die farbige Schlaghose der 1970er Jahre getauscht. Da es für Frauen aus ländlichen Gebieten ungewohnt gewesen ist, nur eine Hose zu tragen, wurde diese in der Arbeitsmigration Anfang der 1970er Jahre mit kurzen Röcken, die knallige Farben hatten, kombiniert. (Später, in den 1990er

Jahren, wurde die Kombination von kurzem Rock und Hose auch in Europa von der Mode übernommen.) Zu der erwähnten Kleidung wurde von einigen Frauen auch ein Kopftuch getragen, wobei die strenge Bedeckung der Haare zu dieser Zeit nicht so wichtig gewesen ist. Die Frauen legten ihre Kopftücher so an, wie man sie bei Schauspielerinnen in europäischen und amerikanischen Spielfilmen der fünfziger und sechziger Jahre gesehen hatte. Noch heute gibt es viele Kinofilme, in denen man dem Kopftuch als Accessoire begegnet. Hier wird deutlich, wie sich die Grenze zwischen östlichen und westlichen Kleidungspraktiken aufhebt oder gegenseitig inspiriert. Seit den 1990er Jahren ist die Mode in der Stilrichtung der Kleidung vielfältig geworden. Heute können Frauen alles tragen, was sie wollen; wichtig ist der »uniforme Körper«.

Das Kopftuch hat eine lange Tradition und ist weder eine anatolische noch eine islamische Erfindung. Der Islam hat jedoch durch kulturelle und soziale Unterstützung einen großen Einfluss auf die Praxis der Verschleierung von türkischen und kurdischen Frauen gehabt. Einheitliche visuelle Praktiken des Kopftuchtragens gibt es aber nicht. Auch die neue Erscheinung des Kopftuchs in europäischen Ländern ist Ausdruck unterschiedlicher Haltungen, Ansichten und Lebenskonzepte: Es wird getragen aus Tradition und Konvention, als modisches Accessoire, als Ausdruck von Frömmigkeit oder eines emanzipierten neo-islamischen Selbstbewusstseins. Es ist wichtig, diese Pluralität von Bedeutungen zu sehen. Wenn man allerdings im religiösen Kontext bleibt, sieht man, dass die spirituelle Suche der Frauen zwar eine neue Interpretation der islamischen Tradition erfordert, aber das Alte – die Tradition – wieder aufgreift.

Ich frage mich, ob das Kopftuch wirklich das wesentliche Thema ist. Ob mit oder ohne Kopftuch – das ist irrelevant. Viel wichtiger sind die Inhalte und Konzepte, die von Frauen entwickelt werden können. Sonst kreisen wir nur an der Oberfläche. Und es gibt doch existenziell wichtigere Fragen, die noch unbeantwortet sind, wie etwa die eingangs gestellte nach den Mystikerinnen. Die Literatur fällt so dürftig aus, wenn es um spirituelle Führerinnen in der islamischen Religion und auch in der islamischen Mystik geht. Gerade letztere ist ja nicht orthodox und sehr unkonventionell. Was ist der Grund für die Zurückhaltung der Frauen und warum haben sie so wenige schriftliche Werke hinterlassen? Sind Frauen nicht dazu fähig? Warum sind die Sufi-Scheichs und die alevitischen Dedes (geistliche Führer) meistens nur

Männer? Vielleicht, weil die Frauen seit Anbeginn von den Männern als ihre größten Konkurrenten in spirituellen Belangen gefürchtet werden?

Wie du siehst, gäbe es noch viel zu diskutieren. Aber mein nächstes Filmprojekt über Sufismus ruft und beansprucht meine ganze Zeit, so dass ich für den Moment den Briefwechsel mit dir leider ruhen lassen muss.

Ich wünsche dir weiterhin eine gute Zeit und grüße dich ganz herzlich
Hatice

Liebe Hatice,

du wirfst in deinem letzten Brief sehr grundsätzliche Fragen auf. In aller Kürze nur so viel: Im Christentum gibt es zwar mehrere große Mystikerinnen, die Werke hinterlassen haben, und in der frühchristlichen Bewegung spielten Frauen eine wichtige Rolle. Aber ihr Beitrag wurde abgeschwächt oder gar unsichtbar gemacht von der herrschenden Theologie und Kirchengeschichtsschreibung und wird erst in den letzten Jahrzehnten von christlichen Frauen wieder entdeckt und als ihr religiös-spirituelles Erbe eingefordert. Was deine Frage nach den Gründen für den Ausschluss von Frauen aus den religiösen und gesellschaftlichen Belangen betrifft, weiß ich keine abschließende Antwort. Ich meinte auch nicht, dass die Angst vor der weiblichen Sexualität die einzige Erklärung sei. Ich wollte nur zeigen, dass die »Verschleierung« der Frauen – die Kontrolle ihrer Sexualität und ihre Unterwerfung unter die Verfügungsrechte des Mannes – die christlich-abendländische Kulturgeschichte durchzieht und bis heute nachwirkt. Aber wie du schreibst: Hier gäbe es noch viel zu diskutieren.

Wir wollten in unserem Briefwechsel einige Fäden der feministischen Kopftuchdebatte entwirren. Mir scheint, dies ist uns ein Stück weit gelungen. Was nicht heißt, dass nun alles klar und eindeutig ist. Im Gegenteil, mich fasziniert gerade die Vieldeutigkeit des Schleiers, die auch in unserem Austausch offenbar geworden ist – seine Ambivalenzen, ja Paradoxien. Zum Beispiel: dass die Verschleierung, die als Symbol der Verbannung aus der Öffentlichkeit gilt, in Europa bewirkt, dass muslimische Frauen sichtbarer sind als je zuvor. Junge, verschleierte, kopftuchtragende Musliminnen erscheinen plötzlich auf jedem

Titelblatt, wobei sie nicht nur von den Medien ans Licht gezerrt werden, sondern selber verstärkt in den öffentlichen Raum drängen, gerade indem sie ihre religiöse Identität und ihr Anderssein betonen.¹² Oder: dass Modernisierung und Religiosität nicht zueinander im Widerspruch stehen müssen. Denn die Religiosität der jungen Kopftuchträgerinnen ist häufig modern, ein eigener Weg der Emanzipation im Spannungsfeld von Tradition und Moderne: Mit dem Streben nach individueller Selbstaneignung des Islam zur Artikulation eines neuen weiblichen Selbstverständnisses brechen sie mit der Tradition; mit der Betonung ihrer Religiosität grenzen sie sich vom säkularen Mainstream ab und entziehen sich der Forderung nach Assimilation.

Auch für mich ist das Kopftuch nicht die entscheidende Frage, sondern vielmehr, ob und wie Frauen ein selbstbestimmtes Leben führen können – mit oder ohne Kopftuch. Ich möchte daher mit einer Feststellung der Sozialwissenschaftlerin Elisabeth Beck-Gernsheim schließen, die meines Erachtens die feministische Debatte weiterbringen könnte: »Das Kopftuch führt uns vor Augen, was wir uns immer noch kaum vorstellen können: Es gibt verschiedene Wege in die Moderne, nicht bloß den einen, den wir selbst kennen und meinen. Ebenso gibt es verschiedene Wege, als Frau selbstbewusst ein eigenes Leben zu leben – sei's mit Kopftuch, sei's ohne.«¹³

Damit sind wir am Ende unseres Briefwechsels, aber sicherlich nicht am Ende unserer spannenden Diskussionen gelangt. Ich danke dir, dass du dich auf dieses Briefgespräch eingelassen hast und wünsche dir viel Erfolg für dein neues Filmprojekt.

Herzlich
Doris

¹² Vgl. Nilüfer Göle / Ludwig Ammann (Hg.), *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Bielefeld 2004.

¹³ Elisabeth Beck-Gernsheim, *Wir und die Anderen*, Frankfurt a. M. 2004, 64.

Multikulturelle Dialoge

Selbst- und Fremdbilder im Widerstreit unterschiedlicher Interessen

Birgit Rommelspacher

Während die einen das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft beklagen, sehen andere in interkulturellen und interreligiösen Dialogen Chancen für ein gleichberechtigtes Zusammenleben. Solche Dialoge sind wie die zwischen zwei Menschen jedoch nie voraussetzungslos. Im Kontakt mit den Anderen begegnen sich nicht »unvoreingenommen« einfach zwei Menschen, die nun neue Erfahrungen miteinander machen, sondern es werden immer zugleich auch kollektive und individuelle Fantasien aktiviert, die die aktuelle Beziehung überformen. Dies umso mehr, je mehr der/die Andere als fremd gilt.

Diese Fremdbilder kommen nicht von ungefähr. Sie wurden einem von klein auf vermittelt und werden tagtäglich von den Medien reproduziert, so dass man zum Beispiel keinem Afrikaner oder Moslem oder Juden persönlich begegnet sein muss, um sich eine bestimmte Vorstellung von ihm zu machen. Normalerweise scheint die Macht und Beständigkeit dieser Fremdbilder durch die Tatsache der unterschiedlichen Kultur oder Religion hinreichend erklärt zu sein – wie einem überhaupt die »Fremdheit« der Anderen aufgrund der Kulturunterschiede unmittelbar plausibel erscheint. Was aber, wenn diese Bilder ihren Ursprung gar nicht in erster Linie in der Kulturdifferenz haben und das Gefühl der Fremdheit sich auch aus anderen Quellen speist, nämlich aus unterschiedlichen ökonomischen und sozialen Lebenslagen, aus unterschiedlichen Interessen und nicht zuletzt aus eigenen inneren Konflikten?

Dieser Frage möchte ich im Folgenden nachgehen und zwar anhand der unterschiedlichen Bedeutungen, die das Bild von »der« muslimischen Frau in unserer Gesellschaft hat. Denn die Muslima ist heute zum Symbol für Fremdheit geworden. Ihr Bild löst derzeit unendlich viele Debatten aus, weckt viele Emotionen, und jede/r scheint zur Position der muslimischen Frau eine dezidierte Meinung zu haben.

Diese Debatte ist jedoch nicht neu. Der Streit um die »Befreiung« der muslimischen Frau reicht weit in die Geschichte zurück. Bereits

die Kreuzritter waren ausgezogen, um die Sarazenenprinzessin zu befreien, und in Zeiten des Kolonialismus haben englische Kolonialherren in Ägypten und die französischen Eroberer in Algerien versucht, den dortigen Frauen den Schleier zu verbieten oder ihn ihnen einfach vom Kopf zu reißen – immer im Namen ihrer Befreiung.

Der Orient aus Sicht des Westens: Bedeutungen eines »Kulturkonflikts«

Wechselnde Bilder vom Orient

Die Beziehung Europas zum Orient hat eine lange, wechselhafte Geschichte und viele unterschiedliche Bilder vom Orient und den Muslimen hervorgebracht. Lange Zeit war der Orient ein politischer und ideologischer Gegner, wodurch in Europa vor allem das Bild vom Orientalen als dem aggressiven Krieger und Antichristen vorherrschte, während in Zeiten, als das osmanische Reich zurückgeschlagen war, eher Bilder von einem märchenhaften und verspielten Orient in den Vordergrund traten.

Durch den Kolonialismus gewannen die europäischen Vorstellungen vom Orient eine neue Dimension. Er war nun endgültig unterworfen und kein militärischer und politischer Gegner mehr. Er wurde daher auch nicht mehr nur als Projektionsfläche für Aggressionen und exotische Fantasien genutzt, sondern er sollte nun in die Vision einer universalistischen Menschheitsentwicklung eingeordnet werden. Dies geschah vor allem in Form des *Orientalismus*, wie ihn Edward Said beschrieben hat.¹ Dafür wurden von den Europäern »allgemein gültige« wissenschaftliche, ästhetische und moralische Bewertungsstandards entwickelt, an denen sich die orientalischen Gesellschaften messen lassen mussten. Damit wurde der Orient – wie alle anderen kolonial unterworfenen Regionen auch – auf eine untere Stufe in der Hierarchie der Gesellschaften verwiesen. So wurde die politische Dominanz der Europäer in eine kulturelle Überlegenheit übersetzt.

Die europäische Moderne ist jedoch nicht nur die Zeit des Kolonialismus, sondern auch die der Aufklärung und der bürgerlichen

¹ Edward Said, *Orientalismus*, Frankfurt/Berlin/Wien 1981.

Revolutionen, in denen die Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen verankert war. Diese mit großem Pathos vorgetragene Gleichheitsforderungen bezogen sich damals aber auch innerhalb der europäischen Gesellschaften nur auf eine kleine Minderheit, da sie Frauen, Juden, Sklaven und die Angehörigen der nicht besitzenden Klassen ausschloss. Diese Exklusivität galt jedoch besonders in Bezug auf die Menschen außerhalb Europas. Obwohl mit der Deklaration der Menschenrechte alle Menschen weltweit gemeint waren und zu Gleichen erklärt wurden, sprachen die Europäer ihnen im Zuge ihrer kolonialen Eroberungen den Status eines vollwertigen Menschseins ab und fühlten sich dadurch berechtigt, sie auszubeuten, zu versklaven und zu ermorden.

Gleichheitsanspruch und Ungleichheitsverhältnisse

Im Orientalismus machten die Europäer sich die Orientalen sowohl gleich als auch fremd. Denn wenn der Orient auf der Entwicklungsskala »unten« eingeordnet werden soll, muss er in der für die Entwicklung relevanten Hinsicht gleich gemacht werden. In Bezug auf das Geschlechterverhältnis heißt das zum Beispiel, dass das Bild einer gelungenen Geschlechterordnung vorgegeben wird, um dann die Anderen diesbezüglich als rückständig und traditionell zu betrachten. So werden die Geschlechterverhältnisse nicht mehr als spezifische Reaktionen auf ein bestimmtes Umfeld im Rahmen der jeweiligen Tradition verstanden, sondern als ein »Noch-Nicht« auf einer Entwicklungsskala.

Leitmotiv ist dabei die Gleichheit aller Menschen. In welcher Hinsicht sie jedoch gleich sind respektive gleich werden sollen, das wird von denen bestimmt, die die politische Macht haben. Insofern wird die kulturelle Dominanz und politische Macht im Gleichheitsversprechen verborgen. Das Versprechen, den unterworfenen Völkern Gleichheit und Freiheit zu bringen, schien alle Interventionsformen zu rechtfertigen und machte andere Interessen unsichtbar. In diesem Sinne kann man auch von *Egalitarismus* sprechen. Egalitarismus ist eine politische Strategie, die im Namen von Gleichheit kulturelle Dominanz und ökonomische Vorherrschaft zu legitimieren und durchzusetzen versucht.

Das Bild vom rückständigen Orient hatte jedoch auch die Funktion, die eigenen *inneren Konflikte* in den europäischen Gesellschaften

auf der Projektionsfläche des Fremden auszuagieren. So brauchten die Europäer den Orient, um ihre eigene Identität abzusichern. Die durch die industrielle Revolution ausgelösten enormen Umwälzungen in den damaligen europäischen Gesellschaften, die alle bisherigen Maßstäbe der sozialen Ordnung außer Kraft zu setzen schienen, ließen als Gegenbild im Orient eine statische, ewig gleiche, unveränderbare Welt entstehen – eine Welt der Trägheit, der Rückständigkeit und des ewigen Vergnügens, die mit den Bildern vom Harem ausgeschmückt wurde.

Gegenüberstellung von Christentum und Islam

In der wissenschaftlichen Debatte hat vor allem Max Weber das Bild vom Orient als Gegenwelt nachhaltig geprägt. In seiner Religionssoziologie (1920/1963) hat er zu begründen versucht, warum Kapitalismus und Demokratie nur im christlichen Europa und nirgendwo anders entstehen konnten. In der Gegenüberstellung von Okzident und Orient betont er nun deren Gegensätzlichkeit: So steht für ihn der okzidentalen Dynamik eine orientalische Stagnation gegenüber, der okzidentalen Demokratie die orientalische Despotie und schließlich der okzidentalen Rationalität die orientalische Magie. Er zeichnet ein Bild vom Orient, in dem die Menschen fatalistisch ihrem Schicksal ergeben sind und keine Initiative und Tatkraft entwickeln, die Grundbedingung für die Entwicklung des Kapitalismus seien.

Auch fehlen im Orient seiner Meinung nach die Voraussetzungen für die Entwicklung von Demokratie, denn er habe nicht den Individualismus entwickeln können, der für das Christentum typisch sei. Im Christentum verstehe sich jeder in einer individuellen Beziehung zu Gott und sei nur ihm verantwortlich. Diese Individualisierung führe sehr viel eher zur Demokratie als die orientalische »Despotie«, in der der Einzelne vor allem im Zusammenhang mit dem Gesamten stehe. Die orientalischen Gesellschaften hätten keine innere Struktur, keine Klassen und Schichten, was für Weber ein wesentlicher Grund war, warum sie auch nicht modernisierungsfähig seien. Und schließlich liegt für Weber der entscheidende Unterschied in der großen Bedeutung der Rationalität im christlichen Europa, die alles in Bezug auf ein Ziel setzt und so die Relation zwischen Zweck und Mittel ständig zu optimieren versuche. Dies habe auch das anhaltende Gewinnstreben hervorgebracht, im Gegensatz zu Gesellschaften, in denen der eigene

Erfolg dem Wirken unterschiedlichster magischer Mächte zugeschrieben werde.

Bei dieser Gegenüberstellung von Christentum und Islam negiert Max Weber weitgehend die Differenzen innerhalb des Christentums im Interesse einer Verstärkung der Differenzen zwischen Christentum und Islam. Hätte er beispielsweise den Katholizismus als eine typische Erscheinungsform des Christentums in den Vergleich mit einbezogen, dann wäre die Gegenüberstellung zwischen Islam und Christentum im Sinne von hier Rationalität, dort Magie, oder hier Demokratisierung, dort »Untertanengeist«, keineswegs so eindeutig ausgefallen.² Ebenso tendenziös ist seine Charakterisierung der Muslime als nur mittelbar ihrem Gott verpflichtet, wo gerade der Islam – zumindest in seiner sunnitischen oder auch alevitischen Form – keinerlei klerikale Hierarchie oder geistige Mittlerfiguren kennt. Weber vergleicht jedoch die »fortgeschrittensten« christlichen Religionsformen mit einem als homogen verstandenen Islam, wobei er dort wiederum die Aspekte hervorhebt, die den Islam in besonderen Gegensatz zur westlichen Welt setzen.

Dass auch andere Interpretationen möglich sind, zeigten zum Beispiel Voltaire und Leibniz, die vor allem die Toleranz und Rationalität des Islam hervorgehoben hatten. Der Islam war ihrer Auffassung nach eine rationale Religion, die weit vom christlichen Dogmatismus und mystischen Riten entfernt ist und die die Aufforderung zu »einer moralischen Lebensführung mit einer vernünftigen Rücksicht auf die Bedürfnisse des Körpers, der Sinne und des gesellschaftlichen Lebens verband«³. Zudem wurde zur Zeit der Aufklärung vielfach die Toleranz des Islam bewundert, der den aus Spanien vertriebenen Juden, den Calvinisten aus Ungarn und Protestanten aus Schlesien Zuflucht gewährt hatte. So wurde er auch zur Hoffnung vor den Verfolgungen der katholischen Kirche. »Der« Islam wird in der Argumentation Webers hingegen »dem« Christentum polar entgegengesetzt. Dabei werden beide vereinheitlicht, wie wenn es jeweils nur eine bestimmte Form der jeweiligen Religion und ihrer Kulturkreise gäbe. Diese so homogenisierten Einheiten bilden unüberbrückbare Gegensätze, die darüber hinaus in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen. Die Prinzipien der Konstruktion des Gegenbildes sind hier wie in allen rassifi-

² Vgl. Georg Stauth, Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie, Frankfurt a. M./New York 1993.

³ Maxime Rodinson, Die Faszination des Islam, München 1991, 66.

zierenden Konstruktionen also: *homogenisieren*, *polarisieren* und *hierarchisieren*.

Diese Prinzipien finden wir auch in der heutigen aktuellen Debatte in der Gegenüberstellung von »der« emanzipierten westlichen Frau und »der« unterdrückten muslimischen Frau. Ebenso ist eine *Kulturalisierung* zu finden, die Übersetzung vor allem politischer und ökonomischer Gegensätze in kulturelle Differenzen, und schließlich auch der *Egalitarismus*, die Legitimation von Hierarchien im Namen von Gleichheit.

Emanzipation und »Kulturkonflikt«

Die Migrantinnen – Bilder und Realitäten

Es fragt sich, warum der Emanzipationsdiskurs gerade dann besonders heftig geführt wird, wenn es sich um Angehörige ethnischer Minderheiten handelt. Warum ist das Interesse in breiten Schichten der Bevölkerung an der Gleichstellung der Frauen plötzlich so groß, wenn es um Migrantinnen geht?

Sie sind die Gruppe in Deutschland, die auf der untersten Stufe der sozialen Leiter steht: Sie haben das höchste Armutsrisiko, sind am ehesten von Arbeitslosigkeit betroffen und haben relativ schlechte Bildungsabschlüsse. Selbst wenn Migrantinnen eine mit einheimischen Frauen vergleichbare berufliche Position einnehmen, sind ihre Aufstiegschancen deutlich geringer als die ihrer deutschen Kolleginnen.⁴ Die Zurücksetzung von Migrantinnen hängt jedoch nicht allein an ihrem Bildungsabschluss, denn mit den neueren Migrationen aus dem ehemaligen Ostblock, insbesondere nach 1989, sind sehr viele Frauen mit einem sehr hohen Bildungsstand nach Deutschland gekommen. Aber auch sie werden heute weitgehend in den informellen und unsichtbaren Arbeitsmarkt gedrängt.⁵

Bei der Zuweisung von Arbeitsplätzen spielt das Stereotyp von der unterdrückten Migrantin eine große Rolle. So hat eine Befragung mit-

⁴ Rainer Münz / Wolfgang Seifert / Ralf E. Ulrich, *Zuwanderung nach Deutschland*, Frankfurt/New York 1997.

⁵ Elmar Altvater / Birgit Mahnkopf, *Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*, Münster 1997.

telständischer UnternehmerInnen in Berlin gezeigt,⁶ dass durchgehend deutsche Lehrlinge bevorzugt werden, weil ausländische Mädchen – und das waren für sie in erster Linie türkische Mädchen – unterdrückt und unselbständig seien. Diese würden ja oft verheiratet, womöglich noch in der Türkei. Es fehle ihnen also an Ehrgeiz und Arbeitsmotivation und von daher wären die deutschen Bewerberinnen auf jeden Fall vorzuziehen.

Dem widerspricht die Tatsache, dass die jungen Frauen und Männer der zweiten und dritten Einwanderergeneration, gerade auch die türkischen, eine sehr hohe Bildungs- und Berufsmotivation zeigen. Jede/r dritte Jugendliche möchte Abitur machen, jede/r vierte Jugendliche möchte studieren.⁷ Und darin unterscheiden sich Mädchen und Jungen nicht. Die Berufs- und Erwerbsneigung von jungen Frauen türkischer Herkunft ist sogar teilweise höher als die der deutschen.⁸ Und inzwischen erzielen die Mädchen mit Migrationshintergrund im Durchschnitt auch bessere Leistungen in der Schule als ihre männlichen Altersgenossen. Das bedeutet, dass das herrschende Stereotyp von den unterdrückten und bildungsfernen Migrantinnen deren Ambitionen und tatsächlichen Leistungen in keiner Weise entspricht. Dennoch werden sie durch diese Bilder in eine Position gedrängt, die ihnen kaum Möglichkeiten zur eigenständigen Lebensführung erlaubt. So wirken die Stereotype letztlich im Sinne einer *self-fulfilling prophecy*, indem sie diese Frauen in die Unselbständigkeit zwingen.

Hierarchien zwischen Frauen

Die Marginalisierung von Frauen aufgrund ihrer »Rückständigkeit« führte nicht zuletzt dazu, dass der berufliche Aufstieg der deutschen einheimischen Frauen in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren nicht unwesentlich auf der *ethnischen Unterschichtung* durch Migrantinnen basierte. Die einheimischen Frauen sind aufgestiegen, während die eingewanderten die nun frei gewordenen Plätze eingenommen haben.

⁶ Iman Attia / Helga Marburger, Keine Chance für Nilgün? Junge Migrantinnen auf Arbeitssuche, in: Maria del Mar Castro Varela et al. (Hg.), Dis-qualifiziert. Migrantinnen auf dem Arbeitsmarkt, Köln 1998 (Manuskript).

⁷ Wilhelm Heitmeyer et al., Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland, Frankfurt a. M. 1997.

⁸ Manuela Westphal, Die unsichtbare Migrantin, in: Castro Varela et al. (Hg.), Dis-qualifiziert.

Plakativ gesprochen ist die deutsche Putzfrau durch die türkische ersetzt worden. Diese soziale Hierarchie wurde und wird damit abgesichert, dass die kulturelle Differenz zwischen den Frauen betont wird. Das islamische Kopftuch hat nicht gestört, solange es die Putzfrau trug. Das heißt: Nachdem die Migrantinnen nicht alleine mehr der Unterschichtung dienen, sondern auch in Konkurrenz zu den mittelständischen einheimischen Frauen treten, wird das Kopftuch zum Problem. Das ist sicherlich nicht der einzige Grund, warum das islamische Kopftuch so umstritten ist, aber dennoch ein bemerkenswerter.

Wir finden diese Hierarchien zwischen Frauen nicht nur im Berufsleben, sondern auch im Privatbereich. Die Mehrzahl der Hausangestellten sind heute Migrantinnen oder »Frauen ohne Papiere«. Vielfach pendeln hoch qualifizierte Frauen aus dem ehemaligen Ostblock zwischen ihren Herkunftsregionen und ihren »heimlichen« Arbeitsplätzen. Das bedeutet, dass deutsche einheimische Frauen ihre Berufstätigkeit zum Teil auch der Übernahme von Haus- und Pflegearbeit durch Migrantinnen und Frauen ohne Papiere verdanken.

Die Übernahme »typischer« Frauenarbeit durch Migrantinnen hat aber auch zur Folge, dass die traditionelle geschlechtsspezifische Arbeitsteilung erhalten bleibt. Die »türkische« Putzfrau hat die deutsche Frau ersetzt – nicht aber der deutsche Mann. Die Geschlechterhierarchie bleibt unangetastet, weil sie durch eine ethnische Hierarchie zwischen Frauen kompensiert wird. Der Aufstieg der deutschen Frauen führte zu keiner Umverteilung der Ressourcen im Geschlechterverhältnis. Das zeigt sich unter anderem daran, dass trotz des beruflichen Aufstiegs von Frauen und der weitgehenden Abschaffung ihrer tarifrechtlichen Diskriminierungen das Einkommensgefälle zwischen Männern und Frauen in Deutschland im Wesentlichen konstant geblieben ist.⁹

Entlastung von Geschlechterkonflikten

Damit stoßen wir auf ein weiteres Motiv, warum das Interesse an der Kulturdifferenz so groß ist: In der Polarisierung zwischen der »emanzipierten« einheimischen Frau und der »unterdrückten« eingewanderten Frau wird das Geschlechterverhältnis der einheimischen Deutschen entlastet. Denn der Kampf zwischen den Geschlechtern um

⁹ Angelika v. Wahl, Gleichstellungsregime, Opladen 1999.

eine gerechtere geschlechtsspezifische Arbeitsteilung erübrigt sich umso mehr, je mehr sie durch eine ethnische Hierarchie kompensiert wird. Der Konfliktstoff wird gewissermaßen ausgelagert. Emanzipation basiert hier nicht auf der Aufhebung der Arbeitsteilung im Geschlechterverhältnis, sondern weicht gewissermaßen auf andere Machtverhältnisse aus. Dies kann zumindest teilweise das derzeit so breite gesellschaftliche Interesse an der Gleichstellungsdebatte erklären. Dabei fragt sich, welche Bedeutung in diesem Fall der Begriff der Emanzipation noch haben kann. Die Kontrastierung »der« emanzipierten westlichen gegenüber »der« unterdrückten islamischen Frau wirkt im Sinne einer Differenzverstärkung und vertieft so die Kluft zwischen den Frauen, sowohl auf der materiellen wie auf der symbolischen Ebene. Der Emanzipationsdiskurs wird so zu einem zweiseitigen Schwert: Auf der einen Seite fordert er die Gleichstellung aller Frauen ein; auf der anderen Seite dient er dazu, die Unterschiede zwischen Frauen zu verschärfen und Zurücksetzungen von Angehörigen kultureller Minderheiten zu legitimieren.

Dies gelingt, weil das hier herrschende Geschlechterverhältnis zur verbindlichen Norm für alle erklärt und dabei idealisiert wird. Damit wird zugleich die Illusion genährt, dass in der einheimischen Gesellschaft kaum mehr Handlungsbedarf bestehe, da ja »die« deutsche Frau ohnehin schon emanzipiert sei. Aus der Verabsolutierung des westlichen Emanzipationsbegriffs folgt also eine doppelte Illusion: Zum einen wird die ethnische Privilegierung der einheimischen Frauen im Berufsleben mit ihrer Emanzipation verwechselt. Zum anderen wird die »Emanzipation« der einheimischen Frauen gegenüber der »unterdrückten Migrantin« überschätzt. Auf der Basis dieser Illusionen wird das Geschlechterverhältnis entlastet und alles kann nun beim Alten bleiben. Das heißt: Im Namen der Gleichheit wird Ungleichheit verschärft – und dies nicht nur in Bezug auf das Verhältnis Mehrheit und Minderheiten in der Gesellschaft, sondern auch in Bezug auf das Geschlechterverhältnis in der Mehrheitskultur.

Widersprüche im westlichen Emanzipationskonzept

Das Stereotyp von »der« islamischen Frau dient also nicht nur der Absicherung sozialer Hierarchien, sondern auch der Entlastung eigener innerer Spannungen und Konflikte. Das gilt für die Auseinanderset-

zungen im Geschlechterverhältnis, aber auch für die widersprüchlichen Errungenschaften der Frauenbewegung generell. Die Provokation des islamischen Kopftuchs beispielsweise liegt unter anderem darin, dass es das westliche Emanzipationskonzept in Frage stellt und seine Selbstverständlichkeit zurückweist.

Dazu gehört etwa die Frage der *Geschlechtertrennung*: Die islamische Frau mit Kopftuch signalisiert eine eindeutige Verschiedenheit der Geschlechter. Diese Frage ist im westlichen Feminismus ziemlich ungeklärt. Zwar gehen die meisten davon aus, dass es nur eine Frage der Zeit sei, bis die Tatsache, einem bestimmten Geschlecht anzugehören, keine gesellschaftliche Relevanz mehr hat. Andererseits ist aber die Grenzziehung zwischen den Geschlechtern in der Erwerbssphäre ebenso wie im privaten Bereich vielfach aufrechterhalten geblieben. Ja, die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, ausgedrückt im so genannten Segregationsindex, hat sich in den letzten Jahrzehnten so gut wie nicht verändert.

Dabei kann die Geschlechtertrennung durchaus auch freiwillig gewählt sein. So hat die Frauenbewegung selbst von Anfang an Frauenräume für sich beansprucht. Inzwischen stellt sich die Frage, ob diese Geschlechtertrennung nur als eine vorübergehende Strategie politischer Auseinandersetzung zu verstehen sei oder ob darin auch das Konzept unterschiedlicher Geschlechtlichkeit verborgen ist. Man denke etwa an die Pläne, die Koedukation in Schulen zumindest teilweise wieder aufzuheben oder Frauenuniversitäten neu zu gründen, das heißt, sich in der Geschlechtertrennung einzurichten. Das Thema Geschlechtertrennung ist noch lange nicht vom Tisch – auch nicht in den westlichen »modernen« Gesellschaften. In der islamischen Frau, die das Kopftuch trägt, begegnet uns nun eine Position, die ohne Umschweife die Verschiedenheit der Geschlechter betont. Damit rührt sie an einen allergischen Punkt in der westlichen Debatte.

Säkularität und Religiosität

Die islamische Frau mit dem Kopftuch ist auch ein Symbol für offene gelebte *Religiosität*. Das wiederum rührt an die Konflikte einer Gesellschaft, die sich einerseits als säkular begreift und andererseits das Christentum als für sich bestimmend erklärt. So überrascht es nicht, dass im »deutschen Kopftuchstreit« der muslimischen Lehrerin

Fereshta Ludin einmal das Tragen des Kopftuchs verboten wurde, weil sie die SchülerInnen damit nicht nach christlichen Grundsätzen erziehen könne, wie sie in der baden-württembergischen Landesverfassung verankert seien. Auf der anderen Seite wurde sie vom Verwaltungsgerichtshof Mannheim mit dem Argument zurückgewiesen, dass sie mit dem Kopftuch als religiösem Symbol ihre Neutralitätspflicht als Beamtin verletze. Dies zeigt, dass das Christentum in dieser Gesellschaft gewissermaßen als neutral gilt, während andere Religionen in besonderer Weise Religiosität zu repräsentieren scheinen. Diese Sichtweise bietet anscheinend einen hinreichenden Vorwand für eine Ungleichbehandlung, so dass der Sexismus im Islam mit größerer Entschiedenheit verfolgt wird als im Christentum. Denn es wäre eine Unzahl von Gerichtsverfahren anhängig, wenn man mit demselben Eifer dem Verdacht antiemanzipatorischer Einstellungen bei deutschen christlichen Männern und Frauen nachginge.

In dieser Debatte sind also nicht nur materielle, sondern auch symbolische Interessen im Spiel. Vermutlich ist das der entscheidende Grund, warum diese Diskussion so erbittert geführt wird. Dementsprechend ist davon auszugehen, dass die Debatte um die Unterdrückung »der« islamischen Frau von Seiten der Mehrheitsgesellschaft weniger davon motiviert ist, diese möglichst rasch aufzuheben, als sie immer wieder von neuem festzustellen. So kann ihr ein Platz in der Gesellschaft und ihrer symbolischen Ordnung zugewiesen werden, der zum einen die Position der einheimischen christlichen Frauen stärkt und zum anderen das tradierte Geschlechterverhältnis festschreibt. Zudem dienen die Projektionen negativer Bilder auf »den« Islam dazu, die eigenen Konflikte abzureagieren.

Dies alles heißt nicht, dass es nicht auch reale Konflikte zwischen christlich geprägten und muslimisch geprägten Gesellschaften oder Lebensweisen gibt. Wenn zur »Klärung« dieser Konflikte jedoch Selbst- und Fremdbilder bemüht werden, die mit Hilfe von Homogenisieren, Polarisieren und Hierarchisieren einander als unvereinbar gegenübergestellt werden, dann liegt der Verdacht nahe, dass es weniger um eine reale Auseinandersetzung als um die Bestätigung von Fremdbildern im eigenen Interesse geht.

Perspektiven für eine multikulturelle Gesellschaft

Wie kann unter diesen Umständen dann überhaupt von einem gleichberechtigten Umgang miteinander gesprochen werden? Sind nicht bereits die Voraussetzungen höchst ungleiche und unterlaufen darüber hinaus nicht die unterschiedlichen Interessen jede mögliche Gemeinsamkeit? Ein »Kulturgespräch« kann nur gelingen, wenn genau diese unterschiedlichen Positionen und Interessen benannt werden. Denn diese Differenzen wahrzunehmen ist die erste Gemeinsamkeit. In der Auseinandersetzung zwischen den Kulturen sind die verschiedenen Konzepte von Multikulturalismus oder Interkulturalität nur bedingt hilfreich, da sie vielfach den Eindruck verstärken, dass das entscheidende Problem das der kulturellen Differenz sei. Das aber ist genau die Frage.

Multikulturalismus als Lösung?

Alle Strategien, die sich dem Multikulturalismus¹⁰ verpflichtet fühlen, setzen sich dem Verdacht aus, dass sie die Kultur zum »Hauptwiderspruch« erklären und damit andere Widersprüche und andere daran beteiligten Interessen überspielen. Das gilt vor allem für den *konservativen Multikulturalismus*. Er betrachtet die einzelnen ethnischen Gruppen als geschlossene Einheiten. Hier ist alles eindeutig zuzuordnen; jede/r hat seinen/ihren Platz in der kulturellen Ordnung einer Gesellschaft. Die kulturelle Differenz wird hier verabsolutiert und damit in der Regel auch die bestehende soziale Ordnung der Gesellschaft legitimiert.

¹⁰ Der Begriff Multikulturalität wird unterschiedlich gebraucht: Zum einen bezeichnet er die Tatsache, dass eine Gesellschaft multikulturell ist; zum anderen wird darunter auch eine Utopie verstanden, wie eine Gesellschaft aussehen soll. Mit Multikulturalismus hingegen ist eine politische Strategie gemeint, wie mit ethnischer, kultureller und religiöser Pluralität in einer Gesellschaft umgegangen wird. Idealtypisch lassen sich vier verschiedene Formen unterscheiden: Der konservative, der liberale, der linke und der kritische Multikulturalismus. Vgl. auch: Birgit Rommelspacher, *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*, Frankfurt/New York 2002.

Für viele scheint deshalb der *liberale Multikulturalismus* angemessener. Für ihn ist die Trennung zwischen privatem Bereich und Öffentlichkeit zentral. In der Öffentlichkeit haben sich die Mitglieder der Gesellschaft an die gemeinsamen Regeln zu halten, während sie in ihrem Privatbereich tun und lassen können, was sie wollen; das heißt in unserem Zusammenhang: vor allem ihre spezifische Kultur leben zu können. Die Öffentlichkeit gilt dabei als »neutraler Ort«, an dem alle Menschen gleich sind. Privat hingegen sind sie verschieden. Und der Staat hat, soweit er überhaupt in diesen Fragen zuständig ist, diese Verschiedenheit zu gewährleisten. Die Fragwürdigkeit dieses Konzeptes liegt vor allem darin, dass die Öffentlichkeit in Wahrheit kein neutraler Ort ist, zu dem alle gleichermaßen Zugang haben. Denn auch hier wurden die Regeln des Zusammenlebens schon vorab definiert. So ist etwa das öffentliche Leben in Deutschland von christlichen Feiertagen ebenso bestimmt wie von christlichen Parteien. Die christlichen Kirchen haben eine gewichtige Stimme bei allen gesellschaftlich relevanten Angelegenheiten, vom Rundfunk und Fernsehen über die Schul- und Bildungspolitik bis hin zu Fragen des Schwangerschaftsabbruchs, der Gentechnik und der Zuwanderung. Anlässlich des Kreuzifixurteils 1998 oder der derzeitigen Diskussion um den EU-Beitritt der Türkei wird deutlich, dass ein großer Teil der mehrheitsdeutschen Bevölkerung die christliche Wertegemeinschaft als Basis der »deutschen Kultur« versteht und damit auch selbstverständlich von einem Anspruch auf ihre öffentliche Repräsentanz ausgeht. Wohingegen der Anspruch etwa der islamischen Gemeinde auf öffentliche Sichtbarkeit und auf eine öffentliche Stimme von vielen als Affront empfunden wird. Der Kampf um die »Neutralität« wird also von einer Öffentlichkeit geführt, die sich selbst als eine christliche versteht. Deshalb richtet sich die Forderung nach Trennung von Öffentlichkeit und privater Sphäre vor allem an die nicht-christlichen Glaubensgemeinschaften, insbesondere den Islam.

Der *kritische Multikulturalismus* versucht hingegen der Tatsache gerecht zu werden, dass Kultur etwas Relatives ist – und das in zweierlei Hinsicht: Sie ist relativ in Bezug auf andere gesellschaftlich relevante Dimensionen wie die soziale Klasse, das Geschlecht, die sexuelle Orientierung, das Alter oder auch die körperliche Verfasstheit im Sinne von Behinderung und Nicht-Behinderung und nicht zuletzt auch in Bezug auf unterschiedliche politische Überzeugungen. Bei jeder Maßnahme muss deshalb gefragt werden, ob nicht andere Komponen-

ten wichtiger sind oder inwiefern sie mit der kulturellen Differenz zusammenwirken. Zum anderen ist Kultur in diesem Konzept relativ, weil sie für den Menschen selbst je nach Kontext eine sehr unterschiedliche Bedeutung haben kann. So kann man/frau sich in einer bestimmten Situation seiner Kultur sehr zugehörig fühlen, in einer anderen nicht. In einer bestimmten Lebensphase kann die Kultur von großer Bedeutung sein, in einer anderen treten andere Bezüge in den Vordergrund. Deshalb erachten VertreterInnen des kritischen Multikulturalismus es als wichtig, dass es immer jedem Einzelnen überlassen bleiben muss, ob und inwiefern er/sie sich einer Kultur zugehörig fühlt oder nicht. Bei allen Maßnahmen der Politik ist also streng auf das Prinzip der Selbstinterpretation zu achten – das heißt, dass einem weder eine Zugehörigkeit zugeschrieben werden noch die selbstgewählte Zuordnung von anderen in Frage gestellt werden darf.

Kritischer Multikulturalismus und kritischer Emanzipationsbegriff

Aufgrund dieser doppelten Relativität fragt der kritische Multikulturalismus danach, wie Kultur in der Gesellschaft überhaupt konstruiert wird, wer sie definiert und als verbindlich erklärt. Deshalb geht es hier nicht nur um gleichberechtigte Teilhabe aller unter den bestehenden Bedingungen, sondern auch um die kritische Überprüfung der Kategorisierungssysteme und -strategien, die Kultur konstruieren. Kulturelle Differenz wird dabei als etwas Ambivalentes wahrgenommen. Einerseits ist sie Grundlage dafür, sich selbst zu definieren und Bedeutungen herzustellen. Andererseits ist Differenz das, was andere festlegt, ausgrenzt, zum Schweigen bringt und unsichtbar macht. Denn ethnische Minderheiten werden von der Mehrheitsgesellschaft auf doppelte Weise negiert: einmal, indem sie als nicht-zugehörig betrachtet werden, und zum zweiten, indem sie als die »Anderen« in das Klischee des Andersseins eingeschlossen werden – einem Anderssein, das im Wesentlichen von den Vorstellungen und Projektionen der Mehrheitskultur bestimmt ist. Die Hinterfragung des Kategoriensystems bedeutet vor allem, die Position der Mehrheit nicht als das Allgemeine zu verstehen, als den unsichtbaren Ort, von dem aus die Anderen definiert werden, sondern als einen Ort, der selbst ein kulturell begrenzter ist

und in den historische und aktuelle Erfahrungen von Dominanz eingeschrieben sind.

Das gilt auch für den Begriff der Emanzipation: Er kann nur dann sein kritisches Potenzial entfalten, wenn er sich auf *alle* Frauen bezieht und nicht von einer bestimmten Gruppe monopolisiert wird, um ihre eigenen Interessen durchzusetzen. Voraussetzung dafür ist, zu sehen, dass der Emanzipationsbegriff sich nie nur auf das Geschlechterverhältnis »als solches« bezieht, sondern immer auch andere Machtverhältnisse mit einschließt, da Frauen eben nicht nur Frauen sind, sondern zugleich auch einer sozialen Klasse, ethnischen Kollektiven und anderen sozialen Konstellationen angehören. Angesichts dieser Situation bedarf es eines *kritischen Emanzipationsbegriffs*. Dieser muss sich zum einen auf einen *pluralen Feminismus* beziehen, der je nach Lebenssituation unterschiedliche Formen von Feminismus akzeptiert. Zum anderen muss er die *Relativität des Feminismus* anerkennen, das heißt sehen, dass Frauen nicht nur in das Geschlechterverhältnis, sondern immer auch in andere Machtverhältnisse eingebunden sind. Und schließlich muss er *kritische Parteilichkeit* praktizieren. Das heißt: Parteilichkeit nicht als eine bedingungslose Parteinahme für Frauen verstehen, sondern Frauen auch nach ihrem Interesse an den bestehenden Machtverhältnissen befragen.

Nachdenken über Religion und Ethik

Das gute Leben für alle – ethischer Horizont für den interreligiösen Dialog?

Ein Gespräch

Amira Hafner-Al Jabaji, Eva Pruschy und Doris Strahm

Die Islamwissenschaftlerin Amira Hafner-Al Jabaji (Muslimin), die Religionspädagogin Eva Pruschy (Jüdin) und die Theologin Doris Strahm (Christin) sind seit einigen Jahren gemeinsam in interreligiösen Dialogprojekten von Frauen in der Schweiz engagiert. Sie haben sich im Rahmen des Ersten interreligiösen Theologiekurses für Frauen kennen gelernt, den sie als Teil eines interreligiösen Teams mitkonzipiert und -geleitet haben.¹ Der Kurs zum Thema »Im Zeichen des Einen. Frauenblicke auf Gewalt fördernde und Frieden stiftende Traditionen in Judentum, Christentum und Islam« war auch der Anfang eines Dialogprozesses zwischen den drei Frauen, die diesen Dialog auch in anderen Zusammenhängen und zu anderen Themen weitergeführt haben. Für das Schlusskapitel dieses Buches haben sie sich zu einem Gespräch getroffen, in dem sie auf dem Hintergrund ihrer Erfahrungen im interreligiösen Dialog gemeinsam über Religion und Ethik nachdenken. Ethik wird dabei als ein Sich-Verständigen über Gerechtigkeit oder gutes Leben verstanden und darüber, wie wir als Männer und Frauen durch unser Tun dazu beitragen können.²

Im gemeinsamen Denk- und Suchprozess, der hier dokumentiert ist,³ geht es um die Frage, wie ein friedvolles und gerechtes Zusammenleben in unseren multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften gestaltet werden kann und welche Bedeutung dem interreligiösen Dialog dabei zukommt.

¹ Der Kurs wurde organisiert vom Evang. Tagungs- und Studienzentrum Boldern, der Frauenkirche Zentralschweiz, der Kath. Paulus-Akademie Zürich, den Ref. Kirchen Bern–Jura und fand von November 2002 bis Mai 2003 statt. Zum interreligiösen Leitungsteam gehörten Helmut Conzetti, Amira Hafner-Al Jabaji, Halide Hatipoglu, Brigit Keller, Marise Lendorff El-Rafii, Susanne Plietzsch, Eva Pruschy, Doris Strahm und Reinhild Trautler.

² Vgl. Ina Praetorius, *Skizzen zur Feministischen Ethik*, Mainz 1995.

³ Aufgenommen am 12. Juli 2005 in Zürich; schriftliche Fassung Doris Strahm.

Vom Dialog zum gemeinsamen Handeln

Doris: Ich möchte unser Gespräch mit einer Frage beginnen, die du, Amira, bei einem Podiumsgespräch gestellt hast. Am Schluss dieses Gesprächs, das wir drei im Juni 2004 auf dem Katholikentag in Ulm führten, hast du die TeilnehmerInnen gefragt: »Müssen wir dasselbe glauben, um gemeinsam aneinander und miteinander gut handeln zu können?« Eine spannende und wichtige Frage, wie ich finde. Kannst du sie noch etwas weiter ausführen?

Amira: Diese Frage ist für mich so etwas wie eine Zwischenbilanz. Nach fünfzehn Jahren interreligiösem Dialog, zunächst vor allem zwischen ChristInnen und MuslimInnen, in den letzten Jahren aber immer öfter auch zwischen ChristInnen, MuslimInnen und Juden/Jüdinnen, scheint es mir an der Zeit, sich diese Frage zu stellen. An den unzähligen Podiumsgesprächen und Veranstaltungen, an denen ich teilgenommen habe, wurde immer wieder hervorgehoben, dass es Unterschiede gebe zwischen den Religionen, aber auch Gemeinsamkeiten, und dass es wichtig sei, die Gemeinsamkeiten zu betonen. Ich bin der Ansicht, dass diese Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen heute genügend dargelegt worden sind, dass der Dialog aber an diesem Punkt stecken geblieben ist. Für mich müsste nun ein weiterer Schritt getan und die Frage gestellt werden: Was machen wir mit diesen Gemeinsamkeiten? Wozu leiten uns diese Gemeinsamkeiten an? Gibt es gemeinsame Handlungsbereiche? Wobei diese Diskussion nicht in einer theoretischen, theologischen Sphäre verbleiben dürfte, sondern für mich ganz konkrete Auswirkungen haben müsste auf unser alltägliches Handeln miteinander, aneinander und untereinander. Deshalb ist für mich diese Frage so zentral.

Eva: Wenn du sagst, dass es darum geht, gemeinsam zu handeln oder aneinander gut zu handeln, möchte ich dich fragen, was du darunter verstehst. Geht es denn nicht darum, Toleranz für die eigene Religion zu erwirken, indem man den Dialog führt, über die eigene Religion informiert und aufklärt? Deshalb meine Frage: Was verstehst du unter dem gemeinsamen Handeln?

Amira: Die Frage nach der Toleranz stand für mich am Anfang des Dialogs. Das Darlegen der eigenen Religion, das Sich-den-andere-Erklären, das Aufklären und das Klären von vorhandenen Fragen war für mich eine Anfangsetappe. Aber die Präsenz der Muslime in Europa dauert inzwischen ein halbes Jahrhundert an, und dieses Sich-

erklären muss irgendwann ein Ende haben, muss konkrete Auswirkungen zeigen auf das Verhalten. Aneinander und miteinander gut zu handeln würde dann zum Beispiel heißen: nicht nur für die eigene Religionsgemeinschaft von der Mehrheitsgesellschaft Verständnis zu fordern, nicht nur zu erwarten, dass diese eine gewisse Andersartigkeit oder Fremdheit akzeptiert, sondern auch umgekehrt: dass die Minderheitengemeinschaften, in diesem Fall die Muslime, lernen müssen zu akzeptieren, dass es Andersartiges, Fremdes gibt in der Mehrheitsgesellschaft, ohne dies gleich zu bewerten. Was aus der Perspektive der Minderheit von der Mehrheit eingefordert wird, das muss analog auch in umgekehrter Weise von der Minderheit eingefordert werden. Es dürfen keine »Double Standards« gelten: Was man selber von der Mehrheit fordert an Toleranz, muss auch für die eigene Gemeinschaft gelten.

Eva: Das wäre aber aus meiner Sicht kein gemeinsames Handeln, sondern ein gegenseitiges Aufklären und ein Plädieren für die Religionsfreiheit des Einzelnen in einer multikulturellen Gesellschaft. Was wir dann gemeinsam hätten, wäre der Wunsch der Religionsgemeinschaften, in einer säkularen Gesellschaft die eigene Religion ausüben zu können.

Amira: Ich beziehe meine Aussage eigentlich nicht spezifisch auf die Religion oder auf uns als Mitglieder einer Religionsgemeinschaft. Wir sind zwar Angehörige einer bestimmten Religion, aber als Menschen haben wir doch gemeinsame Ziele für diese Gesellschaft, in der wir leben. Darum geht es mir. Wir können beispielsweise gemeinschaftlich handeln, wenn es um die Frage von Armut und Reichtum oder wenn es um Gerechtigkeit geht. Ich denke, es gibt nicht unterschiedliche Arten von Gerechtigkeit, sondern wir sind gefordert, gemeinsam gegen Ungerechtigkeit in jeder Form und gegenüber allen Menschen, gleich welchen Glaubens, vorzugehen. Das sind Punkte, die für mich zentral sind. Wir laufen sonst Gefahr, uns nur innerhalb unserer Gemeinschaften zu engagieren statt für gesamtgesellschaftliche Fragen und Probleme. Und genau hier müsste der interreligiöse Dialog einen Schritt weiter gehen.

Doris: Ich stimme dir zu, dass der interreligiöse Dialog nicht bei innerreligiösen Fragen stehen bleiben darf, dass die drängenden Probleme unserer globalisierten Welt wie soziale und ökonomische Ungerechtigkeiten, politische und sexistische Gewalt, Rassismus, Hunger und Ausbeutung ein gemeinsames Handeln von allen Menschen erfor-

dern, gerade auch von jenen, die sich einer religiösen Gemeinschaft zugehörig fühlen. Doch der interreligiöse Dialog kann für mich zu diesem gemeinsamen Handeln einen Beitrag leisten, falls er hilft, eine Haltung der Anerkennung der Anderen einzuüben, und zwar nicht nur theoretisch, sondern konkret; wenn wir dadurch lernen, mit Unterschieden produktiv umzugehen und sie nicht als Bedrohung des Eigenen, in diesem Fall des eigenen Glaubens, der eigenen religiösen und kulturellen Identität anzusehen. Letzteres führt ja immer wieder dazu, dass wir uns abgrenzen, dass wir »Andere« ausgrenzen und abwerten. Um gemeinsam miteinander und aneinander gut handeln zu können, müssen wir einander in unserer Verschiedenheit als gleichwertig anerkennen. Das heißt aber auch: Wir müssen einander kennen lernen, uns miteinander auseinander setzen und das Eigene befragen lassen – womit sich das Christentum als Mehrheitsreligion immer noch schwer tut. Wenn der interreligiöse Dialog eine solche ethisch-politische Haltung des Respekts und der Anerkennung Anderer, auch Andersgläubiger, die für mich über Toleranz als (Er-)Dulden der Anderen hinausgeht, fördern hilft, finde ich ihn nach wie vor wichtig als Basis für ein gemeinsames Handeln.

Wenn ich dich richtig verstehe, geht es dir aber noch um einen anderen Aspekt: Wir alle sind auch als religiöse Menschen BürgerInnen einer bestimmten Gesellschaft und als diese gemeinsam verantwortlich dafür, wie wir in dieser Gesellschaft miteinander leben, wie wir diese Gesellschaft mitgestalten. Im interreligiösen Dialog müsste es daher vermehrt um Fragen gehen wie: Was sind die Ziele, die wir teilen? Welches sind die ethischen Anliegen und Werte, die uns leiten? Oder wie siehst du das?

Mehr Einmischung in gesellschaftliche und ethische Debatten

Amira: Das, was ich meine, geht in diese Richtung. Ich will es an einem Beispiel verdeutlichen. Wenn in den Massenmedien, speziell im Fernsehen, über existenzielle Themen oder Fragen der Ethik gesprochen wird und Fachleute eingeladen werden, dann sind dies von religiöser Seite ausschließlich ChristInnen. Dies ist fragwürdig, denn es vermittelt auf der einen Seite den Eindruck, Ethik sei etwas Christliches, nur das Christentum allein habe den Anspruch, eine Ethik zu haben. Und auf der anderen Seite ist es einfach nicht richtig, dass nicht

alle Menschen, die in dieser pluralistischen, multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft leben, zu öffentlichen Diskussionen Zugang haben. Wenn es um Fragen des Wirtschafts- oder des Steuersystems in der Schweiz oder um Ausgleich in der Welt und Schuldenerlass geht oder andere Fragen, die uns als Mitglieder der Gesellschaft betreffen, dann sollten auch ethische und religiöse Ansätze und Lösungsvorschläge zum Zuge kommen in der Debatte. Aber eben nicht nur christliche, sondern auch ethische Sichtweisen der anderen Religionen. Solange dies nicht geschieht, erhalten die nicht-christlichen Religionen das Etikett reiner Kultusgemeinschaften und werden nicht als Gesprächspartner in wichtigen gesellschaftlichen Fragen angesehen.

Doris: Dann sollte also in Dialogveranstaltungen beispielsweise weniger über das Gottesbild geredet werden, sondern vielmehr über Fragen wie: Welche ethischen Werte verbreiten unsere Glaubenstraditionen? Von welchen ethischen Grundsätzen her argumentieren wir als Angehörige unterschiedlicher Religionsgemeinschaften? Und es ginge darum, als Jüdinnen, Musliminnen und Christinnen diese ethische Dimension des Glaubens, die für alle drei Religionen charakteristisch ist, in die öffentlichen Debatten und Aushandlungsprozesse einzubringen.

Wenn nun aber, wie du zu Recht forderst, alle religiösen Gemeinschaften sich in die gesellschaftlichen Debatten einmischen sollen (dürfen), dann ist dies für die christlich geprägte Mehrheitsgesellschaft eine Forderung, die auch Abwehr oder Angst hervorruft. Denn sie beinhaltet, dass die so genannt christlichen Werte nicht mehr einfach unhinterfragt als universal gelten, dass das Christentum den Anspruch, die ethische Norm zu sein, aufgeben muss. Und hier bekommt für mich der interreligiöse Dialog oder die Verständigung zwischen den Religionen doch auch wieder eine Bedeutung, weil es dann wichtig wird zu verstehen, in welchen religiösen Vorstellungen eine bestimmte ethische Haltung wurzelt, welches Menschen- und Gottesbild dahinter steht. Dann hätte diese Verständigung ein Ziel und wäre nicht nur ein netter Austausch von Informationen. Ich weiß nicht, ob du verstehst, was ich meine.

Amira: Ja, schon. Aber ich habe mich in all den Jahren häufig gefragt, weshalb nach so langer Zeit des Dialogs, der Verständigung, des Zusammenlebens von ChristInnen, MuslimInnen und Juden/Jüdinnen in Europa und angesichts unzähliger Publikationen zum Judentum und zum Islam noch immer Veranstaltungen nötig sind, deren Ziel es ist, einander kennen zu lernen, damit man keine Angst haben muss vorein-

ander. Was für einen Zweck hat es, immer noch zu sagen, wir müssen uns erst mal kennen lernen, um entscheiden zu können, ob wir Gemeinsamkeiten haben, die uns dann zu einem gemeinsamen Handeln führen könnten?

Eva: Ich möchte in diesem Zusammenhang etwas zur Situation der Juden und Jüdinnen sagen. Während Jahrhunderten lebten sie in Europa abgedrängt in Quartieren oder Ghettos. Nach der Emanzipation im 19. Jahrhundert nahmen sie regen Anteil am gesellschaftlichen Diskurs – und dann kam der Holocaust. Heute hat sich die jüdische Gemeinschaft wieder erholt und ist bereit, sich in die Gesellschaft einzubringen. Die Ausgangslage ist jedoch anders als bei den MuslimInnen in der Schweiz. Die Juden und Jüdinnen »brauchen« die Mehrheitsgesellschaft weniger, da sie über die Jahrhunderte hinweg eine gut funktionierende Gemeindeinfrastruktur aufgebaut haben. Ich denke da an den Bedarf der MuslimInnen an Schulzimmern für den Religionsunterricht, die Ausbildung von Imamen oder die Forderung nach einem eigenen Friedhof. Dabei spielen auch die Zahlenverhältnisse eine Rolle: Es gibt etwa 18 000 Juden/Jüdinnen und 330 000 MuslimInnen in der Schweiz. Das führt von muslimischer Seite automatisch zu mehr Berührungspunkten. Dennoch ist auch der größte Teil der jüdischen Gemeinschaft an einer Partizipation interessiert, wie etwa das Bestreben um eine öffentlich-rechtliche Anerkennung im Kanton Zürich zeigt.

Religiöse Ethik(en)

Amira: Wenn du, Eva, von der öffentlich-rechtlichen Anerkennung oder der Forderung nach muslimischen Friedhöfen redest, merke ich, dass mein Verständnis von Religion sehr viel weiter ist, über die Frage des Kultus hinausgeht. Nach meinem Verständnis kann man jede Frage letztlich als religiöse Frage betrachten. Der Horizont müsste für mich deshalb viel weiter sein, sich also auf Themen beziehen, die nicht explizit religiöse Themen sind, wie zum Beispiel die Ökologie. Das ist ja auch nicht wirklich etwas Neues: Parteien wie die CVP (Christliche Volkspartei) oder ausgeprägter noch die EVP (Evangelische Volkspartei) machen Politik auf der Basis eines christlichen Glaubensverständnisses, geben auf gesellschaftliche Fragen Antworten, die in einem bestimmten Verständnis von Glauben wurzeln. Es ist eigentlich erstaunlich, dass es von jüdischer und muslimischer Seite nichts Ver-

gleichbares gibt. Vielleicht kämen wir von jüdischer Seite (und da gibt es ja verschiedene Stimmen) und von muslimischer Seite (die auch ein großes Spektrum umfasst) bei ein und derselben Fragestellung zu sehr unterschiedlichen und differenzierenden Antworten, die aber allesamt auf einem bestimmten Glaubensverständnis fußen. Es wäre dann die Frage, wo wir die Prioritäten setzen. Wir drei setzen sie im Bereich »Religion – Ethik«, andere vielleicht stärker im Bereich »Religion – Kultus«, wieder andere stärker im Bereich »Religion als Glaubenssystem«.

Doris: Du hast gesagt, dass die jüdische wie die muslimische Glaubensgemeinschaft verschiedene Stimmen oder Positionen umfasst. Das Gleiche gilt auch für das Christentum. So habe ich als feministische Theologin eine andere Position gegenüber bestimmten gesellschaftlichen Fragen als die konservative EVP und beide beziehen wir uns aufs Christentum. Dasselbe geschieht im Judentum und im Islam.

Und genau dies ist für mich der springende Punkt: Wie gehen wir damit um, dass sich verschiedene Positionen, auch ganz gegensätzliche, auf dieselbe Religion beziehen und dass sie sich ein Stück weit unangreifbar machen, indem sie ihre Sicht in einem religiösen Wahrheitsanspruch, einer göttlichen Wahrheit verwurzeln? Viele religiöse Gruppierungen entziehen sich so ja auch der Kritik und der öffentlichen Diskussion. Ganz aktuell steht für mich dahinter die Frage, wie wir mit Glaubensvorstellungen umgehen, die mit dem eigenen Glaubensverständnis nicht vereinbar scheinen, die uns Angst machen. Ich meine damit konkret den zunehmenden Fundamentalismus und religiösen Extremismus in allen drei Religionen, der nicht zuletzt auch für uns Frauen sehr negative Folgen hat.

Wir haben gesagt, dass wir über Ethik reden wollen, über gemeinsame Werte, über die Frage, wie wir als religiöse Frauen gemeinsam auf eine friedvolle und gerechte Gesellschaft hinarbeiten. Gleichzeitig können wir nicht ausblenden, dass gerade die Religionen in diesem Prozess immer wieder auch eine negative Rolle gespielt haben und aktuell wieder spielen; dass sie zum Teil das, was wir anstreben, nämlich ein gutes Leben und Zusammenleben *aller* Menschen – gerade auch verschiedener Menschen – behindern oder gar verhindern. Wie gehen wir damit um?

Eva: Vielleicht liegt die Lösung darin, dass eine religiöse Ethik von kleinen Gemeinschaften ausgeübt werden soll und nicht von staatlichen Institutionen oder politischen Parteien. Denn niemand darf zu

einer religiösen Ethik verpflichtet oder gar gezwungen werden. Das scheint mir sehr wichtig. Wahrscheinlich habe ich damit aber noch nicht wirklich auf deine Frage geantwortet.

Politische Instrumentalisierung von Religion

Doris: Ich versuche meine Frage nochmals an einem konkreten und ganz aktuellen Beispiel zu verdeutlichen. In den Berichten über die Terroranschläge von letzter Woche in London, am 7. Juli 2005, ist zu lesen, dass die Attentäter Terroristen waren, die sich auf den Islam berufen. Tony Blair hat zwar in einer ersten Rede eindringlich davor gewarnt, alle Muslime und den Islam als Ganzes mit Terrorismus in Verbindung zu bringen. Dennoch sehen wir, dass es radikale Muslime gibt, die den Islam für ihre politischen Ziele reklamieren, genauso wie George W. Bush, unterstützt von seinen fundamentalistischen Glaubensbrüdern und -schwestern, im Namen des Christentums einen internationalen Kreuzzug gegen das Böse führt. Diese politische Instrumentalisierung von Religion, dieser Missbrauch von Religion zur Rechtfertigung von Gewalt gegen die »Feinde«, gefährdet das, was wir vorhin als religiöse Ethik, als ethische Dimension von Religion beschrieben haben, auf die wir uns stützen können auf der Suche nach einer Basis für ein gerechtes und friedliches Zusammenleben. Wie gehen wir drei ganz persönlich mit dieser Situation um? Was setzen wir dem entgegen? Hat unser Dialog überhaupt noch Bedeutung angesichts dieser Entwicklungen? Diese Fragen beschäftigen mich momentan sehr.

Eva: Ich plädiere nach wie vor für Aufklärung. Das sehe ich auch im Zusammenhang mit der politischen Situation im Nahen Osten. Die Leute hier müssen die Geschichte des modernen Zionismus und der Staatsgründung kennen, um die derzeitige Situation ansatzweise verstehen zu können. Was die terroristischen Anschläge betrifft, ist die Gefahr groß, dass Religionen »abgestempelt« werden, dass konkret der ganze Islam undifferenziert als gewalttätig angeschaut wird. In solch einer Situation ist es ganz wichtig, dass wir in unseren eigenen Religionsgemeinschaften die Seite der Religion stark machen, die nicht fundamentalistisch ist. Im Grunde geht es, wie gesagt, wieder um Aufklärung. Sehr viele andere Möglichkeiten haben wir nicht.

Doris: Dann ginge es also doch wieder um mehr Wissen – bezüglich der eigenen Religion, aber auch im Hinblick auf die anderen Religionen. Konkret also zum Beispiel um Aufklärung darüber, was der Islam wirklich ist. Denn trotz der langen Präsenz des Islam in Europa wird das Bild vom Islam in der Mehrheitsgesellschaft noch immer stark von Vorurteilen geprägt sowie von den aktuellen Ereignissen.

Nötig ist ein innerreligiöser Dialog

Amira: Ich weiß im Moment auch nicht mehr so recht, wie weit ich den Durchschnittsmenschen in der westlichen Welt einen Vorwurf machen will, was ihr Urteil über den Islam anbelangt, wenn sie als hauptsächliche oder alleinige Informationsquelle die Medien haben. Diese berichten ja generell fast nur über die spektakulären Ereignisse in der Welt, und dies gilt dann auch für den Islam. Hinzu kommt – was ich in den letzten Jahren oft kritisiert habe –, dass der interreligiöse Dialog zwar vorangetrieben und breiter abgestützt wurde, aber dass kaum ein *innerreligiöser* Dialog stattfindet. Also ein Dialog zwischen unterschiedlichen Lagern im Judentum, Christentum und im Islam. Und ich ärgere mich zunehmend über Glaubensgeschwister, die sofort zur Stelle sind, wenn Muslime in der westlichen Welt drangsaliert werden, die Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit sowie differenziertes Denken einfordern, die aber, wenn es um die eigene Sichtweise geht, oft auf mehr als einem Auge blind sind.

Wenn du, Doris, fragst, was wir tun können, und du, Eva, antwortest, dass wir nicht viel tun können, dann stimmt das zwar. Aber das Wenige, das wir tun können, ist sehr wichtig, nämlich selber die kritische Haltung nicht zu verlieren: der Gesellschaft gegenüber, in der wir leben, aber auch der eigenen religiösen Gemeinschaft gegenüber. Und hier gibt es in der muslimischen Gemeinschaft noch sehr viel zu tun. Wenn ich beispielsweise sehe, was in der kleinen Schweiz durch die Gründung des »Forums für einen fortschrittlichen Islam« unter MuslimInnen an Reaktionen hervorgerufen wurde, dann kann es nur gut sein, wenn auch der innerreligiöse Dialog vorangetrieben wird. Selbst dann, wenn es durch eine Art Provokation geschieht, wie es die Gründung dieses Forums für viele Konservative darstellt, scheint mir dies fruchtbarer zu sein, als in erstarrten Positionen zu verharren und gegen

außen zu lamentieren, wenn irgendwo wieder etwas Schreckliches passiert ist, das dem Islam als Religion zugeschrieben wird.

Eva: Ich meine, dass diese Forderung auch für die Mehrheitsgesellschaft und die christliche Religion gelten müsste, die den Finger auch auf Missstände bei sich und nicht immer nur bei den anderen legen sollte. Womit ich nicht bestreiten will, dass auch innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, in der sehr unterschiedliche Anschauungen vertreten sind, die Notwendigkeit besteht, einen innerreligiösen Dialog zu führen. Es gibt viele Auseinandersetzungen und Streitigkeiten, die noch nicht gelöst sind und mit denen die jüdische Gemeinschaft zu kämpfen hat. Ob sie durch einen solchen innerreligiösen Dialog toleranter wird gegenüber anderen Religionsgemeinschaften, ist dann nochmals eine andere Frage. Aber mir scheint, dass es hier auch um das Problem »Mehrheitsgesellschaft – Minderheitengesellschaft« geht. In einer solchen gesellschaftlichen Konstellation tendieren die Minderheiten dazu, nach außen eine Einheit zu bilden, auch wenn sie gar keine sind.

Amira: Ich möchte nochmals die Frage von Doris aufgreifen, was wir in der jetzigen schwierigen Situation tun können. Denn es besteht die Gefahr, dass man fast gezwungen ist, sich einem Lager zugehörig zu fühlen, seine Position erkennbar zu machen, beinahe genötigt wird, eine Extremposition einzunehmen. Hier Widerstand zu leisten, sei es auch nur passiver Widerstand, indem man sich nicht in eine Position drängen lässt, das finde ich sehr wichtig.

Ein zweiter Punkt, den ich nennen möchte, ist die Frage der Kindererziehung und die Situation der Jugendlichen. Wenn ich mir vor Augen halte, wie die Situation der Jugendlichen in unserer Gesellschaft ist, unabhängig davon, ob sie einer Glaubensgemeinschaft angehören oder nicht, dann erleben sie eine sehr unsichere Zeit: Unsicherheit bezüglich des Arbeitsplatzes, der Zukunft, der geltenden Werte und so weiter. Diese Unsicherheit macht viele empfänglich für Anschauungen, auch religiöse, die Sicherheit versprechen. Das zeigt sich in allen Religionen. Wir wissen, dass auf christlicher Seite evangelikale Kreise großen Zulauf von sehr jungen Menschen haben. Auch auf muslimischer Seite fühlt sich ein gewisser Teil der Jugendlichen angesprochen von einer sehr strikten und reglementierten Haltung bezüglich der islamischen Religion. Was heißt es für die Zukunft, wenn auf der einen Seite solche Positionen Zulauf finden und auf der anderen Seite die völlige Säkularisierung steht, eine Orientierungslosigkeit und

Absenz von ethischen Werten? Hier gäbe es große Aufgaben. Wenn ich sehe, wie sehr sich die fundamentalistischen Kreise bemühen, Jugendliche für sich zu gewinnen, frage ich mich, was gemäßigte Kreise, die eine offene und integrative Haltung haben, dafür tun. Was wird auf muslimischer und jüdischer Seite getan? Welche Haltung haben christliche Kreise, was wird von den offiziellen Kirchen getan?

Partizipation oder Abschottung?

Amira: Für mich stellt sich in diesem Zusammenhang noch eine andere Frage: Weshalb lassen sich gewisse Mitglieder religiöser Gemeinschaften zu der einen oder zu der anderen Haltung hinziehen? Warum fällt es bestimmten Menschen gar nicht schwer, in der Mehrheitsgesellschaft zu agieren, zu partizipieren und den Austausch zu suchen, während andere genau das Gegenteil tun: sich abschotten, die Außenwelt als permanente Bedrohung wahrnehmen? Was sind die Voraussetzungen dafür, sich für die eine oder andere Haltung zu entscheiden? Hast du eine Antwort darauf, Eva?

Eva: Wenn ich auf jüdischer Seite nach Gründen für die Abschottung suche, kommt mir als erstes das Schächtverbot in den Sinn. Als 1893 das Schächtverbot in die Schweizer Bundesverfassung eingeführt wurde, hat sich als Reaktion darauf zu Beginn des 20. Jahrhunderts der Schweizerische Israelitische Gemeindebund gegründet. Der Dachverband der jüdischen Gemeinden in der Schweiz wurde also als defensiver Verein gegründet, was einiges aussagt über die Stellung und die Rolle der Juden und Jüdinnen in der Schweiz. Solange Fragen wie das Schächtverbot nicht geklärt sind, leben wir noch nicht in einer Gesellschaft, die sich wirklich eine freiheitliche nennen kann und in der die Religionsfreiheit für alle gilt. Diese äußere Situation hat starke Auswirkungen auf die Befindlichkeit der Juden und Jüdinnen in der Schweiz.

Und: Die Juden und Jüdinnen sahen und sehen sich bis heute mit Antisemitismus konfrontiert. Dieser ist ja keineswegs nur ein religiös motiviertes Phänomen. Seit dem Ausbruch der Intifada im Herbst 2000 wird die allgemeine Wahrnehmung der Juden und Jüdinnen, vor allem in den Medien, durch die Rolle Israels im Nahostkonflikt geprägt und lässt latente antijüdische Ressentiments wieder stärker ans Licht treten. Gegenüber dieser Situation gibt es zwei Haltungen. Es gibt die Juden

und Jüdinnen, die aufklären wollen, den Dialog suchen und an einem Zusammenleben interessiert sind, und jene, die nicht in die Mehrheitsgesellschaft integriert sein möchten. Für diesen Rückzug gibt es zwei Gründe: Zum einen wird Antisemitismus als eine unheilbare Krankheit verstanden, die den Juden als Gott-gefügtes Schicksal gegeben wurde, weshalb es auch keinen Sinn macht, dagegen anzukämpfen. Zum anderen geht es aber auch darum, dass diese orthodoxen Kreise bei zu starker Integration die Fortführung ihrer Traditionen bedroht sehen und deshalb die Absonderung wählen. Sie würden eine multikulturelle Gesellschaft so verstehen, dass jede Gemeinschaft so leben kann, wie sie will – also auch einfach für sich, ohne großes Interesse an gesellschaftlicher Partizipation.

Persönlich bin ich der Ansicht, dass es wichtig ist für uns Jüdinnen und Juden, sich in die Gesellschaft einzubringen. Voraussetzung für eine multikulturelle Normalität ist die Kenntnis über die Minderheiten, die in einem Land wohnen. Deshalb finde ich zum Beispiel interkulturellen Unterricht und Religionskunde an den Schulen eine gute Sache. Wie sieht es von muslimischer Seite mit der Partizipation oder Nicht-Partizipation aus?

Amira: Von muslimischer Seite muss die Frage im Migrationskontext betrachtet werden. Damit meine ich, dass in der Migrationssituation zunächst einmal der Erhalt der eigenen Kultur und damit auch der eigenen Religion angestrebt wird. Dahinter steht die Angst vor einem möglichen Verlust dieser religiösen Kultur. Bedroht wird diese religiöse Identität vor allem durch die säkulare Gesellschaft, die zum Teil anti-religiöse Züge aufweist. Es ist also nicht so sehr das Christentum als andere Religion, die als Gefährdung der eigenen Identität angesehen wird, sondern viel stärker der säkulare gesellschaftliche Kontext.

Dazu kommt der Einfluss der nationalen Herkunft auf die Identität der MuslimInnen in der Schweiz. Diese stammen ja aus sehr unterschiedlichen Kulturen und Nationen. Bei den türkischen MuslimInnen zum Beispiel wird sehr viel Wert auf ihr »Türkisch-Sein« gelegt, zum Teil mehr als auf ihr »Muslim-Sein«. Ich halte diese Form eines Nationalismus in der Migrationssituation (und zum Teil auch bei der zweiten Generation) als weitaus integrationshemmender als das religiöse Selbstverständnis. Ähnliches gilt auch für die MuslimInnen aus dem Balkan.

Der Nationalismus ist das Eine, das hemmend ist für den Dialog mit der Mehrheitsgesellschaft und die Integration. Das Andere ist die

aktuelle Entwicklung, die von vielen Muslimen in der ganzen Welt so wahrgenommen wird, dass ein Kampf gegen den Islam geführt wird. Das mag zum Teil zwar etwas übertrieben sein, aber es ist ein weit verbreitetes Gefühl, das nicht ganz unberechtigt ist. Dies führt zu einem grundsätzlichen Misstrauen gegenüber allen Nicht-MuslimInnen und auch gegenüber jenen MuslimInnen, die sich mit der nicht-muslimischen Seite um einen Dialog bemühen. Auch hier sehen wir immer extremere Entwicklungen. So wurde ich selbst auch schon gefragt, ob ich mich nicht bedroht fühle, weil ich mich im interreligiösen Dialog engagiere. Dies ist das Spannungsfeld, in dem sich der interreligiöse Dialog bewegt und in dem auch wir uns befinden. So stehe ich als Angehörige meiner Glaubensgemeinschaft zwischen den Dialogwilligen auf der anderen Seite und denjenigen der eigenen Glaubensgemeinschaft, die diesen Dialog für unsinnig und kontraproduktiv halten, ihn letztlich als Verrat ansehen. Diese Spannung nehme ich in den letzten Monaten sehr stark wahr.

Gerechtigkeit als gemeinsame ethische Basis

Eva: Wir wollten in diesem Gespräch auch über Religion und Ethik nachdenken. Für das Judentum heißt dies, die Gebote der Tora einzuhalten und damit die göttliche Präsenz in dieser Welt zu manifestieren. Aufgabe der Menschen als Ebenbild Gottes ist es, die Welt vollkommener und damit auch gerechter zu machen.

Nun steht die zweitrangige Stellung der Frau aber im Widerspruch zu unserer ethischen Vorstellung von Gerechtigkeit und Recht, welche sich vom biblischen Konzept her entwickelt hat. Diese meint ja, die Macht des Mächtigen einzuschränken. Das haben wir alle drei gemeinsam, denke ich, dass wir uns mit einer patriarchalen Religion konfrontiert sehen, die ihre eigenen Ansprüche nicht verwirklichen kann. Das Gemeinsame in unserer Arbeit als religiöse Frauen sehe ich darin, in unseren Religionen darauf hinzuarbeiten, dass dieser Anspruch auf Würde und auf Gerechtigkeit eines Tages auch für die Frauen eingelöst sein wird. Das beinhaltet für mich, dass wir Anteil haben an der Definitionsmacht in unseren Religionsgemeinschaften.

Amira: Ich stimme dir zu, dass die Frage nach der Gerechtigkeit die Basis bildet für eine religiöse Ethik. Dies gilt auch für den Islam. Gerechtigkeit als Haltung und gerechtes Handeln werden auf dieselbe

Stufe wie das Gebet gestellt und gelten als das wichtigste Prinzip für das Zusammenleben der Menschen. Im Islam haben sich unterschiedliche Strömungen bezüglich der Frage der Gerechtigkeit entwickelt. Eine Strömung geht davon aus, dass allein das Wort des Koran zählt. Eine andere Strömung betrachtet die Vernunft als wichtigen Faktor, um die Frage beantworten zu können, was Gerechtigkeit heißt, was in einem bestimmten Fall gerechtes Handeln bedeuten würde. In der heutigen Situation scheint mir, dass diese zweite Strömung, für die rationales Denken und Handeln zentral ist, bei den Kreisen, die ich als extremistisch bezeichnen würde, verschwunden ist. Dass also die Vernunft kaum mehr eine Rolle spielt, sondern der Bezug allein zur Schrift gemacht wird und dann gewisse Texte oder Verse aus den Schriften herangezogen werden, um das eigene Handeln, um eigene Ziele zu legitimieren.

Damit sind wir wieder bei der Feststellung, dass unsere Religionen oder eben auch unsere Heiligen Texte, die für uns das Fundament unseres Glaubens bilden, sowohl zu etwas Gutem wie zu etwas Schlechtem dienen können. Darüber sind wir uns einig; wir sehen, dass in unseren Religionen eine gewisse Ambivalenz vorhanden ist. Dann stellt sich aber in Bezug auf die Gerechtigkeit die Frage, wie wir uns selber verhalten sollen, da die Schriften uns offenbar kein Rezept geben. Wir brauchen also Instrumente zur Entscheidungsfindung. Aus islamischer Sicht sind dies vor allem die Vernunft und das Gewissen.

Welche Gerechtigkeit und für wen?

Doris: Ich kann an vielem von dem, was ihr gesagt habt, anknüpfen. Auch für das Christentum ist der Begriff der Gerechtigkeit zentral – in einem religiös-ethischen Sinn als gerechtes Verhalten und in einem umfassenderen theologischen Sinn als gute göttliche Ordnung, in deren Horizont Menschen gerecht handeln sollen. Wie im Judentum ist Gerechtigkeit aber lange Zeit nicht auf die Geschlechterfrage bezogen worden. Christliche Frauen fordern diese deshalb in ihrer eigenen Glaubenstradition seit einigen Jahrzehnten ein und kritisieren die religiöse Diskriminierung von Frauen als Ungerechtigkeit. Dies zeigt: Auch der biblische Gerechtigkeitsbegriff liefert keine Garantie, dass die ethische Norm der Gerechtigkeit alle in gleicher Weise meint.

Wenn du, Amira, nach Instrumenten oder Kriterien fragst, die uns entscheiden helfen, was in einer konkreten Situation gerecht ist oder nicht, sind für mich als feministische Befreiungstheologin neben der Vernunft zwei formale Kriterien zentral: Wer kommt bei dieser oder jener Entscheidung zu Gehör? Können alle mitreden, die von einer Entscheidung betroffen sind? Zum Beispiel die Frauen, deren Stimme während Jahrhunderten ungehört blieb. Oder in einer multikulturellen Gesellschaft gerade auch die Minderheiten, die gesellschaftlich über die geringste Macht verfügen. Ein zweites Kriterium ist für mich die Praxis: Führt ein ethisches Prinzip zu einer befreienden Praxis für alle, auch für die Schwächsten in einer Gemeinschaft? Die konkreten Folgen in der Praxis müssten für mich Maßstab oder Prüfstein dafür sein, ob eine bestimmte Vorstellung von Gerechtigkeit wirklich für alle gerecht ist, das heißt, ob sie zu gerechten Verhältnissen oder zu neuen Formen der Ungerechtigkeit und des Ausschlusses führt. Religiöse Gerechtigkeit, die sich auf Gottes Gerechtigkeit bezieht, müsste für *alle* gelten. Und die Einlösung dieses Anspruchs muss in der Praxis immer wieder neu überprüft werden.

Amira: Wenn du von Maßstäben sprichst, kommt mir sofort das Bild der Waage in den Sinn, das im Islam ganz stark mit der Vorstellung von Gerechtigkeit verbunden ist. Die Waage meint für mich dabei nicht, dass auf beiden Seiten genau das gleiche Maß vorhanden ist, sondern dass Gegensteuer gegeben werden kann. Ziel der Gerechtigkeit ist der Ausgleich, das heißt das Gleichgewicht wieder herzustellen. Dies kann vorübergehend wieder in ein anderes Ungleichgewicht führen. Das Entscheidende aber ist, dass diese Vorstellung von Gerechtigkeit etwas Dynamisches bleibt. Sie ist flexibel, weil gerecht entscheiden heißt, gemäß den konkreten Bedürfnissen des Einzelnen entscheiden. Sobald man aber strikte formale Regeln aufstellt, wie du sie beschreibst, kann das Dynamische in etwas Starres verwandelt werden.

Doris: Ich glaube, dass du mich nicht richtig verstanden hast. Meine Vorstellung von Gerechtigkeit meint ebenfalls etwas Dynamisches, denn die genannten formalen Kriterien sollen gerade verhindern, dass ein abstrakter Gerechtigkeitsbegriff absolut gesetzt wird und sich dadurch vielleicht in sein Gegenteil verkehrt. Durch das permanente Überprüfen in der Praxis, durch die Frage, wer beteiligt ist an ethischen Entscheidungsprozessen, welche Bedürfnisse Gewicht bekommen oder bekommen müssten, um in deinem Bild zu bleiben, sollte genau dies verhindert werden. Damit meine ich keine Beliebigkeit,

denn aus christlicher Sicht gibt es sehr wohl einen Maßstab in diesem dynamischen ethischen Prozess: das Wohl der Schwächsten und Benachteiligten in einer Gemeinschaft. Oder wie die Befreiungstheologie es nennt: die Option für die Armen und Marginalisierten. Man könnte auch sagen, dass die Perspektive der Opfer und nicht die der Mächtigen die Definition von Gerechtigkeit bestimmen sollte.

Ein solcher Ansatz ist auch für Frauen relevant, die jahrhundertlang Opfer von androzentrischen Gerechtigkeitsdefinitionen waren. Und er würde ebenso erlauben, dass Minderheiten zu ihrem Recht kommen und nicht allein eine Mehrheit bestimmt, was in einer bestimmten Situation gerecht ist. Zudem würde ein solcher Ansatz dynamisch bleiben, da sich ja die Machtverhältnisse immer wieder ändern können. Für dieses Verständnis sehe ich starke Anknüpfungspunkte in der jüdischen und christlichen Tradition, die beide einen Gott verkünden, der/die Recht und Gerechtigkeit will für jene, die am Rand stehen, denen Unrecht widerfährt, die machtlos sind. Als Ebenbild Gottes sind wir Menschen aufgerufen, an der Umsetzung dieser Vision einer gerechten Welt mitzuarbeiten.

Frauen und Gerechtigkeit

Eva: Ja, was die Option für die Armen anbelangt, ist alles gut geregelt in der Tora. Aber was die Frauen betrifft, ist es eine ganz andere Geschichte. Wenn du sagst, Gerechtigkeit aus der Sicht jener zu fordern und zu bestimmen, die marginalisiert sind, dann muss ich feststellen, dass dies in der heutigen jüdischen Gesellschaft nicht verwirklicht wird. Da sind wir Frauen auf uns selbst gestellt, müssen von uns her die Verhältnisse zu verändern suchen und daran arbeiten, Definitionsmacht zu bekommen. Das gilt sicher auch für den Islam, und auch im Christentum gibt es trotz feministischer Theologie wohl noch Defizite.

Amira: Es gibt diesbezüglich riesige Defizite unter den Muslimen, und ich habe den Eindruck, dass sie sich in den letzten Jahren noch vergrößert haben. Man müsste hier wohl weltpolitische und weltökonomische Aspekte mit einbeziehen, um zu verstehen, was geschieht. Dies wäre ein Thema, das hier zu weit führt. Es scheint mir aber wichtig, dass wir bei allen Gemeinsamkeiten, die wir als religiös denkende Frauen haben, innerhalb unserer Glaubensgemeinschaft mit den eigenen religiösen Argumenten gegen die alleinige Definitionsmacht der

Männer angehen. Dieses Problem sehe ich für den islamischen Kontext sehr deutlich im Versuch von muslimischen Frauenrechtlerinnen, mit durch und durch westlichen Argumenten gegen die Unterdrückung der Frauen zu kämpfen. Diese Frauen stehen für mich auf verlorenem Posten. Denn ihre Argumente sind keine Argumente, die auf der anderen Seite Gehör finden. Wenn wir uns als muslimische Frauen Gehör verschaffen wollen, müssen wir Argumente liefern, von denen wir wissen, dass sie auch für die Männer verbindlich sind, ja sogar von ihnen postuliert werden. Dann haben wir vielleicht eine Chance.

Doris: Ist dies für dich nur eine taktische Frage? Oder geht es, wie Eva für die jüdische Tradition formuliert hat, auch darum, die eigene Tradition für sich als Frau einzufordern? Und in dieser Tradition die Rolle zu beanspruchen, die Frauen eigentlich im Koran zugeschrieben wird, die aber von einer männlichen Auslegungstradition heruntergespielt worden ist? Geht es Musliminnen nicht auch darum, als Frauen Interpretations- und Definitionsmacht zu gewinnen?

Amira: Für mich lässt sich dies nicht voneinander trennen, da die meisten Muslime sich an die islamischen Werte gebunden fühlen und nichts anderes tun, als die ganze Zeit diese Werte in Erinnerung zu rufen. Also machen wir als Frauen nichts anderes als das, was sie auch tun. Wir nehmen sie in die Pflicht, und die Basis dafür ist der Glaube, zu dem sie sich freiwillig bekennen. Wir wissen allerdings auch – und hier haben wir viele Gemeinsamkeiten – dass sie den Glauben wie auch die Texte des Korans teilweise in ihrem eigenen Interesse auslegen, nur bestimmte Texte anführen und andere unterschlagen, also nur die Hälfte der Wahrheit erzählen. Deshalb ist es umso nötiger, dass wir als Frauen die andere, verschwiegene Hälfte der Wahrheit ins Spiel bringen.

Ethik und Spiritualität

Eva: Für mich geht es um zwei Stränge, die wir verfolgen müssen. Zum einen den politischen Strang, die Rechte einzufordern. Bis wir diese bekommen, kann es allerdings eine Weile dauern. In dieser Zeit geht es aber auch um die eigene Religiosität, die gelebt werden will, um das Bedürfnis nach Spiritualität. In diesem Bereich können wir uns diese Rechte ganz einfach nehmen, auch wenn sie uns nicht gegeben

werden – in Gemeinschaften, die dasselbe Anliegen haben, oder notfalls halt auch alleine.

Doris: Auch für mich ist die Spiritualität eine Quelle, eine Ressource für diesen ethischen Kampf um Gerechtigkeit für Frauen, um gerechte Strukturen, der ein langer, manchmal auch zermürender Kampf ist. Die spirituellen Ressourcen, die ich in meiner Tradition wieder entdecke, nähren mich, sie helfen mir, nicht zu resignieren, nicht beim Kampf stecken zu bleiben. Und ich erfahre in unseren Dialoggesprächen immer wieder, dass wir als Frauen diese spirituellen Quellen unserer religiösen Traditionen – als Reichtum – ein Stück weit teilen können, uns gegenseitig unterstützen und stärken können.

Eva: Ich möchte ein Beispiel dafür geben, was ich damit meine, sich als Frau die spirituelle Macht zu nehmen. Ich gebe mit anderen Jüdinnen aus dem deutschsprachigen Kontext ein Buch heraus mit Auslegungen von Frauen zum Wochenabschnitt. Wochenabschnitte – die Tora wird in zweiundfünfzig eingeteilt – werden wöchentlich im Rahmen des Gottesdienstes gelesen und in einer Predigt ausgelegt. Dies wird jedoch nur von Männern getan, wie auch nur Männer in der Öffentlichkeit Predigten halten dürfen. Da sich im traditionellen Judentum diesbezüglich nicht so schnell etwas ändern wird, können wir mit einer Publikation wie dieser, in der Frauen zu Wort kommen, diese Situation ein Stück weit unterwandern, Frauen eine öffentliche Stimme geben. Vielleicht ermutigen wir damit andere jüdische Frauen, das Gleiche zu tun – und vielleicht auch Frauen anderer Religionsgemeinschaften.

Amira: Das ist ein fantastisches Projekt, und ich würde mir für muslimische Frauen auch so ein Projekt wünschen. Eigentlich gäbe es im Islam dafür gute Voraussetzungen. Denn im Unterschied zum Christentum gibt es im Islam wie im Judentum keine Kirche oder gar ein päpstliches Lehramt, das die einzig wahre Lehrmeinung vertritt. Im Islam gab es immer verschiedene Lehrmeinungen nebeneinander, und hier sehe ich ein Potenzial und einen Hoffnungsschimmer für muslimische Frauen. Dass dieses Potenzial auch tatsächlich ausgeschöpft werden kann, zeigt sich darin, dass sich heutzutage vermehrt Frauen zu Wort melden, die Kenntnis der Schriften haben und ausgezeichnete Denkerinnen sind, die auf eine sehr plausible Art den Leuten Dinge klar machen können. Durch die neuen Medien wie das Internet bekommen sie zudem mehr Möglichkeiten zur Verbreitung ihrer Gedanken.

Dies rüttelt natürlich an den Festen der Konservativen. Das sieht man zum Beispiel auch an dem bereits erwähnten »Forum für einen fortschrittlichen Islam«, das zum Teil provokative Thesen aufstellt. Dies ruft sofort von Seiten der traditionellen Organisationen in der Schweiz die Frage auf, wer eigentlich die Befugnis hat, eine These als islamisch richtig darzulegen und wer nicht. Die Frage nach der Definitionsmacht wird also explizit gestellt, und ich bin sehr froh, dass wir keine Kirche haben, die diese Macht für sich in Anspruch nehmen kann. Aber hier zeigt sich auch ein Widerspruch: In Dialogveranstaltungen zeigen sich Muslime meist sehr stolz darüber, dass sie keine Kirche haben und sehr demokratisch sind. Aber in der Realität ist es so, dass sich trotz des Fehlens einer Institution wie der Kirche Machtstrukturen, Hierarchien und Gremien bilden, die bestimmen, was richtig oder falsch ist.

Doris: Ihr habt beide gesagt, dass ihr im Begriff seid, euch als Frauen in euren Religionsgemeinschaften die Definitionsmacht anzueignen, die Schriften selber zu lesen und auszulegen, eure Tradition neu zu gestalten und zu formulieren – etwas, was wir als christliche Theologinnen ebenfalls seit längerer Zeit tun. Mich interessiert, aus welchen Quellen sich eure Theologie dabei speist und welche Visionen und ethischen Ziele ihr im Blick habt.

Eva: Ich frage mich, ob dies bei mir mit ethischen Visionen zu tun hat oder nicht eher mit spirituellen Bedürfnissen – dem Bedürfnis nach Teilhabe, nicht an der Macht, sondern am Geist des Judentums. Dieser zeigt sich einerseits im gerechten Leben und andererseits in der göttlichen Nähe und der Nähe zur Gemeinschaft. Mir geht es deshalb neben dem ethischen Anspruch auf Gerechtigkeit für Frauen um die Spiritualität, an der wir als Frauen auch teilhaben wollen. Wir Frauen wissen, dass wir die Fähigkeit dazu haben – trotz jahrhundertelanger Ausschließung durch die Männer. Im Judentum meint Spiritualität die Auseinandersetzung mit der Tora, das Gebet und die Wohltätigkeit. Zu Letzterem hatten die Frauen natürlich Zugang, aber zum gemeinschaftlichen Gebet und zur Auslegung der Schriften nicht. Dies ist im Judentum nicht einfach ein intellektueller Vorgang, sondern eine Möglichkeit zur Nähe Gottes, ein Zugang zur göttlichen Gegenwart, und ist gleichzeitig ein gemeinschaftliches Ereignis, von dem die Frauen ausgeschlossen sind.

Diesen traditionellen Weg der jüdischen Spiritualität möchte ich als Frau auch beschreiten – und keinen neuen Weg, wie es von einigen

anderen jüdischen Frauen gefordert wird. So erklären zum Beispiel manche orthodoxe Jüdinnen, dass wir als Frauen andere, eigene Wege haben zur Spiritualität. Das ist nicht meine Position. Ich würde gerne als Frau diese klassischen Wege, die heute den Männern vorbehalten sind, beschreiten.

Das Ganze sichtbar machen

Amira: Ich würde auch sagen, dass es nicht um einen neuen Weg geht oder darum, die Tradition neu zu gestalten. Für mich ist der heutige Weg in seinen negativen Auswirkungen der falsche Weg. Was ich möchte, ist ein »Zurück« zu einem »wahren« Islam, auch wenn ich weiß, dass diese Formulierung missverständlich sein kann und von verschiedenen Seiten gebraucht und auch missbraucht wird. Ich meine damit, dass es nicht darum geht, etwas Neues zu entdecken, sondern dem »Alten«, dem Ganzen, dem, was in Vergessenheit geraten ist, wieder stärker zur Sichtbarkeit zu verhelfen. Zum Beispiel der Milde, die der Islam eigentlich predigt, die aber in der heutigen Zeit der Härte verloren zu gehen droht.

Etwas ganz Zentrales, das mich beschäftigt, ist dies: Die eigentliche Grundaussage des Islam ist die Einheit Gottes und die Absage an den Götzendienst. Wir haben heute andere Arten von Götzen als die damaligen Steingötzen, zum Beispiel die Verabsolutierung eigener Haltungen oder Lehrmeinungen, die sich jeglicher Diskussion entziehen. Dies ist für mich eine Krankheit, an der viele muslimische Gesellschaften leiden, die nicht im Islam selber gründet, sondern unter anderem Resultat patriarchaler Strukturen ist. Wenn man dies als *die* Kapitalsünde wieder ins Bewusstsein rufen könnte, was der Islam ja als solche definiert, nämlich: das Eigene, das Menschliche, das Relative als das Absolute zu setzen, wo doch allein Gott das Absolute ist, so hoffe ich, dass damit verabsolutierte Strukturen und Lehrmeinungen aufgebrochen werden können. Aber dies wird wohl noch ein längeres Unterfangen sein.

Doris: Vielleicht war die Formulierung in meiner Frage etwas unglücklich. Auch christlichen Frauen geht es nicht darum, einfach etwas Neues zu erfinden, sondern die Tradition neu zu interpretieren und ein Stück weit die Ursprünge als unser Erbe wieder zu beanspruchen. Das heißt, jene religiösen Traditionen wieder sichtbar zu machen und ein-

zufordern, die von einer männlichen Auslegungstradition und Kirchenpolitik weitgehend unsichtbar gemacht wurden: zum Beispiel das jesuanische Ethos der Gleichwertigkeit aller Menschen oder die Botschaft vom Reich Gottes als Praxis umfassenden Heilseins, als »Leben in Fülle« für alle, die auch den Frauen galt.

Die Frage ist nun, wie diese Traditionen heute, in einer ganz anderen Zeit und Kultur, aktualisiert und lebendig gemacht werden können. Dies habe ich mit »die Tradition neu formulieren« gemeint. Dass es nicht darum geht, den »Buchstaben« zu retten, sondern den Geist, der in den alten Texten lebt; aber auch, in diesem Geist die Tradition da und dort weiterzuschreiben. Wenn ich vorhin nach den Quellen, den Visionen und ethischen Zielen gefragt habe, die uns leiten als religiöse Frauen, dann ist für mich selbst ein biblisches Bild ganz zentral, das für mich sowohl eine ethische wie eine spirituelle Dimension beinhaltet, nämlich »Leben in Fülle für alle« (Joh 10,10).

Eva: Ein schönes Bild. Aber was genau ist damit gemeint? Etwas Ähnliches wie das hebräische »Schalom«, das vom Wort »schalem« abgeleitet ist, was »ganz, ganzheitlich, heil« heißt, und eine geradezu messianisch-utopische Idee verkörpert?

Gutes Leben für alle

Doris: Ja, ähnlich wie »Schalom« meint »Leben in Fülle« für mich die Vision von umfassendem Wohlergehen, ist religiös gesprochen eine Verheißung. Gemeint ist ein Leben, das mehr ist als Überleben und über formale Gerechtigkeit hinausgeht: ein Leben in Freiheit und Würde, in dem Menschen auch ihre persönlichen Bedürfnisse nach Liebe, Anerkennung und Zuwendung stillen und all ihre intellektuellen und emotionalen Fähigkeiten und Potenziale entfalten können.

Ein anderer Begriff, der für mich dasselbe meint, ist das »gute Leben«. Er wird heute von feministischen Ethikerinnen wie etwa Martha Nussbaum gebraucht, um eine Alternative zu Ethikmodellen aufzuzeigen, die auf einem abstrakten Gerechtigkeitsbegriff beruhen. Sie weitet die Frage der Gerechtigkeit auf den Bereich der konkreten Bedürfnisse aus und entwirft eine Ethik des guten Lebens.⁴ Als feministische Theologin finde ich es faszinierend, dass neue feministische Ethikentwürfe mit dem Begriff des »guten Lebens« der biblischen Vorstellung eines

⁴ Martha C. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a. M. 1999.

erfüllten und gerechten Lebens oder eines umfassenden Schalom nahe kommen. Für mich selber ist das »gute Leben« zu einer zentralen Chiffre dafür geworden. Mich würde zum Schluss deshalb die Frage interessieren, ob der Begriff des »guten Lebens« für *alle*, nicht nur für die, die wir zu den Eigenen zählen, als gemeinsamer ethischer Horizont dienen könnte in unserem interreligiösen Dialog als Frauen. Wie seht ihr das?

Eva: Ich bin sehr mit dir einverstanden und möchte deinen Gedanken aufnehmen. Im religiösen Leben der Juden und Jüdinnen ist das kabbalistische Konzept des »Tikkun Olam«, des Wiederzusammenfügens oder Heilmachens der Welt, in den Rang eines Gebotes aufgestiegen. Es beruht auf der Legende, dass Gott bei seinem ersten Versuch, die Welt zu erschaffen, gescheitert sei und dabei Splitter des Heiligen in der Welt verstreut wurden, die jetzt durch menschliches Bemühen wieder zusammengefügt werden müssen. »Tikkun Olam« ist eine Aufforderung zu sozialem Handeln und gesellschaftlichem Engagement, zum Streben nach Gerechtigkeit, Mitmenschlichkeit und Frieden. Dadurch wird Gott in der Welt manifest gemacht. Wenn wir Menschen, die leiden, helfen, seien es Fremde oder Eigene, wenn wir zur Schöpfung Sorge tragen, entfachen wir den Funken Gottes. Wenn wir aber falschen Gebrauch von der Schöpfung machen, wenn wir stehlen oder hassen, zerstören wir die Funken der Göttlichkeit.

Amira: Für mich ist es nicht wichtig, ob wir einen gemeinsamen Begriff finden. Entscheidender ist, dass wir die gleichen Inhalte mit unserer ethischen Vision verbinden. Ich wünsche mir für meine Mitmenschen – egal welchen Glauben und welches Geschlecht sie haben oder zu welcher sozialen Gruppe sie gehören –, dass sie alle gefördert und befähigt werden, von ihrem Verstand Gebrauch zu machen, dass sie sich geistig entfalten und nach ihrem Vermögen Verantwortung übernehmen können. Das setzt voraus, dass Menschen nicht ständig um ihre physische und psychische Existenz kämpfen müssen. Und ich wünsche mir für meine Mitmenschen, dass sie Gotteserfahrungen machen können fern von Dogmen und Zwang. Eine solche Welt zu schaffen, gemeinsam zu schaffen – dies sollte Aufgabe der verschiedenen Religionsgemeinschaften sein. Hier gäbe es konkrete Ansatzpunkte des gemeinsamen Handelns.

Autorinnen und Herausgeberinnen

Autorinnen

Hatice Ayten, geb. 1966 in der Türkei, aufgewachsen in Deutschland. Studium des Kommunikationsdesigns in Essen, mit dem Schwerpunkt Film/Fotodesign. Freiberufliche Regisseurin. Filmografie (Auswahl): »Gülüzar« (Video 1994) erzählt die Lebensgeschichte ihrer Mutter; in »Ohneland« (Video 1995) äußern sich junge Migrantinnen über Zugehörigkeit, Heimat und Ausgrenzung; »Wie Zucker im Tee« (Dokumentarfilm 2001) ist eine Reise durch verschiedene Metropolen als Orte, an denen sich fremde Kulturen begegnen; der Dokumentarfilm »Mahrem, öffne dich!« (ZDF 2003) zeigt türkische Frauen zwischen Islam und Moderne; in »Out of Istanbul« (2005) geht es um türkische Lesben und Schwule in Istanbul und Deutschland.

Carola von Braun, geb. 1942 in Nakuru (Kenia), Studium der Anglistik und Geschichte an den Universitäten Bonn und FU Berlin. Von 1980–1983 Mitglied des Bundestages, bildungs- und kulturpolitische Sprecherin der F.D.P.-Bundestagsfraktion; 1984–1990 Erste Frauenbeauftragte des Berliner Senats, Abteilungsleiterin Frauenpolitik; seit 1996 Leiterin des Bereiches Berufliche Bildung bei der Senatsverwaltung für Arbeit, Berufliche Bildung und Frauen. Seit 1992 Gründungsmitglied und Vorstandssprecherin der Überparteilichen Fraueninitiative Berlin – Stadt der Frauen, Trägerin des interreligiösen und interkulturellen Projekts Sarah-Hagar.

Eveline Goodman-Thau, Dr. phil., geb. 1934 in Wien (Österreich), 1938 Flucht nach Holland, überlebte im Versteck. Studium der englischen Literatur und Judaistik an der Universität Amsterdam; 1956 Übersiedlung nach Israel. Professorin für Jüdische Religions- und Geistesgeschichte; Gründerin und Direktorin der Hermann-Cohen-Akademie für Religion, Wissenschaft und Kunst in Buchen. 2001 Erste Rabbinerin Österreichs in Wien. Zahlreiche Publikationen zu Jüdischer Philosophie und Frauen- und Geschlechterstudien, u.a.: Eine Rabbinerin in Wien, Wien 2003; Erbe und Erneuerung. Kulturphilosophie aus den Quellen des Judentums, Wien 2004; gemeinsam mit Fania Oz-Salzberger (Hg.), Das Jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität, Berlin 2005.

Amira Hafner-Al Jabaji, geb. 1971 in Bern (Schweiz) als Tochter einer Deutschen und eines Irakers. Studium der Islamwissenschaften, der Neueren Vorderorientalischen Philologie und Medienwissenschaften an der Universität

Bern. Als freiberufliche Islamwissenschaftlerin und Publizistin in den Bereichen Islam und interreligiöser Dialog tätig.

Christiane Klingspor, geb. 1953 in Langenberg (Deutschland), Studium der Soziologie, Psychologie, Ethnologie; Aufbaustudium: Umweltmanagement; Sozialwissenschaftlerin (Dipl. Soz.). Dozentin an der Fachhochschule für Wirtschaft (Berlin) und Projektmanagerin, Schwerpunkte: Global governance, Umwelt, Frauen; 2002–2004 Mitinitiatorin und Projektkoordinatorin des interreligiösen und interkulturellen Projekts Sarah-Hagar; Mitglied der Überparteilichen Fraueninitiative Berlin – Stadt der Frauen. Mitbeteiligt am Nachfolgeprojekt: Transkulturelles und interreligiöses Lernhaus der Frauen (Beginn im Spätsommer 2005).

Gritt Klinkhammer, Dr. phil., geb. 1965 in Mülheim an der Ruhr (Deutschland), Studium der Religionswissenschaft, Soziologie und Philosophie an den Universitäten in Bochum und Marburg. 2000 Promotion in der Religionswissenschaft mit dem Thema »Moderne Formen islamischer Lebensführung« (Marburg 2000). 2001–2002 Referentin für Migrationsfragen am Deutschen Jugendinstitut in München, 2002–2004 Postdoc-Studien zum »Sufismus im Westen« als Mitarbeiterin des Max-Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien in Erfurt, seit Juli 2004 Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Bremen. Mitherausgeberin u.a. von »Religionen und Recht« (Marburg 2002) und Mitautorin von »Islam: eine Einführung« (Berlin 2003).

Rifa'at Lenzin, geb. 1954 in Bern (Schweiz), pakistanisch-schweizerischer Hintergrund. Studium der Islamwissenschaft, Religionswissenschaft und Philosophie in New Delhi, Zürich und Bern (lic. phil.). Nach Abschluss des Studiums in verschiedenen Bereichen in der Privatwirtschaft tätig. Dozentin an der Universität Luzern im Rahmen des Nachdiplomstudiums »Interkulturelle Kommunikation«. Arbeitet heute freiberuflich als Islamwissenschaftlerin und Publizistin. Diverse Artikel zum Thema Geschlechterfrage im Islam, u.a.: Der Islam und die Geschlechterfrage, in: NZZ, Nr. 272, 24./25. November 2001, 95; Haar und Religion, in: FAMA. Feministisch-theologische Zeitschrift, August 2003, 10ff; Feminismus und Islam, in: NZZ, Nr. 42, 19./20. Februar 2005, 44.

Irene Pabst, geb. 1968 in Sindelfingen (Deutschland), Studium der Evang. Theologie in Berlin, Hamburg und Jerusalem, Promotion zum Thema »Sara und Hagar – Bilder für Identität und Differenz. Die Rezeption von Gen 16 und 21 in der rabbinischen Literatur«. Dozentin für Altes Testament an der TU Dresden; Mitarbeit im interreligiösen und interkulturellen Projekt Sarah-

Hagar. Veröffentlichungen: Szenen zweier Ehen. Beobachtungen zu den Erzelternpaaren Rebekka und Isaak und Rahel/Lea und Jakob, in: Elmar Klingler et al. (Hg.), Paare in antiken religiösen Texten und Bildern. Symbole für Geschlechterrollen damals und heute, Würzburg 2002, 93–131; The interpretation of the Sarah-Hagar-stories in rabbinic and patristic literature: Sarah and Hagar as female representations of identity and difference, in: *lectio difficilior* 1/2003 (www.lectio.unibe.ch).

Eva Pruschy, geb. 1962 in der Slowakei, aufgewachsen in der Schweiz. Studium der Anglistik und allgemeinen Geschichte an der Universität Zürich. Mittelschullehrerin, später Studium der Judaistik in Boston (USA), als Bildungsbeauftragte beim Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund in Zürich tätig. Kurs- und Vortragstätigkeit zum Judentum und zu interreligiösen Themen, speziell interessiert an Frauenfragen, arbeitet an der Herausgabe eines Buches mit Bibelauslegungen jüdischer Frauen.

Birgit Rommelspacher, Dr. phil., geb. 1945 in Rammingen/Ulm (Deutschland), Studium der Psychologie in Bonn, Münster und Cincinnati/Ohio (USA) sowie Studium der Philosophie, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte in München. Professorin für Psychologie mit dem Schwerpunkt Interkulturalität und Geschlechterstudien an der Alice Salomon Hochschule und Privatdozentin an der Technischen Universität Berlin. Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a.: Schuldlos-Schuldig? Wie sich junge Frauen mit Antisemitismus auseinandersetzen, Hamburg 1995; Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht, Berlin 1995; Behindertenfeindlichkeit. Ausgrenzungen und Vereinnahmungen, Göttingen 1999; Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2002.

Annette Wilke, Dr. phil., geb. 1953 in Heidelberg (Deutschland), Studium der Religionswissenschaft, Theologie und Philosophie in Fribourg (Schweiz) sowie Sanskrit- und indologische Studien in den USA, in Zürich und Varanasi (Indien). Professorin und seit 1998 Leiterin des Lehrstuhls für Allgemeine Religionswissenschaft an der Universität Münster. Neuere Veröffentlichungen (Auswahl): Religion zwischen Ritual, Glauben, Wissen und Erfahrung, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik*, Heft 1/2003, 3–21; gemeinsam mit M. Baumann / B. Luchesi (Hg.), Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum, Würzburg 2003; Interreligiöser Dialog und interkulturelle Kompetenz, in: Th. Bauer / Th. G. Schneiders (Hg.), »Kinder Abrahams«: Religiöser Austausch im lebendigen Kontext, Münster 2005, 221–282.

Herausgeberinnen

Manuela Kalsky, Dr. theol., geb. 1961 in Salzgitter-Bad (Deutschland), Studium der Evang. Theologie in Marburg und Amsterdam (NL), 1989–1993 wissenschaftliche Mitarbeiterin für theologische Frauenforschung an der Universität von Amsterdam, dort Promotion im Jahr 2000 zum Thema Christologie aus feministisch-ökumenischer Sicht (www.manuelakalsky.nl). Seit 1993 am Dominikanischen Studienzentrum für Theologie und Gesellschaft in Nijmegen (NL) tätig, seit 1997 Direktorin desselben (www.dsts.nl) und Leiterin eines Forschungsprojekts zur kulturellen und religiösen Vielfalt als Herausforderung für die christliche Identität. Veröffentlichungen (Auswahl): Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh 2000; zusammen mit Angela Berlis (Hg.), Alltägliche Transzendenz. Postmoderne Ansichten zu Gott, Münster 2003; Die Suche nach einem multikulturellen »Wir« unter Berücksichtigung der Unterschiede, in: C. Bauer / S. van Erp (Hg.), Heil in Differenz. Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa, Münster 2004, 106–117; gemeinsam mit Angela Berlis (Hg.), Offen für Offenbarung, Münster 2005.

Doris Strahm, Dr. theol., geb. 1953 in Zürich (Schweiz); Studium der Evang. Theologie, Psychologie und Pädagogik in Zürich sowie der Kath. Theologie in Luzern, wissenschaftliche Mitarbeiterin an den Universitäten Luzern und Fribourg, Lehrbeauftragte an verschiedenen Universitäten der Schweiz; 1996 Promotion an der Universität Fribourg. 1985 Mitgründerin und seither Mitherausgeberin der feministisch-theologischen Zeitschrift FAMA, freiberufliche feministische Theologin und Publizistin, Präsidentin des cfd (Christlicher Friedensdienst), einer feministischen Friedensorganisation, Kursleiterin und Referentin in interreligiösen Dialogprojekten von Frauen. Veröffentlichungen (Auswahl): Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie, Fribourg 1987; Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Luzern 1997; Mitherausgeberin der zweiten Auflage des Wörterbuchs der Feministischen Theologie, Gütersloh 2002; gemeinsam mit Heike Walz und Christine Lienemann-Perrin (Hg.), Als hätten sie uns neu erfunden. Beobachtungen zu Fremdheit und Geschlecht, Luzern 2003.