



Fachbereich I – Erziehungs- und Sozialwissenschaften  
Institut für Katholische Theologie

Master-Studiengang Lehramt an Grundschulen; Katholische Theologie und  
Deutsch

# Das Handlungsfeld „Religion und Emanzipation“ im interreligiösen Dialog – Lebensentwürfe muslimischer Frauen in Deutschland

Abschlussarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Master of Education  
(M.Ed.)

1. Betreuer: Dr. theol. Michael Schober
2. Betreuer: Prof. Dr. Dr. Jörg Bölling

Vorname, Nachname: Johanna Scholz

Abgabedatum: 27.04.2020

## Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung .....	2
2 Interreligiöser Dialog .....	5
2.1 Interreligiöser Dialog aus katholischer Sicht.....	7
2.2 Interreligiöser Dialog aus muslimischer Sicht.....	11
3 Interreligiöses Lernen.....	16
4 Menschenrechte und Frauenrechte .....	18
5 Emanzipation, Feminismus, Intersektionalität und Geschlechterrollen.....	24
6 Frauen in der islamischen Tradition.....	27
6.1 Die Rolle der Frau im historischen Kontext im Koran und den Hadithen .....	28
6.2 Frauenrechte in der Scharia .....	31
7 Muslimische Frauen in der deutschen Gesellschaft .....	34
7.1 Muslimische Frauen aus Sicht der Mehrheitsgesellschaft.....	35
7.2 Rollenerwartungen von Frauen in muslimischen Communities.....	41
7.3 Gegenentwürfe muslimischer Frauen .....	48
7.3.1 Feministische Positionen .....	49
7.3.2 Skizzen von Lebensentwürfen muslimischer Frauen.....	54
8 Handlungsfelder .....	59
8.1 Weibliche Koranexegese .....	59
8.2 Das Kopftuch im Islam.....	68
8.3 Vernetzung und Empowerment muslimischer Frauen .....	72
9 Schlussfolgerungen für den Interreligiösen Dialog.....	75
9.1 Ansätze und Perspektiven für das Interreligiöse Lernen .....	77
10 Fazit.....	80
11 Literaturverzeichnis.....	83
11.1 Primärquellen.....	83
11.2 Sekundärquellen .....	83
12 Eigenständigkeitserklärung .....	98

# 1 Einleitung

Das Thema „muslimische Frau“ ist in Deutschland im 21. Jahrhundert ein gesellschaftliches Dauerthema. Während einige glauben „sie“ befreien zu müssen, wird sie an anderer Stelle als militant dargestellt. Es wird nach wie vor viel über Musliminnen gesprochen, aber nur wenig mit ihnen. In öffentlichen Debatten ist häufig von *der muslimischen Frau* die Rede, die genau so wenig existiert wie *der Islam*<sup>1</sup>. Die Religion und ihre Anhänger\*innen manifestieren sich in großer Vielfalt. Man läuft schnell Gefahr Menschen, die ganz unterschiedliche Identitäten und Migrationsgeschichten aufweisen, in die Rubrik „Muslim\*in“ einzuteilen. Die Zuwanderungsgeschichte der Muslim\*innen in Deutschland reicht weit zurück und lässt sich in verschiedene Zuwanderungsphasen und -wege unterscheiden. Bereits vor dem Zweiten Weltkrieg haben vereinzelte Muslim\*innen in Deutschland als Kaufleute gelebt und gearbeitet. Abseits von diesen Einzelfällen sind Muslim\*innen besonders durch die Migration der Nachkriegsjahrzehnte nach Deutschland gelangt. Diese Bewegungen beziehen sich auf die Arbeits-, Bildungs-, Flucht- und die Familienmigrationen (vgl. Panagiotidis 2019: 18). Die erste Phase in dieser Entwicklung lässt sich in der Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte aus der Türkei, Tunesien, Marokko etc. seit 1955 festmachen. 1973 wurde im Zuge der Ölkrise ein Anwerbestopp verhängt, sodass viele der bereits angeworbenen Arbeitskräfte im Rahmen des Familiennachzuges ihre Kinder und Ehepartner nach Deutschland holten. Dieser Familiennachzug bildet die zweite Phase und führte dazu, dass sich das muslimische Leben in Deutschland verfestigte (vgl. Haug & Sticks 2015: 42f.). Eine dritte Ursache, die im Zusammenhang mit dem politischen Weltgeschehen steht, ist das Asyl politisch Verfolgter. Besonders in den Jahren 2015 und 2016 kamen zahlreiche Geflüchtete aus verschiedenen muslimisch geprägten Ländern, wie Syrien, dem Irak oder Afghanistan nach Deutschland. Bis heute hält diese Zuwanderung an. Basierend auf dem Fachkräftemangel durch den demographischen Wandel in Deutschland hat außerdem die Einführung der Green Card und der Blue Card EU zur vereinfachten Zuwanderung geführt (vgl. ebd.: 44).

Muslim\*innen bilden heutzutage mit 4,4 bis 4,7 Millionen Anhänger\*innen die drittgrößte Religionsgemeinschaft in Deutschland<sup>2</sup>. Damit machen sie etwa 5,4% bis 5,7% der deutschen Bevölkerung aus; deutschstämmige Konvertit\*innen werden hier nicht berücksichtigt. Besonders in den letzten Jahren hat sich die Zusammensetzung der regionalen Herkunft stark

---

<sup>1</sup> Im Laufe der vorliegenden Arbeit werden diese Formulierungen der Lesbarkeit halber immer wieder zu finden sein. Dabei wird die Heterogenität immer mitgedacht.

<sup>2</sup> Im Vergleich dazu: 2018 wurden in Deutschland 23 Millionen Katholik\*innen und 21,1 Millionen Protestant\*innen gezählt (vgl. SVR 2020: 2).

verändert. So sind etwa 50,6% (2,3 Millionen) der in Deutschland lebenden Muslim\*innen türkischstämmig und bilden die größte Herkunftsgruppe. Als zweitgrößte muslimische Bevölkerungsgruppe sind mit 17,1% (800.000) Menschen aus dem Nahen Osten, hauptsächlich aus dem Libanon, dem Irak, Ägypten und Syrien zu nennen (vgl. Stichs 2016: 5). Südosteuropäische Muslim\*innen bilden die drittgrößte Gruppe, gefolgt von Muslim\*innen aus Süd-/Südostasien, Nordafrika, Afrika südlich der Sahara, Zentralasien/GUS und abschließend dem Iran. Insgesamt wird ein heterogenes Bild der Herkunftsländer deutlich (vgl. ebd.: 29). Aufgrund von Zu- und Abwanderungsprozessen verändern sich diese Zahlen stetig, sodass auch das muslimische Leben in Deutschland einem ständigen Diversifizierungsprozess unterliegt. Muslim\*innen aus unterschiedlichen Herkunftsregionen haben vielfältige unterschiedliche Traditionen und gehören unterschiedlichen Glaubensrichtungen an. Die größte Gruppe bilden hier mit Abstand die Sunniten, von denen ein Großteil aus der Türkei stammt. An zweiter Stelle folgen die Aleviten und danach die Schiiten. Abschließend folgen kleinere Strömungen des Islams wie Ahmadis, Ibaditen und Sufis. Es gibt auch Muslim\*innen, die sich keiner dieser Glaubensrichtungen zugehörig fühlen, wodurch exakte Angaben schwierig sind (vgl. Spielhaus 2019a: 85f.).

Die meisten Menschen muslimischen Glaubens haben häufig nur die Religion gemeinsam. Obwohl festgestellt wurde, dass Muslim\*innen im Vergleich zur Mehrheitsgesellschaft eine signifikant höhere Religiosität aufweisen (vgl. u.a. Mediendienst Integration 2019b: 87), muss auch hier differenziert werden. Religiosität kann im Leben von Muslim\*innen eine sehr unterschiedliche Rolle spielen, die von unwichtig und randständig bis zu einem prägenden Einfluss reichen kann. Um *den Islam* in Deutschland zu verstehen, seine Lebensweise und Weltanschauung nachvollziehen zu können, ist es dementsprechend notwendig, die Vielfalt des islamischen Glaubens und den jeweiligen sozialen Kontext der Muslim\*innen zu berücksichtigen (vgl. Affolderbach & Wöhlbrand 2013: 203f.). Die islamische Religionszugehörigkeit wird häufig als Integrationshindernis angesehen und Vorurteile manifestieren sich in der Gesellschaft. Skepsis und Angst gegenüber dem Islam entstehen u.a. durch terroristische Anschläge mit islamistischem Hintergrund. Um ein friedliches und bereicherndes Zusammenleben von Christ\*innen und Muslim\*innen in Deutschland zu gewährleisten, ist ein Dialog zwischen den Menschen und den Religionen für ein gegenseitiges Verständnis und gegenseitigen Respekt sowie Akzeptanz unabdingbar. Zu Beginn dieser Arbeit soll aus diesem Grund zunächst der Interreligiöse Dialog aus christlicher und muslimischer Sicht dargestellt werden. Nachfolgend wird auf die Grundzüge des Interreligiösen Lernens und die Relevanz aufgrund der multikulturellen und religiös pluralen Gesellschaftssituation

eingegangen. Immer wieder entstehen Konflikte aufgrund von interkulturellen und interreligiösen Dissonanzen zwischen Muslim\*innen und der Mehrheitsgesellschaft, welche häufig von Medien aufgegriffen und zugespitzt werden. Unterschiedliche Auffassungen über Erziehungsstile, Einstellungen zur Geschlechtlichkeit und Geschlechterrollen sowie zum Familienverständnis führen zu regelmäßigen politischen Debatten. Die medialen Schlagabtausche drehen sich dabei weitestgehend um verschiedene Aspekte der Lebenswelt von Musliminnen, die sich größtenteils auf ihren rechtlichen Status und ihre soziale Wirklichkeit beziehen (vgl. Abid 2010: 11). Es hält sich das Bild der unterdrückten muslimischen Kopftuchträgerin und der Unvereinbarkeit von Islam und Emanzipation in weiten Teilen der Gesellschaft. Deshalb liegt der Fokus dieser Arbeit auf der Frage:

Inwiefern kann die Thematisierung des Handlungsfeldes *Religion und Emanzipation* einen konstruktiven Beitrag im christlich-muslimischen Dialog leisten?

Ziel dieser Arbeit ist es, zu überprüfen, inwiefern Emanzipation und der Islam in Deutschland kompatibel sind und welches Potential, aber auch welche Herausforderungen für die religiöse Verständigung in diesem Handlungsfeld liegen. Hierzu wird nach einer Betrachtung der in Deutschland geltenden Menschen- und Frauenrechte zunächst der Begriff der Emanzipation und des Feminismus definiert. In Kapitel 6 und 7 wird die Rolle der muslimischen Frauen in der islamischen Tradition, aus Sicht der Mehrheitsgesellschaft und ihr Status in muslimischen Communities dargestellt.

Nach der Auseinandersetzung mit verschiedenen Fremdbildern sollen schließlich Selbstbilder von muslimischen Frauen im Kontext der Emanzipation in den Fokus gerückt werden. Hierzu werden feministische Strömungen im Islam beleuchtet und Lebensentwürfe von drei muslimischen Frauen skizziert, um ihren Umgang mit ihrer Religiosität und ihrer Religion zu verdeutlichen. Aus den Betrachtungen ergeben sich die drei Handlungsfelder „Weibliche Koranexegese“, „Das Kopftuch im Islam“ und „Vernetzung und Empowerment von muslimischen Frauen“.

Abschließend werden die gewonnenen Kenntnisse in den Kontext des Interreligiösen Dialogs eingebettet sowie Lerngelegenheiten und Perspektiven für das Interreligiöse Lernen aufgezeigt, um in Zukunft einen konstruktiven Umgang miteinander und ein Verstehen der fremden und eigenen Kultur zu erreichen.

## 2 Interreligiöser Dialog

Der Interreligiöse Dialog ist von gegenseitigem Verständnis und Bereicherung zwischen Personen und Gemeinden unterschiedlichen Glaubens geprägt. Ob und in welchem Ausmaß der Interreligiöse Dialog erfolgreich ist, hängt u.a. von der Grundeinstellung der beteiligten Parteien ab. In diesem Zuge stehen sich drei religionstheologische Modelle gegenüber, die auch für religionsdidaktische Folgeentscheidungen relevant sind (vgl. Leimgruber 2007: 51). Es handelt sich um den Exklusivismus, den Inklusivismus und den Pluralismus. Die drei Theorien weisen einen Modellcharakter auf und versuchen lediglich, das Zusammenspiel der Weltreligionen, zu interpretieren und nicht realitätsgetreu abzubilden (vgl. ebd.: 54).

Der Exklusivismus sieht die Möglichkeit des Heils und der Rettung für den Menschen allein in einer bestimmten Religion. Weiterführend bedeutet dies, dass alle anderen (nichtchristlichen) Religionen vom Heilswillen Gottes zwangsläufig ausgeschlossen sind. Dies steht jedoch im Widerspruch zum universalen Heilswillen Gottes (vgl. 1 Tim 2,4<sup>3</sup>). Konkret sieht der christozentrisch exklusivistische Ansatz die Erlösung der Menschen lediglich durch Christus, in dem sich Gott offenbart und schließt auch die „unsichtbare Kirche“ mit ein. Der ekklesiologische Exklusivismus sieht das Heil hingegen nur innerhalb der Kirche selbst (vgl. Leimgruber & Ziebertz 2015: 465). Im Licht dieses Absolutheitsanspruchs ist ein Interreligiöser Dialog zunächst nicht möglich. Besonders bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts war diese Ansicht weit verbreitet und unter dem Satz *Nulla salus extra ecclesiam*<sup>4</sup> bekannt (vgl. Leimgruber 2007: 51).

Auch wenn der Ansatz des Inklusivismus das Heil in und durch Christus aufgreift, ist es auch für Angehörige anderer Religionen möglich, zum Heil zu gelangen. Jede\*r, die\*der Gott als Schöpfer anerkennt oder sich auf die Suche nach ihm begibt, wird nach diesem Modell in den Heilsplan eingeschlossen, auch wenn er\*sie sich nicht auf Christus beruft (vgl. Dehn 2008: 18f.). Gleichzeitig werden die Wahrheitsansprüche jedoch christlich interpretiert, was aus interreligiöser Perspektive eine Schwierigkeit darstellen könnte. Grundsätzlich wird der eigene Wahrheitskern geschützt und eine Heilsausdehnung auf andere Religionen ermöglicht (vgl. Leimgruber & Ziebertz 2015: 466).

Im Pluralismus muss jede Religion auf ihren Absolutheitsanspruch verzichten. Somit bildet diese Position das Gegenstück zum Exklusivismus (vgl. Leimgruber 2007: 52). Im Fokus stehen hier die paritätische Verständigung zwischen den Religionen und die Ansicht, dass allen Weltreligionen vollwertige, ebenbürtige Heilswege zustehen (vgl. Leimgruber & Ziebertz

---

<sup>3</sup> Bibelstellen werden zitiert nach: Deissler & Vögtle 2007.

<sup>4</sup> „Kein Heil außerhalb der Kirche“.

2010: 465). Keine Religion nimmt die Wahrheit für sich allein in Anspruch, sondern versteht sich lediglich als Symbol für den richtigen Weg. Betrachtet man den Ansatz unter Berücksichtigung der Bibel, erscheint eine Vereinbarkeit aus Sicht des Christentums zweifelhaft, da in der neutestamentlichen Überlieferung die Erlösungs- und Heilszusicherung in Christus verschriftlicht ist (vgl. Leimgruber 2007: 53). Auch wenn der Ansatz den Interreligiösen Dialog erleichtern und stärken soll, stellt er die Religionen vor die Herausforderungen ihren Autonomie- und Wahrheitsanspruch aufzugeben.

Grundsätzlich wird der Interreligiöse Dialog auf den Ebenen des Lebens, des Handelns, des theologischen Austauschs und der religiösen Erfahrung vollzogen. Damit betrifft er sowohl das offene, friedliche Zusammenleben, die Zusammenarbeit für Entwicklung und Befreiung, die gegenseitige Vermittlung des theologischen Erbes sowie das Teilen der eigenen religiösen Traditionen und des spirituellen Reichtums (vgl. Bistum Osnabrück & Bistum Hildesheim: 11). Müller (2017) spricht in Bezug auf den Interreligiösen Dialog von einer Kunst der Gesprächsführung und Argumentation. Für eine Beherrschung dieser Kommunikationsform müsse zunächst gelernt werden, die eigene „Auffassung als These zu formulieren und dieser dann die Antithese der Probleme und Widersprüche gegenüberzustellen“ (257). Der folgende Schritt der Synthese, in dem eine Lösung gefunden oder ein neues Verständnis gebildet wird, erfordert Mut und weckt häufig das Gefühl eigene (Glaubens-)Überzeugungen zu verleumden. Ein Dialog bedeutet aber auch, dass eine gewisse Offenheit bezüglich des Ergebnisses einkalkuliert werden muss. Um ein für alle Parteien gewinnbringendes Ergebnis zu erzielen, sollten die vier Grundregeln befolgt werden: 1. (aktives) Zuhören, 2. gegenseitiger Respekt, 3. das Suspendieren und 4. das Artikulieren. Die zweite und dritte Regel erfordert, dass auf Abwertungen sowie unangemessene Kritik verzichtet wird und man sich selbst daran erinnert, nicht durch Vorurteile einem respektvollen Umgang im Weg zu stehen (vgl. ebd.: 257f.). Es sollte keine Scheu vor dem Austragen der Konflikte und einer neuen Streit-Kultur bestehen, denn die Beziehungen sollten dadurch nicht in Frage gestellt werden, sondern Partnerschaften erarbeitet und erhalten werden. Vertrauen ist zudem unabdingbar für einen fruchtbaren Dialog und die Fähigkeit dem Gegenüber Recht zuzusprechen, ohne dass die Beziehung beeinträchtigt wird. Der Austausch und die Diskussionskultur soll niemandem zum Synkretismus verleiten, sondern im Gegenteil einen Perspektivwechsel ermöglichen, ohne einen Seitenwechsel vornehmen zu müssen. Es soll vielmehr eine Plattform geschaffen werden, um für alle faire und annehmbare Einigungen zu erzielen (vgl. ebd.: 259). In den folgenden Kapiteln wird der Interreligiöse Dialog aus katholischer sowie muslimischer Sicht zusammenfassend in seiner Entwicklung dargestellt.

## 2.1 Interreligiöser Dialog aus katholischer Sicht

Da die Bibel keinerlei Aussagen über den nach dem Christentum entstandenen Islam beinhaltet, war in der katholischen Kirche lange Zeit zunächst nicht klar, wie man mit dieser Religion umgehen sollte. Sie wurde lange als militärische Bedrohung und konkurrierende Religion angesehen und so dominierte der polemische Gedanke sowie die Ansicht, dass der Islam christliche Häresie sei (vgl. Renz 2016: 17). Durch die Kreuzzüge verschlechterte sich das Verhältnis endgültig und lange Zeit blieben Annäherungen der beiden Parteien die Ausnahme<sup>5</sup>. Bis in das 20. Jahrhundert bestimmte der Heilsexklusivismus die katholische Theologie und Lehre, bis das gewandelte Selbstbild der Kirche sowie eine neue Hermeneutik von Bibel und Tradition und die Erforschung des Islams auf wissenschaftlicher Ebene den Weg für einen Dialog ebneten (vgl. ebd.: 18). Den anfänglichen Heilsexklusivismus hat die katholische Kirche im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils überwunden. Es gilt als einzigartig und immens bedeutend in der Kirchengeschichte sowie der Geschichte der Konzile und aus ihm ist das wohl wichtigste Dokument für den Interreligiösen Dialog seitens der katholischen Kirche hervorgegangen: Das II. Vatikanum. Es wurde am 25.12.1961 einberufen und am 11.10.1962 eröffnet und schließlich am 08.12.1965 beendet (vgl. Wenzel 2005: 18). Das Konzil verlief unter dem Leitbild *Aggiornamento*, welches von Pesch (2011) wie folgt zusammengefasst wird:

Es bedeutet vor allem innere Erneuerung der Kirche, und das kann nur heißen: Erneuerung und Verlebendigung des Glaubens und des Gemeinschaftslebens in der Kirche. Glaube und christliches Leben sollen eine Sache ‚des Tages‘, Sache von heute werden und nicht eine mehr oder weniger schöne Tradition ohne prägende Kraft für Gegenwart und Zukunft (ebd.).

Das Ergebnis des Konzils war die Publikation von 16 Dokumenten, die einen aufgeschlossenen, zukunftsgerichteten Blick der katholischen Kirche widerspiegeln. Aus der 4. Sitzungsperiode ging am 28.10.1965 die *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* hervor. Sie spiegelt die vom Papst und den Konzilsvätern bestimmte Stellung der Kirche gegenüber anderen Religionen wider. Die lateinischen Anfangsworte *Nostra Aetate*<sup>6</sup> geben der Erklärung, welche in fünf Artikel gegliedert ist, ihren Namen. Die Veränderung der gesellschaftlichen Bedingungen jener Zeit wurde von der katholischen Kirche wahrgenommen und bewegte diese dazu, sich selbst und ihre Ansichten zu überdenken (vgl. Wenzel 2005: 136). Die Kirche stellte fest, dass sich „die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern [...] mehren“ (NA 1, Abs. 1) und beschloss, dass es an der Zeit war, sich zu dem Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen zu äußern. An diesem Punkt wurde von der katholischen Kirche ein neuer Weg eingeschlagen und ein Reflexionsprozess begonnen, der die ursprüngliche

---

<sup>5</sup> Für einen detaillierten Überblick siehe Renz 2016: 17f.

<sup>6</sup> „In unserer Zeit“.



Haltung des Christentums zu anderen Religionen relativieren und neu bestimmen sollte. Anders als in bisherigen Konzilsdokumenten setzte man sich nicht mit der eigenen Tradition auseinander, sondern befasste sich mit dem Zukünftigen, sodass neue Perspektiven in Hinblick auf den einzuschlagenden Weg der Kirche aufgezeigt wurden (vgl. Siebenrock 2005b: 598). Im ersten Artikel der *Nostra Aetate* wird deutlich gemacht, dass die Gemeinsamkeiten der Menschen; konkret verbindende religiöse Elemente als Basis für die Erklärung dienen sollen (vgl. NA 1, Abs. 1). Roddey (2005) konstatiert in diesem Zusammenhang, dass sich die Kirche keineswegs versuche von anderen Religionen abzugrenzen oder sie gar zu bekehren, sondern hauptsächlich Verbindendes gefunden und benannt werden solle (vgl. 39). Im zweiten Abschnitt definieren die Konzilsväter die Menschheit als „eine einzige Gemeinschaft“ (NA 1, Abs. 2), da die Erschaffung des Menschen durch Gott allen denselben Ursprung zuspricht. Weiterführend kann Gott als gemeinsames Ziel benannt werden, da er allen Menschen sein Heil zukommen lässt (vgl. ebd.). Im dritten Abschnitt wird eine weitere Gemeinsamkeit zwischen allen Religionen in der Übereinstimmung der grundlegenden Existenzfragen gesehen. Antworten auf Fragen, wie „Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens?“ und „Was ist der wahre Weg zum Glück?“, erhoffen sich die Menschen in ihrer jeweiligen Religion zu finden (vgl. NA 1, Abs. 3). Die allumfassende Interpretation der Erklärung lässt sich allerdings nur unter Betrachtung der zentralen Kirchenkonstitution vornehmen und muss „vor dem Hintergrund der hart umstrittenen Erklärung über die Religionsfreiheit gesehen werden“ (Leimgruber 2007: 41). Nach zahlreichen Diskussionen proklamierte das Konzil 1965 die *Erklärung über die Religionsfreiheit – Dignitatis Humanae*. Von diesem Zeitpunkt an bekam jeder Mensch das Recht zugesprochen, dem eigenen Gewissen folgen zu dürfen und in seiner Religion frei zu sein. Ebenso umfasst die Religionsfreiheit das Recht auf religiöse Praxis, Bekenntnisfreiheit sowie die Möglichkeit der Konversion (vgl. ebd.). Jede\*r solle das Recht haben, die Wahrheit in einer Religion zu suchen, zu finden und nach seinem eigenen Gewissen zu urteilen, ohne von anderen beeinflusst zu werden (vgl. DiH 2). Die Grundlage für die Erklärung bildet die Würde des Menschen, der als Geschöpf und Ebenbild Gottes gilt (vgl. Gen 1,26f.) und mit einem freien Willen bestückt ist (vgl. Leimgruber 2007: 41). Im Gegensatz zum früheren Bild der Kirche (*Societas perfecta*) legt die *Kirchenkonstitution* ein weitaus bescheideneres und selbstkritisches Kirchenbild (*Ecclesia semper reformanda*) vor. In *Lumen gentium 16* ist die Rede vom Heilswillen Gottes für *alle* Menschen, ebenso für Muslim\*innen. Die Art und Weise, wie hier über andere Religionen gesprochen wird, ist geradezu revolutionär (vgl. ebd.):

Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim[e], die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird (*Lumen Gentium 16*).

Hier stehen die theologischen Gemeinsamkeiten in der Beziehung zu Gott im Fokus: Der eine „Gott für Christen wie für Muslime, der Schöpfer und zugleich Richter ist und der als Person im Gebet angerufen werden kann“ (Leimgruber 2007: 42). Entscheidend ist im Originaltext das Wort „nobiscum“ (mit uns), welches verdeutlicht, dass trotz einem unterschiedlichen Gottesverständnis sowohl Christ\*innen als auch Muslim\*innen ein und denselben Gott anbeten. So verschiebt sich die Einstellung der katholischen Kirche hin zu einem inklusivistischen Gedanken, indem Muslim\*innen (und andere) in den Heilswillen Gottes eingeschlossen werden (vgl. Renz 2016: 19). Im dritten Artikel von Nostra Aetate sind konkrete Inhalte zum muslimischen Glauben zu finden. Da Muslim\*innen ebenfalls eine monotheistische Glaubensvorstellung haben, wird die muslimische Religion „mit Hochachtung“ (NA 3: Abs. 1) betrachtet und darauf verwiesen, dass ebenfalls Gott als Schöpfer der Welt anerkannt wird sowie eine Berufung auf Abraham stattfindet (vgl. ebd.). Gemeinsam haben die Religionen ebenfalls die Vorstellung vom Jüngsten Gericht und eines linearen Geschichtsverständnisses sowie die Verehrung der Jungfrau Maria (vgl. Sure 19:19-21). Der Artikel betont hauptsächlich Gemeinsamkeiten und führt einen der entscheidenden Unterschiede lediglich in einem Nebensatz an: Im Islam wird Jesus eine Prophetenrolle zugesprochen und nicht als menschgewordenes Wort Gottes anerkannt. Die christliche Trinitätslehre stellt immer wieder einen Kritikpunkt aus islamischer Sicht dar (vgl. Sure 112). Auch der Kreuzestod Jesus sowie die damit verbundene Heilsbedeutsamkeit wird im Islam geleugnet (vgl. Sure 4:157), in der Konzilserklärung jedoch nicht erwähnt (vgl. Renz 2016: 20f.). Auffällig ist zudem, dass weder der Koran noch die Rolle Mohammeds und sein Anspruch als Prophet und religiös-ethisches Vorbild für alle Muslim\*innen erwähnt werden, was möglicherweise darauf zurückzuführen ist, dass diese Themen sowie der Kreuzestod Jesu ein zu hohes Konfliktpotential aufweisen (vgl. Siebenrock 2005a: 358 & Siebenrock 2005b: 660). Trotzdem wird betont:

Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet (NA 2, Abs. 3).

Für Frieden und Freiheit möchte man von nun an Vergangenes ruhen lassen und sich um ein gegenseitiges Verstehen bemühen. Der letzte Abschnitt enthält eine Aufforderung zum Interreligiösen Dialog, die sagt, dass Christ\*innen

mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene [der] geistlichen und sittlichen Güter und auch [...] sozial-kulturelle Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern (NA 2: Abs. 5)

sollen.

Das II. Vatikanische Konzil gilt als Wegbereiter für die Neubewertung der Weltreligionen und hat bis heute nicht an Relevanz verloren. Zum ersten Mal fand zudem eine interkontinentale Versammlung von über 2500 Bischöfen statt, die unterschiedliche Sprachen, Hautfarben und Kulturen vorwies (vgl. Leimgruber 2007: 41). So konnte die Kirche erstmals als „universale multikulturelle Gemeinschaft hautnah erlebt werden“ (ebd.). Anknüpfend an die Ausführungen des II. Vatikanums sei an dieser Stelle noch auf die spätere Enzyklika *Redemptoris missio* von Johannes Paul II. (1990) verwiesen, in der der Interreligiöse Dialog als komplementär zur Mission angesehen wird:

Dem Dialog öffnet sich ein weites Feld und er kann vielfältige Formen und Ausdrucksweisen annehmen: vom Gedankenaustausch zwischen Experten der religiösen Traditionen oder deren offiziellen Vertretern bis zur Zusammenarbeit für ganzheitliche Entwicklung und die Wahrung der religiösen Werte, vom Mitteilen der entsprechenden spirituellen Erfahrungen bis zum sogenannten >Dialog des Lebens<, in dem die Gläubigen verschiedener Religionen einander im Alltag die eigenen menschlichen und religiösen Werte bezeugen und einander helfen, diese zu leben und so eine gerechtere und brüderlichere Gesellschaft zu schaffen (*Redemptoris missio*: 57).

Abschließend lässt sich sagen, dass sich die Stellungnahme der katholischen Kirche durch eine „positive, kritisch-bejahende Stellung gegenüber den großen Religionen der Welt“ (Leimgruber 2007: 49) auszeichnet. Die Aussagen des Konzils gelten als Magna Charta „der katholischen Kirche. Andere Religionen werden als Reichtümer gesehen“ (Leimgruber 2007: 49), die den Menschen Halt und Orientierung bieten. Die katholische Kirche tritt für gegenseitigen Respekt und ein dialogisches Verhältnis gegenüber anderen Religionen ein (vgl. ebd.). Sie ist bereit, gemeinsam mit den Weltreligionen am Projekt des Friedens, der Gerechtigkeit sowie der Schöpfungswahrung mitzuarbeiten (vgl. ebd.: 53). Dafür wurde 1964 das „Sekretariat für die Nichtchristen“, welches 1988 in „Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog“ umbenannt wurde, als vatikanische Behörde eingerichtet, welche eine Unterkommission für den Dialog mit dem Islam beinhaltet. Im Grundlagenpapier „Dialog und Verkündigung“ (1991) wurden die Ebenen und Ziele für einen Interreligiösen Dialog festgehalten<sup>7</sup>. Bis heute basiert der Dialog mit dem Islam vom Papst bis zu den Pfarrgemeinden auf der Grundlage dieses Dokuments.

Papst Benedikt XVI. stellte jedoch bei einer Vorlesung in Regensburg 2006 durch ein „unglückliches Zitat mittelalterlicher Polemik“ (Renz 2016: 22) die Beziehungen zur islamischen Welt und den gesamten Interreligiösen Dialog zwischen Islam und Christentum auf die Probe. In dem Zitat wird Mohammed unterstellt, nur Schlechtes und Inhumanes gebracht zu haben. Dies wurde von einigen Muslim\*innen als Provokation und Vorwurf gegenüber dem Islam wahrgenommen, eine unvernünftige, gewalttätige Religion zu sein (vgl. Mohagheghi 2016: 40). 38 muslimische Gelehrte aus aller Welt verfassten daraufhin einen

---

<sup>7</sup> Für einen detaillierten Überblick siehe Renz 2016: 21f.

gemeinsamen offenen Brief. 2007 richteten 138 muslimische Gelehrte einen zweiten Brief mit nun über 400 Unterschriften an die christlichen Würdenträger. In „A Common Word“ hielten sie die Grundprinzipien und gemeinsame ethische Werte beider Religion fest<sup>8</sup>. Das Plädoyer für einen ebenbürtigen, respektvollen und friedlichen Dialog endet mit einem Appell, der koranische Bezüge erkennen lässt, die die Gerechtigkeit als Maßstab ansetzen (vgl. Sure 5:8):

Darum lasst unsere Differenzen nicht zur Ursache von Hass und Streit zwischen uns werden. Lasst uns stattdessen wetteifern in Rechtschaffenheit und in guten Werken. Lasst uns einander respektieren, fair, gerecht und freundlich zueinander sein, und in aufrichtigem Frieden, Eintracht und gegenseitigem Wohlwollen miteinander leben (Royal Aal al-Bayt Institute 2007: 42).

Daraufhin wurde 2008 das „Katholisch-muslimische Forum“ gegründet und folgende gemeinsame Erklärung veröffentlicht:

Wir bekennen, dass Katholiken und Muslime dazu berufen sind, für Liebe und Harmonie unter Gläubigen und in der ganzen Welt einzutreten. Sie sollen jede Form von Unterdrückung, aggressiver Gewalt und Terrorismus zurückweisen, insbesondere, wenn sie im Namen der Religion begangen werden, und das Prinzip der Gerechtigkeit für alle hochhalten (Katholisch-Muslimisches Forum 2008: 38).

Abschließend soll noch die Christlich-Islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle e.V. (CIBEDO) der deutschen Bischofskonferenz genannt werden, welche 1978 gegründet wurde und in Deutschland eine wichtige Institution für den Dialog darstellt. Durch zahlreiche Veranstaltungen, Publikationen etc. fördert sie den Dialog und das Zusammenleben zwischen Christ\*innen und Muslim\*innen in Deutschland und beleuchtet aktuelle Themen (vgl. CIBEDO 2020).

## 2.2 Interreligiöser Dialog aus muslimischer Sicht

Betrachtet man nun den Interreligiösen Dialog aus muslimischer Sicht, muss zunächst festgehalten werden, dass es im Islam keine allgemeingültige verbindliche Stellungnahme wie das in Kapitel 2.1 ausgeführte Dokument *Nostra aetate* der katholischen Kirche gibt. Im Gegensatz zum Papst als Oberhaupt in der katholischen Kirche, gibt es keine vergleichbare Hauptinstanz im Islam, die weltweit allgemeingültige Dokumente verabschieden könnte. Auch wenn dieser Lehrstuhl in der deutschen Mehrheitsgesellschaft in verschiedensten Kontexten immer wieder vermisst wird, wird unter Muslim\*innen dadurch das Verhältnis zwischen ihnen und Gott aufgrund des fehlenden Mittlers häufig als unmittelbar angesehen (vgl. Amirpur 2010: 237). Aussagen und Stellungnahmen bezüglich des Interreligiösen Dialogs gibt es trotzdem zahlreiche. Zunächst wird hier der Koran in den Fokus gerückt. Der Koran stellt das offenbarte Wort Gottes an den Propheten Mohammed dar. „Gott spricht durch den Koran mit den Menschen, verkündet seine Nähe und Zuwendung und fordert sie auf, ihn anzurufen“ (Mohagheghi 2016: 33). Der Koran bietet gleichermaßen die Basis für Akzeptanz und Toleranz

---

<sup>8</sup> Für einen detaillierten Überblick siehe Mohagheghi 2016: 40f.

als auch für Ablehnung und Zurückweisung (vgl. ebd.: 34). Eine Bewertung dieser teils ambivalenten Aussagen sollte vor dem Hintergrund der damaligen Verhältnisse geschehen. Dies meint bspw. den Umstand, dass es vor 1400 Jahren noch keinen institutionalisierten Dialog gab (vgl. Er 2015: 22). Trotzdem standen Muslim\*innen in Mekka und Medina, den Orten der Offenbarung, bereits durch Handel und Nachbarschaft mit Christ\*innen und Jüd\*innen in Kontakt (vgl. Mohagheghi 2016: 34). Samet Er (2015) benennt vier wesentliche Punkte, die der Dialog auf Grundlage des Korans umfasst:

1. Kein Zwang zu Religion bzw. kein Überzeugungswille im interreligiösen Dialog (vgl. 49:13)
2. Das Zusammenkommen in einem Wort (vgl. 3:64)
3. Diskussion in schönster Form (vgl. 16:125)
4. Betonung von Gemeinsamkeiten (vgl. 2:285) (23).

Die muslimische Theologin und Islamwissenschaftlerin Rabeya Müller (2005) erklärt, dass der Koran sich selbst als „sich wiederholendes“ Buch, im Sinne von „Offenbarungen erneuernd“, sieht und nicht den Anspruch erhebt, nach der Thora und der Bibel ein gänzlich neues Buch zu sein (vgl. 142). Weder im Koran noch in der Sunna ist explizit das Wort „Dialog“ zu finden, es finden sich aber zahlreiche Verse, die zu Respekt, Akzeptanz und Anerkennung der Gemeinsamkeiten der Menschen und einem Streben nach einer friedlichen Atmosphäre aufrufen (vgl. Er 2015: 22). Anerkennung der Existenz anderer wahrer Wege zu Gott vor der Herabsendung des Korans findet sich bspw. in Sure 46:12<sup>9</sup>: „Vor ihm gab es das Buch Mose, als Richtschnur und Barmherzigkeit. Das hier aber ist ein Buch, das bestätigt, in arabischer Sprache [...]“. Noch deutlicher wird dies in Sure 5:48, in der zwar vor einem Streit um die Wahrheit gewarnt wird, gleichzeitig der Fokus aber auf der Vielfalt der Wege als „Gottes Plan“ liegt (vgl. Mohagheghi 2016: 34):

Und auf *dich* sandten wir herab das Buch mit der Wahrheit; es bestätigt, was von dem Buch schon vorher da war, und gibt darüber Gewissheit. So richte zwischen ihnen nach dem, was Gott herabgesandt hat, und folge ihren Neigungen nicht, wenn es von dem abweicht, was von der Wahrheit zu dir kam! Für einen jeden von euch haben wir Bahn und Weg gemacht. Hätte Gott gewollt, er hätte euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht – doch wollte er euch mit dem prüfen, was er euch gab. Wetteifert darum um das Gute! Euer aller Rückkehr ist zu Gott er wird euch dann kundtun, worin ihr immer wieder uneins wart.

Die Tatsache, dass theologisch betrachtet eine monotheistische Vorstellung von *einem* Schöpfer ausgeht, zu dem jedoch *viele* unterschiedliche Wege führen können, kann hier als zentrale Aussage dieser Suren festgehalten werden. Muslim\*innen erkennen an, dass andere Gemeinschaften vor ihnen bereits andere Offenbarungen aus der gleichen Quelle erhalten haben. Dadurch verbietet sich ihnen schlussfolgernd der Vorstellung nachzugehen, im Besitz der alleinigen und einzigen Wahrheit zu sein (vgl. Müller 2005: 147). Somit ist bereits im Koran

---

<sup>9</sup> Übersetzung im Rahmen dieser Arbeit nach Bobzin 2015.

eine inklusivistische Position (s. Kap. 2) auszumachen. Des Weiteren wird im Koran darauf verwiesen, dass jeder Mensch durch die Fähigkeit eigenständig denken zu können, die Fähigkeit zur Erkenntnis habe. Gleichzeitig sei der Mensch und sein Wissen beschränkt, was die Verpflichtung mit sich bringe, die Vielfalt der Meinungen anderer zu respektieren und mit diesen respektvoll umzugehen (vgl. ebd.). Interreligiöse Grundlagen für ein gemeinsames Lernen und einen echten Dialog, welche auf einem Verständnis für gleichberechtigtes und gleichwertiges Nebeneinander beruhen, finden sich ebenfalls in den Ausführungen des Korans hinsichtlich der Nähe Gottes zu den Menschen. Die Liebe des Schöpfers bezieht sich nicht nur auf eine spezifische Gruppe von Menschen, wie etwa die Muslim\*innen, sondern auf die Schöpfung „Mensch“ allgemein – sprich *alle* Menschen. Jede\*r kann sich von Gott angenommen fühlen und niemand darf ausgeschlossen werden (vgl. ebd.: 143f.). Die Passagen im Koran, die die Beziehung zwischen Christ\*innen und Muslim\*innen beschreiben, sind jedoch sowohl von Anerkennung als auch von Kritik geprägt. Der Dialog wird bspw. in Sure 29:46 durch die Aufforderung mit den Leuten der Schrift<sup>10</sup> in „schöne[r] Art“ zu diskutieren und ihnen die Gemeinsamkeiten und somit das Verbindende deutlich zu machen, eingefordert, da sie an denselben Gott glauben (vgl. Mohagheghi 2016: 35). In Situationen des Zweifels werden Muslim\*innen sogar angehalten, Gespräche mit Christ\*innen, die bereits die Offenbarung erfahren haben, zu führen, was eine große Wertschätzung erkennen lässt (vgl. Sure 10:94). Kritische Zeilen hingegen finden sich bspw. in Bezug auf die Rolle Jesu. Der Koran wirft den Christ\*innen vor, die Lehre Jesu verfälscht zu haben, da die Bezeichnung als Sohn Gottes sowie die Lehre vom dreieinigen Gott nicht von Jesus selbst stammten, sondern von den Anhänger\*innen des Christentums (vgl. Sure 4:171-172). Weitere kritische Betrachtungen finden sich bezüglich der Kreuzigung Jesu und der Lehre von der Erlösung der Menschen durch seinen Tod. Auch Mohagheghi (2016) betont hier die Relevanz und Unablässigkeit, diese Textstellen im Kontext der Offenbarungszeit des Korans zu lesen, um ihr Potential der Verallgemeinerung und der damit einhergehenden Gefahr eines „muslimischen“ Verständnisses vom Christentum, welches nicht dem Selbstverständnis der Christ\*innen entspricht, entgegenzuwirken (vgl. 36). Samet Er stellt in diesem Zusammenhang außerdem heraus, dass die Kritik nicht gegen eine bestimmte Gruppe oder Religion gerichtet sei, „sondern gegen unrechtes Handeln, fehlgeleitetes Denken und unerwünschtes Verhalten einzelner Individuen unter Christen, Juden, Polytheisten, wie auch unter Muslimen gleichermaßen“ (Er

---

<sup>10</sup> Im Koran werden Jüd\*innen, Christ\*innen und Sabäer als *Ahl al-Kitab*, die „Leute des Buches bzw. der Schrift“ bezeichnet (vgl. Er 2015: 25).

2014: 26). Auch zahlreiche Hadithe<sup>11</sup> rücken die Berührungspunkte der verschiedenen Religionen in den Fokus. Der Prophet legte viel Wert auf den Kontakt zu Jüd\*innen und Christ\*innen, was folgende Äußerung, die sich auf die Zeit nach seinem Tod bezieht, zeigt: „Wer einem Juden oder Christen Unrecht tut, dessen Ankläger werde ich am Tage des Jüngsten Gerichtes sein“ (Buhârî, Libâs 1981: 70<sup>12</sup>). Das Projekt *Weltethos*<sup>13</sup> sieht zudem bspw. den folgenden Hadith als Hinweis für die Förderung der Gemeinschaft: „Keiner von Euch ist ein Gläubiger, solange er nicht seinem Bruder wünscht, was er sich selber wünscht“ (zitiert nach: Er 2015: 29). Dabei stellt das Projekt diese „goldene Regel“ in Zusammenhang mit ähnlichen Zitaten<sup>14</sup> aus anderen monotheistischen Religionen und will so deutlich machen, dass sie alle gemeinsam das Prinzip der Gegenseitigkeit und eines friedlichen Lebens protegieren (vgl. Küng 2012: 138ff.). Zusätzlich wurde in der medinensischen Verfassung die Religions-, Meinungs- und Reisefreiheit sowie das Recht auf Leben der Minderheiten (in diesem Fall Christ\*innen, Jüd\*innen und Polytheist\*innen) garantiert (vgl. Er 2015: 29f.). Mit Blick auf die Geschichte des Islams sei weiterführend ebenfalls der Umariyya-Vertrag aufgeführt. Als der islamische Herrscher Kalif Umar Jerusalem eroberte, war eine seiner ersten Handlungen, dort lebenden Jüd\*innen und Christ\*innen Sicherheit, Freiheit und Frieden zu gewährleisten. Der oben benannte Pakt enthält eine Mahnung an die Muslim\*innen, dass es etwas Abscheuliches vor Gott sowie vor dem Propheten wäre, wenn sie den Andersgläubigen in der Stadt etwas Schlechtes antun würden (vgl. Mohagheghi 2016: 37).

Unter anderem schufen außerdem die über ca. 800 Jahre anhaltenden Treffen christlicher, jüdischer und muslimischer Kulturen mit der Polyglottie in Andalusien im Bereich der Religionen, Philosophie und Literatur einen fruchtbaren Nährboden für einen Wettstreit zwischen den Religionen und somit eine Art Interreligiösen Dialog. Ein weiteres Beispiel für eine dialogfördernde Institution ist das „Haus der Weisheit“, welches von dem 813 bis 833 regierenden Kalifen al-Ma'mun gegründet wurde. Es war ein Ort, an dem Christ\*innen und Muslim\*innen (sowie Jüd\*innen) ernsthafte Wissenschaft gemeinsam betrieben, diskutierten, aufschrieben und forschten (vgl. Mohagheghi 2016: 37f.). Neben den bereits genannten Begegnungen gibt es noch eine Vielzahl weiterer, auf deren Ausführung hier jedoch verzichtet werden muss<sup>15</sup>. Neben der im Koran verankerten Anerkennung und Wertschätzung gegenüber

---

<sup>11</sup> Überlieferungen des Propheten. Nähere Information in Kapitel 6 & 8.1.

<sup>12</sup> Hier zitiert nach Er 2015: 30f.

<sup>13</sup> Für nähere Informationen siehe auch: [https://www.weltethos.org/was\\_ist\\_weltethos/](https://www.weltethos.org/was_ist_weltethos/) (zuletzt aufgerufen am 10.04.2020).

<sup>14</sup> Christentum: „Alles, was ihr wollt, dass Euch die Menschen tun, das tut auch Ihr Ihnen ebenso“ (Mt 7,12; Lk 6,31); Judentum: „Tue nicht anderen, was Du nicht willst, dass sie Dir tun“ (Rabbi Hillel, Sabbat 31a).

<sup>15</sup> Bspw. die Bildungsstätte mit großer Bibliothek in Tripolis oder die Übersetzerschule von Toledo. Für einen detaillierten Überblick siehe Mohagheghi 2016: 38f.

Christ\*innen und einigen historischen Dialogansätzen gab es natürlich auch Konflikte, die das christlich-muslimische Verhältnis geprägt haben. Manche von ihnen reichen bis in die heutige Zeit. Deshalb gilt es umso mehr, an den historischen Beispielen friedlicher Lernprozesse anzuknüpfen, um ein dauerhaft respektvolles christlich-muslimisches Miteinander zu garantieren (vgl. Mohagheghi 2016: 42). Forderungen zur Überwindung der Differenzen lassen sich in diesem Zusammenhang auch bei einem zeitgenössischen Prediger des Islams, Fethulla Gülen<sup>16</sup> finden. Er sieht eine Pflicht im religiösen Dialog und stellt klar, dass Toleranz, die Dialogbereitschaft sowie die Akzeptanz des Pluralismus gefördert werden müsse. Seines Erachtens nach werden diese Eigenschaften bereits in den Suren 25:63, 25:72 und 28:55 beschrieben (vgl. Er 2015: 32f.).

Als eine der ersten Dialoginstanzen in Deutschland wurde zwischen den islamischen Verbänden und den großen Kirchen 1976 die Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft (ICA) gegründet (vgl. Hamdan 2011: 75). Besonders seit den 1990er Jahren eröffnen Muslim\*innen vermehrt Einblicke in ihr kulturelles und religiöses Leben, was sich u.a. durch „Tage der offenen Moschee“<sup>17</sup> ausdrückt. Vermehrt finden auch christlich-islamische Treffen und Diskussionsrunden für interreligiöse Themen statt; es entstehen Arbeitsgemeinschaften, interreligiöse Reisemöglichkeiten und multireligiöse Schulgottesdienste. Viele muslimische Organisationen erwidern die Grußworte von Christ\*innen zum Ramadan an entsprechend wichtigen Festen wie Ostern und Weihnachten (vgl. Leimgruber 2007: 188). Besonders nach den Anschlägen am 11. September 2001 hat der Interreligiöse Dialog stark an Bedeutung gewonnen. Neben aufsteigender Verunsicherung und dem Aufleben alter Vorurteile wuchs gleichzeitig das Interesse am Islam, sodass eine Vielzahl an neuen Dialoginitiativen entstand (vgl. Hamdan 2011: 75). Um das Zusammenleben zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft zu verbessern wurde in diesem Zuge bspw. 2004 das Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ ins Leben gerufen. Es unterstützt verschiedene lokale Dialogprojekte finanziell und wird von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), dem Zentralrat der Juden, der DITIB, dem Zentralrat der Muslime, dem Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland und dem Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ) geleitet (vgl. ACK).

Abschließend soll hier noch die vom damaligen Innenminister Wolfgang Schäuble gegründete Deutsche Islam Konferenz (DIK) erwähnt werden. Seit 2006 wird der Austausch zwischen dem deutschen Staat und Muslim\*innen gefördert. Sie hat den Anspruch einen langfristigen Dialog

---

<sup>16</sup> Fethulla Gülen ist als Gründer der umstrittenen Gülen- bzw. Hizmet-Bewegung aber durchaus kritisch zu betrachten.

<sup>17</sup> Imame und kundige Muslim\*innen geben hierbei Einblicke in Sakralräume und ihr Gebet.



mit verschiedenen islamischen Organisationen auf Bundesebene zu ermöglichen. Die DIK setzt sich aus Vertreter\*innen des Staates, sowie Mitgliedern der großen muslimischen Verbände und ausgewählten muslimischen Einzelpersonen zusammen. Die DIK arbeitet in den letzten Jahren praxisnah, bietet zahlreiche Workshops und Veranstaltungen an und veranlasste und veröffentlichte diverse Studien zum muslimischen Leben in Deutschland<sup>18</sup> (vgl. Hamdan 2011: 77ff.).

### 3 Interreligiöses Lernen

Der Begriff des Interreligiösen Lernens entstand in den 90er Jahren des vorherigen Jahrhunderts aufgrund des Wunsches eines Umdenkens in der Religionspädagogik, um sich dem neuen gesellschaftlichen Wandel anzupassen (vgl. Tautz 2007: 51). Das Interreligiöse Lernen stellt dabei allerdings keinen neuen, ungewöhnlichen Vorgang in der Gesellschaft dar. Wie die vorherigen Ausführungen gezeigt haben, wird ein Interreligiöser Dialog seit jeher von Menschen selbstverständlich und zum Teil unbewusst praktiziert. Die Einführung und die Verwendung des Fachausdrucks im religiösen Diskurs liegt erst ca. 30 Jahre zurück und sind bis heute vieldeutig (vgl. Sajak 2010: 13). Das Präfix „inter-“ verweist direkt auf den Fokus des Ansatzes: Es findet seinen Ursprung im Lateinischen und bedeutet „zwischen“, „inmitten“ oder auch „unter“ und beschreibt in diesem Zusammenhang einen Lernprozess *zwischen* Religionen und *inmitten* Angehöriger verschiedener Religionen (vgl. Leimgruber 2007: 20). Es handelt sich dementsprechend um ein „Lernen von den Religionen aus“, in dessen Fokus der Mensch mit seiner religiösen Überzeugung und seinen Traditionen steht. Interreligiöses Lernen zielt neben einer tieferen Verständigung in der heutigen pluralen Gesellschaft genauso auf die eigene religiöse Orientierung des einzelnen Menschen ab.

Betrachtet man den Begriff des Lernens im Zusammenhang mit Interkulturalität sowie Interreligiosität, wird deutlich, dass es sich hier um „ein personales Geschehen, eine dynamische, vieldimensionale, prozessartige Tätigkeit in eigener Regie, ein subjektorientiertes, schöpferisches Integrieren von Wahrnehmungen und Erfahrungen“ (Leimgruber 2007: 18) handelt und schließlich „ein ganzheitliches Tun [fordert], das im Kopf einsetzt, das Beobachtungen und Impulse reflektiert und sich schließlich in korrigierten Handlungsmustern auswirkt“ (ebd.). Damit sich das Interreligiöse Lernen reflexiv vollzieht, ist es notwendig, dass die Lernenden zunächst einen persönlichen religiösen Standpunkt sowie eine theologische Kompetenz aufbauen. Erst dadurch kann ein Perspektivwechsel vollzogen werden, um fremde

---

<sup>18</sup> Bspw. „Islamisches Gemeindeleben in Deutschland“ (2012), „Soziale Dienstleistungen in Moscheegemeinden“ (2015) und „Altenpflege für Muslime“ (2017) (vgl. Spielhaus 2019b: 170).

kulturelle und religiöse Lebensweisen und Zeugnisse wahrzunehmen. Die wechselseitige Eigen- und Fremdinterpretation der eigenen sowie der anderen Religion kann dazu beitragen, multikulturelle und religiös plurale Situationen zu bewältigen. Religion und Kultur gehören unweigerlich zusammen und so kann ein Interkultureller sowie Interreligiöser Dialog als Brücke zwischen diesen Bereichen fungieren (vgl. Leimgruber 2005: 128 & 2007: 17). Durch das gegenseitige Bedingen kann eine Religion allerdings nur dann verstanden werden, wenn man ihre kulturellen Ausdrucksformen wie bspw. Gesetze, Traditionen oder ihre heiligen Räume kennt sowie einen Zugang zu der jeweiligen Sprache findet (vgl. Leimgruber 2007: 17). Interreligiöser Bildung wird eine immense Wichtigkeit zugeschrieben, da sie über den Religionsunterricht hinaus eine Schlüsselqualifikation für ein friedliches Zusammenleben darstellt (vgl. Kalloch et al. 2010: 275).

Leimgruber grenzt das Interreligiöse Lernen deutlich von der reinen Kenntnisvermittlung und traditionellen Thematisierung der Weltreligionen im Religionsunterricht ab. Es meine viel mehr ein lebendiges, alltagsorientiertes, dialogisches Lernen in der Begegnung. Schüler\*innen sollen sich nicht nur Wissen über fremde Religionen aneignen, sondern Angehörigen einer anderen Religion persönlich begegnen. Interreligiöses Lernen vollzieht sich dementsprechend in Begegnung und Gespräch mit Angehörigen nichtchristlicher Religionen (vgl. Leimgruber 2007: 44). Dabei soll die theoretische Auseinandersetzung mit den Weltreligionen nicht an Bedeutung verlieren, liefert sie schließlich erst die Grundlage, um sich einer anderen Religion anzunähern. Anstatt einer strikten Trennung soll hier vielmehr ein Wechselspiel entstehen (vgl. Rickers & Folkert 2001: 877 & Lachmann 2010: 37). Zusammenfassend zielt Interreligiöses Lernen nach Jamals (1996) auf drei Vorstellungen ab: die in Hinblick auf die fortschreitenden Säkularisierungsprozesse unvermeidliche *Wissenserweiterung*, die *Identitätsbildung* sowie eine *Dialogfähigkeit*, die mit einer *Handlungskompetenz* einhergeht (vgl. 107).

Interreligiöses Lernen kann sowohl im *weiteren* als auch im *engeren Sinne* (vgl. Leimgruber 2007: 21) verstanden werden (vgl. Leimgruber 2007: 20 & Kalloch et al. 2010: 278). Dabei meint *Interreligiöses Lernen im weiteren Sinne* alle direkten sowie indirekten Wahrnehmungen, die Angehörige einer Religion sowie die Religion selbst betreffen (vgl. Leimgruber 2007: 20). Im Vordergrund stehen zunächst die Aufnahme und Verarbeitung dieser Wahrnehmungen in das eigene Bewusstsein (vgl. ebd.). Es kann sich dementsprechend zunächst um einen unbewussten Lernprozess handeln, der bspw. durch Erzählungen, Lektüre und sonstige Medien angeregt wird. Das Wissen wird hier nahezu nebenbei aufgenommen und verarbeitet und erweitert trotzdem den religiösen Horizont (vgl. ebd.: 20f.). Um einen langfristigen Lernerfolg zu garantieren, ist es notwendig, das neu erworbene Wissen mit bereits vorhandenem Wissen

der Lernenden zu verknüpfen und Bezüge zur eigenen Religion herzustellen (vgl. Kalloch et al. 2010: 278).

Spricht man vom *Interreligiösen Lernen im engeren Sinne*, ist die unmittelbare Begegnung zwischen Mitgliedern verschiedener Religionen gemeint, in deren Mittelpunkt das Gespräch und der Dialog stehen. Leimgruber (2007) nennt hier als zentralen Aspekt die Konvivenz (vgl. 21). Durch die persönliche Begegnung und direkte Gespräche kann ein großer, nachhaltiger Lernzuwachs erreicht werden. Die Begegnung von Angesicht zu Angesicht, die das Zuhören und Antworten sowie das Empfangen und Geben in den Fokus stellt, wird von Leimgruber als „Königsweg“ des Interreligiösen Lernens bezeichnet (vgl. ebd.). Bei der direkten Vermittlung stehen hier die bereits genannten Aspekte der achtsamen Wahrnehmung, des Perspektivwechsels, sowie die Sprach- und Ausdrucksfähigkeit im Vordergrund (vgl. Leimgruber 2007: 21 & Kalloch et al. 2010: 279).

Interreligiöses Lernen muss innerhalb des kirchlich verantworteten Religionsunterrichts grundsätzlich als religionsdidaktische Dimension verstanden werden, die sich nicht unmittelbar vermitteln lässt, sondern einen Prozess und Vollzug impliziert. (vgl. Kalloch et al. 2010: 279). Der Austausch sollte stets von einer pädagogisch und theologisch ausgebildeten Person begleitet werden. Sie fungiert als eine Art Moderatorin und kann helfen, das Gespräch zu leiten, Differenzen zu thematisieren oder bei Konflikten zu schlichten (vgl. Fritsch-Oppermann 2005: 19). Konflikte können in diesem Rahmen besonders förderlich für einen Dialog sein, um Unterschiede wahrzunehmen, sich in seiner eigenen Position zu stärken, aber gleichzeitig zu lernen, andere Ansichten zu akzeptieren. Um der kulturellen und religiösen Vielfalt unserer Gesellschaft gerecht zu werden, sollte das Interreligiöse Lernen zu einem ständigen Begleiter im Religionsunterricht werden (vgl. Kalloch et al. 2010: 281f.). Nach Leimgruber kann eine Person als interreligiös kompetent angesehen werden, wenn sie „Zeugnisse fremder Religionen aus deren soziokulturellen Kontext zu interpretieren weiß und sich mit Angehörigen anderer Religionen einfühlsam verständigen kann“ (Leimgruber 2005: 128). Gegenseitiges Wertschätzen und Anerkennen ist als Grundlage für das Interreligiöse Lernen bereits in den Menschenrechten verankert. Auf welche Bereiche sich diese belaufen, wird im folgenden Kapitel unter Bezugnahme auf die Rechte der Frau und den Islam dargestellt.

#### 4 Menschenrechte und Frauenrechte

*Dem Islam* wird in der öffentlichen Diskussion häufig abgesprochen, Menschenrechte zu wahren und unterstellt, besonders Frauen zu unterdrücken. Im christlich-muslimischen Dialog stellt diese Thematik immer wieder eine Herausforderung dar. Im Folgenden soll nun zunächst der Begriff der Menschenrechte allgemein, sowie aus christlicher und muslimischer Sicht näher

betrachtet werden. Inwiefern diese in Deutschland gelten, wird anschließend anhand der Betrachtung der rechtlichen Grundlagen der Bundesrepublik Deutschland aufgezeigt.

Rechte, die Menschen allein ihrer Existenz wegen zukommen und nicht an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft oder sonstigen Eigenschaften geknüpft sind, werden unter den Menschenrechten zusammengefasst. Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) der Vereinten Nationen versteht „sich selbst als eine politische Willenserklärung, die über alle religiösen und weltanschaulichen Begründungen hinausreicht und das Ideal bekundet, für das alle Staaten einstehen sollten“ (Zirker 2008: 1). Sie wurde 1948 verabschiedet und umfasst die elementaren, grundlegenden Rechte von Menschen, um ein geordnetes, respektvolles Miteinander zu gewährleisten. Die Unterzeichnung der Erklärung von den meisten Staaten der Welt ist eines der bedeutendsten Ereignisse in der Menschheitsgeschichte. Auch Deutschland hat diese Erklärung unterschrieben und verpflichtet sich somit, die Menschenrechte zu gewährleisten. Da diese Arbeit im thematischen Kontext von Religion und Emanzipation steht, sind einige Artikel bezüglich der Religionsfreiheit und der Frauenrechte von besonderer Bedeutung und sollen im Folgenden kurz zusammengefasst werden. Zunächst wird in Artikel 1 allen Menschen die gleiche Würde und Freiheit zugesprochen (vgl. Vereinte Nationen 1948: 2). Artikel 2 besagt, dass jede\*r Anspruch auf alle Rechte und Freiheiten hat, die in der Erklärung niedergeschrieben sind, unabhängig von „Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand“ (ebd.). Anknüpfend bezieht sich Artikel 7 auf die Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz und den Anspruch auf gleichen Schutz gegen jede Art von Diskriminierung (vgl. ebd.). Rechte bezüglich der Ehe und Familiengründung finden sich in Artikel 16, in welchem festgelegt ist, dass Frauen und Männer „bei der Eheschließung, während der Ehe und bei deren Auflösung gleiche Rechte“ (ebd.: 4) haben. Zusätzlich darf eine Ehe nur geschlossen werden, sofern beide Parteien sich frei und uneingeschränkt dafür entschieden haben (vgl. ebd.).

Bezüglich der eigenen Religion legt die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte fest:

Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen (ebd.: 4).

Als letzter Aspekt sei an dieser Stelle Artikel 26, Absatz 2 erwähnt. Hier wird festgelegt, dass Bildung vor dem Hintergrund der Menschenrechte und Grundfreiheiten ablaufen muss und auf die volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit abzielen soll (vgl. ebd.: 5). Als Aufgabe von Bildung wird hier der Beitrag für „Verständnis, Toleranz und Freundschaft zwischen allen

Nationen und allen rassistischen oder religiösen Gruppen [...]“ (ebd.) genannt. Mit Blick auf den Interreligiösen Dialog sowie das Interreligiöse Lernen erscheint dies besonders relevant.

Die niedergeschriebenen Artikel sind keine Rechtsordnung und so ist es in Bezug auf ihre Verbindlichkeit entscheidend, wie sie in die Verfassungen und Gesetze der einzelnen Staaten übertragen wurden und ob die später geschaffenen internationalen Instrumente zur Durchsetzung der Menschenrechte<sup>19</sup> anerkannt wurden (vgl. Zirker 2008: 1). Das Deutschland die AEMR anerkannt hat, findet sich im Artikel 1, Absatz 1 im Grundgesetz wieder, in dem sich das deutsche Volk zu den unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten bekennt und diese als Grundlage für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt sowie jede menschliche Gemeinschaft ansieht (vgl. Deutscher Bundestag 2019: 16). Artikel 3 bezieht sich auf die Gleichstellung aller Menschen vor dem Gesetz und Absatz 2 auf die Gleichberechtigung von Frauen und Männern, sowie die Beseitigung bestehender Nachteile. Des Weiteren ist in Absatz 3 festgelegt, dass niemand wegen seines Geschlechts, seiner Sprache, seiner Abstammung, seiner Heimat und Herkunft, seiner religiösen oder politischen Anschauungen oder wegen seines Glaubens bevorzugt oder benachteiligt werden darf (vgl. ebd.). Die unverletzliche Glaubensfreiheit sowie die ungestörte Religionsausübung sind zudem in Artikel 4 geregelt (vgl. ebd.: 17). Die Grundrechte der Ehe und Familie finden sich in Artikel 6 wieder. Dieser räumt beiden Elternteilen die gleichen Rechte ein und in Absatz 4 wird Müttern der Anspruch auf Schutz und Fürsorge der Gemeinschaft eingeräumt (vgl. ebd.). Die Geschlechtergleichheit in jeglichen Bereichen sowie die Religionsfreiheit zählen somit zu festgelegten Grundrechten und -normen im deutschen Staat.<sup>20</sup>

Die AEMR gilt für die christliche Kirche als Bezugspunkt, da kein eigener Katalog über die Rechte des Menschen existiert. Ihre Anerkennung von katholischer Seite erfolgte durch die Enzyklika von Johannes XXIII. *Pacem in terris* 1963 und der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*. Zusätzlich wird der Mensch als freies, eigenständiges Subjekt in dem 1991 veröffentlichtem Dokument „Die Kirche und die Menschenrechte“ vom Päpstlichen Rat *Justitia et Pax* 1991 angesehen und daraus das Recht abgeleitet, dass der Mensch „frei von jeder

---

<sup>19</sup> U.a. die Konvention gegen die Diskriminierung der Frau 1980, gegen die Folter 1984, über den Schutz der Rechte der Kinder von 1989 (vgl. Zirker 2008: 1).

<sup>20</sup> Zusätzlich hat Deutschland 1979 die Frauenrechtskonvention (CEDAW) unterzeichnet. Aufgrund der fortwährenden Diskriminierung der Frau und dem Festhalten an traditionellen Rollen in vielen Gesellschaften werden hier erneut explizit die Rechte der Frau festgehalten (für einen detaillierten Überblick s. BGBl 1985). Außerdem wurde 2011 die Istanbul-Konvention vom Europarat verabschiedet. Seit 2018 gilt sie in Deutschland als bindendes Menschenrechtsinstrument. Sie bezieht sich auf die anzustrebende Gleichberechtigung von Frau und Mann und verbietet jegliche Art der geschlechtsspezifischen Diskriminierung (körperliche, seelische, sexualisierte Gewalt sowie Stalking, Genitalverstümmelung und Zwangsheirat). Durch die Unterzeichnung hat sich Deutschland verpflichtet diese Fälle zu ahnden und präventiv und unterstützend zu wirken (für einen detaillierten Überblick siehe Council of Europe 2011).

Gewalt, frei in seinen Gedanken und frei in seinen religiösen und politischen Überzeugungen [...]“ (Affolderbach & Mohagheghi 2016: 183) sei. Als theologische Begründungen zur Unterstützung der Menschenrechte gelten die vier grundlegenden Gedanken, die in der Bibel zu finden sind: 1.) Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen wird im Schöpfungsbericht (Gen 1,26f.) beschrieben und bietet einen Anknüpfungspunkt für den Gedanken der Würde des Menschen. 2.) Die Gemeinsamkeit als „Kinder Gottes“ ist wichtiger als Unterschiede zwischen den Menschen und begründet die Universalität und Allgemeingültigkeit der Menschenrechte (Gal 3,26-28). 3.) Das allgemeingültige Gebot der Nächsten- und Feindesliebe trifft den Grundsatzgedanken der Menschenrechte (bspw.: Lev 19,18; Mk 12,29ff.) und 4.) Die Würde des Menschen kann nicht durch einen anderen Menschen abgesprochen werden, da Gott die letztgültige Autorität ist (vgl. Affolderbach & Mohagheghi 2016: 184). Die Erklärung *Dignitatis Humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils spielt in diesem Zusammenhang ebenfalls eine bedeutsame Rolle, da die Religionsfreiheit einen wesentlichen Aspekt der Menschenrechte darstellt. Zum Kernbestand biblisch-christlicher Anthropologie gehört zudem die Gleichwürdigkeit zwischen Frau und Mann, welche von der Gottesebenbildlichkeit abgeleitet wird (vgl. KKK 357 & 369). Die Überordnung des Mannes über die Frau, damit einhergehend ihre Benachteiligung oder auch das Einordnen von Menschen anhand von stereotyper Eigenschaftsmuster widerspricht grundlegend dem biblisch-christlichen Menschenbild. Dabei ist nicht zu leugnen, dass dies bis heute in der kirchlichen Lehre und der Katechese zu finden ist. Bereits in Gen 1,27 wird jedoch deutlich, dass der Mensch als geschlechtlich differenziertes Abbild Gottes geschaffen wurde, Frau und Mann gleichwürdige Daseinsformen realisieren und nur zusammen das Wesen des Menschen bilden (vgl. Riegel & Ziebertz 2015: 391ff.).

Rückt man den Islam in den Fokus der Betrachtung, stößt man immer wieder auf die Annahme, dass der Islam eine wesensmäßige Inkompatibilität mit der Idee der Menschen- und Frauenrechte aufweist. Diese Betrachtungsweise wird der vielschichtigen Weltreligion allerdings nicht gerecht. Die AEMR wurde auch mit dem Stimmen vieler muslimisch geprägter Staaten verabschiedet. Aufgrund von Vorbehalten, wie der Frage nach dem ethisch Besonderen an der Offenbarung Gottes, wenn doch ein allgemeiner Wertekonsens säkular formuliert und von den Menschen angenommen werden könne, sind trotzdem verschiedene Alternativentwürfe entstanden (vgl. Murtaza 2019: 69). 45 Außenminister der Mitgliedsstaaten<sup>21</sup> der *Organisation der Islamischen Konferenz* (OIC) unterzeichneten 1990 die *Kairoer Erklärung*

---

<sup>21</sup> Seitdem haben weitere Staaten die Erklärung unterzeichnet; derzeit sind es 55 von 57 Mitgliedsstaaten (eine Liste der Staaten findet sich bei Deutscher Bundestag – Wissenschaftliche Dienste 2019: 1).

*der Menschenrechte im Islam*. Die hier verankerten Menschenrechte basieren größtenteils auf der Scharia<sup>22</sup> (vgl. Diaw 2013: 63). Die Scharia ist eine schwer definierbare Zusammenstellung von ethischen, moralischen, rituellen Regeln, die auf dem Koran und den Hadithen basieren und mit vielen der christlichen Werte und Rechte nicht vereinbar sind. Sie ist jedoch weder schriftlich verfasst noch einheitlich für alle islamischen Richtungen. Sie wird je nach Rechtsschule anders gedeutet und gefasst, sodass in der Erklärung gar nicht eindeutig ist, was in diesem Zusammenhang mit der Scharia gemeint ist (vgl. Albrecht 2016; Affolderbach & Mohagheghi 2016: 190f.). Die Sorge, dass die Erklärung zu einer Gesetzesänderung der Mitgliedsstaaten führe und so ein Rechtsanspruch dieser entstehen könne, ist jedoch unbegründet. Dies ist bis heute nicht eingetreten und die Gesetze der Staaten stehen nach wie vor in keinem Zusammenhang mit der Scharia, wie häufig vermutet, gar unterstellt wird (vgl. Diaw 2013: 63f.). Die Kairoer Erklärung stellt eine Art Gegenentwurf zu der AEMR der Vereinten Nationen dar. Diese Abgrenzung kann auch als Versuch der Stärkung der eigenen Identität verstanden werden (vgl. ebd.: 64ff.). Da die Scharia durch einen Zusatz als letztlich normgebend gilt, wird eine durchgängige Einschränkung der Menschenrechte gemäß der AEMR vollzogen. Rechte im Bereich der Ehe, des Geschlechterverhältnisses, der Strafmöglichkeiten u.a. werden also letztendlich durch die Normen der Scharia definiert, wie bspw. in Artikel 2, 7 oder auch 19 zu sehen ist (vgl. OIC 1990). Die Erklärung ist jedoch kein völkerrechtlich bindender Vertrag, sondern eine Richtschnur. Denn die übergeordnete Scharia stellt weder ein homogenes Rechtssystem dar, noch wird sie als Rechtsgrundlage in allen Mitgliedsstaaten angesehen (vgl. Deutscher Bundestag – Wissenschaftliche Dienste 2019: 1). Einen anderen Stellenwert besitzt die *Arabische Charta der Menschenrechte*, die 2004 von den Mitgliedsstaaten<sup>23</sup> der Arabischen Liga verabschiedet wurde und seit 2008 in Kraft ist. Sie bezieht sich nicht mehr direkt auf die Scharia, sondern auf die Kairoer Erklärung und wurde formal an grundlegende internationale Menschenrechtsabkommen angepasst (vgl. Verein humanrights.ch 2019<sup>24</sup>). So wird bspw. auch die Gleichberechtigung von Mann und Frau in Artikel 3, Absatz 3 und Artikel 34, Absatz 4 betont (vgl. Al Midani 2006: 151 & 158). Murtaza (2019) ordnet beide Abkommen als „Abwehrreflexe, die aus der Erfahrung von Kolonialismus und eigener Bedeutungslosigkeit in der Gegenwart“ (70) ein. Er plädiert für eine Bekennung zu und Unterstützung von den Menschenrechten aller Muslim\*innen mit Bezug auf den

---

<sup>22</sup> Die Scharia beinhaltet zum Teil körperliche und geschlechtsabhängige Strafen, die mit den AEMR nicht vereinbar sind. Einzelheiten zu den Frauenrechten in der Scharia siehe Kapitel 6.

<sup>23</sup> Mitgliedsstaaten der Arabischen Liga sowie eine Liste der Länder, die die Erklärung ratifiziert haben, findet sich bei Deutscher Bundestag – Wissenschaftliche Dienste 2019: 2.

<sup>24</sup> Weiterführende Reaktionen aus juristischer Sicht und Probleme sowie Kritik finden sich bei Verein humanrights.ch 2019.

formulierten gemeinsamen Wertekonsens in Sure 3:103 und 3:110 (vgl. ebd.). Anders als diese beiden Abkommen, sichern die AEMR sowie das Grundgesetz Deutschlands Frauen vorbehaltlos die gleichen Rechte wie Männern zu. Es wird jedoch nicht nur auf die Geschlechter eingegangen, sondern die gleichen Rechte für alle Menschen unabhängig von weiteren Kategorien, wie Religion, Herkunft oder Sprache gewährleistet. Diskriminierungen jeglicher Art im Umgang miteinander sind in Deutschland demnach unzulässig.

Doch wie sind nun Muslim\*innen in Deutschland gegenüber den Menschenrechten eingestellt? Viele von ihnen sind in Deutschland geboren oder kommen aus Herkunftsländern, in denen weder die Kairoer Erklärung noch die Arabische Charta eine wesentliche Rolle spielen. Nur eine kleine Minderheit vertritt einen ideologischen Zugang wie bei der politischen Salafiyya<sup>25</sup>, welcher im Widerspruch zu der Rechtsordnung in Deutschland steht. Die meisten Muslim\*innen sind entweder gar nicht organisiert oder gehören einem Verein an, welche sich auf landesweiter Ebene zu nationalen Verbänden zusammengeschlossen haben<sup>26</sup> (vgl. Diaw 2013: 71). Die Verbände weisen ein sehr heterogenes Bild in ihren Stellungnahmen bezüglich der Menschen- und Frauenrechte auf. An dieser Stelle soll aus diesem Grund auf ein Statement der DIK, die mehrere Verbände repräsentiert, eingegangen werden. In ihrer Handreichung „Geschlechterbilder zwischen Tradition und Moderne“ appelliert sie an alle Muslim\*innen, auch diejenigen, die prinzipiell ein anderes Rechts- und Rollenverständnis vertreten, dass sie

das im Grundgesetz betonte Recht jedes bzw. jeder anderen auf eine selbstbestimmte Lebensführung zu respektieren haben. Denn jeder Muslim hat auch nach islamischer Tradition in einem nicht islamischen Staat, der wie Deutschland Freiheit und Sicherheit gewährt, die dort geltenden Gesetze zu achten (DIK 2013: B3).

Welche Rechte der muslimischen Frau in der islamischen Tradition zukommen und ob und wie sich die Tradition bis heute verändert hat, wird in Kapitel 6 und 7 näher erläutert. Da sich die Arbeit thematisch im Handlungsfeld der Emanzipation bewegt, sollen im folgenden Kapitel zunächst die Begriffe Emanzipation, Feminismus und weitere damit zusammenhängende Konzepte definiert werden.

---

<sup>25</sup> Das Ziel der Erneuerungsbewegung der Salafisten ist, den Ur-Islam sowie seine damaligen Kulturzustände wiederherzustellen. Die Anhänger\*innen gehören den Sunniten an und haben den Anspruch, den wahren Islam zu vertreten. Sie plädieren für eine wörtliche Auslegung des Korans und gehen einem dualistischen Denken nach, wonach alle anderen Konfessionen innerhalb des Islam als Ungläubige gelten. Für einen detaillierten Überblick siehe: Abou-Taam 2012.

<sup>26</sup> Die größten sunnitisch geprägten Dachverbände sind die Türkisch-Islamische Union (DITIB, ca. 900 Gemeinden), der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (IR, inkl. Islamische Gemeinschaft Milli Görüs, ca. 400 Gemeinden), der Verband der islamischen Kulturzentren (VIKZ, ca. 300 Gemeinden) und der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD, ca. 300 Gemeinden). Sie vertreten maximal zwanzig Prozent der in Deutschland lebenden Muslim\*innen (vgl. Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat 2020).



## 5 Emanzipation, Feminismus, Intersektionalität und Geschlechterrollen

Emanzipation lässt sich je nach Kontext anders verstehen. Der Spektrum Verlag definiert in seinem Lexikon der Psychologie Emanzipation einerseits als „die Befreiung von Menschen aus einem Zustand der Abhängigkeit, Befreiung aus kollektiven oder institutionellen Zuschreibungen und Sonderbehandlungen [...]“ (Wenninger 2000) und andererseits als „rechtliche und gesellschaftliche Gleichstellung (der Frau mit dem Mann) [...]“ (ebd.). Im Kontext dieser Arbeit wird Emanzipation im Sinne dieser beiden Definitionen verstanden.

„Feminismus“ leitet sich von dem lateinischen Begriff für Frau, femina und dem französischen femme ab. Mit der Endung „-ismus“ werden im Deutschen politische Ideologien, Theorien und soziale Bewegungen gekennzeichnet, wodurch der Begriff „Feminismus“ zustande gekommen ist. Die Bedeutung ist so vielfältig wie seine Verfechter\*innen und die damit zusammenhängenden Strömungen<sup>27</sup> (vgl. Karsch 2016: 12f.). Dementsprechend spricht man von „Feminismen“ (vgl. ebd.: 11). Auch wenn Geschlechterhierarchien in den meisten Fällen unbewusst wirken, so beeinflusst die Geschlechtszugehörigkeit noch immer die Beurteilung von und das Verhalten gegenüber Personen (vgl. ebd.). Grundsätzlich geht es Feminist\*innen darum, gerechtere gesellschaftliche Regeln durchzusetzen und geschlechtsbasierende Benachteiligungen abzuschaffen (vgl. ebd.: 12). Feminismus wird in diesem Sinne auch als emanzipatorisches Projekt zur Befreiung der Frau angesehen. Lenz (2018) formuliert das Hauptanliegen aller feministischen Strömungen ebenfalls als „Selbstbestimmung, Freiheit und Gleichheit für alle Menschen, die im öffentlichen wie auch im persönlichen Leben verwirklicht werden soll“. Denn auch wenn Geschlechtergerechtigkeit bereits im Gesetz verankert ist (s. Kap. 4), zeichnet sich in der Realität in Deutschland häufig ein anderes Bild ab.

Immer wieder kam es in der langen Historie der Frauenbewegungen und somit in der Entwicklung des „Feminismus“ zur Kritik an deren Forderungen und Theorien. Die kritischen Stimmen basierten auf der Tatsache, dass sich die etablierte Frauenpolitik und -forschung „beinahe exklusiv an den Interessen *weißer*<sup>28</sup>, westlicher und heterosexueller Frauen aus der Mittelschicht ausrichtete“ (Walgenbach 2012: 4). So wurden lange viele Probleme von Frauen nicht thematisiert, da sie die eben benannte Gruppe von Frauen nicht betraf. Migrantinnen verwiesen in diesem Zusammenhang auf zahlreiche Themen, denen bzw. deren Reflektion ebenfalls Relevanz in feministischen Diskursen zukommen müsse, wie bspw. der Geschlechterstereotypisierung (vgl. Walgenbach 2007: 35). Dies betreffe u.a. „die hierarchisierende Gegenüberstellung deutscher Feministinnen von ‚traditionell-patriarchal-

---

<sup>27</sup> Eine Zusammenfassung der Kriterien und Definitionen der populärsten Strömungen findet sich bei Lenz 2018.

<sup>28</sup> Die Kursivschreibung verweist hier auf das Verständnis des Weißsein als soziale und nicht als biologische Kategorie (ein Überblick über die kritischen *Whiteness Studies* findet sich u.a. bei Walgenbach 2005: 17-71).

islamischen‘ vs. ‚modern-westlich-christlichen‘ Gesellschaften, die nicht selten zu einer paternalistischen Haltung führen würde“ (ebd.: 35<sup>29</sup>). Feministische Debatten sollten aus diesem Grund intersektional ablaufen. Der Begriff der „Intersektionalität“ wurde von der amerikanischen Juristin Kimberlé Crenshaw<sup>30</sup> geprägt. Wechselwirkend (nicht additiv!) zur Kategorie des Geschlechts spielen auch sozialer Status, soziale Ungleichheiten, ethnische Herkunft etc. eine wichtige Rolle in Bezug auf Benachteiligung. Intersektionalität bezieht dementsprechend mehrere Dimensionen der Benachteiligung ein (vgl. von Bargen 2018) und beschreibt „die integrative Analyse des Zusammenwirkens unterschiedlicher Formen und Dimensionen von Ungleichheit, Differenz und Herrschaft“ (Universität Bielefeld 2011). Die privilegierten und diskriminierten Eigenschaften werden dabei gesellschaftlich konstruiert (vgl. ebd.). Während in der feministischen Theorie neben der Geschlechterfrage nun zunehmend auch Fragen von „race“, Klasse oder Ethnie mitberücksichtigt werden, beklagt die Feministin und pakistanische Anthropologin Saba Mahmood (2001), dass der religiösen Differenz weiterhin kaum Beachtung geschenkt werde. Besonders im Islam, der größtenteils im Licht seiner patriarchalen Tradition gesehen werde, manifestiere sich das schwierige Verhältnis von Religion und feministischer Theorie. Diese Lücke im intersektionalen Ansatz bezieht sich einerseits auf die Auswirkungen allgemein verbreiteter Vorurteile gegenüber der Religion Islam, welche grundsätzlich als Frauen unterdrückend angesehen wird und andererseits auf die Schwierigkeit, dass „westliche“, sich in einer aufklärerischen, mehrheitlich säkularen Tradition verstehende feministische Theorien, Religion und Religiosität als eine anthropologische Konstante ansehen (vgl. 202). Während zu Beginn vornehmlich die Differenzkategorien Rasse, Geschlecht und Klasse im Fokus der Intersektionalitätsforschung standen, wurden diese aufgrund von kritischen Stimmen um die Kategorien, Religionszugehörigkeit, Sexualität, Nationalität und Alter erweitert (vgl. Universität Bielefeld 2011).

Während die bisherigen Ausführungen auf den Diskurs der Gleichheit Bezug nehmen und sich auf die Annahme stützen, dass Männer und Frauen gleich in Bezug auf Fähigkeiten, Menschsein, Intelligenz etc. sind und demnach die gleichen Rechte verdienen, soll an dieser Stelle noch der Differenzdiskurs Erwähnung finden. Aus dieser Perspektive erscheint der Gleichheitsdiskurs als eine Angleichung an männliche Normen, welche abgelehnt wird. Frauen sollten völlig unabhängig ohne Bezug und Vergleich zu Männern gesehen werden, da die Geschlechter per se unterschiedlich seien und dies auch historisch, biologisch und ontologisch

---

<sup>29</sup> Siehe weiterführend Camlikbeli 1984; Gümen 1996; Otyakmaz 1995.

<sup>30</sup> Zur Veranschaulichung nutzt sie das Bild der Straßenkreuzung (engl. intersection), an der sich Machtwege kreuzen, überschneiden und überlagern.

bestimmt sei. Die strukturelle Differenz zwischen den Geschlechtern besteht und ist unleugbar, wird hier jedoch positiv gedeutet. Männliches und Weibliches müsse demnach völlig für sich gedacht werden und es müsse das Recht bestehen, anderes anders sein zu lassen (vgl. Schigl 2010).

Den hier vorgestellten Konzepten liegen spezifische Geschlechterrollen zugrunde, welche sowohl auf der individuellen Ebene (Mikroebene) als auch auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene (Makroebene) angesiedelt sind. Die Makroebene umfasst hier Vorstellungen, Normen und Verhaltensmuster die jeweils Frauen und Männern zugewiesen werden (vgl. Becher & El-Menouar 2014: 17). Dadurch beschreiben sie „normative Erwartungen hinsichtlich bestimmter Eigenschaften und insbesondere Verhaltensweisen einer Person, die auf ihrer Zugehörigkeit zu einem Geschlecht beruhen“ (Alfermann 1996: 31<sup>31</sup>). Eine Beeinflussung dieser normativen Erwartungen findet sowohl bezüglich des Verhaltens als auch der Einstellungen statt und weist zeitliche Stabilität auf (vgl. Becher & El-Menouar 2014: 17). Auf der Mikroebene<sup>32</sup> lassen sich zwei Dimensionen unterscheiden: einerseits die Geschlechterrollenorientierungen (geschlechtsspezifische Einstellungen) und andererseits die gelebten Geschlechterrollen als Ausdruck des geschlechtsspezifischen Verhaltens. Annahmen bezüglich der geschlechter-spezifischen Rollenmodelle, wie vor allem Regeln des sozialen Umgangs und eine geschlechertypische Arbeitsteilung, werden unter den Geschlechterrolleneinstellungen zusammengefasst (vgl. Alfermann 1996: 47<sup>33</sup>). Geschlechtstypische Eigenschaften sowie gelebte Geschlechterrollen bilden die Verhaltensebene. Hierunter fällt bspw. die geschlechtsdifferenzierte Arbeitsteilung in Paarbeziehungen und Familien (vgl. Becker-Schmidt 2005: 107<sup>34</sup>). Bei der Ausgestaltung von gelebten Geschlechterrollen, sprich z.B. bei der Erwerbstätigkeit und den Entscheidungsstrukturen in Partnerschaften oder auch bei der Aufgabenteilung im familiären und häuslichen Bereich, kommt der Geschlechterrollenorientierung eine hohe Relevanz zu. Hierbei entsteht eine Wechselwirkung: Die Orientierung an einer bestimmten Geschlechterrolle bestimmt ebenfalls die gelebte Geschlechterrolle. Orientiert sich ein Paar an traditionellen Rollen, so praktizieren sie diese

---

<sup>31</sup> Zitiert nach Becher & El-Menouar 2014: 17.

<sup>32</sup> Vergleicht man eigene Geschlechterrollenorientierungen und gelebte Geschlechterrollen mit den gesamtgesellschaftlichen Geschlechterrollen (Makroebene) kann sich das Individuum orientieren und vergleichen, ob das eigene Verhalten und die eigenen Einstellungen mit den allgemein verbreiteten Normen konform sind. So wird ein Raum an Handlungsmöglichkeiten vorgegeben, der je nach Grad der Traditionalität größer oder kleiner ausfallen kann (vgl. Becher & El-Menouar 2014: 18).

<sup>33</sup> Zitiert nach Becher & El-Menouar 2014: 17.

<sup>34</sup> Zitiert nach Becher & El-Menouar 2014: 17.

auch vermehrt<sup>35</sup> (vgl. Becher & El-Menouar 2014: 18). Laut Statistischem Bundesamt (1999) wird ein Rollenverständnis in der BRD als traditionell bezeichnet,

wenn eine Frau primär zu Hause bleibt, sich um die Erziehung der Kinder und den Haushalt kümmert und ihre eigene berufliche Karriere nur einen geringen Stellenwert hat. Geht die Frau einer Erwerbstätigkeit nach, wird ihre Rolle als modern verstanden (533).

Bei einem traditionellen Rollenverständnis sind die Aufgabenbereiche also strikt voneinander getrennt und dem Mann kommt häufig nicht nur in der Familie, sondern auch in der Gesellschaft eine dominante Rolle zu. In diesem Zusammenhang wird der Frau häufig eine Abhängigkeit vom Mann postuliert. Doch die Pluralität an neuen Lebensentwürfen und somit neuen Rollenmodellen nimmt zu und es kommt vermehrt zu einer Ablösung der festgelegten traditionellen Geschlechterrollen (vgl. Becher & El-Menouar 2014: 19). Geschlechterhierarchien bieten eine normative Grundlage für bestehende Geschlechterverhältnisse und hängen eng mit Werteinstellungen zu den Geschlechterrollen zusammen. Solange diskriminierende Einstellungen in der Gesellschaft bestehen, wird es unmöglich sein, hierarchischen Geschlechterstrukturen, entgegenzuwirken (vgl. ebd.: 20).

Diese Strukturen und damit häufig einhergehende frauenunterdrückende Verhältnisse werden immer wieder dem Islam zugeschrieben und u.a. an der kopftuchtragenden Muslima festgemacht. Doch bestätigt eine genauere Betrachtung des Handlungsfeldes *Religion und Emanzipation* unter Beachtung der islamischen Tradition sowie moderner Religiosität dies? Lässt sich eine Emanzipation, die in Zusammenhang mit der Religion steht, festmachen? Im folgenden Kapitel sollen Antworten auf diese Fragen gefunden werden und konkrete Lebensentwürfe und Selbstbilder muslimischer Frauen in den Fokus gerückt werden.

## 6 Frauen in der islamischen Tradition

Die Rolle der Frau in der Geschichte des Islams ist ähnlich wie im Christentum je nach historischem Kontext unterschiedlich einzuordnen. Im Folgenden werden nun exemplarisch zunächst die Geschlechterrollen im Koran und einigen Hadithen analysiert. Diese Überlieferungen spielten nicht nur eine maßgebliche Rolle für die Stellung der Frau in der islamischen Tradition, sondern haben auch heute noch großen Einfluss auf die Debatte der Geschlechtergerechtigkeit. Zudem werden einige Frauen, die den Islam im historischen Kontext geprägt haben, dargestellt. Fortführend wird konkreter auf die Frauenrechte in der Scharia, der islamischen Normenlehre, eingegangen (s. Kap. 6.2).

---

<sup>35</sup> Studiennachweise bei Eckstein 2009: 69.

## 6.1 Die Rolle der Frau im historischen Kontext im Koran und den Hadithen

Der Koran ist die erste Quelle der Theologie und des islamischen Rechts. Er gilt als eine sprachliche Offenbarung des göttlichen Willens und Wissens. Der Überlieferung nach übermittelte der Erzengel Gabriel Mohammed die Gottesrede. Mohammed wiederum verkündete sie den Menschen in arabischer Sprache in den Jahren 610 bis 632 n. Chr. in Mekka und Medina. Das Weltbild und das damalige sprachkonventionelle Wissen der Ersthörer\*innen hat einen gewissen Einfluss auf die Sprache des Korans genommen. Dies wird von Exeget\*innen allgemein anerkannt. Aus diesem Grund muss die koranische Rede immer auch unter dem Hintergrund ihrer historisch-kulturellen Prägung betrachtet werden (vgl. Seker 2020: 98f.). Die Auseinandersetzung mit dem arabischen Originalwortlaut ist somit unabdingbar. Gleichzeitig stellt dadurch die sprachliche „[...] Mehrdeutigkeit oder Eindeutigkeit von einzelnen Wörtern oder Versen oder auch die Schwierigkeit der innertextlichen und historischen Kontextualisierung“ (ebd.: 99) Exeget\*innen immer wieder vor Herausforderungen.

Der Koran adressiert Frauen und Männer gleichermaßen. Sie „sind im Glauben, im Gebet, im Fasten, in der Verpflichtung auf die Armenspende, in der Pflicht nach Mekka zu pilgern, überhaupt in allen religiösen Belangen absolut gleich“ (Grün & Karimi 2019: 212). Die Geschlechtergerechtigkeit wird zudem u.a. in Sure 33:35 verdeutlicht, wenn es heißt:

Siehe, den muslimischen Männern und muslimischen Frauen, den gläubigen Männern und gläubigen Frauen, den frommen Männern und frommen Frauen, den Wahrheit sprechenden Männern und Wahrheit sprechenden Frauen, den geduldigen Frauen, den demütigen Männern und demütigen Frauen, den wohlthätigen Männern und wohlthätigen Frauen, den fastenden Männern und fastenden Frauen, den Männern und den Frauen, die ihre Scham bewahren, den Männern und den Frauen, die Gottes oft gedenken, all denen hält Gott Vergebung und reichen Lohn bereit.

An einigen Stellen ist allerdings auch eine Ungleichbehandlung von Frauen und Männern festzustellen. Diese bezieht sich hauptsächlich auf rechtsbezogene Fragen, wie bspw. das Erbrecht, oder Anliegen bezüglich der Geschlechterbeziehung. Die Tatsache, dass Männern häufig eine höhere Stellung beigeplant wird als Frauen, wird auf konkrete Verse im Koran zurückgeführt. So heißt es bspw. in Sure 2:228: „[...] [d]ie Männer stehen eine Stufe über ihnen [...]“. Zudem erscheint Sure 4:3 als frauenbenachteiligend, welche dem Mann erlaubt, bis zu vier Frauen zu haben, woraus der Haremsgedanke entsprungen ist. Doch noch in der gleichen Sure wird dieses Recht durch den Zusatz eingeschränkt, all diese Frauen gleich behandeln zu müssen. Islamische Gelehrte sehen dies als nicht erfüllbar an. Falls eine Umsetzung des Gebots möglich sei, sei es allerdings als Fortschritt für die Frauen zu werten, da so bspw. auch Kriegswitwen oder Sklavinnen eine Versorgung zuteil kommen könnte (vgl. Leimgruber 2007: 219). Liest man diese Stellen unter Beachtung der Rechte für Frauen im 7. Jahrhundert,

bedeuten auch sie bereits einen großen Fortschritt für Frauenrechte. Unter der Annahme, dass der Koran im Laufe der Zeit immer wieder neu verstanden werden muss und man sich grundsätzlich an den Geist des Korans und nicht an die Buchstaben halten sollte, erfolgt im Koran keine Bevorzugung oder Benachteiligung des einen oder anderen Geschlechts.

Auffällig ist jedoch, dass die dialogische Anrede im Koran an vielen Stellen eine androzentrische Struktur aufweist. Die lediglich an Männer adressierte Anrede findet sich besonders in den medinensischen Versen wieder, die Inhalte zu rechtlichen und ethischen Bestimmungen beinhalten (vgl. Seker 2020: 102). Der göttliche Sprecher spricht im Koran von sich selbst im *pluralis majestatis* und adressiert seine Worte an ein „Du“ oder „ihr“, womit der Prophet sowie die (historischen) Hörer\*innen gemeint sind (vgl. ebd.: 182f.). Es handelt sich hierbei vornehmlich um eine Kommunikation mit den männlichen Hörern. Auch in einigen Versen<sup>36</sup>, die die Geschlechtergleichheit betonen oder Belange der Frauen betreffen, werden nicht die Frauen, sondern die Männer oder der Prophet angesprochen. Frauen werden zwar in ihren Anliegen erhört, aber an keiner Stelle im Koran direkt angesprochen (vgl. ebd.: 188ff.).

Des Weiteren kommen auch den Hadithen eine immense Relevanz zu. Durch die Ausbreitung der muslimischen Gemeinschaft und die dadurch entstandene räumliche Distanz zum Propheten, suchten die Menschen in der Nachahmung der Lebensweise Mohammeds Orientierung. So entstanden erste Hadithe und verbreiteten sich rasch. Sie beinhalten Informationen, wie Mohammed und seine ersten Gemeinden sowie Gefährt\*innen gelebt haben und wie sie Entscheidungen in fraglichen Situationen getroffen haben. Zusätzlich finden sich detaillierte Anweisungen zur Religionsausübung und zahlreichen Alltagssituationen und sie erläutern und interpretieren Inhalte aus dem Koran<sup>37</sup>. Zusammengefasst sind die Hadithe also Überlieferungen der Lehren, Berichte und Aussprüche sowie Handlungen des Propheten (vgl. Sirri 2017: 103). Ab dem Ende des 1. Jahrhunderts nach Mohammeds Tod wurden diese niedergeschrieben und bilden einen weitaus umfangreicheren Korpus im Vergleich zum Koran. Die Nachahmung der Verhaltens- und Lebensweisen (*Sunna*) soll den Gläubigen helfen, ihr Leben auf Gott auszurichten. Die Sunna des Propheten steht für ein vorbildhaftes und Gott gefälliges Verhalten. Mohammed verstößt nicht gegen althergebrachte Muster von Autorität und Gehorsam, gleichzeitig sticht die Sunna des Propheten aber aus dem kulturell akzeptierten Muster hervor und widersprach vielen gängigen Verhaltensweisen (vgl. Seker 2020: 72). Grundsätzlich haben Hadithe keine Rechtsverbindlichkeit und ihre Nicht-Befolgung gilt weder als Sünde, noch zieht sie Folgen nach sich. Den Überlieferungen von Familien-, Ehe-, Erb-

---

<sup>36</sup> Siehe bspw. Sure 30:21 & 2:187.

<sup>37</sup> Für einen detaillierten Überblick siehe Schirmmayer 2004: 21f.

sowie Zeugenrecht kommt allerdings eine gewisse Verbindlichkeit zu. Sie haben zudem Auswirkungen auf islamische Gesetze. Sie gelten als Gottes Gesetz, welches zeitlos gültig, gerecht und unantastbar ist. Sollten sich die Überlieferungen und der Koran inhaltlich widersprechen, kommt den Hadithen sogar die höhere Autorität zu, da nach einem exegetischen Prinzip spätere Anweisungen die früheren aufheben können<sup>38</sup> (vgl. Schirmacher 2004: 22f.). In verschiedenen Sammlungen finden sich immer wieder wertschätzende Aussagen gegenüber Frauen, wie: „[d]er vollkommenste Gläubige ist der mit der besten Wesensart und die Besten unter euch sind jene, die am besten zu ihren Frauen sind“ oder auch „[d]iejenigen, die am vollkommensten sind und diejenigen, die mir am nächsten sind, sind diejenigen, die am besten mit ihren Ehefrauen umgehen“ (vgl. Zaidan 2001). Zahlreiche Hadithe beinhalten große Anerkennung gegenüber Frauen in ihren Rollen als Ehefrauen, Mütter und Töchter. Die Aussagen zeugen von Respekt und Gleichberechtigung im Umgang Mohammeds mit Frauen. Er war während seines Lebens von „höchst begabte[n], willensstarke[n]“ (Grün & Karimi 2019: 210) Frauen umgeben, die er ernst nahm, sie um ihre Meinung bat und ihnen vielerlei Rechte einräumte. In der islamischen Tradition werden diese Frauen, welche selbst prophetische Aussagen und Taten überliefert haben, gewürdigt und geachtet. Zur Zeit des Propheten beteten Frauen und Männer gemeinsam in den Moscheen ohne eine Geschlechtertrennung. In der frühislamischen Zeit arbeiteten Frauen zudem als Lehrerinnen, gingen zur Schule und wurden stets ermutigt nach Wissen und Bildung zu streben. Eine der wohl bekanntesten und einflussreichsten Frauen in Mohammeds Leben war seine erste Ehefrau Khadija (gest. 619). Sie war eine erfolgreiche, wohlhabende Kauffrau und hatte mehrere Kinder mit dem Propheten. Sie war es auch, die ihm einen Heiratsantrag machte und sich als erste zum Islam bekannte. Sie gilt als spirituelle und ehrbare Frau und wird in der islamischen Tradition häufig als „Mutter der Gläubigen“ bezeichnet. Als Mohammed zum ersten Mal die Offenbarung erhielt und an seiner Vision zweifelte, war sie es, die ihn bestärkte und ihn durch ihr geschenktes Vertrauen letztendlich auch überzeugte (vgl. ebd.: 210f.). Mohammed hatte im Laufe seines Lebens mehrere Ehefrauen. Nach seinem Tod mischte sich seine Frau Aischa in die Politik ein und zog sogar mit einem selbst zusammengestellten Heer in die Schlacht. Sie war bekannt für ihre außerordentlichen Kenntnisse altarabischer Dichtung und islamischer Ethik und erhielt viel Anerkennung in der Gesellschaft. Sie galt als Vorbild an Güte, Mitgefühl und Standfestigkeit. Die Prophetentochter Fatima gilt im schiitischen Islam als Stammutter der Imame. Als einzige

---

<sup>38</sup> Beispiel Ehebruch: Die Sure 24,2 fordert die Auspeitschung, während die Überlieferung die Steinigung verlangt. Oder im Falle der Apostasie: Sure 16: 106 u.a. drohen mit der Höllenstrafe im Jenseits und die Hadithe fordert die Todesstrafe: „Wer seine Religion wechselt, den tötet!“ (vgl. Schirmacher 2004: 22f.).

Frau gehört sie mit den zwölf Imamen und Mohammed zu den Vierzehn Unfehlbaren und auch im sunnitischen Islam ist ihre Lebensweise Vorbild und Richtschnur. All diese Frauen haben herausragende Rollen in der frühislamischen Zeit eingenommen. Sie wurde gesellschaftlich nicht nur akzeptiert, sondern für ihre Fähigkeiten, ihr Engagement und ihre Moralvorstellungen bewundert (vgl. Wunn & Petry 2013: 13ff.). In der weiteren Geschichte des Islams haben Frauen besonders in der islamischen Mystik wichtige Rollen gespielt. Fatima aus Nischapur (gest. 849) und Rābi'a al-'Adawiyya (gest. 849) sind nur zwei, die den spirituellen Weg des Islams geprägt haben. Karimi (2019) betont, dass allen Mystikerinnen eine geistige Tiefe zugesprochen wird (vgl. Grün & Karimi 2019: 210). Besonders die Tatsache, dass das Wort Seele (*nafs*) im Arabischen ein feminines Genus aufweist, ist laut der Mystikerinnen kein Zufall (vgl. ebd.). Zu Lebzeiten des Propheten und unmittelbar danach vertraten Frauen ihre Rechte und Interessen innerhalb der Gemeinschaft, in der Öffentlichkeit und in der Ehe selbst und spielten keineswegs eine untergeordnete Rolle. Frauenfeindliche Hadithe entstanden erst nach und nach in den Jahren nach dem Tod des Propheten. So enthalten diese heute nicht mehr nur authentische, respektvolle Äußerungen des Propheten, sondern auch misogynen Töne. Die Überlieferungen waren später die Grundlage für die verschiedenen Rechtsschulen. Bei der Suche nach einer verbindlichen Rechtsfindung wurden die Rechte der Frau nach und nach beschnitten und ein Frauenbild konstruiert, welches eine dem Mann untergeordnete Stellung bedeutete (vgl. Wunn & Petry 2013: 17f.). Dies ist auch in Zügen der Scharia wiederzufinden.

## 6.2 Frauenrechte in der Scharia

Die Scharia ist in der islamischen Frühzeit (ab dem 7. Jahrhundert n. Chr.) entstanden und umfasst Gesetze, welche zu Zeiten Mohammeds (570 – 632 n. Chr.) und den ersten vier Kalifen (632 – 661 n. Chr.) als Ideal für die gesamte Menschheit definiert wurden (vgl. Schirmacher 2004: 19). Die islamische Normenlehre gliedert sich in die Bereiche Religion und Recht und hält Rituale zur vorschriftsmäßigen Ausübung des Glaubens, das Zivil- und Gesellschaftsrecht sowie Aspekte zur Religionsethik fest. Der erste Bereich umfasst die *ibadat*, den Kult, also die „Fünf Säulen des Islam“<sup>39</sup>. Der zweite Teil, die *muamalat*, bezieht sich auf rechtliche Bestimmungen, das Abschließen von Verträgen, das Sozialverhalten, das Ehe- und Familienrecht sowie das allgemeine Verhältnis von Mann und Frau (vgl. Spuler-Stegemann 2004: 186). Während die rechtlichen Regelungen auf die Beziehungen zwischen den Menschen im Diesseits bezogen sind, regeln die religiösen Verpflichtungen die Beziehung zwischen dem

---

<sup>39</sup> Das Glaubensbekenntnis, das rituelle Gebet, das Fasten im Monat Ramadan, die Sozialabgabe und den Haddsch (vgl. Affolderbach & Wöhlbrand 2013: 37f.).



Menschen und Gott. Die Scharia stellt allerdings kein statisches System dar, sondern entwickelt sich bis heute weiter. Sie kann in einem gewissen Rahmen angepasst und als wandlungsfähiges Gesetz gesehen werden. Die religiösen Grundlagen der Scharia gelten dabei als unveränderlich, während die Bestimmungen zum islamischen Recht je nach Zeit, Ort und betroffener Person angepasst werden können (vgl. Rohe 2019: 66). Die Inhalte beruhen auf Aussagen des Korans, Hadithe oder auch Auslegungen von Jurist\*innen und Theolog\*innen aus der frühislamischen Zeit, welche sich jedoch inhaltlich je nach Rechtstradition stark unterscheiden (vgl. Schirmacher 2004: 20). Diese Vielfalt bewirkt sowohl Unsicherheit bezüglich der islamischen Normen, stellt jedoch gleichzeitig auch eine Chance für eine pluralistische Auslegung des Islams dar (vgl. Rohe 2019: 66).

Obwohl die Scharia kein kodifiziertes Gesetzbuch darstellt oder gar allgemeingültig verabschiedet wurde, ist sie gerade in der muslimischen Tradition ein wichtiger Bezugspunkt für die Rechte der Frau. Die Rechte von Männern und Frauen unterscheiden sich in der Scharia maßgeblich durch ihre Geschlechtszugehörigkeit. Sie werden aus Sicht des „historischen Islams“ nicht mit gleicher Würde geboren, was die unterschiedlichen Regelungen rechtfertigt. Während viele Bereiche des Handelsrechts und des Ritus (ḥoqūq-e 'ebādī) keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern beinhalten, kommt es besonders im Straf-, Familien- und Zivilrecht zu erheblichen unterschiedlichen Behandlungen und vor allem zu einer Benachteiligung von Frauen (vgl. Kadivar 2017: 65).

Es gibt jedoch auch einige Bereiche, in denen Frauen Vorteile genießen: Es ist bspw. die Aufgabe und Pflicht der Männer, familiäre Kosten, wie den Lebensunterhalt, zu übernehmen. Der Vater muss dafür Sorge tragen, Jungen bis zur Reife und Mädchen bis zur Heirat zu versorgen. Außerdem kommen Frauen keine finanziellen Verpflichtungen gegenüber ihren Kindern im Falle einer Scheidung zu. Des Weiteren sind Frauen von der Teilnahme an militärischen Auseinandersetzungen sowie dem Dschihad befreit und dürfen nicht auf dem Schlachtfeld getötet werden. Außerdem sind sie nicht verpflichtet am Freitagsgebet teilzunehmen und die Kopfsteuer zu zahlen (vgl. ebd.).

Überwiegend finden sich in der Scharia jedoch Regelungen, die keine Vorteile für Frauen oder eine gleiche Behandlung der Geschlechter beinhalten. Frauen ist es u.a. nicht gestattet, die religiösen Ämter Richter, Freitagsimam, Gemeindevorsteher, politischer Führer sowie Befehlshaber<sup>40</sup> auszuüben, da der „historische Islam“ Frauen als ungeeignet für Führungsaufgaben im Bereich der Religion und Politik ansieht. Aussagen, dass Frauen nur Geschöpfe zweiter Klasse seien, werden damit begründet, dass das Blutgeld für eine Frau nur die Hälfte

---

<sup>40</sup> An dieser Stelle wurden aufgrund der Exklusivität bewusst die männlichen Formen gewählt.

des Blutgeldes für einen Mann beträgt (vgl. ebd.: 66). Vor Gericht werden Aussagen in bestimmten Fällen von Frauen grundsätzlich nicht anerkannt, dazu zählen u.a. Diebstahl, Weingenuss, Kriegsführung, Zuhälterei, Verleumdung bezüglich verbotener sexueller Handlungen (vgl. ebd.: 67). Selbst wenn ein Dutzend Frauen das gleiche Zeugnis abgeben würden, hätte es nicht den gleichen Wert wie die Aussage von nur zwei Männern. In anderen Fällen wird dem Zeugnis der Frau nur Beachtung geschenkt, wenn ein Mann dieses mit seiner Aussage stützt, wie bspw. bei der Vererbung von Geld oder bezüglich der Heirat. Der unabhängigen Aussage einer Frau wird folglich kein Wert zugesprochen. Lediglich in den Bereichen Geburt, Stillen oder auch der Jungfräulichkeit wird ihre alleinige Meinung anerkannt, das Zeugnis eines Mannes wäre hier jedoch gleichwertig (vgl. ebd.). Neben dem Zeugnis vor Gericht wird auch die Strafmündigkeit von Frau und Mann unterschiedlich behandelt. Dadurch, dass laut dem „historischen Islam“ die Heiratsfähigkeit und der Beginn der rituellen Pflichten mit dem Alter der Strafmündigkeit zusammenfallen, kann bereits ein neunjähriges Mädchen die gleichen Strafen erhalten wie eine erwachsene Person (vgl. ebd.: 70). Vergleicht man die Erbanteile von Ehefrau und Ehemann, Tochter und Sohn oder Vater und Mutter fallen ebenfalls erhebliche Unterschiede auf. Frauen steht lediglich halb so viel wie Männern zu, oder noch weniger<sup>41</sup>. Außerdem ist es ihnen grundsätzlich nicht erlaubt Grund und Boden zu erben, sondern nur bewegliche Dinge, Bäume und Gebäude. In bestimmten Fällen geht das Erbe sogar an einen Scharia-Richter anstatt an die betroffene Frau (vgl. ebd.: 70<sup>42</sup>). Bei der Eheschließung ist ein gegenseitiges Einverständnis grundlegend notwendig. Anders ist es im Fall einer Scheidung: Es spielt keine Rolle, ob die Frau ihr zustimmt oder überhaupt darüber in Kenntnis gesetzt wird – eine Scheidung ist rechtskräftig, wann immer ein Mann dies wünscht<sup>43</sup>. Eine Frau kann sich nur mit dem Einverständnis ihres Mannes scheiden lassen oder indem sie sich an einen Scharia-Richter wendet und beweisen kann, dass es ihr in der Ehe schlecht ergangen ist (vgl. ebd.: 69). Mädchen dürfen bis zum Reifealter nicht ohne die Erlaubnis des Vaters heiraten und Frauen ist es nicht erlaubt einen nicht-muslimischen Mann zu heiraten<sup>44</sup>. Außerdem sind sie im Gegensatz zu Männern zur Monogamie verpflichtet<sup>45</sup> (vgl. ebd.). Der Mann ist das gesetzlich festgelegte Oberhaupt der Familie. Die Frau soll laut „historischem Islam“ ihrem Mann völlig zu Diensten sein<sup>46</sup> und darf das Haus nur mit Erlaubnis

---

<sup>41</sup> Siehe hierzu ausführlich Kadivar 2017: 69f.

<sup>42</sup> Für einen detaillierten Überblick siehe Kadivar 2017: 70.

<sup>43</sup> Siehe hierzu ausführlich Kadivar 2017: 68f.

<sup>44</sup> Männern ist die Zeitehe mit Jüdinnen, Christinnen und Zoroastrierinnen erlaubt (vgl. Kadivar 2017: 69).

<sup>45</sup> Männer dürfen bis zu vier Frauen heiraten sowie eine unbegrenzte Anzahl an Zeitehen schließen. Zusätzlich dürfen sie uneingeschränkt sexuelle Beziehungen zu ihren Sklavinnen führen (vgl. Kadivar 2017: 69).

<sup>46</sup> Siehe hierzu ausführlich Kadivar 2017: 71.

ihres Mannes verlassen. Das Einverständnis ihres Mannes braucht eine Frau ebenfalls beim Ablegen von Eiden, Gelübden sowie dem freiwilligen Fasten. Beschimpfungen und Beleidigungen gegenüber der Frau sind nach dem religiösen Gesetz nicht verboten und auch das Schlagen und Züchtigen der Frau ist unter bestimmten Voraussetzungen erlaubt. Außerdem hat eine Mutter kein gesetzliches Recht sich in finanzielle oder strafrechtliche Angelegenheiten sowie die Eheschließung ihrer Kinder einzumischen (vgl. ebd. 70f.).

Die Frau wird in der Scharia im Kontext des „historischen Islams“ in den Bereichen Straf-, Familien- und Zivilrecht nicht nur als Mensch zweiter Klasse behandelt, sondern eindeutig aufgrund ihrer Geschlechtszugehörigkeit diskriminiert. Gleichberechtigung ist in diesen Kontexten nicht vorgesehen und Männern werden mehr Rechte zugesprochen. Kadivar (2017) konstatiert, dass im „historischen Islam“ das Geschlecht vor dem Menschsein komme und dementsprechend kein Platz für essenzielle Menschenrechte sei. Es gebe stattdessen Rechte von Frauen und Rechte von Männern und die geschlechtliche Diskriminierung werde als wesentliches Merkmal als „Notwendigkeit der Natur und als Zeichen der Vollkommenheit der Scharia betrachtet“ (75). Vergleicht man das klassische islamische Recht mit verschiedenen Menschenrechtsdokumenten, stehen diese in eindeutigem Widerspruch zueinander. Auch Spuler-Stegemann (2004) macht deutlich, dass Frauen nach der Scharia zwar als religiös gleichwertig, jedoch niemals als rechtlich gleichberechtigt angesehen werden (vgl. 184). Die Zusammenhänge, in denen diese Rechte entstanden sind, sowie der zeitliche Kontext, werden in der Bewertung und Umsetzung dieser häufig außer Acht gelassen.

## 7 Muslimische Frauen in der deutschen Gesellschaft

Identitäten müssen immer zwischen Fremd- und Selbstidentifizierung eingeordnet werden (vgl. Gamper & Reuter 2008: 81). Religion kann auf die eigene Identität einen großen Einfluss ausüben und zudem Lebensorientierung und Halt bieten. Dem Islam kommt in diesem Zusammenhang die doppelte Funktion von Glaubenssystem und Lebensordnung zu. Doch gerade die Religion ist es, die muslimischen Frauen in der Mehrheitsgesellschaft, die sich als säkular begreift, häufig zum Vorwurf gemacht wird. Die Position der Frau wird als Merkmal und Maßstab für Demokratie, Modernität und die Einhaltung der Menschenrechte betrachtet (vgl. Wunn & Petry 2013: 40f.). Um ein differenziertes Bild von der Situation, der in Deutschland lebenden Musliminnen, zu schaffen, soll im Folgenden ihre Rolle aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden. So gibt es ein auffällig einheitliches Fremdbild in der deutschen Mehrheitsgesellschaft, welches von verschiedenen negativen Zuschreibungen geprägt ist. Dies muss nicht nur von der Rollenerwartung von Frauen in muslimischen

Communities abgegrenzt werden, sondern ganz explizit auch von den Gegenentwürfen und Selbstbildern muslimischer Frauen.

### 7.1 Muslimische Frauen aus Sicht der Mehrheitsgesellschaft

Die Auseinandersetzung mit fremdzugeschriebenen Identitätsangeboten erfolgt für Minderheiten, wie Musliminnen, zwangsweise, da sie verglichen mit der etablierten Mehrheitsgesellschaft in Anzahl, Kohäsionsgrad sowie sozialem Status über weniger (Definitions-)Macht verfügen (vgl. hierzu die Etablierten-Außenseiter-Figuration von Elias & Scotson 1969<sup>47</sup>). In der politischen Diskussion um Integration und Einwanderung ist besonders seit den Anschlägen auf das World Trade Center in den USA am 11.09.2001 die Zuschreibung „Muslim\*in“ eine wirkungsmächtige Kategorie geworden, welche mittlerweile als Stigma fungiert (vgl. Göle 2004: 22ff.). In der Islamdebatte wird die „muslimische Identität“ allzu häufig zu einem zentralen Persönlichkeitsmerkmal erklärt (vgl. Kiefer 2010: 149). Auch wenn laut Goffman (1974) Stigmata nicht auf die aktuelle, sondern virtuelle, also die erwartete soziale Identität des bzw. der Stigmatisierten verweisen, setzen sie sich häufig in Gesellschaften fest. Grund dafür ist der Bezug zu Eigenschaftsunterstellungen, wie persönlich-psychischen oder auch sozialen Charakteristika, welche grundsätzlich schwer zu widerlegen sind.<sup>48</sup>

Besonders die Kategorie Geschlecht spielt in antimuslimischen Diskursen eine zentrale Rolle und beeinflusst die Einstellung gegenüber Muslim\*innen maßgeblich. Kübra Gümüşay (2017) stellt fest, dass für viele Menschen in Deutschland die Verbindung von Emanzipation und Islam ein merkwürdiges Phänomen – „ein menschengewordenes Oxymoron“ – darstelle und in weiten Teilen der Bevölkerung die Annahme bestehe, dass diese beiden Bereiche sich fundamental widersprechen. Der Islam gelte als sexistische, patriarchale Religion (vgl. 9). Im Folgenden werden exemplarisch einige Daten aus Studien bezüglich der Einstellung der Mehrheitsgesellschaft gegenüber dem Islam und muslimischen Frauen dargestellt.

Im Jahr 2004 führte das Allensbacher Institut eine repräsentative Umfrage durch, bei der 93% der Befragten angaben, dass der Islam zur Unterdrückung der Frau führe (vgl. Noelle 2004: 5). Dieses Bild bestätigt sich auch in der von Pollack 2010 durchgeführten repräsentativen Studie, bei der ca. 80% der Befragten auf die Frage „[w]oran denken Sie beim Stichwort Islam?“ die „Benachteiligung der Frau“ angaben. Darauf folgten „Fanatismus“ (ca. 71%) „Gewaltbereitschaft“ (ca. 63%) und „Engstirnigkeit“ (53%). „Toleranz“ wurde von unter 5% angegeben und die „Achtung der Menschenrechte“ mit ca. 6% (vgl. 6). Auch wenn zwischen 80% und 90% der Befragten angaben, man müsse alle Religionen respektieren und die

---

<sup>47</sup> Hier zitiert nach Gamper & Reuter 2008: 82.

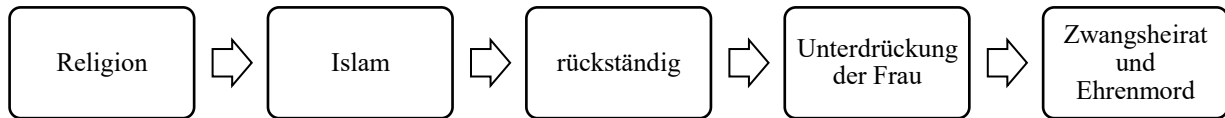
<sup>48</sup> Hier zitiert nach Gamper & Reuter 2008: 82.

Glaubensfreiheit achten, ist nur knapp die Hälfte der Meinung, dass alle religiösen Gruppen die gleichen Rechte haben sollten (vgl. ebd.: 9). Zwischen 42% und 54% fordern die starke Einschränkung der Ausübung des islamischen Glaubens und ca. 85% wollen, dass sich Muslim\*innen an die deutsche Kultur anpassen (vgl. ebd.:10). Die wichtigste Einflussvariable für diese Einstellungen ist der Kontakt zu Angehörigen des Islams. Hier stellt sich heraus, dass Begegnungen als meist angenehm beschrieben werden und je häufiger Kontakt besteht, umso positiver wirkt sich dies auf die Einstellungen der Menschen aus (vgl. ebd.: 4).

In einer repräsentativen Studie in acht EU-Mitgliedsstaaten wurde empirisch nachgewiesen, dass der „Verweis auf einen vermeintlich genuin muslimischen Sexismus auch mit eigenen sexistischen Einstellungen einhergehen kann“ (Hövermann et. al. 2011: 70): In Deutschland stimmten 76,1% der Befragten der These „[d]ie muslimischen Ansichten über Frauen widersprechen unseren Werten“ zu, während in demselben Sample 52,7% gleichzeitig der Ansicht waren, „Frauen sollen ihre Rolle als Ehefrau und Mutter ernster nehmen“ und damit selbst ein konservatives Geschlechterverständnis artikulieren (vgl. ebd.: 70ff.).

Eine weitere Studie fragte nach der gesellschaftlichen Akzeptanz für Kopftücher, bei der 62% der Befragten angaben, dass es ihnen egal sei, ob muslimische Frauen in Deutschland ein Kopftuch tragen würden (vgl. TNS 2014: 3). Gleichzeitig sind aber 71% davon überzeugt, dass Kopftücher die Integration beeinträchtigen und 61% geben an, dass das Kopftuch ein Hindernis für die Gleichstellung von Mann und Frau sei (vgl. ebd.: 7). 51,7% der über 25-Jährigen befürworten zudem ein Kopftuchverbot von muslimischen Lehrerinnen im Schulunterricht (vgl. BIM 2015: 67). In einer anderen Studie vertreten 44% die Ansicht, dass Frauen und ihr Umfeld gemeinsam eine Entscheidung für oder gegen das Tragen des Kopftuchs treffen und 38% gehen sogar davon aus, dass das Umfeld allein darüber bestimmt und muslimische Frauen weder einbezogen werden noch eigenständig bestimmen dürfen (vgl. TNS 2014: 6). Auch der Religionsmonitor 2017 stellte fest, dass trotz der Befürwortung der Religionsfreiheit von dem Großteil der Gesellschaft, knapp 40% gegen das Tragen religiöser Symbole im öffentlichen Raum sind und eine Einschränkung vom Staat fordern (vgl. El-Menouar 2019: 2).

Die von der Leiterin der Antidiskriminierungsstelle des Bundes, Martina Köppen, vorgestellte Sinus-Milieustudie „Diskriminierung im Alltag“ offenbart ebenfalls dringenden Handlungsbedarf für eine diskriminierungs- und vorurteilsfreie Gesellschaft. Bei der Auseinandersetzung mit Benachteiligungen aufgrund von Religion oder Weltanschauungen verenge sich der Blick der meisten Befragten direkt auf den Islam und sein Negativimage. Die Assoziationskette in den gehobenen Milieus des Leitsegments und der Mitte verlaufe nach dem Muster (vgl. Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2008: 68):



Gelegentlich fänden sich sogar Verschwörungstheorien wie „[d]ie Diskriminierung der Frauen in unserem Land ist durch die Moslems eingeschleppt worden“ (ebd.: 70) wieder. Besonders weibliche Befragte aus den Milieus der „Postmateriellen“ und „Etablierten“ zögen Verbindungen zwischen dem Thema Religion und dem „Leiden der moslemischen Frauen“, wobei sie zwischen Empörung und Mitleid schwanken: „Mir tun die türkischen Frauen unendlich leid, die geschlagen werden, zwangsverheiratet werden, Kopftuch tragen müssen“ oder „[m]eine türkische Freundin, die von den Eltern geprügelt wird – das ist der Hammer!“ (ebd.: 71). Es findet sich immer wieder scharfe Kritik an den vormodernen Lebensformen, die Muslim\*innen zugeschrieben werden, welche Gewalttätigkeit, Frauenverachtung und ein Machotum einbeziehen (vgl. ebd.: 71).

Grundsätzlich zeigen diese Studienergebnisse, dass viele Deutsche allgemein Muslim\*innen eher skeptisch gegenüberstehen und nur selten eine differenzierte Sicht auf den Islam besitzen. Der Islam wird größtenteils als gewalttätig, intolerant und frauenfeindlich wahrgenommen und weiterführend als eine Religion angesehen, die nicht mit einem modernen, westlichen Leben kompatibel ist. So erfolgt in weiten Teilen der christlich geprägten Gesellschaft Deutschlands eine Abwertung des „religiösen Kapitals“ der Muslim\*innen. Obwohl die benannten Studien keinen Fokus auf Genderaspekte gelegt haben, zeigen die skizzierten Ergebnisse trotzdem, dass die „islamophobe“ Einstellung der Menschen in vielen Fällen mit den Idealen der Gleichberechtigung der Geschlechter verknüpft wird. Die Sichtweise auf den Islam wird also maßgeblich von der Frage der Gleichbehandlung, der Frauenrechte sowie der Gleichstellung nach westlichem Verständnis geprägt (vgl. Gamper & Reuter 2008: 84).

Die Kommunikationswissenschaftlerin Sabine Schiffer (2005) sieht einen Zusammenhang zwischen den erhobenen Einstellungen der Mehrheitsgesellschaft und der (verzerrten) Konstruktion des Islambildes in den Massenmedien. Hier müsse u.a. das bereits benannte Kopftuch immer wieder als „Symbol der Unterdrückung“ erhalten (vgl. 5):

Es genügt bereits, eine verschleierte Muslima über den Bildschirm huschen zu lassen oder sie in einem Text zu erwähnen, um alle damit in Verbindung gebrachten Assoziationen auftauchen zu lassen. Damit ist dem Diskurs über den Islam ein sehr argumentations-ökonomisches Mittel gegeben, die gesamte Kultur als negativ zu identifizieren, ohne dies begründen zu müssen (ebd.: 85).

Als Konsequenz kann ein Zusammenspiel zwischen Meinungsbildung und Mediendarstellung entstehen. Es wird durch die Vorgänge „veröffentlichen ist überzeugen“ und „wiederholen ist

beweisen“ bestärkt und begünstigt so das Aufnehmen von Halbwahrheiten sowie die Ausbildung von Stereotypen gegenüber Musliminnen (vgl. ebd.: 238).

Die meist einseitige Medienberichterstattung in Deutschland ruft Vorurteile hervor, oder verstärkt diese. Löneborg et al. (2011) konstatieren, dass die mediale Darstellung von Musliminnen auf ein enges Repertoire der Rollenzuweisung zurückgreife, welches von den Bildern als „Opfer“ und „Integrationsbedürftige“ dominiert wird und in einem weiteren Schritt die verschleierte Frau gar zu „Verkörperung religiöser und kultureller Fremdheit und Bedrohung werde“ (35).

Auch seitens deutscher Feministinnen wird Kritik am Islam im öffentlichen Diskurs geäußert. Alice Schwarzer veröffentlichte 2015 den Artikel „Kopftuch: Lebensfernes, fatales Urteil“ im EMMA Magazin als Reaktion auf ein Gerichtsurteil<sup>49</sup> in dem sie die Gefahr eines Präzedenzfalles erörtert. Dabei leitet sie direkt mit dem Statement ein, dass das Kopftuch „heute weltweit ein Symbol für die Geschlechter-Apartheid“ sei und bezeichnet im weiteren Verlauf das Kopftuch als die „internationale Flagge der Islamisten, die den Islam für ihren politischen Kreuzzug missbrauchen“ (Schwarzer 2015). Sie betont immer wieder die harten Lebensrealitäten von Millionen „unterdrückten“ Musliminnen und den Druck in den patriarchalen muslimischen Familien und schlussfolgert, dass

schon alleine wegen des Leids dieser Millionen unter den Schleier gezwungenen Frauen [...] eigentlich jede Frau in einem freien Land, die „freiwillig“ den Schleier trägt, dieses blutbesudelte Stück Stoff ablegen [müsste]. Aus Solidarität (ebd.).

Ihrer Ansicht nach mache das Kopftuch „jede verhüllte Frau zum sexuellen Objekt und jede unverhüllte Frau zum Freiwild – und die Männer zu Tieren“ (ebd.). Abschließend erinnert Schwarzer die Leser\*innen, dass die wahren Opfer die aufgeklärten, liberalen Musliminnen seien (vgl. ebd.). Auch wenn Schwarzers Kritik größtenteils auf den politischen Islam abzielt, so trifft sie doch immer wieder in Artikeln und Interviews verallgemeinernde Aussagen<sup>50</sup>. Diese sehr pauschalen Vorbehalte sind sicherlich auch ein Grund, warum Positionen von islamischen feministischen Theoretikerinnen bisher nur zögerlich betrachtet werden.

Ebenfalls Deutschlands auflagenstärkstes Nachrichtenmagazin „Der Spiegel“ unterstützt immer wieder die Verbreitung von Stereotypen. So trägt die Ausgabe Nr. 47 im November 2004 den Titel „Allahs rechtlose Töchter. Muslimische Frauen in Deutschland“ und gewährt in einem 34-seitigen Themenschwerpunkt Einblicke in traumatische Schicksale einzelner muslimischer Frauen, welche von ihren Familien tyrannisiert werden. Es wird der Eindruck

---

<sup>49</sup> In dem Karlsruher Urteil erlaubten sechs von acht Richter\*innen zwei muslimischen Lehrerinnen, das Kopftuch im Unterricht zu tragen. Für nähere Informationen siehe <https://www.tagesschau.de/inland/kopftuch-109.html> (zuletzt aufgerufen am 10.04.2020).

<sup>50</sup> Siehe hierzu u.a. Schwarzer 2010.

geschaffen, dass die präsentierten Lebensumstände repräsentativ für den Großteil der muslimischen Frauen in Deutschland seien. Die Gestaltung des Covers, welche eine gesichtslose Frau mit gesenktem Kopf in dunkler langer Kleidung zeigt (vgl. Shooman 2012), reproduziert laut Shooman (2012) nach wie vor das dominante und historisch tradierte Stereotyp der unterdrückten Muslimin. Des Weiteren konstatiert sie, dass sich ein bestimmtes Muster bei der medialen Darstellung muslimischer Frauen herausgebildet habe, welches sich durch fortwährende Wiederholung mit geringer Variation auszeichne. Dies ist ebenfalls im Magazin „Stern“ wiederzufinden, bei der die Unterdrückung der muslimischen Frau im Titel ebenfalls faktisch pauschalisiert wird (vgl. ebd.), wenn es heißt „Wie sie im Namen Allahs unterdrückt werden – und sich dagegen wehren<sup>51</sup>“ und eine Frau mit Kopftuch und gesenktem Blick gezeigt wird (vgl. ebd.).

Die unterdrückte Muslimin fungiert in diesem Wahrnehmungsmuster als Kontrastfigur, deren Pendant die emanzipierte westliche Europäerin bildet. Gerahmt wird dieser Topos von einem Diskurs, der Europas freiheitlich-demokratischer Kultur und Tradition der Aufklärung einen nicht-integrierbaren, rückständigen und gewaltbereiten Islam gegenüberstellt (ebd.).

Betrachtet man die Titelseiten der Magazine genauer, wird schnell deutlich, dass sie als Quelle für die Rechtlosigkeit und Unterdrückung der Frau eindeutig den Islam als Ursache identifiziert haben. Während in der Titelstory mehrere frauenfeindliche Zitate aus dem Koran Erwähnung finden, wird auf Äquivalente aus der Bibel verzichtet und so das Bild vermittelt, dass patriarchale Strukturen ein Alleinstellungsmerkmal des Islams seien. Die Verwendung des Begriffes „Allah“ für Gott verdeutlicht ebenfalls, dass es sich nicht um eine breiter angelegte Religions- oder Patriarchatskritik handle, sondern die Diskriminierung der Frau nur auf den Islam zugespitzt wird. Das Problem wird also in keinen gesamtgesellschaftlichen Kontext<sup>52</sup> gebracht, sondern bei „den Anderen“ verortet und der Gegensatz zwischen „islamischer“ und „westlicher“ Kultur herausgestellt und verfestigt. Die Projektion dieser negativen Aspekte auf „die Anderen“ wird häufig von einer Selbstidealisierung begleitet, die in diesem Fall, dass innerhalb der Mehrheitsgesellschaft die Geschlechtergerechtigkeit beinahe vollkommen realisiert wurde und man muslimische Frauen nun vor ihren Männern schützen müsse. Diskriminierungserfahrungen außerhalb der muslimischen Community werden hierbei nicht wahrgenommen oder berücksichtigt, obwohl besonders Frauen, die ein Kopftuch tragen, immer wieder von Benachteiligung, Vorurteilen und Ablehnung im Alltag und auf dem deutschen Arbeitsmarkt berichten. Es erweckt den Anschein, als sei bei der Thematisierung der muslimischen Frau nicht ihre Emanzipierung oder Integration im Fokus, sondern eine Art

---

<sup>51</sup> Der Begriff „wehren“ weist an dieser Stelle immerhin auf ein gewisses Maß an Handlungsmacht hin.

<sup>52</sup> Shooman (2012) verweist hier explizit auf die Tatsache, dass Frauenhäuser auch mehrheitsdeutsche Frauen beherbergen.



Selbstvergewisserung. Während die Zuschreibungen von Rückständigkeit und Unzivilisiertheit des Islams mit Schicksalen wie Zwangsheirat oder anderen Formen der Unterdrückung für die Mehrheitsgesellschaft konform gehen, passen Frauen, die ihr Kopftuch freiwillig tragen nicht in das stigmatisierte Bild der Menschen (vgl. ebd.). Pauschale Berichterstattung wie diese, suggerieren ein Bild, das von Eindeutigkeit zeugt. Die Heterogenität bezüglich der Religiosität und individuellen Lebensentwürfe wird außer Acht gelassen und es findet allzu häufig eine Abwertung aufgrund der vermeintlichen „Kultur“ der Muslim\*innen statt. Einen wichtigen Beitrag für eine differenziertere Medienberichterstattung über den Islam und Muslim\*innen bietet an dieser Stelle das „Handbuch Islam und Medien“ vom Mediendienst Integration, u.a. gefördert vom Rat für Migration. Hierbei handelt es sich um ein umfangreiches Nachschlagewerk für Journalist\*innen über die vielfältigen Facetten des Islams. Zahlreiche wissenschaftliche Studien bieten hier ein Grundlagen- und Hintergrundwissen zum muslimischen Leben in Deutschland (vgl. Mediendienst Integration 2019a).

In der Politik sind es besonders rechtspopulistische Parteien, die neben dem Bild der unterdrückten muslimischen Frau, auch die Vorstellung von der „gefährlichen Muslima“ instrumentalisieren. So bringt bspw. die AfD auf ihren Wahlplakaten die Gefahr der Islamisierung Deutschlands mit drei verschleierten Frauen in Verbindung, die im Hintergrund gezeigt werden (vgl. Scholz 2018). So wird eine Metapher für verschwörerisches Agieren im Verborgenen und Geheimen propagiert und der Schleier mit dem Fundamentalismus verknüpft. Ein weiterer, wichtiger Aspekt in antimuslimischen Diskursen ist ein demografisches Bedrohungsszenario, was sich u.a. in dem Bestseller „Deutschland schafft sich ab“ von dem ehemaligen Berliner Finanzsenator Thilo Sarrazin finden lässt. So heißt es: „Demografisch stellt die enorme Fruchtbarkeit der muslimischen Migranten auf lange Sicht eine Bedrohung für das kulturelle und zivilisatorische Gleichgewicht im alternden Europa dar“ (Sarrazin 2010: 267). In seinem Werk spiegelt er ein undifferenziertes Bild von Rückständigkeit und Rechtlosigkeit wider. Shooman (2012) verdeutlicht, dass sich die Stereotype der gefährlichen und unterdrückten muslimischen Frau in dem Bild der „permanent Gebärenden“ vereinigen würden. Der überproportionale Anstieg von Muslim\*innen als unerwünschter Bevölkerungsteil würde aufgrund der Geburtsrate in Folge ihrer Unemanzipiertheit unaufhaltsam ansteigen.

Die Vielzahl an Bildern und Stereotypen, die in öffentlichen Medien sowie in politischen Diskursen zu finden und als soziales Wissen im Umlauf sind, führen zu stigmatisierenden Effekten und können so die Wahrnehmung und das Handeln der Menschen beeinflussen. Sie müssen daher notwendigerweise aufgebrochen und vielstimmiger gestaltet werden. Viele Menschen sehen sich zwischen der liberalen und der europäischen Aufklärung verpflichtenden

Wertorientierung, wie der Religionsfreiheit, und der gleichzeitig um sich greifenden Furcht vor dem Islam bestärkt durch die Medienvermittlung, gefangen. Diese Sichtweisen sind zwar ein weit verbreitetes, aber kein allgemein pauschalisiertes Meinungsbild aller Staatsbürger\*innen der Bundesrepublik Deutschland. Die Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel (1995) plädierte bereits vor 25 Jahren dafür, dass die Rolle der islamischen Frau, welche auf islamischen Traditionen fußt, weitaus komplexer gedacht werden muss und nicht lediglich auf Rechtlosigkeit und Rückständigkeit beschränkt werden darf. Sie betonte dabei die starke Stellung der muslimischen Frau in traditionellen islamischen Gesellschaften und wies auf herausragende Frauengestalten in der Geschichte des Islams hin. Auch der Religionswissenschaftler Peter Antes (2001) verweist in einer kurzen Zusammenfassung eindrücklich auf die tatsächlichen Machtverhältnisse in islamischen Familien und Gesellschaften (vgl. 32f.). Veröffentlichungen wie diese finden jedoch häufig wenig Beachtung, sodass in vielen Teilen der deutschen Bevölkerung dem Islam weiterhin Skepsis entgegengebracht oder er gar als Bedrohung<sup>53</sup> gesehen wird. Eine wichtige Erkenntnis des Religionsmonitors ist jedoch, ähnlich wie bei Pollack 2014, dass diesem negativen Empfinden durch Begegnung entgegengewirkt werden kann. Menschen, die regelmäßigen Kontakt zu Angehörigen anderer Religionen haben, sehen den Islam nicht als Bedrohung, sondern gar als Bereicherung (46%). An diesem Punkt, in Form von Begegnung und Austausch, sollte ein Interreligiöser Dialog und Interreligiöses Lernen ansetzen, um Vorurteile abzubauen, Vertrauen zu stärken und gemeinsam ein Miteinander zu gestalten (vgl. Bertelsmann Stiftung 2020).

## 7.2 Rollenerwartungen von Frauen in muslimischen Communities

Durch mediale Framing-Prozesse<sup>54</sup>, wie sie im vorangegangenen Kapitel in Ansätzen aufgezeigt wurden, werden Phänomene wie männliche Gewalt oder die Unterdrückung der Frau oft als „islamtypisch“ definiert und die Zweifel an der Vereinbarkeit von muslimischen Normen mit der freiheitlich-demokratischen Grundhaltung in Deutschland verstärkt geschürt. So wird die negative Wahrnehmung des Islams in der deutschen Mehrheitsgesellschaft immer größer obwohl paradoxerweise innerhalb muslimischer Lebenswelten vermehrt positive Entwicklungen zu vermerken sind (siehe hierzu El-Menouar 2016; 2017b). Der Gleich-

---

<sup>53</sup> Von Menschen, die kaum persönlichen Kontakt zu anderen Religionen haben, gaben dies 64% an (vgl. Bertelsmann Stiftung 2019).

<sup>54</sup> Frames können in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich definiert werden. Grundsätzlich helfen sie dabei, Erfahrungen zu strukturieren, die Realität zu definieren und einzuordnen. Sie sind eine Art Interpretationsmuster, welches Zusammenhänge zwischen Menschen, Symbolen, Ideen und Gedanken schafft. Medienframes reduzieren komplexe Sachverhalte und helfen bei der Selektion von neuen Inhalten. Sie gliedern sich in die Elemente der Problemdefinition, die Identifikation von Ursachen, die Bewertung durch moralische Urteile und die Benennung von Handlungsempfehlungen, sodass ihnen auch eine Bewertungsfunktion zukommt (vgl. Badr 2017: 178).

berechtigung kommt als grundlegende Norm des westlichen Wertekanons<sup>55</sup> in öffentlichen Diskursen immer wieder hohe Relevanz zu. „Letztlich wird der Islam [jedoch] durch das definiert, wie Muslim\*innen an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit über ihre Religion denken und sie praktizieren“ (El-Menouar 2017a: 161). Die Einstellungen von Muslim\*innen gegenüber den Themen Gleichberechtigung und Menschenrechte sind vielfältig. Vereinzelt muslimische Frauen, die in der Öffentlichkeit stehen, erwecken den Eindruck mit ihren einschlägigen Werken die gesamte heterogene muslimische Community Deutschlands zu repräsentieren. Dabei erhalten Autorinnen wie Necla Kelek, Ayaan Hirsi Ali oder Seyran Ateş durch die Auswahl brisanter Themen wie der Zwangsehe oder körperlicher Gewalt eine große Aufmerksamkeit. Die Kritik am patriarchalen Islam sowie ihre verzerrte und undifferenzierte stereotype Darstellung von Muslim\*innen wird in ihren Büchern als sehr einseitig dargestellt wahrgenommen (vgl. Gamper & Reuter 2008: 84ff.). Auch wenn sie ernstzunehmende Einblicke in Einzelschicksale bieten, können sie schnell zu einer unzulässigen Pauschalisierung und Verknüpfung mit dem Islam führen. Für allgemeine Schlussfolgerungen sind die (auto-)biographischen Werke nicht repräsentativ (vgl. Toprak 2010: 341).

Orte, an denen muslimische Frauen häufig androzentrische Strukturen spüren, sind die Moscheen und islamischen Verbände. Sogleich sie als Ort der Integration dienen, liegt aufgrund von strukturellen Gründen hier noch immer die größte Macht bei den Männern. Die hier gelebten und vermittelten Traditionen in Form von Geschlechterrollen und Reglementierungen werden hauptsächlich mit religiösen Glaubenssätzen erklärt. Frauen beten in den meisten Moscheen noch immer getrennt von den Männern und haben in den meisten Fällen nicht das Recht als Imamin zu wirken. Bis heute gibt es nur wenige Frauen, wie bspw. Rabeya Müller und Halima Krausen, die als Imamin arbeiten und vor beiden Geschlechtern predigen (vgl. Niehaus 2014). Niehaus vermerkt zudem in einem Interview, dass unter Musliminnen der Spruch „[z]eige mir die Frauenräume in deiner Moscheegemeinde und ich sage Dir, wie es um die Rolle der Frau bestellt ist“ (ebd.) kursiere. Neben den Moscheen gelten auch die zahlreichen Verbände als vornehmlich patriarchalisch organisiert, sodass sich Frauen häufig nicht angemessen von ihnen vertreten fühlen.<sup>56</sup> Erst seit einigen Jahren erhalten sie die Chance, in einigen Verbänden wie bspw. der DITIB, auch im Vorstand mitzuwirken (vgl. ebd.). Um die Heterogenität bezüglich der Stellung der Frau in muslimischen Verbänden in Ausschnitten zu

---

<sup>55</sup> Siehe Postulierung in verschiedenen Dokumenten der UNO, sowie im deutschen Grundgesetz in Kapitel 4.

<sup>56</sup> Die Wissenschaftlichen Dienste des Deutschen Bundestages (WD) haben in einer Erhebung zu den Zielen und Entwicklungen, den Organisationsstrukturen, der organisatorischen Vernetzung sowie der inhaltlichen Positionierung zu den Themen „Religionsfreiheit“, „religiöse Toleranz“ und in diesem Zusammenhang besonders wichtig: zu der „Stellung der Frau“ Aussagen von 20 Verbänden veröffentlicht. Für einen detaillierten Überblick siehe: Deutscher Bundestag – Wissenschaftliche Dienste 2015.

verdeutlichen, werden im Folgenden die Stellungnahme des Zentralrats der Muslime in Deutschland e.V. (ZMD) und des Liberal-Islamischen Bunds e.V. (LIB) dargelegt.

Der Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. (ZMD)<sup>57</sup> hat bezüglich der Übereinstimmung der Grund- und Menschenrechte und des demokratischen Verfassungsstaates eine Grundsatzerklärung abgegeben, in der er sich als Teil der deutschen Gesellschaft zu den Menschenrechten, u.a. in Bezug auf die Religionsfreiheit und Geschlechtergerechtigkeit äußert. Der ZMD bejaht in Artikel 11 „[...] die vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland [...]“ (ZMD 2002) einschließlich „[...] des aktiven und passiven Wahlrechts der Frau sowie der Religionsfreiheit“ (ebd.). Abgesehen von der Anerkennung des Wahlrechts von Frauen wird jedoch keine weitere Aussage zu gleichen Rechten von Frauen und Männern getätigt, lediglich in Artikel 6 die gleiche Lebensaufgabe von Muslimen und Musliminnen proklamiert (vgl. ebd.). Des Weiteren wird in Artikel 13 festgehalten, dass kein Widerspruch zwischen der islamischen Lehre und dem Kernbestand der westlichen Menschenrechtserklärung bestehe und eine Anerkennung des deutschen Ehe-, Erb- und Prozessrechts gelte. Was genau hier mit den „westlichen“ Menschenrechten sowie dem „Kernbestand“ dieser gemeint ist, wird nicht weiter ausgeführt. Zusätzlich wird in Artikel 18 jegliche Art der Menschenrechtsverletzung (vgl. ebd.) sowie „Diskriminierung, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus, Sexismus und Gewalt“ (ebd.) verurteilt. Die Charta erhält nicht nur von nicht-muslimischer Seite viel Kritik, sondern auch aus den eigenen Reihen, u.a. gar aus Mitgliedsvereinen des ZMD<sup>58</sup>. Die wahrhaftige Aussagekraft und Relevanz dieses Dokuments für das Wirken des Verbands sowie die Anerkennung der Geschlechtergerechtigkeit sind also umstritten.

Der Liberal-Islamische Bund e.V. (LIB)<sup>59</sup> hat 2017, am Tag des Grundgesetzes, ebenfalls eine Charta veröffentlicht, in der das politisch-juristische Wertefundament des Verbandes formuliert wird. Nach einer ausführlichen Präambel, die bereits Stellung zur AEMR sowie dem Verständnis der Scharia und der Beziehung der beiden Dokumente zueinander nimmt, folgen 9 Artikel, jeweils ergänzt durch Zitate aus dem Koran und der Sunna (vgl. LIB 2019a). Artikel 1 zitiert in seinem Titel den 1. Absatz des 1. Artikels des deutschen Grundgesetzes und fügt in einem der drei folgenden Absätze an, dass

---

<sup>57</sup> Der ZMD wurde 1987 gegründet und ist als einziger der vier großen Dachverbände nicht rein türkisch-sunnitisch geprägt, sondern auch schiitisch (vgl. Mediendienst Integration 2019: 136).

<sup>58</sup> Siehe hierzu u.a. Brunner 2003.

<sup>59</sup> Der LIB wurde 2010 unter dem Vorsitz von Lamyä Kaddor gegründet und hat seinen Sitz in Köln. Ein inhaltlicher Schwerpunkt liegt auf einem progressiven Islamverständnis sowie der emanzipatorischen Auslegung von Quellen. Der LIB fordert eine Gleichbehandlung und Akzeptanz unterschiedlicher Lebensgestaltungen und vertritt ein pluralistisches Gesellschaftsbild. Eine umfassende Geschlechtergerechtigkeit und eine Förderung der innerislamischen Welt sind zwei der Hauptziele des LIB (vgl. Mediendienst Integration 2019: 140).

allen Menschen [...] unabhängig von ihrer Ethnie, ihrer Hautfarbe, ihres Geschlechts, ihrer sexuellen Orientierung, ihrer Sprache, ihrer Religion [...] die Rechte zu[stehen], die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und im deutschen Grundgesetz verankert sind. Gottes Schöpfung verpflichtet uns zu einem gerechten und barmherzigen Miteinander (ebd.: 2).

Belegt wird diese Ansicht mit den Suren 4:1, 28:4 und 30:22. Der LIB spricht sich ebenfalls gegen jegliche Art der Diskriminierung und für Religionsfreiheit aus. In Artikel 4 werden zudem Positionen zur Entscheidungsfreiheit angeführt. Hier wird explizit auf die gleichen Rechte bei der Eheschließung und -auflösung und Familiengründung sowie sonstiger Partnerschaften hingewiesen und mit mehreren Hadithen begründet (vgl. ebd.: 3). Friedmann Eißler (2017) von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) beschreibt die Charta als zukunftsweisend und wichtig und stellt den LIB in eine Reihe mit zeitgenössischen Reformtheolog\*innen (vgl. 268). Neben dieser Charta wurden zahlreiche weitere Stellungnahmen, wie bspw. das Positionspapier zum Thema „Diversität der Geschlechter, geschlechtliche Identitäten und sexuellen Orientierung“ oder auch zu dem Thema „Frauen als Vorbeterinnen“<sup>60</sup> veröffentlicht.

Neben den Moscheen und Verbänden haben die muslimischen Familien letztendlich durch ihre Werte, Normen und Erziehung den größten Einfluss auf die Rollenbilder ihrer Kinder. Doch, wie in den anderen bereits dargestellten Bereichen, ist es hier ebenfalls nicht möglich, explizit „die muslimische Familie“ zu definieren. Vielmehr ist auch hier ein differenzierter Blick notwendig. So finden sich im konservativ gelebten Islam sowie in liberalen oder auch sehr streng ausgerichteten Strömungen unterschiedliche Rollenerwartungen von Frauen. In vielen Fällen sind konservative Rollenbilder jedoch nicht spezifisch islamisch, sondern patriarchalisch-historisch geprägt. Sie werden allerdings häufig durch vermeintliche islamische Traditionen gerechtfertigt und religiös begründet (vgl. DIK-Redaktion 2011). In einigen Familien basieren die gelebten Rollen- und Geschlechterbilder noch auf traditionellen, hierarchischen und patriarchalischen Strukturen. Hier spielen besonders das Geschlecht sowie das Alter eine entscheidende Rolle im Zusammenleben. In diesen Familien ist in der Regel der Vater das Familienoberhaupt und übernimmt die Verantwortung, seine Familie zu ernähren und nach außen zu repräsentieren. Die Frau ist hauptsächlich für die Erziehung der Kinder sowie den Haushalt zuständig und trägt die Verantwortung, die Traditionen in der Familie weiterzugeben (vgl. DIK 2013: 8). Allerdings sind, wie Studien belegen, diese traditionellen Rollenvorstellungen in der gesamten Gesellschaft, also auch in nicht-muslimischen Kreisen noch immer weit verbreitet (vgl. Farrokhzad et al. 2010: 5). Trotzdem besteht die weit

---

<sup>60</sup> Vgl. ebenfalls: <https://lib-ev.jimdo.com/positionspapiere/> (zuletzt aufgerufen am 01.04.2020).

verbreitete Annahme, dass eine traditionelle Rollenverteilung mit der Zugehörigkeit zum Islam einhergehe.

Ahmet Toprak (2010) bringt in diese Diskussion den Begriff der „Ehre“ ein, welcher häufig mit dem Islam in Verbindung gebracht wird und immer wieder als Begründung für gewaltsames oder einschränkendes Verhalten gegenüber Frauen verwendet wird. Das Konzept der Ehre hat nach Toprak allerdings keine Grundlage im Islam und Koran, da sie auch in anderen vor- bzw. nichtmuslimischen Kulturen anzutreffen ist. Die Ursprünge lassen sich vielmehr in Gesellschaften im ländlichen Raum finden, in denen sie primär als soziale Kontrolle galt (vgl. 345). Trotzdem kommt der Ehre häufig sowohl in konservativ-autoritären als auch in religiösen Familien eine zentrale Bedeutung zu, wenn auch in unterschiedlicher Art und Weise. Das türkische Konzept von Ehre gliedert sich in die vier Bestandteile *şeref* (Ansehen), *namus* (Ehre), *saygı* (Respekt, Achtung) und *onur* (Würde)<sup>61</sup> auf. Besonders *namus* bestimmt das Verhältnis zwischen Mann und Frau und beeinträchtigt die Stellung der Frau in der Familie (vgl. Toprak & Akkus 2019: 342). Für die Frau bedeutet *namus*, dass sie ihre Jungfräulichkeit bis zur Ehe wahren und während der Ehe treu bleiben muss. Zusätzlich bezieht er sich auf die korrekte Bekleidung und das korrekte Verhalten im Umgang mit fremden Männern (vgl. Toprak 2010: 346). Der *namus* des Mannes hängt wiederum vom Verhalten der Frau ab. Er soll die Sexualität bei der Ehefrau, den Töchtern und auch Schwestern kontrollieren und besitzt nur Ehre, wenn diese Kontrolle sozial anerkannt wird. Im Fall, dass die Frau diese Vorschriften nicht beachtet, kann ein Mann seine Ehre durch das Verstoßen der Frau wiederherstellen (ebd.). Das Ehrkonzept für Frauen zieht somit die soziale Kontrolle und Reglementierungen durch männliche Angehörige der Familie mit sich (vgl. Schiffauer 2002: 69ff.). Auch Mohagheghi (2015) betont, dass die Bewahrung der Jungfräulichkeit der Frauen als höchstes Gebot in vielen muslimischen Familien gesehen wird und ihm ein hoher Stellenwert in der islamischen Tradition zukomme, obwohl es keinerlei Aussagen dazu im Koran gebe. Dies habe ebenfalls Einfluss auf die Erziehung der Mädchen (vgl. 432). Ähnliches findet sich bei Müller (2010). Die Lebensweise der Töchter und Frauen in den Familien seien zum Teil auch heute noch ausschlaggebend für das moralische Ansehen der ganzen Familie in der Gesellschaft. In diesem Zusammenhang betont sie, dass in Deutschland häufig nationale mit islamischen Identitäten gleichgesetzt werden. Dadurch werden nationale Traditionen als religiöse gepflegt und sobald eine Kritik an oder Abwendung von den Traditionen stattfindet (vgl. 225), wird es „als Aufbegehren gegen den Islam und als Verrat an der Nation gedeutet“ (ebd.: 225), was verheerende Folgen mit sich bringen kann.

---

<sup>61</sup> Für einen detaillierten Überblick siehe Toprak & Akkus 2019: 342.

Diese traditionellen Norm- und Wertvorstellungen in Form von Loyalität und Gehorsam lassen sich weitestgehend in sozioökonomisch schwächeren Familien festmachen. Häufig ist der Unterschied zwischen der Religion, der Tradition und dem eigenen Handeln nicht klar und viele rechtfertigen ihre Handlungen (un-)bewusst mit der Religion ohne sich jemals „theologisch“ selbst mit den Themen auseinandergesetzt zu haben. Dies machen zwei Interviewausschnitte aus einer Studie Topraks (2007)<sup>62</sup> deutlich:

„Das weiß ich nicht, ich habe den Koran nicht gelesen. Das hat halt mein Vater gesagt. Der Mann muss das machen, ja, weil der Koran sagt, die Frau muss tun, was der Mann sagt [...]“ „Ich glaube, im Koran steht, der Mann muss die Frau oder die Schwester schlagen, wenn die Frau nicht anständig ist [...]“

„Nein, hab ich nicht gelesen. Das hat mir mein Vater gesagt. Oder mein Onkel und die Freunde haben auch gesagt. Du musst dann halt tun, du musst die Frau schlagen, wenn sie nicht ordentlich ist und so.“

Zu betonen ist hier, dass es sich um exemplarische Ausschnitte und Denkweisen handelt und keinesfalls auf alle muslimischen Männer mit türkischem Migrationshintergrund aus ländlichen Regionen übertragen werden kann. Trotzdem wird deutlich, dass hier männliche Vorbilder aus der persönlichen Umgebung imitiert werden, Handlungen nicht hinterfragt und sie letztendlich mit der Berufung auf den Koran und damit dem Ausführen von Gottes Willen legitimiert werden (vgl. 351). Eine unreflektierte Vermischung und Ausübung von Tradition und Religion kann in den betroffenen Communities zu diskriminierendem Verhalten und in der autochthonen Bevölkerung zu Vorurteilen gegenüber einer ganzen Religion führen.

Um der öffentlichen Debatte über die kursierenden Stereotype, dass der in Deutschland praktizierte Islam Menschenrechte verletze und die im Grundgesetz verankerte Gleichberechtigung nicht wahre und gar frauenfeindlich sei, aus der Welt zu schaffen und mit empirischen Belegen entgegenzuwirken, veröffentlichte die DIK bereits 2010 eine Erklärung, in der Zwangsverheiratung und häusliche Gewalt als Verstöße gegen fundamentale Menschenrechte verurteilt wurden und als unvereinbar mit dem Islam gelten (vgl. DIK 2010). 2014 wurden dann die Ergebnisse der repräsentativen Studie „Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit“, welche vom BAMF in Auftrag gegeben wurde, veröffentlicht (vgl. Becher & El-Menouar 2014). Erstmals wurden neben den Einstellungen zu Geschlechterrollen auch die gelebten Geschlechterarrangements in den Bereichen Familie, Beruf, Haushalt und Partner\*innenschaft erhoben und zudem nicht nur die formale Religionszugehörigkeit, sondern auch der Stellenwert

---

<sup>62</sup> Die Studie ist aufgrund ihrer Probandengröße (n=15) sowie der Herkunft der Probanden aus ähnlichen sozioökonomischen Milieus (traditionelle bildungsarme Familienverhältnisse, bereits in Deutschland geboren) als nicht repräsentativ zu werten, trotzdem eröffnet sie eine wertvolle Einsicht in „die“ türkische Kultur der hier vorgestellten Bevölkerungsgruppe.

der Religion im eigenen Leben, die Religionspraxis sowie die rituelle Religiosität miteinbezogen. Um die Geschlechterrollenorientierungen zu messen, wurden die Einstellungen zwischen den Dimensionen „Traditionalität vs. Liberalität“ und „Hierarchie vs. Egalität“ unterschieden und so vier Wertekonstellationen gebildet. Neben den reinen Angaben zu den gelebten Geschlechterrollen sollten die Befragten zusätzlich eine subjektive Bewertung sowie ihre Zufriedenheit mit der bestehenden Aufgabenverteilung äußern (vgl. El-Menouar 2017a: 163f.). Zentraler Befund der Studie war es, dass unabhängig von Religion und Herkunft die Gleichberechtigung der Geschlechter einen fest verankerten Wert für alle befragten Gruppen darstellt. Lediglich eine Minderheit (Muslim\*innen 17%<sup>63</sup> und Christ\*innen 11%) nannten, als frauenbenachteiligend einzustufende, patriarchale Äußerungen. Des Weiteren ist ein Zusammenhang erkennbar zwischen insgesamt traditionelleren Einstellungen zu Geschlechterrollen und einem Alltag, der an religiösen Vorschriften ausgerichtet ist. Besonders Muslim\*innen der zweiten und dritten Generation lösen sich von den traditionellen Vorstellungen im Bereich der beruflichen Partizipation und Aufteilung familiärer Pflichten. Trotzdem ist für sie Keuschheit weiterhin ein zentraler Wert (vgl. ebd.: 171). Die Hausarbeit wird sowohl bei Muslim\*innen als auch bei Christ\*innen größtenteils traditionell aufgeteilt, wobei dies auf Zufriedenheit bei den befragten Frauen stößt. Eine nennenswerte Ausnahme bilden in diesem Bereich Iraner\*innen, „die eine in Richtung Egalität mit Abstand am stärksten orientierte Aufteilung der Haushaltsaufgaben praktizieren“ (ebd.: 167). Im Bereich der Eltern- und Familienaufgaben sind beide Partner\*innen unabhängig der jeweiligen Religion gleichermaßen beteiligt, wenn auch den Frauen noch immer etwas mehr Einsatz abverlangt wird. Besonders unerwartet war der Befund, dass

stärker religiöse muslimische Frauen [...] insgesamt seltener alleine interne Erziehungsaufgaben<sup>64</sup>, dafür aber häufiger externe Aufgaben der Organisation [übernehmen]. Eine traditionelle Aufteilung von Familienaufgaben findet sich damit tendenziell eher in weniger religiösen muslimischen Familien (ebd.: 168).

Dass muslimische Frauen häufig nicht erwerbstätig sind, steht zudem in keinen Zusammenhang mit der Religion, sondern mit dem Alter des jüngsten Kindes unter 6 Jahren. Trotzdem ist der Wunsch da, auch selbst in Vollzeit zu arbeiten. Ob Frauen arbeiten oder zuhause bleiben, entscheiden jedoch in 10% der muslimischen Familien allein die Männer. Dies zeigt wiederum, dass eine Erwerbstätigkeit von Frauen nicht unbedingt von einer höheren Entscheidungsautonomie zeugt (vgl. ebd.: 168f.). Allgemein kann festgehalten werden, dass weder die

---

<sup>63</sup> Verstärkt im Bereich der Keuschheitsnormen zu finden, welche stärker von Frauen als von Männern eingefordert werden. Doch auch hier erübrigen sich die unterschiedlichen Einstellungen durch den Bildungsgrad (vgl. El-Menouar 2017a: 166f.).

<sup>64</sup> Interne Erziehungsaufgaben umfassen: „Kinder zu Bett bringen“, „mit Kindern spielen“, „Kinder pflegen bei Krankheit“, „allgemeine Kindererziehung“ (vgl. El-Menouar 2017a: 168).



Angehörigkeit zu einer bestimmten Religion noch die Stärke an Religiosität im Zusammenhang mit frauenbenachteiligendem Verhalten steht. Es besteht jedoch eindeutig ein Zusammenhang zwischen dem Ablösen von traditionellen Geschlechterrollen-Modellen und hohen Bildungsabschlüssen (vgl. ebd.: 171). Neben den Bildungsabschlüssen kommt auch der sozioökonomischen Entwicklung der Herkunftsländer eine tragende Rolle zu: Bei in Deutschland geborenen Muslim\*innen sind wesentlich liberalere Einstellungen im Gegensatz zu Migrant\*innen der ersten Generation zu vermerken. Gleichzeitig weisen sie eine stärkere religiöse Bindung als muslimische Migrant\*innen der ersten Generation auf, was erneut verdeutlicht, dass Religiosität und Religion per se nicht als liberalitätshemmend interpretiert werden kann (vgl. ebd.: 165). Patriarchale Geschlechterhierarchien, wie sie dem Islam allzu häufig unterstellt werden, hängen auch nach dieser Studie nicht mit der Religion und Religiosität, sondern dem Bildungsgrad, der sozialen Lage sowie den soziodemografischen Einflussfaktoren zusammen (vgl. ebd.: 170). Es lässt sich zusammenfassen, dass die meisten Muslim\*innen die traditionelle Rolle der Mutter und Hausfrau ablehnen und für eine gleichberechtigte Partnerschaft und Vereinbarkeit von Familie und Beruf plädieren. In Moscheegemeinden und bei älteren Generationen überwiegen hingegen noch traditionelle Rollenbilder (vgl. Niehaus 2014).

### 7.3 Gegenentwürfe muslimischer Frauen

Muslimische Frauen in Deutschland sind Herausforderungen auf verschiedenen Ebenen ausgesetzt: Belastungen aufgrund einer familiären Migrationsgeschichte, Einschränkungen durch eine traditionelle Lesart der Scharia, patriarchale Strukturen innerhalb ihrer Community. Zusätzlich werden sie mit Vorurteilen und Stereotypisierungen der autochthonen Gesellschaft in Deutschland konfrontiert und von westlichen feministischen Strömungen häufig nicht akzeptiert. Diese Aspekte können das eigene Verorten in der Gesellschaft erschweren und ein Spannungsfeld zwischen Anpassung und Selbstbehauptung aufbauen (vgl. Wunn & Petry 2013: 42). Doch gerade dadurch werden der Islam und die eigene Lebenssituation als Muslimin ganz bewusst hinterfragt und führen häufig zu einer Intellektualisierung, welche bei vornehmlich negativen Erfahrungen zu einer bewussten Distanzierung<sup>65</sup> gegenüber der eigenen Religion und

---

<sup>65</sup> Dies trifft bspw. auf die Frauenrechtlerin und Anwältin Seyran Ateş, die Sozialwissenschaftlerin Necla Kelek und die Autorinnen Sonja Fatma Bläser sowie Serap Çileli, die alle aus der Türkei stammen und unbestritten diskriminierende und unterdrückende Erfahrungen gemacht haben, zu. Sie sind zwar bekannt und ausgezeichnet für ihr Engagement bezüglich der Frauen- und Menschenrechte und rufen regelmäßig die Öffentlichkeit dazu auf, Menschenrechtsverletzungen an Frauen und Mädchen in ultrakonservativen Familien nicht zu ignorieren oder gänzlich zu tolerieren, werden von islamischer Seite jedoch heftig dafür kritisiert. Neben Vorwürfen des Verrats an der eigenen Religion, erhalten sie zuweilen sogar Morddrohungen. In muslimischen Kreisen gelten sie besonders durch ihre Pauschalisierungen und fehlende Differenzierung gegenüber der muslimischen Community als sehr umstritten (vgl. Wunn & Petry 2013: 42f.)

Religiosität führen kann oder aber auch im positiven Sinne eine verstärkte Einhaltung der islamischen Regeln und Riten mit sich zieht (vgl. ebd.). Andere Frauen konzentrieren sich vornehmlich auf eine progressive Lesart des Korans und der Hadithe, um sich bewusst betont vom westlichen Kulturimperialismus abzugrenzen und innerhalb des Islams dafür zu sorgen, dass islamische Kreise die traditionelle Stellung der Frau überdenken.

Die meisten erhobenen Daten zu Lebensentwürfen muslimischer Frauen in Deutschland beziehen sich auf Migrantinnen der zweiten Generation. Sie verstehen sich größtenteils als deutsche Staatsbürgerinnen und integrieren zugleich bewusst den Islam in ihre Lebensentwürfe. Doch auch wenn sie sich selbst als Teil der deutschen Gesellschaft wahrnehmen, empfinden sie häufig eine starke emotionale Verbindung zu den Heimatländern ihrer Eltern, welche ihnen jedoch in vielen Fällen fremd und nur durch die Elterngeneration und deren Erzählungen bekannt sind (vgl. Nökel 2007: 135). Mit Hilfe des Islams und ihrer spezifischen Ausdeutung sowie ihren interkulturellen Erfahrungen schaffen sich dabei viele Muslimas in Deutschland Identitäten, die sich häufig von Lebensstilen, die von einer traditionellen Lesart des Islam bestimmt sind, abgrenzen. Doch ihre Religiosität geht keineswegs verloren, im Gegenteil: Sie messen dem Islam eine große Relevanz als moralisches und ethisches Ordnungswerk bei (vgl. ebd.: 136f.). Genauso vielfältig wie Lebensentwürfe von Christinnen in Deutschland sind, sind es auch die der muslimischen Frauen. Manche wachsen in dezidiert religiösen Elternhäusern mit einer intensiven religiösen Erziehung auf und andere erleben eine Kindheit, in der religiöse Praktiken und Vorstellungen nur eine nebensächliche Rolle zukommt. Sofern Musliminnen gläubig sind, haben Studien ergeben, dass sie sich tendenziell häufiger als Männer als „sehr stark gläubig“ einschätzen (vgl. Mediendienst Integration 2019b). Mit der Zeit haben Musliminnen verschiedene Zugänge gefunden, um sich in und mit ihrer Religion zu emanzipieren. Diese Zugänge und Methoden werden zum Teil unter Strömungen von islamischen Feminismen zusammengefasst und im Folgenden näher erläutert.

### 7.3.1 Feministische Positionen

Der Begriff des Feminismus wird in muslimischen Kreisen häufig kritisch betrachtet, da er „Assoziationen weckt an die 68er, an eine provokationsfreudige und oft auch antireligiöse Skepsis, eine westliche Grundhaltung, die nun, so die Befürchtung, dem Islam übergestülpt werden sollte“ (Guschas 2012). Doch feministische Ansätze sind vielfältiger als diese Assoziation und noch dazu keine neuartige Entwicklung. Ihre Ursprünge sind bereits vor langer Zeit in der islamischen Welt zu finden<sup>66</sup>. Im Folgenden sollen einige der kategorisierten

---

<sup>66</sup> Für einen detaillierten Überblick siehe Graneß 2019: 171 – 173 & Sirri 2017.

islamischen Feminismen näher erläutert werden. Die folgenden Ansätze stellen nur einen Ausschnitt an feministischen Strömungen dar, die im intersektionalen Sinne die Kategorie Religion – in diesem Fall den Islam – miteinbeziehen und neue Wege der Emanzipation der Frau aufzeigen. Grundsätzlich kann zwischen drei Hauptpositionen unterschieden werden: der säkularen feministischen Theorie, der feministischen Hermeneutik und der konservativen Frauenbewegung.

Die *säkulare feministische Theorie* zielt besonders auf eine gleichberechtigte politische Teilhabe für Frauen, für eine Reform des Familienrechts, für Bildung und das Verbot der Beschneidung von Mädchen (vgl. Graneß 2019: 173). Internationale Vertreter\*innen dieser Strömung sind bspw. Nawal El Saadawi, Fatima Mernissi, Leila Ahmed und der ägyptische Koran- und Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid<sup>67</sup>, welche eine grundlegende Reform des Islam in islamisch geprägten Ländern nach ‚westlichem Vorbild‘, d.h. eine Trennung von Staat und Religion sowie die Einführung einer Demokratie, fordern (vgl. ebd.: 190). Sirri (2017) unterscheidet hier im Gegensatz zu Graneß noch einmal zwei Positionen: Bei der Ersten gehe es den Vertreter\*innen hauptsächlich um die Dekonstruktion von Geschlechternormen und -beziehungen, die als ‚islamisch‘ gelten. Um dies zu erreichen, verfolgen sie eine strategische Positionierung gegen das dominante Patriarchat in muslimischen Gesellschaften sowie die paternalistische Haltung des Westens (vgl. 28). Die zweite Position lege ihren Fokus auf die Dekonstruktion und kritische Betrachtung der verschiedenen Oppositionen ‚religiös/säkular‘, ‚Moderne/Tradition‘ und ‚Ost/West‘. Sie untersuchen speziell die Kategorie der ‚muslimischen Frau‘ und lehnen eine Essentialisierung der Kategorie ‚Frau‘ per se ab, da dadurch eine Anerkennung der vorhandenen Vielfalt nicht erreicht werden könne (vgl. ebd.: 29).

Ein weiterer Ansatz befasst sich mit der *feministischen Hermeneutik*. Die Argumentation bezieht sich hauptsächlich auf den Koran, die Hadithe sowie die Scharia, in denen die Grundlage für die Gleichberechtigung der Frau sowie ihre Emanzipation gesehen wird. Diese glaubensbasierte Position zeugt von einem starken Glauben an die in den heiligen Texten verankerte Geschlechtergleichheit und Gerechtigkeit (vgl. ebd.: 28). Die Vertreter\*innen beklagen, dass eine jahrhundertelange patriarchale Lesart des Korans die Stellung der Frau und ihre Rechte beeinflusst habe. Nach einer gender-sensitiven Lesart seien diese Rechte nicht begründbar und vertretbar, da der Islam einen emanzipatorischen Kern besäße (vgl. Graneß 190f.). Margot Badran (2009) betont

---

<sup>67</sup> Für einen detaillierten Überblick siehe Graneß 2019: 173 – 190.

Islamic feminism is a feminist discourse and practice articulated within an Islamic paradigm. It derives its understanding and mandate from the Qur'an, and seeks rights and justice for women, and for men, in the totality of their existence (242)

und zeigt so, dass der Diskurs in diesem Ansatz im islamischen Paradigma verortet bleibt. Der Koran wird als bindend und zeitlos betrachtet und das Vertrauen in Gottes Wort nicht angezweifelt. Internationale Vertreter\*innen dieses Ansatzes sind bspw. Amina Wadud oder Asma Barlas<sup>68</sup>. In Deutschland plädieren besonders Rabeya Müller, Lamya Kaddor und Nimet Seker für eine geschlechtergerechte und historisch-kontextualisierte Interpretation des Korans, welches in Kapitel 8.1 näher ausgeführt wird.

Der dritte Ansatz, *die konservative Frauenbewegung*, stellt eine Besonderheit im Diskurs um feministische Positionen dar, da sie auf den ersten Blick nicht emanzipatorisch erscheint. Vertreter\*innen orientieren sich an Geschlechterrollen, „die als unveränderlich und von Gott gegeben betrachtet werden und Frauen und Männern sehr spezifische, in einem komplementären, sich ergänzenden Verhältnis stehende Rollen zuweisen“ (ebd.: 202). Es soll dementsprechend keine Konkurrenz oder Nachahmung zwischen den biologischen Geschlechtern und den darauf basierenden sozialen Rollen entstehen. Die Gleichwertigkeit der komplementären Geschlechterrollen spielt für die Vertreter\*innen im Gegensatz zur Gleichberechtigung eine wichtige Rolle. Die im Koran beschriebenen Familienstrukturen, laut denen der Vater und Ehemann als ‚Oberhaupt‘ der Familie angesehen wird, werden genauso wenig angezweifelt wie das im Koran verankerte Erbrecht (vgl. ebd.). Das Festhalten an religiösem Wissen, Wissen über islamische Tugenden und Denkart sowie islamgerechtes Verhalten stehen hier im Fokus und sollen zu dem übergeordneten Ziel, der religiösen Vervollkommnung, führen. Durch genaues Nachvollziehen und Beachten religiöser Vorschriften im Alltag (taqwā), wollen sie Gott so nah wie möglich kommen. Dies führe bei den Frauen zu einem inneren Frieden und einem neuen Verhältnis zu sich selbst. Hierfür trainieren sie sich bspw. religiöse Tugenden wie Schüchternheit, Bescheidenheit und Geduld (ṣabr) an, welches dem zuvor definierten Verständnis von Emanzipation (s. Kap. 5) zunächst widerspricht. Das Tragen des Schleiers wird in diesem Zusammenhang als Gebot Gottes sowie eine Unterstützung zur Verinnerlichung der Tugenden der Demut etc. gesehen<sup>69</sup> (vgl. ebd. 205ff.). Mahmood (2001) macht jedoch deutlich, dass weibliche Handlungsmacht nicht immer mit Widerstand gegen Herrschaftsbeziehungen gleichgesetzt werden sollte und Frauen die

---

<sup>68</sup> Für einen detaillierten Überblick siehe Graneß 2019: 192 – 201.

<sup>69</sup> Graneß (2019) sieht in der Disziplinierung von Körper und Geist eine Parallele zu dem Eintritt in eine Ordensgemeinschaft in der christlichen Tradition. Sie verweist in diesem Zusammenhang auf die Ähnlichkeiten in der Kleiderordnung (Habit) christlicher Nonnen sowie den gelebten Tugenden, Armut, Gehorsam und eheliche Keuschheit im klösterlichen Orden, welche ebenfalls zunächst erlernt werden müssen (vgl. 207).

Bedingungen, die zur Unterdrückung führen können, ebenfalls als Mittel nutzen können, um zu selbstbewusst handelnden Subjekten zu werden (vgl. 206ff.). Bei der konservativen Frauenbewegung handelt es sich um ein strittiges Modell, welches sich vor allem in islamisch geprägten Ländern findet.<sup>70</sup>

Neben diesen feministischen Strömungen, welche auf der ganzen Welt, besonders in islamischen Staaten zu beobachten sind, lassen sich ganz konkrete Typen der Auslebung der Religiosität von Muslimas als eigenständige Antwort auf die Chancen und Zumutungen von Individualisierung sowie Säkularität in Deutschland festmachen. Verschiedene Studien haben sich mit Lebensentwürfen und den Einstellungen muslimischer Frauen bezüglich ihrer Religion und Religiosität auseinandergesetzt und diese kategorisiert<sup>71</sup>. Hier soll im Folgenden auf die Ergebnisse der Studien von Klinkhammer und Karakaşoğlu-Aydin näher eingegangen werden. Gritt Klinkhammer (2003) hat in ihrer qualitativ-empirischen Studie<sup>72</sup> türkisch-sunnitische Frauen der zweiten Generation in Deutschland in halboffenen Interviews zu modernen Formen islamischer Lebensführung befragt. Dabei hat sie ihren Fokus auf die Immanenz (Alltagspraxis und Alltagsverständnis) und Transzendenz (islamische Religiosität) auf der Ebene der Handlungsorientierung gelegt (vgl. 263). Sie ordnet die verschiedenen Formen der islamischen Lebensführung in drei Typen ein: die exklusivistische, die universalisierende und die traditionalisierende Lebensführung. *Der exklusivistische Typ* religiöser Identitätskonstruktion sieht Mutterschaft und Erziehung der Kinder als eine allgemein wichtige gesellschaftliche Aufgabe an, welche auch mit gleichzeitiger Berufstätigkeit erfüllt werden kann (vgl. Klinkhammer 2003: 263). Ihr Beitrag wird als eine Art innerislamischer Missionsauftrag deklariert, der das islamische Leben in nicht-islamischen Gesellschaften fördern und mitgestalten soll und so einen öffentlichen Erziehungsauftrag wahrnimmt (vgl. ebd.: 264).

Die Frau wird durch solche Aufgaben aus der Abhängigkeit vom Mann beziehungsweise der Familie gelöst, da dieser Auftrag von ihr in der Verantwortung vor Gott und für die islamische Gemeinschaft (*umma*) und nicht als Dienstschaft gegenüber dem Oberhaupt der Familie verstanden wird (ebd.).

Das Tragen eines Kopftuchs wird in dieser Lebensführung als Bekräftigung einer echt islamischen Gesinnung interpretiert und gilt als Demonstration, dass sich die Frau nicht dem Mann gegenüber verantwortlich fühlt, sondern nur Allah (vgl. ebd.). Besondere Relevanz kommt hier vor allem einer islamisch geprägten Denkweise und einer emotionalen Innerlichkeit zu. Häufig findet bei diesem Lebensführungstypus eine Distanzierung von den religiösen Formen der Eltern statt und gleichzeitig eine Islamisierung des gesamten eigenen Lebens. Es

---

<sup>70</sup> Für einen detaillierten Überblick siehe Graneß 2019: 201 – 210.

<sup>71</sup> Neben den hier vorgestellten Studien bspw. auch Boos-Nünning, U. & Karakaşoğlu, Y. (2005).

<sup>72</sup> Zum methodischen Rahmen und der systematischen Auswahl der Fälle siehe Klinkhammer 2000: 104 – 121.

vollzieht sich eine biographische Entwicklung und Selbstthematisierung durch die Aneignung des emanzipatorischen Gehalts des Islams und das daraus resultierende Gefühl der Zugehörigkeit (vgl. Aygün 2013: 95).

*Eine universalisierende Lebensführung* liegt für Klinkhammer vor, wenn sich Frauen als Musliminnen verstehen, gleichzeitig aber den Islam in seinen ethisch-spirituellen Grundwahrheiten in andere Religionen übersetzbar ansehen, es handelt sich somit mehr um eine Vermittlerrolle zwischen den Welten. In dieser Lebensführung werden Rituale nicht unbedingt vollständig korrekt und zudem eher selten ausgeführt, vornehmlich mit den Kindern oder in der Gemeinschaft. Das Kopftuch kann nach eigenem Ermessen auch abgelegt werden, da es einen asketisch-spirituellen Charakter erhält und in erster Linie eine Distanz zur alltäglichen Welt wahrt und das Bewusstsein für die eigene religiös-spirituellen Weltsicht stärkt (vgl. Klinkhammer 2003: 265). Es ist grundsätzlich keine biographisch plausible Einstellung zum Islam erkennbar und eine Hinwendung zur Religion findet erst durch Erkenntnis von Sinntranszendenz statt. Lebensgeschichtliche Erfahrungen können für eine bewusste Veränderung im Umgang mit dem Islam führen. Ihm kommt jedoch keine lebensbestimmende Funktion zu, noch wirkt er sich auf das soziale Verhalten aus (vgl. Aygün 2013: 94f.).

Die bewusste Beibehaltung einer traditionellen Haltung sowie die gleichzeitige Begrenzung des Geltungsbereiches ebendieser Traditionen auf die persönliche und familiäre Sphäre, lässt sich durch *die traditionalisierende Lebensführung* definieren. Frauen, die diesen Typus leben, akzeptieren die verschiedenen Wertkontexte und Werte (vgl. Klinkhammer 2003: 267f.). Der Islam ist hier neben festlichen Anlässen auch fest in den familiären Alltag sowie in das biographische Selbstverständnis verankert. Eine Verinnerlichung oder Subjektivierung der islamischen Praxis ist nicht gegeben, es handelt sich vornehmlich um ein Hineingeboren-Sein (vgl. Aygün 2013: 94).

Bei der Erfassung der Dimensionen sowie der Intensität der religiösen Selbstverortung in Verbindung mit religiösen, familiären und schulisch-pädagogischen Paradigmen, hat Karakaşoğlu-Aydin (2000) fünf religiöse Erfassungsmuster identifiziert. Sie unterscheidet dabei in die Atheistinnen und die Spiritualistinnen, die sunnitischen Laizistinnen und alevitischen Laizistinnen, die pragmatischen Ritualistinnen sowie die idealisierten Ritualistinnen. Für die *Atheistinnen* ist nur ein formaler Bezug zum Islam möglich, da sie sich aufgrund ihrer Ansichten nicht offen äußern können. Dies könne zur Ausgrenzung in der muslimischen Community führen. Sie glauben nicht an etwas Transzendentes, sondern sehen die Wissenschaft als unsichtbare Religion an und so werden sie als Wissenschaftsgläubige bezeichnet (vgl. Aygün 2013: 95). Frauen des Typs *Spiritualistinnen* finden sich besonders

unter Alevitinnen. Sie messen dem religiösen Glauben sowie dem religiösen Erlebnis hohe Wichtigkeit bei und lehnen gleichzeitig rituelle sowie ideologische Glaubensdimensionen ab. Durch das soziale Miteinander finden sie ihren Glauben und fühlen sich von einem höheren Wesen geleitet. Für sie ist Religiosität eine ethisch-moralische Richtschnur im Leben (vgl. ebd.). Eine Trennung von Glaubens- und Lebenswelt nehmen die *alevitischen Laizistinnen* vor. Sie legen großen Wert auf Informationen über das Alevitentum, erhalten dieses größtenteils jedoch nur durch mündliche Überlieferungen. Um dies weiterhin zu gewährleisten, tragen sie bewusst zu einer Entwicklung der religiösen Praxis in der Elterngeneration bei (vgl. ebd.: 95f.). Bei den *sunnitischen Laizistinnen* hingegen zeichnet sich ein säkulares Religionsverständnis ab, da sie eine selbstbestimmte und individualisierte Auffassung und Diesseitsorientierung besitzen. Für sie ist Religion von entscheidender Bedeutung bei der Identitätsfindung (vgl. ebd.: 96). Rituelle Praxis und religiöses Erleben sind für die *pragmatischen Ritualistinnen* von hoher Relevanz, da sie den Glauben als primären Faktor in ihrem Leben ansehen. Sie vollziehen religiöse Gebote und Formeln, betonen soziales Engagement und ethische Werte und sehen dies als Teil der rituellen Praxis an, bei der alle Pflichten eine Begründung haben (vgl. ebd.). Der Islam als Lebensstil ist bei den *idealisierten Ritualistinnen* zu finden. Die rituelle Praxis strukturiert ihren Alltag und rituelle Pflichten müssen in ihren Augen nicht begründet werden, da Gottes Wille nicht zu hinterfragen sei. Sie bilden ihre Identität durch die Religion, handeln dadurch in einer Gemeinschaft mit Gleichgesinnten und finden hier Geborgenheit (vgl. ebd.). Die Darstellung dieser Studien zeigt, wie heterogen Einstellungen zu Religion, ihr Stellenwert im Leben der Frauen und das Ausleben der Religiosität aussehen kann.

### 7.3.2 Skizzen von Lebensentwürfen muslimischer Frauen

Im Folgenden werden drei Lebensentwürfe muslimischer Frauen in Hinblick auf ihre Religiosität skizziert. Die Inhalte sind einer empirischen Studie von Nökel (2002) entnommen, welcher Interviews mit Frauen, die sich als praktizierende und moderne Musliminnen definieren, zu Grunde liegen. Nökel bezeichnet die Frauen als „Neo-Muslima“, die sich in ihren ästhetischen Ausdrucksformen, Orientierungen und Lebensführungen von den gängigen Stereotypen abgrenzen. Die hier vorgestellten Frauen zeigen unterschiedliche religiöse Lebenskonzepte und sollen auf die biographische Vielfalt im Islam aufmerksam machen.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> An dieser Stelle soll angemerkt werden, dass die erhobenen Daten bereits 20 Jahre zurückliegen. Eine intensive Recherche hat jedoch ergeben, dass sich Interviewstudien zur Religiosität von Musliminnen in Deutschland und ihre Lebensentwürfe allein auf die zweite Generation um die Jahrtausendwende belaufen. An dieser Stelle scheint ein Forschungsdesiderat zu bestehen. Nichtsdestotrotz stellt die dargelegte Studie wichtige Erkenntnisse zu einem neuen Verständnis vom Islam und einem neuen Geschlechter- und Selbstverständnis der Frauen dar.

H.<sup>74</sup> wächst in einer sehr religiösen Familie auf. Ihr Vater geht regelmäßig in die Moschee und ihre Mutter bringt ihr bereits im Alter von fünf Jahren die ersten Koransuren bei. Mit zwölf Jahren beginnt sie widerwillig ein Kopftuch zu tragen. Obwohl es ihr in der Schule peinlich ist, folgt sie einerseits aus der Einsicht, dass sie dabei sei, eine Frau zu werden und andererseits aufgrund von Unterordnung, da mit ihrer „Abschiebung“ in die Türkei gedroht wurde. Sie gehorchte zunächst, doch gleichzeitig kamen in ihr auch Zweifel hoch und ein Prozess des Suchens nach Alternativen begann (vgl. Nökel 2007: 137). Mit 15 Jahren tauschte sie sich vermehrt mit ihrer in Marokko aufgewachsenen Schwester über den Islam aus und bildet erstmals ein eigenes Interesse an ihrer Religion. Der Austausch über die Persönlichkeit des Propheten und sein Leben, welches von ihr als ethisches und moralisches Leitbild für das eigene Leben verstanden wird, beeinflusst sie stark. Von nun an bleibt sie in Situationen bspw. in der Schule, in denen sie sich ungerecht behandelt gefühlt hat, ruhig anstatt laut und wütend zu werden. Die prozessartige Auseinandersetzung mit dem Islam mündet letztlich in einer offenen Rebellion gegenüber ihren Eltern im Alter von 18 Jahren. In dem „Verbots-Islam“ ihrer Eltern sieht sie eine „unzulässige Mischung von Tradition und Religion“. Sie hat für sich eine Vorstellung vom „wahren Islam“ entwickelt, „der den einzelnen stützen und nicht einschränken sollte und der daher der Loslösung von traditionellen Regeln bedürfe“ (ebd.: 138). Fortan möchte sie nur noch nach diesen Vorstellungen leben. In ihrer Vorstellung ist es ihr auch erlaubt, aufgrund ihrer Berufstätigkeit und den damit einhergehenden Arbeitszeiten, die nicht mit dem rituellen Gebet kompatibel sind, auf das sogenannte „Reisegebet“ zurückzugreifen, um bestmöglich die religiösen Rituale zu befolgen. Nach einem Hadith steht den Gläubigen zu, bei Bedarf die fünf Gebete zu dreien zusammenzufassen (vgl. ebd.: 142). Dass ihr Alltag hin und wieder Umdenken in ihren religiösen Überzeugungen erfordert, zeigt sich auch beim Bilden einer Fahrgemeinschaft mit ihren Arbeitskolleg\*innen. Ihre Eltern haben sie streng in Richtung Geschlechtersegregation erzogen und obwohl H. den religiösen Vorstellungen ihrer Eltern in vielerlei Hinsichten widerspricht, ist sie in diesem Fall der Ansicht, dass eine Frau nicht alleine mit einem Mann in einem Raum sein dürfe. Aufgrund zahlreicher Umstände muss sie jedoch eines Tages entscheiden, ob sie das Mitfahrangebot eines Arbeitskollegen annimmt oder nicht. Nach einigem Zögern und anhaltendem schlechten Gewissen, steigt sie ein und beruft sich auf die Tatsache, dass es keine Alternativmöglichkeiten gebe und sie auf ihre Urteilsfähigkeit gegenüber anderen Menschen vertrauen müsse (vgl. ebd.: 145f.). Das Auseinandersetzen mit der Sunna eröffnet für H. neue Handlungsmöglichkeiten und neue Wege

---

<sup>74</sup> Die Namen der Befragten sind anonymisiert und differieren in unterschiedlichen Beiträgen von Nökel (2002 & 2007). Im Folgenden werden die Namen aus dem Artikel von 2007 verwendet. Die Inhalte wurden abgeglichen.



ihr Leben und ihr Selbst zu gestalten. Sie schöpft Kraft aus der Persönlichkeit des Propheten und bildet ihre eigenen Vorstellungen vom Islam, welcher trotz einiger Einschränkungen einen hohen Stellenwert in ihrem Leben einnimmt.

Melek stammt aus einem dezidiert religiösen Elternhaus und weist eine intensive religiöse Erziehung auf. Ihre Eltern sind Fabrikarbeiter und werden von ihr als traditionelle Türken mit einer völlig anderen Lebenswelt beschrieben (vgl. Nökel 2002: 291). Sie besucht mehrere Jahre in ihrer Kindheit den Koranunterricht mit Freude und unterrichtet anschließend auch selbst die jüngeren Kinder. Das Kopftuch trägt sie dabei nur in der Moschee. Obwohl sie die religiösen Techniken beherrscht, hat sie Religion nie im Sinne der Selbstkonstitution verstanden (vgl. ebd.: 121). Durch steigende Anforderungen im Gymnasium, einem selbst auferlegtem hohen Anspruch an ihre schulischen Leistungen, der Bemühung um Integration bei den Mitschüler\*innen und neuer Interessen brach ihr Kontakt zur Moschee jedoch erst einmal ab und Religion spielte einige Jahre keine Rolle mehr in ihrem Leben (vgl. Nökel 2007: 137). In dieser Zeit litt sie, trotz verschiedenster Versuche der Assimilation unter dem Gefühl nicht dazuzugehören und hauptsächlich als Türkin wahrgenommen zu werden. Ihre Islamisierung lässt sich mit der Überwindung dieser Identitätskrise erklären (vgl. Nökel 2002: 291), in der sie sich mehr und mehr mit sich selbst beschäftigte und einer gezielten und reflektierten Umgestaltung ihres Alltagslebens nachging (vgl. Nökel 2007: 137). So entwickelte sie mit 17, 18 Jahren ein neues Interesse am Islam, welcher sie zu einem selbstsouveränen Subjekt macht. Sie betont die einhergehende Steigerung ihres Selbstbewusstseins (vgl. ebd.) und macht sich frei, von der Gängelung anderer (vgl. Nökel 2002: 291). Melek trägt seit ihrem 20. Lebensjahr ein Kopftuch. Der Entschluss dies auch öffentlich und nicht systemkonform am Arbeitsplatz zu tun, bedeutete für sie einen wichtigen Wendepunkt in ihrem Selbstverständnis. Lange Zeit befindet sie sich in einem Zwiespalt, gefangen zwischen der Angst ihren Job zu verlieren, dadurch wieder finanziell von ihren Eltern abhängig zu werden und dem Wunsch ihrer Religiosität mit dem Kopftuch nachzugehen. Schließlich fasst sie den Entschluss, ihren stellvertretenden Abteilungsleiter über die geplante Verschleierung am Arbeitsplatz in Kenntnis zu setzen. Dieser reagiert sehr positiv und fordert lediglich weiterhin gute Arbeit, bittet sie jedoch noch ein paar Tage zu warten, um nach einem geplanten Urlaub noch die Kolleg\*innen sowie den Abteilungsleiter über ihr Vorhaben informieren zu können. Zunächst akzeptiert Melek dies, doch kommt nach einiger Zeit zu dem Entschluss, nicht auf die Genehmigung eines anderen Menschen warten zu wollen und geht kurzerhand mit Kopftuch zur Arbeit. Die Reaktionen belaufen sich auf Anmerkungen über ästhetische Aspekte und Fragen, ob sie geheiratet hätte oder gezwungen würde, nun verschleiert das Haus zu verlassen. Melek

entgegnet mit Verweis auf ihre selbstbestimmte Entscheidung und ihre psychische Befindlichkeit, da sie sich so wohler fühle (vgl. ebd.: 122f.). Die primären religiösen Praktiken nimmt sie sehr ernst und hält sich mit starker Disziplin an die Regeln, wozu auch das Einhalten des fünfmaligen Gebets gehört. Ihr wurde in ihrem Büro ein Raum für das Gebet zugewiesen, welcher allerdings aufgrund einer Glastür den Blick für Kolleg\*innen freigibt. Da für sie das Gebet in erster Linie Meditation und nicht Demonstration bedeutet, eilt sie in ihrer Mittagspause jeden Tag nach Hause, um das Gebet absolvieren zu können (vgl. Nökel 2007: 141f.). Ihre Arbeit wird sehr geschätzt und fortan wird auch über die mögliche Überschneidung von Seminar- und Gebetszeiten mit ihr Rücksprache gehalten (vgl. Nökel 2002: 123). Melek findet in der Religion und ihrer Ausübung eine individuelle, innerlich-authentische Identität und eine Stärke, die sie nicht mehr auf die Erlaubnis und Akzeptanz von anderen warten lässt, sondern befähigt selbstbestimmt Entscheidungen zu treffen.

Serep ist in einer strengen traditionellen und religiösen Familie aufgewachsen und hat mehrere Jahre in einem türkischen islamischen Mädcheninternat gelebt (vgl. Nökel 2002: 88) und trägt seit dem zwölften Lebensjahr ein Kopftuch (vgl. ebd.: 293). Sie kennt vornehmlich eine konservative Lesart des Islams aus ihrer Kindheit (vgl. Nökel 2007: 146), beginnt sich aber mit 17 Jahren zunehmend gegen die traditionelle Auslegung des Islams aufzulehnen (vgl. Nökel 2002: 293). Mit 18 lernt sie andere junge Frauen kennen, deren Einstellungen zum Islam nicht von Traditionen geprägt sind (vgl. Nökel 2007: 146) und fängt an, sich vor allem im Kontext von rigiden Geschlechterrollen mit den Inhalten des Korans und der Sunna auseinanderzusetzen. Bei der kritischen Einstellung gegenüber Interpretationen und Ideologien spielt ihre Idee einer „islamischen Identität“, welche sich zu einer Vorstellung einer persönlichen Identität entwickelt, eine wichtige Rolle (vgl. Nökel 2002: 293). Ein Beispiel für dieses Auflehnen ist ihr Einsatz für das Tragen einer Hose, welche aus traditioneller Sicht als männliches Kleidungsstück gilt. Serep sieht es im Kontext der islamischen Bekleidungs-vorschriften als legitim an, als Frau eine Hose tragen zu dürfen und sieht darin eine Selbstaffirmation als moderne, selbstbewusste Muslima. Bei ihren Eltern stößt dies auf negative Reaktionen. Da sie eine Diskussion erwartet hatte, hatte sie sich für ihre Argumentation bereits mit dem Koran und Hadithen auseinandergesetzt. Sie fordert ihren Vater auf, ihr explizit zu beweisen, dass muslimische Frauen keine Hose tragen dürfen. Ihre Eltern können auf dieser Basis nichts entgegnen und akzeptieren es seitdem (vgl. Nökel 2007: 147). Für Serep ist dies ein Akt der Befreiung von traditionell-islamischen Normen und der starken elterlichen Kontrolle gewesen. Sie argumentiert im Rahmen von koranischen und Hadith-Überlieferungen, „operiert mit rational und logisch begründbaren Details [...], fragt nach dem Wesen der Dinge

und zieht Vergleiche“ (Nökel 2002: 89). Über die islamische Semantik sichert sie sich die Anerkennung der Eltern und zeigt sich als „souveräne Beherrscherin islamischer Regulation“ (ebd.). Ein ähnliches Vorgehen benutzte sie, um durchzusetzen, ein Fahrrad fahren zu dürfen (vgl. ebd.: 89). Dieses Mal versicherte sie sich zusätzlich den Rückhalt eines Hoças<sup>75</sup> zu bekommen, den auch der Vater kennt und schätzt. Sie braucht ihn lediglich als Vermittler, denn ihre Argumente sind fundiert und ausführlich. Serep fordert mehr Freiräume und Selbständigkeit für sich und ihren individuellen Lebensentwurf und zusätzlich einen Wandel in den Sozialbeziehungen (vgl. Nökel 2007: 147). Die Strenge ihrer Eltern erklärt sie wie folgt:

Ja die haben es traditionell alles gelernt. Nicht, so von den Quellen, wie wir das heute machen.  
Also wir erforschen auch sehr viel. Wir lesen auch sehr viel andere Meinungen, von anderen  
Gelehrten und wir sind nicht abhängig von einem einzelnen Gelehrten (Nökel 2002: 90f.)

Das genaue Studieren der Texte, das Untersuchen auf die möglichen Optionen und die Verbindung von eigenem und Expertenwissen ermöglichen eine Differenzierung und kritische Distanz zur Autorität (vgl. ebd.: 91). Die Freiheit im souveränen Umgang mit Regeln verleiht ihr als freies islamisches Individuum eine moderne gesellschaftliche und diskursive Kompetenz (vgl. ebd.: 91). So macht sich bei ihr eine sukzessive Ausweitung der Grenzen bemerkbar und die häufige Wahl der liberalsten Auslegung (vgl. ebd.: 294).

Alle drei Frauen zeugen von einem reflektierten selbstbestimmten Verhältnis und Umgang mit ihrer Religion. Trotz unterschiedlicher religiöser Sozialisation und Auslösern für eine intensive Auseinandersetzung mit dem Islam, ist allen dreien gemeinsam, dass ihre Religion ihnen letztendlich zu einem selbstbestimmteren Leben verhilft. Sie fordern ihre Rechte ein, grenzen sich von Traditionen ab und bleiben zugleich im islamischen Paradigma. Der Islam wirkt maßgeblich identitätsstiftend. Einzelne Aspekte, die von einer Verbindung von Religion und Emanzipation zeugen, werden als Handlungsfelder im folgenden Kapitel näher veranschaulicht. Dies ist einerseits die Auseinandersetzung mit dem Koran und den Hadithen. Wie das Beispiel von Serep gezeigt hat, kann eine genaue und auch geschlechtergerechte Auseinandersetzung mit der Offenbarung eigene Rechte begründen und legitimieren. Für H. bedeutet die Auseinandersetzung mit der Sunna sogar Veränderungen in ihren charakterlichen Zügen, da sie im Auftreten Mohammeds ein vorbildliches Verhalten ausmacht. In diesen Beispielen haben sich alle Frauen für das Tragen eines Kopftuchs entschieden. Besonders Melek ist im Zusammenhang mit dem Kopftuch und ihrem Beruf in einen Zwiespalt geraten. Mit Blick auf die Mehrheitsgesellschaft erscheint eine Auseinandersetzung mit der Herkunft des Verschleierungsgebots im Folgenden unabdingbar. Alle drei Fallbeispiele haben zudem gezeigt, dass der Austausch mit anderen muslimischen Mädchen und Frauen maßgeblich ihren

---

<sup>75</sup> Titel für einen islamischen Religionsgelehrten.

Umgang mit dem Islam verändert hat. Vernetzende Institutionen, die Frauen in ihrem Selbstbewusstsein und Selbstverständnis stärken und bei der Bildung einer selbstbewussten Identität unterstützen können, werden deshalb in Kapitel 8.3 dargestellt.

## 8 Handlungsfelder

Die vorangegangenen Kapitel haben verschiedene Fremd- und Selbstbilder muslimischer Frauen dargestellt. Das Handlungsfeld *Emanzipation und Religion* bietet dementsprechend unterschiedliche Schwerpunkte, an denen die Dialogarbeit sowohl mit der Mehrheitsgesellschaft als auch innermuslimisch ansetzen kann. So sollten Stereotype und Vorurteile der Mehrheitsgesellschaft thematisiert und abgebaut werden und ein Bewusstsein bei Muslim\*innen für den Unterschied zwischen Religion und Traditionen geschaffen werden. Hierbei könnten eine geschlechtergerechte Lesart des Korans sowie eine differenziertere Berichterstattung hilfreich sein. Zusätzlich müssten Musliminnen mit nicht-muslimischen Frauen gleichgestellt und ihr Selbstbewusstsein gestärkt werden. Dies ist durch eine Förderung des Engagements und Unterstützung muslimischer Frauen auf dem Arbeitsmarkt aber auch durch Frauenberatungsstellen u.Ä. möglich. Innerislamische Differenzen bezüglich der verschiedenen Rechtsschulen und der Kopftuchfrage müssten überwunden werden. Letztere steht jedoch auch nach wie vor im Fokus der Debatten der autochthonen Bevölkerung. Die Handlungsfelder „Weibliche Koranexegese“, „Das Kopftuch im Islam“ und „Vernetzung und Empowerment muslimischer Frauen“ werden folgend in Hinblick auf die Emanzipation muslimischer Frauen in, mit und durch ihre Religion dargestellt.

### 8.1 Weibliche Koranexegese

Immer wieder merken muslimische Frauen in Deutschland, dass für sie ein Leben mit den traditionellen Forderungen nicht mehr möglich ist, sie sich aber auch nicht vollständig an die christlich geprägten Lebensumstände in Deutschland assimilieren wollen. Ihre Religion ist Teil ihrer Identität und sie versuchen ihren eigenen Weg zu finden, um sich und die islamische Religion gegen (post-)koloniale Stereotype und Vorurteile zu verteidigen. Viele der Traditionen, welche Frauen nicht die gleichen Rechte wie Männern zugestehen, werden in muslimischen Communities immer wieder mit dem Koran begründet. Doch kann der Koran heute genauso gedeutet werden wie vor 1400 Jahren? Kaddor (2010) plädiert für eine Befragung der „Koranverse losgelöst von ihrem historischen Umfeld nach ihren Absichten und ihrem Wesensgehalt“ (149). Daraus ergeben sich 3 Typen von Koranversen:

- a. historisch unabhängige<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Diese betreffen vornehmlich den Ritus.

- b. historisch abhängige, die für die Zukunft dennoch eine gesellschaftspolitische Bedeutung beinhalten
- c. historisch abhängige, die über den Moment der Offenbarung beziehungsweise der Partikularität der Situation hinaus keine weitere Bedeutung einzunehmen scheinen (ebd.).

Diese Einordnung kann muslimische Frauen in ihrer Argumentation unterstützen, vermeintlich auf dem Koran basierende Traditionen zu widerlegen bzw. ihren Ursprung und ethischen Sinngehalt nachzuempfinden. Eine weitere Methode, um die Stellung und Rechte der Frau im Koran zu analysieren, stellt die feministische Lesart dar. Bei der weiblichen Koranexegese wird die Methode der Hermeneutik angewendet, bei der es sich um ein wissenschaftliches Verfahren handelt, welches dabei hilft, Texte auszulegen und zu deuten (vgl. Graneß 2019: 191).

Bei einer gendersensitiven Lesart werden grammatische Untersuchungen vorgenommen, verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten von arabischen Begriffen analysiert und der Inhalt des Korans in einem Gesamtzusammenhang gesehen (vgl. ebd.: 195). Betrachtet man diesen Gesamtzusammenhang, wird deutlich, dass der Koran als Kern eine Botschaft vermittelt, die Gerechtigkeit, Befreiung und Gleichheit beinhaltet (vgl. ebd.: 196). Ziel einer gender-sensitiven Lesart ist es, den Frauen die Rechte, die ihnen seit der Gründungsphase des Islams zustehen, jedoch durch eine jahrhundertelange patriarchale Lesart und misogynen Interpretationen verloren gegangen sind, wieder zuzugestehen und sich gegen westliche Stereotype, wie die Zuschreibung von Attributen wie „gewalttätig“ und „unterdrückend“ besonders mit Hinblick auf die Stellung der Frau im Islam, zu behaupten (vgl. ebd.: 191). Seker betont (2020), dass die weibliche KoranAuslegung zwei Aspekte beinhalte: Zum einen „geht es um die Teilhabe an und den Zugang zur exegetischen Wissensproduktion durch weibliche Expertinnen“ (15) und zum anderen darum, die Inhalte des Korans aus einer weiblichen Perspektive zu lesen und patriarchale Interpretationen zu prüfen (vgl. 17f.). Doch besonders bei historischen Texten, wie dem Koran, erscheint vielen Menschen das Anwenden von hermeneutischen Methoden als unangebracht oder nicht notwendig, da es seit Jahrtausenden verschiedene Auslegungen gibt und ihnen die Interpretationen erschöpft erscheinen (vgl. Müller 2008: 16). In vielen feministischen Kreisen gilt diesbezüglich der Grundsatz, dass jeder Mensch laut Koran das Recht auf *iğtihād* habe, welches die selbstständige Interpretation und somit die unabhängige und kritische Untersuchung der religiösen Texte meint<sup>77</sup>. Als Kern für diese Annahme wird häufig die Sure 96:1<sup>78</sup> gesehen, welche zum Lesen und Informieren aufruft und sich durch seine geschlechtsneutrale Formulierung sowohl an Männer als auch an Frauen richtet und daraufhin deutet, dass Geschlechtergerechtigkeit dem Islam inhärent sei (vgl. Sirri 2017: 62f.).

---

<sup>77</sup> Diese Annahme ist durchaus umstritten. Grundsätzlich wird davon ausgegangen, dass nur Gelehrte das Recht auf *iğtihād* haben (siehe hierzu auch Graneß 2019: 169ff.).

<sup>78</sup> „Lies im Namen deines Herrn, Der erschuf“ (Ahmadeyya, hier zitiert nach Sirri 2017: 62).

Anlässlich des Internationalen Frauentags 2007 erklärte Rabeya Müller bei der internationalen Konferenz „Women in Islam – Between Oppression and (Self-)Empowerment“ die klassische Herangehensweise der hermeneutischen Textauslegung in ihrem Beitrag „Hermeneutik in der Praxis oder vom *Iğtihad* zum *ğihad*?“. Hierbei sind zunächst einmal die linguistische Bedeutung (*al-haqiqa al-luğawiyya*), die traditionelle Bedeutung (*al-haqiqa al-urfriyya*) und die Bedeutung gemäß der Scharia (*al-haqiqa al-šariyya*) zentral. Des Weiteren verweist sie auf die Möglichkeit einen Zugang zu „den Texten durch die Standardisierung nach der Zeichensetzung (*nuṭq*), der Setzung der diakritischen Zeichen (*šakl*) und der Lesung (*qira'a*)“ (Müller 2008: 16) zu finden. Mit Betonung auf *šakl* und *nuṭq* wurde ebenfalls eine Standardisierung des Schreibens (*rasm*) etabliert. Müller rechtfertigt die hermeneutische Herangehensweise damit, dass die textliche Offenbarung zwar abgeschlossen sei, der Koran jedoch noch immer fortlaufend offenbart und angewendet würde und somit auch eine fortwährende Interpretation unabdingbar sei, um den dynamischen Charakter des Korans beizubehalten (vgl. ebd.). Um das Menschenbild durch die hermeneutische Methode zu analysieren, rückt zunächst auch das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen in den Fokus. Im Koran wird deutlich, dass für Gott Barmherzigkeit dem Menschen gegenüber<sup>79</sup> sowie die Nähe zu diesem<sup>80</sup> von zentraler Bedeutung ist. Je nach Interpretationsmethode werden Verse des Korans jedoch als Frauen marginalisierend oder geschlechtergerecht angesehen (vgl. ebd.: 17). Müller führt in ihrem Vortrag fünf Kriterien für eine geschlechtergerechte Hermeneutik an. 1.) Die Hermeneutik des Verdachts: Durch androzentrische Interpretationen und Instrumentalisierungen der Fortsetzung der patriarchalen Tradition verbreitet sich in der Gesellschaft eine Vorstellung, dass das Männliche vorherrscht. Dadurch gerät eine Hermeneutik des Verdachts selbst in Verdacht und kann nur gewinnbringend angewendet werden, wenn die Beziehung zum Wort Gottes erneuert sowie eine Hierarchisierung der Quellen, in diesem Fall Sunna und Koran, in Betracht gezogen wird (vgl. ebd.: 18). 2.) Die Hermeneutik des Fortdenkens im Guten: Häufig wird bei Interpretationen des Korans nicht die dreidimensionale Relevanz in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beachtet. Auch mit einer traditionellen Methodik können Inhalte des Korans temporär um- und weitergedacht werden, ohne den Grundgedanken des *ruh-at-tašri* („Geist des Wortes“) zu verletzen. Für viele Muslim\*innen besteht eine Kontinuität mit der Vergangenheit, welche so auch als Ausgangspunkt von gegenwärtigen Veränderungen und Ereignissen angesehen wird. Eine

---

<sup>79</sup> 6:12: „Sprich: ‚Wem gehört, was in den Himmeln und auf Erden ist?‘ Sprich: ‚Gott!‘ Er hat sich selber der Barmherzigkeit verschrieben. [...]“.

<sup>80</sup> 50:16: „Wir schufen einst den Menschen und wissen ganz genau, was seine Seele ihm einzuflüstern sucht: Denn wir sind ihm viel näher noch als seine Halsschlagader.“

geschlechtergerechte Interpretation umfasst ebenfalls kontextuelle Perspektiven und bedient sich ebenso der Eigendynamik des Korans (vgl. ebd.). Der Islam hat seit der vorislamischen Zeit auf normativer Ebene bereits Verbesserungen für Frauen und Mädchen bewirkt, welche heute weiterentwickelt werden müssen. 3.) Die Hermeneutik des Vertrauens und der Einforderung: Diese Methode fokussiert die Möglichkeit, dass alle bisherigen Interpretationen noch nicht die eigentliche Aussage des Korans erfasst haben. Hierzu muss anerkannt werden, dass menschliche Analysen begrenzt und endlich sind. Das eigene Vorverständnis muss überprüft werden und eine Auseinandersetzung und Anerkennung mit der Bedeutungsvielfalt stattfinden. Als allgemeingültig und somit zwingend ernst zu nehmen, gilt hier die Annahme der Gerechtigkeit Gottes gegenüber seiner Schöpfung. In der Vielfalt der Schöpfung ist ebenfalls verankert, dass der Mensch das Andere, sich selbst Unbekannte, einfordert und gleichzeitig die eigene Interpretation und das eigene Denken als gleichwertig akzeptiert wird (vgl. ebd.). 4.) Die Hermeneutik der werkimmanenten Geschlechtergerechtigkeit: Hier steht die Sensibilisierung für die Textpassagen im Vordergrund, die als „Frauerverse“ charakterisiert werden, sodass letztendlich von einer geschlechtergerechten Absicht der Offenbarung ausgegangen werden kann. Mit Vorsicht soll eine Verfeinerung der frühislamischen Methodik des Auslegens des Korans durch sich selbst stattfinden, ohne dass das Vertrauen in die Schöpferkraft bezüglich Barmherzigkeit und Gerechtigkeit angezweifelt wird (vgl. ebd.). 5.) Die Hermeneutik der Jurisprudenz: Als Basis des hermeneutischen Denkens gelten die Instrumentarien, die im islamischen Rechtsdenken entwickelt wurden. Sobald diese in geschlechtergerechten Kontexten eingesetzt werden, muss dies dokumentiert und zur Diskussion gestellt werden (vgl. ebd.). Es kann per se davon ausgegangen werden, dass eine geschlechtergerechte Hermeneutik in nichtpatriarchalen Kreisen anders aufgefasst wird als in patriarchalen. In beiden Gemeinschaften sowie bei muslimischen als auch nicht-muslimischen Menschen bedarf die Umsetzung einer gewissen Eigeninitiative und Anstrengung.

Im Folgenden soll an einigen Suren verdeutlicht werden, wie eine geschlechtersensitive Lesart die Essenz der Aussagen verändern kann und wie weitreichend die Auswirkungen einer feministischen Hermeneutik für die Sichtweise auf die Geschlechterrollen sein können. Es finden sich zahlreiche Stellen im Koran, die die grundsätzliche Gleichwertigkeit von Mann und Frau betonen.<sup>81</sup> Zunächst wird die Sure 4:1 betrachtet, mit der die islamische Schöpfungsgeschichte beginnt. In einer Übersetzungsvariante lautet sie:

---

<sup>81</sup> Siehe bspw. die Suren 30:21 & 35:11, die im Rahmen dieser Arbeit nicht näher analysiert werden können.

Oh ihr Menschen, fürchtet euren Herrn, Der euch erschaffen hat aus einem einzigen Wesen [*nafsin wāhidatin*, Anm. R.M.]; und aus ihm erschuf Er seine Gattin [*zauḡahā*, Anm. R.M.], und aus den beiden ließ Er viele Männer und Frauen entstehen [...] <sup>82</sup>.

Bereits in dieser Übersetzung wird deutlich, dass der Mensch aus einer einzigen Substanz und nicht nacheinander oder aus der Rippe des anderen geschaffen wurde. Dies wird jedoch vielfach auch bei Muslim\*innen angenommen, obwohl der Vers zunächst den gleichen Ursprung aller Geschöpfe verdeutlicht (vgl. Köhler et. al. 2003: 166). Der Begriff *zauḡ* spielt hier allerdings eine entscheidende Rolle. Traditionell wird er mit „Gattin“ übersetzt, wobei er jedoch gleichermaßen „Partnerwesen“, „Partner“ oder „Gatte“ bedeuten kann <sup>83</sup>. Ersetzt man ihn durch das Wort „Partnerwesen“, wäre eine geschlechtsneutrale Begrifflichkeit gewählt, die gleichzeitig alle miteinschließt, ohne jemanden zu diskriminieren bzw. zu bevorzugen. So könnte eine geschlechtergerechte Übersetzung der Sure 4:1 lauten: „Ihr Menschen, seid ehrfürchtig gegenüber eurem *Rabb*, Der euch erschaffen hat aus einem einzigen Wesen. Aus ihm erschuf Er das (entsprechende) Partnerwesen, und aus den beiden ließ Er viele Männer und Frauen entstehen [...]“ (ZIF 2005: 1). Mit dieser Übersetzung wird die Erschaffung des Menschen geschlechtsneutral betrachtet.

Einen Hinweis auf die Gleichberechtigung gemäß der Erwerbstätigkeit und das Recht, das eigene Leben selbst zu finanzieren, findet sich bspw. in der Sure 4:32: „Und wünscht nicht das, was Gott den einen von euch als Vorzug vor den anderen gewährte! Den Männern steht ein Anteil von dem, was sie erwarben, zu, und den Frauen steht ein Anteil von dem, was sie erwarben, zu. [...]“. Auch hier ist erneut die grundlegende Gleichheit aller menschlichen Wesen wiederzufinden. Gerechtigkeit erscheint nicht geschlechtsspezifisch. Die Gleichwertigkeit von Frauen und Männern wird von Gott bestimmt und darf somit nicht von Menschen gemindert werden (vgl. Sirri 2017: 79).

Besonders bekannt, auch in nicht-muslimischen Kreisen, ist sicherlich die Sure 4:34, in der häufig die Legitimation der höheren Stellung von Männern gegenüber Frauen gesehen wird sowie die Rechtfertigung, diese in bestimmten Situationen körperlich zu züchtigen. Bereits der Beginn des Verses wird in zahlreichen Überlieferungen unterschiedlich übersetzt. Während er bei Bobzin (2015) mit „[d]ie Männer stehen für die Frauen ein“ übersetzt wird, liest man in anderen Auslegungen „[d]ie Männer stehen eine Stufe über ihnen“ (Duran 2010). Noch größer

---

<sup>82</sup> Koranübersetzung nach Rassoul, Muhammad A. (1996) hier zitiert nach Müller 2012: 160. Bei Bobzin lautet die Übersetzung: „Ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, der euch aus *einem* Wesen schuf und der daraus sein Gegenüber schuf und der aus beiden viele Männer und Frauen entstehen ließ! [...]“.

<sup>83</sup> Rabeya Müller (2012) führt hier zusätzlich den Gedanken aus, dass sich das Possessivpronomen auf den vorangegangenen Begriff der Seele *zauḡ* bezieht. Grammatikalisch korrekt wäre dann die Übersetzung „ihr Gatte“, wird weiterhin die Übersetzung mit „Gattin“ bevorzugt, müsste es exakt „ihre Gattin“ heißen und den Inhalt somit grundlegend ändern (vgl. 160f.).



ist die Komplexität der Interpretationen im weiteren Verlauf. Bei Bobzin findet man die Übersetzung „[d]ie aber, deren Widerspenstigkeit ihr befürchtet, die ermahnt, haltet euch fern von ihnen auf dem Lager, und schlägt sie“. Die Intensität reicht in anderen Übersetzungen von „gebt ihnen einen leichten Klaps“ über „peitscht sie“. Betrachtet man jedoch den Gesamtkorpus, fällt auf, dass das Wort *daraba*, welches hier mit der körperlichen Züchtigung interpretiert wird, an keiner anderen Stelle damit in Verbindung gebracht wird. Es wird übersetzt mit „prägen“ (16:74, 16:76), „umherziehen“ (4:101) oder auch „abwenden“ (43:5) (vgl. Duran 2010). Dass das Ignorieren von verschiedenen Sichtweisen auf diesen Vers auch im deutschen Recht verheerende Auswirkungen haben kann, zeigt ein Gerichtsurteil 2008 in Frankfurt am Main, als eine Richterin unter Berufung auf den Koran einer Frau eine Scheidungsverfügung nicht aushändigte, da diese hätte wissen müssen, dass ihr marokkanischer Ehemann sie laut Koran schlagen dürfe<sup>84</sup>. Um auf die Vielzahl der Auslegungen speziell dieses Verses aufmerksam zu machen, hat das ZIF (2005) ein Buch herausgegeben, was sich u.a. mit einer geschlechtergerechten Sichtweise auf 4:34 auseinandersetzt<sup>85</sup>. Nimet Seker (2020) beschäftigt sich ebenfalls ausführlich mit unterschiedlichen Ansätzen der Interpretation dieses Verses und weist auf verschiedene zu beachtende Aspekte hinsichtlich der Auslegung hin. Besonders stark legt sie ihren Fokus dabei auf die Betrachtung der Hadithe und die darin überlieferte Sunna, die für das Verständnis und die Auslegung des Korans normativ sei. Sie unterscheidet dabei zunächst zwischen der *sunna qawliyya* (prophetische Aussagen)<sup>86</sup> und *sunna fi'liyya* (prophetische Praxis)<sup>87</sup>. Besonders bei Fragen zu Geschlechterverhältnissen sei die prophetische Handlung aus den Hadithen, also der Umgang des Propheten mit Frauen und seinen Ehefrauen relevant und beinhalte häufig eindeutiger Hinweise, wie Koranverse im Kontext zu verstehen seien, als es die narrativen Elemente von Hadithen tun (vgl. 70). In verschiedenen Situationen provozierten die Frauen den Propheten oder äußerten Eifersucht gegenüber anderen Frauen und jedes Mal strafte er sie mit Ignoranz und Distanz. Danach war nach Berichten die eheliche Harmonie wiederhergestellt und auch bei dem Versuch anderer Männer ihre Frauen körperlich zu züchtigen, intervenierte Mohammed (vgl. ebd.: 72; 76f.). Er lebte eine Gewalt ablehnende Haltung sowohl in der prophetischen Praxis als auch in den prophetischen Aussagen vor. Gewalt gegen Frauen entsprach wohl dem gewöhnlichen und kulturell akzeptierten Verhalten jener Zeit, entsprach jedoch eindeutig nicht der islamischen Norm. *Daraba* soll hier als symbolisches Schlagen als letztmögliche Reaktion mit bspw. einem

---

<sup>84</sup> Für einen detaillierten Überblick siehe Faz.net (2007); Medick & Reimann (2007).

<sup>85</sup> Für einen detaillierten Überblick siehe ZIF (2005).

<sup>86</sup> Für einen detaillierten Überblick in diesem Kontext siehe Seker 2020: 70 – 72.

<sup>87</sup> Für einen detaillierten Überblick in diesem Kontext siehe Seker 2020: 72 – 77.

gefalteten Tuch verstanden werden (vgl. ebd.: 76). Schreibt man dem normativen Gewicht der Sunna grundsätzlich mehr Relevanz zu, kann hier aber von einem Verbot des Schlagens ausgegangen werden, da der Prophet niemals zu dieser Maßnahme gegriffen hat und zudem Frauen in seiner Rechtspraxis vor Gewalt bewahrt hat (vgl. ebd.: 77). Nichtsdestotrotz wird in dem Vers ein gewisses Spannungsverhältnis zwischen Hierarchie und Gleichheit der Geschlechter deutlich (vgl. ebd.: 79).

Müller konstatiert, „[w]enn Menschenrechte kein Geschlecht haben, hat auch eigenständiges Denken keins. Die Auseinandersetzung ist viel tiefgreifender und muslimische Frauen müssen sie gleichzeitig in mehrere Richtungen führen“ (Müller 2008: 18), da sie sich nicht nur vor muslimischen, sondern auch vor nichtmuslimischen Gruppen rechtfertigen müssen. In vielen muslimischen Kreisen würde eine geschlechtergerechte Hermeneutik abgelehnt, weil „sie als westliche Denkstruktur gilt“, Geschlechtergerechtigkeit mit Feminismus gleichgesetzt und die „Deutungshoheit nur Männern zugestanden wird“ (ebd.: 19). Innerislamisch stoßen Frauen immer wieder auf Personen, die versuchen sie von der Schrift zu trennen und ihnen die allgemeine Mitsprache zu verwehren. Ablehnung in nichtmuslimischen Gruppen bestehe, weil „sie in Zusammenhang mit Religiosität als suspekt gilt“, „diese Bewegungen nicht wahrgenommen werden sollen“ und „sie mit Islamismus in Zusammenhang gebracht und damit geschwächt werden soll“ (ebd.). In der nichtmuslimischen Gesellschaft entstehe ein Spannungsfeld, da das Selbstverständnis muslimischer Frauen häufig nicht mit dem Bild harmoniere, welches Medien verbreiten (vgl. ebd.). Doch genau dieses Bild sollte in nichtmuslimischen Gesellschaften überdacht und korrigiert werden. Geschlechtergerechtes Denken und Praktizieren findet nicht allein in ihren Reihen oder internationalen Frauenbewegungen statt, sondern ist auch bei muslimischen Frauen zu finden, die sich das Recht der Deutungshoheit über den Koran nicht nehmen lassen. Solange diese innere Einstellung jedoch nicht geändert werde, kann laut Müller die Vorstellung, dass Menschenrechte für jeden gelten, ebenfalls nicht aufrechterhalten werden. Muslimischen Frauen müssen ihre im Koran verankerten Rechte zugestanden und zum Teil zurückgegeben werden und ihre Selbstkonzepte und Interpretationen zugelassen und anerkannt werden, um eine Entwicklung im islamisch-theologischen Denken voranzutreiben und muslimische Frauen zu stärken (vgl. ebd.: 19). Es ist notwendig, einen differenzierten Blick auf den Koran zu werfen und die universalen, über jeder Gesellschaftsform und Geschichtlichkeit stehenden Aussagen als Kern der koranischen Botschaft zu betrachten und nicht allein kontingent, historisch bedingte Aussagen (vgl. Graneß 2019: 200). Gleichzeitig muss mit dem Recht auf Deutungshoheit aber auch vorsichtig umgegangen werden. Koraninterpretationen waren und

sind immer subjektive Auslegungen. So ist auch eine weibliche Deutung nur eine von vielen legitimen Auslegungen und sollte nicht allein die Deutungshoheit beanspruchen. Dies ist allein daran festzumachen, dass es nicht die eine geschlechtergerechte Koraninterpretation gibt, sondern zahlreiche Islamwissenschaftler\*innen unterschiedliche Auslegungen vorgenommen haben. An dieser Stelle muss also auch eine Akzeptanz für die Bedeutungsvielfalt entwickelt werden. Seker (2020) betont in diesem Zusammenhang, dass zudem häufig nur ausgewählte Verse neu interpretiert würden und nicht der ganze Koran in den Blick genommen werde, wodurch ein gewisser Reduktionismus stattfinde (vgl. 17). Zusätzlich werde bei der Aussage, dass der Koran an sich weder sexistisch noch patriarchalisch sei und dies nur auf bestimmte Auslegungen zurückzuführen sei, eine Art feministische Selbstautorisierung vorgenommen, die einen eigenen Wahrheitsanspruch voraussetze und davon ausgehe, dass die weibliche Koranexegese vorurteils- und wertfrei sei. Dabei liegt auch hier der Verdacht nahe, dass der eigene Beweggrund zur Exegese, die eigene Geschichtlichkeit sowie die kulturelle Prägung, die die Auslegungen stark beeinflusse, nicht weiter berücksichtigt würde (vgl. ebd.: 87). Die Unterscheidung zwischen geschichtlichen Textstellen mit patriarchalen Elementen und universellen überzeitlichen Passagen, sofern Geschlechtergerechtigkeit textimmanent und somit normativ zu finden sei, ist in diesem Zusammenhang problematisch und werde häufig nicht beachtet (vgl. ebd.: 98). Auch die Verlagerung von Fragen in den exegetischen Bereich, welche normalerweise in der Ethik oder Jurisprudenz thematisiert werden, kann auf einen ethischen Reduktionismus hinauslaufen. Dieser birgt die Gefahr, dass in der feministischen Kritik ein koranzentriertes Denken und Forschen abläuft, wobei hauptsächlich „der Koran als höchste textuelle Autorität [als] die alleinige Quelle für die Beantwortung aller ethischen Fragen“ (ebd.: 87) herangezogen wird. Für eine allumfassende Auslegung und legitime Neuinterpretation ist jedoch auch das Heranziehen von bereits bestehenden Auslegungen und Diskursen über tradierte Texte des Lebens des Propheten sowie den zeitgenössischen Kontext notwendig (vgl. ebd.). Außerdem ist eine Neuinterpretation nur auf der Grundlage der Originaltexte im Arabischen sinnvoll (vgl. ebd.: 99). Als letztes sei an dieser Stelle noch zu erwähnen, dass die androzentrische Rede (s. Kap. 6.1) selten in den Blick genommen wird und auch durch eine feministische Auslegung nicht neu zu interpretieren ist. Der androzentrische Charakter der koranischen Rede sowie die dominierende Behandlung der sexuellen Rechte von Männern widersprechen der Überzeugung, dass die Geschlechtergerechtigkeit zu einem der wichtigsten normativen ethischen Prinzipien des Korans gehört, wovon viele Exegetinnen in diesem Kontext ausgehen.

Neben dem Koran werden ebenfalls die Hadithe in feministischen Kreisen nicht nur zum ganzheitlichen Verständnis hinzugezogen, sondern auch kritisch betrachtet und hinsichtlich ihrer Autorität und Authentizität hinterfragt. Neben den Auswirkungen auf islamische Gesetze und die Rechtslehre betonen islamische Gelehrte auch die große emotionale Wirkung sowie die Bedeutung auf die bewusste und unbewusste Gedanken- und Gefühlswelt der Menschen. Sie wirken sich auf individuelle und kollektive Empfindungen aus, was besonders bei frei erfundenen Hadithen, die oft dem Koran widersprechen, gravierende Folgen haben kann (vgl. Sirri 2017: 105f. & Müller 2012: 161). Im 9. Jahrhundert waren bereits mehr als eine halbe Millionen Hadithe entstanden, bei denen der Unterschied zwischen den *Sahih* (vernünftigen, robusten, wahrhaften) und den unechten nicht mehr auszumachen war. Aus diesem Grund hat der islamische Gelehrte Al-Bukhari (810 – 870) begonnen, mündliche Überlieferungen aus dem gesamten Reich zu sammeln und mit einer selbst entwickelten Methode und strengen Kriterien zu überprüfen. Seine Sammlung hat bis heute große Bedeutung für die islamische Welt und wird als authentische zweite islamische Quelle nach dem Koran und an erster Stelle der sechs Hadithe-Sammlungen gesehen (vgl. Sirri 2017: 104f.). Ein Hadith aus der Sammlung lautet: „Niemals werden Leute erfolgreich sein, die eine Frau zu ihrem Herrscher machen“ (Islamische Bibliothek 2007: 570). Er wurde von Abū Bakra erzählt und spricht Frauen die Fähigkeit ab, andere Menschen erfolgreich und gewinnbringend zu leiten und zu führen. Fatima Mernissi untersuchte zahlreiche Hadithe, unter anderem diese, auf ihre Glaubwürdigkeit. Sie fand heraus, dass Abū Bakra einen verdächtigen Charakter aufwies. Als Aisha, die Frau des Propheten, den ersten innermuslimischen Krieg führte, bekannte sich Abū Bakra zu keiner Partei. Aisha verlor den Krieg. 25 Jahre später wurde er gefragt, wieso er so gehandelt habe und meinte sich an den Ausspruch von Mohammed zu erinnern, welcher heute als Hadith niedergeschrieben ist. Neben ihm weigerten sich jedoch noch andere muslimische Würdeträger sich für eine Seite während des Krieges zu entscheiden, wovon niemand seine Entscheidung mit der Führung Aishas begründete. Sie wurde allgemein von allen Muslim\*innen als Quelle religiöser Lehren betrachtet und verehrt. Außerdem hielt er sich in seinem Verhalten nicht an den moralischen Kodex, was als ein Kriterium für die Aufnahme in die *Sahih-Al-Bukhari-Sammlung* galt, da er einst für eine Falschaussage bestraft wurde. Dementsprechend hätte dieser Hadith nie in die Sammlung aufgenommen werden dürfen (vgl. ebd.: 106f.). Eine weitere Aussage über Frauen findet man in der von Abu Huraira überlieferten Hadith: „The dog, the ass and woman interrupt prayer if they pass in front of the believer, interposing themselves between him and the qibla<sup>88</sup>“

---

<sup>88</sup> „Der Hund, der Esel und die Frau unterbrechen das Gebet des Gläubigen, wenn sie vor ihm vorbeilaufen und zwischen ihn und die Qibla geraten“.

(zitiert nach: Mernissi 1991: 64). Sirri (2017) folgert, dass das Gleichsetzen der Präsenz einer Frau mit der eines Tieres als Störung in der symbolischen Beziehung zu Gott „[...] ihr sowohl ihre Essenz als Mensch als auch als religiöses Wesen [abspricht]“ (108). Abu Huraira galt als kontroverse und auch unverlässliche Person und stieß neben Aisha auch bei anderen Gefährt\*innen des Propheten auf starke Kritik für die Formulierung falscher Hadithen (vgl. ebd.: 108f.). Die Überlieferung wurde nicht anerkannt, hat jedoch das muslimische Bewusstsein sowie die zeitgenössische Haltung im Islam beeinflusst und ist auch heute noch bekannt.

Eine geschlechtergerechte Auslegung des Korans kann nur im Zusammenhang mit gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten sowie der Betrachtung von Überlieferungen und dem Leben Mohammeds glaubwürdig und nachhaltig sein. Überlieferungen müssen zudem notwendigerweise auf ihren Wahrheitsgehalt durch eine Überprüfung der überliefernden Person und dem zugrunde liegenden Kontext kontrolliert werden.

## 8.2 Das Kopftuch im Islam

Wie in Kapitel 7.1 bereits beschrieben, gilt das Kopftuch und die damit vermeintlich verbundene Unterdrückung der Frau besonders in der autochthonen Bevölkerung zu den ersten Assoziationen zum Islam. Doch auch in den muslimischen Communities ist es ein kontrovers diskutiertes Thema. Grundsätzlich ist deshalb zunächst festzuhalten, dass das Kopftuch eine theologische Grundlage im Koran hat und die Verhüllung des Haares bzw. Gesichts in einem traditionellen Verständnis, das der klassischen Auslegung der entsprechenden Koranverse (24:31; 24:60; 33:32-33; 33:53; 33:59) und der Sunna folgt, als religiöses Gebot gilt. Die aus dieser Argumentation entspringende freie Entscheidung von Frauen für das Tragen eines Kopftuchs und der hiermit verbundene Ausdruck des eigenen Glaubens muss in einer pluralistischen Gesellschaft vorbehaltlos akzeptiert werden (vgl. Kaddor 2011: 44). Es soll an dieser Stelle nicht geleugnet werden, dass es auch Frauen gibt, die gezwungen werden, ein Kopftuch anzulegen. Aufgrund fehlender fundierter Erhebungen gibt es jedoch keine konkreten Zahlen. Es liegt jedoch nahe, dass die Zahlen weitaus geringer sind, als öffentliche Diskurse glauben lassen<sup>89</sup>. Zahlreiche Beratungs- und Hilfsangebote (s. Kap. 8.3) können mittlerweile Frauen, die sich in diesen schwierigen Situationen befinden, Halt und einen Ausweg bieten.

Die verschiedenen Varianten der Verschleierung haben im Arabischen zahlreiche Namen, im Koran findet man die Begriffe *hijâb*, *jilbâb* und *khimâr*. Des Weiteren werden aber noch *‘abâya*, *qinâ‘*, *burqu*, *niqâb* und *lithâm* verwendet<sup>90</sup> (vgl. Kaddor 2010: 131). Im Folgenden

---

<sup>89</sup> Darauf lässt der Anteil der Musliminnen in Deutschland, die überhaupt ein Kopftuch sowie die angegebenen Motive, schließen. Diese Daten werden im Verlauf dieses Kapitels näher ausgeführt.

<sup>90</sup> Die Art und Weise wie die verschiedenen Arten des Schleiers zu tragen sind wird bei Kaddor 2010: 135f. & 138 ausführlich erklärt.

soll der Ursprung des Kopftuchgebots im Koran kurz erläutert werden. Grundsätzlich ist die Formulierung von Bekleidungs Vorschriften auch in den vorangegangenen monotheistischen Religionen Judentum und Christentum zu finden, sodass das reine Existieren dieser im Islam zunächst nicht verwundert (vgl. Kaddor 2011: 53).

Das Verdecken bestimmter Teile des Gesichts war zur Zeit Mohammeds ein Zeichen für eine gehobene und ehrenwerte Stellung der Frau. Dadurch wurden Frauen entsprechend hoher gesellschaftlicher Stellung von Mägden und Sklavinnen unterschieden. Zusätzlich erhielten sie durch den Schleier Respekt von den Männern und entgingen deren Belästigung. Dies ist in der Sure 33:59 festgehalten: „Prophet! Sag deinen Gattinnen und deinen Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie mögen ihre Gewänder über sich schlagen; es ist dann leichter, dass man sie erkennt, auf dass sie nicht belästigt werden“. Ihre Formulierung zeigt zudem, dass sich dieser Aufruf zum Selbstschutz vor der männlichen Belästigung an alle gläubigen Frauen richtet<sup>91</sup>. Zahlreiche Überlieferungen verdeutlichen in diesem Zusammenhang, dass durch das Tragen des Schleiers die Frauen angesichts der herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen vor 1400 Jahren auf der arabischen Halbinsel geschützt werden sollten und sich ihre Lage dadurch um einiges verbessert hatte. Die Rechte der Frauen waren bis dato nicht viel wert, sodass die islamischen Werte und Vorschriften einen großen Fortschritt, gar eine Revolution bedeuteten (vgl. Kaddor 2010: 133f.). Basis für diese Kleiderordnung bildet der bereits bestehende Bekleidungsstil der altarabischen Stammesgesellschaft, der schon lange vor der Offenbarung des Korans getragen wurde. Zu der bereits bestehenden traditionellen Bedeckung des Hauptes von Frauen im Vorderen Orient kam nur der Zusatz des partiellen Verdeckens des Gesichts, um die Frauen der Gläubigen vor Belästigungen zu schützen (vgl. ebd.: 136ff.). Neben dem Aspekt des Aufgreifens der damaligen Mode wird außerdem der Zeitgeist bezüglich der Kopfbedeckung bei Frauen im Verschleierungsgebot des Korans manifestiert. Denn ein Schleier wurde auch aus Gründen getragen, die in keinem Zusammenhang mit Religion stehen. Hier seien bspw. Schutz vor Sonne und Sand angeführt. Der Schleier sollte Frauen zudem vor Krisen behüten und auch die weibliche Anziehungskraft eindämmen und somit zugleich die Fantasie der Männer<sup>92</sup>. Diese Gründe waren weitläufig verbreitet und galten als selbstverständlich zum damaligen Zeitpunkt. Der Koran griff sie lediglich auf und fordert zu einer ordentlichen Verhaltensweise (vgl. ebd.: 140). Während zur Zeit Mohammeds lediglich Frauen höherer Stellung das Korangebote zu ihrem eigenen Schutz befolgten, folgte eine Ausweitung

---

<sup>91</sup> Sie gehört laut Kaddor (2010) somit zu den „historisch abhängige[n], die für die Zukunft dennoch eine gesellschafts-politische Bedeutung beinhalten“ (149).

<sup>92</sup> Für einen detaillierten Überblick siehe Kaddor (2010): 139f.

der Verschleierung erst ab der Abbasidenzeit im 9. Jahrhundert. Dies ging mit einer Verbannung der Frau aus der Öffentlichkeit einher und fußt hauptsächlich auf der Interpretation des Korans durch die männliche Gelehrtenwelt und nicht auf den ursprünglichen Gründen zu Zeiten des Propheten. Neben der bereits benannten Sure, die eine konkrete Begründung für das Verschleierungsgebot nennt, wurden fortan auch die Suren 24:31, 24:60, 33:33 und 33:53<sup>93</sup> zur Legitimation angeführt. Diese haben jedoch nur indirekt mit der Verschleierung des Körpers zu tun oder beziehen sich explizit auf die Frauen Mohammeds (vgl. ebd.: 141). Das spätere Dogma Schleier = Sittlichkeit entstand also erst nach dem Tod des Propheten und wird im Koran nicht in Zusammenhang miteinander gebracht. Die Verschleierung wurde nun auch für Sklavinnen und Mägde durchgesetzt und die soziale Differenzierung aus der Gesellschaftsordnung des alten Arabiens endgültig aufgehoben. So wurde kurzerhand aus einem Schleiergebot, welches Schutz bieten sollte, eine Schleierpflicht, um als im Sinne des Islams ehrbare, gläubige Frau zu gelten, welche sich ausnahmslos an alle Glaubensrituale und -gebote hält (vgl. ebd.: 141f.). Lamya Kaddor kommt in ihren Ausführungen zu dem Schluss, dass der ursprüngliche Zweck der zusätzlichen Verschleierung des Kopfes (33:59) heutzutage nicht mehr erfüllt werde. Im Gegenteil, anstatt Schutz bringe das Kopftuch sogar häufig Nachteile und Diskriminierung mit sich. Heutzutage sei ihrer Ansicht nach das funktionierende Rechtssystem in Deutschland für den Schutz vor Belästigungen zuständig (vgl. ebd.: 150). So erscheine das Tragen eines Kopftuchs obsolet. Es beruhe hauptsächlich auf den Interpretationen von männlichen Gelehrten, die weit nach dem Tod des Propheten gelebt haben, sodass ihre Urteile nicht sakrosankt sein können und ein Kopftuch nicht notwendig sei, um im 21. Jahrhundert sittsam zu leben (vgl. ebd.: 151f.). Was bestehen bleibt, ist die Aufforderung – und religiöse Vorschrift – sich sittsam zu kleiden und im heutigen Sinne erotisierende Körperstellen zu bedecken. Die Bewertung der Verschleierung als islamisches Bekenntnis, als verbindendes Element der muslimischen Gemeinschaft oder als politische Symbolfunktion sind jedoch weder theologisch noch historisch begründet (vgl. ebd.: 152). Viele Musliminnen entscheiden sich dennoch selbstbestimmt für das Tragen eines Kopftuchs und sehen es heute als Ausdruck ihrer individuellen Freiheiten und als ein frei gewähltes Stück Identität (vgl. Kaddor 2011: 46). In der Mehrheitsgesellschaft wird ihnen durch das Tragen konträr zur eigenen Absicht jedoch regelmäßig ihre Selbstständigkeit und Intelligenz abgesprochen oder in Frage gestellt.

---

<sup>93</sup> Eine historische, eigenständige Interpretation dieser Verse nimmt Lamya Kaddor (2010) umfassend vor (vgl. 142 – 148). Sure 33:53 ordnet sie zudem explizit in die Kategorie „historisch abhängige, die über den Moment der Offenbarung bzw. der Partikularität der Situation hinaus keine weitere Bedeutung einzunehmen scheinen“ (149) ein, da sie sich nur auf Mohammeds Ehefrauen bezieht.

Entgegen der Annahme, dass alle Musliminnen Kopftuch tragen würden und unterdrückt seien stellte die Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ fest, dass lediglich 28% der Musliminnen in Deutschland ein Kopftuch tragen und sich 72% dagegen entscheiden. Hierbei besteht ein signifikanter Zusammenhang zu der Herkunft, welche sich bei den kopftuchtragenden Frauen in den meisten Fällen auf die Türkei und Nordafrika beläuft (vgl. Haug et al. 2008: 195). Ein weiterer Zusammenhang ist zwischen der Verschleierung und steigendem Alter zu entdecken. Während nur etwa jede fünfte Frau zwischen 16 – 25 ein Kopftuch trägt, ist es bei den Frauen ab 65 jede zweite. Ob dies mit einem Generationenwechsel oder einer grundsätzlichen Entscheidung für das Anlegen des Kopftuchs im höheren Alter zusammenhängt, vermag die Studie nicht auszusagen (vgl. ebd.: 196). Des Weiteren wurde erhoben, dass keine der alevitischen Frauen ein Kopftuch trug, dagegen 51% der Ahmadiyya, 21% der schiitisch und 35% der sunnitisch geprägten Musliminnen (vgl. ebd.: 197). Bei einer kleineren Befragung wurde festgestellt, dass das Tragen eines Kopftuchs zwar fast immer mit einem stark ausgeprägten Glauben einhergeht, ein stark ausgeprägter Glaube jedoch nicht zwanghaft ein Grund für die Verschleierung ist. Jede zweite „stark gläubige“ Muslima verlässt demnach unverschleiert das Haus. 90% der Frauen gaben an, das Kopftuch aus religiösen Gründen zu tragen, 43%, weil es ihnen Sicherheit vermittelt<sup>94</sup> und 30%, um als Muslima erkennbar zu sein. Diese Gründe sprechen alle für eine Eigenmotivation (vgl. ebd.: 205). Das Kopftuch aus Zwang, Forderung oder Erwartungen von Partner, Familie oder der Umwelt zu tragen, gaben etwa 6-7% an (vgl. ebd.: 206). Der in Anbetracht dieser Daten wenig nachvollziehbare Fokus auf das Kopftuch in medialen, zum Teil auch wissenschaftlichen Diskursen, lässt laut der Kulturanthropologin Fatma Sagir (2018) Musliminnen gar körperlos erscheinen. Häufig würde die gesamte Modernität des Islams davon abhängig gemacht werden, ob Frauen ein Kopftuch tragen oder nicht. Auch Lamyia Kaddor (2011) beschreibt in „Muslimisch. Weiblich. Deutsch!“ eindrücklich ihre Empfindungen gegenüber der Kopftuchdiskussion und das aufkommende Gefühl, dass das Kopftuch zum Zentrum des Islams und des Glaubens per se gemacht werde (vgl. 41ff.). Sagir (2018) berichtet von einem Trend im Bereich der muslimischen Lifestyle-Bloggerinnen visuelle Statements als hermeneutisches Instrument zu nutzen, um heilige Texte zu deuten, ohne an theologischen Debatten teilzunehmen. Die Frauen finden durch ihre Selbstdarstellung auf verschiedenen Plattformen Räume, die sie in der Gesellschaft nicht bekommen würden und schaffen eine Basis zum Austausch durch ihre

---

<sup>94</sup> Dieser Grund sowie die Angabe, das Kopftuch aus Schutz vor der Belästigung von Männern zu tragen (15%) zeugt trotz Eigenmotivation von einer Verschleierung vor dem Hintergrund, dass die persönliche Integrität verletzt oder frau mit Belästigungen und Beleidigungen konfrontiert wird (vgl. Haug et al. 2008: 206).



Postings und die Möglichkeit für andere Nutzer\*innen diese zu kommentieren. Die Anonymität des Internets ermöglicht ihnen dabei andere Möglichkeiten als es ein Austausch in einer Moscheegemeinde bieten würde (vgl. ebd.).

Dass muslimische Frauen mit Kopfbedeckung pauschal unter Diskriminierungsverdacht gestellt werden, ist sicherlich einer der größten Konfliktpunkte, die überwunden werden müssen. Viele Frauen, so betont auch Karimi, sehen im Tragen des Kopftuchs ihre religiöse Würde beachtet. Es ist für sie ein innerlich empfundenenes religiöses Tun, eine religiöse Haltung und diese verdient Achtung und Respekt (vgl. Grün & Karimi 2019: 211). Auch Amir-Moazami (2007) macht deutlich, dass die Externalisierung einer muslimischen Identität durch das öffentliche Bekenntnis ganz unterschiedliche Ursachen haben kann, wie bspw. die Herstellung einer persönlicheren Bindung zu Gott oder das Verinnerlichen religiöser Praktiken (vgl. 176). Dies passiert häufig sogar gegen den Willen der Eltern (vgl. ebd.: 170). Neben den religiös-normativen und religiös-handlungspraktischen Begründungen stellt Amir-Moazami auch emanzipatorisch-feministische Argumente fest. Musliminnen nehmen „öffentliche Zurschaustellung von Sexualität und Weiblichkeit“ (ebd.: 189) als „Ausdruck weiblicher Unterdrückung wahr“ (ebd.), wovon sie das Tragen des Kopftuches befreit (vgl. 190). Frauen wollen nicht länger nur Objekt der Betrachtung und fremder Auslegung und Zuschreibung sein, sondern selbst als Subjekte der Deutung auftreten und wahrgenommen werden (vgl. Grün & Karimi 2019: 211). Das Recht autonom über ihr (religiöses) Leben zu entscheiden, steht ihnen im Sinne der Religionsfreiheit zu und sollte im Zuge der Emanzipation mit bzw. in der Religion gewertet werden.

### 8.3 Vernetzung und Empowerment muslimischer Frauen

Bereits seit Mitte der 1990er Jahren bilden sich in Deutschland vermehrt muslimische Frauennetzwerke und -organisationen. Die meisten von ihnen sind als Vereine institutionalisiert und haben vornehmlich zwei Ziele im Fokus: Erstens wollen sie durch Empowerment<sup>95</sup>, Selbstaufklärung, Solidarisierung und Öffentlichkeitsarbeit dem Stereotyp der „unterdrückten“ Muslima entgegenwirken. Zweitens bilden sie neue Organisationsformen im inner-muslimischen Kontext. Viele der bestehenden Verbände und Gemeinden werden in ihrer Struktur noch immer als androzentrisch wahrgenommen. An dieser Stelle wollen sich die Selbstorganisationen nicht nur von bisher bestehenden Strukturen abgrenzen, sondern auch

---

<sup>95</sup> Für das Konzept des Empowerments gibt es zahlreiche Definitionen mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Gemein haben alle den Grundgedanken der Selbstbefähigung, Selbstbemächtigung und Stärkung von Eigenmacht und Autonomie (vgl. Herriger 2014). Der Prozess der Ermutigung eigene Kräfte und Kompetenzen zu entdecken etc. erfolgt häufig durch Kooperationen mit von gleichen oder ähnlichen Problemen betroffenen Personen, sodass synergetische Effekte entstehen (vgl. Keupp 2000).

nachhaltige Veränderungen bewirken (vgl. Gamper & Reuter 2008: 84f.). Im Folgenden sollen einige von ihnen exemplarisch dargestellt werden.

Eine der bekanntesten Selbstorganisationen ist das „Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung e.V. (ZIF)“, welches seinen Sitz in Köln hat. 1995 gründeten Islamwissenschaftlerinnen, Theologinnen, Pädagoginnen und Studierende aus eben diesen Fachrichtungen einen Arbeitskreis und kurz darauf folgte die Eintragung als gemeinnütziger Verein. Die Struktur des Vereins ist multireligiös und multiethnisch und es besteht keine Verbindung zu einem der großen Dachverbände. Neben der Erarbeitung einer frauenzentrierten islamischen Theologie und dem Aufzeigen neuer Paradigmen hermeneutischer Arbeit, will der ZIF auch eine praktische Unterstützung für Mädchen und Frauen bieten und sie bei der Ausbildung einer eigenen weiblichen muslimischen Identität begleiten (vgl. ZIF). Mit Publikationen, Tagungen, Symposien, Schulungen und Vorträgen will der ZIF zu einer breiten Diskussion anregen und praktische Mädchen- und Frauenförderung betreiben (vgl. ZIF). In Selbstbehauptungskursen lernen Mädchen und Frauen mit der nicht-muslimischen Gesellschaft und innerfamiliären Konflikten umzugehen. Ein weiterer Fokus liegt hier aber auch im Bereich innerfamiliärer Konflikte. Dabei wird immer wieder ein Hadith thematisiert: „Wissen zu erlernen ist eine Pflicht für jeden Muslim und jede Muslimin, auch wenn man dafür bis nach China gehen muss“ (Guschas 2012). Dieser Hadith gilt als Leitbild für ein emanzipatorisches Islamverständnis. Die Angebote richten sich nicht nur an Musliminnen, sondern auch an den Rest der Gesellschaft. So veröffentlichte das ZIF bspw. einen Leitfaden für den interreligiösen Dialog und bietet interkulturelle Trainings für Firmen und Institutionen an, um präventiv gegen Stereotype und Diskriminierungen vorzugehen (vgl. Gamper & Reuter 2008: 86f.).

Ein weiteres Projekt auf theologisch-dialogischer Ebene ist FACIT, der Feministische Arbeitskreis christlicher und islamischer Theologie. Bereits seit 2006 treffen sich etwa 10 evangelische, katholische und muslimische Theologinnen in Köln zu einem Interreligiösen Dialog. Sie arbeiten an einer feministisch-interreligiösen Hermeneutik und diskutieren religiöse Fragen ohne dogmatische Grenzen. Alle Teilnehmerinnen verstehen sich als feministische Theologinnen und diskutieren Themen wie das Gottes- und Menschenbild in den Religionen oder auch religiösen Fundamentalismus. Für die Öffentlichkeit sind die Treffen nicht zugänglich, der Arbeitskreis organisiert aber regelmäßige Veranstaltungen, an denen die Frauen öffentlich über verschiedene Themen diskutieren (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 343f.).

Das Aktionsbündnis muslimischer Frauen (AmF) wurde 2009 gegründet und ist die bundesweit größte verbands- und parteiunabhängige Vereinigung muslimischer Frauen unterschiedlicher Herkunft und religiöser Prägung. Grundsätzlich möchte das AmF die politische und

gesellschaftliche Teilhabe von Musliminnen verbessern und vertritt die Interessen dieser gegenüber der Politik, der deutschen Mehrheitsgesellschaft und auch innerhalb der muslimischen Community. Die Organisation unterstützt die Frauen dabei, ihre Rechte wahrzunehmen und ihre Kompetenzen zu vernetzen. Neben dem Verfassen von Stellungnahmen und Analysen, veranstaltet das AmF Empowermentveranstaltungen, Workshops und Fachkonferenzen und ist bei der Antidiskriminierungsstelle des Bundes als Beratungsstelle gelistet. Außerdem ist es Mitglied im Deutschen Frauenrat und bei UN-Women Deutschland und war von 2010 bis 2015 in der DIK vertreten und arbeitete an zwei Handreichungen in der Arbeitsgruppe „Geschlechtergerechtigkeit als gemeinsamen Wert leben“ mit. In einer Kooperation mit der Friedrich-Ebert-Stiftung hat es eine Tagung zum Thema „Islamischer Feminismus“ veranstaltet und erhält zurzeit eine Förderung der Robert Bosch Stiftung für das Projekt „Muslimische Frauen für mehr Teilhabe“ (vgl. AmF e.V. 2010).

Das Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen e.V. (BFmF) ist ein interkulturelles Zentrum in Köln und Träger dreier anerkannter Bildungswerke: Das muslimische Frauenbildungswerk Köln, das muslimische Familienbildungswerk und die muslimische Akademie (vgl. BFmF 2017a). Erika Amina Theißen gründete 1996 das BFmF aufgrund der mangelhaften Bildungssituation muslimischer Mädchen. Neben der interkulturellen Begegnung wollte sie besonders die Bildung von muslimischen Frauen in den Fokus rücken, um sie für eine gleichberechtigte Teilhabe zu qualifizieren und so Bildungsbenachteiligungen entgegenzuwirken. Muslimische Frauen aus 25 verschiedenen Herkunftsländern bieten ein breites Spektrum an sozialen und pädagogischen Angeboten für Muslim\*innen an (vgl. Donner-Üretmek 2009). Dazu gehören u.a. kostenlose Beratungen, Sprach- und Integrationskurse, Begegnungscafés und eine Kinderbetreuung. In religiösen Seminaren werden nicht nur islamische Inhalte und Werte vermittelt, sondern direkt in einem christlich-islamischen Erziehungs- und Lebenskontext reflektiert (vgl. BFmF 2017b; BFmF 2017c). Der Dialog sowie die Begegnung haben hohe Relevanz für die Arbeit des BFmF. Die allgemeine Zielsetzung besteht darin, anderen Frauen durch Bildung, Beratung, Begegnung und Betreuung zu helfen, ihren Platz in der deutschen Gesellschaft zu finden und ihr Leben selbstbestimmt in Deutschland zu gestalten (BFmF 2017b).

Nennenswert ist zudem die Menschenrechtsorganisation WoW e.V. (withorwithout), die sich zum Ziel gesetzt hat, Gleichberechtigung auf dem Arbeitsmarkt zu fördern und dabei den beruflichen Erfolg von Frauen mit muslimischer Migrationsgeschichte zu stärken, indem sie Programme und Kampagnen nicht nur für Arbeitnehmerinnen sondern auch Arbeitgeber\*innen und die Gesellschaft veranstalten (vgl. WoW e.V. 2015). Das Muslimische Zentrum für

Mädchen, Frauen und Familie e.V. Rahma<sup>96</sup> fungiert seit 2014 als Anlauf- und Beratungsstelle für Muslim\*innen, die sich in Not-, Konflikt- oder Krisensituationen befinden. Es wird von einem ausschließlich weiblichen, muslimischen Vorstand geführt (Rahma e.V. 2014). Islamwissenschaftlerinnen beraten und begleiten Frauen sowohl telefonisch als auch persönlich bei Problemen in Bereichen der Familie, Ehe und Diskriminierung aufgrund der muslimischen Religionszugehörigkeit. Der Verein bestärkt die Frauen in ihrer Individualität und hilft ihnen, auch in Notsituationen ihre Persönlichkeit zu entfalten und eigene Perspektiven zu entwickeln, um ein selbstbestimmtes und eigenständiges Leben führen zu können (vgl. ebd.).

Als letzte Instanz soll in diesem Kapitel noch einmal auf den Liberal Islamischen Bund verwiesen werden. Eine der Besonderheiten des LIBs ist das Angebot von geschlechtergerechten Gebeten. Es wird keine Geschlechtertrennung vorgenommen und Frauen<sup>97</sup> dürfen als Vorbeterinnen praktizieren. Diese Strukturen erläutern sie in einem Positionspapier mit Verweisen auf den Koran etc. und Meinungen verschiedener islamischer Gelehrte. Der LIB ermöglicht so nicht nur Frauen als Imamin vor gemischtgeschlechtlichen Gemeinden zu praktizieren, sondern auch muslimischen Paaren eine der wichtigsten islamisch-rituellen Handlungen gemeinsam und gleichberechtigt zu erleben (vgl. LIB 2019b).

## 9 Schlussfolgerungen für den Interreligiösen Dialog

Das Handlungsfeld *Emanzipation und Religion* bietet für den Interreligiösen Dialog zahlreiche Ansatzpunkte und weist ein hohes Potential zum Erreichen eines besseren Miteinanders durch einen offenen Austausch auf. Zunächst einmal ist als wichtige Basis anzumerken, und dafür wird sowohl auf der katholischen als auch muslimischen Seite plädiert, dass Geschlechterhierarchien jeher unabhängig von bestimmten Religionen sind. Sie sind in allen Kulturen und Religionen zu finden. Die Benachteiligung der Frau ist in nahezu allen Zivilisationen nachweisbar: Männer legen frauenspezifische Aufgaben fest und schränken die Rechte der Frauen ein (vgl. Grün & Karimi 2019: 204 & 209). Diese patriarchalen Strukturen finden sich jedoch leider auch heute noch in den Religionen, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß wieder. Katajun Amirpur (2015) macht deutlich, dass ein Dialog erschwert oder gar nicht zustande kommt, solange die vorhandenen Vorurteile, in diesem Fall gegenüber der Rolle der Frau im Islam, nicht aufgebrochen werden. Es sind nicht die theologischen Unterschiede, sondern hauptsächlich Stereotype, die in Deutschland weit verbreitet auf Gegensatzkonstruktionen zwischen „orientalistischem und okzidentalisiertem, zwischen traditionellem

---

<sup>96</sup> RAHMA bedeutet übersetzt „Barmherzigkeit“.

<sup>97</sup> Hiermit sind sowohl Cis- als auch Transfrauen eingeschlossen.

und postmodernen Denken [und] zwischen christlich-jüdischer und islamischer Kultur“ (467) beruhen, die den Dialog maßgeblich erschweren (vgl. ebd.). Um diese Vorurteile zu überwinden und nachhaltige Erinnerungen zu schaffen, scheinen die Reflexion eigener Denkmuster sowie persönliche Begegnungen nachhaltig sinnvoll und notwendig. Wie Studien gezeigt haben (s. Kap. 7.1), beeinflusst der persönliche Kontakt zu Muslim\*innen die Einstellungen der Menschen positiv, wirkt Skepsis und Vorbehalten entgegen und kann eine Basis für einen Dialog schaffen. Ausgangspunkt für diesen Interreligiösen Dialog könnten bspw. die unterschiedlichen Auslegungen der Schöpfungsgeschichte sein, die Auseinandersetzung mit Biografien wichtiger Frauen in den Religionen sowie die Betrachtung und Reflexion der Geschlechterhierarchien in religiösen Institutionen.

Sowohl im Islam als auch in der katholischen Kirche ist das Paradoxon anzutreffen, dass die Spiritualität eher weiblich geprägt ist, die Hierarchien in der Kirche, Moscheen und sonstigen religiösen Institutionen dagegen vornehmlich männlich sind. In der katholischen Kirche gibt es nach wie vor nur männliche Bischöfe und Priester, obwohl es theologisch betrachtet, keine nachhaltigen Gründe gibt, Frauen vom Priesteramt auszuschließen. Hier verhält es sich ähnlich wie bei der Leitung der Gebete in Moscheen, bei denen Imame noch immer vornehmlich Männer sind. Diese historisch gewachsenen Traditionen wurden bis heute nicht vollständig überwunden<sup>98</sup> (vgl. 207 f.).

Die Rolle und Würde der Frau in der Bibel und im Koran sowie das Auftreten von Prophetinnen<sup>99</sup> bilden ebenfalls interessante Ansatzpunkte für den Dialog. Koran und Sunna spiegeln ebenso wie das Alte Testament oder der babylonische Kodex Hammurabi die patriarchalische Gesellschaft ihrer Entstehungszeit wider (vgl. Halm 2014: 83), sodass eine geschlechtergerechte, historisch kontextualisierte Hermeneutik dieser Werke sinnvoll erscheint, um die bisherigen Auslegungen zu reflektieren und neue Perspektiven kennenzulernen, zu tolerieren und ggf. einzunehmen. Auch der Austausch über das Leben und Wirken von Mystikerinnen zeigt, wie wesentlich große Frauen in der Geschichte der Religionen

---

<sup>98</sup> An dieser Stelle sollen kurz Entwicklungen seitens der katholischen Kirche im Bereich der gleichberechtigten Zugänge zu allen kirchlichen Ämtern erwähnt werden. Auch wenn die Amazonassynode nicht die erwünschte Entscheidung für das Diakonat der Frau brachte und das nachsynodale Schreiben „Querida Amazonia“ zeigt, dass die katholische Kirche in Rom noch zu keiner Entscheidung in der „Frauenfrage“ bereit ist, werden Forderungen nach Gleichberechtigung immer lauter. So beschäftigt sich bspw. auch die katholische Kirche in Deutschland bei ihrem Synodalen Weg u.a. mit dem Thema „Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche. Die Erklärung des neu gewählten Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Georg Bätzing, dass die Gleichberechtigung von Frauen in der katholischen Kirche zur wichtigsten Herausforderung in seinem neuen Amt wird, lässt ebenfalls auf baldige Fortschritte in dieser dringenden Zukunftsfrage hoffen (vgl. KNA 2019 & Gielen 2020).

<sup>99</sup> Im Christentum „etwa die Prophetin Debora, Mirjam, die Schwester des Mose, und Judit, die das Volk Israel aus großer Gefahr errettet“ (Grün & Karimi 2019: 205) hat oder auch Lydia, die eine christliche Gemeinde geleitet hat, die Rolle von Maria und die Tendenz zu einer neuen Rolle der Frau in den späteren Schriften des Neuen Testaments, wie bspw. den Pastoralbriefen (vgl. ebd.: 206).

sind (s. Kap. 6.1). Zahlreiche Frauen prägten den Islam und auch in der Geschichte des Christentums haben Frauen wie bspw. Teresa von Avila, Getrud von Helfta oder Hildegard von Bingen große Rollen gespielt. Letztlich steht bei jeglicher Form des Dialogs die gegenseitige Achtung der Religion und gleichzeitig von Frau und Mann im Vordergrund.

### 9.1 Ansätze und Perspektiven für das Interreligiöse Lernen

Für das Interreligiöse Lernen gibt es im Handlungsfeld *Religion und Emanzipation* zahlreiche Zugänge<sup>100</sup>. Je nach Altersstufe bieten sich verschiedene Themengebiete an. Da der Koran und die Sunna in diesem Themenkomplex eine tragende Rolle spielen, sollten in der Schule oder anderen institutionellen Kontexten unterschiedliche Interpretationen betrachtet werden. Als geschlechtergerechte Ausgabe bietet sich der von Lamy Kaddor und Rabeya Müller übersetzte und zusammengestellte „Koran für Kinder und Erwachsene“ an. Bestückt mit zahlreichen Kalligraphien, Ornamenten und Abbildungen bietet er nach jedem Kapitel, welche jeweils eine Auswahl thematisch sortierter Verse enthalten, einen „kurzen Kommentar, der den Text zusammenfasst, einige Sacherklärungen bietet und nicht zuletzt die religiöse und ethische Bedeutung des Korantextes erläutert“ (Kaddor & Müller 2014: 227). Zudem ist der Originaltext im Arabischen immer dem Deutschen gegenübergestellt, „um einen Eindruck von der Sprache des Originals zu vermitteln und um eine Rezitation in arabischer Sprache zu ermöglichen [...]“ (ebd.: 225). Durch dieses Werk kann für muslimische Kinder und Erwachsene ein Anreiz zur Auseinandersetzung mit dem umfangreicheren Original geschaffen werden. Gleichzeitig kann ein Zugang für Christ\*innen und eine Basis zum Vergleich von verschiedenen Interpretationen spezieller Suren des Korans ermöglicht werden, um die Tragweite unterschiedlicher Auslegungen zu erkennen. So kann ein erstes Verständnis dafür gebildet werden, wo der Unterschied zwischen Traditionen, Kultur und dem wirklich essenziellen Kern des Islams und den damit zusammenhängenden Riten ist.

Gerade für jüngere Menschen bietet der erste deutschlandweite interreligiöse Poetry Slam „I’Slam“ Möglichkeiten zur Begegnung. Die Auftritte können zudem auch als Videos angeschaut und die Texte analysiert werden (vgl. I,Slam 2020a). Eine der wohl bekanntesten Künstler\*innen ist Fatima Moumouni, die über sich selbst sagt:

Ich schreibe als muslimische Frau, die deswegen häufig auf dem Prüfstand steht. Geprüft von Leuten, die glauben, es müsse doch unemanzipierte Tendenzen in mir geben, die dem Islam zuzuschreiben seien. Von Leuten, die sich über mich stellen oder über das, was ich für sie repräsentiere (Fatima 2019).

---

<sup>100</sup> Die folgenden Darstellungen sind ebenfalls unter dem Aspekt des Interreligiösen Dialogs im Allgemeinen sowie dem Empowerment von Musliminnen zu verstehen.

Hinter dem Konzept steht zuerst der Empowerment-Gedanke für junge Muslim\*innen. Sie sollen in ihrem Selbstbewusstsein und ihrer Identität gestärkt werden und gleichzeitig durch ihre Auftritte einen Teil zur Bekämpfung von Stereotypen beitragen. Der erste ihrer Grundsätze besagt „Alles was wir tun, tun wir für Gott“ (I,Slam 2020b). Um einen Dialog zu schaffen bietet i’Slam auch gezielt interreligiöse Veranstaltungen und Workshops an Schulen, Universitäten und Stiftungen an (vgl. ebd.).

Auch andere Kunstformen können einen Zugang bieten. Soufeina Hamed entwirft unter dem Namen „Tuffix“ Comics zur alltäglichen Lebenssituation von Musliminnen (vgl. Tuffix 2014a, 2014b, 2014c, 2014d). Sie zeigt eigene Erfahrungen und Erlebnisse, die ihr von anderen muslimischen Frauen mitgeteilt wurden und achtet besonders auf Transparenz, Aufklärung und Empathie (vgl. Hamed 2017: 65). Durch ihre humorvollen, gleichzeitig sehr ehrlichen und feinfühligten Darstellungen möchte sie Sensibilität schaffen und auf Vorurteile aufmerksam machen (vgl. Hamed 2015). Die Wanderausstellung „Was glaubst du denn? Muslimisches Leben in Deutschland“, die ebenfalls Werke von ihr zeigt, erschafft mit ihren unterschiedlichen Perspektiven, medialen Zugängen und der gezielten Darstellung der Heterogenität von Muslim\*innen in Deutschland ebenfalls eine Chance zum Interreligiösen Lernen (vgl. bpb 2012).

Es sollten aber auch aktivistische Geschehnisse in den Blick genommen und gemeinsam analysiert und diskutiert werden. Ein Beispiel hierfür könnte der Protest der Femen Gruppe vor der Ahmadiyya Moschee in Berlin<sup>101</sup> sein, welcher die Muslimin Betül Ulusoy zu einer eigenen Aktion veranlasste. Sie parodierte die Szenerie mit ihren Freundinnen und mit Schildern auf denen u.a. „Du brauchst mich nicht befreien, ich bin frei“, „Das Kopftuch ist meine Wahl“ oder „Kämpfe für mich! Lass mich so sein, wie ich es will, nicht so, wie du es für richtig hältst“ stand (vgl. ebd.: 129ff.). Unter dem Namen #MuslimaPride erreichte die Kampagne nicht nur deutschlandweit, sondern auch internationale Aufmerksamkeit (vgl. ebd. 132f.).

Initiativen und Projekte von jungen Muslim\*innen bieten besonders gute Möglichkeiten selbst in Aktion zu treten und aktiv am Interreligiösen Dialog und Lernen mitzuwirken. Hier sind u.a. die Junge Islam Konferenz (JIK) sowie das Projekt JUMA e.V. zu nennen. Die JIK dient seit 2011 als Dialogforum für junge Menschen hinsichtlich islambezogener Themen (vgl. JIK).

---

<sup>101</sup> Da der Fokus auf der Aktion von Ulusoy liegen soll, wird der Femen-Protest hier verkürzt dargestellt: Sechs Frauen kletterten Anfang April 2013 über die Zäune der Moschee und posierten oberkörperfrei, teilweise mit erhobenem Mittelfinger, mit Slogans wie „Fuck your morals“ und „Naked freedom“ anlässlich des von ihnen ausgerufenen „Topless Jihad Day“. Der Hintergrund der Unterstützung von der Tunesierin Amina Sbouï ergibt keinen Sinn bezüglich der Wahl des Ortes, welche eine aus Indien stammende, häufig verfolgte religiöse Minderheit darstellt. Für einen detaillierten Überblick siehe Ulusoy 2017; Becker 2017.

Dabei steht die Begegnung im Vordergrund. 2017 brachten die JIK Talks<sup>102</sup> Wissenschaftler\*innen, Aktivist\*innen, NGOs sowie Blogger\*innen zu dem Thema „Feminislam - Wie offen ist Feminismus für Islam?“<sup>103</sup> zusammen (vgl. JIK 2017). Die Beiträge können online nachgehört werden und zeugen deutlich von den möglichen unterschiedlichen Perspektiven zum Verhältnis von Feminismus und Islam. Auch in aktuellen Blogbeiträgen anlässlich des Muslim Women's Day am 27. März wird die Thematik des Feminismus im Islam auf der Website der JIK thematisiert (vgl. Cingöz 2020). JUMA e.V. organisiert Gespräche und Meet&Talks mit Expert\*innen und Künstler\*innen, wie bspw. Younes von den Datteltälern zu den Themen Intersektionaler Feminismus, Stereotype und Bildungschancen muslimischer Mädchen und Frauen (vgl. JUMA e.V. 2016a; 2016b; 2016c). Sich gleichzeitig von paternalistischen und kulturalistischen Vorstellungen abzugrenzen, aber auch innerhalb der muslimischen Communities Position zu beziehen, stellt mitunter das größte Spannungsfeld für Musliminnen dar. Im Sinne des Empowerments kann hier an Erfahrungen anderer angeknüpft werden, wie bspw. durch die Betrachtung verschiedener Biografien und Lebensentwürfen muslimischer Frauen (s. Kap. 7.3.2). So kann nachdrücklich verdeutlicht werden, dass die eigene Religiosität auf ganz unterschiedliche Weise selbstbestimmt ausgelebt werden kann. Sofern dies nicht im Zuge persönlicher Begegnungen geschehen kann, können auch kurze Videos mit Stimmen (bekannter) Musliminnen als Anregungen für den Unterricht genutzt werden. In mehreren kurzen Videos unter dem Titel „Frag eine Muslima“ gibt bspw. Kübra Gümüşay aus ihrer eigenen Perspektive heraus in unter zwei Minuten Antworten auf Klischeefragen wie „Islam und Feminismus?“ oder „Hinter dem Mann gehen?“. Beispielhaft soll hier des Weiteren Zeina Nasser genannt werden, welche als mehrfache Berliner Boxmeisterin im intersektionalen Sinn als Frau um die Anerkennung als Boxerin kämpft und als Muslima um die Anerkennung ihres Kopftuches im Ring (vgl. Ufuq.de<sup>104</sup> 2017). Aktuelle Dokumentationen lassen ebenfalls Musliminnen zu verschiedenen Themen im Bereich Emanzipation und Religion zu Wort kommen. Erst kürzlich strahlte „arte“ die Dokumentation „Der Islam der Frauen“ mit Stimmen zeitgenössischer muslimischer Feministinnen, wie bspw. Sineb el Masrar aus (vgl. Frenz 2019<sup>105</sup>). Neben Kurzvideos und Dokumentationen, kann auch die Lektüre feministischer, geschlechtersensibler Denkerinnen, wie bspw. Rabeya Müller oder

---

<sup>102</sup> Angelehnt an das Format der TED Talks.

<sup>103</sup> Alle Beiträge zum Nachhören unter <https://soundcloud.com/search?q=jik%20talks%202017> (zuletzt geöffnet am 06.04.2020).

<sup>104</sup> Hier sind zahlreiche Anregungen und Unterrichtsmaterialien zu einer Pädagogik zwischen Islam, Islamfeindlichkeit und Islamismus zu finden.

<sup>105</sup> Bis zum 30.04.2020 in der arte-Mediathek verfügbar: <https://www.arte.tv/de/videos/080136-000-A/der-islam-der-frauen/>



Lamya Kaddor, junge muslimische Frauen anregen und sie so ermutigen, selbst ihre Stimme zu erheben und im gesellschaftlichen sowie akademischen Diskurs aktiv zu werden.

Emanzipation durch, mit und in der Religion ist im Islam in verschiedenen Ausprägungen und Ansätzen zu finden. Durch die genauere Betrachtung des Handlungsfelds im Rahmen dieser Arbeit wurde jedoch auch deutlich, dass es sich nicht nur im Feld des Interreligiösen Lernens bewegt, sondern auch mit dem Konzept des Geschlechtergerechten Lernens<sup>106</sup> verbunden werden sollte. Bei diesem Prinzip ist das Hauptziel eine Befähigung zum selbstbestimmten Umgang mit den gesellschaftlichen Geschlechterstereotypen (vgl. Riegel & Ziebertz 2015: 387). Es setzt an den Bereichen Information, Sensibilisierung, Urteilsbildung und Transformation an (vgl. ebd.: 394). Der geschlechtergerechte Religionsunterricht ist kritisch gegenüber der Macht von Stereotypen und steht für die Freiheit der persönlichen Entfaltung sowie der Würde der Person ein (vgl. ebd.: 395). Besonders die Darstellung von Gott in seinen mütterlichen und väterlichen Zügen sowie der Einsatz ganzheitlicher Biografien von Frauen und Männern aus Bibel, Koran und der (Kirchen-)Geschichte sind Handlungsmöglichkeiten, die auch im Interreligiösen Lernen bezüglich der Thematik Emanzipation eingesetzt werden können (vgl. ebd.: 397f.).

## 10 Fazit

Die Betrachtung des Handlungsfeldes *Religion und Emanzipation* im Interreligiösen Dialog hat im Rahmen dieser Arbeit gezeigt, wie stark Lebensentwürfe und die Religiosität von muslimischen Frauen von gängigen Stereotypen abweichen können. Gleichzeitig wurde deutlich, dass eine allumfassende Darstellung in ihrer notwendigen Differenzierung nicht möglich ist. Trotzdem konnte gezeigt werden, dass Emanzipation im Zuge der Religiosität auf viele Arten verstanden und Religion als Quelle für Emanzipationsprozesse gesehen werden kann. In der westlichen Welt wird die Emanzipation der Frau häufig mit einer sexuellen Liberalisierung verbunden und damit von der autochthonen Bevölkerung als Oxymoron zum Islam und der Assoziation der verschleierten Frau gesehen. Auf muslimischer Seite mag aus dieser Verknüpfung eine gewisse Vorsicht gegenüber dem Begriff „Feminismus“ bestehen, da er häufig mit der antireligiösen und provokationsfreudigen Skepsis der 68er-Bewegung der „westlichen“ Welt verbunden wird. Um skeptischen Diskussionen vorzubeugen, wird in muslimischen Kreisen häufig nicht von Feminismus, sondern von Geschlechtergerechtigkeit gesprochen. Dabei bezieht sich Emanzipation oft auf einen Selbstfindungsprozess, in dem man sich mit Wahrheit und Irrtum und der Distanzierung von bisherigen Verhaltensmustern, die

---

<sup>106</sup> Für einen detaillierten Überblick siehe Riegel & Ziebertz 2015: 387 – 399.

Nachteile für Leib und Seele bringen, auseinandersetzt. Emanzipation bedeutet Selbstbestimmung und Freiheit. Und zwar für jede\*n auf ihre Weise. Der Islam ist per se keine frauenfeindliche oder -unterdrückende Religion, sondern kann ganz im Gegenteil Frauen in ihrer Emanzipation unterstützen. Muslimische Frauen nutzen unterschiedliche Wege, um ihre Interessen zu thematisieren und öffentlich zu machen. Einer davon ist die progressive bis feministische und historisch kontextualisierende Koranexegese der arabischen Originaltexte. In ihnen finden sich zahlreiche Belege, die die Gleichstellung der Frauen in der muslimischen Gemeinschaft rechtfertigen und gleichzeitig den Vorurteilen der Mehrheitsgesellschaft, dass der Islam nicht reformfähig und rückständig sei, entgegenwirken sollen. Musliminnen berufen sich im Zuge ihrer Emanzipation häufig auf die Theologie. Sie rücken die Religion in den Vordergrund und argumentieren mit islamischen Quellen und treten mittlerweile verstärkt als religiöse Autoritäten auf. Diesen Denker\*innen und ihren Ansätzen, die sich um einen neuen, kritischen Zugang zum Islam bemühen, sollte daher mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Eine differenziertere Darstellung von Lebensentwürfen muslimischer Frauen und Grundzügen der islamischen Theologie könnte bereits Ausschlag geben, dass Menschen anfangen, ihre Vorurteile zu hinterfragen, zu reflektieren und persönlichen Begegnungen sowie einem Interreligiösen Dialog offen gegenüber zu treten. In diesem Zuge kommen besonders den Medien und Bildungsinstitutionen mit ihrer großen Reichweite wichtige Rollen zu.

Das Potential und die Reichweite, die das Handlungsfeld *Religion und Emanzipation* im Zuge des Interreligiösen Dialogs aufweist, sind, trotz seiner nicht zu unterschätzenden Komplexität, sehr groß. Ziel sollte es sein, gemeinsame ethische Werte festzustellen und gleichzeitig zu lernen, theologische Unterschiede anzuerkennen und auszuhalten. Interreligiöses Lernen kann zudem einen differenzierten Blick bei Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen schärfen und für eine offenere Grundhaltung sorgen und so bereits präventiv gegen Stereotype wirken. Gleichermäßen ist es eine Möglichkeit Musliminnen zu empowern und ihnen verschiedene Zugänge zu ihrer Religion und der selbstbestimmten Ausübung ihrer Religiosität aufzuzeigen. Letztendlich steht gegenseitige Akzeptanz und Wertschätzung und den anderen so zu respektieren, wie er ist, ganz im Sinne der Religionsfreiheit und dem Grundgedanken von *Nostra aetate* und *Lumen gentium*, im Mittelpunkt. Muslim\*innen, emanzipierte muslimische Frauenbewegungen und die grundsätzliche Heterogenität des Islams sollten in der Gesellschaft differenzierter betrachtet werden. Zusätzlich müssen muslimische Frauen selbst zu Wort kommen dürfen, anstatt bevormundet oder mit unreflektierten Vorurteilen bewertet zu werden. Nur wenn von Mensch zu Mensch gesprochen und mehr Mut zur Unvollkommenheit

aufgebracht wird, kann gegenseitig mehr Verständnis und Unvoreingenommenheit erreicht werden.

Aufgrund der Heterogenität und der großen Datenmenge zu der behandelten Thematik, konnte bei Weitem kein repräsentatives Bild zum Handlungsfeld *Religion und Emanzipation* dargelegt werden. Bereiche wie unterschiedliche Geschlechtsidentitäten und Religion, die Betrachtung des Gottesbildes in seinen männlichen und weiblichen Zügen sowie eine konkrete Gegenüberstellung und Analyse einzelner Konfliktpunkte aber auch Gemeinsamkeiten bezüglich der Rolle der Frau im Islam und Christentum und die Entwicklung im Generationenverlauf bieten bspw. interessante Anknüpfungspunkte für weiterführende Betrachtungen.

Abschließend sei auf eine der wichtigsten Heiligen der katholischen Kirche verwiesen: Das Ziel der interreligiösen Begegnung lag für Mutter Teresa u.a. darin, dass Christ\*innen bessere Christ\*innen und Muslim\*innen bessere Muslim\*innen werden. Auch wenn die Religionen nicht gleich sind, so sind sie doch im inklusivistischen Sinne gleichwertig und verdienen es in ihrer Dignität anerkannt zu werden. Interreligiöses Lernen soll so neutralen Respekt lehren und zu einer besseren Koexistenz der Verschiedenen führen. So kann im biblischen Sinn ein Stück Frieden in Form von erfülltem Leben auf die Welt gebracht werden (vgl. Leimgruber 2007: 98).

# 11 Literaturverzeichnis

## 11.1 Primärquellen

- Bobzin, Hartmut (Übersetzung) (2010): Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin. 2. Auflage. München: C.H.Beck.
- Deissler, Alfons & Vögtle, Anton (Übersetzung) (2007): Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel. 3. Auflage der Sonderausgabe 2007. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Katechismus der Katholischen Kirche (2007): Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. München.
- Johannes Paul II.: Enzyklika *Redemptoris Missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages, 7. Dezember 1990: AAS 83/1 (1991) 249 – 340; dt. VAS 100.
- Zweites Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, 28. Oktober 1965: AAS 57/1 (1965) 5 – 64; Konz. 123 – 197.
- Zweites Vatikanisches Konzil: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, 28. Oktober 1965: AAS (1966) 740 – 744; Konz. 335 – 359.
- Zweites Vatikanisches Konzil: Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae*, 7. Dezember 1965: AAS 58/2 (1966) 929 – 936; Konz. 661 – 675.

## 11.2 Sekundärquellen

- Abid, Liselotte (2010): Gender-Agenda und Werte-Debatte im Kontext des Islams. In: H.-G. Ziebertz (Hrsg.): Gender in Islam und Christentum. Berlin: LIT, 7 – 27.
- Abou-Taam, Marwan (21.05.2012): Die Salafiyya-Bewegung in Deutschland. URL: <https://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/136705/die-salafiyya-bewegung-in-deutschland> (zuletzt aufgerufen am 10.04.2020).
- ACK: „Weißt du, wer ich bin?“ – Das Projekt. URL: <https://www.weisstduwerichbin.de/ueberuns/das-projekt/> (zuletzt aufgerufen am 10.04.2020).
- Affolderbach, Martin & Mohagheghi, Hamideh (2016): Leben in Freiheit und Würde: Menschenrechte. In: V. Meißner/M. Affolderbach/H. Mohagheghi/A. Renz (Hrsg.): Handbuch Christlich-Muslimischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure. Freiburg im Breisgau: Herder, 182 – 193.
- Affolderbach, Martin & Wöhlbrand, Inken (2013): Was jeder vom Islam wissen muss. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Albrecht, Sarah (07.08.2016): Islamische Rechtsauslegung. Was ist eigentlich die Scharia? URL: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/islamische-rechtsauslegung-was-ist->

- eigentlich-die-scharia.1278.de.html?dram:article\_id=362376 (zuletzt aufgerufen am 10.04.2020).
- Alfermann, Dorothee (1996): Geschlechterrollen und geschlechtstypisches Verhalten. Stuttgart: Kohlhammer.
- Al-Midani, Amin & Cabanettes, Mathilde (2006): Arab Charter on human rights 2004. In: Boston University International Law Journal. Vol. 24:147. Boston, 147 – 164. URL: [https://www.humanrights.ch/cms/upload/pdf/091029\\_Arab\\_Charter\\_on\\_Human\\_Rights\\_2004.pdf](https://www.humanrights.ch/cms/upload/pdf/091029_Arab_Charter_on_Human_Rights_2004.pdf) (zuletzt aufgerufen am 21.03.2020).
- AmF e.V. – Aktionsbündnis muslimischer Frauen e.V. (2010): URL: <https://muslimischefrauen.de/das-amf/> (zuletzt aufgerufen am 31.03.2020).
- Amir.Moazami, Shirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich. Bielefeld: transcript.
- Amirpur, Katajun (2010): Iranische Geistliche als Vorbild? Warum nicht! Wenn Großayatollahs fortschrittlicher denken als Vertreter deutscher Islamverbände. In: T. G. Schneiders (Hrsg.): Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird. Wiesbaden: VS Verlag, 237 – 252.
- Amirpur, Katajun (2015): Die Voraussetzungen für das Gespräch und Hemmnisse des Dialogs zwischen Christen und Muslimen aus muslimischer Perspektive. In: M. Rohe/H. Engin/M. Khorchide/Ö. Özsoy/H. Schmid (Hrsg.): Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Perspektiven und Erfahrungen des Zusammenlebens. Freiburg im Breisgau: Herder, 448 – 470.
- Antes, Peter (2001): Der Islam als politischer Faktor. Hannover. URL: [https://www.politischebildung.de/niedersachsen/islam\\_politischer\\_faktor.pdf](https://www.politischebildung.de/niedersachsen/islam_politischer_faktor.pdf) (zuletzt aufgerufen am 09.04.2020).
- Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2008): Forschungsprojekt. Diskriminierung im Alltag. Wahrnehmung von Diskriminierung und Antidiskriminierungspolitik in unserer Gesellschaft. Heidelberg: Nomos.
- Aygün, Adem (2013): Religiosität muslimischer Frauen in Deutschland: zwischen Säkularität, Frömmigkeit und Wertekonservatismus. In: I. Wunn/M. Selçuk (Hrsg.): Islam, Frauen und Europa. Islamischer Feminismus und Gender Jihad – neue Wege für Musliminnen in Europa. Stuttgart: Kohlhammer, 85 – 103.
- Badr, Hanan (2017): Framing von Terrorismus im Nahostkonflikt. Eine Analyse deutscher und ägyptischer Printmedien. Wiesbaden: Springer VS.
- Badran, Margot (2009): Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences. Oxford: Oneworld.
- Becher, Inna & El-Menouar (2014): Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit. Forschungsbericht 21. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. URL: [http://www.deutsche-islamkonferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE\\_nvam/Publikationen/Forschungsberichte/fb21-geschlechterrollen.html;jsessionid=8F4B738DA4B1BB1F2C306E1645A5EFE1.2\\_cid359?nn=1362958](http://www.deutsche-islamkonferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE_nvam/Publikationen/Forschungsberichte/fb21-geschlechterrollen.html;jsessionid=8F4B738DA4B1BB1F2C306E1645A5EFE1.2_cid359?nn=1362958) (zuletzt aufgerufen am 23.03.2020).

- Becker, Merle (12.04.2017): Femen: Die Befreiung der Muslima oder Reproduktion von Machtverhältnissen? URL: <https://editionf.com/femen-die-befreiung-der-muslima-oder-ein-neues-patriarchisches-machtverhaeltnis/> (zuletzt aufgerufen am 06.04.2020).
- Becker-Schmidt, Regina (2005): Von soziologischen Geschlechtsrollentheorien zur gesellschaftstheoretischen Erforschung des Geschlechterverhältnisses. In: U. Vogel (Hrsg.): Was ist männlich – was ist weiblich? Aktuelles zur Geschlechterforschung in den Sozialwissenschaften. München: Kleine Verlag: 89 – 113.
- Bertelsmann Stiftung (11.07.2019): Religionsmonitor. Religiöse Toleranz weit verbreitet – aber der Islam wird nicht einbezogen. URL: <https://www.bertelsmannstiftung.de/de/themen/aktuelle-meldungen/2019/juli/religioese-toleranz-weit-verbreitet-aber-der-islam-wird-nicht-einbezogen> (zuletzt aufgerufen am 18.04.2020).
- BGBI – Bundesgesetzblatt (1985): Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau vom 18. Dezember 1979. URL: [https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user\\_upload/PDF-Dateien/Pakte\\_Konventionen/CEDAW/cedaw\\_de.pdf](https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/PDF-Dateien/Pakte_Konventionen/CEDAW/cedaw_de.pdf) (zuletzt aufgerufen am 14.03.2020).
- BFmF e.V. – Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen e.V. (2017a): Über uns. URL: [https://www.bfmf-koeln.de/bfmf-root/German/Bfmf\\_Sayfalar.aspx?Meczup=103](https://www.bfmf-koeln.de/bfmf-root/German/Bfmf_Sayfalar.aspx?Meczup=103) (zuletzt aufgerufen am 02.04.2020).
- BFmF e.V. – Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen e.V. (2017b): Leitbild. URL: [https://www.bfmf-koeln.de/bfmf-root/German/Bfmf\\_Sayfalar.aspx?Meczup=105](https://www.bfmf-koeln.de/bfmf-root/German/Bfmf_Sayfalar.aspx?Meczup=105) (zuletzt aufgerufen am 02.04.2020).
- BFmF e.V. – Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen e.V. (2017c): Religiöse Seminare: URL: [https://www.bfmf-koeln.de/bfmf-root/German/Bfmf\\_Sayfalar.aspx?Meczup=185](https://www.bfmf-koeln.de/bfmf-root/German/Bfmf_Sayfalar.aspx?Meczup=185) (zuletzt aufgerufen am 02.04.2020).
- BIM - Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung (2015): Deutschland postmigrantisch II. Einstellungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu Gesellschaft, Religion und Identität. 2. Aktualisierte Auflage. Berlin: Humboldt Universität.
- Bistum Osnabrück & Bistum Hildesheim (keine Jahresangabe): Anstoß zum Dialog. Handreichung für das Gespräch zwischen Christen und Muslimen.
- Boos-Nünning, Ursula & Karakaşoğlu, Yasemin (2005): Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund. Münster: Waxmann.
- Bpb – Bundeszentrale für politische Bildung (2012): Was glaubst du denn? Muslime in Deutschland. Zur Ausstellung. URL: <https://www.wasglaubstdudenn.de/ausstellung/142303/zur-ausstellung> (zuletzt aufgerufen am 05.04.2020).
- Brunner, Rainer (11.02.2003): Die „Islamische Charta“ des Zentralrats der Muslime in Deutschland. Ein Beitrag zur Integration oder Mogelpackung? URL: <https://www.bpb.de/veranstaltungen/dokumentation/129994/die-islamische-charta-des-zentralrats-der-muslime-in-deutschland> (zuletzt aufgerufen am 22.03.2020).

- Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (2020): Islam in Deutschland. URL: <https://www.bmi.bund.de/DE/themen/heimat-integration/staat-und-religion/islam-in-deutschland/islam-in-deutschland-node.html> (zuletzt aufgerufen am 10.03.2020).
- Camlikbeli, Deniz (1984): „Deutsche Frauen – Türkische Frauen.“ In: Informationsdienst zur Ausländerarbeit 1, 19.
- CIBEDO – Christlich-Islamischer Dialog (2020): Aufgaben. URL: <http://cibedo.de/aufgaben/> (zuletzt aufgerufen am 20.04.2020).
- Cingöz, Sahide (27.03.2020): Muslim Women’s Day und die Frage nach der Selbstbestimmung. URL: <https://www.junge-islam-konferenz.de/aktuell/blog/muslim-womens-day/> (zuletzt aufgerufen am 05.04.2020).
- Council of Europe (11.05.2011): Übereinkommen des Europarats zur Verhütung und Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen und häuslicher Gewalt und erläuternder Bericht. Istanbul. URL: <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=0900001680462535> (zuletzt aufgerufen am 14.03.2020).
- Dehn, Ulrich (2008): Einleitung. Brauchen wir für den interreligiösen Dialog eine Theologie der Religionen? In: U. Dehn (Hrsg.): Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheorie und zum interreligiösen Dialog. Frankfurt am Main: Lembeck, 13 – 27.
- Deutscher Bundestag – Wissenschaftliche Dienste (2015): Dokumentation. Islamische Organisationen in Deutschland. Organisationsstruktur, Vernetzungen und Positionen zur Stellung der Frau sowie zur Religionsfreiheit. URL: <https://www.bundestag.de/resource/blob/405162/80a4e1e0a231dc5555afba8f0cab9b90/wd-1-004-15-pdf-data.pdf> (zuletzt aufgerufen am 21.03.2020).
- Deutscher Bundestag (2019): Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Berlin.
- Deutscher Bundestag – Wissenschaftliche Dienste (19.03.2019): Kurzinformation. Unterzeichner der Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam und der Arabischen Charta der Menschenrechte. URL: <https://www.bundestag.de/resource/blob/645872/4860ada84f533374acfe84b95ad9ccf1/Wd-2-040-19-pdf-data.pdf> (zuletzt aufgerufen am 21.03.2020).
- DIK – Deutsche Islam Konferenz (2010): Keine Akzeptanz von häuslicher Gewalt und Zwangsverheiratung. URL: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/7Rollenbilder/PGRollenbilder/ErklaerungHaeuslicheGewalt/erklaerung-gewalt-node.html> (zuletzt aufgerufen am 24.03.2020).
- DIK-Redaktion (06.12.2011): Projektgruppe „Rollenbilder in muslimischen Milieus“. URL: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/7Rollenbilder/PGRollenbilder/pg-rollebilder-node.html> (zuletzt abgerufen am 27.02.2020).
- DIK – Deutsche Islam Konferenz (2013): Geschlechterbilder zwischen Tradition und Moderne. Materialien der Deutschen Islam Konferenz zu Rollenbildern und aktuellen rollenbezogenen Fragestellungen. URL: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DIK/DE/Downloads/LenkungsausschussPlenum/20130423-geschlechterbilder-tradition-moderne.html> (zuletzt aufgerufen am 24.03.2020).

- DIK-Redaktion (20.07.2016): Mit Frauenpower für Geflüchtete. Ein passgenaues Projekt des Begegnungs- und Fortbildungszentrums muslimischer Frauen. URL: <http://www.wir-sind-bund.de/DIK/DE/Magazin/SchwerpunktKopftuch/Theissen/theissen-node.html> (zuletzt aufgerufen am 02.04.2020).
- Diaw, Moussa Al Hassan (2013): Das Verhältnis von Menschenrechten und Gottesrecht (Scharia) im Islam. In: F. Johannsen (Hrsg.): Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog. Konflikt- oder Integrationspotential? Stuttgart: Kohlhammer, 52 – 75.
- Donner-Üretmek, Leila (27.04.2009): Mit Kopftuch aktiv in der Gesellschaft – Interview mit Erika Theißen. URL: <http://www.wir-sind-bund.de/DIK/DE/Magazin/SchwerpunktKopftuch/Theissen/theissen-node.html> (zuletzt aufgerufen am 02.04.2020).
- Duran, Hamit (26.11.2010): ZIF (Hrsg.): Ein einziges Wort und seine grosse Bedeutung. URL: <https://www.islam.ch/zif-hrsg-ein-einziges-wort-und-seine-grosse-bedeutung/> (zuletzt aufgerufen am 23.04.2020).
- Eckstein, Christiane (2009): Geschlechtergerechte Familienpolitik. Wahlfreiheit als Leitbild für die Arbeitsteilung in der Familie. Stuttgart: Kohlhammer.
- Eißler, Friedmann (2017): Islam. Neue Charta des Liberal-Islamischen Bundes (LIB). In: Materialdienst der EZW 7/2017, 268 – 269. URL: [https://www.ezw-berlin.de/downloads\\_informationsportale/i\\_mdez\\_2017\\_07\\_268-269.pdf](https://www.ezw-berlin.de/downloads_informationsportale/i_mdez_2017_07_268-269.pdf) (zuletzt aufgerufen am 22.03.2020).
- Er, Samet (23.07.2014): Wer einem Juden oder Christen Unrecht tut, dessen Ankläger werde ich sein. In: Dtlj-online. URL: <https://dtj-online.de/interreligioeser-dialog-christentum-islam-judentum/> (zuletzt abgerufen am: 21.02.2020).
- Er, Samet (2015): Dialogansätze im Koran und in der Sunna. In: Stiftung Dialog und Bildung: Interreligiöser Dialog. DuB 2 | 1/2015. Berlin, 21 – 33.
- El-Menouar, Yasemin (2016): Islam als Etikett: Wie sich Rechtspopulisten ein medial produziertes Narrativ zunutze machen. In: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): Vielfalt statt Abgrenzung. Wohin steuert Deutschland in der Auseinandersetzung um Einwanderung und Flüchtlinge? Bielefeld: Verlag Bertelsmann Stiftung, 149 – 170.
- El-Menouar, Yasemin (2017a): Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit. In: U. Sielert/H. Marburger/C. Griese (Hrsg.); Sexualität und Gender im Einwanderungsland. Öffentliche und zivilgesellschaftliche Aufgaben – ein Lehr- und Praxishandbuch. Berlin/Boston: De Gruyter, 159 – 173.
- El-Menouar (2017b): Muslimische Religiosität: Problem oder Ressource? In: P. Antes/ C. Rauf (Hrsg.): Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen. Wiesbaden: Springer, 225 – 264.
- El-Menouar (2019): Religionsmonitor kompakt. Fokus Religionsfreiheit. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Farrokhzad, Schahrzad / Ottersbach, Markus / Tunc, Michael / Meuer-Willuweit, Anne (2010): Abschlussbericht, Rollenverständnis von Frauen und Männern mit Zuwanderungsgeschichte unter Berücksichtigung intergenerativer und interkultureller Einflüsse, Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend / Ministerium



für Gesundheit, Emanzipation, Pflege und Alter des Landes Nordrhein-Westfalen.  
Berlin / Düsseldorf.

- Fatima (30.12.2019): Pop macht Feminismus einfach. Aber Feminismus ist nicht einfach. URL: <https://fatimamoumouni.com/2019/12/30/pop-macht-feminismus-einfach-aber-feminismus-ist-nicht-einfach/> (zuletzt aufgerufen am 19.04.2020).
- Faz.net (21.03.2007): Scheidungsfall. Richterin wegen Rechtfertigung von Gewalt durch Koran abberufen. URL: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/scheidungsfall-richterin-wegen-rechtfertigung-von-gewalt-durch-koran-abberufen-1408724.html> (zuletzt aufgerufen am 10.04.2020).
- Frenz, Nadja (2019): Der Islam der Frauen. URL: <https://www.arte.tv/de/videos/080136-000-A/der-islam-der-frauen/> (zuletzt aufgerufen am 18.04.2020).
- Fritsch-Oppermann, Sybille C. (2005): Globalisierung als Bedingung interreligiösen Lernens. In: V. Elsenbast/P. Schreiner/ U. Sieg (Hrsg.): Handbuch interreligiöses Lernen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 18 – 27.
- Gamper, Michael & Reuter, Julia (2008): Muslimische Frauen-Netzwerke in Deutschland. Selbstorganisation und Interessenartikulation von Migrantinnen. *Femina Politica* 1 | 2008, 81 – 93.
- Gielen, Marlis (23.03.2020): Warum auch Frauen Priester werden können. URL: <https://www.katholisch.de/artikel/24827-warum-auch-frauen-priester-werden-koennen> (zuletzt aufgerufen am 21.04.2020).
- Göle, Nilüfer (2004): Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit. In: N. Göle/L. Amann (Hrsg.): *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: transcript, 11 – 44.
- Graneß, Anke (2019): Feministische Theorie und Islam. In: A. Graneß/M. Kopf/M. Kraus (Hrsg.) *Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Facultas, 167 – 212.
- Grün, Anselm & Karimi, Ahmad Milad (2019): *Im Herzen der Spiritualität. Wie sich Muslime und Christen begegnen können*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Gümen, Sedef (1996): Die sozialpolitische Konstruktion kultureller Differenzen in der bundesdeutschen Frauen- und Migrationsforschung. In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 19/42, 77 – 98.
- Gümüşay, Kübra (2017): Vorwort. In: L. Sirri (Hrsg.) *Einführung in Islamische Feminismen*. Berlin: w\_orten & meer, 9 – 13.
- Guschas, Thilo (08.03.2012): Islamischer Feminismus in Deutschland. URL: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/IslamGender/Feminismus/feminismus-node.html> (zuletzt aufgerufen am 31.03.2020):
- Halm, Heinz (2014): *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*. 9. Auflage. München: C.H. Beck.
- Hamdan, Hussein (2011): *Muslime in Deutschland. Geschichte – Gegenwart – Chancen*. Schriften des Zentrums für interkulturelle Kommunikation. Band 1. Heidelberg.

- Hamed, Soufeina (2015): Tuffix – About. URL: <http://tuffix.net/about/#.Xomvsvf0zbIU> (zuletzt aufgerufen am 05.04.2020).
- Hamed, Soufeina (2017): Warum ich viele bin und warum wir alle eins sind. In: A. Abuzahra (Hrsg.): Mehr Kopf als Tuch. Muslimische Frauen am Wort. Innsbruck: Tyrolia, 61 – 67.
- Haug, Sonja / Müssig, Stephanie / Stichs, Anja (2008): Muslimisches Leben in Deutschland im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Haug, Sonja & Stichs, Anja (2015): Muslimisches Leben in Deutschland – Zahl der Muslime, Arbeitsmarktintegration, Soziale Integration. In: M. Rohe/H. Engin/M. Khorchide/Ö. Özsoy/H. Schmid (Hrsg.): Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Perspektiven und Erfahrungen des Zusammenlebens. Trier: Herder, 39 – 95.
- Herriger, Norbert (18.03.2014): Empowerment-Landkarte: Diskurse, normative Rahmung, Kritik. URL: <https://www.bpb.de/apuz/180866/empowerment-landkarte> (zuletzt aufgerufen am 20.04.2020).
- Hövermann, Andreas / Küpper, Beate / Zick, Andreas (2011): Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- I,Slam (2020a): i,Slam Poetry Slam. URL: <https://www.i-slam.de/islam-poetry-slam/> (zuletzt aufgerufen am 05.04.2020).
- I,Slam (2020b): Wer wir sind. URL: <https://www.i-slam.de/ueber-uns/> (zuletzt aufgerufen am 19.04.2020).
- Islamische Bibliothek (2007): Auszüge aus dem Ṣaḥīḥ Al-Buḥāryy. Monolinguale Originalausgabe (Deutsch). Aus dem Arabischen übertragen und kommentiert von Abū-r-Riḍā‘ und Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rassoul. 17. Verbesserte und erweiterte Auflage. URL: <https://islamhouse.com/de/books/327122/> (zuletzt aufgerufen am 14.03.20120).
- Jamals, Helgard (1996): Die Bedeutung des Interreligiösen Lernens für Erziehung und Bildung. In: J. Lähnemann (Hrsg.): Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung. Band 15. Hamburg: E.B.-Verlag.
- JIK – Junge Islam Konferenz (JIK) (keine Jahresangabe): Hintergrund. URL: <https://www.junge-islam-konferenz.de/ueber-uns/hintergrund/> (zuletzt aufgerufen am 19.04.2020).
- JIK – Junge Islam Konferenz (2017): Feminislam – Wie offen ist Feminismus für Islam? URL: <https://www.junge-islam-konferenz.de/aktuell/veranstaltungen/jik-talks-2017/> (zuletzt aufgerufen am 05.04.2020).
- JUMA e.V. (2016a): Mädchen.Muslimisch.Mehr – Der Fachtag in Stuttgart. URL: <https://www.juma-ev.de/2019/12/maedchen-muslimisch-mehr/> (zuletzt aufgerufen am 19.04.2020).
- JUMA e.V. (2016b): Islamischer Feminismus in Deutschland? Ja, das geht! URL: <https://www.juma-ev.de/2016/05/islamischer-feminismus/> (zuletzt aufgerufen am 19.04.2020).

- JUMA e.V. (2016c): Meet & Talk mit Younes von „Die Datteltäter“. URL: <https://www.juma-ev.de/2019/01/meet-talk-mit-younes-von-die-datteltaeter/> (zuletzt aufgerufen am 19.04.2020).
- Kaddor, Lamy (2010): Warum das islamische Kopftuch obsolet geworden ist. Eine theologische Untersuchung anhand einschlägiger Quellen. In: T. G. Schneiders (Hrsg.): Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird. Wiesbaden: VS Verlag, 131 – 155.
- Kaddor, Lamy (2011): Muslimisch. Weiblich. Deutsch! Mein Weg zu einem zeitgemäßen Islam. München: dtv.
- Kaddor, Lamy & Müller, Rabeya (2014): Der Koran für Kinder und Erwachsene. Übersetzt und erläutert von Lamy Kaddor und Rabeya Müller. München: C.H. Beck.
- Kadivar, Mohsen (2017): Gottes Recht und Menschenrechte. Eine Kritik am historischen Islam. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kalloch, Christina / Leimgruber, Stephan / Schwab, Ulrich (2010): Lehrbuch der Religionsdidaktik. Für Studium und Praxis in ökumenischer Perspektive. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Karakaşoğlu-Aydin, Yasemin (2000): Islamische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland. Frankfurt am Main: IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Karsch, Margret (2016): Feminismus. Geschichte – Positionen. Schriftenreihe Band 1667. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Katholisch-Muslimisches Forum (2008): Dokumentation – Abschlusserklärung des katholisch-muslimischen Forums. CIBEDO-Beiträge 4/2008. URL: [http://cibedo.de/wp-content/uploads/2016/01/Abschlusserklaerung\\_2008.pdf](http://cibedo.de/wp-content/uploads/2016/01/Abschlusserklaerung_2008.pdf) (zuletzt aufgerufen am 03.04.2020).
- Keupp, Heiner (2000): Lexikon der Psychologie: Empowerment. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag. URL: <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/empowerment/4089> (zuletzt aufgerufen am 20.04.2020).
- Kiefer, Michael (2010): Lebenswelten muslimischer Jugendlicher – Eine Typologie von „Identitätswürfen“. In: H. H. Behr/C. Boehinger/M. Rohe/H. Schmid (Hrsg.): Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht. Berlin: LIT, 149 – 158.
- Klinkhammer, Gritt (2000): Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland. Marburg: diagonal-Verlag.
- Klinkhammer, Gritt (2003): Moderne Formen islamischer Lebensführung. Musliminnen der zweiten Generation in Deutschland. In: M. Rumpf/U. Gerhard/M. M. Jansen (Hrsg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion. Bielefeld: transcript, 257 – 271.

- Klinkhammer, Gritt / Frese, Hans-Ludwig / Satilmis, Ayla / Seibert, Tina (2011): Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie. Bremen: Universität Bremen.
- KNA (Katholische Nachrichten-Agentur) (10.05.2019): Papst dämpft Erwartungen an Frauendiakonat. Kommissionsergebnisse „kein großer Wurf“. URL: <https://www.domradio.de/themen/papst-franziskus/2019-05-10/kommissionsergebnisse-kein-grosser-wurf-papst-daempft-erwartungen-frauendiakonat> (zuletzt aufgerufen am 21.04.2020).
- Köhler, Ayyub Axel / Kaplan, Ismail / Poelchau, Heinz-Werner / Müller, Rabeya / Zillesen, Dietrich / Neumann, Ursula (2003): Zwischen religiösem Dialog, Religionsunterricht, religiöser Unterweisung und Religionslehre. In: W.-D. Bukow / E. Yildiz (Hrsg.): Islam und Bildung. Opladen: Leske + Budrich: 157 – 176.
- Küng, Hans (2012): Handbuch Weltethos. Eine Vision und ihre Umsetzung. München.
- Lachmann, Rainer (2010): Von der Fremdreligionen-Didaktik zum interreligiösen Lernen. In: R. Lachmann/M. Rothgangel/B. Schröder (Hrsg.): Christentum und Religionen elementar. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 26 – 40.
- Leimgruber, Stephan (2005): Katholische Perspektiven zum interreligiösen Lernen. Konziliar und inklusivistisch. In: V. Elsenbast /P. Schreiner/U. Sieg (Hrsg.): Handbuch interreligiöses Lernen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 126 – 133.
- Leimgruber, Stephan (2007): Interreligiöses Lernen. München: Kösel Verlag.
- Leimgruber, Stephan & Ziebertz, Hans-Georg (2010): Interkulturelles und interreligiöses Lernen. In: G. Hilger/S. Leimgruber/H.-G. Ziebertz (Hrsg.): Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium und Beruf. München: Kösel, 462 – 471.
- Lenz, Ilse (25.05.2018): Was ist Feminismus. URL: <https://www.gwi-boell.de/de/2018/05/25/was-ist-feminismus> (zuletzt aufgerufen am 22.03.2020).
- LIB – Liberal-Islamischer Bund e.V. (2019a): Charta des Liberal-Islamischen Bundes („LIB-Charta“). URL: <https://lib-ev.jimdo.com/positionspapiere/> (zuletzt aufgerufen am 22.03.2020).
- LIB – Liberal-Islamischer Bund e.V. (04.2019b): Frauen als Vorbeterinnen (Imaminnen). Positionspapier. URL: <https://lib-ev.jimdo.com/positionspapiere/> (zuletzt aufgerufen am 03.04.2020).
- Lünenborg, Margreth / Fritsche, Katharina / Bach, Annika (2011) Migrantinnen in den Medien. Darstellungen in der Presse und ihre Rezeption. Bielefeld: transcript.
- Mahmood, Saba (2001): Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. Cultural Anthropology 16 (2), 202 – 236.
- Medick & Reimann (20.03.2007): Justiz-Skandal. Deutsche Richterin rechtfertigt eheliche Gewalt mit Koran. URL: <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/justiz-skandal-deutsche-richterin-rechtfertigt-eheliche-gewalt-mit-koran-a-472849.html> (zuletzt aufgerufen am 10.04.2020).
- Mediendienst Integration (Hrsg.) (2019a): Handbuch Islam und Muslime. Berlin: <https://mediendienst->

- integration.de/fileadmin/Dateien/MDI\_HBI\_Neuaufgabe\_Oktober\_2019.pdf (zuletzt aufgerufen am 12.04.2020).
- Mediendienst Integration (2019b): Wie religiös sind die Muslime in Deutschland? In: Mediendienst Integration (Hrsg.): Handbuch Islam und Muslime. Berlin, 87 – 89. URL: [https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/MDI\\_HBI\\_Neuaufgabe\\_Oktober\\_2019.pdf](https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/MDI_HBI_Neuaufgabe_Oktober_2019.pdf) (zuletzt aufgerufen am 12.04.2020).
- Mediendienst Integration (2019c): Islamische Religionsgemeinschaften. In: Mediendienst Integration (Hrsg.): Handbuch Islam und Muslime. Berlin, 134 – 164. URL: [https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/MDI\\_HBI\\_Neuaufgabe\\_Oktober\\_2019.pdf](https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/MDI_HBI_Neuaufgabe_Oktober_2019.pdf) (zuletzt aufgerufen am 12.04.2020).
- Mernissi, Fatima (1991): *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Perseus Books: New York.
- Mohagheghi, Hamideh (2015): Familie und Zusammenleben der Generationen aus muslimischer Perspektive. In: M. Rohe/H. Engin/M. Khorchide/Ö. Özsoy/H. Schmid (Hrsg.): *Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Perspektiven und Erfahrungen des Zusammenlebens*. Freiburg im Breisgau: Herder, 426 – 444.
- Mohagheghi, Hamideh (2016): Zugänge zum christlich-islamischen Dialog aus muslimischer Perspektive. In: V. Meißner/M. Affolderbach/H. Mohagheghi/A. Renz (Hrsg.): *Handbuch christlich-islamischer Dialog*. Freiburg im Breisgau: Herder, 33 – 43.
- Müller, Rabeya (2005): Islamische Perspektiven zum interreligiösen Lernen: Wie „inter-“ ist der Islam? In: V. Elsenbast/P. Schreiner/U. Sieg (Hrsg.): *Handbuch Interreligiöses Lernen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 142 – 148.
- Müller, Rabeya (2008): Hermeneutik in der Praxis oder vom *Iğtihad* zum *ğihad*? In: A. Barlas/N. Bozkurt/R. Müller (Hrsg.): *Der Koran neu gelesen: Feministische Interpretationen*. Dokumentation. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung, Politische Akademie – Interkultureller Dialog, 16 – 19.
- Müller, Rabeya (2010): Gleich und doch nicht gleich. Die Dimension der Frauenfrage im Islam. In: T. G. Schneiders (Hrsg.): *Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird*. Wiesbaden: VS Verlag, 221 – 236.
- Müller, Rabeya (2012): „Allāhs“ weibliche Seite oder das „wahre“ Geschlecht Gottes. Eine islamische Perspektive. In: A. Renz/M. Gharaibeh/A. Middelbeck-Varwick/B. Ucar (Hrsg.): *„Der stets größere Gott“*. Gottesvorstellungen in Christentum und Islam. Regensburg: Friedrich Pustet, 159 – 167.
- Müller, Rabeya (2017): Voraussetzungen des Dialogs. Eine islamische Perspektive. In: D. Chr. Siedler (Hrsg.): *Dialog und Begegnung. Impulse für das Gespräch zwischen Christentum und Islam*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 257 – 260.
- Murtazta, Muhammad Sameer (2019): Islam und Menschenrechte aus theologischer Sicht: Ein Zwischenruf. In: Mediendienst Integration (Hrsg.): Handbuch Islam und Muslime. Berlin, 69 – 75. URL: [https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/MDI\\_HBI\\_Neuaufgabe\\_Oktober\\_2019.pdf](https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/MDI_HBI_Neuaufgabe_Oktober_2019.pdf) (zuletzt aufgerufen am 12.04.2020).

- Niehaus, Ita (27.07.2014): Mit dem Koran für Gleichberechtigung. Feminismus und Islam in Deutschland. URL: [https://www.deutschlandfunkkultur.de/muslime-mit-dem-koran-fuer-gleichberechtigung.1278.de.html?dram:article\\_id=292707](https://www.deutschlandfunkkultur.de/muslime-mit-dem-koran-fuer-gleichberechtigung.1278.de.html?dram:article_id=292707) (zuletzt aufgerufen am 15.04.2020).
- Noelle, Elisabeth (15.09.2004): Allensbach-Studie. Der Kampf der Kulturen. URL: <https://www.faz.net/aktuell/politik/allensbach-studie-der-kampf-der-kulturen-1176643.html> (zuletzt aufgerufen am 12.04.2020).
- Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik. Eine Fallstudie. Bielefeld: transcript.
- Nökel, Sigrid (2007): ‚Neo-Muslimas‘ – Alltags- und Geschlechterpolitiken junger muslimischer Frauen zwischen Religion, Tradition und Moderne. In: H.-J. von Wensierski/C. Lübcke (Hrsg.): Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen. Opladen & Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich, 135 – 154.
- OIC – Organization of the Islamic Conference (05.08.1990): Cairo Declaration on Human Rights in Islam. URL: <https://www.refworld.org/docid/3ae6b3822c.html> (zuletzt aufgerufen am 21.03.2020).
- Otyakmaz, Özlem Berrin (1995): Auf allen Stühlen. Das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen in Deutschland. Köln: Neuer ISP Verlag.
- Panagiotidis, Jannis (2019): Minority Report: Juden und Muslime in Deutschland. In: Zentralrat der Juden in Deutschland K.d.ö.R. (Hrsg.): Mutige Entdecker bleiben. Jüdische und muslimische Senioren im Gespräch. Berlin/Leipzig: Hentrich & Hentrich Verlag, 17 – 21.
- Pesch, Otto Hermann (2011): Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte. Kevelaer: Topos Plus.
- Poetzsch, Britta (09.02.2018): Eine Kopftuchträgerin, die für Fruchtgummi wirbt? Gut so! URL: <https://www.welt.de/wirtschaft/bilanz/article173339378/Katjes-wirbt-mit-Kopftuchtraegerin-fuer-Suessigkeiten-gut-so.html> (zuletzt aufgerufen am 15.04.2020).
- Pollack, Detlef (2010): Studie „Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt“. Bevölkerungsumfrage des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ unter Leitung des Religionssoziologen Prof. Dr. Detlef Pollack. Münster. URL: [https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion\\_und\\_politik/aktuelles/2010/12\\_2010/studie\\_wahrnehmung\\_und\\_akzeptanz\\_religioeser\\_vielfalt.pdf](https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2010/12_2010/studie_wahrnehmung_und_akzeptanz_religioeser_vielfalt.pdf) (zuletzt aufgerufen am 15.04.2020).
- Rahma e.V. (2014): Wir über uns. URL: <https://rahmazentrum.de/ueber-uns.php> (zuletzt aufgerufen am 31.03.2020).
- Rat der Liga der arabischen Staaten (15.09.1994): Arabische Charta der Menschenrechte. URL: <https://www.un.org/Depts/german/menschenrechte/arab.pdf> (zuletzt aufgerufen am 15.03.2020).
- Renz, Andreas (2016): Zugänge zum christlich-islamischen Dialog aus katholischer Perspektive. In: V. Meißner /M. Affolderbach/H. Mohagheghi/A. Renz (Hrsg.): Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure. Freiburg im Breisgau: Herder, 17 – 23.

- Rickers, Folkert (2001): Interreligiöses Lernen. In: N. Mette/F. Rickers (Hrsg.): Lexikon der Religionspädagogik. Band 1. A – K. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Sp. 874 – 881.
- Riegel, Ulrich & Ziebertz, Hans-Georg (2015): Geschlechtergerechtes Lernen im Religionsunterricht. In: G. Hilger/S. Leimgruber/H.-G. Ziebertz (Hrsg.): Religionsdidaktik. Ein Leitfadens für Studium, Ausbildung und Beruf. 4. Auflage. München: Kösel, 387 – 399.
- Roddey, Thomas (2005): Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt. Paderborn: Schöningh.
- Rohe, Mathias (2019): Was ist die Scharia? In: Mediendienst Integration (Hrsg.): Handbuch Islam und Muslime. Berlin, 66 – 69. URL: [https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/MDI\\_HBI\\_Neuaufgabe\\_Oktober\\_2019.pdf](https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/MDI_HBI_Neuaufgabe_Oktober_2019.pdf) (zuletzt aufgerufen am 12.04.2020).
- Sagir, Fatma (27.09.2018): Tagung „Rocking Islam“ in Freiburg. Wie Musliminnen sich Popkultur aneignen. URL: [https://www.deutschlandfunkkultur.de/tagung-rocking-islam-in-freiburg-wie-musliminnen-sich.1008.de.html?dram:article\\_id=429157](https://www.deutschlandfunkkultur.de/tagung-rocking-islam-in-freiburg-wie-musliminnen-sich.1008.de.html?dram:article_id=429157) (zuletzt aufgerufen am 19.04.2020).
- Sajak, Clauß Peter (2010): Kippa, Kelch, Koran. Interreligiöses Lernen mit Zeugnissen der Weltreligionen. Ein Praxisbuch. München: Kösel Verlag.
- Sarrazin, Thilo (2010): Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Schiffauer, Werner (2002): Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schiffer, Sabine (2005): Die Darstellung des Islams in der Presse. Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen. Würzburg: Ergon Verlag.
- Schigl, Brigitte (2010): Feministische + Gendertheorie – Diskurse und ihre Bedeutung für das psychosoziale Feld. URL: <https://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/32/180> (zuletzt aufgerufen am 26.04.2020).
- Schimmel, Annemarie (1995): Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam. München: Kösel.
- Schirmacher, Christine (2004): Frauen unter der Scharia. In: C. Schirmacher/U. Spuler-Stegemann (Hrsg.): Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam. Kreuzlingen/München: Heinrich Hugendubel Verlag, 11 – 181.
- Scholz, Kay-Alexander (2018): Feindbild Islam. „Wir brauchen eine neue Rassismus-Debatte“. URL: <https://de.qantara.de/inhalt/feindbild-islam-wir-brauchen-eine-neue-rassismus-debatte> (zuletzt aufgerufen am 26.02.2020).
- Schwarzer, Alice (2010): Die große Verschleierung: Für Integration, gegen Islamismus. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Schwarzer, Alice (18.03.2015): Kopftuch: Ein lebensfernes, fatales Urteil. EMMA Magazin Mai/Juni 2015, URL: <https://www.emma.de/artikel/kopftuch-ein-lebensfernes-fatales-urteil-318599> (zuletzt abgerufen am 26.02.2020).

- Seker, Nimet (2020): Koran & Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran. Hamburg: Editio Gryphus.
- Shooman, Yasemin (09.01.2012): Muslimisch, weiblich, unterdrückt und gefährlich – Stereotype muslimischer Frauen in öffentlichen Diskursen. URL: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/IslamGender/StereotypMuslima/stereotypmuslima-node.html> (zuletzt aufgerufen am 26.02.2020).
- Siebenrock, Roman A. (2005a): „Nostra Aetate“. Das Senfkorn des Konzils. In: Diakonia 36, 354 – 359.
- Siebenrock, Roman A. (2005b): Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Nostra aetate. In: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hrsg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Sirri, Lana (2017): Einführung in Islamische Feminismen. Berlin: w\_orten & meer.
- Spielhaus, Riem (2019a): Woher kommen die Muslime in Deutschland? In: Mediendienst Integration (Hrsg.): Handbuch Islam und Muslime. Berlin, 83 – 85. URL: [https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/MDI\\_HBI\\_Neuaufgabe\\_Oktober\\_2019.pdf](https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/MDI_HBI_Neuaufgabe_Oktober_2019.pdf) (zuletzt aufgerufen am 12.04.2020).
- Spielhaus, Riem (2019b): Was fehlt zur rechtlichen Gleichstellung? In: Mediendienst Integration (Hrsg.): Handbuch Islam und Muslime. Berlin, 169 – 180. URL: [https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/MDI\\_HBI\\_Neuaufgabe\\_Oktober\\_2019.pdf](https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/MDI_HBI_Neuaufgabe_Oktober_2019.pdf) (zuletzt aufgerufen am 12.04.2020).
- Spuler-Stegemann, Ursula (2004): Lebenswirklichkeiten zwischen Tradition und Aufbegehren. In: C. Schirmacher/U. Spuler-Stegemann (Hrsg.): Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam. Kreuzlingen/München: Heinrich Hugendubel Verlag, 185 – 228.
- Staber, Matthias (05.03.2018): Klare Rollenverteilung, aber gleiche Rechte. URL: <https://www.bbheute.de/nachrichten/klare-rollenverteilung-aber-gleiche-rechte-5-3-2018/> (zuletzt aufgerufen am 15.04.2020).
- Statistisches Bundesamt (1999): Datenreport 1999. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland. Auszug aus dem Teil II, Berlin / Mannheim: Bundeszentrale für Politische Bildung in Zusammenarbeit mit dem Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB) und dem Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen, Mannheim (ZUMA).
- Stichs, Anja (2016): Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. URL: <https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/WorkingPapers/wp71-zahl-muslime-deutschland.html?nn=282388> (zuletzt aufgerufen am 10.04.2020).
- SVR – Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (30.01.2020): Fakten zur Einwanderung in Deutschland. Berlin. URL: <https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2020/01/SVR-Fakten-zur-Einwanderung.pdf> (zuletzt aufgerufen am 10.04.2020).



- Tautz, Monika (2007): Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Menschen und Ethos im Islam und Christentum. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- TNS Infratest Politikforschung (2014): Toleranzgrenzen. Zur Akzeptanz des muslimischen Kopftuchs in der Bevölkerung. Baden-Württemberg: Ministerium für Integration.
- Toprak, Ahmet (2007): Das schwache Geschlecht. Die türkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre. 2. überarbeitete Auflage. Freiburg im Breisgau: Lambertus.
- Toprak, Ahmet (2010): Gott als Lückenbüßer. Wie der Islam für die eigenen Unzulänglichkeiten herhalten muss. In: T. G. Schneiders (Hrsg.): Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird. Wiesbaden: VS Verlag, 341 – 352.
- Toprak, Ahmet & Akkuş, Umut (2019): „Gott hat uns ja so geschaffen“. Gender und Sexualität bei Musliminnen und Muslimen in Deutschland. In: E. Labouvie (Hrsg.): Glaube und Geschlecht – Gender Reformation. Köln: Böhlau, 339 – 358.
- Tuffix (21.07.2014a): Equal. URL: <http://tuffix.net/portfolio/equal/#.XomqwP0zbIU> (zuletzt aufgerufen am 27.04.2020).
- Tuffix (24.07.2014b): Equal 2. URL: [http://tuffix.net/portfolio/equal-2/#.Xomqb\\_0zbIU](http://tuffix.net/portfolio/equal-2/#.Xomqb_0zbIU) (zuletzt aufgerufen am 20.04.2020).
- Tuffix (21.07.2014c): Sorrows of a young Muslimah. URL: <http://tuffix.net/portfolio/sorrows-of-a-young-muslimah/#.Xomsbv0zbIU> (zuletzt aufgerufen am 20.04.2020).
- Tuffix (24.07.2014d): We can do it, too. URL: [http://tuffix.net/portfolio/we-can-do-it-too/#.XomsK\\_0zbIU](http://tuffix.net/portfolio/we-can-do-it-too/#.XomsK_0zbIU) (zuletzt aufgerufen am 20.04.2020).
- Ufuq.de (27.10.2017): Feminismus im Plural: Wie offen ist Feminismus für den Islam? URL: <https://www.ufuq.de/feminislam-wie-offen-ist-feminismus-fuer-islam/> (zuletzt aufgerufen am 19.04.2020).
- Ulusoy, Betül (2017): Stolz und Vorurteil – MuslimaPride. In: A. Abuzahra (Hrsg.): Mehr Kopf als Tuch. Muslimische Frauen am Wort. Innsbruck: Tyrolia, 121 – 137.
- Universität Bielefeld (2011): Intersektionalität. URL: <https://www.uni-bielefeld.de/gendertexte/intersektionalitaet.html> (zuletzt aufgerufen am 22.03.2020).
- Verein humanrights.ch (17.05.2019): Arabische Charta der Menschenrechte. URL: <https://www.humanrights.ch/de/internationale-menschenrechte/regionale/arabische-charta/> (zuletzt aufgerufen am 21.03.2020).
- Vereinte Nationen (10.12.1948): Resolution der Generalversammlung. 217 A (III). Allgemeine Menschenrechtserklärung. URL: <https://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> (zuletzt aufgerufen am 14.03.2020).
- Von Barga, Henning (2018): Feminismus im Überblick: Begriffe und FAQs. In: Böll Thema. Ausgabe 2/2018: Feminismus. Begriffe, Definitionen, Hintergründe. URL: <https://www.boell.de/de/2018/06/29/feminismus-im-ueberblick> (zuletzt aufgerufen am 22.03.2020).

- Walgenbach, Katharina (2005): ‚Die weiße Frau als Trägerin deutscher Kultur.‘ Koloniale Diskurse über Geschlecht, ‚Rasse‘ und Klasse im Kaiserreich. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Walgenbach, Katharina (2007): Gender *als* interdependente Kategorie. In: K. Walgenbach/G. Dietze/A. Hornscheidt/K. Palm (Hrsg.): Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität. Opladen & Farmington Hills: Barbara Budrich, 27 – 38.
- Walgenbach, Katharina (2012): Intersektionalität – eine Einführung. URL: <http://portal-intersektionalitaet.de/uploads/media/Walgenbach-Einfuehrung.pdf> (zuletzt aufgerufen am 23.03.2020).
- Wenninger, Gerd (2000): Lexikon der Psychologie: Emanzipation. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag. URL: <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/emanzipation/4008> (zuletzt aufgerufen am 23.03.2020).
- Wenzel, Knut (2005): Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg im Breisgau: Herder.
- WoW e.V. – WithorWithout (2015): WOW E.V. URL: <http://www.wow-withorwithout.com/deutsch> (zuletzt aufgerufen am 02.04.2020).
- Wunn, Ina & Petry, Daphne (2013): Zur Einführung: Von der „Rolle der Frau“ zum „Gender Jihad“ – ein historischer Abriss. In: I. Wunn/M. Selçuk (Hrsg.): Islam, Frauen und Europa. Islamischer Feminismus und Gender Jihad – neue Wege für Musliminnen in Europa? Stuttgart: Kohlhammer, 11 – 44.
- Zaidan, Amir (17.02.2001): Die Frau im Islam. URL: <http://www.al-sakina.de/inhalt/artikel/frau/frau.html#mutter> (zuletzt aufgerufen am 18.04.2020).
- ZIF (keine Jahresangabe): Islamische Frauenforschung & -förderung. URL: <http://www.zif-koeln.de/4466.html> (zuletzt aufgerufen am 30.03.2020).
- ZIF (2005): Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Eine hermeneutische Betrachtungsweise des Qur’anverses 4:34. Köln/Zürich.
- Zirker, Hans (2008): „Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“. URL: [https://duepublico2.uni-due.de/servlets/MCRFileNodeServlet/duepublico\\_derivate\\_00014569/is\\_menschenr.pdf](https://duepublico2.uni-due.de/servlets/MCRFileNodeServlet/duepublico_derivate_00014569/is_menschenr.pdf) (zuletzt aufgerufen am 21.03.2020).
- ZMD – Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. (20.02.2002): Islamische Charta. Berlin. URL: <http://www.zentralrat.de/3035.php> (zuletzt aufgerufen am 21.03.2020).