

Johannes Kandel, Berlin

## „Lieber blauäugig als blind“?

### Anmerkungen zum „Dialog“ mit dem Islam

Die Bischöfin der Evangelisch-Lutherischen Kirche Nordelbiens, Marie Jepsen, reagierte auf die Frage eines Journalisten, ob denn der Dialog mit Muslimen nicht oft „blauäugig“ geführt werde, wortkarg: „Lieber blauäugig als blind!“<sup>1</sup> Dass der Dialog mit dem Islam „blauäugig“ sei, wies der EKD-Ratsvorsitzende Manfred Kock entschieden zurück, doch Jürgen Schmude, Präses der EKD-Synode, mahnte an, dass wir „reden wollen, aber klar“.<sup>2</sup> Man muss sich auf eine solche Alternative nicht einlassen. Doch es gibt Verunsicherungen. Seit dem 11. September 2001 vergeht kaum ein Tag, da nicht irgendwo in der Republik ein „Dialog“ zwischen Christen und Muslimen stattfindet. Die Gemeinsamkeiten der „abrahamitischen“ Religionen werden hervorgehoben (ein Gott, ein „Vater im Glauben“), man versichert sich gegenseitig Hochschätzung, weist energisch „Feindbilder“ zurück und beschwört gegenseitige Toleranz und Akzeptanz. Wollte man die schiere Quantität der Tagungen, Seminare, Podiumsdiskussionen, Workshops und Gemeindeabende zum Gradmesser der Qualität des Dialogs machen, dann wären wir in Deutschland sicherlich ein Musterland des interreligiösen und interkulturellen Dialogs. Doch es hat den Anschein, dass der Dialog in Kirche und Gesellschaft zum hektischen Aktionismus mutiert ist. Er verläuft oft willkürlich, ziellos, unklar in Methoden und Arbeitsweisen sowie mit falschen Erwartungen und Hoffnungen.

#### „Dialog“ – mit wem und worüber?

„Dialog“ klingt immer gut. Wer in einen „Dialog“ tritt, signalisiert Gesprächs- und Verständigungsbereitschaft. Solange wir miteinander reden, bekämpfen wir uns nicht. Am Ende von „Dialogen“ könnte eine neue Qualität des Miteinanders entstehen. Zweifellos gibt es gelungene interreligiöse und interkulturelle Dialoge, wo der gemeinsame Wille, einander zu verstehen, voneinander zu lernen und miteinander für fundamentale Verfassungsprinzipien und das Gemeinwohl in unserer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft zu streiten, religiöse und kulturelle Differenzen überwindet. Doch wo viel Licht ist, da gibt es auch viel Schatten. In harmonisierender Euphorie werden konfliktreiche und problematische Seiten des Dialogs nur allzu gern vergessen und Reizthemen ausgeblendet. Wir müssen kritisch nachfragen, welche Ziele der Dialog hat, wer mit wem „dialogisiert“ und über welche Themen gesprochen bzw. welche ausgeklammert oder unzureichend behandelt werden. Der Dialog ist weitgehend ein *Eliten-Dialog von Fachleuten und Organisationsvertretern*. Auf evangelischer und katholischer Seite engagieren sich z. B. Islambeauftragte der Landeskirchen und Diözesen, Bildungseinrichtungen, einzelne Hochschullehrer und Pfarrer und christlich-islamische Gesellschaften. Wir finden Aktivistinnen des Dialogs in der politischen Erwachsenen- und Jugendbildung, beteiligt sind

einzelne Politiker, Wissenschaftler, Journalisten, NGO's mit ihren jeweiligen interkulturellen Arbeitseinheiten, sowie – ganz amtlich – Behörden. Auf muslimischer Seite stehen die Vertreter der Spitzenverbände und vieler Vereine, die in ermüdender Wiederholung zu „Dialogen“ eingeladen werden (von der Einladung auswärtiger Vertreter des Islam einmal abgesehen). Die Folge ist, dass dieselben Personen hinreichend bekannte Positionen vortragen, die bestenfalls im Blick auf das Zielpublikum leicht verändert werden. Die nicht-muslimische Seite ist vielfach nicht in der Lage, die muslimischen Gesprächspartner einzuschätzen, denn das Bild, das der Islam in Deutschland bietet, ist verwirrend und diffus.<sup>3</sup> Ein substantieller theologischer Dialog ist nicht in Sicht, denn es gibt keine theologische Elite seitens der Muslime nicht-deutscher Herkunftssprache, die hinreichend qualifiziert wäre, in einen wirklich vertieften Dialog einzutreten. Imame örtlicher Moscheen erfüllen diese Voraussetzungen in der Regel nicht. Auch gibt es kein „mittleres Management“ muslimischer Verbände und Vereine,<sup>4</sup> das diese Aufgabe übernehmen könnte. Die Gruppe der Konvertiten, d.h. Muslime deutscher Herkunftssprache, scheint dazu noch nicht in der Lage zu sein, ganz abgesehen von der offensichtlichen Dominanz orthodoxer und islamistischer Positionen.

Wenn wir islamisch-theologische Lehrstühle an deutschen Universitäten hätten (Verhandlungen darüber sind für die Universität Münster abgeschlossen) und wir in Sachen islamischer Religionsunterricht vorankämen, sähe die Situation vielleicht anders aus. An solchen Lehrstühlen könnte ggf. auch die Lehrerbildung für künftige muslimische Lehrer angesiedelt werden und wir könnten hoffen, dass sich allmählich eine junge, hochqualifizierte islamische Akademieschaft entwickelt,

die den Standards moderner Religionspädagogik entspricht und im Geiste interreligiösen Dialogs zu denken gelernt hat. Der hier ausgedrückte Optimismus ist allerdings verhalten, denn es kommt sehr darauf an, mit welchen Lehrkräften mögliche Professuren besetzt werden und wie das Besetzungsverfahren aussieht.

Die Vertreter der islamischen Spitzenverbände dominieren den Dialog, sie setzen die Themen, sie stellen die Forderungskataloge an die Mehrheitsgesellschaft auf (siehe die „Islamische Charta“ des Zentralrats der Muslime)<sup>5</sup>, ihre Vertreter sieht man auf Tagungen, bei Podiumsdiskussionen und Talkshows, sie sind prominent im Internet vertreten, sie werden zu „Spitzengesprächen“ eingeladen. Überall werden *ihre* Interpretationen von Koran und Sunna vorgetragen, *ihr* Bild vom Islam entfaltet. Vor dem Hintergrund *ihrer* Islam-Interpretationen ziehen sie vor deutsche Gerichte, um religiös-kulturelle Praktiken durchzusetzen, die *sie* als unbedingt religiös verpflichtend ansehen und die daher, wie sie meinen, vom Grundrecht auf Religionsfreiheit (Art. 4) gedeckt seien (Kopftuch in Schulen und Behörden, Schächten). Sie engagieren sich, wenn es darum geht, die Befreiung von muslimischen Mädchen vom Sport, Schwimm- oder Sexualkundeunterricht durchzusetzen. Sie streiten für die Trennung der Geschlechter bei Klassenfahrten oder anderen gemeinsamen schulischen Unternehmungen. Sie verfassen „Fatwas“ (Rechtsgutachten) zu Fragen islamischen Alltagslebens, wobei die berühmte „Kamel-Fatwa“ des Islamologen Amir Zaidan aus Frankfurt/Main ein besonderes Kuriosum darstellt.<sup>6</sup> Abweichende Meinungen und alternative Islam-Deutungen haben in ihren Kreisen geringe Chancen. Die Öffentlichkeit erfährt in der Regel nicht, dass es zu dem Islam der Etablierten auch andere Interpretationsrichtungen gibt. Nur ca. 10 – 30 Prozent

der 3,2 Millionen Muslime in Deutschland sind mehr oder weniger fest organisiert. Eine große Zahl (wahrscheinlich zwischen 25 und 30 Prozent) verstehen sich als eher weniger religiös, d.h. beachten die religiösen Vorschriften nicht. Diese *säkularisierten Kulturmuslime* und die nicht-organisierte *schweigende Mehrheit* beteiligt sich weder am Dialog, noch scheint er sie zu interessieren. Muslima und Muslim leben einen schlichten „Volksislam“, möchten das in der Öffentlichkeit tun und nicht in versteckten Hinterhofmoscheen. Sie geben sich ansonsten mit der Situation zufrieden. Aber die „schweigende Mehrheit“ bildet eine kritische Masse. Die überwiegend traditionelle Orientierung und mangelnde theologische und politische Bildung ermuntert nicht gerade zum Hinterfragen dessen, was die Spitzenverbände und ihre Funktionäre im Namen „des Islam“ vortragen, was die Menschen in den Moscheen hören, was auf den Büchertischen ausliegt und was auf den Internetseiten geboten wird. Die „schweigende Mehrheit“ ist gleichwohl rasch entflammbar, wenn kulturelle Konflikte politisiert und zu grundlegenden Wertekonflikten stilisiert werden, wie viele Beispiele zeigen.<sup>7</sup> Vor diesem Hintergrund ist zu fragen: Wie repräsentativ sind die offiziellen Stellungnahmen und Kommentare, die uns die Spitzenvertreter vortragen? Sind ihre Forderungskataloge zur muslimischen Existenz in Deutschland Konsens in der differenzierten muslimischen community? Gibt es einen offenen und kritischen inner-islamischen Diskurs über Fragen muslimischen Lebens in der Diaspora?

Begibt man sich in Dialoge mit Vertretern islamischer Vereine und Verbände, erkennt man rasch: Der interreligiöse „Dialog“ zwischen Muslimen und Christen ist oft eine Einbahnstraße, vielfach dient er Muslimen zur *ritualisierten Selbstdarstellung* oder er ist Teil einer *Missionsstrategie*,

wie sie insbesondere der politische Islam vertritt. Ein ketzerischer Gedanke sei formuliert: Wieso sollten Muslime eigentlich mit Christen in einen Dialog treten? Die traditionelle, orthodoxe Position ist klar formuliert: im „unerschaffenen, unverfälschten Wort Gottes“, dem heiligen Buch der Muslime, dem Koran, steht bereits alles geschrieben, was gläubige Muslime über das Christentum wissen müssen. Dort steht, dass Jesus nicht der Sohn Gottes, der Messias im christlichen Sinne war (Sure 4,171; 5, 17), gleichwohl ein hochbegnadeter Diener Gottes und Prophet (Suren 19, 30, 31; 43, 59; 33,7; 3, 48, 49), dass er nicht am Kreuz zur Erlösung der Menschen gestorben ist (4,157, 158), sondern von Gott in den Himmel „entrückt“ wurde und am Ende der Zeiten als vollkommener Muslim in die Welt zurückkehren wird. Wir finden, dass die Christen zwar als „Schriftbesitzer“ („ahl al-kitab“ = Leute des Buches) betrachtet werden und daher nicht so schlimm sind wie die Polytheisten („mushrikun“) und Atheisten. Sie sind aber „Ungläubige“ („kafirun, kuffar“) weil sie sich beharrlich weigern, die Wahrheit des Islam anzuerkennen.<sup>8</sup> Wieso sollten, bei diesem eindeutigen Befund, Muslime Christen über ihren Glauben befragen? Umgekehrt sind Christen in der Praxis des Dialoges oft zu wenig daran interessiert, Muslime zum Gespräch über den *christlichen* Glauben einzuladen und sie zu gemeinsamer Arbeit an *ihrem* heiligen Buch zu ermuntern. Offensichtlich wird Darlegung und Bezeugung des eigenen Glaubens bereits als unziemlicher Eingriff in die religiöse Welt des Gegenübers betrachtet. Es gibt markante Unterschiede zwischen christlicher Theologie und dem Islam im Blick auf die Definition von Mission. Während in christlicher Theologie Mission vielfach als Dreiklang von „Konvivenz“ (Zusammenleben mit anderen Religionen und Kul-

turen im Pluralismus), „Dialog“ und „Zeugnis“ (Mission in engerem Sinne) beschrieben wird<sup>9</sup>, verstehen Muslime „Mission“ überwiegend als Bezeugung der Wahrheit und Ruf zur Annahme des „wahren“ Glaubens. So verkündet es der Muezzin per Gebetsruf tagtäglich vom Minarett. Vor dem Hintergrund des ganzheitlichen Wahrheitsexklusivismus seitens muslimischer Gesprächspartner ist die Frage erlaubt, welchem Zweck der Dialog eigentlich dient? Sollen nur praktische Zwecke erreicht werden? Es scheint fast so. Dann wäre Dialog dazu da, *erstens* den Christen klar zu machen, was der „wahre“ Islam ist, *zweitens* Mission („da’wa“) zu betreiben und *drittens* in der Diaspora Rechtspositionen zu sichern. Das letzte erscheint für Teile des muslimischen Dialog-Establishments die wichtigste Komponente des Dialogs zu sein. Dialog sollte auf Verständigung gerichtet sein und muslimische Spitzenvertreter sollten auch bereit sein, zu fragen, was an den eigenen religiös-kulturellen Praktiken in nicht-muslimischer Umgebung anstößig sein könnte (z.B. Muezzinruf, Schächten) und welche Balance zwischen islamischen kulturellen Praktiken und den Kulturen der Mehrheitsgesellschaft hergestellt werden könnte. Stattdessen versuchen sie *ihre* Interpretation von Islam vor deutschen Gerichten durchzusetzen. Dass ihnen das rechtlich selbstverständlich zusteht, ist hier nicht die Frage. Eine ernsthafte, auf Integration gerichtete Dialogstrategie einer religiösen Minorität müsste doch auch selbstkritisch fragen, warum bestimmte religiös-kulturelle Praktiken in der Mehrheitsgesellschaft zu Befremden und Abwehr führen und nach Wegen suchen, die je eigene „religiöse Identität“ sozialverträglich in der Gesellschaft zu verankern. Das gebietet schon die politische Klugheit, sollen Konflikte weder verschleppt noch politisiert und ggf. zur Munition für rechtspopulistische Bewegungen werden. Die

von muslimischen Spitzenverbänden gewählte Strategie, ihre Positionen auf dem Wege gerichtlicher Entscheidungen durchzusetzen, ist kontraproduktiv, wenn sie nicht gleichzeitig von einem breiten interreligiös-interkulturellen und politischen Diskurs über diese Fragen begleitet wird. Warum verfolgten muslimische Spitzenverbände mit eiserner Beharrlichkeit bis zum Bundesverfassungsgericht die Durchsetzung ihrer Interpretation des rituellen Schlachtens (Schächten)? Es hätte auch weniger konfrontative Alternativen gegeben.<sup>10</sup> Was treibt eigentlich die Spitzenverbände dazu, das Kopftuch zum Zentralsymbol für die Akzeptanz ihrer Religionsgemeinschaft und den Gradmesser für Toleranz und Religionsfreiheit in der Mehrheitsgesellschaft zu stilisieren? Warum werden neuerrichtete Moscheen in christlicher Umgebung „Fatih“- (=Eroberer) Moscheen genannt? Was soll das Insistieren auf dem lautsprecherverstärkten Muezzinruf? Was hier stattfindet, ist Politisierung von kulturellen Differenzen, d.h. eine „kulturelle Identitätspolitik“<sup>11</sup>, die ganz offensichtlich auf gruppenrechtliche Privilegierung zuungunsten des Gleichheitsgebotes der Rechtsordnung gerichtet ist. Nicht zuletzt geht es dabei auch um Behauptung und Dominanzstreben im innerislamischen Deutungskampf im Blick auf Koran und Sunna.

### **Worüber wird wie geredet? – Unerledigte Themen**

Es gibt eine Reihe *unerledigter Themen*, die ich hier nur in drei Komplexen andeuten kann:

#### *1. Menschenrechte, säkularer Staat, Demokratie, Religionsfreiheit und die Trennung von Staat und Kirche*

In der „Islamischen Charta“ erklärt der „Zentralrat der Muslime“, dass es „zwi-

schen den im Koran verankerten, von Gott gewährten Individualrechten und dem Kernbestand der westlichen Menschenrechtserklärung“ keinen Widerspruch gebe. Misstrauisch machen die Formulierungen „von Gott gewährte Individualrechte“ und „Kernbestand“. Wie definieren Muslime den „Kernbestand“? Was gehört ihrer Meinung nach nicht dazu und welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser Einschränkung für die Akzeptanz von Menschenrechten? Der Zentralrat leitet die „Individualrechte“ alleine von Gott ab. Das liegt in der Linie der islamischen Menschenrechtserklärungen von 1981 und 1990, die Menschenrechte nur als Ausdruck göttlicher Gnade und als göttliches Geschenk gelten lassen und damit ihre Inanspruchnahme an die Erfüllung religiöser Pflichten bindet. Wenn die *Scharia* den Rahmen für die Geltung der Menschenrechte bilden soll, haben konsequenterweise Andersgläubige und Atheisten im islamischen Staat keinen Anspruch auf Menschenrechte, auch können sich Frauen gegen den islamischen Patriarchalismus nicht auf gleiche Rechte berufen. Der Zentralrat scheint der Strategie islamischer Staaten, Menschenrechte einseitig zu islamisieren, sehr nahe zu stehen, denn es wird behauptet, dass zwischen der islamischen Ableitung von „Individualrechten“ und der „westlichen Menschenrechtserklärung“ kein Widerspruch bestehe.<sup>12</sup> Es gibt eine deutliche Diskrepanz zwischen einer „islamischen“ Fassung von Menschenrechten und dem universalen Anspruch der Menschenrechte wie er in der „Allgemeinen Menschenrechtserklärung“ von 1948 formuliert ist. Der Universalismus der „Allgemeinen Menschenrechtserklärung“ bereitete Muslimen schon immer große Schwierigkeiten, deshalb auch der Versuch, die Menschenrechte zu relativieren, indem man auf ihre „westlichen“ Ur-

sprünge verweist. Wollen Muslime nicht anerkennen, dass, obwohl Idee und institutionelle Ausgestaltung der Menschenrechte im Kontext westlicher Aufklärung und christlicher Impulse entstanden sind, die „Allgemeine Menschenrechtserklärung“ auch von Staaten unterzeichnet worden ist, die „nicht-westliche“ religiöse, philosophische und kulturelle Traditionen repräsentieren? Der Universalismus der Menschenrechte ist ein pragmatischer Konsens zwischen sehr verschiedenen religiösen, philosophischen und kulturellen Traditionen und nicht Ausdruck eines „westlichen“ post-imperialistischen Dominanzstrebens.<sup>13</sup> Der Zentralrat geht bedauerlicherweise in diesem Punkt nicht über traditionalistische Legitimitätskonzepte und die bekannten anti-westlichen Klischees hinaus.

Ein weiteres Problem ist die Akzeptanz von *Religionsfreiheit* im Sinne der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“, eine Religion der eigenen Wahl haben zu dürfen als auch seine Religion wechseln zu können (Artikel 18). Zwar gilt der allgemeine Grundsatz, ausgedrückt in der vielzitierten Sure 2,256: „*Es gibt keinen Zwang in der Religion*“, gleichwohl genießen Nicht-Muslime in islamischen Staaten als „Ungläubige“ und „Andersgläubige“ nicht die vollen Bürgerrechte. Die Freiheit der Religionsausübung in der Öffentlichkeit ist deutlich eingeschränkt. Ferner wird der Religionswechsel als „Apostasie“ (Abfall vom Glauben) gesehen und als schwere Verfehlung gegen die Religion und die gesamte islamische Gemeinschaft verfolgt. Apostaten wird die Todesstrafe angedroht, weil Apostasie Hochverrat ist. In der „Islamischen Charta“ setzt sich der Zentralrat der Muslime in These 11 offensichtlich in Widerspruch zu dieser Tradition, wenn er das Recht, die Religion zu wechseln bejaht. Allerdings fehlt eine auf Koran und Sunna fußende Begründung für diese be-

merkwürdige Abweichung, die den Verdacht nahe legt, es handle sich bei dieser Aussage nur um eine faktische Feststellung der in demokratischen Staaten geltenden Rechtsordnung.

Der Islam tritt mit dem Anspruch auf, eine ganzheitliche Religion zu sein, die „*Glau- be, Ethik, soziale Ordnung und Lebens- weise zugleich*“ umfasst (These 8 der „*Is- lamischen Charta*“). Ist vor diesem Hinter- grund eine Trennung von Staat und Kirche und eine Akzeptanz des säkularen Staates denkbar? Abgesehen davon, dass die rigo- rose Einheitsformel „*al-Islam din wa daula*“ (Islam ist Religion und Staat) eine *neuzeitliche* Denkfigur ist und nicht die Autorität islamischer Rechtsschulen ge- nießt<sup>14</sup> und es in der islamischen Reli- gionsgeschichte lange Phasen faktischer Trennung von weltlicher Herrschaft und Religion gegeben hat<sup>15</sup>, wäre es wichtig zu erfahren, wie sich Muslime in der Diaspora konkret zum säkularen Staat und Pluralismus stellen. Es reicht nicht hin, die Existenz des säkularen Staates, der Rechtsordnung und des Pluralismus dankbar als faktische Grundvoraussetzungen muslimischer Existenz in Europa zu konstatieren, sondern es sollte eine ver- tiefte Auseinandersetzung mit den eigen- en Traditionen stattfinden, die auch theologisch zu einer aktiven Bejahung von Demokratie und Pluralismus führt. Dass die christlichen Kirchen zu dieser, auch theo- logisch reflektierten, Akzeptanz Jahrhundert- brauchten, ist kein Argument, Muslimen diese Anstrengung zu ersparen.<sup>16</sup>

## 2. Frauen im Islam –

### *Muslimische Frauen in der Diaspora*

Das „Frauenthema“ ist ein Reizthema be- sonderer Art, weil der Anblick kopftuch- tragender Damen in der Mehrheitsgesell- schaft heftige Reaktionen auslöst. Im Kopftuch symbolisiert sich für viele Kriti- ker der mittelalterlich-reaktionäre Charak-

ter des Islam und seine unaufhebbare Frauenfeindschaft. Sicherlich werden der- artige Pauschalwahrnehmungen und Ur- teile weder der vielschichtigen Realität im Islam gerecht noch nehmen sie den muti- gen Kampf vieler muslimischer Frauen in islamischen Staaten gegen die Deutungs- macht konservativer Rechtsgelehrter und die damit verbundenen patriarchalischen Praktiken zur Kenntnis.<sup>17</sup> Die in diesen Staaten unter repressiven politischen Rah- menbedingungen beobachtbare Ause- andersetzung ist erstaunlicherweise in der Diaspora nur in Ansätzen erkennbar. Das Kopftuchtragen wird in den Bekundungen der Spitzenverbände unisono als „religiö- se Pflicht“ behauptet und die „*Respektie- rung islamischer Bekleidungsvorschriften in Schulen und Behörden*“ gefordert (These 20 der „*Islamischen Charta*“). Eine plausible religiöse Begründung fehlt oder bleibt vage, was aber insofern von Bedeu- tung ist, als die Berufung auf den Grund- rechtsschutz des Art. 4 GG eine solche er- fordert.<sup>18</sup>

Vor dem Hintergrund stattgefundener und noch anhängiger Rechtsstreitigkeiten über das Kopftuch<sup>19</sup> wäre es für die Prüfung der Plausibilität im Einzelfall hilfreich, wenn eine kritische Auseinandersetzung über unterschiedliche Interpretationen der Tra- dition stattfände, etwa über den korani- schen Begriff der „*aurah*“ (= Mangel), den einige orthodoxe Rechtsgelehrte und is- lamistische Ideologen verwenden, um Frauen grundsätzlich als „Mängelwesen“ zu stigmatisieren, um dann ihre unterge- ordnete Stellung in der Gesellschaft, ihre Abschottung von der Öffentlichkeit und das Gebot des Kopftuchtragens zu rech- fertigen.<sup>20</sup> Wenn Musliminnen in Deutschland bekunden, dass das Kopf- tuchtragen eine *völlig freie, individuelle Entscheidung* sei, kein Zwang ausgeübt werden dürfe und das Kopftuch schließlich gerade Ausdruck der *Emanzi-*

pation der Frau sei,<sup>21</sup> dann wäre es spannend zu erfahren, wie sie diese Position mit der aus der Tradition interpretierten „Glaubenspflicht“ in Einklang bringen.

### 3. Koranische Hermeneutik

Der von Orthodoxen und Islamisten aus Ägypten vertriebene Islamwissenschaftler und Theologe Nasr Hamid Abu Zayd hat treffend angemerkt, dass „die Interpretation des Koran niemals ein unschuldiges Unterfangen war“. <sup>22</sup> Stets waren interessegeleitete Interpreten am Werk, das als „unerschaffen, unverfälscht und buchstäblich“ geltende Wort Gottes in die jeweilige Gegenwart zu übersetzen. Legionen von Gelehrten waren mittels „*tafsir*“ (Interpretation des Koran nach spezifischen Regeln) und Rückgriff auf die „Sunna“ („*hadith*“-Literatur, d.h. die Sammlungen der Aussagen, Mitteilungen und Lebensweisen des Propheten Mohammed) bemüht, die Zentralität des Korans für das gesamte Leben der Muslime zu untermauern. Im inner-islamischen Deutungskampf scheinen, jedenfalls was die islamischen Staaten betrifft, die Orthodoxie und der Islamismus konkurrenzlos zu dominieren. Dafür gibt es Gründe, die sowohl in der inneren Entwicklung is-

lamischer Theologie seit dem 12. Jahrhundert liegen, als auch politische, soziale und kulturelle.<sup>23</sup> Eine reform-islamische Strömung existiert weder in islamischen Staaten noch in der Diaspora. Nur einzelne Intellektuelle, von denen die meisten nur im Westen frei leben und arbeiten können, widmen sich einer historisch-kritischen Hermeneutik des Korans.<sup>24</sup> Und selbst bei uns sind Forscher so vorsichtig, dass sie historisch-kritische Abhandlungen zu Entstehungsgeschichte und Hermeneutik des Koran nur unter Pseudonym veröffentlichen (!).<sup>25</sup> Das ist ein Armutszeugnis für den gepriesenen „Dialog“. Wenn der Zentralrat der Muslime, wie er in These 15 der „Islamischen Charta“ unterstreicht, „ein zeitgenössisches Verständnis der islamischen Quellen“ fördern will, „welches dem Hintergrund der neuzeitlichen Lebensproblematik und der Herausbildung einer eigenen muslimischen Identität in Europa Rechnung trägt“, so ist das sehr zu begrüßen. Die gegenwärtige Dialogpolitik dieses Verbandes und anderer Vereine stimmt da allerdings nicht besonders optimistisch, haben sie sich doch bislang eher als Identitätswächter einer traditionalistisch-konservativen Interpretation von Islam profiliert.<sup>26</sup>

### Anmerkungen

<sup>1</sup> „Blinde Annäherung“, Kulturzeit, 3 sat, 12. Dezember 2002.

<sup>2</sup> Epd-Basisdienst, 7. November 2002.

<sup>3</sup> Überblick zum Islam in Deutschland: *Thomas Lemmen*, Islamische Vereine und Verbände in Deutschland, hg. vom Wirtschafts- und sozialpolitischen Forschungs- und Beratungszentrum der Friedrich-Ebert-Stiftung, Abt. Arbeit- u. Sozialpolitik (Gesprächskreis Migration), Bonn 2002. *Ders.*, Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, Baden-Baden 1999. *Ursula Spuler-Stegemann*, Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen, Freiburg/Basel/Wien 2002. *Bassam Tibi*, Der Islam und Deutschland – Muslime in Deutschland, Stuttgart/München 2000. *Faruk Sen/Hayrettin Aydin*, Islam in Deutschland, München 2002. *Klaus*

*Kreitmeir*, Allahs deutsche Kinder. Muslime zwischen Fundamentalismus und Integration, München 2002.

<sup>4</sup> Siehe dazu *Gerdien Jonker*, Probleme der Kommunikation zwischen Muslimen und der Mehrheitsgesellschaft – Analyse und praktische Beispiele, in: Vom Dialog zur Kooperation. Die Integration von Muslimen in der Kommune, Dokumentation eines Fachgesprächs, hg. von der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen, Berlin/Bonn 2002, 12. Vgl. auch: *Dies.*, Eine Wellenlänge zu Gott. Der „Verband Islamischer Kulturzentren“ in Europa, Bielefeld 2002.

<sup>5</sup> Zentralrat der Muslime in Deutschland (Hg.), Die Islamische Charta, Februar 2002. Vgl. dazu *Johannes Kandel*, Die Islamische Charta. Fragen und Anmerkungen, Berlin 2002.

- <sup>6</sup> Amir Zaidan, ehemals Vorsitzender der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen, hatte erklärt, dass „eine mehrtägige Reise mit Übernachtung außerhalb der elterlichen/ehelichen Wohnung für muslimische Frauen ohne Begleitung eines Mahram [jener männlicher Verwandter, J.K.] nicht erlaubt ist und gegen islamische Regeln verstößt“. *Ahmet Senyurt*, „Fatwa gegen Schulausflüge“, in: *Stern* 29 vom 13. Juli 2000.
- <sup>7</sup> Exemplarisch analysiert und dargestellt bei *Wilhelm Heitmeyer/Reimund Anhut*, *Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen*, Weinheim/München 2000.
- <sup>8</sup> Knapper Überblick bei *Adel Theodor Khoury*, *Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen*, Darmstadt 2001, 72ff.
- <sup>9</sup> *Andreas Feldtkeller/Theodor Sundermeier*, *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1999.
- <sup>10</sup> *Thomas Lemmen*, *Islamisches Alltagsleben in Deutschland*, hg. vom Wirtschafts- und sozialpolitischen Forschungs- und Beratungszentrum der Friedrich-Ebert-Stiftung, Abt. Arbeit- u. Sozialpolitik (Gesprächskreis Migration), Bonn 2001, 41ff.
- <sup>11</sup> *Thomas Meyer*, *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*, Frankfurt a. M. 2002.
- <sup>12</sup> Umfassend dazu: *Heiner Bielefeldt*, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998, 134ff.
- <sup>13</sup> Siehe *Michael Ignatieff*, *Die Politik der Menschenrechte*, Hamburg 2002, 84ff.
- <sup>14</sup> *Navid Kermani*, *Islam in Europa – neue Konstellationen, alte Wahrnehmungen*, in: *Thomas Hartmann/Margret Krannich* (Hg.), *Muslimen im säkularen Rechtsstaat*, Berlin 2001, 14ff.
- <sup>15</sup> Siehe *Bassam Tibi*, *Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart*, München/Zürich 1996. *Tilman Nagel*, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, 2 Bde., Zürich/München 1981.
- <sup>16</sup> Siehe die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils „*Dignitatis Humanae*“ und die Denkschrift der Evangelischen Kirche „*Evangelische Kirche und freizeitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe*“, Gütersloh 1985.
- <sup>17</sup> Als Überblick siehe *Wiebke Walther*, *Die Frau im Islam*, Leipzig <sup>2</sup>1983. Kritische Auseinandersetzung bei *Fatima Mernissi*, *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, Freiburg/Basel/Wien <sup>4</sup>2002.
- <sup>18</sup> „Es genügt ... nicht, daß jemand sein Handeln als glaubensgeleitet oder glaubensverpflichtet darstellt. Die Behauptung muß plausibel sein.“ *Axel von Campenhausen*, *Staatskirchenrecht*, München <sup>3</sup>1996, 73.
- <sup>19</sup> Es geht beim „Kopftuchproblem“ rechtlich um die Abwägung des Rechts auf individuelle Religionsfreiheit nach Art. 4 GG mit den Grundrechten Dritter und Gütern von Verfassungsrang. So hat das Bundesverwaltungsgericht Frau Fereshita Ludin das Tragen eines Kopftuches als Staatsbeamtin untersagt und die negative Religionsfreiheit von Schülern und Eltern höher bewertet (BVerwG-Urteil vom 4. Juli 2002, 2 C 21.01). Dagegen entschied das Bundesarbeitsgericht im Falle der Einzelhandelskauffrau Fadime C. für den Vorrang der individuellen Religionsfreiheit und gegen die wirtschaftliche Betätigungsfreiheit, die vom Art. 2 GG gedeckt wird (Bundesarbeitsgerichtsurteil vom 10. Oktober 2002, 2AZR 472/1).
- <sup>20</sup> *Ralph Ghadban*, *Das Kopftuch in Koran und Sunna*, Manuskript. Einzuweisen als pdf-Dokument auf der Seite der Online-Akademie der Friedrich-Ebert-Stiftung: [www.fes.de](http://www.fes.de)
- <sup>21</sup> Siehe die empirischen Arbeiten zu Motiven von Musliminnen, Kopftuch zu tragen: *Gritt Klinkhammer*, *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türikinen in Deutschland*, Marburg 2000. *Ruth Klein-Hessing/Sigrid Nökel/Karin Werner* (Hg.), *Der neue Islam der Frauen*, Bielefeld 1999. *Sigrid Nökel*, *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik*, Bielefeld 2002.
- <sup>22</sup> *Nasr Hamid Abu Zayd*, *Spricht Gott nur Arabisch? Die ZEIT Nr.5 vom 23. Januar 2003*.
- <sup>23</sup> Vgl. *Karl-Heinz Ohlig*, *Weltreligion Islam. Eine Einführung*, Mainz/Luzern 2000, 267ff und bes. 297 ff. *Tilman Nagel*, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994. *Wolf-Günter Lerch*, *Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam*, München 2002.
- <sup>24</sup> „Reform-Islam“ soll verstanden werden als Impuls zu einer kritischen koranischen Hermeneutik und den Versuch, Islam und Moderne anzunähern. Es gibt keine „reform-islamische“ Bewegung, weder in islamischen Staaten noch in Europa. Aber es gibt kritische Intellektuelle, von denen die meisten nicht in ihren Herkunftsstaaten leben können, bzw. von Orthodoxen und Islamisten bedroht sind, z.B. Nasr Hamid Abu Zayd, Tariq Ramadan, Mohammed Arkoun, Muhammad Shahrur, Yasar Nuri Öztürk, Farid Esack, Fatima Mernissi, Abdullahi Ahmed an-Na'im, Said Al-Ashmawi, Abdolkarim Souroush, Mohamed Talbi u.a. Siehe dazu *Christian W. Troll*, *Islamische Stimmen zum gesellschaftlichen Pluralismus*, in: *Der europäische Islam. Eine reale Perspektive?*, hg. von der Katholischen Akademie Berlin, Berlin 2001, 55ff.
- <sup>25</sup> Siehe die innovative und faszinierende Studie von *Christoph Luxenberg*, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Korransprache*, Berlin 2000.
- <sup>26</sup> Siehe z.B. das Gespräch mit dem Zentralratsvorsitzenden Dr. Nadeem Elyas, in: *Zeitzeichen* 11/2001.



Ulrich Dehn

## Wie naiv ist unser Dialog mit Muslimen?

Anmerkungen zu Johannes Kandel: „Lieber blauäugig als blind“?

*Die Replik des Autors bezieht sich auf den Beitrag von Johannes Kandel, „Lieber blauäugig als blind“? – Anmerkungen zum „Dialog“ mit dem Islam, erschienen in Heft 5/2003, 176ff, des Materialdienstes der EZW.*

Islam wird in Deutschland im öffentlichen Diskurs meist als als defizitäres Phänomen wahrgenommen: nicht ausreichend organisiert, kulturell sperrig, tendenziell gewaltbereit, nicht tolerant (genug), nicht auf der Höhe des westlich-kritischen Zeitgeistes und des entsprechenden Umgangs mit seiner heiligen Schrift usw. Dieser Diskurs fühlt sich freudig bestätigt, wenn bekennende Säkular-Muslime wie Bassam Tibi ihm mutmaßliche Binnenperspektiven-Argumente liefern. Trotz der Einsicht, dass „der Islam“ in Deutschland in der Tat nur zu ca. 12-15 Prozent organisiert und im Übrigen sehr heterogen ist,

wird selten wahrgenommen, dass es „den Islam“ als kollektives Subjekt und einheitlich beurteilbare Größe nicht gibt, weder in der deutschen Diaspora noch in „islamischen Ländern“, bei denen es sich oft zwar um demographisch mehrheitlich islamische, meist aber doch religiös plurale und nicht überwiegend muslimisch gestaltete Länder handelt.

Auch Johannes Kandel ist vor den Tücken eines solchen Diskurses nicht gefeit, wenngleich er im Unterschied zu vielen Autoren auf der Basis eines beachtlichen Fundus redet: Die von ihm selbst organisierten und gestalteten sowie mit Sachkenntnis und

Scharfsinn moderierten interkulturellen Gespräche unter Einschluss von Muslimen in der Friedrich-Ebert-Stiftung zeugen davon, dass er nicht aus der sicheren Warte des Unbeteiligten redet. Seine schriftlichen Beiträge zu Themen des Islam in der deutschen Zivilgesellschaft, allen voran sein Kommentar zur „Islamischen Charta“, sind eine Fundgrube von Gedanken für jeden Interessierten. Deshalb ist Sachlichkeit in einer Replik geboten, selbst wenn der Autor dieser Zeilen manches anders sieht.

### **Dialog und Repräsentativität**

Zunächst: „Den“ Dialog gibt es nicht. Die Vielgestaltigkeit der Gespräche ist groß: Kontakte zwischen Kirchengemeinden und Moscheen im Gemeindebereich, small talk in der Nachbarschaft, beim Gemüsehändler, Einladung eines Muslimen zu einem Informationsgemeindefest und umgekehrt Besuch einer Gemeindegruppe in der Moschee, unzählige unscheinbare multireligiöse Arbeitsausschüsse, und schließlich auch der „Eliten-Dialog von Organisationsvertretern“, der allerdings im Unterschied zu Kandels Wahrnehmung im Verhältnis zu den vielfältigen anderen Formen eher einen kleinen Anteil für sich verbucht (aber kraft seiner Öffentlichkeit intensiver nach außen wirkt). Gespräche werden erfreulicherweise immer zahlreicher; dass sie deshalb zum „hektischen Aktionismus mutieren“ und „oft willkürlich, ziellos, unklar in Methoden und Arbeitsweisen sowie mit falschen Erwartungen und Hoffnungen“ geführt werden, mag partiell zutreffen (auch wenn man das etwas freundlicher formulieren könnte), trifft aber allgemein auf einen großen Teil der menschlichen Kommunikation zu. In Anbetracht der Dezentralität der Gespräche scheint mir allerdings der Eindruck nicht zuzutreffen, „die Vertreter der Spitzenverbände domi-

nieren den Dialog, sie setzen die Themen, sie stellen die Forderungen an die Mehrheitsgesellschaft auf (siehe die ‚Islamische Charta‘ des Zentralrats der Muslime)“. Die Islamische Charta hat, entgegen den Wünschen des Zentralrats, keineswegs das Echo in der muslimischen Welt gefunden, das erhofft war, sie wurde allemal nur als ein umstreitbarer Diskussionsbeitrag betrachtet. Ähnlich geht es an anderen Themen. Die Tendenz, sich insbesondere auf regionaler Ebene mit passabel Deutsch sprechenden Gläubigen der Moscheen vor Ort zu verständigen und über die dort anstehenden Themen zu sprechen, anstatt sich an den großen Verbänden zu orientieren, ist durchgängig.

Wie steht die „schweigende Mehrheit“ der nichtorganisierten 85 Prozent zu dem, was die Verbände in die Öffentlichkeit, ins Internet, auf die Podien bringen? Wer weiß es. Eine ähnliche Frage könnte für die knapp 57 Mio. Mitglieder der evangelischen und katholischen Kirche gestellt werden, die zwar formell „organisiert“ sind, aber gegenüber dem öffentlichkeitswirksamen Teil der Kirchen ein ähnlich schweigsames Potential darstellen wie die 85 Prozent Muslime. Sind die Stellungnahmen der EKD oder der Landeskirchenleitungen repräsentativ? Worauf lassen die Muslime sich eigentlich ein, wenn sie mit Christen reden?

### **Sind Muslime Christen gegenüber offen?**

Ärgerlich ist, wenn Kandel zum umgekehrten Fundamentalisten mutiert und den Muslimen nachweist, dass sie aufgrund der koranischen Grundlagen bezüglich Jesu und der Christen gar nicht zum Dialog angetan sein sollten. Wenn denn schon die Tatsache geflissentlich ignoriert wird, dass es auch die vielen am Christentum interessierten muslimischen Gesprächspartner gibt, sei an die Koran-

verse erinnert, die ausdrücklich dazu auffordern, Christen über die Erzähltraditionen zu befragen, die auch in der hebräischen Bibel oder dem Neuen Testament vorkommen (vgl. Sure 10,94 und 17,101). Zustimmung kann ich der Beobachtung, dass in der Regel die Dialogdynamik tendenziell eine Einbahnstraße ist: Oft stehen den neugierigen christlichen Gesprächspartnern sehr zeugnis- und auskunftsfreudige muslimische Partner gegenüber, was jedoch nicht viel mit konzeptionellen Dispositionen zu tun hat, sondern mit der jeweiligen Gesprächslogik. Über den „ganzheitlichen Wahrheitsexklusivismus“, den Kandel den Muslimen attestiert, könnten Christen aus ihrer eigenen Geschichte einiges berichten, und auch die gegenwärtige christlich-missionstheologische Diskussion ist keineswegs frei von diesem Anspruch. Wenn Kandel sich zum Nachweis des christlichen Verzichts auf offensive Mission auf das Buch Feldtkeller/Sundermeier, *Mission in pluralistischer Gesellschaft* (Frankfurt/Main 1999) beruft, so hat er damit eine bedeutende Komponente der gegenwärtigen Diskussion benannt, jedoch wahrscheinlich keine repräsentative. Konversionsmission ist kein erledigtes Anliegen, zuletzt engagiert vorgetragen von dem britischen Theologen Andrew Kirk (*What is Mission?* 1999), *Mission unter Muslimen* ist ein wichtiges Thema insbesondere der evangelikalen Theologie auch in Deutschland.

### **Zur Menschenrechtsproblematik**

Kandel ist Recht darin zu geben, dass bis jetzt eine uneingeschränkte Bejahung der internationalen Menschenrechtsstandards durch die muslimische Gemeinschaft aussteht. Auch die Islamische Charta hat leider an entscheidenden Stellen Formulierungen vorgesehen, die eher Anlass zum Grübeln als zur freudigen Zustim-

mung geben. Ähnlich war es mit der Pariser Erklärung von 1981, die bereits vom Diaspora-Islam formuliert wurde, und noch einmal deutlich dramatischer mit der Kairoer Erklärung von 1990, die aus der islamischen Welt heraus zur Selbstvergewisserung vorgetragen wurde.<sup>1</sup> Auch hier jedoch ist zu differenzieren zwischen einer Auseinandersetzung, die ihre eigene Dynamik entfaltet hat, und dem faktischen Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft, die ihre Mitglieder nur danach beurteilen kann, ob sie hinlänglich kommunikationsfähige Nachbarn sind (Sprach- und Integrationsbereitschaft) und ob sie gesetzestreu sind.

Die Frage der Schächtung hat seit dem Bundesverfassungsgerichtsurteil im Januar 2002 und der Aufnahme des Tierschutzes in das Grundgesetz im Sommer 2002 eine stetig eskalierende Dynamik entfaltet. Unabhängig davon, dass es längst alternative Vorschläge zu Schlachtungsmethoden gibt, die auch unter Einbezug von Betäubungsmaßnahmen eine (fast) vollständige Blutentnahme gestatten, ist hier ein symbolischer Konflikt entbrannt, dessen Brisanz verschärft wird durch die Parallelität in der jüdischen Gemeinschaft. Die Unerbittlichkeit der Kontroverse hat dem Ansehen des Islam in Deutschland nicht genützt.

Darin, dass die Stellung der Frau in der allgemeinen islamischen Rechtslage noch sehr zu wünschen übrig lässt, könnte ich mit Johannes Kandel übereinstimmen. Er konzentriert sich jedoch ausgerechnet auf das Kopftuchtragen, das seine argumentativen Untiefen hat, zumal es bis jetzt außer punktuellen Interviewprojekten keine flächendeckenden Überblicke über die diesbezügliche Mentalität muslimischer Frauen gibt.<sup>2</sup> Kopftuchtragende Frauen unterschiedlichen Alters, verschiedener Nationen und diverser religiöser Bekenntnisse prägen das Bild der meisten deutschen Gemeinwesen. Davon, dass dies

„in der Mehrheitsgesellschaft heftige Reaktionen auslöst(e)“, konnte vielleicht vor 15 bis 20 Jahren noch die Rede sein. Inzwischen gewöhnen wir uns an Baseball-cappies, die an die Kopfhaut angewachsen zu sein scheinen, an Piercing, glattrasierte oder ohnehin haarlose Schädel, lange männliche Mähnen oder auch Punk-Frisuren, Hängehosen und vieles andere mehr. Auch dass die afghanisch-stämmige Lehrerin Fereshta Ludin als Referendarin mit Kopftuch noch keinen weltanschaulich tendenziösen Einfluss auf ihre Schülerinnen und Schüler ausgeübt hat, dies sich jedoch drastisch geändert hätte, wenn sie den jungen Menschen im dienstrechtlichen Status der Beamtin gegenüber getreten wäre, scheint niemandem als Widerspruch aufgefallen zu sein. Wie plausibel das Kopftuch allgemein lebensweltlich gemacht werden kann, steht auf einem anderen Blatt. Für viele Kreuzberger Mädchen scheint es eher eine Frage der Mode und der Design-Konkurrenz zu sein als ein schweigend akzeptiertes Unterdrückungsinstrument des islamischen Patriarchats. Andere muslimische Frauen setzen sich schlichtweg darüber hinweg. Vorschriften darüber sind in der Sunna zu finden; die betreffenden Hadithen können jederzeit auch von den argumentierenden Instanzen benannt werden. Kandel sorgt sich darum, wie im Zweifelsfalle Emanzipation und Glaubenspflicht miteinander ins Verhältnis

gesetzt werden sollen. Ich fühle mich nicht befugt, dieses Problem für die betroffenen Muslimas zu lösen, und halte das auch nicht für eine Aufgabe des allgemeingemeinschaftlichen Diskurses.

## Zum Schluss

Soweit mein kurzer und eher feuilletonistischer Versuch, mich mit Johannes Kandels Gedanken auseinander zu setzen. Grundsätzlich gebe ich zu bedenken, dass die Begegnung mit Muslimen etwas mit „Xenologie“ (der Wissenschaft von der Begegnung mit dem Fremden)<sup>3</sup> zu tun haben wird: der Islam als etwas wirklich Anderes, das sperrig (auch im positiven Sinne) sein mag und schwer mit unserer westeuropäischen Geistesgeschichte verrechenbar ist, abgesehen von den globalen hermeneutischen Spiegelungen, denen auch die inner-islamische Verständigung unterworfen ist – wobei selbstredend Verfassungen und Gesetzesregelungen die Grenze der erlaubten Sperrigkeit markieren. Der Duktus der Kandelschen Überlegungen lässt mich fragen, ob er wirklich zu einer xenologischen Auseinandersetzung bereit ist. Dieser Aspekt ist m.E. ebenso wichtig wie die Suche nach der möglichst perfekten Integriertheit der muslimischen Mitmenschen und ihrer Diskurse in die Koordinaten einer (zunehmend proportional kleiner werdenden) westlichen Mehrheitsgesellschaft.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. Andreas Meier, *Der politische Auftrag des Islam*, Wuppertal 1994, 516-526 (Erklärung von 1981); Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam, in: *CIBEDO* Nr. 5/6, 1991, 178-184; Ulrich Dehn, *Religionen und Menschenrechte*, in: *Materialdienst der EZW* 2/1997, 33-41; Christine Lienemann-Perrin, *Anmerkungen zum Verständnis der Menschenrechte im Islam*, in: *CIBEDO* Nr. 5/6, 1991, 162-178; Die Islamische Charta, in [www.islam.de](http://www.islam.de); Johannes Kandel, *Die Islamische Charta*.

Fragen und Anmerkungen, Berlin 2002.

<sup>2</sup> Vgl. u.a. Gritt Klinkhammer, *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türikinnen der zweiten Generation in Deutschland*, Marburg 2000; *Muslimische Frauen in Deutschland erzählen über ihren Glauben*, Gütersloh 1999.

<sup>3</sup> Vgl. exemplarisch Theo Sundermeier, *Den Fremden verstehen*, Göttingen 1996.