

**VOR DEN TOREN:  
BILDUNG, MACHT UND GLAUBEN AUS DER SICHT  
RELIGIÖSER MUSLIMISCHER FRAUEN<sup>1</sup>**  
GERDIEN JONKER

In diesem Beitrag stehen religiöse muslimische Expertinnen in der Bundesrepublik im Mittelpunkt: Wie sie zur Expertin werden, welche Aufgaben sie haben, welches thematische Spektrum sie besetzen. Der Terminus ist der amerikanischen Diskussion um religiöse Spezialistinnen entliehen (Starr Sered 1998), die das Augenmerk auf die Existenz von Frauen lenkte, die innerhalb ihrer religiösen Tradition arbeiten, als Akteurinnen diese mit gestalten und zunehmend auch die religiöse Begründung ihrer marginalisierten Position in Frage stellen. Vor allem das letzte ist ein heikles Thema. In den drei abrahamitischen Religionen besaßen Männer lange Zeit die Definitionsmacht. In dieser Position schrieben sie Frauen eine untergeordnete Rolle zu, die als komplementär beschrieben wurde. Dennoch sind in diesem symbolischen System Frauen zu religiösen Akteuren geworden und dort, wo die Grenze zwischen Symbol und Handlung überwunden wurde, stellen sie kritische Fragen (Haddad/Esposito 2001).

Religiöse muslimische Expertinnen sind in erster Linie Sachverständige in der fachgerechten Auslegung der islamischen Tradition im Hinblick auf die Stellung von Frauen und Kinder. Die Rolle einer Kritikerin, die die überlieferte Ordnung in Frage stellt, nehmen erst – öffentlich wahrnehmbar – wenige für sich in Anspruch. Traditionell erstreckten sich ihre Handlungsbereiche vom Religionsunterricht bis zur Eheberatung. Ihre Arbeit erfuhr in der islamischen Tradition zwar wenig Aufmerksamkeit, dennoch bildete sie stets einen anerkannten Tätigkeitsbereich für die islamische Erziehung. Im Vergleich zu ihren männlichen Kollegen machten muslimische Expertinnen lediglich eine Randgruppe aus. Es waren die muslimischen Männer, die über religiöse Autorität verfügten, das Gruppencharisma auf sich lenkten und die Grenzen des anderen Geschlechts festlegten.

Religiöse Expertinnen tragen heute auf vielerlei Weise zur Produktion islamischen Wissens in der Bundesrepublik bei. Vieles davon kann als ›traditionelles Wissen‹ bezeichnet werden, aber nicht nur. Manche dieser Theologinnen produzieren innovatives Ideengut, das sie in ihren eigenen Gemeinden zur Diskussion stellen. Andere Expertinnen haben sich außerhalb des Moscheenspektrums einen Platz gesucht. Von dieser Warte aus produzieren sie neue theologische Ansätze und Unterrichtscurricula für den freien Markt.

1 Dieser Beitrag ist eine Fortführung meines, Aufsatzes »Islamic Knowledge through a Woman's lens: Education, Power and Belief«, der in Jonker/Sakaranaho 2003 erschien. Die deutsche Übersetzung dieses Aufsatzes von Johannes Fischer war die Grundlage meiner weiteren Bearbeitungen.

Ihre unabhängige Produktionsweise könnte diese Frauen in die Lage versetzen, im Bereich von Demokratie und Bildung eine Schlüsselposition zwischen islamischen Gemeinschaften und Mehrheitsgesellschaft einzunehmen. Der Beitrag von Sabiha El-Zayat in diesem Band gibt Einblick in diese Entwicklung. Der vorliegende Beitrag konzentriert sich nunmehr auf die religiösen Expertinnen innerhalb des Moscheenspektrums.

Die Beschreibungen in diesem Text sind verschiedenen Forschungsabschnitten und Projekten entnommen. Eine zufällige Begegnung mit jungen Frauen in Istanbul, die mir 1996 ihr Internat zeigten und mir die Prinzipien ihrer religiösen Ausbildung erklärten, löste bei mir die Frage aus, welchen Anteil muslimische Frauen an der Produktion religiöser Kenntnisse, die auch ihre eigene Position betreffen, haben. Im Winter 1997 führte ich daraufhin eine erste Bestandsaufnahme in 72 Berliner Moscheen durch und stellte fest, dass sämtliche 56 türkische Gemeinden im Laufe der 1990er Jahre getrennte Gebetsräume für Frauen eingerichtet und in den meisten Fällen eine oder mehrere religiöse Spezialistinnen hinzugezogen hatten, während die arabischen und bosnischen Neuankömmlinge gerade damit begannen, getrennte Einrichtungen in Betracht zu ziehen (Jonker 1999). Allen männlichen Vorstandsmitgliedern war die Notwendigkeit bewusst, ihren Frauen in der fremden Umgebung einen eigenen Ort innerhalb der Moschee einzuräumen um ihnen die Weitergabe der religiösen Tradition zu ermöglichen. Es ist wichtig, festzuhalten: Traditionell ist die Moschee ein männlich definierter Ort. Frauen mögen ihn hin und wieder aufsuchen, in den islamisch geprägten Ländern haben sie jedoch dort keinen strukturellen Platz. Es gibt traditionelle Lehrinrichtungen (*Medresen*) auch für Frauen, aber private Wohnräume sind weiterhin Orte des Betens und der Versammlung (Berkey 1992: 161-181; Barangzani 1992). Mit der Verwirklichung struktureller Räume<sup>2</sup> für Frauen ist der westeuropäische Islam nunmehr im Begriff, der Tradition Neues hinzuzufügen.

Anschließend praktizierte ich 1999 teilnehmende Beobachtung in den verschiedensten Frauengemeinden und führte Gespräche mit den Expertinnen, die dort als Theologinnen oder Lehrerinnen tätig waren. Schließlich konzentrierte ich mich auf die dichte Beschreibung einer zutiefst orthodoxen Gemeindestruktur, die um die Geschlechterordnung kreist, am Beispiel des

2 Der Begriff »strukturelle Domäne« (*structural domains*) wurde der aktuellen anthropologischen Diskussion entliehen (Louis Dumont, Arjun Appadurai u.a.). Er umfasst materielle Räume (den Marktplatz, das Wohnzimmer, die Schlange im Supermarkt) sowie Gelegenheiten (die Predigt, die elterliche Autorität, der Schwatz), die in ihrer Heterogenität jeweils Raum für eine ganz bestimmte Kommunikation bieten. Mehr als institutionalisierte Räume umfassen *structural domains* auch flüchtige Kommunikationen. Diese können im Laufe der Zeit einen Prozess der Institutionalisierung erfahren oder auch nicht Vgl. Jonker (1997).

*Verbandes der islamischen Kulturzentren* (Jonker 2002).

Nach einer Recherche zum Stand der Institutionalisierung des Islams in Europa, die hier unter dem Aspekt einer Gelegenheitsstruktur betrachtet wird sowie der Erörterung, wo sich darin der Ort der Frauen befindet, folgt eine Beschreibung ihrer Aufgabenbereiche und ein Rundgang durch die verschiedenen Ausbildungsstätten. Danach werden drei Typen von Frauengemeinden skizziert. Zwei Fragestellungen, die sich durch diesen Text ziehen, werden in der Schlussfolgerung genauer betrachtet. Eine berührt die Relevanz der Rahmenbedingungen: Welche Bedeutung haben die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen für die Institutionalisierung muslimischer Gemeinden in Europa? Die andere befasst sich mit der Produktion von religiöser Bedeutung und deren Veränderung durch den Beitrag von Frauen.

### Der europäische Islam als Gelegenheitsstruktur<sup>3</sup>

Die islamische Tradition vermittelt den Gläubigen Vorschriften. Sie waren das Instrument, mit dem diese Religion sich einst eine institutionelle Gestalt gab ohne auf eine Hierarchie rekurrieren zu müssen. Als der Prophet Muhammad starb, hinterließ er eine Offenbarung (*Koran*) sowie das mündlich überlieferte Vorbild seines Lebenswandels (*Sunna*). Es entwickelten sich alsbald an der Rechtssprechung angelehnte Techniken, um aus diesen beiden Quellen rituell-religiöse und soziale Verhaltensregeln abzuleiten (*Fiqh*). Nach einiger Zeit wurden die wichtigsten Resultate in einem verbindlichen Regelwerk zusammengefasst (*Scharia*). Man meinte damals, um 900, dass damit wohl das Wichtigste festgelegt worden war. Das »Tor« zur Interpretation, so hieß es, sollte darum fortan »geschlossen« bleiben (Gibb/Kramers: 102-107; 157f.; 524-529; Johannsen 1999). Der Kodex bekam damit einen Status, der den beiden Quellen sehr nahe kam. Danach wurde er mehr als tausend Jahre lang ein Steinbruch für gelehrte Interpretationen. Er wurde buchstäblich überfrachtet mit Rechtsauslegungen und theologischen Spitzfindigkeiten, die meistens von Männern erdacht wurden und oft um das »Wesen« und den Status von Frauen kreisten. Der Zugang zu Theologie und Rechtsgelehrtheit war ausschließlich Männern vorbehalten und obwohl man diesen Gelehrten nicht generell Boshaftigkeit unterstellen kann, so ist doch nachträglich sichtbar geworden, dass sie, wo es um die Position, die Rechte und den Handlungsradius ihrer Frauen ging, stets sich selbst übervorteilten. In der religiösen Symbolik bekam das Geschlechterverhältnis eine Rolle zugesprochen, die dem männlichen Verhältnis zu Gott entsprach. Gravierend kam hinzu, dass

3 »Gelegenheit macht Diebe« sagt das Sprichwort, aber die Soziologie sieht nicht nur lange Finger am Werk. *Opportunity structures* gelten ihr als hervorragende Weichenstellungen für die Entstehung sozialer Bewegungen. Vgl. Tarrow (1988).

namhafte Theologen explizit frauenfeindlich waren und sich Aussprachen erlaubten, die sich äußerst belastend auf das Leben muslimischer Frauen auswirkten. Diese Machtkonstellation wird heute zwar auch von muslimischen Männern mit Fragezeichen versehen, im Wesentlichen existiert sie jedoch ungebrochen weiter.

Es gibt aber eine neue Diskussion. Die *Scharia*, die viele Gläubige auch heute als unabdingbaren Ausgangspunkt ihres Glaubens betrachten, unterscheidet zwischen rituellen Vorschriften (*Ibadat*) und Hinweisen für das soziale Leben (*Mu'ammelat*). Die erste Kategorie behandelt das Gebet, die Pilgerfahrt, das Opferfest und die freiwillige Steuer und gilt allen Gläubigen als Pflicht. Die zweite Kategorie betrifft ein weites Feld. Je nach Zeit, politischer Lage und Geographie, je nach Position (Mehrheit oder Minderheit), Notwendigkeit (Krieg oder Frieden) und persönlichen Umständen (Schwangerschaft oder Alter), soll zuerst festgestellt werden, was den Umständen entspricht. Im Prinzip geht es darum, mit Hilfe der in der *Scharia* enthaltenen Hinweise das tägliche Leben zu erleichtern. Aber was ist im täglichen Leben zentral? Und wer ist Nutznießer der Erleichterung? Der Spielraum der Entscheidungsfreiheit, der den Gelehrten damit angeboten wird, lässt sich noch immer leicht für die ureigenen Interessen ausnutzen.

Über die Bedeutung der *Scharia* sind sich auch Muslime in Westeuropa nicht mehr einig. Die einen verteidigen die Ansicht, Religion betreffe bestimmte Handlungen an bestimmten Tagen (*Ibadat*). Im Übrigen sei sie eine Angelegenheit privaten Ermessens. Damit betrachtet diese Gruppe die *Scharia* als eine historische Interpretation, die zum Teil überholt ist. Stattdessen wendet sie sich den beiden Quellen *Koran* und *Sunna* wieder zu. Die anderen verteidigen dagegen die Auffassung, die Religion habe das gesamte Leben zu durchdringen und das ›wie‹ sei damals mit der *Scharia* endgültig festgelegt worden.

Diese beiden Auffassungen ziehen sehr unterschiedliche Konsequenzen nach sich. Wer das ›ganze Leben‹ zwingend religiös bestimmt sieht, stellt rechtlich und institutionell sehr viel weitreichendere Forderungen als derjenige, der Religion als seine private Angelegenheit betrachtet. Wohl aus diesem Grund möchten die Regierungen der westeuropäischen Staaten bei der Auflösung der Kontroverse Einfluss haben. Den Politikern geht es um klare Grenzziehungen. Sie möchten Mehrheiten feststellen und Eindeutigkeit darüber, welchen Forderungen nachzugeben sind und welchen nicht. Sie möchten ebenfalls ausschließen, dass die religiösen Grundlagen sich mit demokratischen Grundsätzen reiben. Auch in dieser Diskussion ist die Position muslimischer Frauen an zentrale Stelle gerückt. Im Dreieck dieser Kräftebeziehung wächst die Ausformulierung eines auf Europa bezogenen Islam.

Die Produktion eines islamischen Wissens, das auf den westeuropäischen Kontext eingeht und es vermag, die religiösen Vorschriften so auszulegen, dass sie den Lebensumständen von Muslimen in Europa Genüge tun,

ist inzwischen in vollem Gange. Auch in der Bundesrepublik werden ›islamische‹ Antworten auf Dilemmas im Alltag formuliert und es kommen täglich neue hinzu. Sie betreffen die Haarlänge ebenso gut wie den Umgang mit nichtmuslimischen Nachbarn. Sie drehen sich um Markenkleidung, Ernährungsprodukte, Schulausflüge, Krankenhausaufenthalte, Wohnungseinrichtungen, Erziehung, Begräbnisorte, Früherkennung und Gentechnologie. Diese Antworten beschäftigen sich auch mit Fragen der Grenzziehung (»Darf man Essen von Nichtmuslimen annehmen?«) sowie der Suche nach Gemeinsamkeiten (interreligiöser Dialog). Seit Beginn dieser Suche steht jedoch ein Problem im Raum, das bislang noch nicht gelöst werden konnte: Wer hat die Expertise? Wer kennt sich gleichermaßen im gesellschaftlichen Kontext und in der islamischen Gelehrsamkeit aus? Wer vor allem liefert die Antworten, die europäische Muslime als befriedigend empfinden? Bei der Suche nach Autoritäten bildet sich eine massive Pluralisierung der Ansprüche ab. Die Frage, inwieweit die Religion den Alltag bestimmen darf, nimmt dabei einen zentralen Platz ein. Die Institutionalisierung des Islams in Westeuropa steht noch am Anfang (Dassetto/Maréchal/Nielsen 2001).

Ausbildungseinrichtungen für islamische Experten mit Ortskenntnissen oder religiöse Institutionen mit klaren Positionen lassen sich nun einmal nicht so schnell realisieren. Die meisten Gemeinden behelfen sich in der Zwischenzeit mit Lehrern und Wanderpredigern aus dem Heimatland. Aber die Unzufriedenheit wächst. Zu groß ist die Kluft zwischen dem Weltbild des eingeflogenen Experten und dem Alltag der hier geborenen Kinder. Zu sehr prallt die starre Handlungsethik eines saudischen Wanderpredigers auf die Privatisierungstendenzen der meisten in Europa heimischen Muslime. Die Unzufriedenheit hat aber auch eine Gelegenheitsstruktur entstehen lassen. Es ließe sich mit Fug und Recht sagen: Im Vakuum des Neuanfangs kann jeder Beitrag dazu beisteuern, wieder theologischen, kontextualisierten Boden zu gewinnen. In der Auseinandersetzung um die Definitionsmacht erweisen sich indes nur wenige traditionelle Autoritäten in der Lage, ihre Gelehrsamkeit kontextbezogen anzuwenden. Genau hier lässt sich eine Erweiterung der traditionellen Rolle muslimischer Expertinnen aufzeichnen.

### **Wo sind die Frauen?**

Muslimische Frauen in Deutschland, die zu der Auslegung der islamischen Tradition einen Beitrag aus Frauenperspektive leisten möchten, sehen sich zunächst in einer schwierigen Situation. Auch in Europa wird der Zugang zum islamischen Wissen nach wie vor von Männern dominiert und Frauen bekommen nur Einblicke, die ihre Verantwortung für die Erziehung der Kinder betreffen. Im Großen und Ganzen sind die Stimmen und Gesichter des modernen Islams überwiegend männlich. Daran hat sich auch in Europa

nichts geändert (Ahmed 1986: 69off.), und die islamischen Gemeinden in der Bundesrepublik bilden keine Ausnahme. Strukturelle Domänen der Wissensproduktion sind in beiden eng mit einem entschieden männlichen Zentrum verknüpft. Deren wichtigster Ort bildet erstens die Freitagspredigt. Sie wird von einem Theologen (*Imam*) oder einem Religionslehrer (*Hoca*) vor einem ausschließlich männlichen Publikum abgehalten. Hier werden Fragen der Religionsausübung und des täglichen Lebens besprochen und zu bestimmten Verhaltensweisen geraten. Der zweite Ort ist die Beratungstätigkeit des Lehrers. Von ihm, der sich im islamischen Recht auskennt, werden autoritative Interpretationen erwartet, die den alltagsbezogenen Fragen der Gläubigen eine klare Richtung vorgeben. Einen dritten Ort bildet der Bücherschrank der Moschee. Die Auswahl der theologischen Bücher und Predigt-kassetten verrät bereits die ideologische Ausrichtung der Gemeinde. Diese bestimmt nicht nur die Typen der herbeigeführten Lösungen, sondern auch und vor allem die Reichweite der zu lösenden Probleme.

Zu diesem ganzen Bereich haben Frauen nur beschränkten Zutritt. Die Gemeinschaft der Gläubigen, die *Umma*, ist männlich definiert und bildet das Zentrum und die Zielgruppe der Wissensproduktion. Frauen können allenfalls passiv daran teilhaben, entweder in einer privaten Unterredung mit dem Imam oder aber über ihren Ehemann. Muslimische Expertinnen haben in dieser männlichen Wissensdomäne keinen Platz. Sie werden weder öffentlich zur Kenntnis genommen noch werden ihre Ansichten in Druckform in den Bücherschrank gestellt. Männer können vor männlichem und weiblichem Publikum sprechen und das von ihnen dargebotene Wissen hat für beide Geschlechter Autorität. Frauen ist es generell nicht gestattet, vor einem männlichen Publikum über religiöse Themen zu sprechen. Nach dem gegenwärtigen Forschungsstand lässt sich sagen, was Musliminnen an Kenntnissen und Einsichten zu bieten haben, gilt ausschließlich dem Kreis der Frauen und erfährt nur dann Aufmerksamkeit seitens des Zentrums, wenn der Inhalt nicht mit den herrschenden Vorstellungen übereinstimmt.

Die meisten Frauen, die im Gemeindeleben tätig sind und mit denen ich Gespräche führte, stört das nicht. Im Gegenteil. Schließlich beschäftigen sie sich mit Themen, die einer göttlichen Intention nachzuspüren versuchen. Und wie dies auch in anderen religiösen Traditionen der Fall ist, ist deren Vermittlung für die meisten an eine männliche Autorität gebunden. Religiöse Gemeinden stützen sich zweifelsohne auf Machtstrukturen, und manche von ihnen dienen sicherlich als Basis politischer Mobilisierung. Dennoch liegt der Ausgangspunkt religiöser Gemeinschaft vor allem in der Schöpfung von Bedeutung (Luhmann 2000: 15ff.). Um sich verständlich zu machen, muss sich die Vermittlung von Bedeutung der Symbolik bedienen. Sprache und Ritual liefern dazu die Bausteine und jede religiöse Kommunikation zieht mit ihnen zunächst eine Grenze. Es ist das erste Ziel der religiösen Kommunikation diese Grenze bewusst zu machen. Ihre anschließende Über-

schreitung lässt den Gläubigen in einen anderen Zustand eingehen – man geht demnach vom ›Dunkel‹ ins ›Licht‹, aus der ›Beengung‹ in einem Zustand der ›Befreiung‹, oder aber man tritt aus der ›Unwissenheit‹ in die ›Erleuchtung‹ ein. Damit sind Erfahrungen der Transzendenz angedeutet, die die Gläubigen selbstverständlich in einer symbolischen Semantik einbetten (Luhmann 2000: 15; Beyer 2003). Die dadurch ausgelöste Dynamik erklärt, dass sich Geschlechterungleichheiten im religiösen Bereich nicht mit gesellschaftlichen Geschlechterverhältnissen, wie wir sie in Sphären der Politik und Ökonomie vorfinden, vergleichen lassen. Die globalen Normen der Gleichheit, die heute in den beiden letztgenannten Bereichen zur Anwendung kommen sollen, verblassen in den meisten religiösen Traditionen gegenüber der Bedeutung, die Gläubige beiderlei Geschlechts dem religiösen Charisma zuschreiben. Wer über religiöse Phänomene nachdenkt, soll sich darüber im Klaren sein, dass es für religiös Denkende meistens wichtiger ist, dem charismatischen Zentrum nahe zu sein, als gleiche Bedingungen für die Produktion von Wissen zu schaffen. Auch für die meisten gläubigen Musliminnen ist die Nähe zum Charisma das Wichtigste und ihr eigenes Verständnis vom Geschlechterverhältnis damit unlöslich verbunden.

Es gibt dennoch Ausnahmen. Einerseits hat der Islam selbst eine Tradition der Mystik, in der dem Verhältnis zwischen den Geschlechtern eine andere Bedeutung zukommt (Schimmel 1982). Zweitens fordert das Vakuum, in dem sich der westeuropäische Islam befindet, die Kreativität muslimischer Frauen geradezu heraus. In den Moscheen wurden institutionalisierte Räume für Frauen geschaffen und junge Frauen absolvieren seitdem religiöse Ausbildungen, um die neu entstandene Berufsmöglichkeit entsprechend zu füllen. Es fehlte an Brücken zur Mehrheitsgesellschaft und muslimische Frauen erwiesen sich zunehmend als pragmatische und tüchtige Brückenbauerinnen. Dennoch waren die islamischen Gemeinden und Vereine Anfang der 90er Jahre nicht darauf vorbereitet, als einige Frauen ihre marginalisierte Position hinterfragten. Der *status quo*, den sie seitdem anzufechten versuchen, zielt auf die Fundamente der Machtasymmetrie: Die ungleiche Verteilung von Verantwortung und Gehorsam und die daraus resultierende Gewalt in der Ehe; das ungleiche Recht auf Scheidung, die ungleichen Bedingungen bei Erbschaft, Handelsabschlüssen und Zeugnisfähigkeit; die ungleichen Bedingungen für Ehen mit Nichtmuslimen; die Verweigerung, Frauen an ›gemeinschaftlichen‹ Gebeten in der Moschee teilnehmen zu lassen, sowie die einseitige Tabuisierung des weiblichen Körpers (Sonbol 2001; Yilmaz 2002; s. unten).

Inzwischen gibt es auch Männer, die über einen Teil dieser Themen zu sprechen bereit sind. Die meisten sehen aber nicht ein, ihre Position aufzugeben, die sich auf die männliche Auslegung der Quellen stützt. Dort wo sie das Terrain kontrollieren – in den Moscheen – wird die ›Frauenfrage‹ nicht diskutiert, sondern in eine überlieferte Interpretationstradition eingebettet

und als von Gott gewollt hingestellt. In ihren Augen spiegelt sich im Geschlechterverhältnis das Verhältnis aller Gläubigen zu Gott und da Gott transzendent, die Beziehungen zwischen den Geschlechtern jedoch immanent sind, wird das transzendente Verhältnis dort rituell eingeübt, wo man seiner habhaft werden kann: Im komplementären Verhältnis zwischen Männern und Frauen.

Frauen, die sich dazu entschließen, in ihrer eigenen Gemeinde diese symbolische Grenzziehung in Frage zu stellen, müssen bereits über Autorität verfügen und theologisch sehr gut gerüstet sein. Um das aber zu leisten, ist die neu geschaffene Lage vielerorts noch zu ungewohnt. Es ist daher nur zu verständlich, wenn einige Expertinnen aus der Enge des Gemeindelebens ausbrechen und sich eigene Domänen schaffen. Diese befinden sich gewissermaßen an der Peripherie des islamischen Lebens. Es sind Orte, die nicht von Männern kontrolliert werden, kleine Werkstätten, deren Produktion sich dennoch an die gesamte Gemeinschaft richtet. Mit diesem Schritt erfuhr der strukturelle Raum für Frauen, der zunächst in den Moscheen geschaffen wurde, eine selbstbestimmte und neu definierte Erweiterung, die auf Dauer die gesamte Produktion religiösen Wissens beeinflussen könnte.

### **Der Aufgabenbereich religiöser Expertinnen**

Die Moschee bildet heute die Wirkungsstätte zahlreicher Frauen. Ihre Anzahl geht in die Tausenden. Nach den neuesten Zahlen gibt es etwa 2400 muslimische Gemeinden in der Bundesrepublik (Wilamowitz-Möllendorf 2001). Nach konservativer Schätzung ergibt sich daraus eine Zahl von ca. 2000 muslimischen Religionslehrerinnen, die in bundesrepublikanischen Moscheen tätig sind. Es ist indes schwierig, eine Beschreibung zu finden, die auf ihre Arbeit passt. Das Niveau und die konkrete Praxis sind zu unterschiedlich. Wie weibliche *Hocas* und Theologinnen arbeiten, ist eng mit der ideellen Reichweite ihrer Gemeinde, aber auch mit dem Inhalt ihrer Ausbildung verknüpft. Es gibt Frauen, die auf einer hohen Ebene Exegese betreiben und alles zur Diskussion stellen. Es gibt andere, die sich damit begnügen, Frauen und Kinder ihren Text aufsagen zu lassen und Abweichungen von der vorherrschenden Kleiderordnung mit Hinweisen auf die Hölle unterbinden. Es gibt *Hocas*, die wöchentlich religiöse Unterweisung im Gebet abhalten und auf den inneren Weg hinführen. Es gibt auch solche, die völlig davon absehen. Alle muslimischen Expertinnen, die im Folgenden zur Sprache kommen, arbeiten jedoch in Gemeinden, die die Autorität von *Koran* und *Sunna* anerkennen. Abhängig von der Rolle, welche der *Scharia* zusätzlich eingeräumt wird, ist die Reichweite ihrer Überlegungen eng oder weit gefasst.

Traditionell haben weibliche *Hocas* eine Reihe Aufgaben zu bewältigen. An erster Stelle steht der elementare Religionsunterricht; sie bringen Kindern

und Frauen also das arabische Alphabet bei und halten mit ihnen regelmäßig Koranübungen ab. Ein zweiter Bereich betrifft den *Ahlaq*, den Sittenkodex, welcher der *Scharia* entnommen wurde und für einen beträchtlichen Teil aus Regeln und Richtlinien für Frauen besteht. Die *Hocas* erklären den Inhalt und die Frauengemeinde stellt ihnen Fragen. Regelmäßig wiederkehrende Themen sind Sexualität in der Ehe und Enthaltbarkeit, Menstruation, Geburt, Geschlechtertrennung, Erziehung, Ernährung sowie Kleidung. Im Falle eines alltäglichen Dilemmas, eines Konflikts zwischen divergierenden Verhaltensanforderungen, verlangen die Frauen von ihrer *Hoca* eine klare Aussage. Diskutiert wird in den meisten Fällen nicht. Wie bei den männlichen *Hocas* gehört es zu ihrer Pflicht, eine allgemein gültige Aussage machen zu können. Es bleibt indes den Zuhörerinnen überlassen zu entscheiden, was sie damit anfangen. In anderen Gemeinden werden durchaus auch *Koran*, Kommentare, Rechtsauslegungen und Interpretationen zu Rate gezogen und gemeinsam nach Antworten gesucht.

Andere Aufgaben betreffen die Organisation von Gebetsstunden, von Lehrreden (*Sohbet*) und von Hausbesuchen. Meistens bleibt den Frauen wenig Zeit für einen religiösen oder sozialen Austausch außerhalb ihrer unmittelbar anvertrauten Gemeinde. Auch die Kommunikation zur nichtmuslimischen Außenwelt gehört nicht zu ihrem Aufgabenfeld. Vielmehr werden alle Energien nach Innen gelenkt und so ist für andere Kontakte kein Platz. Von den männlichen Autoritäten werden Initiativen, die von ihrer unmittelbaren Aufgabe ablenken, weder erwartet noch werden sie dazu ermutigt.

### **Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen**

Alle von mir besuchten islamischen Frauengemeinden hatten im Prinzip eine eigene weibliche Lehrerin (*Hoca*), nur die wenigsten verfügten über eine ausgebildete Theologin. Besucht habe ich insgesamt etwa 100 Gemeinden. In manchen arbeitete eine einzelne *Hoca*, in anderen zwei bis drei, nur in den türkischen staatlichen Moscheen mussten sich mehrere Frauengemeinden eine *Hoca* teilen. Da die Gemeinden erst vor wenigen Jahren geschaffen wurden, waren diese Frauen noch recht jung – die meisten zwischen zwanzig und dreißig Jahre alt. Alle hatten eine religiöse Ausbildung absolviert, deren Inhalt sich jedoch als äußerst unterschiedlich erwies. Im Folgenden sollen die wichtigsten Typen dargestellt werden. Dass die türkischen Ausbildungen darin einen großen Platz einnehmen, ist der Dominanz des türkischen Islams in Deutschland (ca. 65 Prozent) geschuldet (Wilamowitz-Möllendorf 2001).

### **Islamistische Kurse im Istanbuler Untergrund**

Hocas in den türkischen *Milli Görüş* Gemeinden sagten aus, durchschnittlich zwei Jahre in einer Ausbildung verbracht zu haben. Viele waren dafür nach

Istanbul gegangen, andere hatten sich mit den ersten Semestern im *Verband der Islamischen Kulturzentren* in Köln begnügt (s. unten). 1996, als ich im Stadtteil Fatih in Istanbul auf eine solche Gruppe Mädchen stieß, notierte ich:

Von der Fatihmoschee bis zur Sultan Selim Moschee geht ein Pfad zwischen den Gemüsegärten. Als ich ihn einschlage, verlassen gerade Hunderte von Frauen in *Cübbab* die Moschee. Ich laufe gegen den Strom und betrete den Moscheehof, in dem sich noch etwa 1.000 schwarz verhüllter Frauen befinden. Ich frage, ob dies eine Koranschule für Frauen ist? Schon steht eine Gruppe um mich herum. Dies sei die Moschee, will ich etwa auch ihre Koranschule sehen? Als wir dort ankommen, ist klar geworden, dass mindestens die Hälfte dieser Gruppe in Westeuropa geboren und in *Milli Görüş*-Moscheen groß geworden war. Das Gespräch bestimmt eine Muslima aus Recklinghausen, andere kommen aus Brüssel, Mülhausen, Dordrecht. Sie sind nach dem Hauptschulabschluss hierher gekommen. Sobald die Ausbildung beendet ist, wollen sie wieder zurück, um zuhause in der Moschee zu unterrichten. – Dies ist ein Internat für 70 Mädchen. Sie versichern mir, dass es viele ähnliche Schulen in Fatih gibt, manche mit über 1.000 Studentinnen. Die Versammlung in der Moschee heute morgen galt der wöchentlichen Lehrrede des dortigen Imams, deswegen waren alle Internate versammelt. Diese Ausbildung ist neu, das zweite Jahr wird demnächst abgeschlossen. Jeden Morgen rezitierte die Lehrerin einen Korantext und anschließend lernten die Mädchen ihn auswendig. Auch paukten sie die islamischen Verhaltensregeln (*Ahlaq*), damit sie später weitergeben können, »wie man richtig islamisch leben soll«. Anderen Lehrstoff scheint es nicht gegeben zu haben. Untergebracht sind sie in vier kleinen Zimmern. Die zweistöckigen Betten sind aneinander geschoben, Platz für Schränke gibt es nicht. In dem schmalen Korridor liegen Matratzen gestapelt. Diejenigen, die kein Bett bekommen haben, legen sich nachts im Schulraum zum Schlafen. Auf dem Treppenaufsatz stapeln sich Koffertürme (Istanbul/Fatih, 11.04.1996).

Diese von *Milli Görüş* organisierte Ausbildung machte damals einen äußerst improvisierten Eindruck. Viele Gedanken oder Geld schien man nicht investiert zu haben. Die Mädchen lebten in großer Enge, die Hygiene war unzureichend und der Unterricht konnte als dürrtig bezeichnet werden. Dafür wirkten alle wie von einem heiligen Feuer beseelt und strebten danach, sich jede einzelne Anweisung der *Scharia* zu Eigen zu machen. Sie zu hinterfragen, geriet nicht in ihren Horizont. Eine Lehrerin zählte auf: 1. im Koran steht schon alles geschrieben, 2. man soll sich an die Regeln halten, und 3. wer das nicht tut, geht zur Hölle. Ihre einfache Herangehensweise mag dem Umstand geschuldet sein, dass *Milli Görüş* das Sprachrohr einer religiösen Protestbewegung der unteren sozialen Schichten ist. Die Auflehnung gegen die Verstaatlichung des Islams ist ihr Anliegen. Seit den 1920er Jahren stellten türkische Staatsorgane die Religion unter Aufsicht und beschränkten sie auf den rituell-religiösen Bereich. *Milli Görüş* versucht, eine politische Varian-

te durchzusetzen, in der die Religion das gesamte öffentliche Leben durchdringen soll. Deshalb ist diese Organisation in der Türkei verboten. Die Studieneinrichtung, in die ich durch Zufall geriet, war selbstverständlich illegal. Sie konnte also zu jeder Zeit geschlossen werden, was das solidarische Empfinden, gemeinsamen Widerstand gegen den Staat zu leisten, erheblich erhöhte.

### Staatliche Direktiven aus Ankara

Weibliche *Hocas*, die sich im Auftrag der türkischen Religionsbehörde *Diyanet* in Deutschland befanden, erklärten, in der Türkei die staatliche Fachausbildung als Religionslehrerin absolviert zu haben. Die Theologiefakultät in Ankara ist in Aufbau und Struktur vergleichbar mit Theologiefakultäten an deutschen Universitäten. Neben den eigentlichen theologischen Fächern werden Sprachen, Religionswissenschaft, Philosophie und Religionssoziologie gelehrt. Die Frauen hatten allerdings nach dem religiösen Gymnasium (*Imam Hatip*) lediglich zwei Aufbaujahre absolviert, was als ausreichend betrachtet wurde, um die religiösen Bedürfnisse von Frauen im Ausland zu betreuen. Mit der *Scharia* gaben sich diese Lehrerinnen indes nicht ab. Die religiöse Bestimmung des Alltags wird im *Diyanet*-Spektrum weitgehend dem Ermessen des Einzelnen überlassen, eine Haltung, die die Weichen für die weitverbreitete Säkularisierung türkischer Muslime stellt. Dennoch bemüht sich die Behörde um Richtlinien. Diese kommen jedoch auf einer ganz anderen Ebene zustande. So erörterte im Mai 2002 ein religiöser Rat die dringendsten Anliegen der Bevölkerung. Nicht zufällig waren ein Drittel davon »Frauenprobleme« (Yılmaz 2002: Nr. 11). Damit gab der Rat indirekt zu, dass es aufgrund der islamischen Geschlechterordnung überhaupt zu Problemen kommen könne. Eine kurze Zusammenfassung des Schlusskommunikés mag zeigen, welchen Abstand die Behörde dennoch zu ihren religiösen Beamten und Beamtinnen zu überwinden hat:

Im Hinblick auf die Verse im Koran, die sich auf Frauen beziehen, übernahm der Rat die neuen Methoden der Auslegung, die seit den 1970er Jahren in moderaten muslimischen Kreisen Eingang gefunden hatten. So darf man sich den buchstäblichen Wortlaut vornehmen, also im Zweifelsfall neu übersetzen, nach dem Kontext und der Absicht des Textabschnitts fragen, sich also der Historizität bestimmter Aussagen vergewissern; dem »Geist des Korans« folgen, also immer das Ganze im Auge haben, und sich schließlich Muhammads Haltung vergegenwärtigen (Yılmaz 2002: Nr. 13; vgl. Baranzani 1992).

Der Rat gab damit *im Prinzip* eine Möglichkeit vor, alle koranischen Textstellen, die in der Vergangenheit eine für Frauen belastende Auslegung erfahren hatten, neu zu interpretieren. Aber dies auch anzuwenden, tat er dann doch nicht. Zwar konnten danach Frauen ohne weiteres an Freitagspredigten, To-

tengebeten und anderen Feiern teilnehmen und auch die Ungleichheit bei Zeugnisfähigkeit und in Handelsgeschäften wurde als historisch bedingt gedeutet. Dennoch gäbe die von Gott gegebene Komplementarität zwischen Mann und Frau dem Mann weiter das Recht auf eine größere Erbschaft sowie den Gehorsam seiner Frau. Der Rat begnügte sich stattdessen mit Rhetorik: Die Tatsache, dass Männer von Gott »ausgezeichnet« sind, mehr Verantwortung zu tragen, rechtfertige keineswegs Diskriminierung und Gewalt in der Ehe.

So bleibt der Kern der tatsächlichen Ungleichheit unangetastet und für die wirklichen Probleme wird keine Lösung versucht. Den örtlichen religiösen Beamten und Beamtinnen stünde vielleicht nichts im Wege, den Kern der Diskriminierung tatsächlich anzusprechen. Eine kleine Befragung ergab, dass zumindest in Deutschland bislang noch niemand von den Entscheidungen des Theologenrates gehört hatte. Vielmehr scheint es so zu sein, dass der Rat zwar die Lehrmeinung feststellt, aber doch meilenweit von der alltäglichen Realität seiner Adressaten in den Moscheen entfernt ist. Es ist somit ein erheblicher Bruch zwischen den theologischen Entwicklungen und dem Wissen in den Basisgemeinden.<sup>4</sup> Die kurze Ausbildung der Frauen sowie die wenigen Stellen, die ihnen in den deutschen Moscheen zu Verfügung gestellt werden, lassen indes darauf schließen, dass sie sich mit der Erledigung der dringendsten Aufgaben zufrieden geben müssen.

Auch wenn staatliche theologische Fakultäten und »wilde« Kurse religiöser Protestbewegungen keinen guten Vergleich abgeben, bilden sie dennoch für die Bundesrepublik die beiden äußersten Pole eines Spektrums, in dem sich die religiösen Ausbildungsmöglichkeiten junger muslimischer Frauen im Augenblick bewegen. Die qualitative Spannweite reicht von mangelhaften Bedingungen bis zur Präsenz internationaler Standards, die geographische umfasst nahezu die ganze islamische Welt. Heute kann man junge deutsche Musliminnen auf den Treppen einer staatlichen theologischen Fakultät in Kairo, Damaskus oder Kuala Lumpur begegnen, oder aber, abhängig von der ideellen Ausrichtung ihrer Gemeinde in Deutschland, in einer der vielen verbotenen islamistischen Ausbildungsstätten, an denen die islamische Welt so reich ist.

Zwischen diesen konträren Polen sind in der Bundesrepublik Ausbildungsgänge im Entstehen, die sich um die korrekte Weitergabe, oder aber um die Fähigkeit bemühen, die gesamte religiöse Tradition im Kontext Europas neu zu überdenken. Keiner der Kurse ist offiziell von deutschen Institutionen anerkannt, was in gewisser Weise irrelevant ist, da sie jedes Jahr Experten und Expertinnen hervorbringen, die in den Moscheen einen Platz su-

4 Diese Einschätzung habe ich dem Soziologen Levent Tezcan zu verdanken (Emailaustausch am 7.05.03).

chen. Es ist auffällig, dass Frauen in diesen Ausbildungsgängen in der Mehrheit sind. Stellvertretend werde ich drei Ausbildungstypen skizzieren.

### Die Kölner Wissenschaft vom Koran

Die erste weibliche *Hoca*-Ausbildungsstätte auf deutschem Boden wurde bereits Anfang der 1990er Jahre in Köln gegründet. Sie gehört dem *Verband der Islamischen Kulturzentren* (VIKZ) und die Geschlechter werden dort getrennt, aber nach demselben Lehrplan unterrichtet. Die Schüler und Schülerinnen kommen nach der 10. Klasse in die Ausbildung und lernen das Basiswissen für die Durchführung ritueller Handlungen und die Gestaltung eines komplett nach der *Scharia* ausgerichteten Alltags. Der VIKZ betrachtet die Religion als verbindlich für den gesamten Lebensbereich, mit Ausnahme der Politik. An den einst aufgestellten Regeln gibt es für sie nichts zu deuten, zu ändern oder gar zu erneuern. Im Spektrum der islamischen Gemeinden in Deutschland steht der Verband somit für eine ultra-orthodoxe Variante des Islams:

Die Ausbildung dauert vier Jahre und gilt als schwierig. Der Lernstoff konzentriert sich zunächst auf die arabische Grammatik und Phonetik. Zusammen ermöglichen sie das Verständnis des Korantextes. Daneben gibt es die klassischen Fächer, die aus dem Koran sowie der mündlichen Überlieferung abgeleitet wurden: Theologie, Logik, Rechtslehre, Rhetorik (Jonker 2002: 187-203, 273, Abb. 6). Insofern unterscheidet sich diese Ausbildung nicht sehr von Studiengängen an islamischen Fakultäten. Moderne Hilfsfächer sind aber in diesem Lehrplan nicht vorgesehen und der Unterricht verläuft nur in türkischer Sprache. Die Reichweite des Glaubens in Frage zu stellen, gehört nicht zu den Themen, die hier verhandelt werden können. Der Unterricht läuft folgendermaßen ab: Es wird ein Abschnitt (Koran, Kommentare, Rechtsauslegungen) von etwa ein oder zwei Seiten behandelt. Die Lehrerin erklärt und stellt Fragen, die die Schülerinnen im Chor beantworten. Die Klasse liest die am Rande des Haupttextes geschriebenen Kommentare still mit, oder sie werden von den Schülerinnen reihum vorgelesen. Während der Haupttext arabisch ist, sind die Kommentare meistens in Osmanisch gefasst. Wenn man die arabischen Buchstaben lesen kann, sei dies kein Problem, meinen die *Hocas*. Die Schülerinnen sind während des Unterrichts völlig konzentriert. Wenn vorgelesen wird, lesen alle leise mit, wenn Fragen gestellt werden, strecken alle die Hände hoch oder rufen die Antworten im Chor. Abends lernen die Schülerinnen für sich. Tagsüber hört man sie kaum. In der Regel verständigen sie sich flüsternd und ziehen permanent ihr Kopftuch über die Stirn, als wollten sie unsichtbar sein. Aber abends steigt ein gewaltiges Geräusch aus den Stockwerken hoch: Beim Auswendiglernen wird nämlich geschrien. Eine der *Hocas* erklärt mir, dass es dann leichter gehe, vor allem, wenn man die anderen auch schreien höre (Jonker 2002: 197f.).

Zur Zeit bekommen etwa dreißig bis vierzig junge Frauen im Jahr die Lehrerbildung. Anschließend finden sie in den VIKZ Moscheen eine Stelle als

Lehrerin. Junge Männer, die die Lehrerlaubnis schaffen, gibt es dagegen höchstens fünf im Jahr (Jonker 2002: 198-202). Beide Geschlechter unterrichten Kinder aus dem gesamten Moscheenspektrum. Denn die Gründlichkeit ihrer Unterweisung motiviert auch Eltern aus *Ditib*- und *Milli Görüş*-Kreisen sowie Eltern, die keiner Moschee angeschlossen sind, ihre Kinder in diesen traditionellen Koranunterricht zu schicken, selbst wenn der Verband in ihren Augen zu starr erscheint (Jonker 2002: 272, Abb. 5).

### **Frankfurter Islamologie**

Wer kein Türkisch und Osmanisch beherrscht und zudem etwas Anderes will als eine koranische Ausbildung, die keine Auseinandersetzung mit der Lebenssituation in der Gegenwart erlaubt, dem steht seit 2001 die zweijährige Ausbildung »Islamologie« der *Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen* (IRH) offen. Diese Ausbildung will in Europa lebenden Muslimen eine islamische Allgemeinbildung geben. Es sind meistens Studenten und Absolventen von Fach- und Hochschuleinrichtungen, die sich für eine solche Weiterbildung interessieren:

Pro Semester meldeten sich etwa 250 neue Interessenten an, von denen Frauen eine Zweidrittel-Mehrheit stellen. Neben Frankfurt finden die Kurse mittlerweile auch in Berlin, Köln und München statt. Die erworbenen Fähigkeiten sollen später in Erwachsenenkursen, in Moscheen, aber auch in Volkshochschulen oder Fortbildungen von Betrieben weitergegeben werden. – Der Kurs vertritt ein ganzheitliches Konzept des Islam. In den Worten der Verantwortlichen: Die Religion »beschränkt sich [...] nicht auf bestimmte rituelle Handlungen an bestimmten Tagen, sondern begleitet den Muslim in seinem gesamten Leben« (Zaidan/Khan/Kuruyüs 2001: 20). Der Lehrplan orientiert sich ebenfalls am klassischen Fächerkanon der islamischen Tradition, ist aber dennoch völlig verschieden von dem Kurs, der in Köln angeboten wird. Während man sich im VIKZ zu 70 Prozent mit der Grammatik, der Phonetik und den Rezitationsregeln des Korans auseinandersetzt, setzt diese Ausbildung bei den (übersetzten) Glaubensinhalten, der Biographie des Propheten und der islamischen Geschichte an und kombiniert diese mit Einführungen in die *Scharia* und die islamische Rechtspraxis.

Im Zentrum steht also Hintergrundwissen für fundierte Urteilsfähigkeit und die Kompetenz, zwischen den verschiedenen Interpretationsweisen innerhalb des Islam unterscheiden zu können. Wegen der fehlenden Sprachbildung kann die Koranexegese nicht zum Fächerkanon gehören. Dennoch versucht man nachzuvollziehen, wie die frühen Theologen zu ihren Entscheidungen kamen und warum diese sich in der Kodifizierung der *Scharia* verdichteten. Das islamische Recht in Frage zu stellen, gehört nicht zu den Absichten dieses Kurses. Allerdings räumen die Ausbilder dem Einzelnen eine innere Entscheidungsfreiheit ein: Wer eine Regel innerlich nicht nachvollziehen könne, der soll auch nicht dazu gezwungen werden, sie einzuhalten.

Zur Neuheit dieser Ausbildung gehören auch die unterschiedlichen Unterrichtsstile, die zwischen Frontalunterricht und Diskussion changieren, sowie die Chatbox im Internet integrieren, die es den Studierenden erlaubt, sich an weiteren Diskussionen zu beteiligen. Damit wird Raum gegeben, die frisch erworbenen Kenntnisse auf Dilemmata im Alltag anzuwenden und selber »islamische« Antworten zu finden (Gespräch mit Iman Muhamed, Studentin, 29.04.03).

### **Die Hamburger Theologenschule**

Seit mehr als 20 Jahren hat der Theologe Mehdi Razvi in Hamburg einen Kreis von Männern und Frauen um sich gesammelt, den er jeden Samstag in der Imam-Ali Moschee unterrichtet. Dieser Kreis ist einer der wenigen Orte in der Bundesrepublik, wo versucht wird, den Koran für moderne Muslime zugänglich zu machen, ohne dabei weder die Spiritualität noch die real existierende Moscheegemeinschaft aus den Augen zu verlieren. Auch hier geht es darum, die Anwendung von neuen Interpretationsregeln philologischer Untersuchungen, historischen Analysen sowie den »Geist des Koran« in Betracht zu ziehen und damit einen neuen Zugang zum Text zu schaffen. Auf diese Weise wird auch die tatsächliche Ungleichheit zwischen Männern und Frauen in Frage gestellt.

Zu allgemein verbindlichen Aussprachen (*Fatwa's*) fühlen sich weder die Ausbilder noch die von ihnen ausgebildeten Theologen angehalten: Sie betrachten »lediglich« ein Problem von allen Seiten und formulieren dann ihre persönliche Meinung. Im Unterschied zu den oben erwähnten *Diyanet*-Theologen allerdings folgt das von ihnen entworfene theologische Konzept den pragmatischen Entscheidungen des Alltags dicht auf dem Fuß. Es geht ihnen um die religiöse Dimension des Lebens, nicht um die theologische Theorie. In diesem Geist wurde auch der Band *Entdeckungsreisen im Koran* zusammengestellt. In den Kapiteln über die Beziehungen zwischen den Geschlechtern bekommt der Leser eine Ahnung von den Möglichkeiten, die im Laufe der Geschichte angehäuften Ungleichheiten zwischen Frauen und Männern zurück zum religiösen Kern zu verfolgen und auf neue Weise zu interpretieren (Razvi 2001: 95-112).

### **Religiöse Expertinnen im Gemeindeleben**

Weibliche Gemeinschaften unterscheiden sich grundlegend von männlichen. Männliche Gemeindegruppen lassen sich leicht in verschiedene, klar von einander abgegrenzte politische Richtungen einteilen, in denen es wenig Raum für pietistische und mystische Ausdrucksformen gibt. Im Gegensatz dazu bestehen weibliche Gemeinschaften aus ausgeprägt religiösen Mischungen, in denen das Studium von Texten, Pietismus, Sufismus und Poli-

tik gleichermaßen eine Rolle spielen können. Männer kommen zusammen, um das tägliche Pflichtgebet zu vollziehen, eine Aufgabe, die Frauen zuhause verrichten. Am Freitag versammeln sich die männlichen Gläubigen, um die Belehrung des Imam zu hören und um anschließend miteinander zu diskutieren. Frauen kommen gemeinhin erst am Samstagmittag oder Sonntagmorgen in die Moschee – in ihre eigenen Räume oder wenn keine Männer im Gebäude sind. Sie kommen, um mit Hilfe der Gebetskette gemeinsam zu beten, um Fragen zu stellen oder Lehrangebote zu besuchen.

Expertinnen, die in Frauengemeinden tätig sind, werden je nach Typus der Gemeinde Kinder unterrichten, mit den erwachsenen Frauen *Du'a*-Gebete verrichten, Lehrreden halten, Fragen beantworten oder die Exegese anleiten. Ihre Arbeit wird unterschiedlich kontrolliert. Für manche gibt es regelmäßige Gespräche mit dem (Haupt)Imam, andere sind an Richtlinien und Kontrollbesuche von bundesweit arbeitenden Kontrollgremien gewöhnt.

### **Ditib- Der staatlich kontrollierte Markt**

In einer neuen Befragung des *Zentrums für Türkeistudien* über die Religiosität türkischer Muslime in der Bundesrepublik erwies sich, dass zwar 36 Prozent der Befragten Mitglied in einem Moscheeverein waren und auch 36 Prozent angaben, das tägliche Gebet zu verrichten, sich dennoch lediglich 7 Prozent als »sehr religiös« bezeichneten. Der regelmäßige Moscheebesuch stieg für jeden vierten erst nach dem 46. Lebensjahr an (22 Prozent). Der Rest sagte aus »eher religiös« (64,6 Prozent) oder auch »eher nicht religiös« (24,5 Prozent) zu sein. Nur eine kleine Minderheit erklärte sich als »gar nicht religiös« (3 Prozent). Außerdem zeigte die Befragung, dass man es im Allgemeinen mit Fragen des Alltags nicht so schwer nahm: So waren 64,5 Prozent(!) der Befragten für einen gemischten Sportunterricht und immerhin 60 Prozent sahen das Kopftuch nicht als Pflicht an (Şen/Aydın 2002: 43ff.; Stotnik 2003: 43).

Die türkische Religionsbehörde *Diyanet*, die in der Bundesrepublik durch ihre Auslandsorganisation *Ditib* religiöse Dienste anbietet, arbeitet größtenteils für ein Publikum, das unsichtbar bleibt. Etwa 2,4 Millionen Bürger türkischer Herkunft wohnen mittlerweile in Deutschland (Şen/Aydın 2002: 15). Von diesen kommen ca. zwei Drittel nie in eine Moschee (ebd.: 44f.). Das besagt nicht, dass sie nicht gläubig sind (s.o.). Ein Drittel betet regelmäßig, immerhin die Hälfte ab und zu. Die übergroße Mehrheit betrachtet Religiosität als etwas Privates, das sie weder in die Öffentlichkeit tragen noch in Gemeinschaft mit anderen erleben möchten. Ditib-Moscheen werden eher spärlich besucht. Dieses Publikum hatte der türkische Theologenrat wahrscheinlich vor Augen, als er im Mai 2002 die Empfehlungen ausgab, die Umgangsregeln zwischen Mann und Frau zu lockern, auch wenn die tatsächlichen Problemzonen unberührt blieben. Die Befragung des *Zentrums für Türkeistudien* lässt indes vermuten, dass die Lockerung eher auf Zustimmung stoßen, als dass sie abgelehnt werden würden.

Die *Ditib*-Behörden kennzeichnet das Paradox, dass sie den größten Kreis türkischer Muslime ansprechen, während ihre Moscheen leer bleiben. In der Zeit, in der ich die Frauengemeinden in Berlin besuchte (1997-1999), begegnete ich auch nur einer weiblichen *Hoca* im Dienste dieser Behörde, die für alle 14 *Ditib*-Moscheen verantwortlich war. Das von ihr angeleitete Gemeindeleben war entsprechend. Es gab keine Frauengemeinden wie in *Milli Görüş* oder *VIKZ*-Gemeinden. Alles, was es zu sehen gab, waren Kinder unter 10 Jahren und Frauen im Ruhestand, die arabische Buchstaben und ein wenig Koran lesen lernten. Daran hat sich auch heute noch nicht viel geändert.

Eigentlich hätte man nach den Empfehlungen aus Ankara in *Ditib*-Moscheen eine angeregte Diskussionskultur erwarten können. Das Gegenteil aber ist der Fall. Die religiösen Beamten von *Ditib* ermöglichen die Durchführung gottesdienstlicher Handlungen, das theologische Konzept wird irgendwo anders gezimmert und zwischen beiden besteht kaum eine Verbindung. Nach ihren Richtlinien müssen die Beamten lediglich darauf achten, alle zusätzlichen Formen der Frömmigkeit zu unterbinden. Frauen, die entweder etwas erfahren, oder etwas kritischer nachdenken möchten, gehen darum in Gemeinden, die sich zwangsläufig zu denen des türkischen Staats in Opposition befinden. Die größten Rivalen sind die bereits erwähnte *Islamische Gemeinschaft Milli Görüş* und der *Verband der Islamischen Kulturzentren*. Beide türkische Organisationen bieten spezifisch religiöse Profile an, die sich aber dramatisch voneinander unterscheiden.

### **Milli Görüş – Religiosität mit politischer Färbung**

Nach der Befragung des *Zentrums für Türkeistudien* bezeichnen sich 3 Prozent der türkischen Muslime (60.000) als Mitglieder oder Sympathisanten der *Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş*. Die hausinterne Angabe von 87.000 Mitgliedern und etwa 300.000 Sympathisanten liegt weit darüber (IGMG Selbstdarstellung 2002). In diesen ca. 500 Gemeinden kommen diejenigen zusammen, die Türken gerne *Halk*, das einfache Volk, nennen. Die Bezeichnung ist ebenso zutreffend wie sentimental. Zutreffend, weil das Angebot der *Milli Görüş*-Moscheen zur Zeit der ersten Mitglieder-Generation jene einfachen Bauern und Landarbeiter anzusprechen vermochte, die vom Land in die Großstadt kamen, wo sie sich ohne Sprachkenntnisse, oft auch ohne Schriftkundigkeit behaupten mussten (Seufert 2002). Sentimental, weil es den Sprecher hervorhebt und ihn in die Position versetzt, für die Betreuung dieser ›einfachen Leute‹ auch zuständig zu sein. *Halk* birgt ein sozialistisches Echo in sich und das mag wiederum mit den Anfängen der sozialen Protestbewegung zusammenhängen, aus der *Milli Görüş* hervorgegangen ist (Seufert 1997). Hier wird nicht die Diskussion über unterschiedliche Exegesen gesucht. Die Ausbildung der *Hocas* würde das auch nicht erlauben. Frauen besuchen die Frauengemeinden um etwas zu erleben, um ihren Emotionen Raum zu geben und um in ihrem Weltbild bestätigt zu werden. Der wöchent-

lich abgehaltene *Du'a*, der Dienst der Gebete, beantwortet ein Verlangen, das intellektuell nicht zu befriedigen ist:

13:30: Es warten bereits viele Frauen im engen Flur des Fraueneingangs darauf, dass die Männer die Moschee verlassen. Als die Verbindungstür endlich aufgeht, strömen sie von allen Seiten herein. Die *Hoca* führt uns durch die Moschee und erzählt derweil von sich: Mit fünf Monaten sei sie nach Berlin gekommen, später zum Gymnasium gegangen, als gute Schülerin, sie wollte aber mit fünfzehn »endlich das Richtige« lernen. Deshalb verließ sie die Schule, islamische Wissenschaften gab es damals noch nicht in Deutschland, und so ging sie nach Istanbul.

14:00: Inzwischen sind etwa 200 Frauen eingetroffen. An der Tür wird ein reger Verkauf von Lebensmitteln, Wasser, Brot und Obst, getätigt. Auch später werden immer noch Frauen herein kommen, bis der Raum völlig überfüllt und die Luft zum Schneiden ist. Ich schätze etwa 400 Teilnehmerinnen, zwischen ihnen lehnen sich viele Kleinkinder an ihre Mütter.

14:15: Das *Du'a*-Gebet beginnt. Etwa zehn junge Helferinnen laufen durch den Raum und teilen Zettel aus. Die Anwesenden sagen ihnen, was sie haben wollen: 10 mal *Fatiha*, 100 mal *Tauwid*, manche lesen eine ganze *Koransure*, andere sagen »nur« die einfachen Gottesnamen 100 mal auf. Die Perlen der Gebetskette gleiten zwischen den Fingern. Diese Gebetsrunde dauert etwa eineinhalb Stunden, währendem die Zettel ständig ausgetauscht werden. Die *Hoca* sagt über Mikrophon an, welche Zettel noch übrig sind. Gegen halb vier fügt sie hinzu, die Betenden sollten langsam zum Ende kommen. Viele Kinder sind inzwischen eingeschlafen. Es ist unerträglich heiß.

15:45: Die *Hoca* geht in der Gebetsliturgie voran, die Gemeinde wiederholt und spricht nach. Nach Gebeten für die gesamte Menschheit folgen die Gottesnamen und die Gebete für die Familie. Dann ein erstes lautes »Allah-Allah« (100 mal), auf dem Fuß gefolgt von einer Totenklage. Sobald die Tonfolge von oben nach unten gleitet, fangen viele an zu schluchzen. Die Vorbeterin steigert sich hinein, die Emotion ist mit Händen zu greifen. Zum Schluss weinen alle, auch die aufgewachten Kinder.

16:30: Die Menge bricht auf. Links und rechts fängt man an, sich zu umarmen und zu begrüßen. Die Stimmung ist gelöst und heiter. Die *Hoca* geht mit hochroten Wangen durch den Raum, teilt Küsse aus, spricht mit dieser und jener, bringt eine Flasche Wasser. Strahlende Gesichter ringsum (Berlin/Schöneberg, 26.06.1999).

Die religiöse Kommunikation bedient sich im oben beschriebenen Fall einer Grenzziehung, die den Teilnehmerinnen erlaubt, die Empfindung von Zerrissenheit durch Ganzheit zu ersetzen. Die Mittel dazu bilden die Gebetswiederholungen, aber auch die Herstellung einer religiösen Exaltation, die Emil Durkheim *Efferfezenz* genannt hat. In anderen Frauengebetsstunden bei *Milli Görüş* habe ich oft erlebt, dass die Leiterinnen in ihrer Ansprache zudem ausdrücklich auf die tatsächliche Lage ihrer weiblichen Zuhörerschaft eingingen. Für die älteren Frauen steht die Erfahrung öffentlicher Aggression – angestarrt, beleidigt oder angespuckt zu werden – an zentraler Stelle und

junge Frauen ringen mit der Zurückweisung auf dem Arbeitsmarkt wegen ihres Kopftuches. Auf dem Höhepunkt der Gebetsstunden sprechen *die Hocas* diese Erfahrungen der Diskriminierung an, entweder in einer Predigt oder im persönlichen Gebet. Emotionen, gerade im Gebet freigesetzt, werden so mit schlechten Erfahrungen kontrastiert und können anschließend politisch mobilisiert werden. Genau hier findet die politische Zielrichtung der *Milli Görüş*-Bewegung ihre religiöse Basis. Angesichts der Feindseligkeit der Welt ›da draußen‹ gewinnt so die Solidarität in der Gemeinde an Bedeutung.

### **VIKZ – Shari'a-Treue und Sufi Frömmigkeit**

Sobald die Schülerinnen die Kölner Ausbildung »Wissenschaft vom Koran« beendet haben, bekommen sie eine Anstellung in einer der VIKZ Moscheen. Dort unterrichten sie Kinder in den Anfängen des Koranstudiums. Diese Arbeit wird als die vordringlichste Aufgabe des Verbandes betrachtet. Wer heiratet, muss den Platz aufgeben und wechselt in die Erwachsenenbildung: Fortan wird eine *Hoca* in ehrenamtlicher Tätigkeit Gebetskreise anleiten, sich um seelische Beratung kümmern oder auch die Organisation von Verkaufstagen mit hauseigenen Handwerksprodukten in die Hand nehmen. In diese Form gegossen, reibt sich ihre Arbeit nicht mit der *Scharia*-Regel, dass der Mann seine Familie zu unterhalten und seine Frau zu schützen hat, während die Frau zu Gehorsam verpflichtet ist und ihm keine Konkurrenz machen darf.

Gebetskreise bilden einen wichtigen Teil des Gemeindelebens. Jede Gebetsgruppe trifft sich viermal in der Woche: Zweimal in der Moschee und zweimal reihum bei den Teilnehmerinnen zuhause. Nachdem die Gebetsaufgaben verteilt und schweigend durchgeführt worden sind, werden Probleme des Alltags besprochen und mit der *Hoca* beraten. Oft wird auch Praktisches organisiert, gemeinsam neue Vorhänge für einen Haushalt genäht oder für einen Empfang in der Moschee Essen gekocht. Die Gebete, so ist mir oft versichert worden, dienen keinem Ziel an sich. Sie sollen also weder die Aufmerksamkeit der Betenden auf innere Vorgänge lenken, noch sie mit Diskriminierungserfahrungen verbinden. Ganz im Gegenteil gelten sie als Quelle der Inspiration für die manchmal sehr aufreibenden Aufgaben, die eine Jede zu bewältigen hat.

Die religiöse Kommunikation bedient sich demnach der Grenzziehung zwischen ›Inspiration‹ und ›Tumb‹, die auch als ›Dunkel‹ versus ›Licht‹ empfunden wird. Besonders in den Frauengemeinden nimmt Frömmigkeit einen vorrangigen Platz ein. Aus der Führungsetage des VIKZ ist manchmal zu hören, Frauen falle es von Natur aus leichter als Männern, die göttliche Inspiration zu empfangen. Allerdings bildet die eher gefühlsmäßige Notwendigkeit, die religiöse Sphäre der Frauen zu schützen, einen wichtigen Vorwand, die Geschlechtertrennung auch strengstens zu handhaben. Den VIKZ Frauen ist untersagt, vor gemischt-geschlechtlichem Publikum zu sprechen

und die Teilnahme an der jährlichen Pilgerfahrt wird zwar nicht verboten, aber doch sehr entmutigt.

## Schlussfolgerungen

Diese drei Beispiele erschöpfen keineswegs das religiöse Feld, in dem muslimische Expertinnen in den bundesrepublikanischen Moscheen tätig sind. Ausgeklammert wurden die vielen Sufi-, Studenten-, und Ahmadiyyage-meinden. Die Konzentration auf die wichtigsten türkischsprachigen Gemeinden erlaubte nicht, Einblick zu nehmen in die Atmosphäre arabisch- oder deutschsprachiger Gemeinden. Diese wenigen Beispiele zeigen aber: Das religiöse Engagement muslimischer Frauen stellt eine kreative Herausforderung dar, die zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen führt: Spiritualität in einer manchmal feindlichen Umgebung; intellektuelle Erkundungen des Ursprungs der Ungleichheit zwischen muslimischen Männern und Frauen; ein Verlangen nach Ganzheit, das nur durch religiöse *Efferfezenz* einzulösen ist. Universale Normen wie Menschenrechte, die Rechte des Individuums und die Gleichheit der Geschlechter sind in diesem Kontext nur am Rande von Bedeutung. Das Ergebnis ist nicht das Streben nach gleicher religiöser Autorität, sondern nach religiösem Pluralismus, sowohl zwischen den Geschlechtern als auch zwischen den Frauen untereinander.

In allen religiösen Traditionen erfahren Männer und Frauen gegenwärtig ein immer größer werdendes Potenzial individueller Wahlfreiheit. Versuche muslimischer Frauen, sich als religiöse Expertinnen zu etablieren, können deshalb sehr wohl als Teil eines weiteren weltweiten Trends verstanden werden. Auch in christlichen, buddhistischen und jüdischen Gemeinden ändern Frauen den Charakter ihrer Religionsgemeinschaft, indem sie neue Ansätze einführen (Starr Sered 1998; Haddad/Esposito 2001). Manche stellen die Jahrhunderte alte Funktion der asymmetrischen Geschlechterordnung als Symbol männlicher Gottesvorstellung in Frage. Andere gehen einen Schritt weiter und fordern Zugang zum Expertenwissen; sie möchten rechtmäßige Akteure werden. Wieder andere halten trotzdem daran fest, religiöse Wahrheit könne nur gefunden werden, wenn man sich einer (männlichen) religiösen Autorität unterwirft (Lau 1993). Dieselben Tendenzen bilden sich auch im Entwicklungsprozess des westeuropäischen Islams ab. Seite an Seite mit Frauen, die behaupten, das Gebären von Kindern und die Betreuung von Geschwistern sei die einzig wahre weibliche Schöpfung im Bilde Gottes, gibt es Musliminnen, die sich weigern, lediglich als Frau, Mutter und einfache Gläubige, für die männliche Experten die absolute Autorität darstellen, definiert zu werden. Bereits jetzt ist festzustellen: Die Minderheitenposition des Islams in Europa hat einen kulturellen Wandel der muslimischen Gemeinschaften initiiert, der durch strukturelle Räume für Musliminnen und ihre

religiös bestimmten Handlungsfelder sichtbar wird. Mit diesen Veränderungen ist der Islam jedoch auch zugleich – gewissermaßen durch die Hintertür – mit der Norm der Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern auf Dauer konfrontiert.

Migration und Globalisierung haben neue Chancen für den Zugang zu Wissen und Bildung geschaffen. Wer gelernt hat, mit intellektuellem Handwerkszeug umzugehen, das sich von der islamischen Tradition unterscheidet, kann gar nicht anders, als diese Neuerungen später auch umzusetzen. Dazu kommen die besonderen Bedingungen der Migration. Expertinnen produzieren Wissen in einem gesellschaftlichen Kontext, in dem sich der Islam in einer Minderheitenposition befindet. Ihre Teilnahme an interreligiösen und kulturellen Dialogen wird heutzutage von der gesellschaftlichen Mehrheit als essentiell angesehen. Das bietet eine Chance, die viele Frauen in eine Schlüsselposition gebracht hat. Entscheidend ist auch die anhaltende Globalisierung des Islams als Religion. Wie in anderen europäischen Ländern weigern sich in Deutschland geborene muslimische Generationen, die historische Version ihrer Eltern zu akzeptieren und bewegen sich in einem globalen Raum des Islam, der sie auf die Erzählung des Koran und der Sunna verweist. Das Textstudium auf die Ursprungsquellen zu beschränken, hat den Weg für viele moderne Ansätze muslimischer Theologie gebahnt. Das Fehlen einer institutionalisierten religiösen Autorität in Europa, bietet die vierte Bedingung für Erneuerung. Wer aber beherrscht den Disput um ein islamisches Selbstverständnis *in* Europa, wenn es keine religiöse Autorität gibt? Unterdessen ist der Bedarf nach Autorität dringend und beherrscht den öffentlichen Diskurs über den Islam. Und nicht zuletzt wird das Wissen über den Islam durch mannigfaltige Medien verbreitet, die in Deutschland praktisch jedem zur Verfügung stehen. Der Zugang zu Medien versetzt Frauen, Jugendliche und Laien in die Lage, dort ihre Stimme zu erheben, wo sie es innerhalb der Gemeinde der Moschee nicht gewagt hätten.

Ändert all das den Fokus der religiösen Bedeutung? Die Antwort muss ›Ja‹ lauten. Wenn, wie Niklas Luhmann feststellte, Menschen religiöse Bedeutung produzieren um eine Antwort auf das scheinbar Bedeutungslose zu geben und Kontingenz zu bewältigen, dann sehen die in Deutschland lebende Muslime sich vor die Aufgabe gestellt, Bedeutung hervorzubringen in einer Situation, die von den unterschiedlichsten Elementen geprägt wird: Von Diskriminierungserfahrungen sowie von religiöser Pluralität, von sozialen Unterschieden sowie von Chancengleichheit, von globalen Normen sowie von der Aufgabe, selbst Entscheidungen zu treffen, vom Zugang zur Bildung sowie deren Verweigerung. Zugleich vervielfältigen sich auch die strukturellen Domänen und umfassen jetzt neben den Frauengemeinden auch den interreligiösen Dialog, die Printmedien und die öffentlichen Diskurse. Diese Erweiterung hat es Frauen gestattet, ihre eigene – nachdenkliche, kritische oder traditionelle – Stimme hören zu lassen.

Allerdings bestehen, wie anderswo auch, die Machtunterschiede zwischen den Geschlechtern weiter. Während die meisten Männer ihre traditionelle Schlüsselposition nutzen, um das Geschlechterverhältnis als Abbild und Symbol ihrer Vorstellung von Gott zu reproduzieren, erschüttern manche Frauen diesen Konsens durch eine kreative Lektüre der Quellen. Die neuen Bedeutungen, die sie dabei produzieren, betonen dennoch nichts anderes als die Flexibilität der islamischen Tradition.

## Literatur

- Ahmed, Leila (1986): »Women and the advent of Islam«, in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 41, 665-691.
- Barangzani, Nimat Hafez (1992): »Religious Education«, in: John L. Esposito (Hg.): *The Modern Encyclopedia of Islam*, Oxford: University Press, 406-411.
- Berkey, Jonathan (1992): *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education*. Princeton: University Press.
- Beyer, Peter (2003): »Forming Religion in Global Society: From Organization to Invisibility«, in: Karl-Fritz Daiber/Gerdien Jonker (Hg.): *Local forms of religious organisation as structural modernisation. Effects on religious community building and globalisation*, Philipps-Universität Marburg: Internetpublikation der Universitäts-Bibliothek (UB) (in Vorbereitung).
- Dassetto, Felice/Maréchal, Brigitte/Nielsen, Jorgen (Hg.) (2001): *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe contemporaine*, Louvaine-la-neuve: Academia Bruylant.
- Gibb H.A.R./Kramers J.H. (Hg.) (2001): *Concise Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill.
- Haddad, Yvonne Yazbeck/Esposito, John L. (Hg.) (2001): *Daughters of Abraham. Feminist Thought in Judaism, Christianity and Islam*, Gainesville: Universities of Florida Press.
- Johansen, Baber (1999): *Contingency in sacred law*, Leiden: Brill.
- Jonker, Gerdien (1997): »Death, Gender and Memory. Remembering Loss and Burial as a Migrant«, in: David Field/Jenny Hockey/Neil Small (Hg.): *Death, Gender and Ethnicity*, London: Routledge, 187-202.
- Jonker, Gerdien (Hg.) (1999): *Moscheen und islamisches Leben in Berlin*, Berlin: Die Ausländerbeauftragte.
- Jonker, Gerdien (2002): *Eine Wellenlänge zu Gott. Der Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa*, Bielefeld: transcript.
- Jonker, Gerdien (2003): »Islamic Knowledge through a Woman's Lens. Education, Power and Belief«, in: Gerdien Jonker/ Tuula Sakaranaho (Hg.): *Muslim Women as Religious Actors*, Social Compass Vol. 50/1: 35-46.
- Lau, Ephrem Else (1993): »Religiöse Virtuosen: Nonnen«, *Kölner Zeitschrift*

- für *Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33: Religion und Kultur*. Hg. von Thomas Luckmann u.a., 206-218.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Razvi, Mehdi (2001): *Entdeckungsreisen im Koran. Zwölf Lehrgespräche*. Unter Mitarbeit von Halima Krausen und Pia Köppel, Hamburg: ebverlag.
- Schimmel, Annemarie (1982): »Women in Mystical Islam«, in: *Women's Studies, Int. Forum Vol. 5/2: 145-151*.
- Šen, Faruk/Aydin, Hayrettin (2002): *Islam in Deutschland*, München: Beck.
- Seufert, Günther (1997): *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierender muslimischen Gesellschaft*, Stuttgart: Franz-Steiner-Verlag.
- Seufert, Günther (2002): *Neue pro-islamische Parteien in der Türkei*. SWP-Studie, Berlin: Deutsches Institut für internationale Politik und Sicherheit.
- Sonbol, Amira El-Azhary (2001): »Rethinking Women and Islam«, in: Yvonne Yazbeck Haddad/John L. Esposito (Hg.): *Daughters of Abraham. Feminist Thought in Judaism, Christianity and Islam*, Gainesville: Universities of Florida Press, 108-147.
- Starr Sered, Susan (1998): »Woman as Symbol and Women as Agents. Gendered Religious Discourses and Practices«, in: Myra Max Ferree u.a. (Hg.): *Revisioning Gender*, Thousand Oaks: Sage, 54-71.
- Stotnik, Manuela (2003): »Gemeinsamer Turn-Unterricht stört die meisten Moslems nicht«, in: *Frankfurter Rundschau*, 2.2.2003, 43.
- Tarrow, Sidney (1988): *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Wilamowitz-Möllendorf, Ulrich von (Hg.) (2001): *Türken in Deutschland*, St. Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Yilmaz, Mehmet Nuri (2002): *Current Religious Issues. Consultation Meeting – I. Final Communiqué of the Board of Religious Affairs in Turkey*, May 18, 2002, Istanbul. [www.diyabet.org.tr](http://www.diyabet.org.tr).
- Zaidan, Amir M.A./Khan, Karola/Kuruyüz, Ramazan (Hg.) (2001): *Islamischer Religionsunterricht. Verfassungsrechtliche und integrative Aspekte*. Frankfurt/Main: IRH-Schriftenreihe Nr. 3 (Selbstverlag).