

Frauenwege zum Islam

Analyse religiöser Lebensgeschichten deutscher Muslimas

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I
(Philosophie, Sport, Kunstwissenschaften) der Universität Regensburg

vorgelegt von

Maria Elisabeth Baumann
Regensburg
2003

Erstgutachter: Prof. Dr. theol. Lic. bibl. Franz Schnider

Zweitgutachter: Prof. Dr. theol. Martin Bröking-Bortfeldt

Gliederung

0. Einleitung

0.1	Ausgangsaspekte	1
0.2	Der Forschungsansatz	3

I. Vorklärungen zu Islam und Christentum und zur methodologischen Untersuchung von religiösen Sinnorientierungen innerhalb dieser Glaubensgemeinschaften

1. Islam in Deutschland

1.1	Anfänge in Berlin	6
1.2	Das Religionsrecht der Muslime in Deutschland	8
1.3	Zwischen Integration und Ghetto	13
1.3.1	Identität deutschkultureller Muslime	13
1.3.2	Feindbild Islam	16

2. Christentum und Islam

2.1	Abrahamitische Religionen	21
2.1.1	Der Vater und Isaak	21
2.1.2	Der Vater und Ismael	22
2.2	Heilige Schriften	23
2.2.1	Die Bibel	23
2.2.2	Der Koran	24
2.3	Offenbarungs-, Wahrheits- und Endgültigkeitsanspruch	26
2.3.1	Aus christlicher Sicht: Der Glaube an den dreieinigen Gott	26
2.3.2	Aus islamischer Sicht: Der Glaube an den einen Gott	29
2.4	Begegnung in Theologie und Gespräch	31

3. Frau im Islam

3.1	Diskrepanz zwischen Ideologie und Praxis	34
3.1.1	Von Mohammed bis Atatürk	35
3.1.2	Starke Frauen kämpfen um ihre Rechte	38
3.1.3	Kalifat und Osmanisches Reich	39
3.2	Was sagt der Koran dazu?	42
3.2.1	Religiöse Pflichten	42
3.2.2	Geschlechtertrennung	44
3.2.3	Religion und Ehe	46

3.2.4	Konfliktstoff Schleier	48
3.3	Die Muslima aus westlicher Sicht	51
4. Stand und Standpunkte der Konversionsforschung		
4.1	Die Bekehrung: Definitionsversuche	53
4.2	Konversionsmodelle	55
4.2.1	Das paulinische Modell der christlichen Theologie	55
4.2.2	Erkenntnisse der Religionspsychologie	57
4.2.3	Die soziologische Forschung	58
4.2.3.1	Das Lofland/Stark-Modell	58
4.2.3.2	Downtowns Stufenmodell	60
4.2.3.3	Typologie von Lofland und Skonvod	60
4.2.3.4	Konzepte und Perspektiven	61
4.3	Religionswissenschaftliche Ziele	63
5. Religion und Biographie		
5.1	Die Befragungsmethode	66
5.2	Der Bekehrungsbericht	70
5.2.1	Neuinterpretation der Lebensgeschichte	70
5.2.2	Struktur einer rekonstruktiven Gattung	72
5.2.3	Biographie mit religiöser Dimension	73
5.2.4.	Schriftliche Konversionserzählungen	74
5.2.4.1	Zum Beispiel Isabelle Eberhardt	74
5.2.4.2	Deutsche von Allah geleitet	77
5.3	Analyse und die Frage der Wahrheit	80
5.3.1	Auslegung der Lebensgeschichte	80
5.3.2	Aspekt Frau	82
II. Lebenswege und Einzelanalysen		
1. Silke A.: „Wenn du Gott suchst, findest du ihn nur in deinem Herzen“		
1.1	Biographischer Überblick	84
1.2	Erste religiöse Sozialisation	84
1.3	Von der Selbstverständlichkeit zur ersten Auseinandersetzung mit Religion	86
1.4	Erste Begegnung mit dem Islam	87
1.5	Die Sprache als Brückenschlag zur islamischen Welt	89
1.6	Heirat mit einem muslimischen Mann	90
1.7	Silke A.s Suche nach Identität	92

1.8	Die Möglichkeit der Entscheidung	94
1.9	Neue Orientierungen im Sufismus und Konversion	95
1.10	Erfahrung des Islam als Bewältigungsstrategie	101
1.11	Der Islam als persönliche Antwort – Eine Zusammenfassung	104
2.	Katharina B. - Ayşe: „Ich habe jedes Vorurteil gehabt!“	
2.1	Biographischer Überblick	107
2.2	Erste religiöse Sozialisation	108
2.3	Begegnung mit dem Islam als evangelische Religionslehrerin	110
2.4	Reise nach Marokko und die Entscheidung zur Konversion	113
2.5	Der Regelverstoß – mit oder ohne Kopftuch	116
2.6	Katharina B.'s Selbstverständnis als muslimische Frau	120
2.7	Der Islam als Wegmarke eines religiösen Lebens – Eine Zusammenfassung	124
3.	Jamila C.: „Ich hab nie an der Existenz einer Schöpferkraft gezweifelt!“	
3.1	Biographischer Überblick	126
3.2	Erste religiöse Sozialisation	126
3.3	Begegnung mit Muslimen in England und Entscheidung für den Islam	129
3.4	„Für mich war es keine Konversion“	131
3.5	Jamila C. als emanzipierte Frau im Islam	134
3.6	Islam: Vollendung des Christ-Seins – Eine Zusammenfassung	139

4.	Zaynab D.: „Der Islam ist so mein Wegweiser“	
4.1	Biographischer Überblick	144
4.2	Erste religiöse Sozialisation	144
4.3	Der Koran und eine Entscheidung des Herzens	146
4.4	Lebensgestaltung mit dem Islam	150
4.5	Selbstbewusstsein als Muslima	153
4.6	Islam als (Neu)Entdeckung des Glaubens – Eine Zusammenfassung	157
5.	Sabiha E.: „Es ist jetzt inkonsequent, weiter Christin zu bleiben“	
5.1.	Biographischer Überblick	161
5.2	Erste religiöse Sozialisation	161
5.3	Vergleich der Religionen als autobiographische Thematisierung	163
5.4	Das Gebet als Brücke der Identitätssuche	166
5.5	Erfahrungen als Muslima	169
5.6	Verantwortlich im Glauben – Eine Zusammenfassung	171
6.	Kurzgefasste Biographieschilderungen	
6.1	Esma F.: „Und ich suchte weiter...“	
6.1.1	Erste religiöse Sozialisation	175
6.1.2	Katholische Taufe und die Entdeckung des Islam	177
6.1.3	Leben zwischen persönlichem und realem Islam	181
6.1.4	Die Welt der Frauen – Eine Zusammenfassung	183
6.2	Sanah G.: „Religion war so gar kein Thema“	
6.2.1	Erste religiöse Sozialisation	184
6.2.2	Austritt aus der Kirche und die „wilden Jahre“	185
6.2.3	Eine andere Unabhängigkeit	187
6.2.4	Islam als der Weg zu innerer Ruhe – Eine Zusammenfassung	188
6.3.	Marlen H. – Amina: „Aber jetzt hat es irgendwie auch `nen Sinn“	
6.3.1	Erste religiöse Sozialisation	191
6.3.2	Erlebnisse im islamischen Umfeld und der Weg zur Schahada	193
6.3.3	Islam als Mittelpunkt im Kreis der Gemeinschaft – Eine Zusammenfassung	195
6.4	Valentina I.: „Ich habe die Säule in meinem Leben gefunden“	
6.4.1	Erste religiöse Sozialisation	200

6.4.2	Muslime als Vorbilder im Glauben	202
6.4.3	Religiöse Sehnsucht ohne Anleitung – Eine Zusammenfassung	203

III. Vergleichende Reflexion religiöser Biographieerzählungen im alltagsweltlichen Kontext – Eine Zusammenfassung

1. Deutsche Muslimas zwischen Fremd- und Selbstsozialisation

1.1	Bewertung des methodischen Zugangs	207
1.2	Identitätsfindung im Davor und Danach	208
1.3	Individualität als Lebenslaufoption	212
1.4	Religiosität: Die Wahl zwischen Glück und Heil	218

2. Islam als gelebte Religion von Frauen

2.1	Weibliche Spiritualität und Solidarität	222
2.2	Konversion oder was vom Christentum bleibt	226

„Wir alle suchen den Gipfel des heiligen Berges, aber wäre unser Weg nicht kürzer,
wenn wir die Vergangenheit für eine Karte und nicht für einen Führer hielten?“

Khalil Gibran

0. Einleitung

0.1 Ausgangsaspekte

Mehr als 3,4 Millionen Muslime leben in Deutschland. Damit ist der Islam auch hier, korrespondierend zur Weltsituation, die zweitgrößte Glaubensgemeinschaft nach dem Christentum. Exakte Zahlen aber sind schwierig zu ermitteln, da die Religionszugehörigkeit nur bei Volkszählungen aufgezeichnet wird¹. Islamische Religionsgemeinschaften in Deutschland haben im Gegensatz zu christlichen Kirchen keinen öffentlich-rechtlichen Status. Bei den Einwohnermeldeämtern werden Muslime in die Rubrik „v. W. – verschiedene Weltreligionen“ eingeordnet. Umso vager sind die Angaben zu Gläubigen, die erst im Lauf ihrer Lebensgeschichte zur Offenbarung des Korans gefunden haben. Deutsche Muslime, deutschsprachige, deutschstämmige Muslime – die Sprache ist verwirrend. Muslimische Organisationen geben die Zahl der Muslime mit einem deutschen Pass mit 630 000 an². Etwa 12 000 der deutschen Muslime sind Konvertiten oder aus Konvertitenfamilien. Jährlich konvertieren zwischen 250 bis 300 Deutsche zum Islam³.

Die Menschen hinter Zahlen zu entdecken, war die Herausforderung für diese Arbeit. Im Respekt vor ihrer religiösen Überzeugung motivierte die Neugier auf Frauen und ihre Biographien, die als Deutsche den Islam leben – eine Religion, die nicht erst seit den erschütternden Ereignissen vom 11. September 2001 in der Verknüpfung mit Politik, Geschichte und Traditionen im Westen mit 1001 Urteilen und Vorurteilen belegt ist. Und dabei wird der Islam wie kaum eine andere Religion in seiner Wahrnehmung über die Rolle der Frau definiert.

Muslimische Organisationen gehen davon aus, dass die Mehrzahl der Konvertitinnen den Schritt in den Islam durch Heirat macht. Für viele andere liegt vor der *Schahada*, dem islamischen Glaubensbekenntnis, ein Weg mit individuellen Fragen nach Religion und Identität, mit gedanklichen und spirituellen Prozessen. Die dreimalige Bezeugung, dass es

¹ Statistisches Bundesamt (Hg.): Statistisches Jahrbuch 1992, S. 67. Bezogen auf die Volkszählung 1987 lebten im früheren Bundesgebiet etwa 1,65 Millionen Muslime. Sie machten 2,7 Prozent der ca. 61,08 Millionen Wohnbevölkerung aus. Unter ihnen waren 47 966 Deutsche. Nach der Erhebung des Zentralinstituts Islam-Archiv-Deutschland mit Stand 1. März 2000 waren es 3.040.000, mit Stand 1. März 2001 3,24 Millionen. Nach der Frühjahrsumfrage 2002, die auf Repräsentativumfragen beruht, ist die Zahl der in Deutschland lebenden Muslime auf 3,45 Millionen gestiegen. Das würde eine jährliche Steigerungsrate von 6,6 Prozent bedeuten. Bassam Tibi spricht bereits in seinem im Jahr 2000 erschienenen Buch „Der Islam und Deutschland“ von mehr als 3,3 Millionen muslimischer Migranten in Deutschland. (S. 21).

² Frühjahrsumfrage 2002 des Zentralinstituts Islam-Archiv Deutschland. Der Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V., Vorsitzender Dr. Nadeem Elyas, gibt im Vorwort zur Islamischen Charta, Berlin 20. Februar 2002, die Zahl noch mit 500 000 an.

³ Zentralinstitut Islam-Archiv-Deutschland Soest, Stand der Angaben: 1. März 2000, in: Hannemann, Tilmann/Peter Meier-Hüsing (Hg.): Deutscher Islam – Islam in Deutschland. Marburg 2000, S. 59.

keinen Gott gibt außer Allah und dass „Muhammad Sein Prophet“ ist – sie ist für deutsche Muslimas die Entscheidung, sich in einer noch von der christlichen Kultur geprägten, doch immer mehr säkular orientierten Umwelt auf die größte religiöse Minderheit zu beziehen und in einer neuen Gemeinschaft ihren eigenen Weg zu Gott zu gehen.

Zunehmend fühlen sich Menschen im Westen mit dem Christentum zwar nicht mehr als Religion, aber als Kultur verbunden. „Den Islam nehmen wir dagegen kaum als *kulturelle* Größe wahr, sondern konzentrieren unseren Blick auf ihn als *Religion*, von der wir uns bedroht fühlen.“⁴ Die Abgrenzung zum Fremden bringt uns eine neue, vielleicht fast verlorengegangene Sicherheit für die eigene Identität. Schon bei Karl May findet der Leser das Bild vom überlegenen Europäer. Die identitätsstiftende Funktion der Polarisierung von westlicher Freiheit, Demokratie und Zivilisiertheit einerseits und arabisch-islamischer Repressivität, Starrheit und Brutalität andererseits – sie sehen Irmgard Pinn und Marlies Wehner in ihrem Buch „EuroPhantasien“⁵ als eine Erklärung für die wachsende Beliebtheit von Popularisierungen des „wissenschaftlichen“ Orientalismus. Betty Mahmoodys Buch „Nicht ohne meine Tochter“⁶ ist ein Beispiel. Damit schließt sich ein Kreis, der den Dialog oft verhindert. Muslime begegnen Vorurteilen, ziehen sich auf ihre Kultur zurück, suchen intensiver nach ihrer religiösen Identität. Und so wird zum Beispiel das Kopftuch wieder zum Symbol – aus westlicher Sicht für die Unterdrückung der Frau, aus islamischer Sicht aber für das Einstehen für den Glauben in einem säkularen Umfeld.

Die Differenzierung zwischen Religion und Kultur fällt beim Blick auf das Fremde – zumal im eigenen Land – schwer. Es ist eine Begegnung zwischen Faszination und Ablehnung. Während Bruchstücke fremder Lebensart wie Bauchtanz und exotische Kochkünste den eigenen durchrationalisierten Alltag durchaus bereichern, wird andererseits das Verhalten außerhalb „westlicher Norm“ abgelehnt. Muslimas, die sichtbar, zum Beispiel durch ihre Kleidung, einem religiös geprägten Lebensentwurf folgen, werden mit Misstrauen betrachtet. Ihr Verhalten befremdet – umso mehr, wenn eine Deutsche sich freiwillig für den Islam entscheidet, für ein Leben als Muslima. Feministische Solidarität stößt an Toleranzgrenzen, wenn dieser Lebensweg als selbstbestimmt und reflektiert gelten soll. Überzeugungen im Glauben geraten bei einer kulturell geformten Perspektive schnell aus dem Fokus.

Ansatz dieser Arbeit ist es, gelebte Religion von Frauen und ihre Bedeutung für das Leben deutscher Muslimas in den Blick zu nehmen. Das Phänomen einer religiösen Neu- und Weiterorientierung steht im Mittelpunkt einer qualitativ-empirischen religionssoziologischen Studie zur Biographieforschung, ergänzt von religionspsychologischen Fragestellungen.

⁴ Hippler, Jochen/Andrea Lueg: Feindbild Islam. Hamburg 1993, S. 17.

⁵ Pinn, Irmgard/Marlies Wehner: EuroPhantasien. Die islamische Frau aus westlicher Sicht. Duisburg 1995. Die beiden Autorinnen sind deutsche Muslimas.

⁶ Mahmoody, Betty: Nicht ohne meine Tochter. Bergisch-Gladbach. Der Bestseller wurde in der deutschen Ausgabe inzwischen über 50 Mal neu aufgelegt.

Am Anfang dieser Begegnung stand auch die Auseinandersetzung mit dem Prädestinationsglauben. Islamisch gesehen ist es nur Allah, der jemanden rechtleitet. Daraus ergibt sich die Frage, ob die Überzeugung von der göttlichen Vorsehung für die Gesprächspartnerinnen eine religionswissenschaftliche Untersuchung der Konversion ausschließt. Ebenfalls im Islam vertretenen Lehrmeinungen⁷ folgend, kann der Mensch mit gottgegebener Kraft sein Leben gestalten, so dass religiöse Führung nicht selbstverständlich angenommen werden muss. Nach dem Koran, Sure 2 - Vers 256⁸, gibt es keinen Zwang im Glauben. Jeder Mensch kann sich im Sinn koranischer Freiheit – „Wer nun will, möge glauben, und wer will, möge nicht glauben! (Sure 18, 29)⁹ – für seinen Weg entscheiden. In der wissenschaftlichen Darstellung dieser Arbeit steht nicht der religiöse Wert als solcher in der Diskussion. Religionsphänomenologie skizziert als „Ziel des Vergleichens ein Verstehen religiöser Phänomene, deren *Wesenserfassung*, aber nicht deren Wertung“¹⁰. Verstehen wollen richtet sich in dieser Arbeit auf die individuellen Lebenswege der Frauen und ihr Selbst(wert)gefühl in und mit ihrer gelebten religiösen Orientierung.

0.2 Der Forschungsansatz

Die Konversionsforschung spricht inzwischen „den Bekehrten“ eine aktive Rolle zu. Sie sind nicht mehr diejenigen, denen nach theologischen, religionspsychologischen und psychoanalytischen Theorien die Bekehrung *passiert*, sondern werden als Gestalter ihrer eigenen Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten eingebunden in kulturelle, historische und soziale Strukturen und Prozesse. Die Wissenschaftler erfahren das Erleben der Konvertiten umgeben von der Vielfalt religiöser Erscheinungsformen als einen Entschluss für eine Neustrukturierung der Begegnung mit sich und der Umwelt, begleitet von Emotionen *und* verstandesmäßiger Bewältigung.

Um zu verstehen, wird das Gespräch gesucht. Um den Menschen hinter den Zahlen zu entdecken, kann er nicht wieder durch Zahlen, Raster und Größen erfasst werden. Von daher schließt sich eine quantitative Untersuchung aus¹¹. Die Frauen sollten von sich, ihrer Kindheit, ihrem weiteren Leben und ihren Werten frei erzählen, eigene Schwerpunkte setzen

⁷ Bereits die erste Sondersekte des Islam, die sich aus dem Heer Alis gründete, die Châriðiten, setzte sich mit der Frage der Vorherbestimmung auseinander und entschied sich für die Willensfreiheit des Menschen. In der Nachfolge vertraten auch die Mutaziliten diese Denkrichtung. Die Diskussion um den Prädestinationsglauben wird bis heute geführt. Vgl. Hartmann, Richard, S. 49ff, und Khoury 1991, S. 253-256.

⁸ Koranzitate richten sich in dieser Arbeit grundsätzlich nach der Übersetzung von Rudi Paret, 6. Auflage. Köln 1993.

⁹ Allerdings drohen dem „Frevler“ furchtbare Strafen im Jenseits.

¹⁰ Lanczkowski, Günter: Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt 1991, S. 46.

¹¹ Eines der Hauptargumente in der umfangreichen wissenschaftlichen Diskussion um quantitative Methoden war für mich in der Vorbereitung dieser Untersuchung die Kritik Blumers zur Reduzierung des Interpretations- und Definitionsprozesses in menschlichen Gruppen auf Variablen. Die Ungenauigkeit trifft als generische Variable auch die religiöse Sozialisation, die in dieser Arbeit ein Schwerpunkt und m. E. keine quantitativ messbare Größe ist. Vgl. Blumer, Herbert (1978), S. 386ff.

und die für sie wichtigen biographischen Zusammenhänge nach eigenen Relevanzkriterien darstellen können. Diese Anliegen sind in der Befragungsmethode des narrativ-biographischen Interviews nach Fritz Schütze¹² gut umsetzbar. Alltagsweltliche und religiöse Biographie sind verbunden. Da Religion aber vor allem heute im Leben der Interviewpartnerinnen eine große Rolle spielt und mein Forschungsinteresse ebenfalls in erster Linie dem inneren und äußeren Weg zum Glaubensbekenntnis gilt, wurden die Interviews nach Andreas Witzel¹³ problemzentriert geführt.

Die biographischen Daten der insgesamt 15 Interviewpartnerinnen finden sich in einer großen Bandbreite sowohl im Bezug auf Alter (zwischen 19 und 69 Jahren), Geburts- und Wohnorte in Deutschland als auch auf die Zeit, die seit der Konversion vergangen ist (von acht bis 43 Jahren). Die Frauen haben fast alle Abitur und in der Mehrzahl akademische Abschlüsse. Die Einzelgespräche fanden in Privatwohnungen, einer Privatmoschee, den Büroräumen einer öffentlichen Moschee und eines in einem muslimischen Frauenzentrum statt. Grundsätzlich waren dabei keine Männer anwesend. Die Interviewdauer konnte von den Frauen bestimmt werden und variierte zwischen einer und vier Stunden. Bei den Tonbandaufnahmen wurde das Mikrofon auf einem Stativ in Abstand von den Frauen aufgestellt, um die Kommunikation möglichst wenig zu beeinträchtigen.

Wie der Volkskundler Rolf Wilhelm Brednich m. E. mit Recht formuliert, werde vom Feldforscher erwartet, dass er sich nicht von vorneherein bei der Erhebung und Bewertung von Sachverhalten von seinen eigenen Wertprämissen leiten lässt: „Nur der, der sich selbst kennt, kann andere erforschen.“¹⁴ Daher musste auch ich mir vor und während des Forschungsprozesses immer wieder über meine eigenen Glaubensüberzeugungen als Christin klar werden und meinen eigenen religiösen Referenzrahmen reflektieren, um zu meiner Identität sowohl als Gläubige als auch als Frau und Gesprächspartnerin zu stehen, als Zuhörende aber dadurch den Gesprächsverlauf nicht zu beeinflussen. Ich konnte so den Vorzug qualitativer Verfahren erfahren, Neues und Unbekanntes auch in als vertraut erscheinenden Lebenszusammenhängen entdecken.

Die Auswertung der transkribierten Interviews wird in der Konsequenz zur Erhebungsmethode ebenfalls qualitativ durchgeführt. Die Analyse biographischer Konversionserzählungen wird als Forschungsmethode in der Wissenschaft auch kritisiert, verspricht aber Antworten auf offene Fragen nach Motiven und sozialen Dimensionen religiöser Konversion. In einem religionssoziologischen Ansatz fragt diese Arbeit nach Funktion und Bedeutung der Religionen Christentum und Islam für Konvertitinnen – unter besonderer Berücksichtigung des Aspekts Frau. Die Geschlechtsdifferenzierung ermöglicht eine verbesserte intersubjektive Vergleichbarkeit und die Perspektive der Gender-

¹² Schütze, Fritz: Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien. Bielefeld 1977.

¹³ Witzel, Andreas: Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Frankfurt/New York 1982.

¹⁴ Brednich, Rolf Wilhelm: Quellen und Methoden. In: Grundriss der Volkskunde. Berlin 1988, S. 84.

Forschung. Sie führt zu der Frage: Wie leben Frauen ihre Religion im Feld zwischen Annäherung und Abgrenzung?

Religionspsychologische Aspekte sind die Religiosität als Ergebnis von Fremd- und Selbstsozialisation und Religiosität in der Vielfalt intrinsischer Motive. Das narrativ-biographische Interview berichtet von der Tiefendimension religiösen Lebens und Erlebens. Die Suche nach latenten Sinnstrukturen wird in der Textanalyse und der sozialwissenschaftlichen Interpretation der Konversionserzählungen angegangen, sollte m. E. aber in Tiefendeutungen der Psychologie vorbehalten bleiben. Damit soll diese Arbeit über die deskriptive Untersuchung von Perspektiven und Selbstdeutungen der Interviewten hinausgehen, der empirisch gewonnene Horizont interindividueller Gesichtspunkte den Biographien aber die Individualität in ihren religiös motivierten Orientierungen lassen. Die religionswissenschaftlichen Fragestellungen zum Phänomen der Konversion sollen hier nicht in einer Kausalanalyse beantwortet werden. Im Vordergrund der Untersuchung von Frauenwegen zum Islam steht das „Wie“, das sich erst in einer letzten Interpretation zum „Warum“ entwickelt.

Im Aufbau der Arbeit steht am Anfang ein Überblick über die Geschichte des Islam in Deutschland und die Entwicklungen bis zu aktuellen Organisationsformen. Schwerpunkt ist hier die Frage nach der Identität der Muslime in Deutschland und die Auseinandersetzung mit Feindbildern. Daran anschließend steht ein Vergleich der zentralen Glaubensaussagen, in denen sich die beiden Religionen Islam und Christentum aufeinander beziehen, sowie die Möglichkeiten und Grenzen der Begegnung im Dialog. Als weitere Grundlage für das Thema der Arbeit wird im folgenden Kapitel die Rolle der Frau im Islam thematisiert, werden Gebote und Verbote des Korans im Bezug auf die Muslima vor ihrem kultur-historischen Hintergrund beleuchtet. Weiter wird auf Stand und Standpunkte der Konversionsforschung eingegangen. Zum Abschluss der Vorklärungen steht die Argumentation für die Verwendung der qualitativen Methodik, auch aus dem Blickwinkel der Frauenforschung, unter Beachtung der autobiographischen Plausibilität von Konversionserzählungen. Im Hauptteil mit der Vorstellung der Lebensgeschichten werden fünf Biographien ausführlich unter den Gesichtspunkten religiöse Sozialisation, mit Blick auf Entkirchlichung und religiöse Sucherschaft, sowie Identität im Selbstbild als Frau und in ihrer gesellschaftlichen Konnotation analysiert. In die Interviewauswertung werden vier weitere Interviews mit kurzen Biographieschilderungen in ihren unterstützenden sowie abweichenden Aspekten einbezogen. Die vergleichende Reflexion der Lebensgeschichten als prozessorientierte Wege wird in den Schlussbetrachtungen resümiert und bewertet.

I. Vorklärungen zu Islam und Christentum und zur methodologischen Untersuchung von religiösen Sinnorientierungen innerhalb dieser Glaubensgemeinschaften

1. Islam in Deutschland

1.1 Anfänge in Berlin

Etwa zwei Drittel der in Deutschland lebenden Muslime stammen aus der Türkei. Als Arbeiter, Studenten und Flüchtlinge kamen auch Bosnier, Kosovo-Albaner, Araber aus Nordafrika und aus der Staatenwelt des Mittleren Ostens, die heute als Inländer in Deutschland leben. Die ethnische, kulturelle und religiöse Vielfalt im Glaubensleben erlaubt nicht, den Islam in Deutschland als monolithischen Block anzusprechen. Seine Geschichte beginnt nicht erst 1965 mit der Migration der ersten Gastarbeiter. Die Wurzeln muslimischer Einwanderung reichen weiter zurück. Die vielfach erwähnte erste Gemeindegründung 1739¹⁵ ist historisch nicht mehr haltbar. Deutsche und Türken verband im 18. Jahrhundert vor allem Kriegsgeschichte. Seit 1763 gab es in Berlin eine ständige osmanische Gesandtschaft. Im Ersten Weltkrieg wurde in Wünsdorf nahe Berlin ein 'Mohammedanisches Gefangenenlager' angelegt. Dort wurde 1915 die erste Moschee Deutschlands als hölzerner Kuppelbau mit einem 25 Meter hohen Minarett errichtet.¹⁶ Wegen Einsturzgefahr wurde sie 1930 wieder abgerissen. Die „Moscheestraße“ und einige Soldatengräber erinnern daran.

Am 27. April 1922 wurde von den in Deutschland gebliebenen Muslimen die „Islamische Gemeinde Berlin“ gegründet. Drei Jahre später konnte diese Gemeinschaft in Berlin-Wilmersdorf eine Moschee eröffnen. Nach den Aufzeichnungen des Islam-Archivs sagte der Imam bei der Einweihung: „Dieses Gotteshaus soll verkünden, dass es nur einen einzigen Gott gibt über uns allen. Es wird hinaus ins Land rufen, dass wir alle Propheten ohne Unterschied: Abraham, Moses, Jesus Christus und Mohammad gleicher Weise verehren sollen, und dass wir an alle heiligen Bücher gleicher Weise glauben, an das Alte wie das Neue Testament und an den Koran.“¹⁷ Ab dem Jahr 1930 führte die Moscheegemeinde den Namen „Deutsch-Moslemische Gesellschaft“. Sie nahm auch Christen als Mitglieder auf, veranstaltete 1936 in der Moschee die erste offizielle christlich-islamische Begegnung auf deutschem Boden. Ebenfalls in Berlin konstituierte sich 1927 das Zentralinstitut Islam-Archiv-

¹⁵ Ahmed, Akbar S.: Lebendiger Islam. Von Samarkand bis Stornoway. Düsseldorf 1992, S. 289. Abdullah 1987, S. 17ff, Abdullah 1993, S. 9ff sowie Abdullah in Hannemann 2000, S. 35ff. Vgl. Wohlrab-Sahr 1998, S. 29ff. Wohlrab-Sahr kritisiert, dass Muhammed Salim Abdullah, seit 1981 Leiter des Zentralinstituts „Islam-Archiv Deutschland“ in Soest, für die von ihm genannte erste Gemeindegründung 1739 keinen historischen Beleg erbringt und sieht in seiner Rekonstruktion von Geschichte in Anlehnung an Hobsbawm/Ranger (1973) eine „Erfindung von Tradition“. Thomas Lemmen widerlegt die historischen Voraussetzungen, auf denen Abdullah diese Kontinuität seit 1739 aufbaut. (FES Library 2000).

¹⁶ Vgl. Spuler-Stegemann, S. 35 und Lemmen, a.a.O.

¹⁷ zit. n. Abdullah 1987, S.30.

Deutschland. Es ist heute, mit Sitz in Soest, die einzige islamische Einrichtung im deutschsprachigen Raum, die für sich beansprucht, unabhängig zu sein. Sie wird nach Aussagen seines Leiters Muhammad Salim Abdullah „zunehmend als gemeinsame und konfessionsneutrale Gesprächsebene anerkannt“¹⁸.

Am 31. Oktober 1932 gründeten 60 muslimische Flüchtlinge aus der Sowjetunion gemeinsam mit deutschen Moslems eine deutsche Sektion des Islamischen Weltkongresses, unter deren Dach sich im Mai 1933 muslimische Vereinigungen zusammenschlossen. Die Sektion schuf mit einem 'Islam-Kolloquium' die erste muslimische Bildungseinrichtung, der auch die Erteilung eines islamischen Religionsunterrichts für muslimische Kinder übertragen wurde. Nach den Forschungen des Islam-Archivs lebten zu der Zeit rund 1000 Muslime im Deutschen Reich; davon waren 260 bis 300 deutschstämmig.¹⁹ Viele deutsche Moslems sind im 2. Weltkrieg gefallen, andere blieben verschollen. Überlebende wanderten ins islamische Ausland ab, andere resignierten und zogen sich aus dem bekennenden Gemeindeleben zurück. Erhebungen um das Jahr 1947/48 sprechen von rund 150 deutschen Islamanhängern, davon rund 50 in Mitteldeutschland.²⁰ Gleich nach dem Krieg leitete mit Imam Mohammad Aman Hobohm der erste deutschstämmige Moslemtheologe die Geschicke der islamischen Gemeinschaft in Deutschland.

Die Arbeit des Islamischen Weltkongresses in der Bundesrepublik Deutschland beschränkte sich in den ersten Nachkriegsjahren auf begleitende Informationskontakte. 1963 übertrug das Präsidialbüro die Wahrnehmung seiner Interessen der „Deutschen Muslim-Liga Hamburg“, seit 1956 mit der Deutschen Moslembruderschaft vereinigt. Nach der ehemaligen „Deutsch-Moslemischen Gesellschaft“ und der Deutschen Sektion des Islamischen Weltkongresses ist sie die älteste noch bestehende rein deutsche Islamgemeinschaft. Eine nationale Sektion des Islamischen Weltkongresses, die sich in Anlehnung an ihre Satzung vom 31. Mai 1933 als *deutsche islamische Religionsgemeinschaft* versteht, wurde am 30. September 1982 eingesetzt und in ihrer Rechtsnachfolge aus der 2. Gemeindegründung am 13. Februar 1984 anerkannt. Sie sieht sich als „untrennbares Glied der moslemischen Glaubensfamilie“ mit dem Bewusstsein „ihrer unlösbar mit der deutschen Kulturlandschaft verbundenen Geschichte“²¹. Die dabei organisierten deutschen Muslime begreifen es als Aufgabe, dem Islam in der Bundesrepublik „eine gesicherte Zukunft zu bereiten, trotz zahlreicher negativer Perspektiven (...) Diese dynamische Aufgabe setzt auch das Motiv frei

¹⁸ Abdullah. In: Hannemann 2000, S. 47.

¹⁹ Faruk, Muhammed stellt in seiner Internetdokumentation „Muslime unterm Hakenkreuz“ für das Islam-Archiv Soest erste Ergebnisse der Forschungen zur Zeit zwischen 1933 und 1945 dar: „Die Geschichte des Islam im Dritten Reich offenbart, dass die damals hier lebenden Anhänger des Islam das Schicksal der einheimischen Bevölkerung voll geteilt haben. Das Spektrum reicht von Mitläufern bis zum passiven Widerstand, von Ablehnung bis Anbiederung.“ Vgl. auch Höpp, Gerhard: Muslime unterm Hakenkreuz. Zur Entstehungsgeschichte des Islamischen Zentralinstituts zu Berlin e.V., in: Moslemische Revue 1. 1994, S. 16-27, und Bauknecht, Bernd: Muslime in Deutschland von 1920 bis 1945, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 01/2001, S. 41-81.

²⁰ Abdullah 1993, S. 16.

²¹ Abdullah 1987, S. 45.

für unsere Zusammenarbeit mit aufrichtigen Christen, die wie wir erkannt haben, dass die Zukunft des Glaubens in dieser Welt schlechthin bedroht ist und dass Religion nur dann die Herausforderungen der Zeit bestehen wird, wenn Christen und Moslems fest zueinander stehen, selbst dann, wenn die jeweiligen Institutionen noch die Nachhutgefechte der Vergangenheit führen.“²²

Die Deutsche Sektion des Islamischen Weltkongresses lehnt nach ihrer Verfassung Mission unter Andersgläubigen und „Proselytenmacherei“ als Eingriff in die Rechte Gottes und die Freiheitsrechte des Menschen nach Sure 10:100 f. u.a. ab: „Nur Gott allein kann Menschen zu Sich ziehen.“²³ Ein Ziel der Deutschen Sektion ist die Anerkennung des Islam als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Diese Frage werde stets im Rahmen ausländerrechtlicher Gesichtspunkte behandelt, „ohne zu berücksichtigen, dass es auch einen einheimischen Islam gibt“²⁴. Um den deutschen Islam insgesamt zu erfassen, müsse man einen Personenkreis berücksichtigen, „der gewissermaßen ein Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung seit 1945 ist: die deutschsprachigen Muslime“²⁵. Die Zahl der Muslime, die in den vergangenen Jahren die deutsche Staatsbürgerschaft erworben und dabei ihre islamische Identität behalten haben, liegt nach Erhebungen des Islam-Archivs bei rund 630 000.

1.2 Das Religionsrecht der Muslime in Deutschland

Den in Deutschland lebenden Muslimen, unabhängig davon, ob Ausländer oder Deutscher, steht nach Artikel 4 des Grundgesetzes Religionsfreiheit als Grundrecht zu, sowohl den einzelnen Gläubigen wie der Religionsgemeinschaft. Artikel 4 GG lautet: „(1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. (2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“²⁶ Die Religionsfreiheit schützt nicht nur religiöse Symbole und das kultische Handeln, sondern auch das Recht, das gesamte Verhalten an den Lehren des Glaubens auszurichten und den inneren Glaubensüberzeugungen entsprechend zu handeln. „Die Muslime können ihre religiöse Vielfalt im Schutze der durch das Grundgesetz garantierten Religionsfreiheit ungestört entwickeln, wenngleich die Freiheit der Religionsausübung mit allen daraus resultierenden Rechten nicht immer gewährleistet ist.“²⁷ In der Bundesrepublik gibt es also nach wie vor Muslime mit zweierlei Recht: die deutschen Muslime und Muslime

²² ebd., S. 44.

²³ ebd., S. 46.

²⁴ ebd.

²⁵ Abdullah. In: Hannemann 2000, S. 41.

²⁶ zit. nach Hannemann 2000, Titel.

²⁷ Abdullah. In Hannemann 2000, S. 43.

anderer Nationalität, die demzufolge dem Ausländerrecht unterliegen. Für beide gilt: Ihre Religionsgemeinschaft ist nicht anerkannt. Sie läuft auf der Lohnsteuerkarte unter dem Kürzel „versch.“. Eine rechtliche oder tatsächliche Gleichstellung der islamischen Gemeinschaften mit den christlichen Kirchen ist bisher nicht erfolgt.

Fast das gesamte Spektrum der muslimischen Ökumene, der *umma*, spiegelt sich heute bereits in Deutschland wieder. Von den 3,45 Millionen Muslimen sind rund 81 Prozent Sunniten und rund 19 Prozent Schiiten²⁸ unterschiedlicher Denkschulen; von Zwölferschiiten über Ismailiten und Zaiditen bis zu den rund 400 000 Aleviten. Vertreten sind auch Derwischorden und Sufigemeinschaften. Nach der Frühjahrsumfrage 2002 des Islam-Archivs gibt es in Deutschland 77 „klassische“ Moscheen (1996 waren es lediglich 26, im Jahr 2001 70), 123 Moscheen sind im Bau oder in der Planung²⁹. Hinzu kommen 2204 Gebetshäuser. Die islamischen Zentren sind nicht nur Orte des rituellen Gebets und der religiösen Unterweisung, sondern auch Schulungsstätten für Erwachsenenbildung und Häuser der Begegnung. 74 Prozent der in Deutschland lebenden Muslime fühlen sich ihrem Glauben deutlich verbunden. 82 Prozent bezeugten eindeutig ihren Integrationswillen in die deutsche Gesellschaft. 80 Prozent der befragten Muslime stufen den Dialog mit Christen als „sehr wichtig“ ein, weitere 17 Prozent als „wichtig“.

Im Unterschied zum Christentum ist der Islam keine organisierte Religion, die in hierarchischen Strukturen geordnet ist. Damit ist die *Scharia* als eine von Gott gegebene Ordnung eine weltweite Herausforderung, auch und besonders für die Muslime in der deutschen Diaspora. Der islamische Pluralismus der rechtlichen und theologischen Schulen, der sufischen Bruderschaften sowie der islamischen Kulturen findet nur in der Lehre des *tawhid*, der Lehre von der Einzigartigkeit und Einheit Gottes, zur völligen Gemeinsamkeit. Unterschiedliche muslimische Bewegungen, Organisationen und Vereine bieten in Deutschland ihre religiöse Unterstützung an, begleitet von soziokulturellen Zielsetzungen. In den sechs islamischen Großverbänden sind 375 000 Muslime organisiert, die jedoch nur für ihre Gruppe und nicht für den Islam in Deutschland als Gesamtheit sprechen können. Die drei größten Verbände sind der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland, der Zentralrat der Muslime in Deutschland und die DITIB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion).

Der Islamrat der Bundesrepublik Deutschland wurde 1986 in Berlin gegründet. Unter seinem Dach finden sich mit neun Bundes- und sechs Landesverbänden der Islamische Weltkongress Deutschland³⁰ und die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs (IGMG)³¹. Mit der

²⁸ Zentralinstitut Islam Archiv, 1.März 2002. Die Resultate der Frühjahrsumfrage 2002 wurden in der „Moslemischen Revue“ (MR 2/2002) veröffentlicht.

²⁹ Der Anstieg der Moscheebauten spricht dafür, dass sich Muslime zunehmend dahin orientieren, in Deutschland zu bleiben, während die ersten Gastarbeiter nur von einem kurzfristigen Aufenthalt in diesem Land ausgingen. Vgl. Titel des Buches von Irmgard Pinn: „Gastarbeiter‘ kamen – Muslime sind geblieben“, Köln 2002.

³⁰ Siehe Punkt I. 2.1.2 dieser Arbeit.

IGMG kooperiert die erste eigenständige Organisation von Muslimas, die „Deutschsprachigen Islamischen Frauen“ (DIF) in Köln. Die DIF beschirmt wiederum das „Institut für Internationale Pädagogik und Didaktik“ (IPD), das sich nach eigenen Angaben unabhängig „in seinen Bildungs- und Unterrichtskonzepten einem globalen Denken und gemeinsamen Handeln verschrieben“³² hat. Ein Ziel des IPD ist es, ein klares Konzept für einen eigenen islamischen Religionsunterricht mit interreligiösen Aspekten in Deutschland anzubieten.

Der Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. (ZMD) mit Sitz in Eschweiler unter Vorsitz von Dr. Nadeem Elyas „versteht sich als Diskussions- und Handlungsebene seiner Mitglieder“³³. Ihm gehören 19 Dachorganisationen an, unter anderem das Haus des Islam e.V. (HDI) in Lützelbach, Zentrum deutschsprachiger Muslime, das auch Wallfahrten nach Mekka und jährliche Treffen organisiert. Weitere zugehörige Organisationen sind die Deutsche Muslim-Liga Bonn e.V., die Muslimische Studentenvereinigung in Deutschland e.V. (MSV) und die Islamischen Zentren Aachen, Hamburg und München. Der ZMD ist Mitglied des Islamisch-Christlichen Arbeitskreises in Deutschland (ICA). Größter Mitgliedsverband des ZMD war der Verband der islamischen Kulturzentren e.V. (VIKZ), ein Dachverband für rund 3000 islamische Kulturvereine. Der VIKZ verließ den Zentralrat Ende 2000, womit der ZMD 22 000 Mitglieder verlor, ein Drittel der Gemeinschaft. Der Zentralrat der Muslime, der sich immer wieder auch mit dem Vorwurf einer Verbindung von Politik und Religion konfrontiert sieht, hat sich laut der Präambel seiner im Internet veröffentlichten Satzung gegründet, „...geleitet von der gemeinsamen Überzeugung, dem Islam, insbesondere seiner Moral und Ethik unterworfen zu sein, einig darin, als Islamische Religionsgemeinschaften in Deutschland das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und ihr Recht zu respektieren, und einvernehmlich in der Grundlegung, bei der Auswahl der Mittel und Wege zur Erfüllung der gemeinsamen Aufgaben des Zentralrats der Muslime in Deutschland als einzige Quelle die islamische Lehre im Rahmen des Grundgesetzes und im Einklang mit den Gesetzen der Bundesrepublik Deutschland anzuwenden.“

Stärkste islamische Gruppierung ist derzeit die DITIB, mit der Zentrale in Köln. Die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion, die sich bisher keinem der beiden Dachverbände angeschlossen hat, vertritt in Deutschland den türkischen laizistischen Staats-Islam und

³¹ Eine Wertung der Arbeit der Verbände kann und soll hier in diesem Rahmen nicht erfolgen. Milli Görüs (Nationale Sicht) wird geleitet vom Neffen von Necmettin Erbakan, dem Gründer der radikalen Tugendpartei in der Türkei. Die IGMG wird von Kritikern als nationalistisch eingestuft, so zum Beispiel vom TBB, einem Dachverband laizistischer Vereine (siehe auch Artikel in der Süddeutschen Zeitung vom 20./21. Januar 2001 in der SZ-Serie „Ausländer in Deutschland“). Necmettin Erbakans Schwägerin ist Vorsitzende der DIF. Ihre Zielsetzungen aber unterscheiden sich nach eigenen Angaben von denen der IGMG. So lege die DIF Wert auf die deutsche Sprache als gemeinsame Grundlage der Muslime in Deutschland für die Zukunft. Informationen dazu erhielt ich bei einem Besuch im Zentrum der DIF in Köln. Weitere Ausführungen zu den Ausrichtungen der Verbände siehe auch Ursula Spuler-Stegeman: Muslime in Deutschland. Freiburg 1998.

³² Aus der Selbstdarstellung des IPD 2000. Vgl. auch II. 3.1.

³³ Selbstdarstellung des ZMD im Internet: www.zentralrat.de.

untersteht unmittelbar der Jurisdiktion der Obersten Religionsbehörde in Ankara. Sie schickt den meisten der 780 angeschlossenen Moscheevereine Religionsbeauftragte. Die Imame aus der Türkei versehen jeweils vier Jahre den Dienst in den örtlichen Moscheen. Diyanet Islari Türk-Islam Birliği hat seit 1998 einen Beauftragten für den christlich-islamischen Dialog. Diese Organisationen sehen sich als Ansprechpartner des deutschen Staates. Trotz vieler Querverbindungen und der Zusammenarbeit in einzelnen Punkten gibt es keine zentrale muslimische Repräsentanz in Deutschland.

Das Fehlen einer übergeordneten Einrichtung, die verbindlich über die Lehre und Ordnung entscheiden kann, ist ein grundlegendes Argument in der Auseinandersetzung um die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts und in diesem Zusammenhang auch in der aktuellen Diskussion um die Einführung des islamischen Religionsunterrichts, der im Grundsatz bereits von den christlichen Kirchen bejaht wurde. Die Kultusministerkonferenz rückte im März 2003 von der Linie ab, dass es für den Unterricht einen einheitlichen Ansprechpartner auf muslimischer Seite geben müsse und sprach sich offiziell für die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts in deutscher Sprache aus. In Niedersachsen startet zum Schuljahr 2003/2004 ein zunächst bis 2007 befristeter Schulversuch, Modellversuche sind auch in Rheinland-Pfalz und Erlangen geplant. In Berlin halten die Diskussionen um den von der Islamischen Föderation Berlin verantworteten islamischen Religionsunterricht, der außerhalb der normalen Unterrichtszeiten angeboten wird, an.

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland hat über Artikel 140 die entsprechenden Artikel der Weimarer Reichsverfassung übernommen. Darin heißt es: „Anderen Religionsgesellschaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten.“³⁴ Muslimische Organisationen wollen ihre Übereinstimmung mit der verfassungsrechtlichen Basis nicht länger angezweifelt wissen. „Die extremistischen Gruppierungen unter den Muslimen in der Bundesrepublik sind längst zu verschwindenden und bedeutungslosen Minderheiten geworden. Sie feiern nur noch in bestimmten Massenmedien, in der Missionsliteratur und in der Phantasie zweitklassiger Autoren ‚fröhliche Urständ‘. Bei den hier lebenden Muslimen finden sie kaum noch Zuspruch oder Beifall“, sagt Muhammad Salim Abdullah³⁵. Bei der Umfrage 2002 hat knapp über die Hälfte der Muslime die Vereinbarkeit von Koran und deutscher Verfassung bejaht (54 Prozent, 2001: 52, 2000: 36 Prozent).

Das Verhältnis von Kirche und Staat, eingebunden in einen über 1000 Jahre dauernden geschichtlichen Prozess, beruht in Deutschland heute letztlich auf dem

³⁴ Artikel 137, Abs. 5, WRV. Auch die Zeugen Jehovas streiten um ihre Gleichstellung mit den beiden christlichen Kirchen. Sie haben am 19. Dezember 2000 vor dem Bundesverfassungsgericht einen juristischen Etappensieg errungen. Das Verfahren vor dem Bundesverwaltungsgericht läuft weiter.

³⁵ Abdullah. In: Hannemann, S. 47.

Subsidiaritätsprinzip³⁶, nach dem gesellschaftliche Aufgaben immer auf der niedrigstmöglichen Ebene zu lösen sind. Der Staat wird als übergeordnetes Ganzes nur unterstützend tätig. Trotz der Trennung von Kirche und Staat tragen die Kirchen öffentliche Aufgaben für das Gemeinwohl, zum Beispiel im Bereich ihres karitativen Engagements und der kategorialen Seelsorge. Mehrere muslimische Organisationen sind heute nach eigenem Bekunden bereit, gesellschaftlichen Aufgaben in ihrer religiösen Orientierung zu übernehmen. Doch fehlt ihnen dazu der anerkannte staatliche Rahmen. Dies kann im Gegenzug auch zu einem neuen Separatismus führen.

Das Prinzip der Religionsfreiheit entspricht dem anthropologischen Bedürfnis des Menschen nach weltanschaulicher Orientierung und Ausrichtung und verpflichtet den Staat, Religion als gesellschaftliche Aufgabe ernst zu nehmen und zu fördern, ohne sich dabei auf ein Bekenntnis festzulegen und damit selbst theologische Kompetenz zu beanspruchen. Dennoch stellt letztlich der Staat fest, wann eine Gemeinschaft als Religion oder als Weltanschauung anerkannt wird. Die Beurteilung des Islam nach geschichtlich gewachsenen Strukturen des Christentums kann dabei nicht der Maßstab sein. Der Verweis auf die Tatsache, dass Christen in manchen muslimischen Ländern keine Religionsfreiheit haben, führt zu einem Zirkelschluss, der von keiner Seite verbesserte Zukunftsperspektiven eröffnet. Auch das Christentum kennt die geschichtstheologische Konstruktion einer prinzipiellen Trennung von weltlicher und geistlicher Sphäre, die aber nicht notwendigerweise mit einer Ablehnung einer von säkularen Aspekten mitgeformten Gesellschaft und ihrer rechtlichen Grundlagen einhergeht. „Sicherlich ist der Islam eine Religion, in der göttlich geoffenbartes Recht die Basis von Gemeinschaftsbildung ist, wie im Judentum auch. Die Glaubensbewährung eines Muslim besteht in der getreuen Befolgung islamischer Vorschriften. Kernsymbol dieses Konzeption ist der *Dschihad*: nicht ‚heiliger Krieg‘, sondern die Anstrengung eines jeden Gläubigen, dem offenbarten Recht zur Geltung zu verhelfen. Das schließt aber überhaupt nicht aus, dass Muslime in Ländern mit nicht-islamischem Recht Gemeinden bilden.“³⁷

Für muslimische Rechtsgelehrte war immer entscheidend, ob und inwieweit eine Gemeinschaft den Gläubigen ermöglicht, ihre Gebote zu erfüllen und ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen. Das ist in Deutschland nahezu uneingeschränkt der Fall, mehr noch, wie von vielen Muslimen betont, als in manchen Herkunftsländern. Zur Zeit der Kreuzzüge wurde von Hoftheologen die Welt eingeteilt in ein „Haus des Islam“ (*dar-al-Islam*, Welt des Friedens) und ein „Haus des Krieges“ (*dar-al-harb*, Welt des Unfriedens)³⁸, in dem Muslime nicht leben können. Rechtsgelehrte wie der Schweizer Tauriq Ramadan sprechen sich für eine ausgeglichene muslimisch-europäische Identität aus und vom „*dar shadul' islam*“, vom

³⁶ Der Begriff „Subsidiarität“ stammt aus der katholischen Soziallehre.

³⁷ Kippenberg, Hans G. In: Hannemann, S. 112.

³⁸ Die Benennung des *dar-al-harb* ist nicht im Koran enthalten und gehört nicht zur prophetischen Tradition der Sunna.

„Raum des Zeugnisses für den Islam“. Er ist dort, wo Muslime ihren Glauben bezeugen können und damit auch in Deutschland. Muslime, vor allem in der dritten und vierten Generation leben und erleben hier ihre Religionsfreiheit und können sie doch nicht mit den Rechten einer anerkannten öffentlich-rechtlichen Institution entfalten. Die stetig wachsende Zahl der deutschen Muslime legt nahe, eine religiöse Tradition in Deutschland zu suchen, die ein weltoffenes, durch die philosophische Aufklärung geprägtes Christentum mit der Wurzel in der Botschaft Jesu und einen notwendigerweise ebenso weltoffenen, sich auf seinen Ursprung in der Botschaft des Koran besinnenden Islam in Toleranz ohne falsche Zugeständnisse miteinander verbinden kann. Dazu müssen sich die beiden Religionen aber als gleichberechtigte Dialogpartner gegenüberstehen können.

1.3 Zwischen Integration und Ghetto

1.3.1 Identität deutschkultureller Muslime

Die religiösen Gruppierungen, die nach außen hin das Bild des Islam prägen, organisieren nur knapp zehn Prozent der hier lebenden Moslems. Auch wenn diese Gemeinschaften primär Gruppeninteressen vertreten, stellt Abdullah eine Konsolidierung islamischer Existenz in der Bundesrepublik fest. „Der Islam ist aus dem Hinterhof in die Öffentlichkeit getreten, er ist berechenbar geworden und geht von einer Dauerpräsenz in Deutschland aus.“³⁹ Aber Gefahren werden gesehen. Würden die von vielen Muslimen erwarteten reformatorischen Impulse ausbleiben, seien Entwurzelungen zu befürchten. „Eine Folge dieser Entwicklung wäre der Verlust der traditionellen Identität, was umso persönlichkeitszerstörender wirken würde, als es an einer neuen Identität mangelt.“⁴⁰

Die Präsenz des Islam in der Bundesrepublik Deutschland wird immer noch zunächst mit Gastarbeitern verbunden. Ab den sechziger Jahren wurden Türken und Jugoslawen – vor allem aus ländlichen Gebieten mit einer starken Identifikation mit heimatlicher Tradition und Glaubensleben – in den Ballungsräumen an Rhein, Main und Ruhr von der deutschen Industrie für Hilfsarbeitertätigkeiten angeworben. Hunderttausende hatten schon bei ihrer Einreise einen sicheren Arbeitsplatz. Bis heute schreitet, so stellt Faruk Sen fest, die wirtschaftliche Integration fort. „Die jüngsten Entwicklungen auf dem deutschen Arbeitsmarkt haben zwar auch diese Arbeitsplätze in Frage gestellt, doch leidet zur Zeit am stärksten die zweite Generation unter den schwierigen beruflichen Eingliederungsmöglichkeiten.“⁴¹ Große Hemmnisse stehen nach Sen der beruflichen, sozialen und politischen Integration entgegen. Er argumentiert mit der „restriktiven Handhabung des Ausländergesetzes“, mit mangelnder

³⁹ Abdullah 1993, S. 27.

⁴⁰ ebd., S. 30f.

⁴¹ Sen. In: Haarmann, Maria (Hrsg.): Der Islam. Ein Lesebuch. München 1992, S. 349.

politischer Beteiligungsmöglichkeit. Türkinnen erfahren seiner Ansicht nach in Deutschland eine doppelte Diskriminierung, „als Frau und als Ausländerin“. Die Frauen, die nach dem Anwerbestopp für ausländische Arbeitnehmer 1973 seit 1974 im Rahmen der Familienzusammenführung nach Deutschland kamen, mussten vier Jahre lang auf die Erteilung einer Arbeitserlaubnis warten. Ihre Kontakte mit der deutschen Umwelt waren auf ein Minimum beschränkt. „Für die Lösung der speziellen Probleme türkischer Frauen fehlen entsprechende Angebote der Sozialbetreuung.“⁴² Die Sozialisation der nachfolgenden Generation in Ghettos mit diskriminierten Müttern sei ein großes Hindernis auf dem Weg zur sozialen Integration.

Für diese Jugendlichen, die als Muslime in Deutschland geboren und durch die christlich-abendländische Kultur mitgeprägt worden sind, stellt sich heute in ihrer begrenzten islamischen Sozialisation immer wieder neu die Frage, die 1976 als Thema über dem ersten Treffen deutschsprachiger Muslime stand: Was ist des deutschen Muslim Vaterland? Junge Muslime können, so befürchtet Abdullah, die lebensgestaltenden Möglichkeiten ihrer Religion nicht mehr kennen lernen. Zahlen belegen diesen Trend: Rund 850 000 muslimische Kinder und Jugendliche leben in Deutschland (2000: 800 000). Ihre Familien sind überwiegend bereits in der dritten Generation hier ansässig. Lediglich sieben Prozent besuchen die von Moscheen eingerichteten Korankurse.⁴³ Regelmäßigen Kontakt zu Moscheen haben zwölf Prozent der Jugendlichen.⁴⁴ Ebenfalls nur noch zwölf Prozent der türkischen Jugendlichen unter 16 Jahren wollen die religiöse Tradition ihrer Eltern auch unter den gesellschaftlichen Bedingungen der Bundesrepublik beibehalten. 58 Prozent hätten sich, so Abdullah, bereits vom Islam „distanziert“; 22 Prozent räumen ein, sich nur deshalb religiös zu betätigen, „weil ihre Eltern es wollen oder entsprechenden Druck auf sie ausüben“.⁴⁵ Der Verlust von Identität in den Traditionen und der inneren Heimat könnte, so befürchtet Abdullah, zwangsläufig den Verlust der islamischen Identität bringen. Der Trend zur Säkularisierung unter jungen Muslimen verstärkt sich weiter. Die Moslemische Revue kommentiert die Frühjahrsumfrage 2002: „Die traditionellen Bilder finden immer seltener Nachahmer“.⁴⁶

Muslime in der Diaspora stehen im Spannungsfeld zwischen nationaler und religiöser Identität.⁴⁷ Young-Kyung Kim spricht von einer inneren Zersplitterung der *ummat Muhammad*, „die den sozialen Bezugspunkt der muslimischen Bewusstseinsidentität und Zugehörigkeitsidentität darstellt“.⁴⁸ Seiner Meinung nach spiegelt sich die Lage der islamischen Welt in der Diaspora wieder. Obwohl die Muslime als religiöse Minderheit ihre

⁴² Sen. In: Haarmann 1992, S. 352.

⁴³ Zentralinstitut Islam Archiv Deutschland, Erhebung 1. März 2001.

⁴⁴ Moslemische Revue, Heft 2, April - Juni 2000, S. 112ff.

⁴⁵ Abdullah 1993, S. 27.

⁴⁶ Moslemische Revue, Heft 2, April - Juni 2002, S. 113.

⁴⁷ Weitergehende Ausführungen zu diesem Thema würden den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ausführlich beschäftigte sich mit dem Identitätsbegriff und der Identitätsfrage der Muslime Young-Kyung Kim in der Reihe „Religionswissenschaftliche Texte und Studien“. Hildesheim 1994.

⁴⁸ Kim, Young-Kyung. Die Identitätsfrage der Muslime in der Diaspora, Hildesheim 1994, S. 194.

Interessen nur gemeinsam vertreten könnten, ist es für sie schwer, zusammenzukommen, weil sie ebenfalls konfessionell, ethnisch, ideologisch und nationalstaatlich zersplittert sind. „Noch merkwürdiger ist die Tatsache, dass dies auch die einheimischen (wie die deutschen) Konvertiten betrifft. Wenn sie an Gott glauben und Muhammad ihr Prophet ist und sie deshalb zum islamischen Glauben übergetreten sind, was hat die Uneinigkeit der islamischen Weltgemeinschaft mit den neu Hinzukommenden zu tun?“⁴⁹

Abdullah sieht ebenfalls Probleme der Einheit. Die offizielle islamische Theologie könne aus vielen Gründen derzeit nicht richtungsweisend sein – „wenn es zum Beispiel um die Frage nach der Überwindung der Zwangslage geht, vor der der Islam eingestanden oder uneingestanden insgesamt steht, nämlich: sich unter den Bedingungen und im Horizont einer modernen, wissenschaftlich-technischen Zivilisation neu darstellen zu müssen, ohne sich dabei selbst zu verlieren.“⁵⁰ Die in Europa lebenden Muslime durchleben demnach derzeit das innere Dilemma des Islam, stellvertretend für die Gesamtheit ihrer Glaubensbrüder und -schwestern.

Eine muslimische Identität für das islamische Leben in Deutschland heranzubilden – so könnte das gemeinsame Ziel heißen. Smail Balic, ein Bosnier, der seine Heimat in Wien gefunden hat, prägte für die Mitglieder der Diasporagemeinde den Begriff „deutschkulturelle Muslime“.⁵¹ Barbara Huber, Mitarbeiterin der Christlich-Islamischen Begegnungs-Dokumentationsleitstelle (CIBEDO) in Frankfurt, zitiert den Orientalisten Karl Binswanger, der die ‚Herausforderung Islam‘ als Aufruf an die Deutschen versteht: „Wir müssen den organisierten und politischen Islam als Teil der pluralistischen Gesellschaft begreifen.“⁵²

Im Dialog müssen auch die dunklen Seiten des Islam thematisiert werden, die als religiös verblendeter Fundamentalismus von falschen Propheten, vor allem den saudischen Wahhabiten, gefangen in Stammestraktionen und den Ressentiments gegen den Westen, als muslimische Wahrheit in ihrer ganz eigenen Interpretation der normativen Quellen verkündet werden⁵³. Das Bewusstsein von politischer Agitation einzelner Organisationen darf jedoch der Toleranz im täglichen Umgang mit der Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslimen nicht den Weg versperren. Dem stehen Ängste von beiden Seiten oft entgegen: Angst vor dem Fremden, vor dem Verlust der islamischen Identität auf der einen, vor der schleichenden Islamisierung auf der anderen Seite. Diese Ängste scheinen nach dem Attentat auf das World Trade Center in New York und das Pentagon in Washington am 11. September 2001, nach den Anschlägen in Bali und der Geiselnahme der Tschetschenen in

⁴⁹ Kim, S. 195.

⁵⁰ Abdullah 1993, S. 112.

⁵¹ Huber, Barbara. In: Herder Korrespondenz, 12/1992, Freiburg i. Br., S.571-575, hier S. 571.

⁵² ebd., S. 574.

⁵³ Die Scheu vor Kritik in den eigenen Reihen wird zunehmend von einzelnen Muslimen überwunden, vgl. Gastkommentar „Es sind nicht unsere Brüder – Notwendig ist eine Abgrenzung vom Terrorismus auf islamischer Grundlage“ von Abu Bakr Rieger in Huda, Dezember 2002, S. 53f. sowie Meddeb, Abdelwahab: Die Krankheit des Islam, Heidelberg 2002.

Moskau als Aufruhr gegen Putins Kaukasuspolitik zum Jahresende 2002 wieder schier unüberwindlich. Sie verschärften als politische Konflikte die Konfrontation von Religionen.

1.3.2 Feindbild Islam

Das Kriegerische als Wesenselement des Islam – dies wurde neu definiert, nachdem 6000 Menschen in den USA sterben mussten und in der Reisetasche des Todesfliegers Mohammed Atta ein Leitfaden für Selbstmordattentäter gefunden wurde, die im unbegreiflichen Fanatismus für ihren Glauben töten. In der fundamentalistischen und menschenverachtenden Anleitung für die vermeintlichen Märtyrer (arab.: *schahid*) werden Muslime mit dem Versprechen auf den unmittelbaren Zugang zum Paradies in die Pflicht zum Töten genommen, denn, so heißt es darin, ein Gläubiger, der zusehe, wie der Islam mit Füßen getreten werde und nichts dagegen unternehme, werde in der untersten Schicht der Hölle landen. Aber jeder, der ein Gewehr in die Hand nehme, einen Dolch, ein Küchenmesser oder auch nur einen Kieselstein, um damit den Feinden des Glaubens zu schaden und sie zu töten, könne sich seines Platzes im Himmel gewiss sein. Ein islamischer Staat sei die Gesamtsumme von solchen Gläubigen und so lange ein kriegerischer Staat, bis die ganze Welt das Licht des einzigen wahren Glaubens erkenne und annehme. Viele Muslime auf der ganzen Welt reagierten erschüttert auf diese Auslegung ihrer Heiligen Schrift durch fundamentalistische Glaubenseiferer, auf diesen religiös verbrämten politischen Wahrheitsanspruch. Muslimische Verbände in Deutschland wiesen vehement auf die Sure 5, Vers 32 hin, in der es heißt: „Wenn einer jemanden tötet, (und zwar) nicht (etwa zur Rache) für jemand (anderes, der von diesem getötet worden ist) oder (zur Strafe für) Unheil (das er) auf der Erde (angerichtet hat), soll es so sein, als ob er die Menschen alle getötet hätte.“⁵⁴ Und doch stand der Islam erneut als der Bedroher westlicher Werte und Errungenschaften im Mittelpunkt der Wahrnehmung, die so fremde und damit so unheimliche Religion, in deren Namen getötet wird.

Der Islam als Aggressor ist ein Stereotyp, das sich lange vor dem 11. September 2001 gefestigt hat. Mit der schiitischen Revolution im Iran betrat 1979 mit Ayatollah Khomeini der muslimisch-politische Fundamentalismus erstmals die Weltbühne. Den sunnitischen Taliban in Afghanistan gleich legte er den Deckmantel der Rückkehr zu den frommen Überzeugungen der Ahnen an, um Verhaftungen, Folterungen und Tötungen von Muslimen zu rechtfertigen, die ihre Religion und das 20. Jahrhundert für sich vereinbaren konnten, und den Westen als die Welt der Ungläubigen als Feind des Islam auszurufen. Auch Saddam Hussein sprach im Golfkrieg 1991 vom „*Dschihad*“, ein Wort, das religiöses Bemühen

⁵⁴ Dieses Koranzitat erschien zum Beispiel ab 12. September 2001 auf der Titelseite von www.islam.de.

bedeutet, aber immer auch mit „Heiliger Krieg“ übersetzt wird. Saddam Hussein war der instrumentalisierte Islam als pseudoreligiöse Argumentation für seine territorialen Machtansprüche willkommen. Ebenso mobilisierte aber auch der amerikanische Präsident bei seinem Angriff auf den Irak im März 2003 religiöse Gefühle, um seine Interessen zu verfolgen. Ob nach dem zweiten Golfkrieg, nach dem 11. September 2001, nach dem daraus folgenden Angriff auf die Taliban in Afghanistan oder im dritten Golfkrieg: In den europäischen Medien und damit auch in der Wahrnehmung vieler verläuft die Front immer wieder zwischen dem Islam als Grundelement eines Zerrbildes des Orients und dem Westen, zwischen einer Religion und einem geographischen Raum. Die Berichterstattung schafft eine Einheit, die es sonst nicht gibt: *den* Islam, *die* Muslime, unabhängig von Ethnie, von Nation. Dies erschwert das Leben von Muslimen in Deutschland, die damit unwillkürlich zwischen die Fronten aller Ängste geraten.

Schon 1990 berichtete der Spiegel: „Das Leben in der Bundesrepublik ist für türkische Familien eine einzige Provokation. Pornofilme in den Kinos, Straßen-Prostitution gerade in den Bahnhofsvierteln, die meist auch Türken-Ghettos sind, Splitternackte im Münchner Englischen Garten - für die pruden Moslems ist die Bundesrepublik eine gottlose Welt.“⁵⁵ Auch mit scheinbarem Verständnis kann man Vorurteile transportieren. Die Muslime sind „prüde“. Das Duden-Fremdwörterbuch definiert: „in sittlich-erotischer Beziehung übertrieben schamhaft, empfindlich, zimperlich“. Der Autor des Spiegel-Artikels unter der Headline „Knüppel im Kreuz, Kind im Bauch“ teilt dem Leser mit, dass die Türken in ihren Ghettos es mit dem Schamgefühl und damit mit ihren religiösen Empfindungen übertreiben. Religion ist Privatsache, hat also als Bewertungskriterium für moderne Menschen keine Berechtigung. „Menschen, nicht nur Muslime und Musliminnen, die ihr privates Leben in sichtbarer Weise an einer Religion orientieren und daraus außerdem ihre Vorstellungen von Politik und Gesellschaft ableiten, werden rasch als schwach, abhängig und zurückgeblieben eingeschätzt. Sie brauchen Krücken, um ihr Leben zu bewältigen“, stellen Irmgard Pinn und Marlies Weber in ihren Überlegungen zur Säkularisierung als Voraussetzung für Freiheit und Demokratie fest⁵⁶. Rückständig, mittelalterlich, vom Westen längst überholt: so hat bereits Betty Mahmoody das Leben der Muslime beschrieben. Ihr Buch „Nicht ohne meine Tochter“ verkaufte sich in der Bundesrepublik fast zehnmals so häufig wie in den USA.⁵⁷ Medien transportieren dieses Bild weiter. Abgetrennte Schafbeine liegen inmitten einer leuchtend roten Blutpfütze. Schwarzhaarige Jungen und Männer schleifen tote Tiere durch die Lache. Bildtext: „Muslimische Männer in Deutschland“. In drei Zentimeter großen, ebenfalls blutroten Lettern steht darüber „Fundamentalismus“. Das ist der Aufmacher zum Dossier in der Emma 4/93. Schwarz-weißen Bildern von Frauen im schwarzen Tschador

⁵⁵ Spiegel 44/1990, S. 105.

⁵⁶ Pinn/Wehner, S. 99.

⁵⁷ Hippler/Lueg, S. 33.

stehen Farbfotos von prahlenden, muskelschwellenden Jungen gegenüber. Bildtext: „Türken und Türkinnen heute in Deutschland.“ Selbst die „Zeit“ mag bei der Berichterstattung über die Religion Islam auf reduzierte Klischeebilder nicht verzichten. Das Heft „Zeit-Punkte 1/1993“ zeigt auf dem Titelblatt eine Frau, deren Tschador nur durch einen schmalen Schlitz den Blick auf die (angstvollen, ängstlichen oder erschrockenen?) Augen freigibt. Darunter der Titel der Sammelschrift: „Der Islam - Feind des Westens?“ Fotos verhüllter Frauen illustrieren auch Artikel, die über den Islam in Deutschland ausgewogen berichten.⁵⁸ Nach dem 11. September 2001 lösten die illustrierenden Abbildungen von Frauen in der Bhurka aus dem Afghanistan der Taliban die Fotos von iranischen Frauen im Tschador ab.

Im bereits angeführten Artikel aus dem Spiegel 44/1990 wird der aggressive, türkische Machokult angeprangert. Es kommt keine Türkin zu Wort, sondern „Türken-Kennerin König“, eine Soziologin, beschreibt das Schicksal *der* türkischen Frauen. Zitate, aus dem Zusammenhang gerissen, werden Fotos zugeordnet. Ein Film-Regisseur sagt über die in der türkischen Gesellschaft angeblich allgegenwärtige Gewalt: „Wir kennen es nicht anders.“ Seine Aussage steht unter einem Szenenfoto, das eine Türkin und einen Türken in zweideutiger Stellung zeigt. Und das alles scheinbar im Namen des Islam. Beispiele für Nachrichten, die keine sind, weil sie durch Überschrift und Aufmachung kommentiert werden. Eine Umfrage des Emnid-Instituts im Auftrag der Zeitschrift „Spiegel“ im Herbst 1997 ergab: „Die Einstellung der Deutschen zu Muslimen ist negativer als zu Angehörigen anderer Weltreligionen ... Insgesamt 52 Prozent der Deutschen stehen mithin Muslimen negativ gegenüber.“⁵⁹ Leider wird bei diesen Erhebungen nicht festgehalten, wer von den Befragten Muslime persönlich kennt. Von Medien vermittelte Informationen und (Vor)Urteile scheinen oft auszureichen, um sich ein klares Bild von den fremden Nachbarn im eigenen Land und ihrer Religion zu machen. Die Polarisierung zwischen dem Islam und dem Westen ist, so konstatiert Monika Wohlrab-Sahr, „zu einem Teil des gesellschaftlichen Wissensvorrates geworden“, an dem nach ihrer Feststellung Konvertiten in westlichen Ländern – „vielleicht ohne es zu intendieren“ – zwangsläufig in irgendeiner Weise teil hätten.⁶⁰

„Feindbilder sind nicht deswegen resistent gegen Erfahrungen, weil sie diese nicht anerkennen wollen, sondern weil sie mit der Überzeugung einhergehen, bereits ausreichend über die zur Meinungsbildung erforderlichen direkten oder indirekten Erfahrungen zu verfügen,“⁶¹ stellt Lutz Hoffmann in seinem Versuch, Feindbilder „zu zerlegen“, fest. Der undifferenzierte mediale Tunnelblick bereitet den Weg dazu, dass Feindseligkeit gegen Ausländer in Deutschland oft faktisch Muslim-Feindlichkeit ist.

⁵⁸ Süddeutsche Zeitung, 20./21. Januar 2001: „Im Hinterzimmer der Traditionen“. Unter einem dreispaltigen Foto einer Frau im schwarzen Tschador vor einer mit arabischer Kalligraphie geschmückten Fahne lautet die Bildunterschrift: „Islam in Deutschland – weniger fundamentalistisch, als viele befürchten“.

⁵⁹ Spiegel special: Weltmacht hinterm Schleier: Rätsel Islam. Nr. 1/1998, S. 113.

⁶⁰ Wohlrab-Sahr, Monika: Konversion zum Islam in Deutschland und USA. Frankfurt/Main 1999, S. 91. Auch hier wird die Gegenüberstellung von einer Religion und einem geographischen Raum deutlich.

⁶¹ Hoffmann, Lutz. In: Hannemann, S. 64.

1097 sagte der Papst mit seinem Kreuzzugaufruf dem Islam den Kampf an und mobilisierte dafür Gesellschaft und Kirche. Über die Jahrhunderte wurde Europa immer wieder und immer mehr zum Gegenbild des Islam konstruiert, trotz aller heute noch überall spürbaren Einflüsse der islamischen Kultur auf das Abendland⁶². Aufklärung, Säkularismus und Rationalität sind Begriffe, die per se im kollektiven Selbstverständnis Europas nicht mit dem Islam zu vereinbaren sind. Es stellt sich die Frage, ob damit wirklich der Islam gemeint ist oder die Diskussion nicht mangelndes Selbstwertgefühl und Unsicherheit in der eigenen religiösen und kulturellen Standortbestimmung als Hintergrund von Fremdenangst und Säkularisierungsideologien bloßlegt. „Feindbilder haben stets eine janusköpfige Struktur: Explizit liefern sie zwar nur eine Beschreibung des ‚Feindes‘; implizit aber enthalten sie immer Aussagen über die eigene Gruppe.“⁶³ Damit stellt sich die Frage, ob wir als Christen und Deutsche uns unserer eigenen Identität und Orientierung so wenig sicher sind, dass wir eine Gegenideologie nötig haben.

„Die Freiheit aller Religionen erfordert die Verpflichtung zu gegenseitiger Toleranz. Sie bildet in einer pluralistischen Gesellschaft im Verhältnis zur Religionsfreiheit ein verfassungsrechtliches Komplementärprinzip und stellt eine der Religionsfreiheit innewohnende immanente Schranke dar“, heißt es in der Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Zusammenleben mit Muslimen⁶⁴. Toleranz und interkulturelle Kompetenz bedeutet aber gerade nicht, kritiklos allen Facetten einer religiös geprägten Kultur zu begegnen. Die *Scharia*, das islamische Recht, kann in einem Staat ohne muslimische Staatsreligion nicht das bürgerliche Gesetzbuch außer Kraft setzen. Terrorismus, Frauenunterdrückung, Menschenrechtsverletzungen können nicht als religiös motivierte Handlungen akzeptiert werden, aber nicht nur aus einem aufgeklärten, demokratisch gebildeten Selbstbewusstsein heraus, sondern weil sie jeder Grundlage im Koran entbehren, wie sie in europäischen Ländern ebenso wenig mit christlicher Sozialisation und den Worten Jesu zu tun haben. Fundamentalistische Eiferer, die Religion für ihre Ziele instrumentalisieren, hat die Geschichte jeder Glaubensrichtung hervorgebracht. Die Bundesregierung hat in ihrer Antwort auf die Große Anfrage der CDU/CSU zum Islam in Deutschland am 21. November 2000 davor gewarnt, Islam „mit Fundamentalismus und terroristischer Gewalt“ gleichzusetzen.⁶⁵

⁶² Vor allem Annemarie Schimmel hat diese immer wieder ausführlich dargestellt, u. a. in Hannemann, S. 179ff. Auch sie haben in den Auseinandersetzungen, bevor ihr am 15. Oktober 1995 in der Frankfurter Paulskirche der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen wurde, Stereotypen von beiden Seiten im ideologischen Kampf um den „wahren“ Islam getroffen. Siehe Ausgaben der Zeitschrift „Emma“. Sept./Okt. 1995, S. 22ff, und Nov./Dez. 1995, S. 24f.

⁶³ Hoffmann. In: Hannemann, S. 65.

⁶⁴ Kirchenamt der EKD (Hrsg.): Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland: eine Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 2000, S. 47.

⁶⁵ In der Antwort heißt es weiter, dass eine Assimilierung der muslimischen Zuwanderer von keiner Seite ernsthaft in Betracht gezogen werde. „Die hier lebenden Muslime sollen ihre kulturelle und religiöse Identität nicht preisgeben.“ Jedoch werde erwartet, „dass sie sich in die Strukturen eines demokratischen Rechtsstaats einfügen“ und „das Grundgesetz uneingeschränkt bejahen“. Vor allem sollten sie „die Trennung von Staat und

Die Feindbilder vom „Satanischen Westen und dämonischen Islam“ nähren sich gegenseitig, wie Orientwissenschaftler Gernot Rotter in der Auseinandersetzung mit dem Bestseller des Amerikaners Samuel P. Huntingtons „Clash of Civilizations“ eindrücklich darlegt⁶⁶: „Und wer weiß in Europa schon etwas von den zahllosen Intellektuellen, die das Erbe ihrer islamischen Kultur mit säkularen Ideen versöhnen wollen? So verzweifelt sie gegen den religiös verbrämten Fanatismus anschreiben – sie werden kaum wahrgenommen.“ Interkulturelle Kompetenz fordert die exakte Differenzierung zwischen individuellen Glaubens(ab)wegen, Tradition, Kultur und den grundlegenden Aussagen einer Religion. Aktives Handeln ist dabei von beiden Seiten gefragt, denn Feindbilder entstehen und festigen sich in der Annahme der Defensive, in der sich Muslime seit den Zeiten der Kolonialisierung immer noch als die Erniedrigten, als die Verlierer in Ländern des Niedergangs, der 3. Welt sehen, auf die westliche Herrschaftssysteme hinabblicken, und in der Christen, aber auch der Westen insgesamt sich durch den totalitären Anspruch der dritten und zeitlich letzten monotheistischen Religion, verbunden mit politischen und territorialen Interessen, in ihren Überzeugungen angegriffen und gefährdet sehen.

Religion anerkennen und keine Parallelgesellschaft oder Gettobildung anstreben“. Antwort der Bundesregierung; Drucksache 14/4530, Deutscher Bundestag, Berlin 2000.

⁶⁶ Spiegel special 1998, S. 23f.

2. Christentum und Islam

2.1 Abrahamitische Religionen

2.1.1 Der Vater und Isaak

Wie kaum andere Religionen sind Judentum, Christentum und Islam durch ihre geschichtliche und theologische Nähe aufeinander verwiesen. Die gemeinsamen Wurzeln könnten verbindend sein, sind aber umso mehr in der Auseinandersetzung immer wieder trennend. „Bruderzwist im Hause Abraham“ – so beschreibt der Theologe Karl-Josef Kuschel das besondere Verhältnis.⁶⁷ Abraham, Hagar und Sara als Stammeltern sieht er als die Quelle für interreligiösen Dialog und eine ökumenische Vision des geschwisterlichen Zusammenlebens in Frieden.

Ab-raham, namentlich „Vater einer großen Schar“, vertraute der Zusage Gottes, dass er als 100jähriger mit seiner 90jährigen Gattin Sara Nachkommen haben werde. „¹⁷Nach dem Schriftwort: *Ich habe dich zum Vater vieler Völker bestimmt*, ist er unser aller Vater vor Gott, dem er geglaubt hat, dem Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft. ¹⁸Gegen alle Hoffnung hat er voll Hoffnung geglaubt, dass er der Vater vieler Völker werde, nach dem Wort: *So zahlreich werden deine Nachkommen sein.*“ (Der Brief an die Römer, 4). Daraus schließt Paulus in Abgrenzung vom Judentum, dass es vor Gott nicht auf religiös-moralische Vorleistungen ankommt, sondern auf das Vertrauen.⁶⁸ In der Hervorhebung des Vertrauens auf das Christusereignis werden im Fortgang der theologischen Geschichte Christen zu den wahren Abrahamskindern im Geiste und im Glauben.

Dem Bild von *dem* Vater entsprechend, wurde Isaak zu *dem* Sohn, ungeachtet dessen, dass Abraham bei der Geburt Isaaks bereits einen 14jährigen Sohn Ismael von der Sklavin Hagar hatte, der für christliche Theologen außerhalb der Heilsgeschichte stand. Isaak ist als ‚einziger‘ Sohn „das Vor-Bild des ‚monogenés‘, des Einziggeborenen, von dem im Johannes-Evangelium die Rede ist.“⁶⁹ Mit ihm wird im Neuen Testament nicht nur die direkte Generationenlinie von Abraham zu Jesus begonnen, sondern im Blick auf die Opferung (Genesis 22) auf die Auferstehung Jesu verwiesen, der den Tod überwindet. Im Evangelium nach Matthäus wird Jesus vom Sohn Abrahams im Stammbaum - 1,1 „Stammbaum Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ - zum ewigen Sohn Gottes: 10,32 „Wer sich nun vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem werde auch ich mich vor meinem Vater

⁶⁷ Kuschel, Karl-Josef: Streit um Abraham. München 1997, S. 13.

⁶⁸ Zusammengefasst nach Kuschel, S. 113ff. Röm 4,2: „Wenn Abraham aufgrund von Werken Gerechtigkeit erlangt hat, dann hat er zwar Ruhm, aber nicht vor Gott. ³Denn die Schrift sagt: *Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet*“ Ebenso folgert Heidrich 2002, S. 73 über den Konvertiten Paulus, einen beschnittenen Hebräer, einen Aramäisch sprechenden Palästinajuden, einen Pharisäer, einen Geübten in der Kunst der Schriftauslegung und der rituellen Heiligung des täglichen Lebens: „Wenn nun Paulus auf all dies *nicht* setzt, dann deswegen, weil ihm seit der Begegnung mit Christus die unbedingte Verknüpfung des Gesetzes mit dem göttlichen Heil als aufgehoben gilt!“

⁶⁹ Frieling, Rudolf: Christentum und Islam. Stuttgart 1977, S. 20. (Joh. 1,14 u. 18; 3,16 u. 18).

im Himmel bekennen.“ Jesus Christus ist nicht nur als Mensch Gesandter, sondern als Sohn der Messias, Wort Gottes und sein Geist.

2.1.2 Der Vater und Ismael

⁶⁵„Ihr Leute der Schrift! Warum streitet ihr über Abraham, wo doch die Thora und das Evangelium erst nach ihm herabgesandt worden sind? Habt ihr denn keinen Verstand? ⁶⁶ Ihr habt da über etwas gestritten, worüber ihr (an sich) kein Wissen habt. Warum streitet ihr nun aber über etwas, worüber ihr kein Wissen habt? Gott weiß Bescheid, ihr aber nicht. ⁶⁷Abraham war weder Jude noch Christ. Er war vielmehr ein (Gott) ergebener Hanif, und kein Heide.“ Sure 3 des Korans trägt den Titel „Die Sippe Imrans“ und reiht Adam, Noah, die Sippe Abrahams und die Sippe Imrans zur Gruppe der Auserwählten vor Gott – ³⁴„...Nachkommen, die zueinander gehören (und alle zusammen eine große Einheit bilden)“. Eine Einheit auf verschiedenen Wegen, denn der Ursprung des Islam im Blick auf Abraham liegt bei Ismael, dem Erstgeborenen, dem im Zeichen des Bundes mit Gott beschnittenen Sohn der ägyptischen Sklavin Hagar. Gemeinsam mit seiner Mutter von Abraham verstoßen (Genesis, Kapitel 21), wird er zum Sohn der Wüste. Sein Weg führt nach Arabien, nach Mekka. Mohammed wird 570 geboren im Stamm der Quraisch, die mit ihrer Abraham-Abstammung als Nachkommen Ismaels ihren Herrschaftsanspruch über das Heiligtum der Kaaba legitimierten.⁷⁰ Gottsucher Abraham galt ihnen als Stifter des Kaabakultes, was der Koran in Sure 2, unter anderem Vers 127, bestätigt: „Und (damals) als Abraham dabei war, die Grundmauern – die des Hauses (der Ka’ba) – aufzuführen, (er) und Ismael (und zu Gott betete): ‚Herr! Nimm (es) von uns an! Du bist der, der (alles) hört und weiß.‘“ Damit steht Mohammed als Ismaelit in der Linie des Sohnes Abrahams.

Ismael wird in den medinischen Suren vor Isaak genannt und zum bevorzugten Sohn Abrahams⁷¹. Ebenfalls in Sure 2 wird von Abraham selbst auf den Propheten für die Nachkommen Ismaels verwiesen: ¹²⁹„Und lass, Herr, unter ihnen (d.h. unseren Nachkommen) einen Gesandten aus ihren eigenen Reihen auftreten, der ihnen deine Verse (w. Zeichen) verliest, sie die Schrift und die Weisheit lehrt und sie (von der Unreinheit des Heidentums) läutert! Du bist der Mächtige und Weise.“ Die Kaaba, bei Mohammeds Geburt noch Verehrungsstätte von drei Göttinnen neben dem Hochgott, wird vom heidnischen Heiligtum zum Zentrum der neuen Religion, welche die Religion Abrahams fortführen soll. Während die Opferbereitschaft Abrahams, der Gott auch seinen Sohn – ob Isaak oder Ismael, bleibt im Islam letztlich ungeklärt – darbringen will, von christlichen Theologen mit Blick auf das zentrale Glaubensgeheimnis der Auferstehung gesehen wird, ist sie im Islam

⁷⁰ Vgl. auch Nagel, Tilmann: Geschichte der islamischen Theologie. München 1994, S. 17ff.

⁷¹ Zusammengefasst nach Kuschel 1997, S. 191ff.

Urbild des Opferfestes, das die islamische Welt am 10. Tag des Wallfahrtsmonats feiert (Sure 22 über die Wallfahrt, Vers 28: „Und sie sollen dabei bezeugen (oder: erfahren, w. (persönlich) erleben?), dass sie allerlei Nutzen (davon) haben, und in einer bestimmten Anzahl von Tagen (beim Schlachten) den Namen Gottes über jedem (w. dem) Stück Vieh aussprechen, das er ihnen beschert hat. – Esst (selber) davon, und gebt (auch) dem Notleidenden und Armen (davon) zu essen!“. In Wallfahrt und Opfer wird dem Muslim das Leben Abrahams immer wieder neu gegenwärtig.

Abraham ist nach dem Koran für alle Menschen im wahren Glauben Vorbild, damit aber nach islamischen Verständnis, wie Karl-Josef Kuschel formuliert, „archetypische Verkörperung von ‚Islam‘ als eines eigenständigen Glaubens (hanif‘, ‚muslim‘), der durch die Muslime heute wieder neu, d. h. von allen Verzerrungen und Verfälschungen frei, zum Leuchten gebracht wird.“⁷² Muslime werden daraus folgernd zu den wahren Abrahamskindern mit einer ursprünglichen Wahrheit, die nicht wie bei den Christen auf einem historischen Ereignis (das Leben Jesu als des Messias) oder wie bei den Juden auf einer ethnischen Gruppe (die besondere heilsgeschichtliche Stellung des Volkes Israel) gründet, sondern sich direkt von Abraham herleitet. Die „Leute der Schrift“ – Juden und Christen – werden zu *dhimmi*, zu Schutzbefohlenen.

2.2 Heilige Schriften

2.2.1 Die Bibel

Bíbolos, das Buch, inspiriert durch den Geist Gottes, gilt Christen als die Offenbarungsurkunde. Das erste Kanonverzeichnis der Kirche, das alle Bücher der christlichen Bibel enthält, geht auf die Provinzialsynode von Hippo (393 n. Chr.) zurück. Es wurde von der lateinischen Kirche und der Ostkirche übernommen und auf dem Konzil von Trient 1546 bestätigt. Die meisten Bücher des Alten Testaments (testamentum = Bund) sind in einem langen Überlieferungsprozess entstanden. Gott hat zunächst zu den Patriarchen, zu Moses, zu den Propheten und anderen Gottesmännern gesprochen. Diese haben die Offenbarung Gottes teils mündlich, teils schriftlich weitergegeben. Die Lehrer Israels haben nach christlicher Überlieferung das Wort Gottes betend durchdacht, erläutert und erweitert. Die endgültige schriftliche Form wurde von Jesus und der Urkirche als Heilige Schrift anerkannt in dem Glauben, dass Jesus der von Gott im Alten Testament verheißene Heilbringer ist. Die Schriften des Neuen Testaments, abgefasst etwa zwischen 50 und 120 n. Chr., umfassen neben den vier Evangelienbüchern als weitere urchristliche Schriften die Apostelgeschichte, 13 Briefe des Apostels Paulus, den Brief an die Hebräer, die sieben sogenannten Katholischen Briefe und die Offenbarung des Johannes. Die kanonischen Schriften galten von früh an als für Glauben und Leben der Kirche maßgebliche Urkunden.

⁷² Kuschel 1997, S. 200. Folgerungen S. 204ff.

In ihrer historischen Genese ist die Bibel ein religionsgeschichtliches Glaubenszeugnis mit der christlichen Annahme, dass Gott mit den Menschen eine Gemeinschaft einging, er sich ihnen in Jesus Christus unüberbietbar nahe mitgeteilt hat, dass Jesus am Kreuz gestorben ist und mit seinem Tod und Auferstehung die Menschen aus ihrer vorangegangenen Unheilsgeschichte gerettet hat⁷³. Wie Hans Zirker bezugnehmend auf Hans von Campenhausen betont, waren sich die christlichen Gemeinden von Anfang an auch der Relativität der schriftlichen Zeugnisse im Gesamtzusammenhang ihres Lebens bewusst: „Die Bibel galt niemals als einzige Quelle des christlichen Glaubens. Sie ist stets begleitet von der lebendigen Christusverkündigung und -lehre, die der Kirche schon im Entstehen eingestiftet und vom Heiligen Geist getragen ist. Die Kirche lebt in diesem Sinne immer zugleich und zuerst aus der *Tradition*.“⁷⁴ Das Wirken und die Selbstmitteilung Gottes in Jesus reicht für Christen „irreversibel“⁷⁵ über die Bibel hinaus. Die Schrift ist literarisches Fundament für das Leben im Glauben und die Überlieferung des christlichen Bekenntnisses, das von der Kirche institutionell getragen wird und in der Exegese „durch die Kraft des Heiligen Geistes“ (2 Tim 1,14) seine Kraft und Wahrheit sowohl in der unversehrten Weitergabe des historischen Erbes als auch in der geschichtlichen Auseinandersetzung mit kulturellem Wandel bewahren soll. Dieser Herausforderung und diesem Anspruch stellte sich die Kirche mit der dogmatischen Entscheidungsgewalt der Konzilien und nach römisch-katholischer Lehre des päpstlichen Lehramts, davon ausgehend, dass die irdische Instanz teilnimmt am Absolutheitsanspruch der göttlichen Offenbarung.⁷⁶

2.2.2 Der Koran

Im Christentum ist das Wort in Jesus Christus „Fleisch geworden“⁷⁷, im Islam zu einem Buch, dem Koran. Er ist das Zentrum des Islam, die verbalinspirierte Offenbarung Gottes an Muhammad, der sie durch den Engel Gabriel in den Jahren seines prophetischen Wirkens von 610 bis zu seinem Tod 632 in Medina und Mekka empfangen hat. Mohammed, der nach der islamischen Orthodoxie selbst nicht lesen und schreiben konnte⁷⁸, ließ von Anfang an die an ihn ergangenen Botschaften aufzeichnen. Nach der islamischen Kanontheorie wurden sie in nur wenigen Jahren nach seinem Tod in eine verbindliche Ordnung gebracht: 114 Suren,

⁷³ Der Fundamentaltheologe Hans Zirker nennt diese vierfache Annahme als Grundthemen für die dogmatische Auseinandersetzung zwischen Islam und Christentum. Zirker 1989, S. 37.

⁷⁴ Campenhausen, Hans von: Die Entstehung der christlichen Bibel. Tübingen 1968, S. 379. Zit. n. Zirker 1989, S. 89.

⁷⁵ Nach Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Freiburg/Basel/Wien 1976, S. 366f.

⁷⁶ Zirker 1989, S. 105ff.

⁷⁷ Johannes 1,14: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.“

⁷⁸ Damit wird die unverfälschte Reinheit der aufgezeichneten Schrift als Wort Gottes unterstrichen. Andere Richtungen gehen davon aus, dass er als Kaufmann wohl lesen, vielleicht auch schreiben konnte.

ab der zweiten der Länge nach geordnet, mit über 6000 Versen gelten den Muslimen als Mitte und ewige Urschrift des Glaubens, die bei Gott aufbewahrt wird: „Bei der deutlichen Schrift! Wir haben sie zu einem arabischen Koran gemacht. Vielleicht würdet ihr verständlich sein. Sie (oder: Er (d.h. der Koran) gilt in der Urschrift (in der alles, was in der Welt existiert und geschieht, verzeichnet ist?) (oder: (die den Urtext der Offenbarung enthält?) bei uns als erhaben und weise (w. Sie (bzw. er) ist ... ist bei uns erhaben und weise).“ (Sure 43:2-4). Der Koran, arabisch „*al-qurʿan*“, übersetzt als Lesung oder Vortrag, soll sich dem Gläubigen vor allem in der Rezitation der heiligen Originalsprache des Arabischen eröffnen, die für Muslime allein unübertrefflich ästhetisch die Schönheit und das Wunder der heiligen Schrift in ihrer authentischen Gestalt enthüllt und die Offenbarung unmittelbar gegenwärtig erfahren lässt. Mit Ausnahme der 9. werden alle Suren mit dem Vers „*Bis-mil-la-hir rah-ma-nir rahim*“ (Im Namen Allahs, des Gnädigen, des Barmherzigen) eingeleitet, mit dem, abgekürzt „*Bismillah*“, gläubige Muslime jede Handlung des Alltags beginnen.

„Der Koran bietet weder eine historische Darstellung progressiver Offenbarung von der Schöpfung bis zur Endzeit noch eine Materialsammlung für theologisch-dogmatische Formulierungen“, beschreibt Muhammad Salim Abdullah die Einzigartigkeit des „*al-kitab*“, des vollkommenen Buches, das keinen anderen Büchern vergleichbar, nicht als abstraktes Objekt besteht, sondern als Anrede, die Antwort erwartet⁷⁹. Juden und Christen sind im Koran „Leute der Schrift“. Nach der Botschaft des Korans gehören die Thora des Mose, die Psalmen Davids und die Evangelien zur himmlischen Urschrift, sie erfuhren jedoch im Koran ihre Korrektur und Vollendung.⁸⁰ Er war für Muslime das letzte Wort Gottes an die Menschen durch Mohammed, das „Siegel der Propheten“, der *Djahilija*, die „Zeit der Unwissenheit“ beendete.

Gott hat demnach nicht sich, sondern seinen Willen im Koran offenbart. Der Weg, die Wahrheit und das Leben – was Christen in Jesus Christus finden (Joh 14,6), ist den Muslimen „*al-huda*“, die Weisung. Der Koran leitet den Gläubigen mit absoluter Autorität als Richtschnur für das Leben und Wegweiser zu Gott, zum Heil. Die geschichtlichen Überlieferungen der Textauslegungen Mohammeds, Aussprüche und Gebräuche, die *Sunna*, schriftlich fixiert in den *Hadithen*, gilt zwar als weitere Glaubensquelle des Islam, die aber als Wort des Propheten nur inhaltlich ergänzend zum Koran als Wort Gottes das religiöse Leben im rechten Verständnis begleiten kann. Die Hadithsammlung des Imam Mohammad

⁷⁹ Abdullah 1992, S. 29. Gegen die islamische Tradition der ungeschaffenen Natur des Koran, die nur im 9. Jahrhundert von der Schule der Mutaziliten in Frage gestellt worden war, und die Lehre, dass die Heilige Schrift unter dem dritten Kalifen Osman, also 18 bis 24 Jahre nach dem Tod Mohammeds, in der Endfassung zusammengestellt worden sei, wenden sich neuere Hypothesen, dass der Koran in der heute vorliegenden Form Ergebnis einer 200jährigen Kanongeschichte mit Redaktionen syrisch-christlicher Einflüsse sei. Dazu ausführlich: Ohlig, Karl-Heinz: Weltreligion Islam. Eine Einführung. Mainz 2000, S. 42ff.

⁸⁰ Sure 3:3: „Er hat die Schrift mit der Wahrheit auf dich herabgesandt als Bestätigung dessen, was (an Offenbarungsschriften) vor ihr da war. Er hat auch die Thora und das Evangelium herabgesandt, 4 (schon) früher, als Rechtleitung für die Menschen; und er hat die Rettung (? – auch übersetzt als die Unterscheidung, Anm. d. Verf.) herabgesandt. (...)“ Vgl. auch 10:37 und 5:15.

konkretisiert denn auch die im Koran vorgegeben fünf Pfeiler des Islam: das Glaubenszeugnis (*schahada*), das kanonische, täglich fünfmal zu verrichtende, mit der ersten Sure beginnende Ritualgebet (*salat*), das Fasten im Monat Ramadan (*sawm*), die Mildtätigkeit gegenüber Bedürftigen (*zakat*) und die Pilgerfahrt zur Kaaba (*hadsch*). Weitere Erkenntnisquellen liegen für den Muslim in der *Qiyas* (Analogieschluss), nach dem sich der Gläubige bei Fragen des Lebens und der Religion nach analogen Fällen im Koran und den Hadithen selbstverantwortlich ein eigenes Urteil bilden muss, sowie die *Idschma*, die übereinstimmende Überzeugung der islamischen Gemeinschaft.⁸¹

„Keine einzelne menschliche Instanz kann über die ein für allemal schriftlich vorgegebene Glaubensgrundlage hinaus und zu deren nachträglicher Interpretation einen analogen Verbindlichkeitsanspruch, gar auf endgültige Anerkennung hin, erheben.“⁸² Entzieht sich der Koran durch die angenommene Abgeschlossenheit seiner Textgestalt und dem Ausschluss einer Hierarchie durch ein egalitäres Verständnis der Gemeinschaft der Gläubigen auch einer Exegese im christlichen Sinne, so müssen doch im Fortschritt kulturellen Wandels Antworten gegeben werden. In der KoranAuslegung gibt es verschiedene Wege, die sich vor allem zwischen Sunniten und Schiiten trennten. Gründe für die Überlieferungsvielfalt in der Frühzeit des Islam lagen in der zunächst nur auf Konsonanten beschränkten arabischen Schrift und der Zeugenschaft bekannter Koranautoritäten, die für je eine Lesart in Anspruch genommen wurden. Die theologischen Fachleute der ersten Jahrhunderte wurden vorrangig im Bereich der Rechtsfindung nach den im Koran angegebenen Gesetzen, der *Scharia*, zur Meinungsbildung herangezogen und wiesen verschiedene Rechtsschulen aus, von denen im sunnitischen Islam bis heute vier in gegenseitiger Anerkennung fortgeführt werden.⁸³ Im Gegensatz zu den sunnitischen Kalifen übernehmen die schiitischen Imame als geistliche Lehrer auch die spirituelle Leitung der Gemeinde, in letzter Instanz der „Ayatollah“.

2.3 Offenbarungs-, Wahrheits- und Endgültigkeitsanspruch

2.3.1 Aus christlicher Sicht: Der Glaube an den dreieinigen Gott

„Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles erschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt. Und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater; durch ihn ist alles geschaffen. Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau

⁸¹ Vgl. Abdullah 1992, S. 31.

⁸² Zirker 1989, S. 113.

⁸³ Ausführlicher dazu Hartmann, Richard: Die Religion des Islam. Eine Einführung. Darmstadt 1992, S. 64ff, und Nagel 1994, S. 117ff.

Maria und ist Mensch geworden (...)⁸⁴: Das Credo der Christen stellt das Bekenntnis zu dem einen Gott in drei Gestalten in den Mittelpunkt, gemäß dem Auftrag des Auferstandenen nach Matthäus 28,19-20: „Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“ Die Gläubigen vertrauen auf das Versprechen Jesu als Versprechen Gottes, so wie Johannes in 10,30 seine Worte überliefert hat: „Ich und der Vater sind eins“ und in 14,9 „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“, nach Mt 3,17: „Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: *Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe.*“ Gottes Sohn existiert nach christlicher Theologie nicht nur in Jesus, sondern weist identisch in der Sendung als Messias, als der er den Tod als Gekreuzigter überwindet, darüber hinaus, so wie es im Stammbaum Jesu von ihm heißt: „(...) von ihr (Maria) wurde Jesus geboren, der der Christus (der Messias) genannt wird.“ (Mt 1,16). „Sein Gekreuzigtsein ist sein Königsein; sein Königsein ist das Weggegebenhaben seiner Selbst an die Menschen, ist das Identischwerden von Wort, Sendung und Existenz in der Drangabe eben dieser Existenz“, beschreibt Joseph Cardinal Ratzinger, Präfekt der römischen Glaubenskongregation, das Kreuz als Ursprungsort christlichen Glaubens.⁸⁵ Jesus lebt demnach als Sohn aus dem Vater, ist wahrer Mensch und wahrer Gott und damit jenseits seiner historischen Existenz als Prophet endgültig die erfahrene Anwesenheit des Ewigen selbst, der Logos, der Sinn in dieser Welt. Um ihn zu begreifen, steht dem Christen laut Johannesevangelium der Heilige Geist zur Seite: „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe. Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; ...“ (Joh 14, 26-27). Gottes Geist soll nach christlicher Lehre nicht nur den einzelnen Gläubigen, sondern auch die Kirche in ihrer Lehre durch die Zeiten bis zu Gottes Wiederkehr leiten. „Das Biologische ist übergriffen vom Geist, von der Liebe, die stärker ist als der Tod. Damit ist die Todesgrenze grundsätzlich durchbrochen und eine endgültige Zukunft für Mensch und Welt eröffnet“, unterstreicht Joseph Ratzinger die Hoffnung des Christentums⁸⁶, gestützt auf das trinitarische Gottesbild. Während die historisch-kritisch orientierte evangelische Theologie das Trinitätsdogma seit dem Ende des 19. Jahrhunderts aufgab, weil es sich nicht unmittelbar von neutestamentlichen Zeugnissen her entwickeln lässt, hält die Diskussion um trinitätstheologische und trinitarische Entwürfe bis heute an. „Una essentia tres personae“ – dieses Paradox ist immer wieder schwer zu vermitteln, weil damit, so Ratzinger, ein Bereich berührt wird, „wo christliche Theologie sich ihrer Grenzen mehr bewusst sein muss, als sie es bisher oft gewesen ist; einen Bereich, in dem jede

⁸⁴ I. Konzil von Konstantinopel, Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis: DH 150.

⁸⁵ Ratzinger, Joseph: Einführung ins Christentum. München Neuausgabe 2000, S. 193.

⁸⁶ Ratzinger 2000, S. 318.

falsche Direktheit allzu genauen Bescheidwissenwollens zur verhängnisvollen Torheit werden muss; einen Bereich, in dem nur das demütige Geständnis des Nichtwissens wahres Wissen und nur das staunende Verbleiben vor dem unfassbaren Geheimnis rechtes Bekenntnis zu Gott sein kann ... Die Liebe selbst – der ungeschaffene, ewige Gott – *muss* daher im höchsten Maß Geheimnis: *das* Mysterium selber sein.⁸⁷ Auch wenn Gott nur in der Spiegelung menschlichen Denkens erkennbar sei, reicht Ratzinger dem Gläubigen einen „Ansatz des Verstehens“.

Die Glaubensüberzeugung von der Sohnschaft ist der Ausgangspunkt: „Nur wenn er wirklich Mensch war wie wir, kann er *unser* Mittler sein, und nur wenn er wirklich Gott ist wie Gott, erreicht die Vermittlung ihr Ziel.“⁸⁸ Gott als Schöpfer und Vater, dann als Sohn und Erlöser in Christus und endlich als Heiliger Geist begegnet dem Menschen in seiner Einheit und Vielfalt. „Die Vieleinheit, die in der Liebe wächst, ist radikalere, wahrere Einheit als die Einheit des ‚Atoms‘.“⁸⁹ Ratzinger nimmt mit dem Verweis auf den unteilbaren Urstoff Bezug auf naturwissenschaftliches Denken, das auch das physikalische Gesetz der Komplementarität nachweist von der Beziehung zwischen Messgrößen im Bereich der Quantenmechanik, die besagt, dass man die betreffenden Messgrößen nicht gleichzeitig (simultan) messen kann. „Dem Physiker wird heute zunehmend bewusst, dass wir die gegebenen Realitäten, etwa die Struktur des Lichts oder die der Materie überhaupt, nicht in *einer* Form von Experiment und so nicht in einer Form von Aussage umgreifen können, dass wir vielmehr von verschiedenen Seiten her je *einen* Aspekt zu Gesicht bekommen, den wir nicht auf den anderen zurückführen können. Was hier im physikalischen Bereich als Folge der Begrenzung unseres Sehvermögens zutrifft, gilt in noch ungleich höherem Maß von den geistigen Wirklichkeiten und von Gott. Auch hier können wir immer nur von *einer* Seite her hinschauen und so je einen Aspekt erfassen, der dem anderen zu widersprechen scheint und der doch nur zusammengehalten mit ihm ein Verweis auf das Ganze ist, das wir nicht zu sagen und zu umgreifen vermögen.“⁹⁰ Die Unmöglichkeit der Objektivität verleiht nach Ratzinger der Relatio neues Gewicht, auf der die Dreiheit aufruht. Dem entspricht Gott als die Einheit, erfahren als dialogisierender Gott, „der nicht nur Logos, sondern Dia-logos ist, nicht nur Gedanke und Sinn, sondern Gespräch und Wort im Zueinander der Redenden“⁹¹. Im reinen Bezogensein sind demnach Vater, Sohn und Heiliger Geist die Wirklichkeit von Wort und Liebe in ihrer Zugewandtheit aufeinander hin.

Liebe ist für Jesus der Grund der Welt, den er mit Vater anspricht und der sich in seiner Fülle dem Menschen zuwendet, offen für den Dialog im Gebet. Jesus selbst hat zu ihm gebetet und nach den Evangelien nach Lukas und Matthäus den Menschen gelehrt, zu beten (Mt

⁸⁷ Ratzinger 2000, S. 150.

⁸⁸ ebd., S. 154.

⁸⁹ ebd., S. 166.

⁹⁰ ebd., S. 161.

⁹¹ ebd., S. 170.

6,5-15, Lk 11,2-4). Das zentrale Gebet des Christentums und seine Summe ist das Vaterunser, das den absoluten Monotheismus der Religion zum Ausdruck bringt. Das Gespräch richtet sich nur auf Gott als dem transzendenten und doch nahen Gegenüber, dem der Mensch in den sieben Bitten des Vaterunsers Vertrauen schenken kann. „Weil es das Evangelium Jesu im Kern in sich birgt und zugleich die ganze Welt umfasst – um dieser gleichzeitigen Dichte und Weite willen taugt das Vaterunser wie kein anderes biblisches Dokument als zeitgenössisches Bekenntnis der Christenheit: ein Glaubensbekenntnis in Gebetsform, das nicht über den Glauben spricht, sondern in dem sich der Glaube selbst ausspricht, womit das Christentum sich zugleich als eine Religion des Gebets ausweist.“⁹² Als gemeinsames Gebet der Christen in aller Welt gründet sich ihr Glaube auf und in dem Reden zu dem einen allmächtigen Gott, der einen Namen trägt als Vater, geoffenbart durch seinen Sohn.

2.3.2 Aus islamischer Sicht: Der Glaube an den einen Gott

Der Eine und der Einzige, der Schöpfer, der Allgegenwärtige, der Friede, der Wahre und die Wahrheit, das Licht, der Ewige, der ohne Ende fortdauert, derjenige, der erniedrigt und der zu Würden erhebt – das sind nur einige der 99 „schönen Namen“ Gottes (7:180) im Islam, die seine Eigenschaften beschreiben. „Diese Attribute vermitteln dem Gläubigen eine Vorstellung von Gott, sie lassen sein Wesen erahnen, rücken den Beter in seine Nähe, schaffen eine Atmosphäre des Vertrauens, der Freundschaft, der Zuversicht und Dankbarkeit, eben das, was Christen beispielsweise mit dem Begriff „Gotteskindschaft“ umschreiben, um ihrem Du-Vater-Verhältnis zu Gott Ausdruck zu verleihen.“⁹³ Die verschiedenen Aspekte, in denen Gläubige auf Gott sehen, sind für Muslime nicht in den drei göttlichen Personen des Christentums festzumachen. Als Dreigötterglaube und damit unvereinbar mit der Einheit Gottes verstanden, wird die Lehre von der Dreieinigkeit in verschiedenen Koransuren zurückgewiesen. So sagt Sure 4:171: „Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus, als die Wahrheit! Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, dass er in einem) drei (sei)! Hört auf (so etwas zu sagen)! Das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott. Gepriesen sei er!“

Muslime verehren Jesus und Maria. Doch ist Jesus von Nazaret nach dem Koran nicht menschengewordener Sohn Gottes, sondern „Sein Wort“ (*kalima*, 4:171), als Prophet ein Diener Gottes, ein Mensch unter Menschen, fromm und ohne Sünde. Die Bezeichnung

⁹² Zahrnt, Heinz: *Leben – als ob es Gott gibt*. München, 2. Auflage 1998, S. 149f.

⁹³ Abdullah 1992, S. 18.

„Sohn“ verstehen Muslime als Ausdruck der Erfahrung der liebenden Nähe Gottes, so wie sie bereits in den Schriften des Alten Testaments zum Ausdruck kommt, etwa in den Psalmen als Titel Davids: 2:7 „Den Beschluss des Herrn will ich kundtun. / Er sprach zu mir: „Mein Sohn bist du. Heute hab ich dich gezeugt.“ und im 1. Buch der Chronik 22:10, wo Gott über Salomon sagt: „Er wird meinem Namen ein Haus bauen; er wird für mich Sohn sein, und ich werde für ihn Vater sein.“ Der Vorwurf, dass Christen mit der Vergöttlichung Jesu als Sohn Gottes wieder zum Polytheismus zurückkehrten, unterstützt die Überzeugung Mohammeds, dass die Worte Gottes von den Schriftbesitzern verfälscht worden seien.

Mohammed hat von Beginn seines prophetischen Wirkens an den Monotheismus verkündet, in Abgrenzung zu der polytheistischen Verehrung seiner Landsleute, die neben dem Hochgott auch „Allahs Töchtern“ al-Lat, al-Uzza und Manat huldigten. Das erklärte Ziel der koranischen Botschaft war, die Araber vom Kult ihrer verschiedenen Gottheiten abzubringen und sie zur Anbetung des einzigen Gottes, dem das Jenseits und das Diesseits gehört, zu bekehren (Sure 53, Verse 19ff.). Mohammed wollte zunächst keine neue Religion gründen, sondern zurückverweisen auf die Propheten, die vor ihm standen: Adam, Abraham, Mose und Jesus, um schließlich in Anerkennung von Judentum und Christentum als essentielle Bestandteile des islamischen Heilswegs den Menschen als Geschöpf Gottes wieder verehrend zu der Uroffenbarung (46:10, 4:164-165 und 5:45-49) Gottes zu führen. Allah (aus dem Arabischen *al-ilah*, der Gott), wie Gott auch von den Christen in arabischen Ländern genannt wird, ist für Muslime die höchste kosmische Größe, aber auch ein Ideal, das von keinerlei philosophischer Spekulation erfasst werden kann. Die zentrale Botschaft des Islam drückt sich aus im Glaubensbekenntnis der Muslime: „*La-ilaha il-lal-lah Moham-med-ar rasu-lal-lah*“ – „Es gibt keinen Gott außer Allah, Mohammed ist Gesandter Allahs“ ebenso wie bei jedem Gebet, in dem vor dem ersten *Rakat* der Satz gesprochen wird „*Allahu akbar*“ – „Allah ist am größten“.

Als Erben des ursprünglichen Glaubens, des abrahamitischen, stehen die Muslime mit dem Anspruch auf Endgültigkeit für den strengen Glauben an den einen Gott, der Thora, Evangelium und schließlich den Koran gesandt hat und damit den Gläubigen in ihren verschiedenen Bekenntnissen zur Entscheidung einen je eigenen Weg bestimmt hat: „Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er (teilte euch in verschiedene Gemeinschaften auf und) wollte euch (so) in dem, was er euch (d. h. jeder Gruppe von euch) (von der Offenbarung) gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen! Zu Gott werdet ihr (dereinst) allesamt zurückkehren. Und dann wird er euch Kunde geben über das, worüber ihr (im Diesseits) uneins waret.“ (5,48)

2.4 Begegnung in Theologie und Gespräch

„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten. Da es jedoch im Laufe der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.“ Mit dieser Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen⁹⁴ nahm die Kirche im Dezember 1965 zum ersten Mal in ausführlicher Form anerkennend Stellung zu fremden Glaubensüberzeugungen.

Die christliche Theologie hat sich in ihrer Geschichte stets schwer getan in der Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit dem Islam und seinem Offenbarungsanspruch, der dem eigenen so ähnlich ist und ihm doch in den entscheidenden Punkten widerspricht. Davon zeugt, wie Hans Zirker feststellt, dass im gesamten Konzilstext auch nicht von dem Islam als Glaubensgemeinschaft, sondern immer von Muslimen, also den einzelnen Gläubigen, die Rede ist. In seiner Anerkennung der grundlegenden Schriften von Judentum und Christentum konnte der Islam nicht als heidnisch abgelehnt, ebenso wenig aber aus der Geschichte als adventistische Richtung für das Christentum interpretiert werden. Der Respekt, mit dem die Kirche spätestens seit dem 2. Vatikanischen Konzil auch nichtchristlichen Religionen begegnen will, eröffnet allerdings neue Fragen für das eigene Selbstverständnis, vor allem für den Wahrheitsanspruch und die Alleingültigkeit.

Diese angenommene Relativierung unverzichtbarer Glaubensinhalte, nach denen es eben für Christen keine Alternative zu Jesus Christus gibt, greift der Text „Dominus Jesus“⁹⁵ auf.

⁹⁴ Punkt 3 des Konzilstextes „Nostra aetate“. Ausführlich würdigt Hans Zirker in kritischer Auseinandersetzung die Aussagen des letzten Konzils zum Islam. Zirker 1989, S. 38ff.

⁹⁵ Die Erklärung „Dominus Jesus“ der Kongregation für die Glaubenslehre, unterzeichnet vom Präfekten Joseph Cardinal Ratzinger und Sekretär Tarcisio Bertone, S.D.B., Erzbischof em. von Vercelli, wurde von Papst Johannes Paul II. am 16. Juni 2000 bestätigt und am 6. August 2000 in Rom veröffentlicht. In Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie wird der Text der „Erklärung Dominus Jesus über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ vorgestellt und kommentiert in: Müller, Gerhard Ludwig (Hrsg.): Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche. Würzburg 2003.

Die Römische Glaubenskongregation nimmt die scheinbar durch die Tatsache des religiösen Pluralismus und die Offenheit säkular eingestellter Christen für Heilswege außerhalb der katholischen Kirche ins Wanken geratene Heilsuniversalität und -absolutheit Jesu Christi und der Kirche unmissverständlich erneut in Anspruch. Sie unterscheidet zwischen dem „theologischen Glauben“, „der Annahme der durch den einen und dreifaltigen Gott geoffenbarten Wahrheit“, und der „inneren Überzeugung in den anderen Religionen“, die „religiöse Erfahrung, die noch auf der Suche nach der absoluten Wahrheit ist und der die Zustimmung zum sich offenbarenden Gott fehlt“. Daraus folgernd stellt die Erklärung klar, dass die Ansicht, die Heilsordnung des ewigen Wortes, die auch außerhalb der Kirche und ohne Beziehung zu ihr gelte, sei universaler als eine Heilsordnung des fleischgewordenen Wortes, dem christlichen Glauben „gänzlich entgegengesetzt“ ist. „Es ist nämlich *fest zu glauben*, dass Jesus von Nazaret, der Sohn Marias, und nur er, der Sohn und das Wort des Vaters ist.“⁹⁶ Die „Heilsordnung des ewigen Wortes“: Sie kann aus dem Offenbarungsverständnis der Muslime im Koran auch im Bezug auf den Islam verstanden werden, der die eschatologische Rolle Christi ablehnt.

Jede Religion muss, um sich nicht selbst in Frage zu stellen, sich ihres Weges zu Gott sicher sein und kann den Wahrheitsanspruch nicht aufgeben. Die Argumentation für diese Überzeugung ist im Dialog von Christentum und Islam umso differenzierter, als die Nähe der Religionen unbestreitbar ist. So heißt es im Koran, Sure 29:46: „Und streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art (oder: auf eine bessere Art (als sie das mit euch tun)?) – mit Ausnahme derer von ihnen, die Frevler sind! Und sagt: „Wir glauben an das, was (als Offenbarung) zu uns, und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben.“ Im Mittelpunkt steht der eine Gott, im Islam in der absoluten und damit unteilbaren Transzendenz, im Christentum in drei Hypostasen ohne eine Vervielfältigung der göttlichen Natur. Der Weg zu einem offenen Absolutheitsanspruch ist schwierig, da der Koran einerseits den Pluralismus der Religionen akzeptiert (5:43-48), andererseits aber den Islam ohne Alternative als die einzig wahre Religion definiert, die von Gott angenommen wird (vgl. 3:19.85). Weder das Christentum noch der Islam kann seine zentralen Inhalte und damit seine Dogmen zur Diskussion stellen, so dass der theologische Dialog auch in Zukunft schwierig bleiben wird. „Deshalb muss“, wie Religionswissenschaftler Adel Theodor Khoury formuliert, „eine neue Gestalt des Dialogs gesucht werden, die das erstrebte Ziel erreichen hilft.“⁹⁷ Die beiden Religionen haben demnach zwei Bereiche für ihren Einsatz: den Bereich ihrer eigenen Gläubigen und den Bereich des gemeinsamen Einsatzes im Hinblick auf den Menschen der modernen Zivilisation, der nach Khoury dabei ist, seine Humanität zu verlieren. „Der Bereich des gemeinsamen Einsatzes ist die Welt, das

⁹⁶ „Dominus Jesus“, Punkt 10.

⁹⁷ Khoury, Adel Theodor: Der Islam und die westliche Welt, Darmstadt 2001, S. 173.

Ziel des Wirkens in der Welt ist die Wiederherstellung der Beachtung des Glaubens, und das Ergebnis ist die Rettung des Menschen.“⁹⁸

In einer überzeugten Gewissheit im eigenen Glauben können Menschen verschiedener Religionen, Muslime und Christen sogar als Glaubensbrüder und -schwestern, sich in kritischer Sympathie begegnen, um in der Orientierung auf Gott hin für die gemeinsamen ethischen Werte zu kämpfen und sich für die Rechte der Menschen als Geschöpfe Gottes einzusetzen. Notwendig dazu ist die Besinnung auf die eigene Identität, die in der Selbstdefinition als Muslim wohl umfassender ist als heute bei vielen Christen, und eine klare Orientierung zwischen religiöser und ethnischer Identitätskonstruktion. Tradition und Moderne müssen sich nicht als gegensätzliche Pole gegenüberstehen, umso mehr, als Tradition, beeinflusst durch mannigfaltige kulturelle Aspekte sowie politische und geschichtliche Erfahrungen, die Worte der Offenbarungsschriften nicht mehr im Reichtum des Ursprungs lebt, sondern in der institutionellen Beschränkung des Glaubens auf die eigene subjektive Wahrheit, selektiv tradiert über Generationen. Dialog zwischen Christen und Muslimen als Gespräch mit, nicht übereinander fernab von Missionierung und Assimilation ist Glaubens-Bekenntnis in der Vielfalt religiöser Überzeugungen in Rückbesinnung auf die biblischen Wurzeln auf dem Weg zum einen Gott als dem kleinsten, aber dennoch größten gemeinsamen Nenner.

⁹⁸ Khoury 2001, S. 175.

3. Frau im Islam

3.1 Diskrepanz zwischen Ideologie und Praxis

Im Buch des Islam gibt es nach Sure 3, Vers 8 „(eindeutig) bestimmte Verse (w. Zeichen) – sie sind die Urschrift – und andere, mehrdeutige. Diejenigen nun, die in ihrem Herzen (vom rechten Weg) abschweifen, folgen dem, was darin mehrdeutig ist, wobei sie darauf aus sind, (die Leute) unsicher zu machen und es (nach ihrer Weise) zu deuten.“ Verschiedene Deutungen der Verse gibt es seit Jahrhunderten vor allem bei den Koranzitaten, in denen Offenbarungen zur Stellung der Frau ausgesprochen werden. Und kaum eine Religion wird sowohl in ihrer Außenwahrnehmung wie in den Forderungen fundamentalistischer Glaubenseiferer so sehr über die Stellung der Frau definiert wie der Islam. Ist die Frau im Glauben ein Wesen ohne Seele – wie es auch im Christentum Jahrhunderte lang diskutiert wurde, oder ist die Seele eine Frau, wie Annemarie Schimmel ihr Buch über das Weibliche im Islam betitelte?⁹⁹

„Für mein Buch ‘Der politische Harem’ habe ich die religiösen Quellen selbst untersucht. Und ich habe geradezu einen feministischen Propheten gefunden und aus dem Dunkel der Vergangenheit in Erinnerung gebracht“, sagt die marokkanische Soziologin und Schriftstellerin Fatema Mernissi¹⁰⁰. Daneben stehen Wirklichkeiten wie der Fall Safiya Husseini, die im Oktober 2001 in Nigeria als unverheiratete Schwangere wegen *zina* (Unzucht) von einem „Scharia-Gericht“ zum Tod durch Steinigung verurteilt wurde; der mutmaßliche Erzeuger des Kindes ging mangels Beweisen straffrei aus. Das gleiche Urteil galt für Zafran Bibi in Pakistan nach einer Vergewaltigung durch ihren Schwager: Todesstrafe für das Opfer, ebenso wie für viele andere Frauen. Safiya Husseini wurde, unterstützt von zahlreichen Menschenrechtsgruppen, letztlich freigesprochen, nicht weil sie unschuldig war, sondern weil zum Zeitpunkt der Zeugung des Kindes die Scharia in Nigeria noch nicht galt.

Mohammed werden als Aussagen zugeschrieben: „Frauen, Männer und alle Menschen sind so gleich wie die Zähne eines Kammes“ sowie „Zweifellos sind die Frauen wie die Männer und auf gleicher Ebene“.¹⁰¹ Auf gleicher Ebene mit ihrem Ehemann aber befinden sich manche türkische Muslimas nicht mal auf der Straße, wenn sie fünf Schritte hinter ihrem Mann gehen müssen – nicht islamisch, aber traditionell. Im Saudi-Arabien der Wahhabiten ist es den islamischen Frauen verboten, Auto zu fahren – mit dem Argument, dass der Schleier sie hindere, das Fahrzeug sicher im Verkehr zu lenken. Und es gibt viele andere Beispiele, wo muslimische Frauen im Namen einer scheinheiligen patriarchalen Fürsorge in ihrer Unabhängigkeit beschnitten und gedemütigt, von der gleichen Ebene verstoßen

⁹⁹ Schimmel, Annemarie: Meine Seele ist eine Frau. München 1995.

¹⁰⁰ Interview im Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt 24/1993. Ebenso in: Die Zeit Nr. 52, 22. Dezember 1995.

¹⁰¹ zit. n. der Zeitschrift „Nur – Das Licht“: Nr. 7, März 1994, S. 28.

werden. „Frauen sind die Zwillingshälften der Männer“, überliefert Imam Bukhari als Ausspruch des Propheten.¹⁰² Dennoch kann der muslimische Mann sich in einigen Ländern noch drei weitere Zwillingshälften zu Ehefrauen nehmen. Die reale Ungleichbehandlung von vielen Muslimas auf der ganzen Welt im Namen der Religion ist eine Realität, die auch aus dem Koran gemacht wurde. Und sie ist eine Realität, die weit hinter dem Anspruch der Schrift der Muslime zurückbleibt.

3.1.1 Von Mohammed bis Atatürk

Neben dem Koran gilt die Sunna, die überlieferte Lebensführung des beispielhaften Propheten, als wichtigste normative Quelle des Islam mit etwa 600.000 Ahadith. Mohammed und die Frauen: Er formulierte, verglichen mit dem vorislamischen Arabertum, in seiner Religion mit beträchtlichen Reformen nahezu einen feministischen Grundrechtekatalog. In den Nomadengemeinschaften der Wüste war die Frau dem Mann nicht gleichgestellt, sondern ein verfügbares Wesen. In Notzeiten konnten Mädchen bei der Geburt getötet werden, um die Nahrungsration des Bruders zu steigern. Der Koran verbietet die Ermordung weiblicher Säuglinge¹⁰³.

Die patrilineare Form der Ehe gab den Männern alle Rechte über die Frau. Mohammed stellte sich den einflussreichen Patriarchen Mekkas dabei nicht vollkommen entgegen, wollte aber für den Schutz der Frau unter dem patriarchalen System sorgen. Er definierte die Rechte der Frau: nicht die Familie, sondern die Frau erhält das Brautgeld (Morgengabe) und verwaltet ihr Vermögen selbst. Für den Lebensunterhalt muss der Mann aufkommen. Die Witwe erbt einen Teil des Vermögens ihres Mannes.¹⁰⁴ Sure 4, „Die Frauen“, regelt in den Versen 7 bis 12 das Erbrecht. Dass die Frau das Brautgeld nun selbst erhielt, sollte die Bestechlichkeit der Eltern einschränken, gemäß dem Hadith: „Niemand, nicht einmal der Vater oder Souverän, kann eine erwachsene, geistig zurechnungsfähige Frau ohne ihre Einwilligung rechtmäßig verheiraten, gleich ob sie eine Jungfrau ist oder nicht.“¹⁰⁵ Das Gesetz der freien Partnerwahl stand allerdings fast nur auf dem Papier: Die Bräute waren bei ihrer Verheiratung kaum zehn Jahre alt. Der Prophet heiratete nach dem Tod Khadidschas, mit der er zu Zeiten der damals üblichen Vielehe des Arabertums über 20 Jahre in monogamer Gemeinschaft gelebt hatte, unter anderen Aischa, bei der Hochzeit die einzige

¹⁰² El-Bahnassawi, Salim: Die Stellung der Frau zwischen Islam und westlicher Gesetzgebung, München 1993, S. 30.

¹⁰³ zum Beispiel in Sure 17, Vers 31: „Und tötet nicht Eure Kinder aus Furcht vor Verarmung (...)“. Weitere Belege Sure 16, Vers 58 und Sure 43:17.

¹⁰⁴ Auch wenn der Frau nur die Hälfte des Erbes eines Mannes zustand, war es ein Fortschritt. Bis dahin hatte die Frau noch zum Erbe gehört. Auch in den zehn Geboten nach Ex 20,17 wird die Frau innerhalb des Besitzstandes des Mannes aufgeführt, anders dagegen in Deut 5,21.

¹⁰⁵ zit. n. Minai, Naila: Schwestern unterm Halbmond. München 1991, S. 23.

Jungfrau unter seinen Gattinnen. Sie war etwa zehn, als sie mitsamt ihrem Spielzeug in das Haus Mohammeds übersiedelte. Dass er mehr als vier Frauen ehelichte, ließ sich Mohammed in der Offenbarung von Gott als Privileg des Propheten rechtfertigen¹⁰⁶.

Die Botschaft, in der die Polygamie offiziell auch für den normalen Gläubigen sanktioniert wird, der einzige Vers des Korans zur Mehrehe, sandte Gott nach der Schlacht bei Uhud bei Medina, wohin Mohammed seine im Aufbau begriffene Gemeinde nach Khadidschas Tod im Jahr 622 geführt hatte. Die Gefechte zwischen Mekkanern und Muslimen ließen viele Waisen und Witwen zurück. In Sure 4:3 heißt es: „Und wenn ihr fürchtet, in Sachen der (eurer Obhut anvertrauten weiblichen) Waisen nicht recht zu tun, dann heiratet, was euch an Frauen gut ansteht (?) (oder: beliebt?), (ein jeder) zwei, drei oder vier.“ Weiter führt der Vers aber auch aus: „Wenn ihr aber fürchtet, (so viele) nicht gerecht zu (be)handeln, dann (nur) eine, oder was ihr (an Sklavinnen) besitzt! So könnt ihr am ehesten vermeiden, unrecht zu tun.“ Jusuf Ali, heute von zahlreichen Theologen unterstützt, deutet diese Koranstelle als Empfehlung zur Einehe, da die gestellten Bedingungen äußerst schwierig zu erfüllen seien. „Der Anlass gehört der Vergangenheit an, aber die Prinzipien sind geblieben. (...) Die unbegrenzte Anzahl von Ehefrauen aus der ‘Zeit der Unwissenheit’ wird hier auf eine Höchstzahl von vier begrenzt, vorausgesetzt, dass alle mit völliger Gleichheit behandelt werden können, sowohl in materiellen Dingen als auch bezüglich Zuneigung und immateriellen Dingen.“¹⁰⁷ Dass dies unmöglich ist, sagt der Koran selbst in Sure 4:129: „Und ihr werdet die Frauen (die ihr zu gleicher Zeit als Ehefrauen habt) nicht (wirklich) gerecht behandeln können, ihr mögt noch so sehr darauf aus sein. (...)“. Vom polygamen Ehemann wurde also verlangt, dass er nicht nur seine Güter, sondern auch seine Gefühle und seine sexuelle Gunst all seinen Frauen gleichmäßig zukommen ließ, denn sexuelle Befriedigung gehörte laut Mohammed zu den ehelichen Rechten jeder Frau. Sexuelles Verlangen wird im Islam als natürlich gewertet und muss in die Ehe, über die Zeugungsfunktion hinaus, eingebunden werden.

Die vorislamische Sitte der Steinigung für Ehebrecherinnen wurde abgeschafft, so dass sie natürlich auch heute – entgegen dem Urteil gegen Safiya Hussein – jeder Grundlage im Koran entbehrt. Stattdessen drohte allerdings nach muslimischem Strafrecht die öffentliche Auspeitschung mit hundert Hieben für Mann und Frau. Eine wesentliche Einschränkung bei der Verurteilung von Ehebruch brachte die „Halsbandaffäre Aischas“: Mohammeds Lieblingsfrau war eines Tages versehentlich von der Karawane zurückgelassen worden, als sie nach einer verlorenen Halskette gesucht hatte. Am nächsten Morgen brachte ein jüngerer Mann Aischa zu den Reisenden zurück. Sogar Ali, Mohammeds Schwiegersohn, zweifelte

¹⁰⁶ Die Quellen sprechen von einem Dutzend bis zu 15 Frauen. Der Koran gestattet es in Sure 33:50. Ehen, die vom Propheten als Staatschef in Medina vor allem mit Witwen geschlossen wurden, hatten nach der Überlieferung vorwiegend dynastische Funktionen. Ohlig sieht darin eine redaktionelle Nachbearbeitung des Korans, in der „Mohammeds Regelverstoss“ durch eine Offenbarung rechtfertigt worden sei. Ohlig, S. 133f.

¹⁰⁷ Jusuf Ali. In: Die Bedeutung des Korans. Sure An-Nisâ'. München 1991, S. 9.

an ihrem Ruf. Aischa wurde schließlich gerettet, als in einer Offenbarung ihre Unschuld verbürgt wurde.¹⁰⁸ Seitdem sind im traditionellen islamischen Recht vier (männliche) Augenzeugen erforderlich, die den Akt des unehelichen Geschlechtsverkehrs gesehen haben müssen, damit ein Strafmaß angewendet werden darf.¹⁰⁹

Auch weitere Koranverse sind in den zeitlichen Kontext und in die Geschehnisse im Hause Mohammeds einzubinden. Umm Salama wurde unter den Frauen des Propheten zu einer ernstzunehmenden Rivalin für Aischa. Der Harem spaltete sich in zwei politische Lager, die ziemlich genau mit den Gruppierungen der Männer übereinstimmten, die damals um die Vormacht in der muslimischen Gemeinde rangen: die Freunde Mohammeds gegen die Mekkaner Aristokratie. „Jeder Streit im Harem wurde daher mit ähnlicher Spannung verfolgt wie heute der Börsenbericht“, schreibt Naila Minai¹¹⁰. Mohammed flüchtete sich in die Meditation. Zu diesem Zeitpunkt begann Gott, ihm Botschaften zu senden, die später überwiegend als frauenfeindlich interpretiert worden sind. So besagt Sure 4:34: Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben. Und die rechtschaffenen Frauen sind (Gott) demütig ergeben und geben acht auf das, was (den Außenstehenden) verborgen ist, weil Gott (darauf) acht gibt (d.h. weil Gott darum besorgt ist, dass es nicht an die Öffentlichkeit kommt). Und wenn ihr fürchtet, dass (irgendwelche) Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie! Wenn sie euch (daraufhin wieder) gehorchen, dann unternimmt (weiter) nichts gegen sie! Gott ist erhaben und groß.“ Nach den Forschungen Naila Minais haben liberale Gelehrte darüber viel nachgedacht, denn der arabische Text biete zahlreiche sprachliche Schwierigkeiten, die ebenso eine tolerante Auslegung zulassen. In jedem Fall verbietet der Koran aber das Schlagen im Affekt, das für die Ehefrau einen Scheidungsgrund darstellen kann. Trotzdem wird diese Schriftstelle von despotischen Ehemännern noch heute als Erlaubnis dafür interpretiert, ihre Frauen zu misshandeln.

Für die Gattinnen des Propheten hatte Gott eine besondere Botschaft, die später für die Kleiderordnung der muslimischen Frau herangezogen wurde. Er erklärte sie zu Müttern der Gläubigen und befahl ihnen, sich ihrem Titel angemessen zu verhalten. Männer und Frauen waren bis dahin in der Gemeinde zusammengekommen. Nun wurden die Wohnungen der Frauen zu echten Harems-Behausungen, die ausschließlich für die Frauen reserviert waren. Mit Männern, die nicht zur Verwandtschaft gehörten, durften sie nur durch einen Vorhang sprechen, und wenn sie ausgingen, mussten sie ihren Körper verschleiern: Sure 33:53, Sure 33:59 und Sure 24:31. Gott gebot den Frauen jedoch niemals, ihr Gesicht zu verhüllen,

¹⁰⁸ Der Koran beschreibt die Aischa-Affäre in Sure 24, Verse 11-20.

¹⁰⁹ Sure 24:4: Und wenn welche (von euch) ehrbare (Ehe)frauen (mit dem Vorwurf des Ehebruchs) in Verruf bringen und hierauf keine vier Zeugen (für die Wahrheit ihrer Aussage) beibringen, dann verabreicht ihnen achtzig (Peitschen)hiebe und nehmt nie (mehr) eine Zeugenaussage von ihnen an! Sie sind die (wahren) Frevler.

¹¹⁰ Minai, S. 33.

obwohl der Gesichtsschleier damals bei den byzantinischen und persischen Damen in Mode war. Der Zeitpunkt der Einführung dieser Regel war, so Minai, günstig: Mohammeds Frauen waren so zerstritten, dass sie nicht geschlossenen Widerstand leisteten. Aischa war durch die Halsbandaffäre eingeschüchtert. Die Frauen niederer Herkunft fühlten sich geschmeichelt durch dieses augenfällige Zeichen der Aristokratie.

3.1.2 Starke Frauen kämpfen um ihre Rechte

Frauen fühlten sich in der immer noch stammesähnlichen Gemeinschaft des Islam unter Mohammeds sozialen Reformen sicher. Sie wollten auch das Recht und die Pflicht der Muslime zur Bildung verwirklichen. Naila Minai berichtet, dass einige wenige der gelehrten Frauen auch als Imame wirkten. Frauen erinnerten sich ihrer Rolle als Dichterinnen, Historikerinnen, Gesellschaftskritikerinnen. Es gab auch freiwillige Soldatinnen. Minai sagt: „Die alten Chroniken und Gedichte, die die tapferen Heldentaten dieser Amazonen feiern, mögen der kritischen Prüfung heutiger Historiker vielleicht nicht bis in jede Einzelheit standhalten, aber sie zeigen doch, dass die Massenmedien des frühen Islam die ideale Frau weder nur als Hausfrau noch als Sexobjekt darstellten, sondern als Partnerin des Mannes, die sich sicher in der Gesellschaft von Judith, Königin Esther und Johanna von Orleans wohl gefühlt hätte.“¹¹¹ Starke Frauen fanden sich nicht einfach mit der Polygamie ab. Amina, Urenkelin des Propheten, brachte als Bedingung in den Ehevertrag ein, dass ihr Mann keine Konkubine nehmen durfte. „Ferner sollte er sie weder daran hindern, *sein* Geld auszugeben, noch ihr Leben so zu führen, wie sie es für richtig hielt.“¹¹²

Mohammed starb um das Jahr 632. Es gab wenige Erben seiner Gesinnung. Das erinnert an den schnellen Wandel im Zeitalter der Kirchenväter, die den respektvollen und freien Umgang Jesu mit den Frauen und seinen Einsatz für ihren Schutz als gleichgestelltes Geschöpf Gottes¹¹³ in der urchristlichen Gemeinde bald in Vergessenheit geraten lassen wollten und ihre Unterlegenheit betonten. Auch das Recht der Frauen in der urislamischen Gemeinschaft, an Gemeindeangelegenheiten teilzuhaben oder auch nur öffentlichen Raum zu beanspruchen, geriet nach und nach in Vergessenheit. Aischa und Umm Salama waren Mohammeds enge Beraterinnen in politischen wie religiösen Fragen gewesen und wesentliche Botschafterinnen des neuen Glaubens. Weder sie noch andere Frauen wurden an der Wahl des Kalifen beteiligt, der nun als geistlicher und weltlicher Führer die islamische Gemeinde leiten sollte. Schon wenige Jahre nach dem Tod des Propheten schloss man

¹¹¹ Minai, S. 31.

¹¹² ebd.

¹¹³ Vgl. unter anderem Lk 7, Joh 8, Mk 10 und Joh 4,27. Die Entwicklung von den starken Frauen hin zu den zurückgedrängten und immer mehr von den Religionslehrern zum Beweis ihrer Minderwertigkeit mit Lastern belegten Frauen lässt sich auch im Judentum vom Königtum hin zur nachbiblischen Zeit feststellen.

Frauen - entgegen seiner ausdrücklichen Anweisung - vom Gottesdienst in der Moschee aus¹¹⁴. Kurz darauf wurde ihnen untersagt, die jährliche Wallfahrt nach Mekka allein zu unternehmen. Unter der Führung von Mohammeds Witwen gelang es den Muslimfrauen schließlich, ihren Ausschluss von öffentlichen Gottesdiensten und der Pilgerfahrt rückgängig zu machen. Allerdings mussten sie eine räumliche Trennung von den Männern in der Moschee hinnehmen. Seit diesen frühen Tagen des Islam hat sich die negative Reaktion von Männern zum Besuch von Frauen in der Moschee durchgesetzt. Ihnen wird damit ein Recht verweigert, das vom Propheten klar festgelegt worden war: „Wer ist frevelhafter als diejenigen, die (Leute) von den Gotteshäusern fernhalten, in denen Seiner gedacht wird.“ (Sure 2:114)¹¹⁵

Aischa, die Tochter von Mohammeds Freund Abu Bakr (Kalif von 632-634), begehrte in manchen Dingen auf, die für sie mit der Offenbarung, die an ihren Mann ergangen war, nicht vereinbar waren. Minai beschreibt ihre Rolle als „Ein-Frau-Schattenkabinett“ des regierenden Kalifen. Nach dem Mord am 3. Kalifen Uthmann wurde Fatimas Ehemann Ali, Vetter des Propheten, zum Kalifen gewählt. Aischa entfachte unabsichtlich den ersten Bürgerkrieg der islamischen Geschichte, der zur Spaltung in die sunnitische und schiitische Richtung führte. Aischa beteiligte sich aktiv, führte von einer Kamelsänfte aus ihre Streitkräfte im Jahr 656 in das erste Gefecht gegen Alis Leute. Ali als Führer und erster Imam der Schiiten ging aus der „Kamelschlacht“ siegreich hervor, gewährte Aischa freien Abzug unter der Bedingung, dass sie sich aus dem politischen Leben zurückzog. Somit verstummte die starke Frau in der Öffentlichkeit.

3.1.3 Kalifat und Osmanisches Reich

Die Verbannung der Frau aus dem öffentlichen Leben wurde vollendet, als nach der Übernahme des Kalifats durch die Abbasiden (ab 750) persische und byzantinische Gewohnheiten den Lebensstil zu prägen begannen. Die Eroberer in den neuen Ländern kamen zu immer größerem Reichtum. Die königlichen Herrscher brauchten weder weibliche Krieger noch sozialkritische Dichterinnen. Im Einklang mit der neuen Stellung übernahm das Volk schließlich die Statussymbole seiner Untertanen und Nachbarn – den Schleier und den Harem. Die Koranverse, die den Frauen des Propheten vorgeschrieben hatten, zu Hause zu

¹¹⁴ Eine Parallele findet sich im rabbinischen Judentum, in dem den Frauen der Zugang zur Thora verwehrt wurde. Der Synagogendienst war und ist in manchen Bereichen noch heute den Männern vorbehalten, die Zahl der Rabbinerinnen nimmt jedoch zu. Die orthodoxe Synagoge kennt auch heute die Trennung von Frau und Mann.

¹¹⁵ Zum Thema „Frauen in den Moscheen“ siehe auch ein Beitrag in der Frauenzeitschrift Huda, Juli 2002. Er weist darauf hin, dass die Akzeptanz dieser traditionellen, nicht koranischen Norm zur Abwesenheit der Frauen und ihrem Verstummen innerhalb der Gemeinschaft beiträgt. „Dies begrenzt oft ihre Möglichkeiten zur Selbstentfaltung durch vermehrtes Wissen über Islam“ (S. 31).

bleiben und zu Männern durch Vorhänge zu sprechen, fanden schließlich auf die meisten Frauen Anwendung. Minai interpretiert: „Und durch eine außerordentliche Gedankenakrobatik wurde Gottes Botschaft an die Frauen, ‘ihren Schal sich über den Schlitz des Kleides zu ziehen’ und ‘sich etwas von ihrem Gewand über den Kopf herunterzuziehen’ als Befehl zur Verhüllung des Gesichts ausgelegt.“¹¹⁶ Die Frau lebte nun im arabischen Kalifat in völliger Abhängigkeit von einem Mann und war unfähig, ihre Rechte zu verteidigen. Aber Bildung wurde ihr ermöglicht, von den oberen Schichten sogar erwartet. Eine erste Auflehnung gegen das traditionelle Ideal aristokratischer Weiblichkeit und islamischer Moral konnte nur unter den abgesonderten, aber hervorragend ausgebildeten aristokratischen Frauen des Osmanischen Reichs aufkeimen.

Bei der Gründung der Dynastie (1453 Eroberung Konstantinopels) besaßen die Osmanen ausreichend Geld und Macht, um die Lebensweise der Eroberten (ein Großteil der Gebiete, die zuvor dem arabischen Kalifen unterstanden) in vollem Umfang nachzuahmen, und zwar einschließlich Harem und Schleier. Diese alten Stammessymbole der byzantinischen und arabischen Gesellschaft galten vielen Arabern nun als geheiligte islamische Einrichtungen. Der türkische Sultan nahm schließlich den Kalifentitel an und delegierte erhebliche Macht an Theologen, die die *Scharia* in Bezug auf Frauen immer konservativer interpretierten. Dies führte zu einer Geschlechtertrennung in den Städten. Von Eunuchen bewachte Harems gab es nicht nur in den Palästen, sondern auch bei der Oberschicht. Bis ins 19. Jahrhundert regelten genaue Vorschriften die Art von Schleiern und Kleidung der Frauen außerhalb des Hauses. Frauen wurden aus bestimmten Geschäften und Stadtteilen verbannt - angeblich, um der Prostitution vorzubeugen.¹¹⁷

Inzwischen hatte der Aufstieg des Okzident begonnen. Europa hatte sich von der Renaissance auf das Zeitalter der Aufklärung sowie die industrielle und die Französische Revolution zu bewegt. Das Osmanische Reich konnte seine weitläufigen Kolonien nicht wirkungsvoll gegen die europäischen Mächte verteidigen. Die Osmanen wandten sich nun dem Abendland zu. 1839 begann mit einer Verordnung die Periode der Reform: neue Straf- und Handelsgesetze auf der Grundlage des Code Napoleon und eine Erklärung über die Gleichheit aller Untertanen ohne Rücksicht auf Rasse und Glaubensbekenntnis. Diese Erlasse bereiteten den Weg für die Abschaffung der Sklaverei. Das Konkubinat wurde beseitigt. Eine Diskussion über die Stellung der türkischen Frau entbrannte. Ahmet Agaoglu, ein angesehener Intellektueller des ausgehenden osmanischen Zeitalters, formulierte: Die Gleichberechtigung der Frau bilde gemeinsam mit einem öffentlichen Bildungswesen die wichtigsten Voraussetzungen für den Fortschritt in der islamischen Welt. Darüber hinaus stünden diese Rechte im Einklang mit den Lehren des wahren, von Fehlinterpretationen

¹¹⁶ Minai, S. 39ff.

¹¹⁷ Geschichtliche Zusammenfassung nach Minai, S. 56ff.

gereinigten Islam.¹¹⁸ Es dauerte noch bis 1914, bis Frauen zur Universität zugelassen wurden.

Respekt begegnete schließlich Frauen in Staaten, die von einem mächtigen männlichen Feministen geführt wurden. Mustafa Kemal, der den Ehrennamen Atatürk (Vater der Türken) erhielt, gründete 1923 die türkische Republik. Er führte die Trennung von Religion und Staat durch. Den Frauen gab er dabei einen Grundrechtekatalog nach dem bürgerlichen Gesetzbuch des schweizerischen Neuchatel, der in den 20er Jahren zu den liberalsten der Welt zählte. Die *Scharia* sollte sich in den Schranken des neuen weltlichen Staatsgesetzes halten: Polygamie ist abgeschafft, ein Mindestalter für die Eheschließung festgesetzt. Frau und Mann wurden gleiche Rechte in Bezug auf Scheidung, Sorgerecht für Kinder und Erbfolge zugesprochen. „Nichts in unserer Religion verlangt, dass Frauen den Männern unterlegen sein müssen“, sagte Atatürk¹¹⁹, und er erinnerte daran, dass die türkischen Frauen vor dem Aufstieg des Osmanischen Reichs sowohl muslimisch als auch frei gewesen waren.

Obwohl Atatürks Werk im übrigen Nahen Osten reges Interesse weckte, hat sich keines der anderen muslimischen Länder für die Trennung von Religion und Staat entschieden. Zu sehr hatte der Islam seit Mohammed jeden Aspekt des persönlichen und politischen Lebens dominiert. Vor Änderungen stand stets eine neue Interpretation des Korans. In Tunesien gab es nach dieser Prämisse 1957 Reformen ähnlich der Türkei mit einem zusätzlichen Recht auf Abtreibung in den ersten drei Monaten. In Ägypten setzte sich die Frauenrechtsunion mit Forderungen durch, zum Beispiel brachte eine Zweitehe des Mannes der ersten Frau einen Rechtsanspruch auf eine unwidersprochene Scheidung. Generell untersagt ist die Polygamie in der Türkei, in Tunesien, dem Irak und der Volksrepublik Jemen. In Jemen sind ebenso wie in Algerien willkürliche Verstoßungen nicht mehr erlaubt. In Syrien, Libanon und Jordanien muss die Frau ihre Einwilligung zu einer Heirat ihres Mannes mit einer zweiten Frau geben. Gleichberechtigung wurde in Ägypten auf dem Bildungssektor in der Verfassung ab 1924 angestrebt. Richter Mohammed Abdu hatte 1899 ein Manifest für die Befreiung der Frau veröffentlicht. Er richtete sich gegen den Schleier mit einem noch heute oft gebrauchten Argument: „Wenn Männer befürchten, dass Frauen ihrer männlichen Anziehungskraft zum Opfer fallen könnten, warum haben sie dann nicht den Schleier für sich selbst eingeführt?“¹²⁰ Sein Werk ist noch heute Lektüre jeder arabischen Frauenrechtlerin. Aktives und passives Wahlrecht erhielten die Frauen dort 1956, eine Liberalisierung des Ehe- und Scheidungsrechts folgte 1979.

Algerien war geprägt von einem Jahrhundert westlicher Kolonisation. Nach dem Erreichen der Unabhängigkeit 1962 forderte man die Frauen trotz der neuen Verfassungsgarantien für

¹¹⁸ Minai, S. 60f.

¹¹⁹ zit. n. Minai, S. 77.

¹²⁰ ebd., S. 86.

ihre schulische und politische Gleichberechtigung auf, zu ihrer alten häuslichen Aufgabe als Hüterinnen der Kultur zurückzukehren. Diese Probleme sind nicht auf Algerien beschränkt. Naila Minai fasst die Entwicklung von Jahrhunderten zusammen:¹²¹ „Einer Frau, der man ganz selbstverständlich die Konstruktion einer Brücke oder die Heilung von Kranken überträgt, vertraut man nicht in bezug auf ihre eigene Geschlechtlichkeit.“

3.2 Was sagt der Koran dazu?

3.2.1 Religiöse Pflichten

In der Moschee sind Männer und Frauen getrennt. Damit reihe sich der Islam, so attestiert Peter Antes¹²², nahtlos in die vorderorientalische Umwelt ein. Auch in der jüdischen Synagoge seien die Frauen von den Männern getrennt: „Dieser kulturelle Aspekt bedeutet nicht, dass die Frau in religiöser Hinsicht anders zu sehen sei als der Mann.“ Die grundlegende Einheit des Menschen mit dem Ursprung im Schöpfer: Dafür steht vielen Interpreten in Sure 4 (Die Frauen) Vers 1: „Ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen (...) geschaffen hat, und aus ihm das entsprechende andere Wesen, und der aus ihnen beiden viele Männer und Frauen hat (hervorgehen und) sich (über die Erde) ausbreiten lassen! (...)“ Frau und Mann sind nach dem Koran aus einem gemeinsamen Wesen geschaffen, entgegen dem Alten Testament, nach dem Gott Eva aus der Rippe Adams gestaltete: „Frau soll sie heißen; denn vom Mann ist sie genommen.“ (Gen 2,23)¹²³. Am Anfang stehen im Islam zwei vor Gott gleiche Geschöpfe, aus denen alles seinen Anfang nimmt. „Dieser Hinweis, wenn er von der Menschheit richtig verstanden wird, würde ihr die schmerzlichen Irrtümer ersparen, die sie beging, indem sie vom Weibe die unsinnigsten Vorstellungen verbreitete, zum Beispiel die, sie sei die Quelle der Schande und der Unreinheit und die Wurzel des Bösen und des Unglücks.“¹²⁴

Die Frau ist die Mutter der Menschheit, nicht die Sünderin. Das Christentum kennt die Frau als Verantwortliche für den Sündenfall im Paradies. Als Verführerin in der Nachfolge Eva wurde sie durch die Jahrhunderte zum Synonym für Unheil, dem mit der Verehrung der Jungfrau Maria in der Scholastik mit dem Madonnenkult ein starkes Gegenbild des Heils gegenüber gestellt wurde, dem die christliche Frau als Schuldige an der Erbsünde zur Bekehrung ihrer verderbten Natur zu folgen hatte. Nach islamischer Auffassung aber verführte Satan beide. Sure 2:36: „Da veranlasste sie der Satan einen Fehltritt zu tun,

¹²¹ Minai, S. 91.

¹²² Antes 1982, S. 58f.

¹²³ Allerdings liefert der jüngere Schöpfungsbericht von Gen 1,27 die Grundlage für die wesentliche Gleichheit und Einheit von Zweien: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“

¹²⁴ Die Bedeutung des Korans. Sure An-Nisâ'. München 1991, S. 8.

wodurch sie des Paradieses verlustig gingen (...)“¹²⁵. Der Mann erliegt den Einflüsterungen des Bösen: „Adam war gegen seinen Herrn widerspenstig. Und so irrte er (vom rechten Weg) ab“ (20:121).

Wiebke Walther stellt aber fest, dass die Vorstellung von der Urschuld der Frau schon bald adaptiert und integriert wurde.¹²⁶ Schon bei Ibn Qutaibas, der 889 starb, war Evas Strafregister zum Strafregister der Frau geworden und mit einigen islamischen Bestimmungen angereichert worden: „Gott hat die Frau mit zehn Eigenschaften bestraft: Mit Wochenbett- und Menstruationsbeschwerden, mit Unreinheit in ihrem Leib und ihrer Scham, dadurch, dass das Erbteil von zwei Frauen soviel wie das eines Mannes und die Zeugenaussage von zwei Frauen soviel wie die eines Mannes, dadurch, dass sie an Verstand und Religion unvollkommen ist, dass sie während der Menstruation nicht betet, dass über keine Frau die Heilsformel gesprochen wird, dass sie am Freitagsgebet und an der Gemeinschaft (*gama'a*) nicht teilnehmen, dass aus ihnen kein Prophet erwuchs, dass sie nicht reisen darf ohne einen nahen Verwandten (*wali*).“¹²⁷ Diese Definition der Frau erinnert an das Alte Testament: „Zur Frau sprach er: Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du Kinder. Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen.“ (Gen 3,16). Das religiös-literarische Erbe scheint beeinflusst von außerkoranischen Schöpfungsberichten als wichtiges Element in die islamische Kultur und die Überlieferung der männlichen Theologen Eingang gefunden zu haben, während die originalen Aussagen des Korans die Gleichwertigkeit der Frauen in vielen Bereichen betonen.

Dieselben religiösen Pflichten im Diesseits bringen dieselben Prüfungen nach dem Tod: „Wenn einer eine schlechte Tat begeht, wird ihm mit gleichviel vergolten. Diejenigen aber, die tun, was recht ist, (gleichviel ob) männlich oder weiblich, und dabei gläubig sind, werden (dereinst) in das Paradies eingehen, wo ihnen (himmlische Speise) beschert werden wird, ohne dass (mit ihnen darüber) abgerechnet wird.“ (40:40). Das Leben der Muslime, egal ob Mann oder Frau, steht auf den fünf Pfeilern des Glaubensbekenntnisses, der täglichen Gebete, des Fastens, der Mildtätigkeit und der Pilgerfahrt nach Mekka. So verheißt Sure 33:35: „Was muslimische Männer und Frauen sind, Männer und Frauen, die gläubig, die (Gott) demütig ergeben, die wahrhaftig, die geduldig, die bescheiden sind, die Almosen geben, die fasten, die darauf achten, dass ihre Scham bedeckt ist, (oder: die sich des (unerlaubten) Geschlechtsverkehrs enthalten(?), w. die ihre Scham bewahren) und die Gottes ohne Unterlass viel gedenken, - für sie (alle) hat Gott Vergebung und gewaltigen Lohn bereit.“ Das Paradies gehört nicht nur den Männern, auf die „großäugige Huris“ (56:22)

¹²⁵ Entsprechend 2:35ff auch 7:19ff. Über die Schuld Adams spricht Sure 20:115-121. Der Sündenfall ist nicht verbunden mit dem Gedanken der Erbsünde. Adam wird verziehen: Sure 20:121f.

¹²⁶ Walther, S. 102.

¹²⁷ ebd., S. 101f.

warten. Auch die Frauen werden in den Gärten, in denen „ewig junge Knaben“ (56:17) Getränke kredenzen „das große Glück“ (9:72) finden.

3.2.2 Geschlechtertrennung

Seit dem vorigen Jahrhundert konzentrieren sich islamische Reformer sehr stark auf die Position der Frau in Familie und Gesellschaft. Es wurde die Forderung erhoben, die grundlegenden Koranverse in ihrer historischen Bedingtheit zu verstehen und sie heute neu zu interpretieren. Die Kommentatoren einigen sich oft darauf, dass letztlich der Gehorsam Gott gegenüber wichtiger ist als gegenüber dem Ehemann.

Die Rolle Aischas in der Kamelschlacht galt konservativen Muslims noch in diesem Jahrhundert als Argument für den Ausschluss von Frauen aus dem gesellschaftlichen und öffentlichen Leben. Fatima wurde dagegen zur Kristallisationsgestalt gläubiger Verehrung und zum Vorbild aller schiitischen Frauen.¹²⁸ Ihre tatsächliche historische Rolle aber blieb gering. Die Polarisierung des konservativen Christentums zwischen Eva und Maria, im Judentum zwischen Lilith und Rachel, wiederholt sich hier zwischen Aischa und Fatima. Traditionen empfahlen die rollenspezifische Erziehung, bei der verschiedene Teile des Korans den Männern, andere den Frauen zugeordnet wurden. „Lehrt sie, die Frauen, nicht schreiben, lehrt sie spinnen und die Sura ‘Das Licht’.“¹²⁹ Diese Sure beginnt mit den Strafen für die Unzucht und legt dann ausführlich die Verhüllungsgebote dar. Jungen sollen sich mit der 5. Sure beschäftigen. „Der Tisch“ enthält rituelle Gebote über das Schlachtopfer, über Speisen und ehrbare Frauen, die geheiratet werden können, sowie über die Gebetsordnung. Die Trennung zwischen weiblich und männlich beginnt somit sehr früh, geht schließlich soweit, dass zur Vermeidung sexueller Anziehung sozialer Kontakt zwischen nichtverwandten Frauen und Männern in einigen muslimischen Gemeinschaften komplett verboten ist.

Im Koran wird die Trennung an zwei Stellen erwähnt (siehe 4.1.1): in Sure 33:32 und 53. „Und bleibt in eurem Haus (Variante: benehmt euch in eurem Haus mit Würde (und Anstand), putzt euch nicht heraus, wie man das früher im Heidentum zu tun pflegte (...)\", vor allem aber 33:53: „(...) Und wenn hr Gattinnen des Propheten (w. sie) um (irgend) etwas bittet, das ihr benötigt, dann tut das hinter einem Vorhang! Auf diese Weise bleibt euer und ihr Herz eher rein (...).“ Dabei ist jeweils von den Frauen Mohammeds die Rede, die als „Mütter der Gläubigen“ eine Sonderstellung einnehmen: „Ihr Frauen des Propheten! Ihr seid nicht wie (sonst) jemand von den Frauen. (...)“ Dennoch wurde diese Anordnung an die Gattinnen Mohammeds schließlich für alle muslimischen Frauen und Männer zur Grundlage

¹²⁸ Walther, S. 116.

¹²⁹ zit. n. Walther, S. 109.

für *Pardah* genommen, wörtlich übersetzt Schleier, das Prinzip der Geschlechtertrennung, die es zu Zeiten Mohammeds offensichtlich noch nicht gab. Frauen wandten sich direkt an den Propheten, um ihre religiösen Fragen an ihn zu richten. Dabei war kein Vorhang notwendig. Weitere direkte Begegnungen zwischen Frauen und Männern schildert auch Buchari in seiner Überlieferung der Taten Mohammeds an mehreren Stellen. Die Koranstellen wurden für die Einrichtung des Harems herangezogen, die Sanktionierung einer Einrichtung, die im Alten Orient und in Byzanz bestanden hatte. *Harim*: so hießen die weiblichen Familienangehörigen eines Mannes ebenso wie die Räume, in denen sie sich aufhielten. Über das Türkische drang das Wort in Form von „Harem“ ins Deutsche vor. Walther übersetzt *harim* als „geheiliger, unverletzlicher Ort“¹³⁰. Khoury meint, dass noch zu Beginn dieses Jahrhunderts Muslimas stolz darauf waren, den Harem nur zweimal in ihrem Leben zu verlassen: zum ersten Mal, als sie heirateten und aus dem Elternhaus weggingen, das andere Mal bei ihrem Tode.¹³¹ Am osmanischen Hof schwankte nach seinen Angaben die Zahl der Frauen des Harems zwischen 400 und 800. Die Mehrzahl von ihnen hatte keine sexuellen Kontakte mit dem Herrscher. Auch die Autorin Fatema Mernissi wuchs in einem Harem auf, umgeben von Mutter, Tanten, Großtanten, Kusinen und vielen Kindern.¹³² Die Frauen der Familie führten ein traditionelles Leben. Sie gingen selten aus, und wenn sie das Haus verließen, verschleierten sie sich.

Noch heute sind die Folge der *Pardah* getrennte Räume für Frauen und Männer bei Feiern, getrennte Bereiche in der Moschee, getrennte Schulen, Arbeitsplätze, Regierungsbehörden sowie der Ausschluss von Frauen von Macht- und Führungspositionen. Die Frauenzeitschrift Huda zitiert in ihrer Ausgabe vom Juli 2002 die Muslim Women's League USA: „Die Herrschaft über und Unterdrückung von Frauen war die Folge von Einschränkungen sozialer Beziehungen, die es der Führung von Regierungen ermöglichten, Frauen grundlegende Menschenrechte zu verweigern und den Islam zu benutzen, um deren Position zu festigen.“¹³³

Geschlechtliche Benachteiligung hat aber im Koran keine Grundlage. Auch das Keuschheitsgebot in Sure 24 kann dazu nicht herangezogen werden, denn es richtet sich an die Frauen (Vers 31) ebenso wie zuvor an die Männer (Vers 30). Der Umgang miteinander muss demnach in gegenseitiger Verantwortlichkeit geschehen, dürfte nicht darauf hin interpretiert werden, dass allein die Frau den moralischen An- und Abstand zu wahren hat. Gefestigt in den Geboten ihres Glaubens müsste es auch Männern möglich sein, im täglichen Miteinander den Menschen als Gegenüber zu sehen und nicht den Reizen der Gesprächspartnerin zu erliegen.

¹³⁰ Walther, S. 112.

¹³¹ Khoury Adel Theodor u.a.: Islam-Lexikon. Geschichte - Ideen - Gestalten. Freiburg i. Br. 1991, S. 340f.

¹³² Szostak, Jutta / Suleman Taufiq: Der wahre Schleier ist das Schweigen. Arabische Autorinnen melden sich zu Wort. Frankfurt a. Main 1995, S. 14.

¹³³ Huda Juli 2002, S. 25f.

Die externalisierende Kultur in vielen islamischen Ländern fordert durch das rituelle Verbot keine Gewissensentscheidung, sondern verhindert von vorne herein die Gelegenheit, Schuld auf sich zu laden. Der Koran gesteht dem Menschen zwar tatsächlich seine Schwäche zu, betont aber immer wieder die Eigenverantwortlichkeit des Menschen und seine Fähigkeit, nach der Vernunft zu handeln. Demnach müsste man davon ausgehen, dass sich Adam und seine Geschlechtsgenossen seit dem Genuss vom verbotenen Baum nicht weiterentwickelt haben, sondern nach wie vor jeder sich bietenden Verführung verfallen und die Kraft des Geistes bei jeder Versuchung gelähmt ist. Hadayatullah Hübsch, der die Vorzüge der Pardah für die Erhaltung der natürlichen Schamgrenze hochlobt, muss tatsächlich in einem Punkt recht gegeben werden: „Äußere Bekleidung und äußere Maßnahmen nutzen nichts, wenn der Mensch nicht in seinem Inneren von der Botschaft des Korans geprägt ist.“¹³⁴

3.2.3 Religion und Ehe

„Und zu seinen Zeichen gehört es, dass er euch aus euch selber Gattinnen geschaffen hat (indem er zuerst ein Einzelwesen und aus ihm das ihm entsprechende Wesen machte), damit ihr bei ihnen wohnt (oder: ruhet). Und er hat bewirkt, dass ihr (d.h. Mann und Frau) einander in Liebe und Erbarmen zugetan seid. Darin liegen Zeichen für Leute, die nachdenken“ (Sure 30:21). Zu heiraten und Kinder zu haben, gehört im Islam ebenso wie im Judentum und Christentum zur natürlichen und gottgewollten Lebensordnung. Im Talmud (Jewamot 62b-63a) stellen die Rabbiner fest, dass ein Mensch erst dann vollkommen sei, wenn er einen Ehepartner hat. In der Ketubba, dem jüdischen Ehevertrag, verpflichtet sich der Mann, seine Frau zu ehren, zu kleiden, zu ernähren und ihre sexuellen Bedürfnisse zu befriedigen. Im Katholizismus zählt die Ehe zu den Sakramenten, eine göttliche Gnade vermittelnde Handlung. Die Ehe ist in ihrer Unscheidbarkeit Sinnbild für die Gemeinschaft, die Gott in Christus mit den Menschen geschlossen hat; in Anknüpfung an Eph. 4,22ff. wird sie christologisch interpretiert als exemplarische Form mitmenschlichen Füreinanders vom Bundesgedanken her. Epheser 5, 21 bis 6,9 sagt über die christliche Familienordnung unter anderem: „Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn (Christus); denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist; er hat sie gerettet, denn sie ist sein Leib. Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat (...) *Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein.* (...) Was euch angeht, so liebe jeder seine Frau wie sich selbst, die Frau aber ehre den Mann.“ Das Neue

¹³⁴ Hübsch, Hadayatullah: Frauen im Islam. 55 Fragen und Antworten. Nienburg 1997, S. 50.

Testament spricht hier von einer Gleichheit in gegenseitiger Ergänzung zu einem Wesen. Im Rückgriff auf antike Ordnungsvorstellungen wurde aber später, vor allem bei Paulus, fortgeführt von Augustinus und Thomas von Aquin, vor allem die Unterordnung der Frau betont. Ebenso erging es den Ehevorstellungen im Islam. Die Gleichheit in der Ungleichheit der „Zwillingshälften“ wurde in den Jahrhunderten immer mehr zur verordneten demütigen Gefolgschaft der Frau für ihren Mann, der ihr in manchen islamischen Ländern sogar verbieten kann, das Haus zu verlassen, Auslandsreisen zu unternehmen oder Besuch zu empfangen.

In der Einführung zu Sure 4 An-Nisâ (*Die Frauen*) heißt es zur Bedeutung des Korans über die Verse 15-42: „Während die Anstandsformen des Familienlebens zur Geltung gebracht werden sollten, müssen Frauen respektiert und ihre Rechte bezüglich Ehe, Eigentum und Erbschaft anerkannt werden; dieser Grundsatz der Güte und Gerechtigkeit muss auf alle Lebewesen, große wie kleine, ausgedehnt werden.“¹³⁵ Diese Verse legen die Ehe als eine feste Verpflichtung zwischen zwei gleich verantwortlichen Vertragspartnern dar. Über die rechtliche Vereinbarung hinaus ist die Ehe im Islam Gottesdienst, „ja die Eheschließung für jeden dazu Fähigen eine religiöse Pflicht. Mönchstum gilt den Muslimen als Verirrung unter Verfälschung früherer göttlicher Botschaften.“¹³⁶ Die Ehe ist auf Dauer angelegt. Die Bewertung des Mannes als Beschützer und Bewacher seiner Frau begründet die patriarchische Struktur der Familie mit einer patrilinearen Vererbung. Die Nachkommen sind, so betont Khoury, der Hauptzweck einer Ehe.¹³⁷ Dass die Kinder der Religionszugehörigkeit des Vaters folgen, kann als Grund für das Verbot einer Ehe mit Ungläubigen (Sure 60:10) gesehen werden. Ein Mann darf eine Jüdin oder Christin heiraten, eine Angehörige der Buchreligionen (5:5). Da sich dieser Vers bezüglich der Heirat mit Andersgläubigen nur auf die Männer bezieht, wurde daraus schnell geschlossen, dass den Frauen die Heirat mit Nichtmuslimen grundsätzlich untersagt ist. Tatsächlich gibt es im Koran keinen Vers, der eine Heirat einer Muslima mit einem Gläubigen der Buchreligionen verbietet.

Die Frau als Mutter wird im Islam mehr geehrt als der Mann. Als Zitat des Propheten ist überliefert: „Das Paradies liegt unter den Füßen der Mutter.“ Die Hauptverantwortung für die Erziehung der Kinder liegt bei der Mutter; allerdings geht das Sorgerecht sehr früh an den Vater über. Die Familie ist in der islamischen Welt der Ort primärer religiöser Sozialisation, in der Vater und Mutter mit den gleichen religiösen Pflichten Vorbild geben sollen. Obwohl die Scheidung im Koran genau geregelt wird¹³⁸, gehen die Kommentatoren davon aus, dass sie erlaubt, aber nicht gewünscht ist. Sure 4:130 besagt: „Und wenn die beiden (d.h. Mann und Frau) (falls keine Einigung mehr möglich ist) sich trennen, wird Gott jeden (von beiden) aus

¹³⁵ Die Bedeutung des Korans. Sure An-Nisâ'. München 1991, S. 5.

¹³⁶ Hofmann, Murad: Der Islam als Alternative. München 1993, S. 169.

¹³⁷ Khoury 1991, S. 190.

¹³⁸ Der Islam kennt zwei Arten von Scheidung: die Verstoßung (talaq) in Sure 4:229-230 und die Auflösung der Ehe durch beiderseitiges Einverständnis der Ehepartner (khal' oder khul') in Sure 2:226-241, außerdem 65:1-7.

der Fülle seiner (allumfassenden) Macht (für den Verlust) entschädigen (w. jedem...(darüber weg)helfen). Gott umfasst (alles) und ist weise.“ Der Exeget Qutb interpretiert diese Koranstelle wie folgt: „Der Islam bindet die Eheleute nicht mit Ketten aneinander, sondern mit Liebe, Barmherzigkeit oder mit Höflichkeit und Pflicht. Wenn diese sich erschöpft haben, befiehlt er ihnen nicht, in einem Gefängnis des Hasses und der Abscheu zu bleiben oder ihre innerliche Trennung durch den äußeren Anschein zu überdecken.“¹³⁹

3.2.4 Konfliktstoff Schleier

Schon die christliche Kultur hatte die Tradition des Frauenschleiers aus früheren Zeiten übernommen. Der Hintergrund des Brautschleiers oder die Tracht von Frauenorden reicht ins alte Rom zurück. Ebenso wie die Verheirateten sollten die Vestalinnen Schleier tragen. Der lateinische Kirchenschriftsteller Tertullian (um 160 bis 220), der um 195 zum Christentum übertrat, forderte die gottgeweihten Jungfrauen auf¹⁴⁰: „Ich bitte dich, Jungfrau, verhülle mit dem Schleier dein Haupt! Ergreife die Waffe der keuschen Zucht, umgib dich mit einem Walle der Schamhaftigkeit, baue eine Mauer deinem Geschlechte, die weder deine eigenen Blicke noch die der Vorübergehenden hindurchlässt. Trage das Gewand der Frau, damit du den Stand der Jungfrau bewahrst. Gib dir den Schein, als wärest du das, was du in Wirklichkeit nicht bist, und sei damit zufrieden, dass Gott allein dich kennt.“ Die Gott ergebene Frau sollte frei sein vom Irdischen. So hat die Kirche den Schleier, den die Novizin bei ihrer Consecratio erhält, besonders geweiht und zum heiligen Symbol erhoben.

Tertullian stützte sich auf Aussagen des Neuen Testaments. Paulus schreibt im ersten Brief an die Korinther über das Verhalten der Frau im Gottesdienst: „Wenn ein Mann betet oder prophetisch redet und dabei sein Haupt bedeckt hat, entehrt er sein Haupt. Eine Frau aber entehrt ihr Haupt, wenn sie betet oder prophetisch redet und dabei ihr Haupt nicht verhüllt. Sie unterscheidet sich dann in keiner Weise von einer Geschorenen. Wenn eine Frau kein Kopftuch trägt, soll sie sich doch gleich die Haare abschneiden lassen. Ist es aber für eine Frau eine Schande, sich die Haare abschneiden oder sich kahl scheren zu lassen, dann soll sie sich auch verhüllen. Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes.“ (1 Kor 11,4-7). Paulus, in seinen Wurzeln Orientaler und Jude, argumentierte christologisch für sein Ziel: Nur schamlose Heiden trugen in seiner Heimat keinen Schleier. Nun sollten auch in Griechenland, wohin er schrieb, wo der Frauenschleier aber nur zu bestimmten Ereignissen wie Hochzeit oder Trauer bekannt war, alle bekehrten Christinnen ihr Haupt verhüllen. Gehen Theologen heute

¹³⁹ Die Bedeutung des Korans. Sure An-Nisâ'. München 1991, S. 92.

¹⁴⁰ zit. n. Förstner, Dorothea: Der Schleier der Bräute Christi. In: Begegnung mit dem Fremden. Tutzing 1997, S. 64.

zwar davon aus, dass 1 Kor 14,34 als ein nachträglicher Einschub in den Text von Paulus gewertet werden muss, so verbindet der Korintherbrief zwei Anordnungen an Frauen, die sie in der Gemeinde unsichtbar machten: das Verhüllungsgebot und das Schweigegebot. „Wie es in allen Gemeinden der Heiligen üblich ist, sollen die Frauen in der Versammlung schweigen; es ist ihnen nicht gestattet zu reden. Sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz es fordert.“³⁵ Wenn sie etwas wissen wollen, dann sollen sie zuhause ihre Männer fragen; denn es gehört sich nicht für eine Frau, vor der Gemeinde zu reden.“¹⁴¹

In der Bibel wird bei Paulus das Kopftuch wörtlich angesprochen. Im Koran lässt sich diese Vorschrift lediglich interpretieren. Nur ganz wenige von den insgesamt über 6000 Koranversen beschäftigen sich mit den Bekleidungs Vorschriften, die doch in der Diskussion um den Islam so einen großen Stellenwert einnehmen, dass sie entgegen der Botschaft nahezu als sechste Säule verstanden werden könnten. Die Jahrtausende alte Keuschheitssitte im Orient wurde nachträglich mit der Schrift belegt. Wieder musste Sure 33:53 (Vorhang) zur Argumentation benutzt werden. Weitere Beweise für den Gottesbefehl der Verschleierung der Frau glauben Konservative in Sure 33:59 im Wort an Mohammed zu finden: „Prophet! Sag deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen (wenn sie austreten) sich etwas von ihrem Gewand (über den Kopf) herunterziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, dass sie (als ehrbare Frauen) erkannt und daraufhin nicht belästigt werden. Gott aber ist barmherzig und bereit zu vergeben.“¹⁴² Entscheidend für die Befürworter des Schleierzwangs wurde jedoch die Sure *an-Nur* (24)¹⁴³, jedoch erst ab Vers 31: „Und sag den gläubigen Frauen, sie sollen (statt jemanden anzustarren, lieber) ihre Augen niederschlagen, und sie sollen darauf achten, dass ihre Scham bedeckt ist (w. sie sollen ihre Scham bewahren), den Schmuck, den sie (am Körper) tragen, nicht offen zeigen, soweit er nicht (normalerweise) sichtbar ist, ihren Schal sich über den (vom Halsausschnitt nach vorne heruntergehenden) Schlitz (des Kleides) ziehen und den Schmuck, den sie (am Körper) tragen, niemand (w. nicht) offen zeigen, außer ihrem Mann, ihrem Vater, ihrem Schwiegervater, ihren Söhnen, ihren Stieföhnen, ihren Brüdern, den Söhnen ihrer Brüder und ihren Schwestern (...)“. Die Exegese bewies, dass für die Frauen andere und strengere Regeln gelten als für ihre Religionsbrüder, an die in Vers 30 die selbe Botschaft ergangen war. Antes betont, dass vielerorts das Haupthaar der Frau als erogen empfunden und deshalb verdeckt wird. Dabei könnte man aber auch die Frage stellen, ob die Haare nicht zum „normalerweise sichtbaren Schmuck“ der Frau zählen. „Zur guten Sitte in der Stadt gehört vielfach auch der Gesichtsschleier der Frau, der durch die erwähnte Koranstelle

¹⁴¹ Das Schweigegebot wird auch im nach-paulinischen Pastoralbrief an Timotheus 2,11-12 betont. Zur Kleiderordnung heißt es dort: „Auch sollen die Frauen sich anständig, bescheiden und zurückhaltend kleiden; nicht Haartracht, Gold, Perlen oder kostbare Kleider seien ihr Schmuck, sondern gute Werke; so gehört es sich für Frauen, die gottesfürchtig sein wollen.“ (2,9-10) Öffentliches Reden ziemt der Frau auch nach Ansicht Martin Luthers nicht.

¹⁴² Als weiterer Beleg gilt Sure 24:31, bereits erwähnt im Punkt I. 3.2.2 dieser Arbeit.

¹⁴³ Vgl. I. 3.2.2.

ebenso wenig konkret vorgeschrieben ist wie das Kopftuch u.a.m. Vielmehr wird eine weithin übliche Kleidermode mittels interpretationsfähiger Koranverse abgestützt.¹⁴⁴ Die Muslim Women's League USA weist darauf hin¹⁴⁵, dass es im vorislamischen Arabien auch üblich war, dass die Frauen barbusig gingen. Die gläubigen Frauen sollten demnach mit dem Schal ihre Brüste bedecken.

Traditionell wird der Schleier von Frauen und Mädchen nach der Geschlechtsreife getragen. Die zahlreichen regional unterschiedlichen und sozial differenzierten Formen der Verschleierung muslimischer Frauen teilt Khoury in fünf Typen ein: Körperschleier, Gesichtsschleier, Halbschleier, Gesichtsmaske und Kopftuch. Der Tschador bedeckt den ganzen Körper der Frau, lässt nur das Gesicht frei. Bedeckt der Körperschleier auch das Gesicht, orientieren sich die Trägerinnen durch einen dünnen Stoff im Augenausschnitt, wie bei der von den Taliban verordneten Burkha in Afghanistan. Auf dem Land hindert der Schleier bei der Arbeit. „In Städten dagegen, in denen die wirtschaftlichen Aktivitäten von Frauen häufig auf das Haus beschränkt sind, signalisiert eine strenge Verschleierung in der Öffentlichkeit eine günstige wirtschaftliche Lage der Familie der Trägerin oder bezeugt den Anspruch auf ein hohes Sozialprestige.“¹⁴⁶

Der Schleier wurde zum Symbol, Symbol für Prestige, aber auch für Auflehnung. Nach dem Ersten Weltkrieg begannen Frauen der Oberschicht vor allem in den Metropolen der islamischen Länder damit, ostentativ den Schleier abzulegen. „Seit etwa zehn Jahren ist auf diesem Gebiet im Zuge einer neuen Identitätssuche eine gegenläufige Bewegung zu verzeichnen“, schreibt Wiebke Walther.¹⁴⁷ Nach dem 11. September 2001 gab es zwei gegenläufige symbolhafte Bewegungen. Die einen Frauen wagten nicht mehr, sich in Europa öffentlich als Muslimas zu zeigen und verzichteten auf den Schleier, während andere ihre Identität als gläubige Frauen auch nach außen bestätigen wollten. Und genauso gespalten ist die Diskussion um die religiöse Notwendigkeit der Verschleierung. Mohammed hat sie nach der Offenbarung seinen Frauen angetragen. Für die übliche weibliche muslimische Bevölkerung galt sie aber wohl nicht. Der Koran spricht von Sittsamkeit in Kleidung und Verhalten. Nach der Schrift ist es aber jeder Frau freigestellt, ob sie diese Vorschrift mit oder ohne Schleier erfüllen möchte. Diese Freiheit müsste die Frau in Religion und Kultur haben. Ihre Entscheidung – auch für den Schleier in nichtmuslimischen Ländern – sollte dabei akzeptiert werden, ohne das Tuch mit politischem und ideologischem Ballast zu überfrachten.

¹⁴⁴ Antes 1982, S. 74.

¹⁴⁵ siehe Huda Juli 2002, S. 46.

¹⁴⁶ Khoury 1991, S. 666f.

¹⁴⁷ Walther, S. 120.

3.3 Die Muslima aus westlicher Sicht

„Der Westen muss wirklich mal dieses Schleiersyndrom überwinden. Das ist schon ein richtiger Komplex“, sagt Fatema Mernissi.¹⁴⁸ Sie trifft ein Bild, in dem alle (Vor)Urteile zusammengefasst sind. Das Bild der Muslima: die unterdrückte, in einem schwarzen Tschador dahinhuschende Gestalt. „Der eigentliche Schleier ist etwas anderes - es sind die Regeln und Zwänge, die Frauen zur Bedeutungslosigkeit verurteilen.“¹⁴⁹ Gegner einer weiblichen Selbstbestimmung berufen sich ebenso wie Reformer auf die Verse der Offenbarung. Diese Ambivalenz macht es schwierig, *den* Koran als Quelle für das Verständnis der Rolle der Frau anzuführen. Der Koran lässt es zu, da er sowohl die Gleichheit der Geschlechter als auch ihre Trennung belegt. Die Stellung der Muslima ist multifaktorell geprägt. Murad Hofmann fordert in seinen Ausführungen über die Muslime in der Gesellschaft, zu unterscheiden zwischen islamischen und generellen Phänomenen, dem Islam als Glaube und als Zivilisation, der religiösen Theorie und der Praxis. Das Erscheinungsbild und die Rolle der Frau seien zivilisatorisch mitbestimmt.¹⁵⁰ Die frauenfreundliche Politik des Propheten wurde bald nach seinem Tod, schon unter dem Kalifat von Umar Ibn Khattab, durch das Wiedereindringen vorislamischer, frauenfeindlicher Denkweisen in ihrer Idee stark beeinträchtigt. Diese Denkweisen sind, so ist Hofmann überzeugt, bis heute als „arabischer Eifersuchts- und Macho-Kult lebendig geblieben“. Der Islam sieht, gestützt auf den Koran, in der Berufung der Frau zur Mutterschaft ihre vornehmste Aufgabe und die Basis ihrer Würde und Selbstentfaltung. Daneben steht die Verpflichtung und das Recht auf Bildung. Frauenrechtlerinnen sehen einen weiten Weg vor sich, bis frauenfreundlichere, bereinigte Interpretationen des Korans zugelassen werden.

„Die Zeit“ berichtete in ihrer Ausgabe vom 9. Februar 1996 anlässlich einer abgesagten Tagung in Tutzing über „Die iranische Frau“ von einem Vorfall bei der Frauenkonferenz in Peking. Eine im Exil lebende Iranerin hatte demnach wissen wollen, warum des Ehebruchs überführte Frauen gesteinigt werden sollten. Ein Iraner habe ihr in farsischer Sprache gedroht: „Pass auf! Deine Familie lebt immer noch im Iran. Ich merke mir deinen Namen!“ Wenn Fundamentalisten die Rolle der Frau als Fundament ihrer Religion definieren wollen, sollte unterschieden werden zwischen der tatsächlichen originalen Botschaft des Korans, der die Frau mit Rechten und Würde ausstattete, und dem, was sich zu Interpretationen vermischt. In der traditionellen orientalischen Gesellschaft wird die nachgeordnete Stellung der Frau immer stärker betont. „Dabei wurde die patriarchalische Ordnung zum

¹⁴⁸ Szostak/Taufiq, S. 17.

¹⁴⁹ ebd., S. 9.

¹⁵⁰ Hofmann 1993, S. 164ff.

Auslegungsschlüssel des Korans.“¹⁵¹ Der Koran ist nicht frauenfeindlich, aber er kann so ausgelegt werden – ebenso wie Thora und Bibel.

Die Differenzierung zwischen Religion und Kultur fällt beim Blick auf das Fremde – zumal im eigenen Land – schwer. „Weil *wir* Tschador und Kopftuch zum Indikator für Selbstbestimmungsrecht, Bewegungsfreiheit in der Öffentlichkeit etc. machen, verkennen *wir* oft, dass verschleierte Frauen keineswegs die uniforme Masse sind, als die *wir* sie wahrnehmen. Sie sind Analphabetinnen oder Wissenschaftlerinnen, politisch ahnungslos oder interessiert, auf die Familie konzentriert oder beruflich engagiert, schicksalsergeben oder fordernd und gegen Unrecht aufbegehrend, fröhlich oder traurig – wie andere Frauen auch.“¹⁵² Irmgard Pinn und Marlies Wehner plädieren dafür, die Frau hinter dem Schleier zu sehen, mit Wünschen und Schwierigkeiten, die den europäischen Frauen nicht so fremd sein sollten. Es ist eine Begegnung zwischen Faszination und Ablehnung. Muslimas, die sichtbar, zum Beispiel durch Kleidung, einem religiös geprägten Lebensentwurf folgen, „werden als (potentielle) Verräterinnen mit Misstrauen betrachtet. Ihre Neigung, sich nicht nur wohl oder übel, sondern sogar als ‘Traditionswahrerin’ in das sie aus westlicher Sicht doch so benachteiligende System zu integrieren, gilt als rätselhaft, (...) Ansätze zur internationalen Frauensolidarität hintertreibend.“¹⁵³ Befremdliches Verhalten – umso mehr, wenn eine Deutsche sich freiwillig für den Islam als ihrem religiösen Bekenntnis entscheidet, für ein Leben als Muslima.

Die größte Unterstützung in der Forderung nach Selbstverfügung und Entscheidungsfreiheit für muslimische Frauen, die in ihrem Glauben in vielen Kulturen eine tatsächliche Benachteiligung erfahren und dort um ihre im Koran verbrieften Rechte mühsam kämpfen müssen, wäre die offene Begegnung und das Interesse für die Anliegen der Frauen, ohne dass sie zuallererst in jeder Diskussion mit Andersgläubigen ihre Religion verteidigen müssen. Frauen dürfen – ganz gleich welchen Bekenntnisses – in der Gesellschaft nicht auf Frauenfragen und ihre Religion reduziert werden, sondern ebenso wie die Männer mit ihrem Engagement für sich und andere, für das gesamte Spektrum des Weltgeschehens, gesehen werden. Schleierhaft sind nicht der Islam und seine Aussagen über die Stellung der Frau, sondern was Männer im Laufe der Jahrhunderte im Willen um Macht über Länder, Völker und Frauen daraus gemacht haben.

¹⁵¹ Lutherisches Kirchenamt (Hrsg.): Was jeder vom Islam wissen muss. Gütersloh 1990, S. 55.

¹⁵² Pinn/Wehner, S. 43f.

¹⁵³ ebd., S.52 und S. 58.

4. Stand und Standpunkte der Konversionsforschung

4.1 Die Bekehrung: Definitionsversuche

Menschen wandeln ihren Glauben. Sie werden bekehrt oder konvertieren. Die Sprache drückt die beiden unterschiedlichen Definitionsansätze aus: passives Erleben oder aktive Annahme einer neuen Haltung. Beschrieben wird dabei jeweils die Zäsur durch den Übertritt zu einer anderen Konfession oder Religion. „Die effektive Umstellung auf ein höheres sittliches oder religiöses Ideal“ stellt das Religionswissenschaftliche Wörterbuch als Inhalt des lateinischen Begriffs „conversio“ fest.¹⁵⁴ Bekehrung betone die Wandlung der Person als Subjekt – nach ihrer willensbestimmten Haltung. B. Thum vereint hier beide Positionen: die innere unwillkürliche Umgestaltung mit dem angestrebten neuen Lebensausblick. Er beschreibt dabei das Bekehrungserlebnis als „plötzliche Lösung innerer Konflikte oder das schlagartige Aufleuchten der Möglichkeit, einem unbefriedigenden und ziellosen Leben einen neuen Sinn zu geben“¹⁵⁵. Die Bekehrung *geschieht*: der Gläubige spürt „das Erwachen einer neuen inneren Kraft oder das In-sich-Gewahren eines von Gott geschenkten Vermögens zu einer höheren Lebensform, die vom Zwang der alten Bedürfnisse und Gewohnheiten befreit“. Ein weiterer Bekehrungstyp bestehe hauptsächlich in einer Veränderung der erlebnismäßig-affektiven Aspekte des eigenen Verhältnisses zu Gott: „das wichtigste Ereignis ist hier ein Frieden oder Heilsgewissheit schenkendes Erlebnis“¹⁵⁶. Gott bekehrt. Er wird unter diesem Aspekt als der Erneuerer des Lebens begriffen und erfüllt eine Ursehnsucht des Menschen. Daneben stellt Thum aber auch die Möglichkeit der Vernunft, dass sich die Bekehrung in einem Prozess vollzieht, „der so sehr unter der Führung des Klarheit und Sicherheit suchenden Intellekts steht, dass die Aufsichtnahme der praktischen Folgerungen der schließlich gefundenen Wahrheit sich kaum mehr als eine besondere Frage zur Entscheidung stellt“¹⁵⁷. Die Konvertitin übernimmt kognitiv aus religiösen Überzeugungen praktizierte Lebensformen einer bisher fremden Religionsgemeinschaft.

Begegnung und Auseinandersetzung mit Anderen im Glauben, um sich in der Welt orientieren zu können – für den Religionswissenschaftler Günter Lanczkowski ist die Kenntnis der Religionen in unserer Zeit elementar. „Die Herausforderung zur existentiellen Entscheidung, die für die religiöse Gegenwartslage kennzeichnend ist, wird von neu hinzugetretenen Faktoren bestimmt. Dabei handelt es sich einmal um jene Erscheinung, die wir, aus der Sicht Europas und des Christentums, als *Gegenmission* asiatischer Religionen bezeichnen, ferner um die Aktivität der sogenannten *Neuen Religionen* und schließlich um eine *westliche Aufnahme- und Gefolgsbereitschaft* für fremde Lehren und Praktiken, der eine

¹⁵⁴ Thum, B.. In: Religionswissenschaftliches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 1956, S. 112.

¹⁵⁵ ebd.

¹⁵⁶ ebd.

¹⁵⁷ ebd., S. 111.

intentionelle Abkehr von Europa, sei es von seinem christlichen Erbe oder von seinem Rationalismus, ebenso zugrunde liegt wie ein mehr oder weniger elitär empfundener Exotismus.¹⁵⁸ Konversionen sind nur mit Wahlmöglichkeiten in einer Gesellschaft zwischen verschiedenen Religionen bzw. Kulturen möglich. Mit dem religiösen Statuswechsel verändern sich soziale Zugehörigkeiten. Die Konvertitin entscheidet sich mit der neuen Religion für ein modifiziertes Weltbild.

Das Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe sieht die Konversion als einen „Spezialfall eines kulturell vielgestaltigen psychodynamischen Vorgangs“. Dieser umfasst unter anderem „die Neuorientierung der Mentalitäts- bzw. Verhaltensmuster: der Stereotypen, der personalen Bindungen, der Gefühlsbeziehungen“¹⁵⁹. Hubert Mohr weist in seinem Artikel auf die Entsprechungen der „religiösen Verhaltens- und Gesinnungsänderung als sozial vermittelte und dargestellte Tatsache“ in allen gesellschaftlichen Institutionen hin. Der Vergleich mit Bei- und Austritt bei einem Verein ließe sich demnach ziehen. „Unterschiede bestehen im Stärkegrad der jeweils ausgedrückten Ver- oder Entpflichtung und in der je anders gewichteten Betonung von intellektuellen (Glaubensprüfung/-absage), gefühlsmäßigen (Erlebnis) und ritualisierten Bestandteilen (Grenzziehungsriten; Initiation; Übergangsriten).“¹⁶⁰ Konversion bedeutet somit den Abschied von einem bisher gültigen, gestalteten Weltbild und das Finden eines anderen. Jäggi und Krieger sprechen soziologisch vom Aufgeben eines Paradigmas und der Übernahme eines neuen¹⁶¹. Für Walter M. Sprondel handelt es sich demgemäß bei Konvertiten „immer um bereits mehr oder weniger erfolgreich sozialisierte Subjekte, die – per Implikation – bereits eine Weltsicht internalisiert haben, die ihrerseits auf sozialen Interaktionszusammenhängen zu ihrer Plausibilisierung aufruft“¹⁶². Er will die Frage ganz ausklammern, warum ein Mensch konvertiert, bezieht Konversionen wissenssoziologisch „auf radikale Veränderungen der ‘Struktur’ subjektiver Weltsichten“. Vollzogene Konversion bedeutet für Sprondel nicht „den theoretisch wie praktisch kaum vorstellbaren vollständigen Austausch der Inhalte von Realitätsauffassungen, sondern die Neustrukturierung von alten und neuen Inhalten“¹⁶³. Auch Sprondel weist darauf hin, dass die Veränderung der Struktur subjektiver Weltsichten immer von der Änderung der sozialen Verkehrskreise, „der signifikanten Anderen, die zur Bestätigung, Festigung und Plausibilisierung von Weltsichten unerlässlich sind“, begleitet sind.¹⁶⁴ Gläubige finden durch ihre als Konversion erlebte Wandlung Zugang zu einer veränderten Weltsicht - und zu der

¹⁵⁸ Lanczkowski, S. 11.

¹⁵⁹ Mohr, Hubert. In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Stuttgart 1993, S. 436f.

¹⁶⁰ ebd., S. 437. Als ähnliche Situationen zieht Mohr das Überlaufen und die Desertion im militärischen Bereich heran. Desertieren ist dem gleichen Bedeutungsbereich zugehörig wie Apostasie (gr. *apostasía* – weggehen, sich entfernen): jeder, der in eine religiöse Gemeinschaft Aufnahme findet, ist bei einer anderen – nicht unbedingt vom Glauben geprägten – Gemeinschaft ein „Abtrünniger“.

¹⁶¹ Jäggi, Christian J./ David J. Krieger: Zur Relevanz von Konversionen in Wissenschaft und Gesellschaft. Montreux 1990, S. 30.

¹⁶² Sprondel, Walter M.: Subjektives Erlebnis und das Institut der Konversion. Frankfurt a. Main 1985, S. 552.

¹⁶³ ebd., S. 551.

¹⁶⁴ ebd., S. 555.

sie tragenden Gemeinschaft. Bei der Untersuchung von Bekehrung und Konversion ist daher doppelt zu differenzieren: zwischen der Definition eines passiven Erlebens und eines aktiven Strebens nach einer neuen Glaubenshaltung sowie zwischen dem persönlichen Wandel und den sozial-strukturellen Veränderungen.

Konversion wird in der Wissenschaft als radikaler Wandel bestimmt. „Se convertunt“: Nach der lateinischen Verbbedeutung wenden sich Konvertiten um, machen sie kehrt, drehen sich um, ändern sich, wandeln sich, bekehren sich. Wandel kann aber auch anders begriffen werden. R. V. Travisano¹⁶⁵ unterscheidet Formen von Identitätswandel in Konversion und Alternation, wobei er in Konversionen drastische Lebensveränderungen sieht. Dabei werde die alte Identität negiert und radikal reorganisiert. Bei der Alternation gehe die neue Identität natürlich aus der anderen hervor: „Complete disruption signals conversion while anything less signals alternation.“¹⁶⁶ Ein weiterer Begriff, der für den Verlauf der Konversion verwandt wird, ist die Transformation, „wenn der vergangene Glaube nicht abgelehnt, sondern im Lichte der neuen Erfahrung umgedeutet wird“¹⁶⁷. Unter diesem Blickwinkel ist bei der Analyse und Interpretation der Konversionserzählungen auch die Frage nach der Radikalität des Wandels im Leben der entschiedenen Muslimas zu stellen und danach, ob der Begriff der Konversion trifft.

4.2 Konversionsmodelle

4.2.1 Das paulinische Modell der christlichen Theologie

„Bruder Saul, der Herr hat mich gesandt, Jesus, der dir auf dem Weg hierher erschienen ist; du sollst wieder sehen und mit dem Heiligen Geist erfüllt werden.“ Die Apostelgeschichte des Neuen Testaments erzählt in Kapitel 9 vom Wüten des Saulus mit Drohung und Mord gegen die Jünger des Herrn, von der Begegnung mit der Stimme Jesu auf dem Weg nach Damaskus und seinem Wandel zum Verkünder des Gotteswortes. Die Bekehrung des Saulus zum Paulus war als Urmodell der Beweis für die Überzeugung der christlichen Theologie von der Konversion als Werk der Gnade. Saul erlebt etwas Unerklärliches, ein Wunder. Er wird von Gott als sein Diener berufen. Hubert Mohr spricht in seinem Artikel zur „Konversion“ von der Möglichkeit eines „Syndroms“ mit Ausbildung von heftigen psychosomatischen Symptomen bei der totalen und radikalen Änderung von Person und Lebensführung. Er beschreibt das Erlebnis des Saul' als begleitet von „Halluzinationen: Auditionen und Visionen“¹⁶⁸ Die Perspektive auf das Phänomen der Konversion wird in der christlichen Theologie seit ihren Anfängen geprägt von soteriologischen Aspekten.

¹⁶⁵ Travisano, R. V.: *Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations*. Waltham 1970.

¹⁶⁶ ebd., S. 598.

¹⁶⁷ Knoblauch, Hubert/Volkhard Krech/Monika Wohlrab-Sahr (Hg.): *Religiöse Konversion*. Konstanz 1998, S. 10.

¹⁶⁸ Mohr, Hubert. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart 1993, S. 438.

Voraussetzung dafür ist das Verständnis eines Heilsgedankens, qualifiziert durch die Erlösung aus einem der menschlichen Existenz wesenseigenen Unheilzustand. Unabhängig von der Religionszugehörigkeit machen Menschen die Erfahrung, auf dem Weg zu sein. Das Leben zwischen Geburt und Tod wird nicht als Ziel gesehen. Die Frage nach dem Glück des Lebens stellt sich fokussiert, wo der Mensch sein Dasein als Last, als Unheil erfährt. Die Suche des Menschen nach einer Antwort bewegt sich meist zwischen den beiden Extremen einer radikalen Selbst- und Fremderlösung. In der Religionsgeschichte herrscht der Gedanke der Wiederherstellung einer verlorenen heilvollen Ursprungssituation vor: unter dem Begriff Erlösung mit der Vorstellung, dass die letzte Vollendung des Menschen und der Welt der Mächtigkeit des Menschen entzogen ist. Gott bzw. die Gemeinschaft mit ihm als Heil ist die theologische Auslegung eines Heilsverständnisses, das – als Übersetzung des lateinischen „salus“ – in seinen indogermanischen Wurzeln anthropologisch von Ganzheit, Vollständigkeit, Identität spricht.

Wo die Erlösung von dem Bösen das Heil verhindert und die volle Entfaltung von Gott erwartet wird, ist das Heil als Gnade anzusprechen. Heil wurde zu einem religiösen Sonderbegriff, nachdem seit Beginn der Neuzeit eine Dissoziation von Glück und Heil eintritt. Glück steht als eine diesseitige, vom Menschen selbst zu leistende lustvolle Befriedigung des Lebens der von Gott geschenkten endgültigen Vollendung gegenüber. Dies stellt sich als religiöse Aufgabe dar: Gottes Heil soll als des Menschen Glück vermittelt werden. Der Glaube an den reinen Gnadencharakter des Heils zieht die Vorstellung von der Erwählung und Vorherbestimmung nach sich. Daraus folgt die Frage nach dem Verhältnis von Prädestination und Freiheit. Dem Bekehrten wird nach christlich-theologischer Auffassung von Gott – bevorzugt durch ein erschütterndes Erlebnis – der individuelle Weg zur Befreiung aus dem Unheil gewiesen. Er wird in eine Heilsgemeinschaft aufgenommen.

Konversion bedeutet demnach einen radikalen persönlichen Wandel. Franz Wiesberger macht für den „Prototyp“ der Bekehrung – vom Saulus zum Paulus – unter anderem folgende konstitutiven Merkmale fest: Ausschlaggebend sind die innerpsychischen Erlebnisse des Konvertiten. Das Erleben der Wandlung und einer höheren Wirklichkeit tritt plötzlich und unvorhersehbar, von einer äußeren Instanz gelenkt, ein. Die Rolle des Erlebenden ist vollständig passiv. Die Konversion ist ein einmaliges, das ganze Leben hindurch wirksames Ereignis. Der Glaube determiniert das weitere Verhalten, das nun ganz auf den Heilsweg ausgerichtet ist.¹⁶⁹ Die mystische Konversion wurde zum Paradigma in der Forschung.

¹⁶⁹ Wiesberger, Franz: Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion. Berlin 1990, S. 9f.

4.2.2 Erkenntnisse der Religionspsychologie

Wiesberger stellt fest, dass auch die ersten Religionspsychologen auf die theologischen Berichte und Deutungen angewiesen waren und damit die implizite christlich-theologische Perspektive für die empirische Konversionsforschung übernahmen¹⁷⁰. William James (1901/02) und sein Schüler E. Starbuck (1897, 1912) gelten als Klassiker, beschäftigten sich aber weiterhin vor allem mit der plötzlichen Konversion, jetzt allerdings nicht mehr durch göttliche Intervention, sondern durch das 'subliminale' Bewusstsein. Bekehrung wird zu einem Vorgang psychischer Reifung, die an die Stelle der Gnade Gottes tritt. Zum ersten Mal werden konversionsfördernde Charaktereigenschaften erwogen, wobei Starbuck empirisch zu belegen suchte, dass Konversionen am häufigsten in der Adoleszenz auftreten. Bekehrung bedeute nach diesen Kriterien „vor allem die dauerhafte Aktivierung bereits ansozialisierter Deutungsmuster und weniger den Erwerb einer neuen Weltsicht“¹⁷¹.

Bis in die fünfziger Jahre steht die religionspsychologische Konversionsforschung in der von James und Starbuck formulierten Perspektive. Dann greifen einige Psychologen und Seelsorger das Paradigma der plötzlichen Konversion an, übertragen es aus dem religiösen Bereich auf andere Formen der Änderung personaler Weltsicht. G. A. Coe bezog bereits 1916 erstmals soziologische Aspekte in seine Überlegungen mit ein. J.B. Pratt (1920) entdeckte die aktive Rolle des Konvertiten.

Dennoch musste die soziokulturelle Dimension bei der Behandlung von Bekehrungsprozessen noch einige Jahrzehnte hintan stehen. Die Wirkung von zwei Momenten wurde erkannt, doch der Aspekt des personalen Wandels gewann den zentralen Stellenwert, „die Übernahme neuer Perspektiven stellt in allen besprochenen Konzeptionen ein nicht systematisch reflektiertes 'Anhängsel' dar“¹⁷². Die Kritik wendet sich gegen die Festlegung von Tiefe, Radikalität und Dauer des persönlichen Wandels als *die* konstitutiven Merkmale des Konversionsprozesses. Wiesberger fordert, sie als variable Größen einzuschätzen und neben dem Identitätswandel den Schwerpunkt auf den Perspektivenwechsel zu legen.

Nach Wiesberger ist die Entwicklung der psychoanalytisch orientierten psychologischen Forschung durch die grundlegende Ausrichtung an Freud bestimmt. Freud beschäftigte sich mehr mit dem Phänomen von Ritual und Mythologie und weniger mit dem individuellen religiösen Erleben. „Während (...) James gemäß seiner liberalen protestantischen Herkunft einem 'individuellen Optimismus' huldigt und als Resultat der Konversion eine weitere Stufe personaler Reorganisation annimmt, kann Konversion für Freud nur die Aufgabe der

¹⁷⁰ Wiesberger 1990, S. 16. Außerhalb der Theologie existierten weder empirische noch theoretische Vorarbeiten zum Phänomen der Bekehrung.

¹⁷¹ ebd., S. 11-16.

¹⁷² ebd., S. 20.

Vernunft bedeuten.“¹⁷³ Für den Psychoanalytiker sei das Regressionsphänomen durch die bestehende ‘Kollektivneurose’ Religion vorgezeichnet. 1965 begegnete die Religionspsychologie dieser Einschätzung mit Typologien von normalem und ‘ungesundem’ religiösen Erleben. Die psychoanalytische Forschung hat, angelehnt an das klassische Konversionsmodell, das positive Erlebnis zu einem pathologischen Regressionsphänomen verkehrt. Bei den neueren Arbeiten versuchte L.R. Rambo (1982) psychoanalytisches und sozialpsychologisches Denken zu verbinden. Er hebt die Rolle charismatischer Beziehungen als zentrales Moment bei Konversionen hervor. Die möglichen integrativen und heilenden Wirkungen von Konversionsprozessen sind Ziel der Darstellungen.

Nur kurz erwähnt werden soll hier die Entstehung der Theorien zur „Gehirnwäsche“, die noch einer umfangreicheren Untersuchung bedürfen. Unter der Perspektive der ‘erzwungenen’ Bewusstseinsveränderung belebte sich Ende der fünfziger Jahre das Interesse an Bekehrungen vor dem Hintergrund des Kommunismus von neuem. „Der realistische Beitrag der Gehirnwäschetheorien zum Fortschritt der Konversionsforschung war die Konzentration auf die Dimension aktiver sozialer ‘Herstellung’ von Bekehrungen.“¹⁷⁴ Bei den neuen religiösen Bewegungen entzündete sich eine neue Auseinandersetzung um die Gehirnwäschemetapher. Mit ihrer Zurückweisung gehe bei vielen Psychologen allerdings eine Betonung der individuellen Defizite der Konvertiten einher. Wiesberger warnt vor einem Rückfall, der die Gründe für Konversionen wieder ausschließlich im ‘kranken’ und ‘anfälligen’ Individuum suche¹⁷⁵.

4.2.3 Die soziologische Forschung

4.2.3.1 Das Lofland/Stark-Modell

1965 datiert Franz Wiesberger¹⁷⁶ den Beginn einer umfangreichen soziologischen Konversionsforschung. Sie begann mit den Arbeiten von Lofland und Stark¹⁷⁷. Sie verstehen unter Bekehrung die Aufgabe einer weltordnenden Position zugunsten einer anderen. Der Prozess des Perspektivenwechsels wird demnach durch eine Krise eingeleitet, wobei das Spektrum der Möglichkeiten von missglücktem Streben nach Wohlstand bis zu frustrierter Sehnsucht nach einem gesicherten religiösen Status reicht. Neben dem

¹⁷³ Wiesberger 1990, S. 24. Konversion hier wohl verstanden als Bekehrung im Sinne einer erstmaligen Hinwendung zu Gott.

¹⁷⁴ ebd., S. 32.

¹⁷⁵ ebd., S. 34.

¹⁷⁶ Wiesberger wollte in seiner Dissertation 1990 mit der Zusammenfassung der bisherigen Konversionsforschung Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion liefern. Auch wenn ihm Volkhard Krech (Krech 1994, S. 33) nur zugesteht, „das Szenario einer ‘soziologischen Baustelle’ entworfen und damit lediglich die Aporien der Konversionsforschung reproduziert“ zu haben, werde ich mich im folgenden bei der Vorstellung der Modelle an Wiesberger orientieren.

¹⁷⁷ zusammengefasst nach Wiesberger, S. 62ff.

psychiatrisch/psychologischen und dem politischen Lösungsmodell biete sich in der modernen Gesellschaft die religiöse Perspektive an. Missglückt nun bei einer Person mit ursprünglich religiöser Perspektive der Spannungsabbau mittels alltäglicher, sozial anerkannter Methoden, so entwickelt sich diese nach Meinung von Lofland/Stark zum religiösen Sucher. Sie entwickelt während der Phase der religiösen Sucherschaft zwei grundlegende Annahmen: Geistwesen irgendeiner Art kommen aus einer übernatürlichen Welt, um in der materiellen Welt zu intervenieren. Und das Universum trägt teleologischen Charakter, jedes Objekt in ihm ist zu einem bestimmten Zweck geschaffen, jeder Mensch hat eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen. Sucherschaft und religiöse Deutungsmuster stellen für Lofland und Stark die 'minimal points of ideological congruence', eine notwendige Bedingung für Konversionen dar. An einem Wendepunkt im Leben angelangt, spielen nach den Erkenntnissen der beiden Wissenschaftler für den Betroffenen Paarbeziehungen und soziale Netzwerke in Verwandtschafts- bzw. Freundschaftsbeziehungen bei Rekrutierung und Konversionsprozessen eine bedeutende Rolle. Eine weitere notwendige Bedingung für eine erfolgreiche Konversion bestehe im Fehlen bzw. dem Abbau von gegensteuernden, sozial-emotionalen Beziehungen zu Personen außerhalb des Kults.

Kritiker des Modells von Lofland und Stark bezweifelten vor allem seine empirische Gültigkeit. Die konkreten Vorwürfe lauten vor allem: Lebenskrisen treffen nicht nur potentielle Konvertiten. Wiesberger argumentiert dagegen, dass Snow und Phillips bei ihren Einwänden gegen die Tensionshypothese die im Modell von Lofland/Stark angelegte Differenzierung von objektiv belastenden Faktoren und subjektivem Stress-Empfinden nicht berücksichtigen. Ein Kritikpunkt Wiesbergers gegen Lofland/Stark: Spannungen und Lebenskrisen werden nicht bei allen Konvertiten vorgefunden. Stetiger verlaufende Wandlungen im Gegensatz zu radikalen Brüchen könnten als Lernvorgang ohne Krise begriffen werden. Gegen Lofland/Stark wird auch der rekonstruktive Charakter von geschilderten Bekehrungserfahrungen ins Feld geführt. Auf die Auseinandersetzung um Konversionserzählungen werde ich im Punkt I. 5.2 ausführlich eingehen. Volkhard Krech sieht im Artikel von Lofland/Stark den „vielleicht bislang einflussreichsten Beitrag zur soziologischen Konversionsforschung“¹⁷⁸. Er habe bewirkt, dass sich die Konversionsforschung lange mit der Modellierung und den Phaseneinteilungen des Konversionsprozesses beschäftigt habe und es heute noch tut.

¹⁷⁸ Krech 1994, S. 26.

4.2.3.2 Downtowns Stufenmodell

1980 entwickelte Downtown ein differenziertes Stufenmodell des Konversionsprozesses.¹⁷⁹

Stufe 1: Entfremdung von konventionellen Werten, sozialen Strukturen und Problemlösungsperspektiven durch negative Erfahrungen sowie wachsende Faszination durch unkonventionelle Lebensformen. *Stufe 2:* Entwicklung einer spirituellen Problemlösungsperspektive. *Stufe 3:* Entschluss zu einer ausschließlich religiös orientierten Lebensführung, Aufbau eines eindeutig religiös geprägten Ich-Ideals und Selbstbildes, Beschäftigung mit religiösen Gruppen und Lehren. *Stufe 4:* Die Diskrepanzerfahrung von großartigen Zielvorstellungen und realer Situation führt zu Empfindungen eigener Nutzlosigkeit und erhöht dadurch die Anziehungskraft von religiösen Führern, die Änderungen versprechen, welche der Sucher aus eigener Kraft offenbar nicht zu erreichen in der Lage ist. *Stufe 5:* Intensive Kontaktaufnahme zu einer Gemeinschaft aufgrund erster positiver Interaktion und ideologischer Kongruenz. *Stufe 6:* Zunehmende Teilnahme an Aktivitäten der Gruppe sowie zunehmend festere Absicht des (formalen) Beitritts. *Stufe 7:* Initiation und Konversion. Ein plötzlicher Bewusstseinswandel während der Initiationssitzung führt zu einer neuen Identität. *Stufe 8:* Identifikation und Hingabe an den Meister, Einklammerung jeder Kritik an ihm, zugleich Aufgabe der Selbstbestimmung, Delegation aller Autorität an den Meister. *Stufe 9:* Weitere Intensivierung des Engagements innerhalb der Gruppe und Reduktion von Kontakten zur alten Umwelt und zum alten Ich. *Stufe 10:* Vollzogene Modifikation der Identität, Aufbau der neuen Person innerhalb der Weltsicht der Gruppe.

Wiesberger sieht den Vorzug in Downtowns Arbeit darin, dass sie die Notwendigkeit des Einbezugs biographischer und historischer Momente bei der Analyse von Konversionsprozessen deutlich macht. Kritisch angemerkt werden muss aber zum Stufenmodell, dass die Definition des „Meisters“ in Stufe 8 undifferenziert bleibt, denn grundsätzlich gibt es nicht in allen Religionen eine hierarchische Leitfigur.

4.2.3.3 Typologie von Lofland und Skonvod

Momente der Sozialisation seitens der Gruppe mit den subjektiven Bemühungen des Konvertiten verbinden – das will die Typologie von Lofland und Skonvod (1981,1983). Sie unterscheiden verschiedene ‘Conversion Motifs’¹⁸⁰. Bedeutung für die Zukunft schenken sie der ‘Intellectual Conversion’. Die Konversion findet ohne, oder nur unter geringem, sozialen Druck seitens der Gemeinschaft statt. Der Prozess dauert einige Wochen oder Monate. Der

¹⁷⁹ Wiesberger, S. 117ff.

¹⁸⁰ ebd., S. 133ff.

Konvertit ist emotional berührt – aber ohne Ekstase. Die Beschäftigung mit der Lehre bringt die Erleuchtung als plötzliches oder schrittweises Verständnis. Der Glaube an die neue Sinnstruktur setzt schon vor der aktuellen Teilnahme an religiösen Riten oder organisierten Aktivitäten ein. Unter „Mystical Conversion“ findet man bei Lofland und Skonvod die ‘paulinische’ Form der Konversion¹⁸¹. Das Bekehrungserlebnis ist nur dem jeweiligen Individuum zugänglich und geht der Teilnahme an den Aktivitäten der Gemeinschaft voraus. Die emotionale Erregung steigert sich bis zur ekstatischen Dimension. Lofland/Skonvod sehen seit Mitte der siebziger Jahre ein Comeback dieses Konversionstypus. Die Autoren bringen hier eine Konversionsform mit rein persönlichem Charakter mit Entwicklungen der Moderne in Verbindung.

Die „Experimental Conversion“ beginnt mit der probeweisen Übernahme der Novizenrolle. Neugier deklarieren Lofland/Skonvod als Grundstimmung, in der diese Konversion vollzogen wird. Als vierte Möglichkeit sehen sie die „Affectional Conversion“, die nach Meinung der Autoren mit dem Lofland/Stark Modell ab 1965 bis in die frühen achtziger Jahre dominierend wurde. Der Prozess der Weltbildübernahme durch ‘Einleben’ in eine Gruppe dauert relativ lang, bewegt aber weniger emotional. Skeptisch stehen Lofland/Skonvod der „Revivalist Conversion“ gegenüber: Erweckungsbewegungen bei Veranstaltungen von fundamentalistischen Predigern charakterisieren sie mit starkem sozialen Druck, höchster affektiver Erregung und kurzer Dauer. „Coercive Conversion“ steht als abschließender Typus für die zwanghafte Bekehrung. Lofland und Skonvod zeigen, dass gesellschaftliche Wandlungsprozesse, kulturelle Strömungen und die historische Entwicklung spezifischer Bewegungen das empirische Vorkommen der verschiedenen Typen von Konversion bestimmen. Wiesberger stellt allerdings kritische Fragen an die Forscher: Wodurch wird ein Typus von Konversion festgelegt? Wie lassen sich ‘intellektuelle’ und ‘experimentelle’ Konversion unterscheiden?

4.2.3.4 Konzepte und Perspektiven

Als Lösung im Anschluss an dieses Modell von Lofland/Skonvod hält Wiesberger eine Sozialisationstheorie der Konversion für notwendig, die den kognitiven/ethischen, experimentell/praktischen und affektiv/sozialintegrativen Dimensionen der Sozialisation der Konvertiten Rechnung trägt – darüber hinaus aber auch „den Entstehungsbedingungen und Konsequenzen individuellen Erlebens im Kontext des Prozesses sowie der sozialisierenden Wirkung von charismatischen Personen, stark emotiv getönten Gruppenprozessen und

¹⁸¹ vgl. Punkt I. 4.2.1 dieser Arbeit

gruppenspezifischen Ritualen Aufmerksamkeit schenkt¹⁸². Konversion als Sozialisationsprozess müsse als eine Einheit von Rekrutierung, Gruppenbeitritt und Persönlichkeitswandel gesehen werden. „Ein neues Modell von Konversion müsste als mehrdimensionales Prozessmodell angelegt sein, das historische, kulturelle, soziostrukturelle, intermediäre und biographische Wandlungen in ihrer Interdependenz zu fassen versucht“, zieht Wiesberger sein Fazit¹⁸³. Nach der Übertragung theoretischer Modelle auf die empirische Untersuchung religiöser Gemeinschaften unterscheidet Wiesberger im Hinblick auf die Rekrutierung von Konvertiten drei Formen von Angeboten für drei unterschiedliche Bedürfnislagen¹⁸⁴: Gruppierungen, die den Bezug der Person zu einem höchsten persönlichen Gott im Zentrum der Lehre haben, fänden ihren Nachwuchs über die Aktivierung traditionaler religiöser Wertmuster unserer Kultur. Die Erosion der Geltung traditioneller Werte sieht er als eine Kulturkrise. Damit ist für Wiesberger ein Nachweis erbracht, dass Erklärungen, die eine Kulturkrise als Ursache für Konversionen anführen, ihre empirisch nachweisbare Gültigkeit für Konversionsprozesse in den untersuchten theistischen Gruppen haben. Die gesellschaftskonformen Anhänger von Gruppierungen, die nach der Vergöttlichung des eigenen Selbst streben, erlebten dagegen keine Kulturkrise. Sie machen, orientiert am modernen Wertmuster ‘Wissenschaftlichkeit’, nach Wiesberger eine Diskrepanzerfahrung auf der sozialen Ebene, z.B. bei späteren Scientologen zwischen Karriere- und Aufstiegswünschen und den Schwierigkeiten der Realisierung. Hier träfen für Konversionen Erklärungsversuche zu, die auf anomische Folgen soziokultureller Wandlungsprozesse abzielen. Narzistische Persönlichkeitsformen sieht Wiesberger bei Gruppen der Selbsterlösung als denkbare Erklärungsmodell für eine Konversion. Sie legitimierten ihr Angebot durch das Charisma des erleuchteten Lehrers und eine Synthese aus Mystik, Weisheitslehren und moderner humanistischer Psychologie. „Rekrutierung und Konversion basieren auf einem Erklärungs- und Lösungsangebot der von der Zielgruppe erfahrenen Sinn- und Identitätskrisen.“¹⁸⁵.

Volkhard Krech tritt mit einem dem Beitrag von Snow und Machalek (1984) „vergleichbaren Querschnitt der Forschungen zwischen den Jahren 1983 und 1993“ und seinen eigenen „Anregungen für die Weiterentwicklung der soziologischen Konversionsforschung“¹⁸⁶ zum Gegenbeweis zum von Wiesberger konstatierten Ende einer empirischen Phase der Konversionsforschung an. Snow und Machalek hatten in ihrem Forschungsüberblick die Konzeptualisierung des Konversionsbegriffs eingefordert. Wie kann man einen Konvertiten identifizieren und was unterliegt einem Wandel? Das seien grundlegende Fragen. Ein Hauptaugenmerk richtet sich für Snow und Machalek auf den analytischen Status von

¹⁸² Wiesberger, S. 140.

¹⁸³ ebd., S. 329.

¹⁸⁴ ebd., S. 332ff.

¹⁸⁵ ebd., S. 3.

¹⁸⁶ Krech 1994, S. 24ff.

Konversionserzählungen, die sie als Quelle für biographische Daten und Information über die Ursachen von Konversionen für fragwürdig halten¹⁸⁷. Statt dessen ließen sich die Erzählungen über die Vergangenheit eher in bezug auf gegenwärtige Erfahrungen und Orientierung auswerten. Die Konstruktion und Komposition von Konversionserzählungen sollen als Ergebnis von Snow/Machaleks Untersuchungen analysiert werden. Obwohl die Berücksichtigung von Sprache und Begründungsstrategien als eine wichtige Datenquelle zur Erforschung von Religion bereits von anderen Autoren gefordert worden war, sieht Krech im Forschungsbericht von Snow und Machalek „in Anlehnung an den Paradigmenwechsel in der soziologischen Theorie einen *linguistic turn* in der Soziologie der Konversion“¹⁸⁸. Für Krech heißt die Folgerung: Konversion als kommunikativer Akt, in dem ein emotional geprägtes (Krisen-)Erlebnis thematisiert, über den Vollzug des Wechsels des Symbolsystems berichtet und das neue Symbolsystem auf die eigene Biographie sowie sämtliche (re)interpretationsbedürftigen Sachverhalte angewendet wird. Er fordert von der Wissenschaft die Perspektive auf soziale Integration und auf die personale Individuation, wobei religiöse Symbole eine doppelte Funktion erfüllen. „Die Operationalisierung muss gemäß der doppelten Fragerichtung auf zwei Ebenen erfolgen.“¹⁸⁹ Für die erste Ebene schlägt Krech das Verfahren der Gruppengesprächsanalyse vor, für die zweite das narrative Tiefeninterview. Seine Forschungshypothese heißt: „Je konturenschärfer eine bestimmte Variante des kommunikativen Musters der Konversion ausgebildet und in einem festen und ausgeprägten organisatorischen Gefüge verankert ist, desto geringer ist der Variationsgrad bei der Reproduktion und Aktualisierung dieses Musters und dementsprechend größer das *commitment*, und vice versa.“¹⁹⁰

4.3 Religionswissenschaftliche Ziele

In der Betrachtung der Konversion als religionspsychologischem und -soziologischen Phänomen, in der Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Akt, fand die Wissenschaft zu einer neuen Perspektive auf den Menschen, der zu einem anderen Glauben übertritt. Der Konvertit wird nicht mehr als der Bekehrte gesehen, als passives Objekt transzendenter Kräfte wie im paulinischen Urmodell der christlichen Theologie. Auch religionspsychologische wie psychoanalytische Ansätze von intrapsychischen Reifungs- und Regressionsprozessen wurden durch empirische Befunde relativiert. Ebenso die Bedrohung von übermächtigen Manipulationstechniken, wie in den Theorien einer erzwungenen Bekehrung. Wie unter anderen Wiesberger feststellt, sucht das konvertierende Individuum

¹⁸⁷ vgl. Punkt I. 5.2 dieser Arbeit

¹⁸⁸ Krech 1994, S. 25.

¹⁸⁹ ebd., S. 36.

¹⁹⁰ ebd., S. 37 (Hervorhebung im Original).

aktiv nach neuen Kommunikationskanälen, die seiner Situationsdefinition angebrachter erscheinen als die bisherigen Interaktionsstrukturen¹⁹¹. Konversionen können sowohl Ausdruck als auch Konsequenz prägender Begegnungen innerhalb der eigenen oder mit Angehörigen fremder sozialer Gruppen, Ethnien oder Weltanschauungen sein. Geht man, wie die bisherige Konversionsforschung nahe legt, von einer biographischen Krise als Anstoß für die Konversion aus, bringt der Wandel den Austausch eines Weltbildes. Potentielle Konvertiten suchen demnach nach einer Antwort auf die Krise, welche die bisherige Sinnggebung ihres Lebens in Frage stellt. Damit beginnt, wie Ulmer konstatiert¹⁹², eine religiöse Öffnung mit der Hoffnung, „dass sich ihnen die religiöse Wirklichkeit in irgendeiner Weise erschließt“.

Jäggi und Krieger weisen darauf hin, dass anstelle einer Glaubenskonversion in einer biographischen Krise auch eine Psychotherapie erfolgen könnte, die ebenfalls eine neue Sinnfindung und ein neues Selbstverständnis ermögliche. „Eine Konversion bedeutet immer die Bejahung und die Ablehnung von etwas, und zwar auf beiden Ebenen: Auf der Glaubensebene (oder allgemeiner gesagt: *intrapersonal*) und in sozialer Hinsicht (*interpersonal*). Deswegen werden religiöse Konversionen zwangsläufig nach dem Bekenntnismodell verstanden, wonach die neue Welt als heile Welt gegenüber der alten Welt der Sünde und des Todes gesehen wird.“¹⁹³ Dann aber sei nur noch eine apologetische, polemische oder dogmatische Haltung gegenüber anderen Religionen möglich. Eine wahrhafte Verständigung zwischen den Religionen werde unmöglich. „Es ist anzunehmen, dass ein methodologisches Konversionsmodell ungerechtfertigte Universalitätsansprüche und gegenseitige Ausschließlichkeit der Religionen überwinden und damit einen offenen interreligiösen Dialog ermöglichen kann.“¹⁹⁴ Daher skizzieren sie als Forschungsperspektive der Religionswissenschaft, anhand von Fallbeispielen religiöser Konversionen – und zwar von Einzel- und Gruppenkonversionen – zu untersuchen, unter welchen Bedingungen es zu selbstbestimmten, reflektierten religiösen Konversionen kommt, wann eine fremdbestimmte und unreflektierte Übernahme eines fremden Glaubens erfolgt und zu welchen institutionellen Folgen die zwei Konversionstypen führen. Wiesberger ergänzte, dass eine Soziologie der Konversion für die Religionssoziologie einen Beitrag zur Analyse der Entstehung neuer Formen von Religiosität und der Entwicklungslogik religiöser Gruppierungen leisten könnte.¹⁹⁵

Eine religiöse Sinnggebung als Ausweg aus biographischen Krisensituationen? Die starke Betonung der Crisis fordert dazu heraus, in der Analyse der Konversionserzählungen hier

¹⁹¹ Wiesberger, S. 36.

¹⁹² Ulmer, Bernd: Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Stuttgart 1988, S. 28.

¹⁹³ Jäggi, Christian J. / David J. Krieger: Zur Relevanz von Konversionen in Wissenschaft und Gesellschaft: Forschungsperspektiven. In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie. Montreux 1990, S.29-46, hier S. 42f.

¹⁹⁴ ebd., S. 43.

¹⁹⁵ Wiesberger, S. 5.

einen Schwerpunkt zu setzen, da sich, Wiesbergers Kritik an Lofland und Stark sowie an vielen psychologischen Ansätzen folgend, konkret die Frage stellt, ob tatsächlich alle deutschen Muslimas vor ihrer Konversion vor einer großen Lebenskrise standen, die sie mit ihrer religiösen Neuorientierung überwunden haben, was bedeuten würde, dass sich die Bedeutung und Funktion des Islam für muslimische Frauen zunächst auf eine Lösungsstrategie für Probleme reduzieren würde. Dabei würde sich dennoch die Frage stellen, warum im Angebot der Alternativen für die Bewältigung der Krise der Weg einer religiösen Neuorientierung gewählt wurde. Der gleiche Raum muss der Untersuchung eingeräumt werden, ob sich für Konvertiten ihre religiöse Weiterentwicklung nicht stringent aus ihrer Wertevorstellung von der Gestaltung des eigenen Lebensentwurfs in der Auseinandersetzung mit Selbstgefühl und Identität im sozialen und kulturellen Umfeld sowie ihrer dadurch motivierten Suche nach ihrem individuellen Weg zu Gott ergibt. Leben deutsche Frauen den Islam als eine neue Form von Religiosität und gibt es eine Entwicklungslogik der Gruppe deutscher Muslimas?

5. Religion und Biographie

5.1 Die Befragungsmethode

Inmitten einer aufgeklärten Moderne, in der Religion etwas sehr Privates ist, das Bekenntnis zu Gott selten außerhalb einer kirchlichen Gemeinschaft öffentlich ausgesprochen wird, in der viele ihrer ererbten Religion distanziert gegenüber stehen, ‚mehr Wert‘ oft über Steuer definiert wird und Glaube und Würde mehr zu einem Begriff aus der Welt der Wirtschaft und Politik in der Diskussion um Glaubwürdigkeit von Wahlversprechen und Werbebotschaften geworden ist, leben Menschen, die ihr Leben neu ausrichten – hin zu einem religiösen Bekenntnis, darüber hinaus hin zu einer Religion, der sie in ihrem Leben neu begegnen. Trifft hier, wie der Jesuit Karl Rahner bereits 1966 formulierte: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.“^{196?}

Das Phänomen der Konversion ist in allen Epochen der Geschichte zu finden. Mich interessierte vor allem die Frage, warum Menschen diesen Schritt heute machen in einer Zeit, die vor allem im Bezug auf Religion so widersprüchlich ist, in der Religion im Leben des Einzelnen nach außen kaum vorkommt und dennoch Anlass für so viele Auseinandersetzungen ist. Noch mehr aber stellte sich mir die Frage: Was bewegt Frauen aus Deutschland, aus dem christlich-abendländischen Kulturkreis, sich auf eine Religion mit orientalischen Wurzeln zu beziehen, die gerade im Blick auf die Rollendiskussion um das weibliche Selbstverständnis und seine Definition so sehr in der Kritik der Öffentlichkeit steht, sowohl aus den eigenen Reihen als auch von außenstehenden Beobachter(inne)n? Beantworten können diese Fragen nur die Frauen selbst, die „neuen“ Muslimas. Der erste Kontakt wurde zunächst über ein Inserat in der Zeitschrift „Huda – Die Rechtleitung“, herausgegeben vom „Netzwerk für muslimische Frauen e. V.“ in Bonn, geknüpft. Frauen aus verschiedenen Teilen Deutschlands, die sich für das Bekenntnis zu Allah entschieden hatten, meldeten sich auf die Anzeige und vermittelten gerne weitere Kontakte. Darüber hinaus kam es zu spontanen Begegnungen in muslimischen Einrichtungen, bei denen deutsche Muslimas Interesse für das wissenschaftliche Vorhaben zeigten, Frauenwege zum Islam aufzuzeigen. So ergab sich bei den Interviewpartnerinnen ein breites Spektrum hinsichtlich Altersgruppe, beruflicher Ausbildung und religiöser Sozialisation. Allerdings beschränkt sich die Gruppe fast ausschließlich auf Frauen, die für sich zu ihrer religiösen Entscheidung gefunden haben, also den Glauben nicht unreflektiert bei einer Heirat ihrem Mann zuliebe

¹⁹⁶ Rahner, Karl: Frömmigkeit früher und heute. In: Ders.: Schriften zur Theologie. Bd. VII. Einsiedeln 1966, S. 11-31, hier S. 22f.

angenommen haben, wenngleich in einzelnen Fällen der Kontakt zu einem islamischen Umfeld dabei intensiviert wurde. Dies kommt dem Forschungsansatz entgegen, da es dabei um selbstbestimmte, weibliche Konversionen geht, um den Lebensweg entschiedener Muslimas und wie sie ihn beschreiben.

Menschen berichten aus ihrem Leben. Ihre Aussagen werden wissenschaftlich ausgewertet. Auf dieser Basis entspinnt sich eine ausführliche Theoriedebatte zu empirischen Untersuchungen. Der Theologe Klaus Bitter setzte in seiner Arbeit über Konversionen zum tibetischen Buddhismus hier seinen Schwerpunkt, da ihm „eine Übertragung der sozialwissenschaftlichen Methodendiskussion in die Religionswissenschaft wichtig erscheint“¹⁹⁷. Er entschied sich für ein „qualitatives“ Verfahren: die Biographieanalyse nach der Technik des narrativ-biographischen Interviews nach Fritz Schütze. Da auch für diese Arbeit die Grunddaten aus in Interviews erzählten Lebensläufen gewonnen wurden, werde ich im folgenden kurz Bitters Überlegungen und Argumentationen für diese Methode zusammenfassen.¹⁹⁸

Sowohl gegen den geschlossenen als auch den offenen Fragebogen spricht nach Bitter das enge Raster, das nötige Tiefeninformationen über religiöses Verhalten und religiöse Einstellungen nicht erbringen kann. Zu Skalierungsmodellen stellt er die Frage, inwieweit sie ebenso wie Variablen dem Wesen und dem Kern religiöser Phänomene und Einstellungen überhaupt entsprechen können. Die Problematik der quantitativen Textanalyse sieht Bitter in der Aufteilung und Atomisierung des Textes in scheinbar selbstständig und gleichgewichtig existierende kleinste Teilelemente und in der Zuordnung von Textteilen zu Kategorien, die den Sinnzusammenhang zerreißt und den natürlichen Kontext auflöst. Hier bestnde die Gefahr, dass durch die Methode Einfluss auf den Text genommen wird.

Das narrativ-biographische Interview nach Schtze ist ein Tiefeninterview nach qualitativer Feldforschungsmethode, das Ende der 70er Jahre entwickelt wurde. Der Interviewer ist als überwiegend passiver Interaktionspartner beteiligt. Nach der Aufforderung an den Partner, aus seinem Leben zu berichten, läuft die Biographieerzählung nach handlungs- und kommunikationstheoretischen Gesetzmäßigkeiten ab. In der Idealform des Interviews werden erst in der zweiten Phase, nachdem der Informant seine Hauptideerzhlung abgeschlossen hat, von dem Interviewer Fragen gestellt, die sich auf Lucken, Missverständnisse oder besonders interessierende Sequenzen beziehen.

Bei der Stegreiferzhlung ergeben sich nach Schtze folgende Zugzwnge: Der Interviewpartner muss den Gesamtzusammenhang und die einzelnen Situationen der erlebten Geschichte als Episoden oder historische Ereigniskonstellationen durch das Darstellen aller wichtigen Teilergebniszusammenhnge in der Erzählung repräsentieren. Die

¹⁹⁷ Bitter, Klaus: Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien. Göttingen 1988, S. 2f. Eine ausführliche Methodendiskussion würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ich beschränke mich daher auf die Wiedergabe der wichtigsten Argumente.

¹⁹⁸ ebd., S. 90ff.

Relevanz einzelner Ereignisse wird vor dem Hintergrund der Gesamtaussage der zu erzählenden Geschichte festgelegt. Der Bericht richtet sich in seinem Ablauf tendenziell an der Reihenfolge der erfahrenen Ereignisse in ihrem historischen Zusammenhang aus. Daraus ergibt sich für Bitter, dass beim autobiographischen Stegreiferzählen Ereignisse, die beim Interviewpartner negativ besetzt sind oder in sein Privat- und Intimleben gehören, eher angesprochen werden, da sie für den historischen Verlauf relevant sind. Handlungsorientierungen aus früheren Phasen der Biographie werden rekonstruiert und aktualisiert, um somit die Übergänge an Ereignisknotenpunkten plausibel zu machen. Jedes Stegreiferzählen eigenerlebter Erfahrungen ist für Schütze auch das Wiedererinnern von eigenen Veränderungen. Das problemzentrierte Interview nach Andreas Witzel sieht Bitter in einigen Punkten als Ergänzung und Detaillierung zu der Methode von F. Schütze. Mit der Problemzentrierung auf die religiöse Biographie (in Verbindung mit der alltagsweltlichen Biographie) sollen die religionswissenschaftlichen Fragestellungen zum Phänomen der Konversion in den Vordergrund gestellt werden.

Bitter kommt zu dem Ergebnis, dass mit einem offenen Tiefeninterview, das der Untersuchungsperson einen großen Freiheits- und Artikulationsspielraum gibt, der Untersuchungsgegenstand empirisch erschlossen werden könne. In jedem Fall werde mit dieser Methode „noch am ehesten der Eindruck einer beliebigen, unpersönlichen Versuchsanordnung vermieden und der Interviewpartner in seiner ganzen Persönlichkeit angenommen und in seiner religiösen Entscheidung respektiert.“¹⁹⁹

Bei autobiographischen Methoden geht es nach dem volkskundlichen Erzählforscher Albrecht Lehmann stets „um die persönliche Auffassung von Individuen über sich selbst und über die objektiven, historischen und sozialen Verhältnisse, unter denen ihr Leben verläuft“²⁰⁰. Lehmann bezieht sich in seiner Untersuchung des Zusammenhangs von Erzählstruktur und Lebenslauf auf Wilhelm Dilthey, der als erster den Strukturzusammenhang Leben beschrieben hat²⁰¹. Dilthey nahm den „Lebensverlauf“ als die Einheit, der die Fülle einzelner Erfahrungen und Ereignisse – vergangene wie gegenwärtige – eingefügt ist; eine auf Kontinuität angelegte Wechselbeziehung aller Teile eines Lebens zu einem Ganzen. Aus dem Willen zur Kontinuität im eigenen erzählten Leben ergibt sich die Strukturierung durch eine persönliche Leitlinie der Berichte. Da es bei dieser Untersuchung der religiösen Neuorientierung die subjektive Seite sozialer und kultureller Prozesse zu erkunden gilt, sollte den interviewten Frauen die Möglichkeit gegeben werden, den selbst gewählten Leitlinien zu folgen. Ein Fragebogen oder ein Leitfadeninterview aber gäbe eine fremd entworfene Leitlinie für die Erzählung der Frauen vor. Damit folge ich Albrecht Lehmann in seiner Überzeugung, dass es auf subjektive Deutungen und persönliche

¹⁹⁹ Bitter, S. 92.

²⁰⁰ Lehmann, Albrecht 1980, S. 36.

²⁰¹ Ders. 1983, S. 13.

Verarbeitungsformen der eigenen lebensgeschichtlichen Erfahrungen ankommt, wenn das Bewusstsein von Menschen der Gegenstand des Forschens ist. Lehmann fordert daher: „Die Methode soll sich die im Alltag praktizierten Interaktionsformen der Menschen zu Nutze machen und nicht diese dazu zwingen, auf die methodischen Praktiken des Forschers zu reagieren.“²⁰² Für die hier vorliegende Arbeit über Konvertitinnen zum Islam wurde daher mit narrativen Interviews autobiographisch gearbeitet. Damit wurden die Vorteile des mündlichen Erzählens genutzt. Die Frauen hatten die Chance, ihre Lebensgeschichte so exakt und ausführlich wie für sie möglich und notwendig in ihrer eigendefinierten Kontinuität zu berichten, ohne auf die Rolle als Datenlieferantinnen beschränkt zu werden.

Die Übertragung der in der Volkskunde favorisierten qualitativen Vorgehensweisen in die Religionswissenschaft liegt nahe, wenn es hier um die empirische Erforschung von Religion als prägendem Element von Alltagsleben vor dem Hintergrund einer kritischen Kulturanalyse geht. Der Kulturwissenschaftler Hermann Bausinger argumentiert: „Die Verwendung weicherer Methoden erlaubt es dem Forscher wahrscheinlich doch eher, das Forschungsinteresse und das Interesse der Erforschten wenn nicht zur Deckung zu bringen, so doch einander anzunähern.“²⁰³ Im Sinne einer „humanen Wissenschaft“ wird der Prozess der Datenerhebung zum Vorgang einer zwischenmenschlichen und wechselseitigen Kommunikation, das Forschungsfeld zum Lernfeld, in dem Lebenswirklichkeiten erfahrbar werden. Voraussetzung der Feldforschung ist, dass der Forscher sich nicht von seinen eigenen Wertprämissen leiten lässt. Subjektivität kann allein durch die eigene Teilnahme am Forschungsprozess als Interviewerin nicht ausgeschlossen werden, allerdings muss eine bewusste Auseinandersetzung mit eigenen Standpunkten, letztlich mit der eigenen Identität erfolgen. Kulturwissenschaftler Rolf W. Brednich fordert: „Feldforschung beginnt demnach beim Feldforscher selbst, denn nur der, der sich selbst kennt, kann andere erforschen.“²⁰⁴ Diesem hohen Anspruch gerecht zu werden, ist nicht nur eine Forderung, sondern auch eine Herausforderung für den Forscher. Umso deutlicher wurde auch bei dieser Arbeit, dass dieser Anspruch unabdingbar ist und letztlich von den interviewten Frauen auch eine klare Positionierung im eigenen Selbstverständnis der Gesprächspartnerin eingefordert wurde. Notwendigerweise musste ich im Zuge des Forschungsprojekts meine Identität als Frau in der Religion und mein Christsein für mich definieren, um meine Subjektivität und meine Rolle als Interviewerin zu klären. Ich versuchte damit, in den Gesprächssituationen des offenen biographischen Interviews als teilnehmende Zuhörerin den Muslimas so unvoreingenommen wie möglich zu begegnen, im Respekt vor ihrer Entscheidung und in der Achtung vor ihrer

²⁰² Lehmann 1983, S. 40.

²⁰³ Bausinger, Hermann: Zur Spezifik volkskundlicher Arbeit. In: Zeitschrift für Volkskunde 76. 1980, S. 20.

²⁰⁴ Brednich, Rolf W. 1988, S. 84.

Bereitschaft, sich einer Fremden für wissenschaftliche Forschungen zu öffnen, und ihrem Bemühen, den eigenen Lebensweg mitzuteilen.²⁰⁵

5.2 Der Bekehrungsbericht

5.2.1 Neuinterpretation der Lebensgeschichte

Bei der Auswertung der Interviews muss berücksichtigt werden, dass der objektive Quellenwert aller mündlichen autobiographischen Reflexionen immer entscheidend durch die Tatsache in Frage gestellt ist, dass die Informanten bei ihrer lebensgeschichtlichen Rückschau von ihrem augenblicklichen Bewusstseinsstand ausgehen. „Dieser ist keineswegs identisch mit der eigenen Einschätzung der Verhältnisse während der Handlungs- oder Erlebenssituation“, stellt Lehmann fest. „Vielmehr gehen zahlreiche Formen selektiven Behaltens und Vergessens, bewusste oder unbewusste Legitimationen und von ‘offiziellen’ Beurteilungen beeinflusste Wertungen in die gegenwärtigen Darstellungen und Deutungen der vergangenen Ereignisse ein.“²⁰⁶

Otto Bischofberger definiert: „Bekehrung bezeichnet den religiös gedeuteten Prozess ganzheitlicher Umorientierung, in welcher ein einzelner Mensch oder eine Gruppe das vergangene Leben reinterpretiert, die Abwendung von diesem vollzieht und das künftige in einem veränderten gesellschaftlichen Beziehungsnetz neu begründet und gestaltet.“²⁰⁷ Um diese Reinterpretation der Lebensgeschichte ist in der Wissenschaft eine heftige Diskussion entbrannt. Die Ausführungen über das Konversionsmodell von Snow und Machalek²⁰⁸ zeigten bereits, dass die beiden Autoren Bekehrungsberichte als Quelle für biographische Daten und Information über die Ursachen von Konversionen nicht verwenden wollen. Sie sehen drei Problembereiche: der sozial konstruierte sowie der retrospektive Charakter der Berichte und die zeitliche Variabilität. Zum Beispiel könne die Charakterisierung eines problembeladenen Lebens vor der Konversion ein Produkt der Konversion selbst sein. Die inhaltliche und sprachliche kontextuelle Gebundenheit der Bekehrungsgeschichte zeigt auch Bischofberger auf²⁰⁹. Wiesberger argumentiert gegen die „Unterstellung vollständiger Kontextabhängigkeit biographischer Schilderungen von Konversionen“, von Beckford und Taylor erhoben, dass sie jede Vergangenheitsdimension auf den rein gegenwärtigen Kontext

²⁰⁵ Heinz Bude spricht mit Georg Simmel von dem „weiterziehenden Fremden“, als welcher der Interviewer erscheint, in einer zufälligen, aber außeralltäglichen Begegnung, in der die Begrenztheit des Kontakts die Bedingung für die besondere Wahrheitsfähigkeit dieser Beziehung darstellt. In: Qualitative Forschung. Ein Handbuch 2000, S. 573.

²⁰⁶ Lehmann 1980, S. 37.

²⁰⁷ Bischofberger, Otto: Bekehrung. Zum Verständnis und zur Definition aus religionswissenschaftlicher Sicht. In: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 46. Immensee 1990, S.162-175, hier S. 171.

²⁰⁸ vgl. Punkt I. 4.2.3.4.

²⁰⁹ Bischofberger, Otto: Bekehrungsgeschichten: ihr Stellenwert und ihre Interpretation. In: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 48. Immensee 1992, S. 117-130, hier S. 118.

schrumpfen ließe, was keinerlei sozialwissenschaftliche Erfassung von derartigen Prozessen mehr zuließe.²¹⁰

Der Wandel der typischen Berichte in Abhängigkeit vom Wandel der offiziellen Ideologie der Gruppe brachte den zweiten Vorwurf zum rekonstruktiven Charakter. Bischofberger unterstreicht, dass die Konversionserzählung „den seit der Bekehrung gegangenen Weg sowie die Normen und Praktiken der gewählten religiösen Gemeinschaft“ widerspiegelt.²¹¹ Doch bemerkt Henning Luther allgemein zur Biographie, dass jeder zur Interpretation seiner Lebensgeschichte auch auf schon vorliegende gesellschaftliche ‘Skripts’ zurückgreift, aus denen er die Standards und Normen bezieht, mit deren Hilfe sich auch das Ich der autobiographischen Selbstreflexion stilisiert. „Wie jemand sein Leben versteht oder Abschnitte seines Lebenslaufs deutet, geschieht nicht unabhängig von dem Urteil anderer.“²¹² Ähnlich argumentiert Wiesberger auch gegen die Kritik am retrospektiven Charakter der Konversionserzählung – den letztlich jeder Lebensbericht trägt. „Auch konventionell lebende Personen benutzen sozial anerkannte Muster, um ihren Lebenslauf als konsistenten und verständlichen Ablauf darzustellen.“²¹³ Damit stimmt er mit Lehmann überein: „Wenn Leitlinien des Erzählens helfen sollen, die Lebenszeit als Ordnungskategorien sinnvoll zu gliedern, unterliegen sie dem Zwang zur Einhaltung der Zeitenfolge. Jedes Erlebnis hat ein Vorher und Nachher. Weil das für das Erleben gilt, gilt es ebenso für die lebensgeschichtliche Rückschau in der Erzählung.“²¹⁴ Nach Henning Luther hat die Biographie, die ‘man hat’, mit der erzählten Biographie gemeinsam, dass sie die Unmittelbarkeit gelebten Lebens verlassen und die Ebene der Reflexion *über* das Leben betreten habe. „Biographie ist ein Konstrukt.“ Leben biographisch zu reflektieren, bedeute, dem eigenen Lebens*skript* auf die Spur zu kommen.²¹⁵ Die der Biographiekonstruktion immanente Zusammenhangsforderung, die zur Identität zwischen erinnertem und erinnerndem Ich führt, verlange auch eine (proleptische) Identität zwischen gegenwärtig erinnerndem Ich und späterem zukünftigen Ich. „Autobiographische Selbstreflexion verknüpft Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der *Gleichenwesenheit von Schmerz und Sehnsucht*.“²¹⁶ Diese Feststellungen zur aktuellen Neuinterpretation der Lebensgeschichte zum Zeitpunkt der Aufzeichnung treffen also nicht nur Konversionsberichte, sondern alle autobiographischen Darstellungen, wobei noch zwischen Erzählung als der Darstellung von etwas Besonderem und Bericht als Mitteilung von routiniertem Alltagsgeschehen als

²¹⁰ Wiesberger, S. 79.

²¹¹ Bischofberger 1992, S. 126.

²¹² Luther, Henning: Der fiktive Andere. Mutmaßungen über das Religiöse an Biographie. In: Religion und Biographie. München 1987, S.67-78, hier S. 71.

²¹³ Wiesberger, S. 80.

²¹⁴ Lehmann 1983, S. 21.

²¹⁵ Luther, S. 68f.

²¹⁶ ebd., S. 69.

verschiedenen Formen der inneren Verarbeitung von Erlebnissen unterschieden werden müsste.

5.2.2 Struktur einer rekonstruktiven Gattung

Bernd Ulmer konstruiert in seiner Einordnung der autobiographischen Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung eine dreigliedrige Zeitstruktur. Er will Rekonstruktionen eigenerlebter Konversionen als eigenständiges soziales Phänomen begreifen und zum Gegenstand soziologischer Analyse machen, lehnt eine Auswertung von Konversionserzählungen als Material *über* Bekehrungen ab²¹⁷. Er stellt als strukturellen Aufbau im Mittelpunkt einen biographisch relativ genau verorteten Zeitpunkt fest, von dem aus die Biographie in ein „Davor“ und ein „Danach“ geschieden werde. Meist beginnend bei der Kindheit werde die vorkonversionelle Lebensphase von den Erzählern rückblickend negativ bewertet. Allerdings liege ihnen daran, „auch die Zeit vor der Konversion in die neu erworbene Identität zu integrieren und sie als (notwendige) Vorstufe zur jetzigen Lebenskonzeption zu betrachten“²¹⁸. Ulmer geht grundsätzlich von einer biographischen Krise als Anlass für die Konversion aus. Auslöser seien meist Ereignisse in der Alltagswelt. „In dem Maße, wie alltägliche und sozial approbierte Lösungsalternativen sich als untauglich und irrelevant erweisen, erscheint eine Lösung der biographischen Krise nur in einem alltagstranszendenten Bereich möglich.“²¹⁹ Neben der Ausgrenzung alltäglicher Lösungsmöglichkeiten und der Eröffnung einer religiösen Problemlösungsperspektive skizziert Ulmer als drittes gemeinsames Merkmal die Verinnerlichung der biographischen Krise. Die Schilderung des Konversionsereignisses bildet dann den Höhepunkt der Konversionserzählungen. Mit der Ausgrenzung der sozialen Umwelt und der Verlagerung des Geschehens in die Innenwelt des Konvertiten werde ein geeigneter ‘Ort’ für die Konversion geschaffen. „Die innere Welt des Konvertiten wird als Zwischenbereich konzipiert, in dem seine äußere, alltägliche Erfahrungswirklichkeit und die alltagstranszendente, religiöse Erfahrungsdimension ineinander übergehen.“²²⁰ Der Konvertit werde zum passiven Objekt einer ihm unbekanntem Macht, die emotionelle Erschütterung bilde die darstellbare Seite der ansonsten unzugänglichen religiösen Konversionserfahrung. Die Bekehrten entscheiden sich für ein neues, nunmehr religiös bestimmtes Leben. Vom Beginn der neuen biographischen Zeitrechnung an, also nach der Konversion, werde der Bericht von einer Veräußerlichung des Konversionsereignisses geprägt. Religiosität stehe

²¹⁷ Ulmer, Bernd: Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses. In: Zeitschrift für Soziologie 17. Stuttgart 1988, S.19-33, hier S. 19.

²¹⁸ ebd., S. 23f.

²¹⁹ ebd., S. 24.

²²⁰ ebd., S. 27.

stets im Mittelpunkt. Die grundlegende soziale Funktion von Konversions-Erzählungen besteht nach Ulmer darin, dass der Konvertit mit ihrer Hilfe seinen religiösen Status als Konvertit legitimieren und sozial absichern kann.²²¹ Ulmer verweist den Konvertiten erneut in den Bereich der Passivität, der nachweislich die aktive religiöse Neuorientierung gegenüber steht. Zudem greifen diese Ausführungen nur, wenn selbstverständlich bei allen Konvertiten von einer kausalen Krise für ihren Umbruch ausgegangen werden könnte sowie religiöse Orientierung vor der Konversion nicht zu den Werten der Biographie gezählt hat.

5.2.3 Biographie mit religiöser Dimension

Wiesberger kritisiert, dass bei Ulmer nicht klar werde, ob nun die Schilderungen der Konvertiten als objektive Merkmale der Konversion oder nur als Konstrukte analysiert werden können. Alle von Ulmer untersuchten Konversionen wiesen paulinischen Charakter auf, wendet er weiter ein. Diese gemeinsame Form sei die notwendige Voraussetzung für die Ulmersche Theoriebildung, die nach allgemeinen strukturellen Merkmalen von Konversionserzählungen fragt. „Damit kann weder die von Ulmer herausgearbeitete einheitliche Formalstruktur der Konversionserzählungen noch das angeblich durch diese Form gelöste kommunikative Problem den Grad von Allgemeinheit beanspruchen, den der Autor für seine Ergebnisse behauptet.“²²² Wiesberger will die Dimension der biographischen Rekonstruktion aus der neu erworbenen Perspektive des Konvertiten nicht bestreiten, nur werfe eine neue Perspektive neues Licht auf vergangene Ereignisse und bespiegle sich nicht nur selbst. Er wehrt außerdem ebenso eine Beschränkung auf belastende Faktoren als unzulässige Verallgemeinerung ab. Dies würde unterstellen, dass nur defiziente Personen konvertieren.

Auch Bischofberger räumt ein: „Grundsätzlich ist aber von der Bekehrungsgeschichte doch zu sagen, dass die bekehrte Person in der Schilderung ihrer Bekehrungserfahrung trotz der benützten Formeln und Schemata ihre Einmaligkeit erfährt. Ohne eine Erlebnissubstanz besonderer Art gibt es keine wirkliche Bekehrung und auch keine ‘wahre’ Konversionserzählung, wie Luckmann (1987) feststellt. Aber auch das Umgekehrte gilt: Ohne Bekehrungsgeschichten im gesellschaftlichen Wissensvorrat gibt es keine Bekehrung und keine ‘wahren’ Bekehrungsgeschichten.“²²³

²²¹ Ulmer nimmt hier Bezug auf Walter M. Sprondel (1985), der die Legitimationsfunktion von biographischen Konversionserzählungen ausführlich behandelt. Auch Sprondel ist davon überzeugt, dass die Schilderungen einem institutionalisierten Muster folgen, das sich typologisch und in seiner funktionalen Bedeutung nachzeichnen lasse, „auch dann, wenn die Konvertiten ihre Wandlung als hochindividualisierten, inneren Vorgang erleben und schildern“ (S. 557).

²²² Wiesberger, S. 80f.

²²³ Bischofberger 1992, S. 123.

Es gilt also zu untersuchen, in wie weit die von Ulmer angenommene „crisis“ in den dieser Arbeit zugrunde liegenden Konversionserzählungen im zeitlichen Mittelpunkt des Vorher und Nachher liegt.²²⁴ Bei dieser Auseinandersetzung scheint mir jedoch eine klare Definition entscheidend, ob Krisis im Sinne von Krise, also als Wende- oder Höhepunkt einer gefährlichen Entwicklung, oder im Sinne der griechischen Ursprungsbedeutung einer „Entscheidung, Beurteilung, Antwort, Bestimmung“, zunächst ohne negative Konnotation, verstanden wird. Weiter ist zu untersuchen, ob die Überzeugung Luthers trifft: „Anders als die dem Urteil einer Öffentlichkeit ausgesetzte literarische Selbstdarstellung ist die autobiographische Selbstreflexion von den Zwängen der Selbstrechtfertigung und Selbstbehauptung befreit“²²⁵. In jedem Fall verstehe ich Konversionserzählungen als Selbstreflexion eines aktiv – auch bei einem Erleuchtungserlebnis hat der Mensch die Wahl, diesem neuen Bewusstsein zu folgen oder es dennoch abzulehnen – seinen Wandel vollziehenden Menschen auf eine im Lutherschen Sinne konstruierte, also einer vom Autor geformten, Biographie mit einer religiösen Dimension. „Wenn in Biographie Ich und Welt zueinander in Beziehung gesetzt werden, dann scheint die religiöse Dimension nicht erst auf, wenn eine dritte Größe wie Gott ins Spiel gebracht wird, sondern in einer spezifischen Konstellation, wie Ich und Welt in Beziehung zueinander gesetzt werden.“²²⁶

5.2.4. Schriftliche Konversionserzählungen

5.2.4.1 Zum Beispiel Isabelle Eberhardt

„Autobiographische Verfahren scheinen mir ein geeigneter empirischer Zugang zu sein, wenn es um die Erforschung des Wandels der Person in der Geschichte geht,“²²⁷ stellt Lehmann fest und fordert, zwischen spontanen Autobiographien und solchen, die auf wissenschaftliche Anregung hin zustande gekommen sind, zu unterscheiden. Als Probleme werden bei schriftlichen Zeugnissen die Schwierigkeiten der Motivation für ein Schreibbedürfnis ebenso thematisiert wie die wenig vorhandenen Voraussetzungen, sich mit der eigenen Person und Umwelt schriftlich auseinander zu setzen. Da sich die Untersuchungen dieser Arbeit ausschließlich auf mündliche Konversionsberichte beziehen, möchte ich kurz als Vergleichsgrundlage beispielhaft auch auf schriftliche biographische Aufzeichnungen von Konvertiten eingehen.

²²⁴ Auch bei den Untersuchungen von Monika Wohlrab-Sahr (1999) findet sich immer wieder die Bezugnahme auf einen Krisenprozess als Wegbereiter für den Umbruch im Leben des Konvertiten.

²²⁵ Luther, S. 75. Dagegen sieht Volkhard Krech die Möglichkeit, den Individuationsaspekt von Konversion weiterzuentwickeln, indem man auf Forschungen zum Thema institutionalisierter Formen der Selbst-Thematisierung zurückgreift, „in deren Folge sich Konversion als Selbstvergewisserung verstehen lässt“. (S. 36)

²²⁶ ebd., S. 76.

²²⁷ Lehmann 1980, S. 53.

Koran, Sure 6, Vers 125: „Und wenn Gott einen rechtleitigen will, weitet er ihm die Brust für den Islam. (...)“ So empfand es scheinbar Isabelle Eberhardt, eine leidenschaftliche, unkonventionelle Schriftstellerin, die um die Jahrhundertwende in arabischer Männerkleidung Nordafrika durchstreifte und im Islam ihre religiöse Heimat fand. Isabelle Eberhardt, geboren 1877, wuchs mit einer von wissenschaftlichem Atheismus geprägten Erziehung am Genfer See auf. Als Zwölfjährige soll sie begonnen haben, Arabisch zu lernen. Im Alter von 14 beschließt sie, zum Islam überzutreten, eine Konversion, die sie endgültig erst mit zwanzig vollzieht. „Dahinter steht, ähnlich wie hinter dem Entschluss, Männerkleidung zu tragen, mehr als nur der Wunsch, die biedereren Schweizer Bürger zu schockieren und den Nonkonformismus ihrer Eltern an Radikalität noch zu übertreffen. Der Übergang vom anarchistischen Nihilismus zu dem auf Disziplin und Gehorsam basierenden Fundamentalismus des Islam war zugleich ein Protest gegen den libertären Zeitgeist der *Belle Epoque*.“²²⁸ Zwei Jahre vor ihrer Konversion drückt Isabelle Eberhardt ihre Gefühle in einem Gedicht an ihren Bruder aus: „Mein Körper ist im Okzident, / aber meine Seele ist im Orient! / Mein Körper ist im Land der Ungläubigen, / aber meine Seele ist in Istanbul, / und mein Herz ist in Oran!“ Im Mai 1897 schiffte sie sich mit ihrer kranken Mutter nach Algier ein. Ihr Wunsch ist in Erfüllung gegangen. Sie studiert islamische Sitten und Gebräuche, tritt gemeinsam mit ihrer Mutter nun auch formell zum Islam über, dessen religiöse Vorschriften – rituelle Waschungen und Gebete – sie schon seit Jahren befolgt. Am 10. September 1897 schreibt sie an einen Freund über einen Ausritt zu den Beduinen: „Und dort, Ali (A), ich schwöre es Ihnen, spüre ich *endlich die wirkliche Anwesenheit des Ewigen*, und ich verstehe sie so, wie sie im Koran beschrieben wird, leidenschaftslos und weit, ich, die ihn niemals so wahrnehmen konnte wie in der Bibel – missgünstig und arglistig – und wie im Evangelium – unnützlich grausam und weinerlich.“²²⁹ In einem weiteren Brief vom Oktober 1897 erzählt sie von der Verzauberung des islamischen Lebens: es „ist genau dieser Anschein von Unbewegtheit, der Vertrauen in die Ewigkeit gibt und das Schwindelgefühl vor dem Nichts, das uns im Abendland quält, ein wenig mildert...“²³⁰ Doch auch Isabelle Eberhardt hat Schwierigkeiten mit ihrer Rolle als Frau in ihrer neuen Religion. So fragt sie ihren Freund in demselben Brief: „Sagen Sie mir auch, ob es Ihre Überzeugung ist, dass die Frau notwendigerweise sich dem Willen ihres Ehemannes oder Geliebten unterzuordnen hat, nur weil die Verbindung zwischen ihnen besteht. Ich verstehe das nicht und werde es nie zulassen. Das ist der einzige Punkt, in dem ich eine Ungläubige bin!“²³¹ Isabelles Mutter wird in der Küstenstadt Bone unweit der tunesischen Grenze auf einem muslimischen Friedhof nach den islamischen Riten beerdigt. Isabelle Eberhardt trauert, doch

²²⁸ Buch, Hans Christoph. In: Eberhardt, Isabelle: Briefe an drei Männer, hrsg. v. Marie-Odile Delacour und Jean-René Huleu unter Mitarbeit von Faiza Abdul Wahab. Deutsch von Gerhard Döhler. Reinbek 1993, S. 8.

²²⁹ ebd., S. 92.

²³⁰ ebd., S. 97.

²³¹ ebd., S. 100.

gestützt auf ihren Glauben: „Was mich rettet, ist die islamische Ergebenheit (A), in die einzudringen ich die Zeit hatte...“²³² Isabelle Eberhardt schreibt wieder. Unter dem Pseudonym „Si Mahmoud el Mouskouby“ schildert sie in ihrer ersten algerischen Novelle ihren Übertritt zum Islam. Sie führt ein aufregendes Leben, immer wieder niedergedrückt von Trauer und Enttäuschung, immer wieder wild entschlossen, ihre Freiheit zu leben. Nach einer kurzen Rückkehr nach Genf hält sie nichts mehr in Europa. Sie fährt nach Tunis, kauft sich ein Pferd und reitet mitten im Sommer allein durch die Wüste nach Algerien. Ein Jahr nach ihrem ersten Aufenthalt kommt Isabelle Eberhardt mit geheimem Auftrag nach El-Qued zurück. Sie will Nachforschungen über den Tod eines Forschungsreisenden anstellen. Es ist die Möglichkeit, ihre Rückkehr nach Algerien zu finanzieren. Der Sinn steht ihr jedoch mehr nach Stille und Schreiben denn nach Abenteuer. Nach kaum einer Woche wird ihr von den Scheichs bereits Zutritt zur religiösen Bruderschaft, der Quadriya, gewährt. Auch sie hatten versucht, die Wahrheit um den Tod des Mannes aus Paris herauszufinden. Die geheime Moslembroderschaft hatte bis dahin noch nie einen Weißen, geschweige denn eine Frau in ihre Reihen aufgenommen.

Isabelle verliebt sich in einen Leutnant und beschließt, nach islamischen Ritus zu heiraten. An ihrem Hochzeitstag soll Isabelle ausnahmsweise einmal Frauenkleider getragen haben. Sie will endgültig nicht nach Europa zurückkehren: „Wenn Gott will, setze ich nie wieder den Fuß ins Land des Exils. Ich möchte, dass man uns beide eines Tages, in das weiße Tuch der Mohammedaner gehüllt, in dieselbe Grube im Sand senkt, auf einem der poetischen Friedhöfe von El-Qued...“²³³ Von ihrem Selbstverständnis im Glauben spricht ein Brief an ihren Mann Slimène: „Ja, vor Gott und dem Islam bin ich gewiss Deine Frau. Aber ich bin keine gewöhnliche Fathma oder irgendeine Aischa. Ich bin außerdem Dein Bruder Mahmoud, und bevor ich Dienerin bin, was eine arabische Ehefrau für ihren Gatten ist, bin ich Diener Gottes und der Djilani.“²³⁴ Isabelle Eberhardt kommt 1904 bei einem Unwetter um. Bei ihrem Begräbnis auf dem islamischen Friedhof hält der befreundete General die Trauerrede: „Sie war das, was mich auf der Welt am meisten fasziniert: eine Außenseiterin. Was für ein Vergnügen, einem Menschen zu begegnen, der ganz er selbst ist, jenseits jeder Heuchelei, aller Vorurteile und Klischees, und der frei lebt wie ein Vogel in der Luft.“

Isabelle Eberhardt war eine Feministin in Männerkleidern, die ihr Leben im Abendland als beengend empfand, den Eurozentrismus kritisierte und sich wünschte, beim Volk der Araber ihre Heimat und Identität zu finden. „Dass die doppelte Revolte gegen ihre bürgerliche Schweizer Umwelt *und* gegen ihr anarchistisches Elternhaus die Form einer religiösen Konversion annahm, ist nicht weiter überraschend, wenn man bedenkt, welche Rolle der Orient, und speziell der Islam, als Projektionsfläche unbewusster Wünsche und Ängste seit

²³² Eberhardt, S. 115.

²³³ ebd., S. 223.

²³⁴ ebd., S. 263.

jeher in Europa gespielt haben“, stellt Buch fest. Nach dem Weggang aus dem als bedrückend erlebten Elternhaus glaubt sie an ein heiliges Ziel im Leben, tritt sie konsequent für ihre neue Religion ein und findet in ihrem Gottvertrauen Geborgenheit. Kurz vor ihrem Tod hat Isabelle Eberhardt auf ihr Leben geblickt: „Gott hat einige fruchtbare Samenkörner in meine Seele gesenkt: ein extremes Desinteresse an allen weltlichen Dingen, den Glauben, die lebhafteste, barmherzige, unendliche Liebe zu allem, was da leidet. Das Böse zu vergeben heißt, sich bedingungslos der islamischen Sache zu widmen, der schönsten von allen, weil sie die Wahrheit ist...“²³⁵ Der Leser begegnet einer selbstbestimmten Frau, die er auf ihrem Weg zum Islam begleiten kann. Dabei geht es weniger um eine spontane mystische Bekehrungserfahrung als um den Islam als einen gegenkulturellen Entwurf, dem Isabelle Eberhardt aus intellektuellem und emotionalem Antrieb folgt. Ulmers Theorie vom passiven Objekt einer ihm unbekanntem Macht lässt sich hier schwerlich festmachen.

5.2.4.2 Deutsche von Allah geleitet

Isabelle Eberhardt schrieb private Briefe an ihren Bruder, einen Freund und an ihren Mann, mit denen sie, wie sie mehrfach betont, in der Liebe zum Islam verbunden war. Sie drückte ihre religiösen Empfindungen aus, musste aber nicht erklären. Sie wollte von ihren Partnern Antworten oder sie sogar in ihrem Glauben bestärken. Sie erzählte aus ihrem Leben, das von religiösen Aspekten geprägt war. Diese Briefe an drei Männer waren ein intimer Gedankenaustausch und nicht für die Öffentlichkeit gedacht. Sie wurden 1991 zum ersten Mal in Paris als Briefroman verlegt. Dem gegenüber stehen Lebensberichte von Konvertiten, die mit einem Publikum rechnen. Ihre Selbstdarstellungen sind für einen Adressaten geschrieben, den sie nicht kennen. Muhammad Rassoul hat 1982 eine Sammlung solcher Konversionserzählungen herausgegeben. Sie beschränken sich im Rück- und Ausblick auf religiöse Entwicklungen der Biographie, erfahren dadurch Stilisierungen. In ihrer Rolle als Konvertit beschreiben „Deutsche von Allah geleitet“²³⁶ ihren Weg zu einer beglückenden Gotteserfahrung aus einem unbefriedigenden Dasein. Die dem Urteil einer Öffentlichkeit ausgesetzte literarische Selbstdarstellung unterliegt den Zwängen der Selbstrechtfertigung.²³⁷ Damit greift hier auch die Charakterisierung Ulmers als rekonstruktive Gattung.

²³⁵ Eberhardt, S. 281.

²³⁶ Rassoul, Muhammad (Hrsg.): Deutsche von Allah (t) geleitet. Köln 1982. Der Herausgeber ist Ansprechpartner im Haus des Islam im Odenwald.

²³⁷ gefolgert nach den Ausführungen Luthers über den „fiktiven Anderen“ bei autobiographischen Berichten, vgl. Punkt I. 5.2.3 dieser Arbeit.

Der Bericht einer Konvertitin soll als Beispiel für die Untersuchung der dreigliedrigen Zeitstruktur gelten. Ingrid Amal Lehnert²³⁸ hat am 2.2.1981 die rituelle Reinigung vorgenommen „und mich so innerlich von meiner Vergangenheit gelöst.“ Sie beginnt in ihrer vorkonversionellen Biographie in ihrer Kindheit, als sie 1957 als Fünfjährige am Grab ihrer Mutter betete. Nach Ulmer wird die Konversion schon hier als etwas vorbereitet, das für die gesamte Biographie des Erzählers, von seiner Kindheit bis zur Gegenwart, von zentraler Bedeutung ist.²³⁹ „Ich kann nicht sagen, dass ich in einem religiös-orientierten Elternhaus aufgewachsen bin, und doch fühlte ich mich immer 'gerufen'“, schreibt Lehnert. Die vorkonversionelle Lebensphase wird nach Ulmer von den Erzählern rückblickend negativ bewertet. „Während meiner Pubertät geriet ich in große Zweifel bezüglich meines Glaubens.“ Die junge Frau empfindet nach ihren Erinnerungen eine Unsicherheit, ohne von jemanden Hilfe erwarten zu können. Ständige Unzufriedenheit charakterisiert sie als die sie stets begleitende Empfindung. Der Beruf als Erzieherin bringt ihr keine Befriedigung. Sie steigt nach nur einem Jahr aus, beginnt ein Studium. Innere Unruhe und stetige Suche im privaten wie beruflichen Bereich waren die Folge. Hier beginnt die biographische Krise, die nach Ulmer als Anlass der Konversion gesehen werden muss. Er sucht den Anlass für die Konfliktsituation in Ereignissen in der Alltagswelt. Und Lehnert erzählt davon: „Im Herbst 1979 hatte ich dann mehrere Gespräche mit einem nach Gott suchenden und ihn gleichzeitig verneinenden Menschen. Diese Gespräche führten mich in eine große Unsicherheit und brachten mir große Zweifel.“ Sie habe an allem gezweifelt, was zuvor für sie das Wesentlichste war: die Existenz der Seele, die Realität des Lebens nach dem Tod, das Leben auf der Erde als große Prüfung usw. „Meine ganze Hoffnung, mein ganzes Welt- und Lebensbild brach zusammen, und ich fühlte mich wie in einem riesigen Vakuum.“ Bewältigungsstrategien scheitern: Sie findet weder in wissenschaftlichen Büchern noch in Gesprächen Klarheit über den Sinn des Lebens. Die Lösung im alltagstranszendenten Bereich eröffnet sich: „Bis ich in einem Gespräch mit einem glaubenden Menschen plötzlich so etwas wie einen Lichtblick hatte.“ Die biographische Krise war verinnerlicht. Jetzt öffnete sie sich für das Religiöse. „Seit diesem Zeitpunkt gab es für mich nur noch eines, was mich interessierte und beschäftigte: die Suche nach einem konkreten Gottesbild und nach einem konkreten Weg, der mich zu Gott führen konnte.“

Die Ablehnung der bisherigen unbefriedigenden Erfahrung wird noch einmal wiederholt: „Denn die Kirche und ihre Verkündigungen brachten mir nie Aufschluss über Glaube und Gott!“ Nach Ulmer wird in der vorkonversionellen Biographie auch die Diskrepanz zur jetzigen Lebenssituation durch die Ablehnung verdeutlicht, die die Protagonistin den Vertretern jener religiösen Gruppe entgegenbrachte, zu der sie später selber konvertiert. Lehnert schreibt: „Obwohl ich damals nicht im Entferntesten daran dachte, den Islam

²³⁸ In: Rassoul, S. 51-59.

²³⁹ Ulmer, S. 22ff. Vgl. auch I. 5.2.2.

anzunehmen, lebte ich doch schon mehr oder weniger nach den Regeln Gottes, denn das meiste war (...) nicht neu für mich, sondern es war das, was bereits seit langem zu mir gehörte; und es anzunehmen war mehr als natürlich und selbstverständlich für mich.“ Das Konversionsereignis liegt bei Lehnert kurz vor dem eigentlichen Übertritt. Der Konvertit ist zum Geschehenszeitpunkt nach Ulmer meist alleine. „Im Januar 1981, während ich wieder die Qur'an-Übersetzung las, hatte ich wieder eine Art Lichtblick. Mir wurde plötzlich bewusst, dass ich mich nicht mehr als Christ oder Protestant bezeichnen konnte. Ich war zwar kein Muslim, aber ich war auch kein Christ mehr!“

Ulmer konzipiert die innere Welt des Konvertiten als Zwischenbereich, in dem seine äußere, alltägliche Erfahrungswirklichkeit und die alltagstranszendente, religiöse Erfahrungsdimension ineinander übergehen. Lehnert wünschte sich eine Antwort und bekam sie von Gott. Die emotionale Erschütterung ist da: „Es war so, als hätte ich endlich ein Zuhause gefunden.“ Sie spricht das Glaubensbekenntnis, entscheidet sich für ein neues, nunmehr religiös bestimmtes Leben. „Jetzt gibt es für mich nur noch ein Ziel im Leben: den Willen Gottes genau kennen zu lernen und nach Seinem Willen und zu Seinem Wohlgefallen zu leben.“ Wie Ulmer beschreibt, löst sich die Krise nach der Konversion vollkommen auf. „Heute sehe ich, wie ich in meiner Vergangenheit umhergeirrt bin. (...) Nur mit Gottes Hilfe konnte ich den Punkt erreichen, an dem ich heute stehe.“

In der Konversionserzählung Lehnerts wird die Ausdifferenzierung verschiedener Erfahrungsbereiche deutlich. Die vor- und nachkonversionelle Biographie spielt sich, wie von Ulmer typisiert, in der äußeren alltäglichen Wirklichkeit ab, während die Konversion selbst in der Innenwelt des Bekehrten stattfindet. Die Berichte in Rassouls Band folgen in ihrer Strukturierung einem Muster. Stets ist es Gott, der rief. Und damit trifft die Voraussetzung Ulmers zu, die Wiesberger zu seiner Kritik an der Einordnung von Konversionserzählungen als rekonstruktiver Gattung anregte: Der Konvertit wird zum passiven Objekt einer ihm – noch – unbekanntem Macht. Die Erzählungen in Rassouls Veröffentlichung entsprechen der paulinischen Bekehrung, dem Heimfinden von eigentlich längst von Gott Gerufenen. Was Lehnert von ihrer Einhaltung der Speisegebote sagt, gilt auch für den gesamten Weg: „Es war eine Art Begleiterscheinung und keine Entscheidung!“ Allah leitete sie. Damit erhalten die Konversionserzählungen in diesem Band eine scheinbar selbstverständliche Dynamik des Lebensverlaufs, die nur zu einem Ziel – der Bekehrung – führen kann. Die Ergebnisoffenheit im Prozess der Suche scheint mir daher ein wesentliches Merkmal für die Schilderung von Konversionserfahrungen, die nicht nach der einfachen Struktur Ulmers verlaufen und untersucht werden können, sondern ein Bild vom Bewusstsein der Menschen und ihres Wandels in der ganzen Vielfältigkeit von Lebenswirklichkeiten geben, in der Religion eine – wenn auch entscheidende – Orientierungsmarke ist.

5.3 Analyse und die Frage der Wahrheit

5.3.1 Auslegung der Lebensgeschichte

„Qualitative Forschung hat den Anspruch, Lebenswelten ‚von innen heraus‘ aus der Sicht des handelnden Menschen zu beschreiben. Damit will sie zu einem besseren Verständnis sozialer Wirklichkeit(en) beitragen und auf Abläufe, Deutungsmuster und Strukturmerkmale aufmerksam machen.“²⁴⁰ Zum Verständnis beitragen setzt das eigene Verstehen²⁴¹ als Erkenntnisprinzip voraus, das vor allem in der Analyse der transkribierten Interviews mit dem Blick „von außen“ zum Tragen kommt. Sie geht aber über die reine Inhaltsanalyse eines Textes hinaus, da die biographische Darstellung nicht als unverbrüchliches Dokument vorliegt, sondern als Momentaufnahme individueller Identitäts- und Sinnzuschreibungen, die von den Interviewten nach der Aufnahme weiterentwickelt werden. „Biographische Entscheidungen, die immer das Element von Freiheit enthalten, sind nicht als ethischer Algorithmus rekonstruierbar“, unterstreicht der Sozialwissenschaftler Winfried Marotzki²⁴². Die Analyse stellt sich der Komplexität des Einzelfalls, mehr als in einer Beschreibung durch eine Interpretation, mehr als in der Annahme einer Tatsachenbeschreibung durch die auslegende Unterscheidung von manifesten und latenten Merkmalen der Schilderung des persönlichen Prozesses einer religiösen Neuorientierung.

Die Perspektiven und Deutungen der Interviewpartnerin in ihrer biographischen Selbstpräsentation sind Ausgangspunkt; eine sozialwissenschaftliche Interpretation in funktionaler Betrachtungsweise in der Auswahl des Materials und der Auswahl im Material muss folgen. Dies erfordert eine Ergänzung des religionssoziologischen Ansatzes, in dem hier nach der Bedeutung und Funktion der beiden Religionen Christentum und Islam in den Lebensgeschichten der Konvertitinnen unter besonderer Berücksichtigung des Aspekts Frau gefragt wird, durch religionspsychologische Fragestellungen nach der Religiosität als Ergebnis von Fremd- und Selbstsozialisation und in der Vielfalt intrinsischer Motive²⁴³, die zwischen erlebter und erzählter Lebensgeschichte stehen.

Diese Zielvorgaben der Textuntersuchungen weisen auf das Werkzeug der objektiven Hermeneutik nach Ulrich Oevermann mit dem Versuch, in den Konversionserzählungen objektive Bedeutungsstrukturen zu analysieren²⁴⁴. Da Oevermann für seine Methode die Objektivität ihrer Erkenntnis beansprucht, „dies einfach deshalb, weil jene zu rekonstruierenden Sinnstrukturen durch prinzipiell angebbare Regeln und Mechanismen

²⁴⁰ Flick, Uwe, Ernst von Kardoff und Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg 2000, S. 14.

²⁴¹ Vgl. Wilhelm Dilthey (1982, S. 340f), wonach Verstehen eng an die Tradition der Hermeneutik gebunden ist. Mit dem Verstehen setzt sich so auch Hans-Georg Soeffner bei seiner Beschreibung der hermeneutischen Wissenssoziologie auseinander (Soeffner 1989, S. 53.)

²⁴² Marotzki, Winfried, in: Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg 2000, S. 177.

²⁴³ Vgl. Grom, Bernhard: Religionspsychologie. München 1992, S. 20-47 sowie S. 79-241.

²⁴⁴ Vgl. Wohlrab-Sahr 1999, S. 99ff in ihren methodologischen Überlegungen zur Verwendung der objektiven Hermeneutik zur Untersuchung von Konversionsberichten.

algorithmischer Grundstruktur präzise überprüfbar und lückenlos am jederzeit wieder einsehbaren Protokoll erschlossen werden können“²⁴⁵, widerspricht dies der Annahme Marotzkis, der eben jene Berechenbarkeit biographischer Entscheidungen verneint. Die Forschung dieser Arbeit soll nicht darauf gegründet sein, einen „Typus“ zu definieren, wengleich sich aus der Analyse gleichgerichtete Motive und Schritte auf den Frauenwegen zum Islam ergeben können.

Die Verbindung von sozialen und psychischen Konstitutionsbedingungen von Lebensgeschichten legt eine Forschung im Sinne der von Lorenzer entwickelten Tiefenhermeneutik nahe auf der Grundlage von Texten als Inszenierung von Lebensentwürfen in der Wahrheit der Interviewten. Kombiniert mit der Narrationsanalyse könne aus narrativen Interviews die Fallstruktur von zwei unterschiedlichen epistemischen Standorten aus rekonstruiert werden, wie Hans-Dieter König ausführt: „Fassbar wird, wie sich Biographien einerseits durch die Verarbeitung intrasubjektiver Konflikte, andererseits durch das symbolische Interagieren mit anderen, durch die Aneignung spezifischer Wissensbestände und durch die Integration in besondere soziokulturelle Milieus entfalten.“²⁴⁶

Der Versuch, zu verstehen, ist der Versuch, Individualität zu begreifen und herauszustellen, was den Interviewten gleichzeitig allgemein und besonders ist, ermöglicht durch Überprüfung, eventuell auch Falsifizierungen der Interpretationen durch verschiedene Lesarten des Textes und Definitionen der (inneren) Kontextbedingungen, allerdings ohne den Anspruch eines allgemeingültigen Erklärungsmodells. Daher schließt sich eine Kausalanalyse aus, führt die Verwendung von interpretativ-qualitativen Verfahren hier zu einer Bevorzugung der Phänomenologie und Hermeneutik, da sich erst in letzter Zusammenfassung das „Wie“ zu einem „Warum“ entwickeln kann²⁴⁷. Um einen adäquaten Zugang zur Indexikalität fremder Erfahrungsräume zu finden, wird die Textinterpretation – sequentiell verfahrenende Rekonstruktion von Erzähl-, Interaktions- und Diskursverläufen – zur Voraussetzung für die vergleichende Untersuchung einzelner Schwerpunkte, zum Beispiel religiöse Sozialisation, weibliche Spiritualität und Identitätssuche. Von den jeweiligen individuellen autobiographischen Erzählungen wird abstrahiert auf interindividuelle Gesichtspunkte, was schließlich einen Vergleich zwischen dem eigenen Erwartungshorizont und dem empirisch gewonnenen Horizont zur Objektivierung notwendig macht.

²⁴⁵ Oevermann, Ulrich: Konzeptualisierung von Anwendungsmöglichkeiten und praktischen Arbeitsfeldern der objektiven Hermeneutik. Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung. Frankfurt/Main 1996, S. 4.

²⁴⁶ König, Hans-Dieter, in: Qualitative Forschung. Ein Handbuch 2000, S. 568.

²⁴⁷ Vgl. die Gegenüberstellung von Äquivalenzfunktionalismus und Kausalfunktionalismus, ausführlich dargestellt von Wohlrab-Sahr 1999, S. 114ff.

5.3.2 Aspekt Frau

Im Sampling wurde bewusst als erstes Auswahlkriterium für die Gruppe der Interviewten das „Merkmal Frau“ gewählt, da die Arbeit auf die Erforschung religiöser (Neu-)Sozialisation von Frauen und die Sinnggebung weiblichen Handelns in ihrer religiösen Sucherschaft zielt. Im Vordergrund stand die Frage, wie deutsche Frauen den Weg zum Islam gehen, wie sie sich selbst in ihrer Religion erfahren (haben). Wie Regina Sommer in ihrer Untersuchung über die Erfahrungen christlich sozialisierter Frauen mit Religion und Kirche ausführt, wird in der Gegenwart analog zur gesellschaftlich bedingten Notwendigkeit, in Auseinandersetzung mit überkommenen und neuen Rollen einen eigenen Lebensentwurf zu finden, auch die Frage der religiösen Orientierung immer mehr zur Wahl oder Entscheidung des oder der einzelnen.²⁴⁸

In der vorliegenden Arbeit soll Frauenforschung nicht nach der Maßgabe der „Komplizenschaft“ betrieben werden, religiöse Ungleichberechtigung voranzusetzen, wohl aber die soziale Ungleichheit als Thema im Blick zu haben, das Geschlecht als eine grundlegende Kategorie sozialer Ordnung im Sinne von gender studies. Eine Gleichsetzung von Mann und Frau in einer Untersuchung zur Konversion zum Islam erscheint mir defizitär, da geschlechtsneutrales Erleben von Religiosität m. E. nicht möglich ist, auch und vor allem nicht auf dem Hintergrund historischer, traditioneller und kultureller Entwicklungen der Religionen, was somit einen Perspektivenwechsel auch in der Religionswissenschaft erfordert. Zur Diskussion steht dabei nicht, was Frauen und Männer glauben – auch wenn die subjektive Bedeutung und Aneignung in geschlechtsspezifischen Lebens- und Handlungsspielräumen unterschiedlich sein kann, sondern *wie* sie glauben, welche Orientierungen in ihrem religiösen Leben wichtig sind, ihr Entscheiden und Handeln in einem vorgegebenen System von Glaubenssätzen, ihre Erfahrungen mit Gott. Die Erfahrungswelt von Frauen im Glauben steht im Mittelpunkt der methodischen Untersuchungen, ohne die Wechselwirkung zwischen umfassenden gesellschaftlichen Strukturen sowie die spezifischen kulturellen Deutungsmuster im Bezug auf das Geschlecht und seine Konstruktion, nach Regine Gildemeister „das Spannungsfeld mehrdimensionaler, wechselseitig interdependenter Bezugsrahmen“²⁴⁹, zu ignorieren. „Für die kulturelle Identität einer Gesellschaft wie auch des Einzelnen ist Geschlecht zweifellos konstitutiv. Dementsprechend werden Geschlechterrollen in der kulturellen Produktion einer Gesellschaft laufend definiert und abgesteckt.“²⁵⁰ Diese Feststellung lässt sich ebenso für die

²⁴⁸ Sommer, Regina: Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung. Stuttgart 1998, S. 13. Regina Sommer gibt dabei in ihrer Arbeit auch einen Überblick über die Biographieforschung im Bereich Praktischer und Feministischer Theologie, S. 51-65.

²⁴⁹ Gildemeister, Regine, in: Qualitative Forschung. Ein Handbuch 2000, S. 218.

²⁵⁰ Lipp, Carola, in: Grundriss der Volkskunde 1988, S. 266.

Religion als kulturkonstituierende Kraft treffen. Umso mehr, wenn sie durch die Jahrhunderte von androzentrismen Perspektiven geprägt ist. Stephanie Klein stellt in ihrem Artikel „Glauben Frauen anders?“²⁵¹ fest: „Wir haben dieses System von Geburt an internalisiert (...) Viele verteidigen diesen Platz, weil er altbekannt und sicher ist, und die ihn verlassen wollen, müssen sich erst recht mit diesem Platz auseinandersetzen.“

Die Auseinandersetzung mit dem Frau-Sein in der Religion ist ein wesentlicher Aspekt in der Untersuchung der Konversionsberichte, vergleichend in den beiden Religionen Christentum und Islam. Frauen sollen selbst zur Sprache kommen, ihre Lebensgeschichte erzählen, davon berichten, welche Rolle Religion für ihr Leben spielt. Ihr gelebter Glaube, nach dem sie in einer Entscheidung in selektivem Bewusstsein als (neuer) Koordinate und Konstante ihrer Identität und Individualität handeln, soll sichtbar gemacht werden. In der Auswertung ihrer Erfahrungsberichte in ihrer Kontextualität sollen dabei nicht nur die Auseinandersetzung mit Religion und die neue Sinnggebung im Islam untersucht werden, sondern eventuell auch mögliche Strukturen von Glaubenserfahrungen von Frauen auf dem Weg von der ersten religiösen Sozialisation über die Auseinandersetzung mit der eigenen (religiösen) Orientierung bis hin zum aktuellen Lebensentwurf und seiner bei Konvertitinnen maßgebenden Einbettung in ein religiös geprägtes Selbstverständnis, vor dem Hintergrund des von Peter Alheit konstatierten Weges von der „religiösen Biographie“ zur „Biographisierung des Religiösen“²⁵². Religion ist nach Alheit „nicht mehr organisierendes Prinzip des Lebenslaufes und schon gar nicht der gesellschaftlichen Entwicklung insgesamt“²⁵³. In der vorliegenden Arbeit aber begegnen uns Frauen, die auf der Suche nach ihrer eigenen Spiritualität Religion wieder zum organisierenden Prinzip des Lebenslaufes machen, mitten in dieser Gesellschaft, in der sich in den vergangenen Jahrzehnten nicht ausschließlich, aber vor allem für Frauen zahlreiche, den früheren Generationen selbstverständliche, Voraussetzungen verändert haben. Deutsche Frauen berichten von ihrem Lebensweg, auf dem sie sich in einer religiös und kulturell christlich geprägten Umwelt für eine nicht-christliche Religion entschieden haben.

²⁵¹ Klein, Stephanie. In: Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen, Stuttgart 1995, S. 166-183, hier S. 168.

²⁵² Alheit, Peter: Religion, Kirche und Lebenslauf – Überlegungen zur „Biographisierung“ des Religiösen, in: Theologia Practica 21, H.2, S. 130-143.

²⁵³ ebd., S. 142f.

II. Lebenswege und Einzelanalysen

1. Silke A.²⁵⁴: „Wenn du Gott suchst, findest du ihn nur in deinem Herzen“

1.1 Biographischer Überblick

Silke A., 1967 als Tochter evangelischer Eltern in Heidelberg geboren, wächst zusammen mit ihrem fast sieben Jahre älteren Bruder in einem Arbeiterviertel auf. Da die Eltern berufstätig sind, liegt die Erziehung zu einem großen Teil bei der Großmutter, die im selben Haus wohnt. Silke A. besucht das Gymnasium und absolviert nach dem Abitur in Bonn ein Sprachenstudium. Während des Studiums lernt sie ihren Mann, einen Asylbewerber aus Bangladesh, kennen. Sie heiraten 1991. Silke A. engagiert sich im Verband binationaler Familien und Partnerschaften. 1995 stirbt die Großmutter. Silke A. schließt im gleichen Jahr ihr Studium ab und arbeitet anschließend als freiberufliche Übersetzerin. 1996 spricht sie das islamische Glaubensbekenntnis. Von Ende 1996 bis Anfang 1998 macht sie eine berufsbegleitende Fortbildung zur PR-Beraterin. 1998 ist Silke A. im 8. Monat schwanger, als ihr Mann mit Depressionen und einem Nervenzusammenbruch ins Krankenhaus gebracht wird. Sie wird Mutter einer Tochter. Zwei Jahre später trennt sie sich von ihrem Mann. Silke A. arbeitet jetzt im Bereich Fundraising für eine überparteiliche demokratische Vereinigung.

1.2 Erste religiöse Sozialisation

Silke A. wächst in einer evangelischen Familie auf und erfährt dort ihre erste religiöse Sozialisation, jedoch weniger am Vorbild der Eltern, sondern durch die Glaubensvermittlung ihrer Großmutter.

„Meine Eltern, beide evangelisch, sind nicht, ich würd' sie nicht als besonders praktizierend bezeichnen, zumindest in der Zeit nicht, als wir klein waren, wo häufig ja auch nicht die Zeit da ist, in die Kirche zu rennen oder wo das nicht so im Vordergrund steht. Das kommt bei denen auch eher jetzt im Alter wieder. Aber was in unserer Familie oder wo in unserer Familie das `ne große Rolle gespielt hat, war bei meiner Oma, die bei uns auch im Haus lebte und die im Prinzip sowohl mich als auch meinen fast sieben Jahre älteren Bruder aufgezogen hat, weil meine Mutter auch immer berufstätig war, teilweise Teilzeit, teilweise auch Vollzeit, das war unterschiedlich, aber da hat die Oma `ne ganz wesentliche Rolle gespielt. Und die hat den Glauben praktiziert, immer praktiziert, also morgens schon aufgestanden und mit dem Gebetbuch von ihrer eigenen Mutter noch, an dem sie sehr hing, und, das hat mich dann schon geprägt in der Kindheit, dass für mich Religion was Selbstverständliches war, was dazugehörte, zum Alltag und ja, was so `nen festen Halt gab im Leben, das war so, wie ich's bei meiner Oma kennengelernt habe, als ich bei ihr war noch. Also, ich war oft mit ihr dann sonntags in der Kirche, manchmal auch mit meinen Eltern, ist klar, ich war auch beim

²⁵⁴ Die Gesprächspartnerinnen wurden durch Namensänderungen anonymisiert.

Kindergottesdienst manchmal, ich war nicht oft, also nicht regelmäßig, aber so ab und an. Und da bin ich gerne hingegangen, das hat mir auch Spaß gemacht.²⁵⁵

Silke A. lernt Religion bei ihrer Großmutter als praktizierender Christin als einen alltagsprägenden Bestandteil des Lebens kennen, der zu jedem Tag gehört, den Ablauf des Tages und der Woche gliedert. Als Kind erfährt sie Religion als „etwas Selbstverständliches“. Sie hat, so lässt sich ihre Erinnerung interpretieren, ihre Großmutter als gefestigte Persönlichkeit erlebt, der ihr Glaube „Halt gab im Leben“. Wie auch in späteren Textpassagen deutlich wird, ist die Großmutter für Silke A. eine der wichtigsten, wenn nicht die wichtigste Bezugsperson in ihrer Kindheit, an der sie sich orientiert und in deren liebevollen Nähe sie die Geborgenheit der Familie spürt. Der Mensch, den Silke A. kindlich liebt und von dem sie geliebt wird, ist in ihrer Wahrnehmung ohne Religion nicht denkbar. Daher gewinnt ihre Großmutter nicht nur in der allgemeinen Erziehung besondere Bedeutung, sie hat auch in ihrer Begegnung mit Religion, wie sie sich selbst erinnert, „ne ganz wesentliche Rolle gespielt“. Die weniger engagierte Haltung der Eltern im Glaubensleben entschuldigt Silke A. mit Zeitmangel. In ihrem ersten Erleben hat religiöses Leben seinen Platz in bestimmten Altersstufen, wobei sie diese auch heute im Rückblick auf ihre Erfahrungen im christlichen Elternhaus immer noch zum Alter gehörig empfindet: „Das kommt bei denen auch jetzt eher im Alter wieder.“ Zeit für Religion, Zeit, „in die Kirche zu rennen“, hatten die Eltern wohl nur an einzelnen Sonntagen, an denen sie ihre Tochter auch in den Gottesdienst mitnahmen, wobei in der Erinnerung doch eine gewisse Selbstverständlichkeit der gemeinsamen Teilnahme zum Ausdruck kommt – „ist klar“. Der Besuch des Gottesdienstes ist für Silke A. als Kind offensichtlich keine erzwungene Pflicht, sondern in Begleitung ihrer Oma und einige Male ihrer Eltern ein freudiges Ereignis: „Da bin ich gerne hingegangen, das hat mir auch Spaß gemacht.“ Ihr positives Erleben ist unabhängig vom Kindergottesdienst, den sie nur manchmal besucht hat. Sie fühlt sich als Kind auch in der Glaubenswelt der Erwachsenen wohl, in die sie von klein auf mit hineingenommen ist und die sie durch das stete Vorbild der Großmutter verinnerlicht hat.

²⁵⁵ Die Interviews wurden komplett wort- und lautgetreu transkribiert. Bei der Wiedergabe in dieser Arbeit schließe ich mich jedoch Albrecht Lehmann an, der eine geringfügige redaktionelle Überarbeitung der autobiographischen Erzählungen vornimmt, damit die inhaltliche Botschaft auch vom Leser zweifelsfrei und mühelos verstanden werden kann. Die Texte werden von „Redundanzen“ wie zum Beispiel immer wiederholte „äh“, „ehm“ etc. gereinigt, bleiben ansonsten aber unverändert, so dass die sprachlichen Besonderheiten der Erzähler für den Leser erkennbar bleiben. Lehmann weist m. E. zu Recht darauf hin, dass es sich in der Untersuchung stets um Rede handelt, die sich an ein Gegenüber wendet, gehört werden will und niemals vollkommen in geschriebene Sprache übersetzt werden kann. Wo dies angestrebt werde, stehe die Sprache selbst und nicht ihre inhaltliche Aussage zur Debatte. „Jede Übertragung gesprochener Sprache – auch die puristischste – tut dieser Gewalt an.“ Vgl. Lehmann 1983, S. 61. Laute, die für die Interpretation bedeutend sind, werden selbstverständlich wiedergegeben.

1.3 Von der Selbstverständlichkeit zur ersten Auseinandersetzung mit Religion

Mit der Erinnerung an die Pubertät beschreibt Silke A. selbst eine Zäsur in der selbstverständlichen religiösen Prägung des Alltagslebens.

„Es kam dann so die Zeit, also mit 14, wo's darum ging, ob ich mich konfirmieren lasse oder nicht. Also, auch in der Schule war Religion irgendwie immer ein Fach, das mich interessiert hat, wo ich gerne dran teilgenommen habe, nicht ein Pflichtfach, auch nicht so, dass ich gedacht hab, ach da kann ich mich ausruhen oder so was, sondern wo ich wirklich mit Interesse dabei war, und dann kam mit 14 so die Phase, wo man konfirmiert wird und wo ich erst mal dachte, ne, ich will das nicht. Ich will das deswegen nicht, weil ich mit Kirche als Institution nichts anfangen konnte, so, weil ich mich so in diesem festen Gefüge nicht wiedergefunden habe, weil das mich nicht erreicht hatte oder nicht mehr erreicht hat oder wie auch immer, zumindest war ich nicht so ganz zufrieden damit. Und was mir immer Probleme gemacht hat, war eben so der Punkt, dass das, dass ich in `ner sehr, also ich bin in Heidelberg geboren und aufgewachsen, aber eben in einem Stadtteil, der eben sehr konservativ, sehr traditionell ist, auch ein bisschen so eher, ja eher so `ne Mischung zwischen bäuerlich und so Arbeiterviertel, und wo es einfach nur so war, man hat sich taufen lassen, man hat sich konfirmieren lassen, man macht das einfach. Und dagegen hab ich mich eigentlich gewehrt, dass ich also, dass man's nur macht, weil man's eben macht ohne es zu hinterfragen oder es wirklich zu wollen, oder dass man sich zum Beispiel konfirmieren lässt wegen der Geschenke, und weil man da so viel Geld kriegt und sich `ne Stereoanlage kaufen kann oder so (lächelt), also das hat mich eher davon abgehalten, dann das mitzumachen. Und dann hatten wir damals aber `nen sehr tollen Pfarrer, der da sehr mit uns gearbeitet hat und auch gesagt hat, bis zum Schluss, bis zum Tag vorher können die Kinder, die Jugendlichen kommen und sagen: Ich will dann doch nicht, sie können's sich überlegen, einfach solange mitmachen und gucken, und sich auch kurzfristig noch mal umentscheiden und sie sollen's eben nicht wegen der Geschenke tun oder weil die Eltern unbedingt wollen und wenn die Eltern dafür kein Verständnis hätten, dann würde er auch mit den Eltern reden. Also er war derjenige, der dann auch positiv dazu beigetragen hat, dass die Jugendlichen dann die freiwillige oder auch eine bewusste Entscheidung getroffen haben. Und genau aus dem Grund hab ich mich dann doch konfirmieren lassen, weil ich dann gemerkt hab, also das ist dann auch mein freier Wille und ich weiß auch, warum's *ich* tue, weil ich durchaus auch zu diesem Glauben ja sagen konnte und das getan habe da.“

Der kindliche Glaube hat sich gewandelt zu einer kritischen Auseinandersetzung. Silke A. hinterfragt Inhalte, wobei unklar bleibt, wann ihr distanzierteres Verhältnis zur Kirche begonnen hat, ob sie die kritische Haltung im Rückblick argumentativ rekonstruiert, wogegen die sehr detaillierten weiteren Gedankengänge sprechen, oder ob es der Freiheitsdrang der Jugendlichen ist, die aus dem „festen Gefüge“ ausbrechen will, in dem sie sich nicht wiederfindet. Sie unterscheidet zwischen Religion und Kirche als „Institution“ – eine Differenzierung, die heute von vielen Kirchenfernen klar ausgesprochen wird, die sich als Gläubige sehen, sich aber in der christlichen Einrichtung nicht beheimatet fühlen. Mit diesem Argumentationsmuster steht Silke A. 1981 sicher nicht allein, wobei sie sich indirekt gegenüber den Klassenkameraden abgrenzt, da für sie, wie sie betont, Religionsunterricht „kein Pflichtfach“ ist, in dem sie „sich ausruhen“ will. In ihrer Kindheit hat ihr religiöses Erleben „Spaß gemacht“, als 14jährige begegnet sie Religion mit Interesse, aus der

emotionalen Zugewandtheit wurde eine kognitive Auseinandersetzung, in der sie aber vor allem konventionelle Kirchlichkeit neu und auch ablehnend interpretiert. Die Konfirmation ist für sie daher folgerichtig ein Ereignis, zu dem sie nicht einfach unreflektiert ja sagen will. Sie soll als junge evangelische Christin feierlich in die Gemeinde der Erwachsenen aufgenommen werden, deren Vorbild sie jedoch nicht überzeugt. „Man macht das einfach“ ist Silke A. zuwenig. Sie artikuliert den Widerstand gegen konservative und traditionelle Werte im Lebenslauf in einem Stadtteil „zwischen bäuerlich und Arbeiterviertel“: Rebellion einer Gymnasiastin, die sich mit diesen automatisch integrierten Riten nicht identifizieren kann. Die Selbstverständlichkeit des Glaubenslebens, von dem sie bei ihrer Großmutter mit Hochachtung spricht, hat in der Erinnerung von Silke A. für die 14jährige ihren Wert dort verloren, wo sie den Inhalt traditionell überformt erlebt. Ihre Großmutter war in ihrer religiösen Überzeugung für Silke glaubwürdig. Diese Glaubwürdigkeit geht für sie in der Gemeinde verloren, wenn es ihren Altersgenossen nicht um das Geschehen der Konfirmation geht, sondern um Äußerlichkeiten wie Geschenke. Sie schildert die wichtige Lebensstation eines evangelischen Christen wie einen Handel: Religiöses Bekenntnis gegen Geld.

In dieser ablehnenden Unentschlossenheit aber begegnet der Jugendlichen erneut ein glaubwürdiger Christ, ein „sehr toller Pfarrer“, der die Zweifel des Mädchens auffängt und ihr in ihrem wichtigsten Anliegen entgegenkommt: sich entscheiden zu können des Glaubens wegen. „Also er war derjenige, der dann auch positiv dazu beigetragen hat, dass die Jugendlichen dann die freiwillige oder auch eine bewusste Entscheidung getroffen haben.“ Der Pastor hat nicht nur ihr, sondern auch anderen Jugendlichen ermöglicht, die Bedeutung der Konfirmation zu verstehen, den Unterricht als ergebnisoffenen Bewusstseinsprozess zu gestalten, an dessen Ende erst am Tag der Konfirmation das eigene Bekenntnis, also die Bejahung, steht. Die größte Bedeutung dabei hat für Silke A. die Auseinandersetzung mit dem eigenen Willen. Sie kritisiert in der ersten Textpassage, dass Jugendliche diesen Schritt gehen, „ohne es zu hinterfragen oder es wirklich zu wollen“, und stellt dem ihr eigenes Empfinden bei der Aufnahme in die Gemeinde gegenüber: „Und genau aus dem Grund hab ich mich dann doch konfirmieren lassen, weil ich dann gemerkt hab, also dass ist dann auch mein freier Wille.“ Die junge Erwachsene weiß, warum sie diese Lebensstation in ihre christliche Biographie integriert und sagt bei der Konfirmation „ja zu diesem Glauben“.

1.4 Erste Begegnung mit dem Islam

Silke A. begegnet noch als Schülerin dem Islam. Aus ihrem Interesse für Religion erwächst auch die Wissbegierde für nicht-christliche Orientierungen.

„Und dann kann ich mich noch ganz gut dran erinnern, dass ich in der 11. Klasse angefangen habe, mich mit dem Islam zu beschäftigen. Das erste Mal war ich, weil ich auch einen muslimischen Freund hatte, einen türkischen Freund hatte, mit dem Thema Islam und Frauen auseinandergesetzt und dann mal in der Schule ein Referat darüber gehalten, und weil ich viel auch überhaupt, ja, einige Türken kannte, auch türkische Familien kennen gelernt habe, da fiel mir damals schon auf, dass so diese Wahrnehmung der Gastarbeiter-Familie mit dem traditionellen Rollenklischee, das wir so haben im Allgemeinen, dass das so nicht stimmt. Dass Frauen da ganz häufig in Anführungszeichen die Hosen anhaben oder sehr bestimmend in der Familie sind von ihrer Rolle her und dass es vielfach anders ist als wir wahrnehmen wollen. Und das hat mich schon gereizt, auch interessiert also irgendwie, diesen Kontakt weiterzuführen.“

Wieder ist es die Begegnung mit Menschen, die ihren Glauben leben, welche die Aufmerksamkeit der jungen Silke A. auf sich zieht. Durch die Freundschaft mit türkischen Gastarbeiter-Familien lernt sie muslimisches Leben kennen. Sie nimmt es nicht nur wahr, sondern setzt sich damit auseinander, hält in der Schule ein Referat zum Thema Islam, wobei sie vor allem die Rolle der Frau in dieser ihr fremden Religion beschäftigt. Sie steigt ein in eine Diskussion, die in Deutschland selten ohne diese Assoziationen geführt wird: Islam und die Stellung der Frau im Islam. Silke A. kommt aus einer Familie, in welcher der Betätigungsbereich der Mutter nicht von Küche, Kindern und Kirche bestimmt war. Die Mutter ging selbstverständlich ihrem Beruf nach. Dem gegenüber stand für Silke A. vor dem persönlichen Kennenlernen das Vorurteil der unterdrückten muslimischen Frau, das sie als solches nicht benennt. Sie spricht von „dieser Wahrnehmung der Gastarbeiter-Familie mit dem traditionellen Rollenklischee“, bezieht sich auch im Rückblick selbst noch mit ein, „das wir so haben im Allgemeinen“ und das sie als junge Frau als nicht stimmig erlebt: „dass es vielfach anders ist als wir wahrnehmen wollen“. In der Erinnerung an diese Erfahrung ist Silke A. noch die außenstehende Beobachterin, die sich von der Diskrepanz zwischen eigenem vorgefassten Bild und dem gefundenen Eindruck herausgefordert fühlt. Sie grenzt dabei nicht zwischen Religionen ab, sondern beschreibt ihr Interesse für eine andere Kultur, es geht in ihrer Schilderung weniger um „muslimisch“ als um „türkisch“, um die türkische Frau, die – für Silke A. überraschend – in der Familie eine vorrangige Stellung einnimmt. Sie will mehr darüber erfahren, aber nicht aus Büchern, sondern in der Selbstverständlichkeit, die für sie von jeher persönliche Begegnungen hatten, im Kontakt zu Türken. Diese Zeit wird nun für Silke A. nicht nur zu einer Einsicht, sondern weist ihr auch den beruflichen Weg. Sie geht nach dem Abitur nach Bonn, um dort Türkisch im Hauptfach zu studieren, Chinesisch wählt sie als Nebenfach.

1.5 Die Sprache als Brückenschlag zur islamischen Welt

Silke A. hat ihre Heimatstadt verlassen und damit auch das prägende Umfeld. Die junge Frau beginnt ihre Ausbildung mit einem Sprachenstudium. Was sie „gereizt, auch interessiert“ hat, wird nun zu ihrem Studieninhalt. Sie will eine Kultur verstehen und lernt die Sprache ihrer Jugendfreunde.

„Hmmm, das war dann auch ganz interessant, ich hab relativ schnell gemerkt, mit Türkisch und auch mit dem kulturellen Hintergrund, auch mit dem religiösen Hintergrund komm ich sehr gut klar, da kann ich mich sehr schnell reinfinden, auch was das Übersetzen angeht, also mir ist das alles nicht fremd und relativ schnell verständlich, nicht nur der sprachliche Rahmen, dass ich da gut reinkomm', dass die Sprache so klar strukturiert ist, dass ich da klarkomm', sondern eben auch der Hintergrund von der Geisteswelt einfach, was die Kultur und damit auch die Sprache damit geprägt hat. Und mit Chinesisch hatt' ich von Anfang an meine Probleme und hab auch gemerkt, wenn ich dann versuchte, mich mit der Kultur, die dahinter steht, zu befassen oder mit der Geisteswelt, sei es Konfuzianismus oder was auch immer dahinter steht, dass ich damit nicht klarkomme, dass ich mich da nicht reindenken kann, dass ich mich weder in die Sprache mit ihrem System reindenken kann noch in diese Geisteswelt, die dahinter steht, dass das nicht meine Welt ist.“

Silke A. wählt zwei Sprachen aus unterschiedlichen Kulturkreisen, eine altaische sowie eine sinotibetische Sprache. Im Studium steht Sprache nicht allein als Laut- und Grammatiksystem, sondern als Verständigung über historische, kulturelle und damit religiöse Hintergründe. Dieser Zusammenhang wird für die junge Sprachstudentin sehr wichtig und führt, wie sie sich erinnert, schnell zu einer berührenden Nähe zum Türkischen, während ihr das Chinesische und damit auch die dahinterstehende „Geisteswelt“ fern bleibt. Die Differenzierung ihrer spontanen Sympathie und ihrer zögernden Distanz wird in der argumentativen Erzählung im gleichen Atemzug nun auch an religiösen Lebenswelten und Haltungen festgemacht: „auch mit dem religiösen Hintergrund komm ich sehr gut klar“ – „mit der Geisteswelt, sei es Konfuzianismus oder was auch immer dahinter steht, dass ich, dass ich damit nicht klarkomme, dass ich mich da nicht reindenken kann“. Silke A. spricht hier aber nicht direkt vom Islam als Glaubenssystem²⁵⁶, sondern betont immer noch Religion mehr als kulturelle Komponente. Sie fühlt sich dem anatolischen Volk auf der Halbinsel Kleinasien mehr verbunden als dem asiatischen Reich. Die Leichtigkeit im Umgang mit der türkischen Sprache steht für Silke A. für ihr Verständnis – „mir ist das alles nicht fremd“, während sie sich das Chinesische mühevoll erarbeiten muss – „dass das nicht meine Welt ist.“

²⁵⁶ Da die Türkei ein fast rein islamisches Land ist mit nur zwei Prozent Andersgläubigen (orthodoxe und armenische Christen, Katholiken und Juden), ergibt sich der Bezug zum Islam selbstverständlich, wird hier aber nicht ausgesprochen.

1.6 Heirat mit einem muslimischen Mann

Silke A. hat den Islam als Assoziation zum Türkischen kennen gelernt und untersucht. In ihrem Privatleben aber spielt er bisher keine bedeutende Rolle. So betont sie in ihrem Bericht als das verbindende Element zum nun folgenden Lebensabschnitt auch nicht den Islam, sondern bindet ihn chronologisch in das Studium ein.

„Ja, und dann hab ich, während des Studiums hab ich einen bengalischen Mann kennen gelernt, den ich dann auch relativ schnell geheiratet habe. Er war hier Asylbewerber und wir haben dann nach relativ kurzer Zeit auch geheiratet. Da war ich dann `91 das erste Mal auch in Bangladesch, damals wollte dann die Familie meines Mannes unbedingt auch `ne islamische Eheschließung haben, als wir ankamen, um das auch zu legitimieren, dass wir zum Beispiel in einem Zimmer wohnen und so weiter. Ich war zu einer islamischen Eheschließung zwar bereit, aber ich wollte nicht konvertieren. Und das hat, zumindest auch die Schwiegermutter, die hat das akzeptiert, aber sie hätte es gerne anders gehabt, das war klar. Und dann gab es einen, ich möchte mal sagen, einen Kuhhandel oder eine kleine Erpressung auch während dieser Sache dann dort, ich hab gesagt, ich mach die islamische Trauung nur mit, wenn du in Deutschland hinterher eine kirchliche Trauung mitmachst, entweder beides oder gar nichts. Ich fand, da sollte er auch über seinen Schatten springen müssen, nicht nur ich. Und wohl oder übel hat er sich dann darauf eingelassen (lächelt).“

Silke A. trifft einen Mann aus Bangladesch, mit dem sie „relativ schnell“ die gesetzliche Ehe eingeht. Die Religion ihres Mannes erwähnt sie zunächst nicht. Erst im weiteren Bericht wird klar, dass er aus einer muslimischen Familie stammt.²⁵⁷ Beim ersten Besuch 1991 in seinem Heimatland wird Religion und damit Islam und Christentum zum Thema. Aufgrund der ihr vorgeschriebenen religiösen Verhaltensnormen ist für die Mutter eine islamische Eheschließung Voraussetzung, um nicht gegen Allahs Gesetze zu verstoßen. Silkes Mann scheint weniger streng gläubig zu sein, da eine religiöse Heirat zuvor wohl nicht angesprochen worden war. Zum ersten Mal wird über eine Konversion diskutiert, wobei Silke A. dieser Schritt noch fern liegt: „Ich war zu einer islamischen Eheschließung zwar bereit, aber ich wollte nicht konvertieren.“ Sie zeigt Verständnis für das gottesfürchtige Bedürfnis der Schwiegermutter – „das war klar“ –, ist aber nicht bereit, gegen ihren Willen zu handeln. Die Schließung eines religiösen Ehevertrages vor zwei Zeugen bedeutet ihr zu diesem Zeitpunkt offensichtlich weniger, da sie von „dieser Sache dann dort“ spricht. Und sie stellt Bedingungen. Hatte sie noch als Jugendliche einen Handel abgelehnt, deren Inhalt religiöse Bekenntnisse waren, so initiiert sie nun selbst „einen Kuhhandel“: islamische Trauung gegen christliche Trauung. In ihrer Argumentation macht Silke A. deutlich, dass für sie die Erfüllung des Wunsches ihrer Schwiegermutter ein Zugeständnis an deren fromme Überzeugung ist,

²⁵⁷ Knapp über 80 Prozent der Bengalen bekennen sich zum Islam (knapp über 18 Prozent sind Hindus), so dass eventuell die muslimischen Wurzeln ihres Mannes im Bericht von Silke A. auch vorausgesetzt werden können.

ein Kompromiss, für den sie aber das Entgegenkommen ihres Ehemannes in ihre (Glaubens-)Richtung fordert: „Ich fand, da sollte er auch über seinen Schatten springen müssen, nicht nur ich.“²⁵⁸ Hätte sie wohl ohne dieses Erlebnis auf den kirchlichen Segen verzichtet, besinnt sie sich nun wieder auf ihre eigenen religiösen Wurzeln, die sie nicht mehr festhalten, aber die sie dennoch verteidigen möchte in der Begegnung mit Andersgläubigen. Nach den Berichten über ihre Konfirmationszeit, seit der im chronologischen Ablauf zehn Jahre vergangen sind, spricht Silke A. in ihrer Erzählung nun zum ersten Mal wieder ihr eigenes Bekenntnis, das Christentum, an. Und bleibt in ihrem Handeln konsequent. 1992 folgt die Trauung in einer evangelischen Kirche.

„Als wir wiederkamen, haben wir dann noch mal kirchlich geheiratet in Heidelberg, eben wo meine Familie und Verwandten auch wohnen. Und da hatten wir auch `nen ganz netten Pfarrer, der dann beides gemacht hat, er hat aus der Bibel vorgelesen, aber auch aus dem Koran, und den Koran hatte ich damals schon vorher in Anführungszeichen durchgeackert oder zum ersten Mal einfach gelesen und hab mir so die Stellen rausgesucht, die m i r wichtig waren, die mir damals auch, die Stellen, die mir als Christin schon im Koran wichtig waren. Und da war er auch recht dankbar für, dass ich ihm relativ klare Vorgaben gemacht habe, obwohl er sich selber beschäftigt hatte auch damit als Pfarrer mit interreligiösem Dialog, hat er das, hat er mich sehr dran mitarbeiten lassen und hat eben dann grad die Stellen auch hervorgehoben, die, worin's darum geht, dass den muslimischen Männern auch die Ehe mit christlichen Frauen erlaubt ist²⁵⁹, oder die Stelle, dass wir dereinst sowieso alle zu Gott kommen und bei Gott alle gleich sind und dass wir im Diesseits um die guten Dinge wetteifern sollen²⁶⁰, dass das eigentlich das Elementare ist, das Verbindende der Religionen. Und das fand ich sehr schön, wie das zelebriert wurde.“

Mit dem Jawort sagt Silke A. erneut „ja“ zu ihrem Glauben, kehrt für die Segnung ihres Ehebandes in der Kirche zurück in ihre Heimatstadt, wo die Familie wohnt und für sie offenbar Religion zuallererst stattfindet. Sie findet einen Pfarrer, der die beiden Glaubensbekenntnisse, mit denen sie sich in ihrem Leben am intensivsten auseinandergesetzt hat, zu einer Begegnung führt – aus der eigenen Motivation der Beschäftigung mit dem interreligiösen Dialog. Silke A. spricht in ihrem Bericht zum ersten Mal über den Koran, den zentralen Glaubensinhalt der Muslime, und von ihrer eigenen bereits vorangegangenen Beschäftigung mit diesem dem Islam heiligen Buch. Erneut macht sie aber deutlich, dass sie dem Koran bisher mit kognitivem Interesse eher außenstehend begegnet ist. Für ihre Annäherung an die Schrift der Muslime wählt sie eine Formulierung, welche die Assoziation von mühevoller Arbeit nahe legt: „Den Koran hatte ich damals schon vorher (...) durchgeackert.“, setzt den Begriff aber bereits „in Anführungszeichen“, um erklärend abzuschwächen: „oder zum ersten Mal einfach gelesen“. Deutlich wird ihre

²⁵⁸ Die Bedeutung dieser Redewendung greift noch weiter: „etw. Unmögliches vorhaben, sich grundlegend durch eine große Willensanstrengung ändern wollen, was für längere Zeit nicht durchführbar ist, über sich selbst hinauswachsen wollen.“ Vgl. Röhrich, Lutz: Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten, Freiburg 1994, S. 1304.

²⁵⁹ Sure 5:5, vgl. auch I. 3.2.3

²⁶⁰ Sure 22:67-69, vgl. auch I. 2.3.2

Identifikation zu diesem Zeitpunkt. Sie betont nachdrücklich, dass sie die Stellen rausgesucht habe, die „*mir*“ wichtig waren, um es sofort anschließend erläuternd klar zu definieren: „mir als Christin“. Dabei wird aber auch deutlich, dass sie als Christin durchaus einen Bezug zum Koran finden konnte. Der Pastor nimmt nicht nur die aktive Mitgestaltung der Trauungsvorbereitungen gerne an, sondern greift auch die von Silke A. für sich erkannte Nähe der Schriftstellen, in der sich beide Religionen begegnen können, auf. Die Eheschließung zwischen einem Muslimen und einer Christin stellt sich nicht als Problem dar, sondern als eine vom Gott des Islam und vom Gott des Christentums geschaffene und vorgesehene Möglichkeit. Es wird deutlich, dass Silke A. diesen Gott als den einen Gott beider Religionen versteht, zu dem „dereinst alle kommen und alle gleich sind“. Sie sieht als „das eigentlich Elementare“ nicht das Trennende zwischen Islam und Christentum, sondern das Verbindende. Der Islam ist zu diesem Zeitpunkt nicht Silke A.s eigene Religion, aber auch kein fremdes Glaubensbekenntnis mehr. Sie empfindet die Zusammenführung der beiden Religionen in ihrer Vermählung als wohltuend: „Und das fand ich sehr schön, wie das zelebriert wurde.“ Da sie während der gesamten Passage nichts von Äußerlichkeiten der Hochzeit erzählt, darf diese Aussage auf den religiösen Inhalt der Feier bezogen werden.

1.7 Silke A.s Suche nach Identität

„Ja, das war `91 bzw. `92 die kirchliche Trauung und `95 ist dann meine Oma gestorben (...).“ Bei der Erzählung ihrer Lebensgeschichte schließt Silke A. nach der Hochzeit den Tod ihrer Großmutter an. Er ist eine weitere Station, mehr noch aber ein Einschnitt.

„Ja, das war `91 beziehungsweise `92 die kirchliche Trauung und `95 ist dann meine Oma gestorben, die ja mich sehr geprägt hat auch in meiner Wahrnehmung von Religion überhaupt, also auch Religion im Alltag, Glaube im Alltag, und das war, zum einen hing ich sehr an ihr, weil sie mich ja aufgezogen hat, das war schon ein ganz großer Verlust, mit dem ich erst mal klarkommen musste, der mich lange Zeit beschäftigt hat, und das hat auch noch mal so `ne Auseinandersetzung mit Glaube ausgelöst, also gerade in solchen Situationen setzt man sich mit Glauben häufig verstärkt dann auseinander, und da hab ich gemerkt, dass dieser christliche Glaube, dass ich mich von dem einfach schon entfernt hatte. Das war für mich so `ne Bestandsaufnahme, wo steh ich jetzt gerade, nach ihrem Tod. Und ich hab einfach gemerkt, also, die, das, was ich da so als Antworten auf meine Fragen erhalte, ist nicht unbedingt das, wonach ich suche oder nicht mehr das, wonach ich suche. Nicht mehr, weil ich mich irgendwie in `ne andere Richtung entwickelt hatte. Und die Art wie ich lebe ist eigentlich schon `ne andere, also ich bin schon auch irgendwie, ich habe schon irgendwo islamisch gelebt, jetzt in der Partnerschaft oder wie auch immer, wobei ich auch dazu sagen muss, dass mein Mann, von dem ich jetzt getrennt lebe, eh nicht, eh kein praktizierender Moslem ist, also für ihn selber hat das auch nie eine große Rolle gespielt, ne, es ist nicht so, dass das von ihm dann kam, es kam immer von mir. Ja da kam so die Auseinandersetzung damit, diese Bestandsaufnahme, wo steh' ich eigentlich und vielleicht war es auch der Punkt, dass ich eh vorher nie gewagt hätte, aus der Kirche auszutreten, eben weil meine Oma so

prägend für mich war und weil ich sie damit so sehr enttäuscht hätte. Vielleicht konnt' ich das auch erst nach ihrem Tod.“

Silke A. bringt ihre Trauer zum Ausdruck. Der Verlust des geliebten Menschen wird für sie zum Anlass, sich mit sich selbst und ihrem Leben auseinander zu setzen. Mit der Großmutter stirbt die Person, die ihr am nächsten steht, aber auch ihre Bezugsperson im Glauben, „die ja mich sehr geprägt hat auch in meiner Wahrnehmung von Religion überhaupt, also auch Religion im Alltag, Glaube im Alltag“. Wie Silke A. im Nachfrageteil des Interviews erläutert, hat der Tod der Großmutter „den Prozess in Gang gebracht, dass ich über mich selber und wo ich stehe nachdenke, wer ich bin, was ich bin, was ich sein will, wo ich auch hinmöchte, welchen Stellenwert Religion hat, welche Überzeugung ich habe auch im Bezug auf Leben und Tod und und und, der ganze Komplex, dass ich mich damit auseinander gesetzt habe, das hat dieser Todesfall, er hat das ausgelöst“. Silke A. sucht sich selber, sucht nach Orientierung und damit auch nach ihrer religiösen Einstellung. Mit dem Weggehen der Großmutter ist auch die Selbstverständlichkeit verloren, die ihr Christsein bis dahin hatte. Solange die Großmutter lebte, lebte auch Silke A. in der natürlichen Gewissheit ihres Bekenntnisses. Nun war es in Frage gestellt, die Wurzeln waren abgeschnitten. Gleichzeitig beschäftigt sie der Gedanke an den Tod, auf den sich religiöse Inhalte und Heilswege beziehen, die untrennbar mit dem Gerichtetsein des Lebens verbunden sind: „(..) also gerade in solchen Situationen setzt man sich mit Glauben häufig verstärkt dann auseinander“. Hier wird für Silke A. der spezifische Bezug zwischen dem transzendenten Heiligen und dem Menschen drängend, fordert er sie zwischen Kult, religiösem Gebot und Jenseitshoffnungen heraus zu einer persönlichen Standortbestimmung innerhalb ihrer eigenen internalisierten Glaubenswahrheiten. Und damit stellt sich für sie letztlich die Frage nach der Identität, nach der Echtheit ihrer Person und ihren Überzeugungen, nach der wie die Psychologie definiert als „Selbst“ erlebten inneren Einheit ihrer Person: „Das war für mich so `ne Bestandsaufnahme, wo steh ich jetzt grade, nach ihrem Tod.“

Silke A. „merkt“, nimmt wahr, dass sie sich von „diesem christlichen Glauben entfernt“ hat. Die Antworten auf ihre Fragen genügen ihr nicht mehr. Der Ansatz in ihrer Rede mit „die“ lässt vermuten, dass sie diese befriedigenden Antworten von der Kirche erwartete. Allerdings kommt Kirche in ihrer Lebensbeschreibung spätestens seit der Trauung, und auch hier scheint es nur ein Zurückgreifen auf in der Kindheit erfahrene Verbindungen zu sein, nicht mehr vor. Silke A. ist auf der Suche, sie zieht Bilanz mit dem Rückblick, dass die Antworten früher ihren Bedürfnissen entsprachen, nun aber nicht mehr ausreichen: „(...) ist nicht unbedingt das, wonach ich suche oder nicht mehr das, wonach ich suche. Nicht mehr, weil ich mich irgendwie in `ne andere Richtung entwickelt hatte.“ Die andere Richtung definiert sie bereits im nächsten Satz mit „irgendwo islamisch“. So selbstverständlich für sie in der Kindheit Christentum zum Alltag gehört hat, „lebt“ sie nun islamisch, wobei sie zu diesem

Zeitpunkt des Gesprächs nicht näher erläutert, wie dieses islamische Leben aussieht. Ebenso wichtig ist ihr aber nach wie vor, wie sie es schon bei der Konfirmation thematisierte, dass ihre religiöse Orientierung von ihrem Willen geleitet wird, dass ihr muslimischer, aber ohnedies nicht praktizierender Mann auf diesem Weg wenig Bedeutung hat: „(...) es ist nicht so, dass das von ihm dann kam, es kam immer von mir.“

Der Schritt auf diesem Weg, mit der Entfernung vom Christentum von der Kirche weg zu gehen, scheint ihr im Rückblick nur zu diesem Zeitpunkt möglich – „vielleicht war es auch der Punkt, dass ich eh vorher nie gewagt hätte, aus der Kirche auszutreten, eben weil meine Oma so prägend für mich war und weil ich sie damit so sehr enttäuscht hätte. Vielleicht konnt' ich das auch erst nach ihrem Tod.“ Er war für sie vorher weniger wegen der Bande zu ihren religiösen Wurzeln als aus Verbundenheit zu ihrer Großmutter nicht vorstellbar. Es liegt aber auch nahe, dass sie ihr Bekenntnis in der intuitiven und emotionalen Selbstverständlichkeit nie in Frage gestellt hatte. Silke A. gehörte zur christlichen Glaubensgemeinschaft ebenso wie sie zu ihrer Großmutter, ihrer Herkunftsfamilie gehörte. Die Frage nach Inhalten war dahinter verstummt.

1.8 Die Möglichkeit der Entscheidung

In die Auseinandersetzung mit sich selbst trifft eine neue Begegnung. Silke A. nimmt im Januar 1996 als Vertreterin des Verbandes binationaler Familien und Partnerschaften an einem Empfang des Ausländerbeirats in Bonn teil und lernt dort eine deutsche Muslima kennen.

„Und mit der hab ich mich während des Empfangs unterhalten. Ich bin jetzt gar nicht mal sicher, ob das während, ob damals grade Ramadan war oder das kurz bevorstand, also so das Wesentliche dieses Gesprächs war, dass ich mich sehr dafür interessierte auch, warum sie konvertiert ist und wie sie das auch lebt im Alltag und dass ich so sinngemäß gesagt habe: Im Prinzip liegt mir diese Religion sehr nah, aber ich konvertiere deswegen nicht, weil ich schon jetzt weiß, dass ich das nicht 100prozentig werde einhalten können, dass ich da nicht (lächelt) so konsequent sein werde aller Voraussicht nach oder mir das nicht zutraue oder wie auch immer, und nicht glaube, dass ich das kann oder das will, aber dass mir so Vieles in dieser Religion so vertraut ist und ich davon schon überzeugt bin, dass ich auf irgend `nem Weg da hin bin, aber so so so gespalten. Und dann hat sie mich erst mal darauf gebracht, dass es vielleicht nicht das Wichtigste ist, vorher, vor dem Konvertieren, im Klaren zu sein, wie viel ich davon schaffe, umzusetzen, sondern dass es einfach wichtig ist, dass ich auf diesem Weg gehe, wenn das mir der richtige Weg erscheint, und dann werd ich später selber sehen, wo ich einfach hingelange, und wie weit ich eben jetzt irgend etwas übernehme oder nicht übernehme.“

Silke A. ordnet dieses Gespräch im Rückblick vor dem Hintergrund des Fastenmonats Ramadan bereits in den islamischen Jahresablauf ein, der damals aber für die Strukturierung ihres Alltags noch wenig Bedeutung hatte. Als „wesentlich“ ist ihr der letztlich mit

wegweisende Inhalt dieses Gesprächs in Erinnerung, ein Weg, der ihr noch undeutlich erscheint, aber zu einem „vertrauten“ Ziel zu führen scheint. Silke A. hat die Lebensstationen der christlichen Orientierung hinter sich gelassen, weiß aber noch nicht so recht, wohin die nächsten Schritte führen. Die Wiedergabe des Gesprächs spricht von ihrer Suche, bei welcher der Islam, dem sie seit den Jahren ihrer Freundschaften in der Jugendzeit über Studium und Heirat am Wegesrand immer wieder begegnet ist, aber schon in die engere Wahl genommen ist. So „nah“ ihr diese Religion auch bereits liegt, hegt sie dennoch Zweifel. Sie richten sich aber hier nicht auf die Inhalte des Islam, sondern auf die täglichen Pflichten der Gläubigen. Es wird deutlich, dass für Silke A. Religion Bestandteil des Alltags sein soll, so wie sie es als Kind erfahren hat: „(...) dass ich mich sehr dafür interessierte auch, warum sie konvertiert ist und wie sie das auch lebt im Alltag.“

Sie will ein Beispiel einer Gläubigen, die den Weg schon gegangen ist, der vor ihr bisher nur als eine Möglichkeit liegt. Aber diesmal scheint sie es besser machen zu wollen, sie strebt nach „100prozentiger“ Glaubensstreue. Sie erscheint ihr als Voraussetzung für ihre Entscheidung für eine neue Religion. In der ererbten Religion hat sie wohl nicht nur diese, sondern auch sich selbst als ungenügend, unvollkommen erlebt. Silke A. beschreibt in der Erzählung ihren Zwiespalt zwischen religiöser Orientierung und religiösem Leben. „Und dann hat sie mich erst mal darauf gebracht...“: Die Formulierung spricht von einem Aha-Erlebnis, von einem Perspektivenwechsel. Die Gesprächspartnerin relativiert den eigenen Anspruch von Silke A., nimmt für sie eigeninterpretierte Hürden aus dem Weg, eröffnet ihr den von ihr vorgestellten möglichen Weg als Weg der Möglichkeiten und spricht damit ein in Silke A. tief verankertes Bedürfnis an, sich selbst entscheiden zu können – „dass ich auf diesem Weg gehe, wenn das mir der richtige Weg erscheint“. Sie muss sich nicht auf das Ziel festlegen, sondern hat die Wahl im eigenen Willen: „(...) und dann werd ich später selber sehen, wo ich einfach hingelange, und wie weit ich eben jetzt irgend etwas übernehme oder nicht übernehme.“ „Wichtig“ ist nur, wie Silke A. aus dem Gespräch folgert, dass sie ihren Weg geht, wohin er auch immer führen kann. Die Möglichkeit der Selbstbestimmung in eigenen religiösen Überzeugungen, die ihr schon beim Konfirmationsunterricht so wichtig und zunächst versperrt erschien, eröffnet sich nun im Hinblick auf den Islam.

1.9 Neue Orientierungen im Sufismus und Konversion

Die Gesprächspartnerin gibt Silke A. einen konkreten Wegweiser an die Hand mit der Adresse von einem deutschen Muslim, der eine Sufi-*Tariqa*²⁶¹ leitet. „*tarîqa*“ wird übersetzt

²⁶¹ Der Begriff „*tarîqa*“ (türk.: *tarikât*) steht für einen muslimischen „Orden“ oder eine „Bruderschaft“, bei der die Mitglieder ihr berufliches und privates Leben fortführen, ohne in Konventen zusammen zu leben. Die *Tariqa* wird von einem Meister oder *Shaikh* als geistlichem Führer geleitet, der seinen Schülern seine mystischen

mit „Weg“ oder „Straße“, bedeutet auch „Methode“ und bezeichnet die brüderliche Einigkeit mit Gleichgesinnten im mystischen Sehnen, das Bemühen um den rechten Weg zur Vereinigung mit Gott. Auf der Suche nach ihrem Weg begegnet Silke A. dieser ihr neuen Gemeinschaft.

„Also ein islamisch-mystischer Orden, in Anführungszeichen mystisch, man nennt das so, als Mystiker bezeichnen sich die Leute selbst ja nicht. Und zu dem bin ich dann, und sie sagte, wenn ich möchte, kann ich zu dem gehen, das ist ein Orden, wo Juden, Christen und Muslime gemeinsam beten, ein offener Orden, wo's gar nicht ums Konvertieren geht, und dass sie sich vorstellen könnte, dass das auch so `ne Form von Gebet ist, was mich vielleicht interessiert oder `ne Form von Gemeinschaft oder Zusammenkunft von Leuten, die mich interessieren könnte und gab mir die Adresse. Und dann bin ich, hab ich Kontakt aufgenommen, bin da zu ihm hingegangen, hab mir die Termine von den Treffen geben lassen und er hat mir einen Kontakt auch zu Karimah vermittelt, einer Frau, die bei ihm im Orden auch ist, die ungefähr mein Alter hat, einer deutschen konvertierten Muslima, und diese *Dhikr*²⁶² fand ich sehr, sehr schön, diese Art des Gebets.“

Silke A. hat den Islam in vielen unterschiedlichen Begegnungen erfahren, von der Beobachtung des muslimischen Alltagslebens in türkischen Familien über die kognitive Beschäftigung als Inhalt ihres Studiums und die traditionelle Frömmigkeit der Schwiegermutter bis zum ererbten, aber nicht praktizierten Bekenntnis ihres Mannes. Nachdem sie einer Frau begegnet ist, die sich als Deutsche für den Islam entschieden hat, lernt sie nun als Außenstehende den Sufismus kennen, den sie in ihrer retrospektiven Schilderung aber aus der Innensicht im gegenargumentativen Selbstverständnis des Ordens beschreibt – „ein islamisch-mystischer Orden, in Anführungszeichen mystisch, man nennt das so, als Mystiker bezeichnen sich die Leute selbst ja nicht.“²⁶³ Sie trifft ihn in einer Gemeinschaft, in der ihr die Offenheit, die sie im Bezug auf religiöse Orientierungen zu dieser Zeit in sich trägt, entgegen kommt. „Das ist ein Orden, wo Juden, Christen und Muslime gemeinsam beten, ein offener Orden, wo's gar nicht ums Konvertieren geht“²⁶⁴. Silke A. muss sich noch nicht endgültig von ihren Wurzeln verabschieden, könnte an diesen

Erfahrungen und Lehren vermittelt, sowie den geistlichen Segen (*baraka*). Der Sufismus entstand im 8. Jahrhundert mit älteren Wurzeln als Gegenbewegung gegen die Weltlichkeit der Omajjaden, eine islamische Dynastie in Damaskus. Die Sufi erleben durch Askese die direkte Begegnung mit Allah. Vom orthodoxen Islam wurde die mystische Bewegung zuerst zurückgewiesen. Heute sind Sufi-Orden sowohl unter Sunniten wie unter Schiiten akzeptiert. Zum Sufismus vgl. u. a. Spuler-Stegemann, S. 129ff, Abdullah 1992, S. 160ff und Nagel, S. 133ff. Abdullah (1992) sagt zum Sufismus in Deutschland: „Eine lebendige Kraft mit einem geistigen Potential, auf das der deutsche Islam kaum noch verzichten kann.“ S. 174.

²⁶² Die Sufi nennen ihre religiösen Zusammenkünfte „*dhikr*“ (türk.: *zıkr*), übersetzt „Gottesgedenken“. Wesentliches Element der „islamischen Mystik“, der *tasawwuf*, ist das Erleben und die Erfahrung in und der Gemeinschaft.

²⁶³ Die Sufis nennen sich selbst „*al-quam*“, das Volk, auch Brüder, Gefährten oder einfach Armer (*faqir*).

²⁶⁴ Abdullah (1992) weist darauf hin, dass dem „Äußeren Kreis“ eines Sufiordens, also zu den an den Übungen teilnehmenden Schülern, auch Nichtmoslems angehören können, „also auch Christen, ohne dass sie deshalb gezwungen wären, ihr Bekenntnis zum Christentum beziehungsweise ihre Mitgliedschaft in der Kirche aufzugeben“. In diesem Zusammenhang wird auch Goethe erwähnt, nicht für den Islam reklamiert, aber in seiner geistigen Nähe zu muslimischen Lehren beschrieben. Der Glaube teilnehmender Christen an Jesus würde dabei nicht verletzt. Da die sufische Mystik vom christlichen Liebesideal durchdrungen sei, viele ihrer Frömmigkeitsideale ihre Entsprechung im frühen Christentum hätten und für viele die inhaltliche Leitlinie gilt, die koranische Forderung nach einer Verbrüderung der Schriftbesitzer zu beherzigen, werden die Sufis als besonders geeignet gesehen, „interreligiöse Brückenfunktion zu übernehmen“. S. 174ff.

Zusammenkünften auch als Christin teilnehmen und wird somit nicht in eine Richtung, den Richtungspunkt Konversion, gedrängt. Die Begrifflichkeiten kann sie, auch im Rückblick, nicht klar definieren. Sie scheut vor der Übernahme des bisher für sie christlich konnotierten Gebetsbegriffes als Hinwendung zu Gott zurück, beschreibt das Erlebte dann als eine „Art von Gebet“²⁶⁵. Zudem wird ihr ein Kontakt mit einer deutschen Muslima vermittelt, bei der Silke A. verbindende Berührungspunkte möglich scheinen, die sie über das fast gleiche Alter definiert. Sie erhofft Gemeinsamkeiten mit Mitgliedern der neuen Gemeinschaft, in der sie Gast ist.

„Also in diesem Orden ist es so, dass man sich, früher hat man sich interessanterweise auch in einer Kirche getroffen, der Kirchenraum wurde umgebaut zu einer Moschee in Anführungszeichen oder zu einem Gebetsraum für Muslime, also Kreuze auch abgehängt, und Teppiche ausgebreitet, man saß dann im großen Kreis auf dem Boden, man hat vorher erst mal `nen Tee zusammen getrunken, `ne Kleinigkeit vielleicht gegessen, weil viele auch von weiter anreisen zu diesen Treffen, das alle paar Wochen mal stattfindet eben, heute findet's nicht mehr in der Kirche statt, in `nem anderen Raum, aber das war eben, als ich dazukam, sehr schön, und, ja, nachdem man zusammen was gegessen hatte, getrunken hatte und auch ins Gespräch kam, weil immer wieder auch andere Leute da waren und wie gesagt, es war ein offenes Treffen, Muslime jeglicher Überzeugung, ob Sunniten oder Schiiten trafen sich und auch aus verschiedenen Ländern und auch Deutsche und eben auch Juden und Christen waren zugelassen zu diesem Gebet. Nach dem Tee und den Gesprächen hat man das normale Ritualgebet verrichtet und dann begann eben, wenn's dunkel wurde, das Dhikr, also dieses rituelle, eh mystische Gebet. Bei dem man in dieser Gruppe jetzt in `nem Kreis sitzt, Männer auf der einen Seite, Frauen auf der anderen Seite, verbunden werden die Seiten dann dadurch, dass ein Ehepaar dann da sitzt, weil Frauen, die jetzt nicht mit einem Mann familiären Kontakt haben, ja nicht nebeneinander sitzen sollten, so wird dann auch die Form gewahrt auch des islamischen Beisammenseins von Männern und Frauen.“

Islam und Christentum können sich begegnen. Was für Silke A. bereits bei der Schilderung ihrer Trauung wichtig war, wird in der Beschreibung ihrer ersten Besuche beim Sufi-Treffen erneut unterstrichen durch die empfundene Steigerung, dass Christen und Muslime sogar einen Raum für ihr Glaubensleben nutzen können²⁶⁶. Sie schildert mit den äußeren Handlungen den wichtigsten Unterschied im religiösen Verständnis der beiden Gotteserkenntnisse, ohne ihn in seiner Tiefe und Bedeutung zu problematisieren. Ohne hier zu hinterfragen beschreibt Silke A., dass „also Kreuze auch abgehängt“ wurden, um die Kirche als Moschee nutzbar zu machen. Der *Dhikr* wird klar als muslimisch eingeordnet, steht für sie aber hier vor einem äußeren christlichen Hintergrund. Zum Zeitpunkt der Erzählung ist diese simultane Nutzung des Kirchenraumes Vergangenheit, wobei sich für sie damit auch heute noch eine fast vermissende Erinnerung verbindet: „(...) aber das war eben, als ich dazukam, sehr schön.“ Die Gemeinsamkeit von Menschen verschiedener

²⁶⁵ Der Islam kennt drei Arten von Gebeten: das Pflicht- oder Ritualgebet (*salat*), das täglich fünfmal zu entrichten ist, das persönliche, individuelle Gebet (*du'a*) und das mystische Gebet (*dhikr*). Vgl. Abdullah 1992, S. 42-47.

²⁶⁶ Ein päpstliches Dekret verbot allerdings bereits 1992 die Vergabe gottesdienstlicher Räume an nicht-christliche Religionen.

Bekenntnisse und unterschiedlicher kultureller Herkunft, in deren Kreis sie „auch (als) Deutsche“ dazugehört, wird in diesem Erzählabschnitt immer wieder thematisiert, zwischen Sunniten und Schiiten, zwischen Juden, Christen und Muslimen, wird durch äußerliche Rituale des gemeinsamen Essens und Teetrinkens unterstützt, die ein Stück Alltag in den Gebetsraum bringen, bevor das „normale Ritualgebet“ die religiöse Dimension eröffnet²⁶⁷ und die gottesfürchtige mystische Besinnung zum Höhepunkt des Erlebens in stimmiger und emotionaler Atmosphäre wird – „und dann begann eben, wenn's dunkel wurde, eh, das *Dhikr*, also dieses rituelle, mystische Gebet“. Die Gemeinschaft schließt sich in einem Kreis zu einer Einheit. Silke A. beschreibt dazu ausführlich, wie die muslimischen Regeln des gottesfürchtigen Umgangs eingehalten werden, wie Frauen und Männer sich innerhalb dieser Einheit gegenüber sitzen, „so wird dann auch die Form gewahrt auch, des islamischen Beisammenseins von Männern und Frauen.“ Auch hier erfährt sie, wie sie es in ihren Beobachtungen der befreundeten türkischen Familien in ihrer Jugend hervorhob, die Frauen nicht als ausgeschlossen, sondern als Teil des muslimisch orientierten Lebens, als Mitglieder einer Gemeinschaft, die spirituelle Erfahrungen teilen können.

„Und es ist dunkel im Raum, meistens nur eine Kerze, man wiederholt dann immer diese, bestimmte Sätze auch eher in `ner singenden Weise und immer das gleiche, was ja monoton ist, aber die Sufis haben ja so das Gefühl, dass sie mit dieser Wiederholung also ihr Herz polieren, ihr Inneres auch reinigen, das ist so der Ansatz, der dahinter steht und dieses Beschäftigen mit sich selbst, das ist eher was Meditatives, diese Form des Gebets, und das war dann das, wo ich mich wiedergefunden habe, wo ich gesagt habe, diese Form des Gebets, das ist das, was ich suche, das was mir irgendetwas gibt, warum auch immer. Es war dieses in sich selbst Reingucken und, ja, da muss ich noch mal zu `nem anderen Punkt zurückkommen, das hat auch schon bei der Eheschließung `ne Rolle gespielt, für mich war dieser Spruch von diesem Yunus Emre, dem islamischen Mystiker²⁶⁸, ich weiß nicht, ob der im 12. oder im 13. Jahrhundert lebte, immer wichtig: Wenn du Gott suchst, findest du ihn nicht in Mekka, auch nicht in Jerusalem, sondern nur in deinem Herzen. Und das war so für mich der Weg, den ich suchte. Und den ich da bei dieser Form des Gebets auch gefunden habe, dass ich in mich selbst hineingucke, dass ich mein Herz poliere, wie die Sufis dann sagen durch diese ständigen Wiederholungen, und dass ich aus diesen Treffen dann rausgekommen bin mit einer unheimlichen inneren Ruhe, Gelassenheit und oft auch dieses Gefühl, also irgendwie so `ne Zufriedenheit und auch `ne innere Stärke, so mir kann jetzt wenig etwas anhaben.“

Silke A. beschreibt zunächst die Atmosphäre, in der das nach Verinnerlichung strebende Studium des Korans durchgeführt wird. Die mystischen Übungen erlebt sie in ihrer Monotonie, ihrer Gleichförmigkeit als erfüllend. Sie berichtet von der geistig-religiösen Lektion, die zur Erfahrung des innersten Selbst führen soll, und erklärt, was „die Sufis“ darin

²⁶⁷ Wie Abdullah (1992, S. 166) betont, sind die Grundelemente des sufischen Weges im Koran vorgezeichnet. Der fromme Moslem betet mindestens fünfmal am Tag die Formel „ehdenas serat al-mustaqim, serat allasina an-amta alāhim – ghāril maghdube alāhim – waladdoa'lin', d.h. Führe uns auf dem geraden Weg; den Weg derer, denen du Gnade erwiesen hast, die nicht dein Missfallen erregt haben und die nicht irregegangen sind. „Führe uns den geraden Weg“ hat im Arabischen eine dreifache Bedeutung: 1. Den Weg zeigen, 2. ein Stück des Weges begleiten und 3. bis zum Ziel mitgehen.

²⁶⁸ Der Sufi-Dichter Yunus Emre (gest. 1320), Komponist mystischer Choräle, gilt als herausragender Mystiker, dessen Wirken auch vom orthodoxen Islam gewürdigt wird.

sehen mit dem poetischen Ausdruck des Gefühls, „dass sie mit dieser Wiederholung also ihr Herz polieren, ihr Inneres auch reinigen“. Sie ist auf der Suche und findet *sich* wieder. Nach der kognitiven Annäherung an den Islam erfasst sie die Glaubensübung nun emotional und berührt sie in dem, was sie seit Monaten begleitet, „dieses Beschäftigen mit sich selbst“, „dieses in sich selbst Reingucken“. Silke A. spannt in ihrem Bericht den Kontinuitätsbogen aber weiter, nicht nur zurück bis zum Tod der Großmutter, sondern bis zur Eheschließung, die zu diesem Zeitpunkt vier Jahre zurückliegt, geht in der Formulierung dann noch darüber hinaus: „Schon immer“ sei ihr der Spruch von Yunus Emre wichtig gewesen, der eine Antwort auf ihre Suche gibt: „Wenn du Gott suchst, findest du ihn nicht in Mekka, auch nicht in Jerusalem, sondern nur in deinem Herzen.“ Die Begegnung mit Gott wird unabhängig von den heiligen Stätten der verschiedenen Religionen, ist in der eigenen Person nahe. Der Wille Gottes wird zum Willen des Menschen. Der Glaube ist verinnerlicht, für Silke A. in ihrem eigenen Wollen – „Und das war so für mich der Weg, den ich suchte.“ Für Silke A. könnten sich mit dieser Erkenntnis und diesem Empfinden nun zwei Richtungen auf diesem Weg auf tun, neben dem Pfad zur muslimischen Religion auch der Weg zurück ins Christentum. Da sie die Erfahrung des Findens aber mit einem muslimischen Denker teilt, scheint es für sie keine Alternative zu geben. Sie stellt in ihrer Schilderung des *Dhikr* ihren Weg zum Islam als eine folgerichtige Entwicklung nach vorn dar, schildert eine für jeden Menschen wünschenswerte Erfüllung, „dass ich aus diesen Treffen dann rausgekommen bin mit einer unheimlichen inneren Ruhe, Gelassenheit und oft auch dieses Gefühl, also irgendwie so `ne Zufriedenheit und auch `ne innere Stärke, so mir kann jetzt wenig etwas anhaben.“ Sie lässt in der Formulierung ihrer Worte damit auch beim Zuhörer keinen Zweifel daran zu, dass sie angekommen ist und dem Leben mit der Selbstverständlichkeit ihrer spirituellen Überzeugungen begegnen kann. Religion gibt „so `nen festen Halt im Leben“²⁶⁹. Das hatte sie bei ihrer Großmutter erfahren und bewundert, nun empfindet sie diese Sicherheit selbst in ihrem „polierten Herzen“.

Silke A. fühlt sich hineingenommen in einen Kreis von Menschen, die wie ihre Großmutter den Glauben leben, für die er, auch im Alltag, dazugehört. Nun muss sie sich damit auseinandersetzen, wie sie die Glaubenspraxis lebt, da ihre Entscheidung in ihrem Wollen – und damit in Gottes Wollen – feststeht.

„Und in diesem Kreis bin ich dann auch kurz darauf konvertiert, wohl wissend, dass ich nie bereit bin, wahrscheinlich nie bereit sein werde, ein Kopftuch zu tragen, weil es nicht meiner Überzeugung entspricht, dass ich es wahrscheinlich nie schaffen werde, fünf mal am Tag zu beten, aber, ich bin dann schon in so `ne Phase auch eingetreten, wo ich das versucht habe, zu beten, wo ich versucht habe, im Ramadan zumindest mal zwei Wochen zu fasten und für mich ist es das Wichtige, also versuchen, so `n Teil mitzumachen, mit zu gehen, auszuprobieren, was mir, was mich weiterbringt, was mich als Person weiter, bei meiner weiteren Entwicklung hilft, auch und gerade in religiöser

²⁶⁹ Vgl. Punkt II. 1.2.

Hinsicht, aber dieses Zwanghafte möchte ich – für mich – nicht haben, weil das nicht mein Weg ist. Und da denk ich dann ganz oft auch an diese Sure im Koran: Es gibt keinen Zwang im Glauben, ich glaube es ist Sure 2, Vers 254 oder 55, das ist für mich dann prägend, dass ich sage, das was ich fühle, muss ich freiwillig tun und aus Überzeugung tun und das ist dann auch gut, und alles, wozu ich mich zwingen, das bringt mich sowieso nicht weiter, wenn ich's nur aus Zwang mache. Und so hab ich sehr Vieles ausprobiert.“

Selbstverständlich schildert sie ihren Schritt zur Annahme der neuen Religion in einem kurzen Aussagesatz: „Und in diesem Kreis bin ich dann auch kurz darauf konvertiert.“ Mit Gottesverehrung und innerlicher Frömmigkeit ergänzt sich das Glaubensbekenntnis zur umfassenden Bedeutung von Religion. Sie unterstreicht aber direkt anschließend ihr Bewusstsein zu diesem Zeitpunkt, dass sie die Regeln nicht alle einhalten können. Der Anspruch der 100prozentigen Glaubenspraxis ist für sie kein Thema mehr, da sie im Koran auch dafür eine Absicherung findet in Sure 2:256²⁷⁰. Sie bemüht sich, den Kultvorschriften zu entsprechen, zu versuchen, „so `n Teil mitzumachen, mit zu gehen“, setzt für sich aber klare Grenzen, wo die religiösen Vollzugsformen ihrem Grundsatz widersprechen, auch wenn sie einen möglichen Wandel dieser Überzeugungen nicht ausschließt, wie sich in ihrer korrigierenden Aussage zeigt: „(..) dass ich nie bereit bin, wahrscheinlich nie bereit sein werde, ein Kopftuch zu tragen.“ Äußerlichkeiten stehen hier wieder einmal für sie der inneren Gewissheit gegenüber. Silke A. will auf dem gefundenen Weg nicht stehen bleiben, sondern ihre Persönlichkeit entwickeln, in der sich erschließenden Nähe zu Gott – „auch und gerade in religiöser Hinsicht“. Sie will ihre gefundene Identität als Gläubige weiter zur Echtheit und Einheit stärken. Dabei lehnt sie aus subjektiver Perspektive Einhalte ab: „(..) aber dieses Zwanghafte möchte ich – für mich – nicht haben“. Sie ist von Glaubensinhalten überzeugt, muss sie aber für sich definieren können. Hier scheint erneut die Parallele zu ihrer Schilderung des Konfirmandenunterrichts auf: „Das was ich fühle, muss ich freiwillig tun und aus Überzeugung tun und das ist dann auch gut, und alles, wozu ich mich zwingen, das bringt mich sowieso nicht weiter, wenn ich's nur aus Zwang mache.“ Auch als Muslima wehrt sich Silke A. gegen Eingriffe in ihre Selbstbestimmung im Glauben, sie fordert für sich die Wahlmöglichkeiten ein und „probiert Vieles aus“, wobei sich mit dieser Betonung des „etwas nur aus Zwang machen“, das sie sowieso nicht weiterbringe ein intendierter Bezug zum Christentum interpretieren lässt. Immer wieder macht sie in ihrem biographischen Bericht klar, dass Freiwilligkeit und Überzeugung Assoziationen sind, ohne die für sie ihre gelebte Religion nicht denkbar ist. Sie will mündiges Mitglied einer Gemeinschaft und in ihrer ganzen Persönlichkeit angenommen sein, auch und vor allem in der Religion.

²⁷⁰ 2:256: „In der Religion gibt es keinen Zwang (d.h. man kann niemand zum (rechten) Glauben zwingen). Der rechte Weg (des Glaubens) ist (durch die Verkündigung des Islam) klar geworden (so dass er sich) vor der Verirrung (des heidnischen Unglaubens deutlich abhebt). Wer nun an die Götzen *nicht* glaubt, der hält sich (damit) an der festen Handhabe, bei der es kein Reißen gibt. Und Gott hört und weiß (alles).“

1.10 Erfahrung des Islam als Bewältigungsstrategie

1998 erwartet Silke A. ihr erstes Kind. In der Zeit der Schwangerschaft wird sie mit Problemen konfrontiert, die sie im Nachfrageteil des Interviews als ihre „Krise“, „eine ganz große Krise in meinem Leben“ bezeichnet – „aus der ich nicht so hervorgegangen wäre, hätte ich diesen Glauben nicht gehabt“. Die „Gelassenheit, Dinge hin zu nehmen, wie sie sind“ lässt Silke A. ihr „Schicksal“ annehmen.

„In der Zeit, da war ich im 8. Monat, ist mein Mann krank geworden, er war hochgradig depressiv und man musste wirklich damit rechnen, dass er sich selbst umbringt auch, also er ist einfach umgekippt, Nervenzusammenbruch, und kam ins Krankenhaus, man hat mich da auch dazu gerufen, ich bin dann auch mit dem Krankenwagen mitgefahren und so. Das war schon `ne sehr extreme Situation in meinem Leben, mit dem Kind im Bauch und man steht da und denkt, also wirklich alles bricht über einen herein und jeden Tag, wenn ich ihn im Krankenhaus besucht habe, hab ich nicht gewusst, was mich erwartet, also mittags war er teilweise total gut drauf, abends plötzlich so was von verändert, stumm, saß nur da, regungslos, geguckt, auch Sachen von sich gegeben, die waren nur erschreckend und man musste wirklich Angst haben, dass er sich irgendwas antut. Ich habe dann gemerkt auf den Fahrten ins Krankenhaus, dass ich immer wieder, im Auto, wenn ich so wahnsinnig Angst davor hatte, was mich da erwartet, wie ich ihn antreffe, dass ich da eben anfangen, diese *Dhikr* zu machen. Und immer auch, das ist auch immer so `n bestimmter Satz, den ich wiederholt habe, und das hat mich innerlich unheimlich ruhig gemacht. Und als ich dann ankam, war ich irgendwie auch auf alles gefasst, das war dann, ich hatte eben auch keine Angst mehr vor dieser Situation, was mich da erwartet, und interessanterweise war's dann eigentlich auch so, dass ich dann die Situation nicht besonders schlimm vorfand, ganz im Gegenteil, teilweise positiv auch oder positiver als erwartet.“

Silke A. berichtet von der Krankheit ihres Mannes, des Vaters ihres Kindes, die Zukunftsperspektiven verändert und sie emotional stark belastet. Das dominierende Gefühl dieser Zeit kurz vor der Geburt ist „Angst“, „wirklich Angst“. In der Schilderung dieser „extremen Situation“ unterstreicht sie die Bewährungsprobe für das Vertrauen in ihren Glauben, das sie in unbelasteten Zeiten gewonnen hatte, die „innere Stärke, so mir kann jetzt wenig etwas anhaben“. Sie knüpft die Verbindung, in dem sie deutlich macht, dass der Glaube selbstverständlich in ihrem Inneren wirkt: „Ich habe dann gemerkt (...), dass ich da eben anfangen, diese *Dhikr* zu machen.“ In ihrer Erinnerung ist der *Dhikr* die Möglichkeit, dem Schicksalsschlag zu begegnen. Sie gewinnt aus ihm die innere Ruhe, ihrem Mann beizustehen, die Situation und ihre Angst zu bewältigen und sogar das Positive zu sehen.

„Und dass ich einfach auch gemerkt habe, das ist etwas, was mir einfach auch im Alltag hilft, diese Art des Gebets, etwas, was im Alltag hilft. Und, es gibt mir Stärke, es gibt mir so die Sicherheit, Religion, Glaube ist dazu da, mir zu helfen, den Alltag zu bewältigen, wie auch immer, den Sinn darin oder auch ja, ich weiß nicht, ob ich den Sinn gefunden habe, aber mir dabei zu helfen, einen Sinn zu finden, und, mir das Gefühl zu geben, Gott mutet mir nicht mehr zu als ich auch ertragen kann, sondern hilft mir da auch bei der

Bewältigung, egal was über einen hereinbrechen mag. Wobei das war schon für mich `ne sehr schwierige Phase, aber es gibt sicherlich Leute, die viel Schlimmeres noch erleben und ich möchte das jetzt nicht so tragisch, so dramatisch schildern, dass das jetzt so `ne, es war für mich persönlich `ne Katastrophe, aber es gibt viel schlimmere Katastrophen. Und, also das war ganz entscheidend für mich, zu sehen, dass Religion hilfreich ist und es war auch ganz entscheidend, da, also früher hatt' ich immer dieses Gefühl, ich fand es nicht schön, dass Leute anfangen zu beten, wenn sie Hilfe brauchen, und nicht beten, wenn's ihnen gut geht zum Beispiel, für mich war früher immer ganz wichtig, auch zu beten, grade wenn es mir gut geht und mich bei meinem Gott zu bedanken für das, was ich so bekomme auch. Das ist es heute immer noch für mich, aber mittlerweile weiß ich, dass ich das Recht habe auch, nach Hilfe zu rufen, wenn es mir auch schlecht geht. Wie es dann auch im Islam heißt: Mein Rufen nach Gott, mein Rufen nach ihm, ist seine Antwort, dass es ihn gibt, mein Rufen nach ihm ist der Beweis für seine Existenz. Und dass ich auch nach ihm rufen darf und das dann auch tue, wenn ich das brauche.“

Silke A. stellt hier explizit fest, dass Religion nicht nur eine Bereicherung für Feiertage ist. Es hatte sie am Beispiel der Großmutter geprägt, „dass für mich Religion was Selbstverständliches war, was dazugehörte, zum Alltag“²⁷¹. Nun macht sie die eigene Erfahrung, „Glaube ist dazu da, mir zu helfen, den Alltag zu bewältigen“. Sie will und kann diese Hilfe im Glauben annehmen, in dem Vertrauen „Gott mutet mir nicht mehr zu als ich auch ertragen kann“. Auch wenn sie sich über die Beantwortung der Sinnfrage, wie sie einräumt, nicht sicher ist, so fühlt sie sich doch geborgen in der Glaubensgewissheit der Existenz des Allweisen, für die ihr der Islam das Fundament gibt. Er schenkt ihr nicht nur die Erlaubnis, um Hilfe zu rufen, sondern zeigt ihr gerade darin den „Beweis“ für Gottes Dasein. In Auseinandersetzung mit der Vergangenheit nimmt sie einen Perspektivenwechsel vor und die Kritik an Menschen zurück, die sich in der Not ins Gebet flüchten ohne sich in persönlich guten Zeiten dankbar an Gott zu wenden, was ihr „auch heute immer noch“ sehr wichtig ist. Ihre Beziehung zu Gott hat sich erweitert: „(...) aber mittlerweile weiß ich, dass ich das Recht habe auch, nach Hilfe zu rufen, wenn es mir auch schlecht geht“.

Schwierigkeiten zu meistern, ist für Silke A. von ihrem Selbstverständnis her offensichtlich etwas, was zum Leben gehört und sie nicht dramatisieren will. So relativiert sie auch ausführlich ihre damals aktuelle Situation damit, dass es sicherlich Leute gibt, „die viel Schlimmeres noch erleben“, „es war für mich persönlich `ne Katastrophe, aber es gibt viel schlimmere Katastrophen.“ Von Problemen schien sie sich früher aber nicht religiös herausgefordert zu fühlen. Die Bewältigung lag in ihrer Hand, ohne dass sie dabei auf transzendente Hilfe gehofft hätte. In der Stärke ihres Glaubens gesteht sich Silke A. nun diese Schwäche zu, die sie für sich nicht mehr als Unvermögen definieren muss. Aus dem Wissen „Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott“ wird für sie nun ein „mit Gottes Hilfe, im Namen Gottes (*Bismillah*)“²⁷² kannst du dir selber helfen“. Hat sie auch als Christin dankbar auf Gott

²⁷¹ Vgl. Punkt II. 1.2.

²⁷² Silke A.: „Die meisten der Suren im Koran bis auf zwei oder drei fangen ja immer mit *Bismillah* an und eigentlich beginnt man ja auch jede Handlung damit oder beim Essen sagt man das vorher, und wesentlich ist ja dabei, dass man mit einer guten Absicht an etwas herangeht.“ Vgl. I. 2.2.2.

vertraut, stand das Selbstvertrauen doch im Vordergrund. Jetzt erfährt sie für sich eine Einheit in der Nähe zu Gott. Gott und Mensch stehen sich nicht entfernt gegenüber, sondern sind, der verinnerlichten sufistischen Idealvorstellung folgend, im Herzen jedes Einzelnen untrennbar verbunden.

Für sie wesentlich bleibt aber nicht die Regel, sondern die innere Hinwendung zu Gott. Die tägliche Pflichterfüllung einer gläubigen Muslima ist für sie nicht in den Alltag integriert.

„Das geb' ich ganz offen zu, dass ich das nicht immer tue, dass ich das nicht jeden Tag tue, besonders jetzt, wo sie da ist und ich auch zeitlich sehr eingeschränkt bin, kann ich mir nicht immer diesen Freiraum nehmen oder bin manchmal einfach auch zu müde, um für mich dieses Gespräch mit meinem Gott oder diesen Blick in mein Inneres zu suchen. Das ist das eigentlich, was ich dabei auch tue. Aber, ja es ist immer wieder wichtig und ich brauch es auch immer wieder, auch so zum Auftanken für mich selber. Und das ist das, was mein Zugang zu dieser Religion ist. Alles was ich, für mich ist der Koran und seine Aussage ist sehr, sehr wichtig für mich oder die Aussagen von einigen Mystikern, die Art und Weise, wie er Religion sieht, ja beschreibt. Für mich sind auch andere Leute wichtig wie einige deutsche Muslime, die auch Bücher geschrieben haben über ihre Art, wie sie zum Islam gekommen sind oder was für sie das Wesentliche ist, sei's Murad Hoffmann²⁷³. Für mich ist auch dieser Abu Said²⁷⁴, find ich sehr interessant, wie er mit Religion umgeht, wie er Religion hinterfragt, wie er aber dieses Wesentliche der Religion, wie das für ihn auch so elementarer Bestandteil seines Lebens ist. Und das ist die Art und Weise, so der Weg, den ich auch gehen möchte. Also es immer wieder hinterfragen, aber so diesen wesentlichen Bestandteil, dieses wesentliche Element, diese Basis, dass die einfach da ist für mich, die ist deutlich, die ist klar, aber ansonsten versuch ich schon die Einzelteile schon auch immer wieder zu hinterfragen. Und dass das auch so mein Weg ist. Ja, das ist so mein ganz persönlicher Zugang dazu.“

Silke A. hatte schon bei ihren Eltern die Vernachlässigung kultischer Pflichten mit Zeitmangel entschuldigt. Nun muss sie dies mit dem Argument ihrer Pflichten als, inzwischen alleinerziehende, Mutter für sich selbst in Anspruch nehmen, ohne es aber als Mangel zu definieren. Dennoch kann sie sich ein Leben ohne „dieses Gespräch mit meinem Gott oder diesen Blick in mein Inneres zu suchen“ nicht vorstellen. Sie assoziiert damit nach wie vor Ruhe und Kraft, „Auftanken für mich selber“. Neben die Spiritualität, die sie so eventuell auch in anderen Religionen hätte finden können, stellt sie aber sofort argumentativ die wichtigste Grundlage des Islam, den Koran und seine Aussage, die ihr „sehr, sehr wichtig“ ist. Vorbilder im Glauben findet sie bei anderen deutschen Konvertiten. Ihr Weg zum und im Islam bleibt der Sufismus, dessen Gedanken sie am ehesten folgen kann und will. Silke A. macht deutlich, dass sie ihrer neuen Religion nicht unkritisch gegenübersteht, dass sie „hinterfragt“. Sie stellt aber entschlossen als Bilanz ihres biographischen Berichts fest, dass der Islam

²⁷³ Dr. Murad Wilfried Hofmann ist als deutscher Konvertit Ehrenmitglied im Zentralrat der Muslime in Deutschland und berichtet in seinen Büchern von Wegen zum Islam, z. B. in „Der Islam als Alternative“. München 1993, „Reise nach Mekka. Ein Deutscher lebt den Islam“. München 1996, und „Tagebuch eines deutschen Muslims“, Köln 1985. Der Jurist und Diplomat arbeitete auch nach seinem Glaubenswechsel viele Jahre als Informationsdirektor der NATO und zählt zu den bekanntesten Konvertiten in Deutschland.

²⁷⁴ Abû Sa'îd b. abî Ḥair (gest. 1049). Er lehrte als Sufi, dass Gottes Wirklichkeit nicht das Gesetz ist. „Das Repetieren winziger Einzelheiten der *Scharia* und das angsterfüllte Grübeln über mögliche Verstöße, erschien ihm nicht als das geeignete Mittel, das Herz der Sufis für Gott aufzuschließen, sondern Frieden und Freude im Diesseits.“ Vgl. Nagel, S. 175.

selbstverständlich zum „wesentlichen Bestandteil“ ihres Lebens geworden ist, dass für sie „die Basis“ stimmt. Sie hat zu einem Glauben gefunden, der ihr die Wahl für Zweifel, ihre Freiwilligkeit und damit ihr Wollen lässt. Und in dem sie ihre Persönlichkeit in einer Gemeinschaft leben kann: „Und das auch so mein Weg ist. Ja, das ist so mein ganz persönlicher Zugang dazu.“

1.11 Der Islam als persönliche Antwort – Eine Zusammenfassung

Weg vom Christentum, hin zum Islam – Religion hat Silke A. bewegt, von Kindheit an, sowohl kognitiv als auch emotional. Und auf beiden Ebenen näherte sie sich der neuen Glaubensgemeinschaft an. Sie wurde von der außenstehenden Beobachterin zu einem Mitglied, in dem der Glaube als Zuversicht lebt. Warum sie auf ihrem Weg zu diesem Ziel gegangen ist, begründet sie im Nachfrageteil des Interviews so:

„Also auf der Vernunftebene war klar für mich, dass mir diese klar definierten Rechte und Pflichten wichtig sind, dass es mir wichtig ist, dass der Islam eine Religion ist, die sehr auf Gemeinschaft setzt, wo die Gemeinschaft im Vordergrund steht, was für mich wichtig war als Gegenposition zu dieser extremen Individualisierung, die wir in unserer Gesellschaft leben, das war nicht das, was ich für mich möchte. Das ist so auf der sachlichen Ebene. Und das, was für mich ganz ganz wichtig ist, dass im Mittelpunkt steht dieses Streben nach Wissen, dieses Streben des an sich selber arbeiten, das im Mittelpunkt steht, dass man dieser Welt etwas hinzufügen sollte, ihr nichts nehmen sollte, sondern ihr etwas hinzufügen sollte. Also, all diese Dinge auf dieser rationalen Ebene sind für mich ganz ganz wichtig. Aber die Art, wie ich diese Religion praktiziere, ist eine emotional geprägte. Deshalb ist für mich dieses *Dhikr* ein elementarer Bestandteil, und so spielen beide Komponenten eine wichtige Rolle für mich.“

Diese Rechte und Pflichten hatte sie auch von ihrem Mann eingefordert, der ihre Konversion akzeptierte, die ihn aber als nichtpraktizierenden Muslimen nach Silke A.s Schilderung auch überforderte, da er nicht „islamischer“ leben wollte. Dass ihr der Islam, wenn auch nicht erwünscht, das Recht auf Scheidung zugesteht, empfindet sie als wohltuende Hilfe. Sie spricht von einem „realitätsnäheren Pragmatismus“, „dass er die Möglichkeit offen lässt, wenn es einfach nicht geht, einen andern Weg zu gehen, dass man sich auch nicht quälen soll und dass man auch klar definierte Rechte und Pflichten hat, dass ich auch Pflichten einfordern kann, und wenn er die nicht erfüllen kann, dass ich das Recht habe, zu sagen: ich kann dann so mit dir nicht leben. Das hab ich so im Christentum nicht kennen gelernt, so definitiv, dass das so klar festgeschrieben ist.“ Hier zeigt sich Silke A. mit ihrer früheren Konfession wenig vertraut. Grundsätzlich betonen zwar alle christlichen Kirchen die Unauflöslichkeit der Ehe. Die evangelische Ethik gesteht aber zu, dass eine Ehescheidung eine verantwortliche Konsequenz aus einem nicht mehr heilbaren Scheitern einer Ehe sein

kann.²⁷⁵ Sie fühlt sich auch als Muslima dem Gelübde des Lebensbundes bis zum Tod noch verbunden – „das hat natürlich schon noch mal ein paar Tränen gekostet, dass so diese Idealvorstellung nicht erfüllbar war in meinem Fall“.

Nach wie vor bewegt sich Silke A. in dem Kreis, in dem sie konvertiert ist, und damit auch im Bereich des interreligiösen Dialogs.

„Und je mehr ich mich damit beschäftige und mit diesen Leuten zusammen bin, komm ich natürlich zu meinem Ursprung wieder zurück, dass ich auch diese verbindenden Elemente sehr viel deutlicher seh', ja, sich ein Kreis auch wieder schließt. Ich hab mich nicht nur vom Christentum weg bewegt, sondern durch diese verbindenden Elemente, die vorhanden sind, dass man sich auch wieder hinbewegt, wobei ich mich aber nie wieder als Christin bezeichnen würde oder dahin zurück möchte, ja. Also so, wie ich das Christentum kennen gelernt habe, hab ich die Antworten nicht gefunden und, Muslime glauben ja schon, nicht an Zufall, sondern an Schicksalhaftigkeit und die Tatsache, dass ich irgendwann eben bei dieser Religion gelandet bin und dort diese Antworten gefunden habe, war so gewollt, für mich. Womit ich nicht sagen will, dass nicht auch andere Religionen Antworten geben, mit denen ich was anfangen kann oder die mich weiterbringen, zum Beispiel ich neige dazu, wenn ich Probleme habe, zum Beispiel zu putzen, und im Buddhismus sagt man, wenn man putzt, wenn man kehrt zum Beispiel, reinigt man die Seele. Dann denk ich, genau das ist es, warum ich's tue, meine Seele ist hinterher wieder gereinigt (lacht), ich bin mit mir wieder im Einklang, wenn ich geputzt habe. Damit hab ich das Problem vielleicht noch nicht gelöst, aber mir geht's wieder gut, und insofern kann ich auch anderen Religionen etwas abgewinnen, ja, so ist das nicht.“

Silke A. steht als 36jährige Frau mitten in den Herausforderungen der modernen Gesellschaft. Zwischen dem von ihr als extrem kritisierten Individualismus und einem Pluralismus, der sich für sie auch im Bereich der Religionen neu eröffnet, muss sie selbst ihre Maßstäbe für ihr eigenes Leben finden. Sie hat die ihr wichtigen Wahlmöglichkeiten, spürt aber auch stetig den Zwang, eine Entscheidung treffen zu müssen.²⁷⁶ Ihr Selbstverständnis ist spätestens beim Tod der Großmutter in Frage gestellt, mit dem Entgleiten der religiösen Orientierung und ihrer Selbstverständlichkeit ein wesentliches Stück ihrer Identität. Stabile Sinnwahrnehmungen sind nur schwer zu gewinnen, noch schwerer zu erhalten. In ihrer „Entkirchlichung“ ist sie auf der Suche. Sie versteht diesen Prozess selber aber nicht als Krise, sondern als neue Standortbestimmung. Durch den Islam gewinnt sie moralische Maßstäbe zurück, an denen sie ihre Handlungen hinsichtlich ihrer Wirkung auf die Gesellschaft wieder überprüfen kann. In der kleinen Gemeinschaft des *Tariqa*-Kreises kann sie ihre Vorstellungen von einem sinnvollen Leben teilen – mit Menschen, die ihr Handeln auf Gott hin ausgerichtet haben, die Pflichten gegenüber ihrem Schöpfer und Pflichten gegenüber ihren Mitmenschen übernehmen. Beides hatte sie zum Beispiel bei ihrem Mann vermisst. Es sind Muslime, die ihr diese geistige Orientierung vorleben und

²⁷⁵ Vgl. Lütcke, Karl-Heinrich. In: Wörterbuch des Christentums, S. 272.

²⁷⁶ Prof. Dr. Werner Weidenfeld, Mitglied des Vorstandes der Bertelsmann-Stiftung, in deren Rahmen ein neuer Projektbereich „Geistige Orientierung“ geschaffen wurde, macht an diesen Komponenten fest, dass die Fragen der geistigen Ausrichtung zu den dringendsten Herausforderungen unserer Gesellschaft gehören. Vorwort in Berger/Luckmann 1995, S. 5ff.

geben, auch wenn Christen an dem *Dhikr* teilnehmen – aber sie sind Gäste, während Silke A. ein integriertes Mitglied der Gemeinschaft wird. Ihre christlichen Wurzeln verleugnet sie dabei nie, sie wertet ihre frühere Religion nicht ab, entdeckt als Muslima wieder das Verbindende. Für sie steht aber für ihre Weiterentwicklung der Islam. Sie antwortet auf das implizite Warum mit einer islamischen Argumentation, mit der sie auch gleichzeitig klar macht, wieso sie sich trotz der gewinnenden Elemente anderer Religionen für das muslimische Glaubensbekenntnis entschieden hat: mit dem sunnitischen Prädestinationsglauben²⁷⁷ nach 6:39: „(...) Gott führt, wen er will, in die Irre. Und wen er will, den bringt er auf einen geraden Weg.“ Der gerade Weg führte für Silke A. mit Gedanken zum Islam, die an den muslimischen Philosophen al-Ghazzâlî erinnern, der auch das christliche Abendland angeregt hat. Als tiefgründiger Forscher und Denker hatte er die theologischen und philosophischen Systeme seiner Zeit um die Wende zum 12. Jahrhundert geprüft. Inneres Erleben im stossweisen Durchbruch erschloss ihm aber letztlich intuitive Glaubensgewissheit als letzte und einzig sichere Grundlage der Wahrheit.²⁷⁸ Bei voller Beibehaltung der dialektischen Methode gelang es al-Ghazzâlî, die offizielle Theologie mit der Mystik zu versöhnen und die Unzulänglichkeit des Rationalismus mit der Innigkeit glaubensstarker Gottesnähe zu bereichern.

Silke A. will sich von der angenommenen Vorherbestimmung nicht zum Fatalismus verleiten lassen, sondern ihre Leben mit ihrem Wollen bestimmen, aber in Gottes Namen. Sie will den Islam als gleichwertige Religion in der Gesellschaft sehen, die Menschen geistige Orientierung geben kann, und will – wobei sie darin auch die Spur von Provokation wahrnimmt – in ihren Überzeugungen als Muslima akzeptiert werden. „Und ich kann für mich diese Religion *auch* gerade als Deutsche und gerade als Frau annehmen, das steht in keinem Widerspruch.“ Sie sieht darin eher eine Herausforderung: Als deutsche Muslima, die „einen anderen Zugang zu dieser Religion“ gefunden hat, traditionelle Überformungen – auch in ihrer Rollenbestimmung als Frau –, die sie bereits beim Christentum abgelehnt hat, im Vorbild zu ersetzen durch „das Wesentliche dieser Religion“, „dass man dieses schmückende Beiwerk ein bisschen vernachlässigt, also an den Rand drängt“. Im Christentum gelang es ihr kaum, sich dem Zwang der konventionellen Forderungen zu entziehen, die sie als Rahmenbedingungen stets vorgegeben erlebte und mit denen sie sich immer wieder konfrontiert sah. Den Islam aber kann sie unbelastet von ererbten Kultassoziationen alltäglich und selbstverständlich leben.

²⁷⁷ Unzweifelhaft ist Gott im Islam der Allmächtige. Über die menschliche Freiheit und die Gestaltungs- und Entscheidungsmöglichkeiten des Menschen gibt es im Koran sehr widersprüchliche Aussagen. Koranstellen, die von der Vorherbestimmung sprechen, sind unter anderem 9:51: „Sag: Uns wird nichts treffen, was nicht Gott uns vorherbestimmt (w. verschrieben) hat. Er ist unser Schutzherr. Auf Gott sollen die Gläubigen (immer) vertrauen.“ und 18,17: „(...) Wen Gott rechtleitet, der ist (in Wahrheit) rechtgeleitet. Für denjenigen aber, den er irreführt, wirst du keinen Freund finden, der ihn auf den rechten Weg bringen würde.“ Weitere: 2:26, 14:4, 16:93, 27:57, 35:8, 37:96. Gegensätzliche Positionen finden sich zum Beispiel in 4:97 und 18:29.

²⁷⁸ Vgl. Hartmann, Richard 1992, S. 53f.

2. Katharina B. - Ayše²⁷⁹: „Ich habe jedes Vorurteil gehabt!“

2.1 Biographischer Überblick

Katharina B., geb. 1955, evangelisch getauft, wächst zusammen mit ihrer vier Jahre jüngeren Schwester in einer „Bergmannssiedlung“ in Nordrhein-Westfalen auf. Ihre Mutter ist Hausfrau, ihr Vater Bergarbeiter. Er kämpft mit Alkoholproblemen. Katharina B. besucht die Volksschule und macht nach der neunten Klasse den Hauptschulabschluss. Sie absolviert eine zweijährige Berufsfachschul-Ausbildung und erhält nach der Mittleren Reife ein Stipendium in einem evangelischen Internat. Ein zusätzliches staatliches Stipendium ermöglicht es, dass sie Abitur macht. Sie überlegt sich, Pfarrerin zu werden, glaubt aber, die notwendige Sprachenausbildung nicht zu schaffen. Sie geht nach Aachen und nimmt ein Lehramtsstudium für Grund- und Hauptschule mit den drei Fächern Deutsch, Erdkunde und Wirtschaftslehre auf. 1979 legt sie das zweite Staatsexamen ab und geht in den Schuldienst. Sie studiert Religion als viertes Unterrichtsfach und gibt an einer Hauptschule, die von vielen ausländischen Schülern besucht wird, zusätzlich Religionsunterricht. Zum Ende des Studiums heiratet sie einen deutschen Ingenieur. Die Ehe scheitert nach zwölf Jahren. 1992 fährt sie mit einer marokkanischen Familie, deren Kinder sie unterrichtet, in den Ferien nach Marokko. Nach der Rückkehr entschließt sie sich zum Übertritt zum Islam. 1993 tritt Katharina B. aus der evangelischen Kirche aus und konvertiert. Sie wird Sunnitin, schließt sich aber keiner Rechtsschule an und trägt nun den Namen „Ayše“. Es kommt zum Konflikt mit dem Schulleiter, der ihr das Tragen des Kopftuches verbietet. Die Kontroverse ist zum Zeitpunkt des Interviews noch nicht gelöst. 1994 heiratet sie zum zweiten Mal, dieses Mal einen muslimischen Mann aus Marokko. Zwei Jahre später reist sie zum ersten Mal nach Mekka zur *Umra*, der „kleinen Pilgerfahrt“, 1998 macht sie die *Hadsch*²⁸⁰. Katharina B. engagiert sich in der Deutschen Muslim-Liga Bonn e.V.²⁸¹ sowie im pädagogischen Fachausschuss des Zentralrats der Muslime in Deutschland²⁸².

²⁷⁹ Im Interview wird der anonymisierte Vornamen verwendet, mit dem sich die Frauen im Interview vorgestellt haben. Katharina B. erwähnte den angenommenen muslimischen Vornamen nur kurz.

²⁸⁰ Vgl. I. 2.2.2. Ausführlich dazu unter anderen Richard Hartmann 1992, S. 88ff. Von der *Hadsch*, der großen Pilgerfahrt „ins Herz des Islam“, zu der jeder Muslim nach seinen Möglichkeiten einmal im Leben verpflichtet ist, berichtet auch die Deutsche Haðar Spohr in ihrem Buch „Die Reise nach Mekka“, Bonndorf 1998.

²⁸¹ Vgl. I. 1.2. Die DML Bonn wurde 1989 in das Vereinsregister eingetragen. In ihrer Selbstdarstellung heißt es: „Sie hat sich seit ihrer Gründung als Brücke zwischen Deutschland und der islamischen Welt und den muslimischen Neueinwanderern verstanden, als Zusammenschluss von Menschen, die überall in ihrem Lebensumfeld Zeugnis für ihren Glauben ablegen und für die Durchsetzung islamischer Grundsätze eintreten. Die Liga versteht sich außerdem als Sachwalterin der besonderen Interessen von Muslimen mit deutscher Staatsangehörigkeit, die Mitgliedschaft steht aber Menschen aus aller Welt offen.“ Zit. n. Spuler-Stegemann, S. 127f. Die DML Bonn ist der islamische Träger der Ständigen Europäischen Konferenz der Juden, Christen und Muslime (JCM), die mehrmals im Jahr in Bendorf bei Koblenz tagt.

²⁸² Vgl. I. 1.2. Der ZMD wurde 1994 gegründet und bildet sozusagen das Gegenstück zum Islamrat. Vorsitzender ist der saudiarabische Arzt und Islamwissenschaftler Dr. Nadeem Elyas vom Vorstand des Islamischen Zentrums Aachen. Annemarie Schimmel wurde zum Ehrenmitglied ernannt. Der ZMD versteht sich als Dialog- und Ansprechpartner der Muslime für den deutschen Staat. Ausführlich dazu Spuler-Stegemann, S. 115ff.

2.2 Erste religiöse Sozialisation

Katharina B. konzentriert sich in ihrer biographischen Erzählung von Anfang an auf die religiöse Prägung. Von den Persönlichkeiten ihrer Eltern, unter anderem von den Alkoholproblemen ihres Vaters, die ihre Kindheit begleiteten, berichtet sie erst im Nachfrageteil des Interviews konkreter.

„Ich bin in einem wenig spektakulärem Elternhaus, was Religion angeht, aufgewachsen. Für Religion zuständig ist meine Mutter gewesen, mein Vater sagt von sich selber, dass er `n Atheist ist. Aber meine Mutter hat so`n ganz naiven christlichen Glauben uns beigebracht, Prophetengeschichten über Abraham und Mose und die Geschichten von Jesus zu Weihnachten und zu Ostern dann eben. Meine Schwester, vier Jahre jünger als ich, wir beide sind immer zum Kindergottesdienst gegangen, das war eigentlich so ganz regulär. Meine Eltern haben nicht die Kirche besucht, es sei denn, es war irgendwo Kindtaufe, Hochzeit oder Beerdigung. Meine Schwester hat im Kirchenchor gesungen, ich hab an der Gestaltung des Kindergottesdienstes mitgearbeitet. Das waren so die Kontakte in der Kindheit mehr oder weniger. Dann kam dazu so Sachen wie Tischgebet zuhause, als nur wenn die Mutti da war, nicht wenn der Vater da war, der fand das dann doof, wir konnten dat machen, wenn er nicht da war. Oder eben solche Sprüche wie: ‚Ich bin klein, mein Herz ist rein, soll niemand drin wohnen, als Jesus allein‘, so diese kleinen Gebete, die ich auch richtig total verinnerlicht habe, also das war so die Form der, dieser naiven Form von Religion, die aber sehr schön war. Ich hab nie irgendwas Negatives mit der Religion zu verbinden gehabt.“

Katharina B. erlebt als Kind ihre Eltern als sehr gegensätzliches Paar, vor allem im Bezug auf ihre religiöse Erziehung. Der Vater steht dem Glauben nicht nur indifferent gegenüber, sondern bezeichnet sich selbst als Atheist, bestreitet die Wirklichkeit Gottes und lehnt damit verbunden jede Religiosität ab. Er beugt sich aber, wie aus der Schilderung hervorgeht, traditionellen Spielregeln und bleibt trotz seiner Ablehnung der Kirche nicht gänzlich fern. Bei Anlässen wie Taufe, Hochzeit oder Beerdigung begleitet er die Familie. Ihm gegenüber steht seine Ehefrau, die als Mutter „für Religion zuständig“ den beiden Töchtern ihre Frömmigkeit vermitteln will, die sich mehr an der soziokulturellen Ausgestaltung des Glaubens orientiert – Frömmigkeit im Sinn von Martin Luther als das „rechtschaffene Leben in den Ordnungen der Welt“, als alltags-ethischer Begriff, bei dem sich der religiöse Sinn im Tun dessen erschöpft, „was dem allgemeinen Nutzen frommt“²⁸³. Katharina B. beschreibt es im Rückblick als „so`n ganz naiven christlichen Glauben“. Es gibt keine gemeinsame kritische Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten in der Familie, sondern durch das Bekenntnis eine verbündende Gemeinschaft von Mutter und Töchtern. Das geht soweit, dass Religion zuhause nur bei Abwesenheit des Vaters stattfindet: „Der fand das dann doof, wir konnten dat machen, wenn er nicht da war“. Außerhalb des Elternhauses sind beide Schwestern, auch noch als Jugendliche, in der Kirche engagiert, gestalten sie das Gemeindeleben mit. Christliches Vertrauen besteht für Katharina B. als Kind vor allem in „Geschichten“ über das biblische

²⁸³ Vgl. Drehsen, Volker. In: Wörterbuch des Christentum, S. 375f.

Geschehen und in „kleinen Gebeten“, die sie „verinnerlicht“ hat und ihr bis heute geblieben sind. Sie sieht ihren unschuldigen Kinderglauben auch im Rückblick nicht kritisch, verknüpft ihn mit dem Gefühl des Schönen, des arglos Zugewandten. Ihre Mutter und ihre Religion erlebte sie als „gutgläubig“ im besten Sinn des Wortes, es bleibt „nichts Negatives“.

„Ich hab dann zwei Jahre eine Berufsfachschule, weil es kein 10. Schuljahr zu dem Zeitpunkt gab, besucht, und hab dort den Religionsunterricht bei einer Pfarrerin gehabt, die keine Gemeinde hatte aus gesundheitlichen Gründen. Und die befand dann damals, dass eben meine religiöse Einstellung so förderungswürdig war, dass ich danach dann, nach der Mittleren Reife ein Stipendium in einem evangelischen Internat bekam. Also, man sieht schon, ich hab eigentlich nur Positives von der Kirche erfahren, ich hab später deswegen auch nie über die Kirchensteuer oder sonst was gestöhnt, ich wusste ja, wo dieses Geld blieb, ich hatte das Glück, deswegen mein Abitur machen zu können. Ich bin dann also, weil mein Vater mir weitere Schulbildung nicht ermöglichen wollte, Arbeiterhaushalt, Trinker, und meine Mutter ohne Beruf, von daher gesehen war dat eh nicht finanziell möglich. Ich bin dann aber aufgrund des Stipendiums der Evangelischen Kirche, was dann immer mehr in ein staatliches Stipendium übergang bis zum Ende, so in ein evangelisches Internat gekommen, hab dort wieder ganz intensiv am religiösen Bereich mitgearbeitet, so mit Vorbeten vor Tisch und so weiter und als Abschluss des Abends dann eben auch und hab dann auch überlegt, ob ich nicht Pfarrerin werden wollte. Bin dann aber da dran gescheitert, dass ich gedacht habe, du hast wenig Sprachgefühl für Grammatik, da scheiterst du an Hebräisch oder Griechisch, Altgriechisch und da haste eigentlich auch nicht so die Lust zu, Latein war auch nicht so meine starke Seite, dann hab ich das deswegen gelassen.“

Der Vater erachtet eine weitere Schulausbildung seiner Tochter nach der Volksschule nicht für notwendig. Dazu kommen finanzielle Probleme der Eltern, die zunächst für Katharina B. den Besuch eines Gymnasiums unmöglich machen. Sie hat aber wohl sehr früh den Ehrgeiz, für sich nach eigenen Wegen zu suchen und bildet sich auf einer Berufsfachschule fort. Bei der Darstellung dieser Zeit konzentriert sie sich wieder auf den religiösen Aspekt, der schließlich auch für ihre weitere Entwicklung entscheidend wird. Sie findet in der Pfarrerin eine Förderin, die das glaubensstarke Interesse des Mädchens weiter unterstützen möchte, was ihr schließlich die Möglichkeit eines qualifizierenden Abschlusses an der höheren Schule eröffnet. „Also, man sieht schon, ich hab eigentlich nur Positives von der Kirche erfahren, ich hab später deswegen auch nie über die Kirchensteuer oder sonst was gestöhnt, ich wusste ja, wo dieses Geld blieb, ich hatte das Glück, deswegen mein Abitur machen zu können.“ Katharina B. ist es in ihrem Bericht wichtig, ihr Verhältnis als junge Erwachsene zur Kirche und zur Religion bejahend zu schildern. Sie ist bestrebt, auch im Verweis auf ihr späteres Leben jeden Zweifel auszuräumen, bemüht sich um Harmonie zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Die Kontinuität ihres religiösen Engagements stützt sie mit dem Bericht aus der Internatszeit, in der sie ebenso wie früher am Esstisch mit ihrer Mutter und in der Gemeinde den frommen Ablauf mitgestaltet. Die Beschäftigung mit dem christlichen Glauben beschränkt sich nicht nur auf äußerliche Handlungen, sondern erscheint als Teil ihrer jugendlichen Identität. Die verinnerlichte Beziehung und stete Hinwendung zu

Gott lässt sie sogar über eine entsprechende Berufsentscheidung nachdenken, sie zieht nach dem Vorbild ihrer Förderin eine Arbeit als Pfarrerin in Erwägung. Katharina B. traut sich aber nicht zu, die Hürden der Sprachenausbildung zu nehmen und entscheidet sich letztlich für einen anderen beruflichen Weg, auf dem Religion zunächst keine Rolle mehr spielt. „Weil Religion zu der Zeit kein Mangelfach war“, belegt sie in ihrem Lehramtsstudium die Fachrichtungen Deutsch, Erdkunde und Wirtschaftslehre.

2.3 Begegnung mit dem Islam als evangelische Religionslehrerin

Katharina B. hat sich von dem Wunsch, Glauben zu lehren, aber nicht verabschiedet. Als sie bereits als Pädagogin in der Hauptschule tätig ist, studiert sie Religion als viertes Unterrichtsfach nach und erwirbt die Vocatio bei der Evangelischen Kirche.

„Ich hatte nie eine Abmeldung, worauf ich ziemlich stolz eigentlich bin, weil das heute schon ganz ungewöhnlich ist und ich hab auch immer Klassen gehabt mit sehr hohem Ausländeranteil. Und als Hauptschullehrerin hab ich auch Hausbesuche gemacht und natürlich auch bei meinen türkischen und marokkanischen Schülern, denn die finden Sie ja hier in der Hauptschule gerade hier in Nordrhein-Westfalen ganz verstärkt. Und immer wieder, dat war dat Komische, kam ich mit diesen Eltern auf dat Thema Religion, is also eigentlich ein Thema, wobei islamische Eltern oder überhaupt islamische Leute genieren sich nicht, über Religion zu reden, so wie das bei uns verschämt gemacht wird, also bei uns mein ich jetzt im evangelischen oder katholischen Bereich, is wat für alte Leute oder grade mal für Weihnachten oder zur Hochzeit, aber sonst redet doch kein Mensch über Gott, so richtig offen, ach ne, machst mal lieber nicht, machst dich lächerlich, schiebst dich in `ne Ecke Zeugen Jehovas oder so was ähnliches, und mit denen hab ich halt immer ganz normal da drüber reden können und stellte dann fest, weil ich vorher eigentlich so auf Abwehr war, dat is `n ganz andere Religion, die die Leute vertreten und meine ist die richtige, ich war ja damit zufrieden soweit.“

Sehr dicht vermittelt Katharina B. in diesem Erzählabschnitt Informationen über ihre Auseinandersetzung mit den Religionen Christentum und Islam. Als evangelische Religionslehrerin begegnet sie muslimischen Gläubigen. Sie ist stolz auf ihre gelingende Lehrtätigkeit, bei der sie trotz gegenläufiger Tendenzen der Zeit ihre Schüler im Unterricht für Inhalte gewinnen kann – „ich hatte nie eine Abmeldung“. Sie formuliert als erschwerenden Faktor ihres Unterrichts den hohe Ausländeranteil in ihren Klassen. Bei Hausbesuchen als Hauptschullehrerin – nicht nur als Religionspädagogin – kommt sie mit den Eltern ihrer türkischen und marokkanischen Schüler ins Gespräch und wird nun in ihrem gläubigen Selbstverständnis herausgefordert. „Dat war dat Komische“ – Katharina B. impliziert in ihrer Erinnerung eine nahezu unerklärliche Fügung, die das Thema in eine für sie bedeutungsvolle Richtung lenkt – „immer wieder (...) kam ich mit diesen Eltern auf dat Thema Religion“. Zum ersten Mal in ihrem Bericht stellt sie die beiden Religionen als Gegensatzpaar gegenüber, wobei sie ihre ebenfalls erstmals kritische Perspektive auch im Rückblick noch

aus der Sicht der Christin einnimmt: „(...) also, bei uns mein ich jetzt im evangelischen oder katholischen Bereich“. Sie erfährt bei den „muslimischen Leuten“ eine Offenheit im Umgang mit Religion, die sie bei Christen vermisst. Diesen retrospektiven Mangel legt sie ausführlich dar, die Beschränkung des Bekenntnisses auf das Alter und auf das Feiertagschristentum. Den verschämten Umgang mit Glauben zeichnet sie als Kontrastfolie für die Sicherheit der Muslime in ihrer Gotteserkenntnis. Über Gott zu reden war in ihrer Kindheit im Beisein des Vaters verpönt. Diese Missbilligung persönlicher Bekenntnisse erfährt sie bestätigt durch eine Gesellschaft, in der Religion zu einem Tabuthema geworden ist. Sie bemerkt nicht nur Ablehnung, sondern eine spöttische Verachtung für Menschen, die allzu öffentlich von ihrem Glauben sprechen. Dazu ordnet sie die Zeugen Jehovas ein, die als missionierende Gemeinschaft in der gegenwärtigen kollektiven Meinung in einer „Ecke“ stehen. In der Wahrnehmung der gesellschaftlichen Verhältnisse fühlt sich Katharina B. als Persönlichkeit, die den Glauben nicht nur verinnerlicht hat, sondern ihn darüber hinaus auch noch weitergeben will, allein als ungewöhnlich an den Rand gedrängt. Gewöhnlich, also normal, ist es, über seinen Glauben zu schweigen. Über Gott zu reden assoziiert sie auch in der Rückschau nicht nur mit der Außenseiterrolle, sondern auch mit der für sie realistischen Angst, sich „lächerlich“ zu machen, verknüpft mit synonymen Beurteilungen wie verboht und engstirnig.

„Mit denen hab ich halt immer ganz normal da drüber reden können“, erinnert sich Katharina B. an ihre Gespräche mit den türkischen und marokkanischen Eltern. Religion gehörte seit ihrer Kindheit untrennbar zu ihrem Leben – einerseits im gelebten Bekenntnis im Zusammensein mit ihrer Mutter, in der Gemeinde und im Internat, andererseits in der Tabuisierung durch ihren Vater. Nun stehen sich das „normale Reden“ über Gott in muslimischen Familien und die Beschränkung religiöser Lebensformen der christlich kulturellen Umgebung auf zugewiesene Zeiten und Räume als gegensätzliches Paar gegenüber. Sie erlebt Vertrautes im Fremden, fühlt sich aber zu diesem Zeitpunkt in ihren eigenen Überzeugungen dadurch nicht verunsichert. Sie bilanziert nüchtern das Ergebnis der Gespräche: „(...) dat is `n ganz andere Religion, die die Leute vertreten und meine ist die richtige, ich war ja damit zufrieden soweit.“ Der Austausch aber hat eine ihrer Meinungen verändert, ihre „Abwehr“ gegen das „ganz Andere“ schwindet. Das einmal geweckte Interesse führt zu einer intensiveren Beschäftigung mit den Inhalten des Islam.

„Ich stellte dann aber fest, die ganze Geschichte ist dieselbe wie im jüdischen und christlichen Bereich, die Propheten bleiben alle gleich, der Jesus hat `ne enorme Rolle, der für mich sehr wichtig war, und zwei casus knacksusse, die mich aber trotzdem so in meinem Inneren immer an der Institution Kirche oder an der Religion sag ich mal einfach gestört haben, heben sich da im Islam auf, und die zwei Punkte waren: Jesus ist nicht Gottes Sohn, war für mich ganz schwierig zu verstehen, dass der Gottes Sohn sein sollte, denn ich hab immer gesagt im Unterricht, der isst wie wir, der weint wie wir, der wird Schmerzen empfunden haben wie wir, dat kann nur ein Mensch sein. Und der hat

von Gott eben `ne göttliche Energie bekommen, weil Gott es so wollte, konnte er die Wunder vollbringen, aber nur deswegen und nicht, weil er der Sohn Gottes war, dat war für mich ein totaler Widerspruch, konnt' ich überhaupt nicht akzeptieren, hab ich auch nie so in meinem Unterricht vermittelt. Ich weiß, dat is `n Gegensatz zur Kirche gewesen, dat tat mir auch leid und ich hatte auch Schiss, entdeckt zu werden (lacht), aber ich konnte nicht anders, so wie Martin Luther: Hier steh ich und hier bin ich, ne, so ungefähr. Na ja, und dann eben, der zweite Punkt war, der zwar mehr katholisch bedingt ist von wegen Erbsünde. Verflixt juchhe, ich hatte überhaupt keinen Bock wegen der blöden Eva, die da den Apfel dem Adam gegeben hat, da so `ne Erbsünde mit mir rumzuschleppen, war ich doch nicht dran beteiligt gewesen, ist zwar in der evangelischen Kirche nicht so stark wie in der katholischen mit der Erbsünde, aber es hat mich trotzdem gestört. Und im Islam erfährt man dann eben, die ham zwar Dummheiten gemacht, aber keiner trägt des andern Last in sofern, als dass er dafür mit bestraft wird. Ich kann freiwillig die Last meiner Eltern tragen, wenn sie dat jetzt meinetwegen nicht so schaffen vom Finanziellen her, aber von Schuld her gesehen gibt es das nicht, dass ich die Schuld eines anderen Menschen mitzutragen habe. Also Erbsünde ade, Jesus Gott sei Dank endlich ein richtiger Prophet so wie alle anderen auch, sogar ein ganz besonderer, weil er eben die jungfräuliche Geburt ja auch hatte, also die wird im Islam ja genauso akzeptiert wie im Christentum, und eh, da waren für mich zwei ganz große und wichtige Punkte ausgeräumt. Und dann hab ich gedacht, dat interessiert dich, jetzt gehste her und guckst mal, dat du was zu lesen kriegst und ob du nicht Leute kennen lernst, die von der deutschen Erziehung her zu dem Islam übergewechselt sind. Insgesamt zog sich das schon so über zehn Jahre hin, würd' ich mal sagen, dat hab ich nicht von heut auf morgen gemacht, das war ein ganz langsamer Lernprozess und ich bin heute froh da drum, dass ich das nicht überstürzt gemacht habe, weil alles, was ich hinterher da drüber gedacht habe, war wirklich gut durchdacht auch.“

In ungezwungenen Worten berichtet Katharina B. von ihren neuen Erkenntnissen, die sie heute aus muslimischer Sicht reflektiert. Die islamische Argumentation in den entscheidenden Unterschieden zwischen den beiden Glaubenswahrheiten ist so sicher als reflektiv anzunehmen, allerdings überzeugt sie mit der Schilderung ihrer damaligen Gedanken zur Unterrichtsgestaltung davon, dass die Auseinandersetzung mit den angesprochenen Bekenntnisinhalten noch in ihrer Zeit als aktiver Christin zum Thema geworden ist. Sie betont die Gemeinsamkeiten der drei Buchreligionen, um dann aber sofort ihre persönliche Konfrontation mit den beiden „casus knacksusse(n)“, den ausschlaggebenden Punkten, anzusprechen, die sich für Katharina B. „im Islam aufheben“. Im Vordergrund steht dabei die erklärte Gottessohnschaft Jesu, die Muslime zur zentralen Kritik an der für sie dem Polytheismus nahen Lehre der Christen veranlasst²⁸⁴. Sie betont die Bedeutung der Person Jesu für ihren eigenen Glauben, wendet sich aber gegen das Dogma, gegen den kirchlichen Glaubenssatz mit dem Anspruch unbedingter Geltung, der sie in ihrem „Inneren“ gestört habe, umspannt mit „immer gestört“ in einem weiten Bogen eine Kontinuität in ihrem ganzen bisherigen Leben. Sie bejaht Jesus als Prophet, damit auch noch sein Mensch-Gewordensein, kehrt sich aber ab von der Lehre vom dreieinigen Gott. Katharina B. betont, dass sie diesen für sie „totalen Widerspruch“ auch den Schülern nicht vermitteln konnte und wollte. Sie lässt sie im Religionsunterricht dem Menschen Jesus begegnen, „der

²⁸⁴ vgl. I. 2.3.1 und I. 2.3.2.

von Gott eben `ne göttliche Energie bekommen“ hat, vermittelt damit ihre eigenwillige Interpretation. Dass diese „im Gegensatz“ zur kirchlichen Lehre steht, ist ihr bewusst, aber sie will zu ihren Überzeugungen stehen, die für sie nicht anders darzustellen sind.

Als zweiten Punkt beschreibt sie die Erleichterung darüber, dass sie sich von der Last der Erbsünde befreit fühlt, eine Lehre, die sie sich in ihrer Bedeutung – besonders für die Rollendefinition der Frau – wohl erst bei der Beschäftigung mit dem Islam bewusst macht, in dem sie eine andere mögliche Darstellung und Interpretation der Geschehnisse um Adam und Eva kennen lernt.²⁸⁵ „Also Erbsünde ade, Jesus Gott sei Dank endlich ein richtiger Prophet so wie alle anderen auch, sogar ein ganz besonderer, weil er eben die jungfräuliche Geburt ja auch hatte, also die wird im Islam ja genauso akzeptiert wie im Christentum, und eh, da waren für mich zwei ganz große und wichtige Punkte ausgeräumt.“ Damit wird der Islam für Katharina B. zur Alternative, der ihr christliche Grundüberzeugungen lässt, ihr aber in ihren Zweifeln andere und neue Perspektiven auf Glaubenswahrheiten eröffnet. Sie begibt sich auf die Suche – nach Literatur, nach Deutschen, die den Weg, der sich ihr nun auftut, schon gegangen sind. In ihrem biographischen Rückblick unterstreicht Katharina B., dass die Hinwendung zum Islam kein übereilter und unbedachter Schritt war, sondern Ergebnis einer vernunftgeleiteten Entwicklung. In analytischer Auseinandersetzung mit den beiden Religionen Christentum und Islam ist sie nach einem zehnjährigen „Lernprozess“ angekommen bei der Überlegung, wie sie nun weitergehen soll. „Ich bin heute froh da drum, dass ich das nicht überstürzt gemacht habe, weil alles, was ich hinterher da drüber gedacht habe, war wirklich gut durchdacht auch.“ Katharina B. lässt aus heutiger Sicht an ihrer Motivation keinen Zweifel zu, sondern beschreibt den Weg zu ihrer Entscheidung als besonnene Entfaltung und persönlichen Fortschritt.

2.4 Reise nach Marokko und die Entscheidung zur Konversion

In die Zeit ihrer Auseinandersetzung mit dem Islam trifft schließlich ein für Katharina B. einschneidendes Erlebnis. Nach der Scheidung ihrer zwölfjährigen Ehe lädt sie eine marokkanischen Familie, deren Kinder sie unterrichtet, ein, mit nach Marokko zu fahren.

„Die haben also gesagt, hör zu, wir schätzen dich sehr, wir finden dat gut wie du unsere Kinder miterzogen hast, du bist doch jetzt alleine und du fährst mit deinem Auto einfach nur hinter uns her, du kannst bei uns umsonst wohnen, guck dir Marokko an. Dat käm ja hier niemals so vor, dass einer einem so'n Angebot macht, hab ich erst mal überlegt, ob die das ernst meinen oder machen die da jetzt nur aus Höflichkeit so wat, nein, das war ernst gemeint und dann bin ich da 92 mit meinem Polo hinter denen hergefahren nach Marokko. Und in Marokko habe ich dann festgestellt, hatte zum ersten Mal in meinem Leben so'n Muezzin gehört auch, der dann zum Gebet ruft und so, und diese Familie, die

²⁸⁵ vgl. I. 3.2.1.

relativ gläubig ist, fand sich dann immer in ihrem Haus ein, Kinder hinter Papa und Mama, und alles fing an zu beten und ich war eigentlich abseits und guckte zu und da war ich immer außen vor. Ich wurd' überall gleich behandelt, überall, wo ich mit hin kam, ich kann nie sagen, dass mich jemand schlechter behandelt hat als die Muslime in Marokko, die dort hinkamen und die in demselben Raum zusammen kamen, ich war immer eine unter ihnen, nur beim Gebet stand ich außen vor. Und das hat mir so'n Gefühl von Einsamkeit vermittelt und dann hab ich gedacht, dieses Gefühl, was da jetzt von diesem Bild da überkommt, das hast du in der Kirche nicht gehabt. Ich bin da gerne hingegangen, aber da warn alte Leute eigentlich, und ich wollte gerne so `ne Sache haben wie hier, alle Generationen zusammen und auch in der Familie, so. Ja, und dann bin ich wieder nach Hause gefahren und dann hab ich gedacht, dat war's jetzt, jetzt machste Nägel mit Köpfe, jetzt gehste in die nächste Moschee, wo `ne Frauengruppe ist, und dann hörste dich noch mal um und dann trittste zum Islam über.“

Als ihre eigene Partnerschaft zerbricht, wird Katharina B. hineingenommen in eine Familie, die ihr nicht nur mit Gastfreundschaft begegnet, sondern auch mit Wertschätzung für ihr Engagement. In der Beschreibung der Einladung stellt sie das offene Entgegenkommen der marokkanischen Familie einer verschlossenen deutschen Kultur gegenüber: „Dat käm ja hier niemals so vor, dass einer einem so'n Angebot macht, hab ich erst mal überlegt, ob die das ernst meinen oder machen die da jetzt nur aus Höflichkeit so wat, nein, das war ernst gemeint.“ Zum ersten Mal in einem muslimischen Land, erfährt Katharina B. praktizierten Islam im Alltag. Sie ist umgeben von der ständigen Gegenwart religiöser Zeugnisse, hört den „*adhân*“, den Ruf zum Gebet, und beobachtet die Familie beim *salat*. Aber genau dabei fühlt sie sich als Außenstehende. Sie wird gastfreundlich aufgenommen, ist im Kreis der Marrokaner willkommen, ist „eine unter ihnen“. Die Grenze des Miteinanders aber setzt die Religion, das Gebet, dessen Intimität sie ausschließt. „Und das hat mir so'n Gefühl von Einsamkeit vermittelt und dann hab ich gedacht, dieses Gefühl, was da jetzt von diesem Bild da überkommt, das hast du in der Kirche nicht gehabt.“ Islam und Christentum stehen sich gegenüber in der muslimischen Familie und Katharina B., sie steht allein, isoliert und fühlt „Einsamkeit“ in dieser selbstverständlichen religiösen Vertrautheit der Gastfamilie. Sie spürt gemeinsamen Glauben als ein Band, das sie in diesem Moment nicht hält, das sie aber auch in ihrem religiösen Erleben bisher so nicht erfahren hat. Hinter dem Bild der betenden Familie, das sie aus der eigenen Herkunftsfamilie nicht kennt, verblasst die Erinnerung an das gemeinsame Gebet in der Gemeinde, in der Kirche – „Ich bin da gerne hingegangen, aber da warn alte Leute eigentlich, und ich wollte gerne so `ne Sache haben wie hier, alle Generationen zusammen und auch in der Familie, so.“

Die verstandesmäßige Beschäftigung mit dem Islam, dessen Glaubensinhalte ihr gerade in für sie schwierigen Glaubensfragen verständlichere Antworten geben können, ergänzt sich nun mit dem Gefühl der Sehnsucht nach einer im Gottvertrauen verbundenen Gemeinschaft zu einer für Katharina B. klaren Entscheidung: „Ja, und dann bin ich wieder nach Hause gefahren und dann hab ich gedacht, dat war's jetzt, jetzt machste Nägel mit Köpfe, jetzt gehste in die nächste Moschee, wo `ne Frauengruppe ist, und dann hörste dich nochmal um

und dann trittste zum Islam über.“ Ihr Entschluss steht fest, ihre letzten Vorbehalte gegenüber dem Islam will sie unter Frauen klären, denn die meisten Vorurteile, die sie gegenüber dieser Religion mitbringt, beziehen sich, wie sie sich im Nachfrageteil des Interviews sehr lebhaft erinnert, auf die Rolle der Frau²⁸⁶.

„Dat hab ich gemacht und diese Frauengruppe hab ich von Hilden aus in Solingen dann gefunden, da bin ich dann hingefahren, hab mir dat dann noch ein paar mal so unterrichtsweise dann angehört, hatte bis dahin jede Menge Bücher gelesen, obwohl's heute ja schon viel, viel mehr gibt als damals, und bin `93 dann übergetreten zum Islam, und zwar für mich ganz allein²⁸⁷. Ich bin erst zum Amtsgericht gefahren, bin ausgetreten, habe meinem Schulleiter gesagt, dass er mich zum nächsten Schuljahr bitte nicht mehr mit evangelischer Religion einsetzen kann, ich bin Muslima geworden, hab ihm dann mein Papier vorgelegt, hab `nen Brief auch an die Bezirksregierung geschickt nach Düsseldorf, das muss ja alles seine Ordnung haben bei uns, und hab dann bei mir zuhause beguckt, welches Badetuch eignet sich als Gebetsteppich, hab meine rituelle Waschung gemacht, also diese Ganzwaschung unter der Dusche, hab meine Gebetstexte mir auf Papier geschrieben, vor mein Badetuch gelegt mit meinem Kompass, ich geb ja Erdkunde, da hab ich auch `nen Kompass, die Himmelsrichtung ausgeguckt, hab angefangen zu beten und nie wieder aufgehört, ich hab noch nie seitdem ein Gebet ausgelassen, so schwer es mir auch am Anfang gefallen ist, das zu sprechen, ich konnte es ja gar nicht, ich hab das sofort in Arabisch gelernt mit der Übersetzung dazu, ich hab gar nicht erst auf Deutsch oder sonst wat, sofort in Arabisch, und dat hat geklappt.“

In der Gemeinschaft der muslimischen Frauen sucht sie die Antworten auf ihre noch offenen Fragen, auch nach dem islamischen Leben in Deutschland. 1993, im Jahr nach der Marokkoreise, hat Katharina B. für sich alle inneren Hindernisse ausgeräumt. Sie tritt als Deutsche zum Islam über und handhabt diesen Schritt mit der ihr eigenen Zielstrebigkeit rational, „das muss ja alles seine Ordnung haben bei uns“. Sie tritt aus der Kirche aus, regelt alle bürokratischen Formalia, lässt sich von ihrer Aufgabe als evangelische Religionslehrerin entbinden. Zuhause beginnt sie nun den Islam zu leben, „hab angefangen zu beten und nie wieder aufgehört, ich hab noch nie seitdem ein Gebet ausgelassen“. Regeln sind ihr wichtig, auch im Glauben, vor allem aber die absolute Hinwendung zu Gott, die sie bei den Muslimen so fasziniert hat. Sie ist nun selber „Muslima“, und das will Ayşe mit einer Intensität sein – „ich hab das sofort in Arabisch gelernt mit der Übersetzung dazu, ich hab gar nicht erst auf Deutsch oder sonst wat, sofort in Arabisch, und dat hat geklappt“ –, die ihr im Christentum gefehlt hat. Im Nachfrageteil räumt sie auch ein, dass sie im Islam „selbstverständlich religiöser geworden (ist) als vorher“, dass sie jetzt „schon so`n bestimmtes religiöses Gewissen“ hat, das ihr die evangelische Konfession mit dem Bild Gottes des Barmherzigen

²⁸⁶ vgl. II. 2.5 und 2.6.

²⁸⁷ Die *Schahada* sollte beim Schritt in den Islam nach vorangehender Waschung allerdings in Anwesenheit von zwei Zeugen gesprochen werden. Es wird dreimal bezeugt, „dass es keinen Gott gibt außer Allah und das Muhammad Sein Prophet ist“. Damit erkennt der Muslim, wie die Islamische Zeitung Übertrittswilligen auf ihrer Homepage (www.islamische-zeitung.de/schahada.html) erklärt, „im Unsichtbaren die Einheit Allahs, seine Engel, die Gesandten, die Bücher, das Leben nach dem Tod und die Vorherbestimmung von Gut und Schlecht an. Im Sichtbaren bedeutet die *Schahada* die Annahme der Lebensweise, wie sie durch Allahs Wort im *Qur'an* und in der Lebensweise des Propheten Muhammad allen Menschen offenbart wurde.“

und Allverzeihenden nicht in dieser Strenge abverlangt habe. Mit der Religion hat sich auch Katharina B.s Gottesbild geändert: „Gott kann sich mir gegenüber barmherzig verhalten, aber er *muss* ja nicht und ich habe keine Sicherheit, dass er das tut. Von daher gibt es ja durchaus die Möglichkeit, schlimm bestraft zu werden.“ Die Annahme eines strafenden Gottes scheint ihr keine Schwierigkeiten zu bereiten, sondern sie zu einer klaren Befolgung seiner Vorschriften herauszufordern. Sie fastet, betet, war bereits zweimal bei der Pilgerfahrt in Mekka, „ja, wat alles so sein muss, ne“. Sie sieht sich aber durchaus selbst in der Gefahr der Übersteigerung des „deutschen Islams“.

„Ja, den deutschen Islam, den gibt es, und zwar den der 150prozentigkeit, wat manchmal sehr, sehr lästig ist, weil das nämlich dann die Menschen sind, die genau gucken, ob da irgendwo `n Haar unterm Kopftuch vorguckt oder ob man beim Gebet wirklich tief genug runtergeht, ob dat auch wirklich so is wie dat im Buch drinsteht, dat is schlimm, das find ich sehr anstrengend. (...) Wir haben dieses Problem, ich mache alles hundertprozentig oder noch mehr. Das hab ich selber auch, wobei ich versuche, dat so in Griff zu halten, dass es nicht unangenehm wird. Ich will das so machen, wie es sein muss, aber ich will den Weg der goldenen Mitte gehen, denn nur das ist im Islam das Wünschenswerte, immer der Weg der Mitte, nichts Extremes nach der einen oder der anderen Seite.“

Katharina B. ist noch auf der Suche, auf dem neuen Weg sucht sie nun „den Weg der goldenen Mitte“ ohne die Extreme eines gleichgültigen Bekenntnisses oder einer fanatisierten Gottesfürchtigkeit. Es fällt ihr zum Zeitpunkt des Interviews, fast zehn Jahre nach der Konversion, noch nicht leicht, ihre kulturellen Wurzeln mit dem neuen Glaubensbekenntnis in Einklang zu bringen. Beim Einhalten der Regeln setzt ihr aber auch das Umfeld Grenzen. Den größten Konfliktstoff birgt dabei ihr Frau-Sein. Zu ihrer Identität als Muslima gehört für sie inzwischen das Kopftuch. Über Gott reden, Glaube nach außen zeigen, das hatte ihr bei den ersten Begegnungen mit Muslimen imponiert und in ihrer eigenen Religion gefehlt. Als Muslima stößt sie nun erneut an dieses gesellschaftliche Tabu.

2.5 Der Regelverstoß – mit oder ohne Kopftuch

Selbstverständlich übernimmt Katharina B. die Pflichten einer muslimischen Gläubigen. Nur mit dem Tragen des Kopftuches zögert sie. Es stört sie nicht in ihrem Selbstverständnis als deutsche Frau. Sie „hat Angst“ vor der Reaktion der Umgebung, denn sie erinnert sich ihrer eigenen Einstellung vor der Konversion: „Ja genauso, ich hab alle Vorurteile, die man sich denken kann, gehabt. Ich habe mit türkischen Vätern geredet und hatte `nen Machtkampf damit, dass ich die Mädchen ohne Kopftuch mit auf Klassenfahrt nehmen konnte, fand ich alles total bescheuert, wie die sich benehmen, hab ich überhaupt nicht verstanden. Ich hab *jedes* Vorurteil gehabt, was man in diesem Punkt haben kann, und kann deswegen heut die Leute, die diese Vorurteile haben, so gut verstehen.“ Nun muss sie selber diesen Vorurteilen

begegnen – „was sagt der Kaufmann an der Ecke, wo du sonst immer einkaufst, oder die Frau an der Kasse, wenn die dich jetzt plötzlich so sieht. Und überhaupt, du stolperst über deine eigenen Beine, wenn du durch die Innenstadt zum Einkaufen gehst, die Leute, die dich alle kennen und so, ne. Dat war schon ganz schön schwierig, dat war wirklich kein leichter Schritt, und eigentlich hab ich gedacht, du trägst das eigentlich nicht, nur dann, wenn du mal irgendwo eingeladen bist und wenn du in `ne Moschee gehst, dann wurd dat aber immer öfter und dann hatt ich dat Dingen plötzlich auf“. Auch hier hat sich Katharina B. letztlich für ein absolutes Handeln entschieden, das sie folgerichtig auch in ihren beruflichen Alltag integrieren will. Der Schulleiter wehrt ab, bittet sie um Beispiele vergleichbarer Fälle. Sie berichtet ihm von einer deutschen Kollegin im Nachbarbereich, die mit und trotz Kopftuchs eine Stelle an der Grundschule bekommen hat. Der Schulleiter willigt zunächst ein.

„Aber im Laufe des Schuljahres, was dann folgte, verhärtete sich bei ihm so die Einstellung dazu, Kopftuch ist eben gleich Brett vor dem Kopf und die Unterdrückung der Frau kommt nicht in meine Schule, wat sollen denn die Eltern sagen, schließlich kommt dann irgendwann ein türkischer Vater und verlangt, dass seine Tochter plötzlich auch dat Kopftuch trägt, weil ja die Frau B. Kopftuch trägt und wenn die dat trägt, muss meine Tochter auch und so weiter. Er war absolut dagegen, die Fronten haben sich extrem verhärtet, also es wurde dann sehr, sehr schwierig an der Schule, an der ich aber immer noch bin. Ich möchte da nur nicht so sehr ins Detail reingehen, weil das ist wirklich `ne ganz wahnsinnig lange Geschichte mit Unmöglichkeiten, und ich will meinen Schulleiter gar nicht anschwärzen, wenn ich davon erzählen würde, weil ich seine Not durchaus verstehe. Aufgrund der Medien, wir haben nun mal bei uns kein positives Bild vom Islam und wir haben auch kein positives Bild von der Frau mit dem Kopftuch hier in Deutschland oder überhaupt in Europa, Deutschland geht ja noch recht gut, und deswegen kann ich seine Sorgen und Nöte schon verstehen, ich kann sie nicht teilen und ich fühle mich ungerecht behandelt. (...) Das heißt, wenn ich auf den Parkplatz unserer Schule fahre, nehm' ich die Nadel raus, die ich da drin hab, und das Kopftuch fällt nach hinten, ich betrete die Schule, halte meinen Unterricht ab, ich fahre nach Hause, setze im Auto mein Kopftuch wieder auf, das eh präsent war, weil es um meinen Hals hing, und dann bin ich im Alltagsleben ständig mit meinem Kopftuch. Wenn ich mit meinen Schülern unterwegs bin, trage ich es auch, obwohl mir das auch verboten ist, aber da dran halt ich mich nicht.“

Das Kopftuch wird in dieser Auseinandersetzung zum Symbol²⁸⁸, für Ayşe für die vollkommene Einheit und Echtheit als Muslima, für ihren Chef für die „Unterdrückung der Frau“, die an seiner Schule keinen Platz hat. „Kopftuch ist eben gleich Brett vor dem Kopf“ interpretiert Katharina B. resignativ den Widerstand des Schulleiters, für den sie dennoch aus ihrer eigenen Vorgeschichte und der ihr aus Erfahrung nachvollziehbaren Einschätzung der Gesellschaft, der die muslimische Kultur so fremd ist wie sie ihr einmal war, Verständnis zeigt. Gleichwohl fühlt sie sich „ungerecht behandelt“. Ihr Bedürfnis nach einer öffentlichen Religion, nach einem mutigen Umgang mit Glauben in einer säkularen Gesellschaft kommt hier erneut konnotiert zum Ausdruck. Im Nachfrageteil berichtet sie von einem Gespräch mit dem Schulrat: „Frau B., die Gesellschaft muss sich erst ändern. Und ich hab ihn dann

²⁸⁸ vgl. I. 3.2.4.

gefragt: Wer ist denn die Gesellschaft, sind wir beide nicht die Gesellschaft oder zumindest Teil dieser Gesellschaft, warum können wir nicht anfangen? Und er hat mir dann gesagt, dass er eben nicht den Mut dazu hat, das so allein durchzustehen, auch diese Unsicherheit. Ich würde mir mehr Zivilcourage wünschen bei den Menschen, die innerlich offen dafür wären, sich aber nicht trauen, das zuzugeben, weil sie selber vielleicht Repressalien zu fürchten haben. Ich glaube nämlich nicht, dass die deutsche Gesellschaft *gegen* den Islam ist als solches.“

Katharina B. ist davon überzeugt, dass sie in keinem anderen europäischen Land den Islam so gut ausleben kann wie in Deutschland, sieht aber von beiden Seiten, hier in der Gegenüberstellung von Glaubensgemeinschaften und Gesellschaft noch mehr als von Islam und Christentum, den Gesprächs- und Aufklärungsbedarf, den sie als deutsche Muslima mittragen will. Sie versteht die Sorgen und Nöte ihres Chefs, kann sie nicht teilen und muss sich dennoch auf einen Kompromiss einlassen. Es ist nicht der von ihr angestrebte „Weg der goldenen Mitte“, sondern ein Mittelweg, der ihr Zugeständnisse abverlangt: Sie trägt das Kopftuch bis zum Schulhof, lässt es während des Unterrichts über ihren Schultern liegen und setzt es erst wieder auf dem Nachhauseweg auf. Sie ist damit mit hineingenommen in den „Kopftuchstreit“, der in europäischen Ländern seit Jahren auch die Gerichte beschäftigt²⁸⁹, wobei in der Argumentation der Quadratmeter Stoff immer wieder als Signal fehlender Emanzipation, aber auch als politisches Zeichen verstanden wird, das sich pädagogisch negativ auf die Schüler auswirke. Am Kopftuch macht sich ein Bild fest, „aufgrund der Medien, wir haben nun mal bei uns kein positives Bild vom Islam und wir haben auch kein positives Bild von der Frau mit dem Kopftuch“. Katharina B. ist in ihrer Argumentation Muslima, aber auch Deutsche mit dem Wissen um die Vorurteile gegen den Islam, die vor allem mit der archaischen Religion der entrechteten Frauen assoziiert werden. Sie verstößt als Frau gegen die Regeln weiblicher Solidarität, als Deutsche gegen den aufgeklärten kulturellen Konsens, als Muslima mit Kopftuch gegen die Normen ihrer Schule und als Muslima ohne Kopftuch gegen ihr eigenes Verständnis gläubiger Lebensführung, gegen ihre religiöse Identität.

²⁸⁹ Das Kopftuch führte bereits einige Male zu arbeitsrechtlichen Auseinandersetzungen, zum Beispiel argumentierte ein Berliner Stadtrat im November 1985 gegen die Einstellung einer türkischen Erzieherin mit Kopftuch: „Für mich ist der Anspruch der Gleichheit von Mann und Frau ein so wichtiges Erziehungsziel, dass ich davon keine Abstriche mache. Und eine Erzieherin mit Kopftuch würde diesen Erziehungsauftrag konterkarieren.“ Zit. n. TAZ 11.11.1985. Fereshta Ludin, eine Deutsche mit afghanischer Abstammung, deren Anliegen, als muslimische Frau und Lehrerin im Beamtenstatus mit Kopftuch unterrichten zu dürfen, am 4. Juli 2002 vom Bundesverwaltungsgericht im Hinblick auf die Neutralitätspflicht des Staates und seiner Beamtinnen und Beamten abgewiesen worden ist, hat am 25. September 2002 das Bundesverfassungsgericht angerufen. Der 1. Senat des Bundesverfassungsgerichts hatte auch das sog. „Kruzifix-Urteil“ gefällt, nach dem Kruzifixe aus Klassenzimmern öffentlicher Schulen zu entfernen sind, wenn SchülerInnen dies wünschen, da das christliche Symbol der in der Schule geforderten weltanschaulichen Neutralität des Staates widerspreche. Dagegen hat das Verwaltungsgericht Lüneburg einer Lehramtsbewerberin in der Frage des Kopftuchs Recht gegeben. Die Lehrerin Lyman Alzayed gewann den Streit um ihre Einstellung, da der Staat gemäß dem Grundrecht nach Auffassung der Richter nicht über ihre religiöse Identität entscheiden darf.

Katharina B. sieht diesen Konflikt auch als „meine Prüfung“ im Glauben, ist in diesem Punkt der religiösen Regelbefolgung aber noch am ehesten zu Zugeständnissen bereit. Die muss sie auch in ihrem Elternhaus machen.

„Meine Mutter weiß, dass ich zum Islam übergetreten bin und hat es schwierig gefunden, hat auch natürlich Angst gehabt: ach du liebe Güte, dat is doch so `ne Religion, wo die Frauen unterdrückt werden und nix zu sagen haben und, die fand das auch erst schwierig, hat sich mittlerweile damit abgefunden. Mein Vater, der mit dem Thema Religion nie was zu tun haben wollte, will das aber nicht wissen. Ich hab mit ihm da noch nie ein klares Wort darüber geredet, ich weiß nur eins, und das hat meine Mutter mir halt gesagt, du darfst nie mit dem Kopftuch nach Hause kommen, kleine Bergmannssiedlung und so, ne, mein Vater ist Bergmann, alle Nachbarn sehn dat dann ja, um Gottes Willen, tu uns den Gefallen oder tu mir als Mutter den Gefallen und setz das Kopftuch, wenn du von der Autobahn runterkommst, ab und setz es hinterher wieder auf.“

Das Kopftuch macht das Bekenntnis öffentlich. Was sonst (verschämt) verschwiegen werden könnte, ist in der demonstrativen Kleiderordnung für muslimische Frauen nicht zu übersehen. Die Mutter sucht nicht die inhaltliche Auseinandersetzung mit ihrer Tochter über ihren neuen Weg, sondern macht ihre Ablehnung an Vorurteilen fest, will nicht wahrnehmen, was durch das Kopftuch nicht mehr zu verbergen wäre. Es geht weniger um Glaubensbegriffe, sondern um das Ansehen der Tochter als Frau, mehr noch aber um das äußere Bild, um den Regelverstoß in Konventionen der „Bergmannssiedlung“, in der die Nachbarn nicht von der neuen Orientierung erfahren sollen. In der Ablehnung alles Religiösen will auch der Vater nicht wissen. Die Mutter befürchtet, dass dieser Schritt der Tochter für ihn, der seit zehn Jahren seine Krankheit überwunden hat, wieder der Einstieg in den Alkohol sein könnte. Katharina B. steht in einer emotionsgeladenen Auseinandersetzung, in der die Probleme in ihrer Familie deutlich werden. Alles Unausgesprochene fokussiert sich auf das Kopftuch, das mühsam Verschleiertes zeigen könnte. So findet sich im Elternhaus die gleiche Lösung, die sich auch in der Schule als das Machbarste erwies: „(...) um Gottes Willen, tu uns den Gefallen oder tu mir als Mutter den Gefallen und setz das Kopftuch, wenn du von der Autobahn runterkommst, ab und setz es hinterher wieder auf.“

Gottes Willen zu befolgen wird für Katharina B. letztlich auch zur Motivation, auf den Wunsch der Mutter einzugehen, ihr Bekenntnis zum Islam nicht sichtbar zu machen.

„Deswegen lass ich das, weil ich ja meine Eltern auch zu ehren habe, und weil meine Eltern eben Rechte an mich stellen können, so islamisch gesehen, und ich gehorche und ich setze mein Kopftuch ab, obwohl mein Vater das mit Sicherheit weiß, aber er will es nicht wissen und er will es nicht sehen und er will vor allen Dingen nicht darüber reden, also lass ich es. Er ist 71 Jahre alt, warum soll ich dem alten Mann noch Ärger machen, ich kann damit ja auch leben, ne, hängt ja nicht mein Seelenheil von ab da, von diesem Stückchen Stoff da, dat is ja bloß so `ne Abrundung des islamischen Lebens. Ich gebe dem Kopftuch nicht diese extreme Wichtigkeit, was manche Frauen machen. Ich mach das für mich nur deswegen, weil ich damit erkannt werden will und weil ich gerne 100prozentig bin, das ist es, aber nicht, weil ich glaube, dass ich mir damit mein Seelenheil erkaufe.“

Die Achtung der Eltern versteht Katharina B. gemäß der Botschaft des Korans²⁹⁰ als religiöse Pflicht, der sie zu gehorchen hat. Sie nimmt das Kopftuch beim Besuch im Elternhaus ab, obwohl sie sich der Verleugnung seines Wissens durch den Vater sicher ist: „(...) er will es nicht sehen und er will vor allen Dingen nicht darüber reden, also lass ich es.“ Gleichzeitig will sie in ihrem Bericht aber deutlich machen, dass sie dabei nicht gegen grundsätzliche Überzeugungen handelt. Sie relativiert die Bedeutung des Kopftuches – „hängt ja nicht mein Seelenheil von ab da, von diesem Stückchen Stoff da, das ist ja bloß so `ne Abrundung des islamischen Lebens“ –, auch wenn sie genau in dieser Situation ihr eigentliches Anliegen, damit als Muslima „erkannt (zu) werden“ und „100prozentig (zu) sein“, aufgeben muss. Katharina B. betont, dass ihr Muslima-Sein Anderes ausmacht, nicht (nur) die äußerliche Demonstration.

2.6 Katharina B.'s Selbstverständnis als muslimische Frau

Im „Kopftuchstreit“ muss sich Katharina B. damit auseinandersetzen, dass der Islam in unserer Gesellschaft, aber auch in religiösen Konflikten in muslimischen Ländern, mit nichts anderem so sehr identifiziert wird wie mit der Bekleidungsvorschriften für Frauen. Das Andere und damit letztlich die Urteile in der Diskussion um die Rolle der Frau im Islam²⁹¹ manifestieren sich in den vielen Seiten des Kopftuchs.

„Und natürlich hab ich dieses Vorurteil der unterdrückten Frau gehabt, ist ganz klar. Also durch das Lesen islamischer Literatur, also so, wie der Islam zu sein hat, nicht so, wie er heute von einer anatolischen Ehefrau mit den Plastiktüten von Aldi zehn Schritte hinter dem Mann her gelebt wird, nicht das, ich will keine Tradition leben, brauch ich ja auch nicht, hab ich doch gar nicht, ich bin ja Deutsche, ich hab so was Befruchtetes ja überhaupt nicht, Gott sei Dank, *allhamdu-lillah*. Und dann hab ich halt durch das Lesen, wie der Islam original eigentlich zu leben ist, festgestellt, dass ich ja viel mehr Rechte habe als Muslima als wenn ich Christin bleibe. Sehn wir doch einfach mal an, ich hab `n Erbrecht, sofort, haben ja die europäischen Frauen erst Anfang dieses Jahrhunderts, also des 20. Jahrhunderts gekriegt, das Vermögen, das sie von ihrem Vater geerbt haben, ging immer hier in Europa in den Besitz des Ehemannes über. Die Frau durfte kein Geschäft aufmachen, nicht selbständig werden, wenn nicht der Ehemann sein Ja-Wort dazu gegeben hat. Die Frau hatte im Grunde überhaupt keine Rechte, die war

²⁹⁰ Das Elterngesetz aus dem Dekalog des Alten Testaments (Dtn 5,16: „Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht hat, damit du lange lebst und es dir gut geht in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt“) hat seine Entsprechung im Koran in Sure 17:23,24: „Und dein Herr hat bestimmt, dass ihr ihm allein dienen sollt. Und zu den Eltern (sollst du) gut sein. Wenn eines von ihnen (Vater oder Mutter) oder (alle) beide bei dir (im Haus) hochbetagt geworden (und mit den Schwächen des Greisenalters behaftet) sind, dann sag nicht „Pfui!“ zu ihnen und fahr sie nicht an, sondern sprich ehrerbietig zu ihnen und senke für sie in Barmherzigkeit den Flügel der (Selbst)erniedrigung (d.h. benimm dich ihnen gegenüber aus Barmherzigkeit freundlich und gefügig?) und sag: „Herr! Erbarm dich ihrer (ebenso mitleidig), wie sie mich aufgezogen haben, als ich klein (und hilflos) war!“ Weitere Koranstellen dazu 4:36, 29:8, 46:15.

²⁹¹ Vgl. I. 3.

vollkommen unmündig. Die katholische Kirche hat bis vor 100 Jahren die Frau ohne Seele dargestellt.“

Vorurteile gegen den Islam und die Rolle der Muslima scheinen Katharina B. im Rückblick „natürlich“, doch hat sie, wie sie in ihrem Bericht weiter ausführt, heute aus der Innensicht zu einem eigenen Standpunkt über Rechte und Pflichten der Frauen in ihrer Religion gefunden, der mit der vorgefassten Meinung von einst nichts mehr zu tun hat. Im Gegenteil erkennt sie heute für sich als Muslima mehr Rechte als Christinnen eingeräumt wurden. Sie argumentiert am Beispiel des Erbrechts²⁹² aus der Geschichte, in der Frauen die Selbstständigkeit abgesprochen wurde und der Ehemann die Macht ausübte. Kritisch setzt sie sich aus der Perspektive der Muslima und ehemaligen Christin auch mit der theologischen Anthropologie in der Kirchengeschichte auseinander, in der die Frau als seelenloses Wesen eingestuft wurde²⁹³. Katharina B. differenziert in ihrer Einschätzung zwischen traditionellen patriarchalischen Ordnungsvorstellungen und androzentrischen Auslegungen in der Religion auf der einen Seite und den „originalen“ Botschaften der Heiligen Schrift auf der anderen Seite. Sie stellt die in Deutschland bildprägende Beobachtung der türkischen Frau, die „zehn Schritte hinter ihrem Mann her“ lebt, der Lehre gegenüber, „wie der Islam zu sein hat“. Als konvertierte deutsche Muslima sieht sie sich im Vorteil gegenüber geborenen Muslimen: „Ich will keine Tradition leben, brauch ich ja auch nicht, hab ich doch gar nicht, ich bin ja Deutsche, ich hab so was Befruchtetes ja überhaupt nicht, Gott sei Dank, *allhamdu-lillah*.“ Sie bringt ihre Erleichterung darüber deutlich zum Ausdruck, dass sie, befreit vom Ballast einer ererbten Religion, den sie auch im Christentum in seinen konventionellen Randbedingungen gespürt hat, sich auf die für sie wesentlichen Inhalte der Religion konzentrieren kann, dass sie damit auch nicht einem vorgeprägten Frauenbild entsprechen muss und für sich inakzeptable Deutungen des Korans ablehnen kann. Wenngleich sie für die als frauenfeindlich auslegbaren Schriftstellen sehr traditionell islamisch argumentiert:

„Dann muss man betrachten, was jetzt die Vielehe²⁹⁴ meinerwegen angeht, zu der Zeit, als der Islam entstanden ist, gab es ja eine Mehrfach-Ehe ohne Ende. Dann wurde das begrenzt auf vier Frauen, wobei der Prophet, Friede sei mit ihm, ja sagt: Und das ist besser, ihr heiratet nur eine. Die Empfehlung ist die Einehe, die Monogamie. Gelebt wurde durch die Jahrhunderte aber natürlich, dass man vier Frauen geheiratet hat, und

²⁹² Das Erbrecht wird im Koran in Sure 4 genau geregelt: Verse 7-12 und 176. Demnach steht Frauen nur die Hälfte des Erbes zu, das einem männlichen Verwandten übergeben wird. Allerdings war diese Regelung eine große Verbesserung für Frauen, da sie in vorislamischer Zeit selbst noch zum Erbe gehörten. Zudem muss ein erbender Mann die Hälfte an seine Ehefrau abgeben, während eine Frau alleinige Verfügungsgewalt über ihr Erbe hat. Katharina B. geht im Nachfrageteil sehr ausführlich auf andere Beispiele ein wie die Versorgung durch den Mann.

²⁹³ Die Diskussion, ob die Frau eine Seele habe, wurde in der christlichen Dogmatik geführt. In der Enzyklika „Pacem in terris“ stellt Papst Johannes XXIII. 1963 fest: „Die Frau, die sich ihrer Menschenwürde heutzutage immer mehr bewusst wird, ist weit davon entfernt, sich als seelenlose Sache oder als bloßes Werkzeug einschätzen zu lassen; sie nimmt vielmehr sowohl im häuslichen Leben wie im Staat jene Rechte und Pflichten in Anspruch, die der Würde der menschlichen Person entsprechen.“ (Nr. 41), zit. n. Trzaskalik, Friedrich: „Frau im römischen Katholizismus“. In: Klöcker/Tworuschka, S. 68.

²⁹⁴ Vgl. I. 3.1.1.

heute in einfachen Gegenden des arabischen Gebietes ja immer noch, weil es einfach sinnvoll ist, dass die viele Arbeit durch mehrere Frauen geteilt wird und ich hab Frauen erlebt, die damit sehr zufrieden waren, (...) für viele geschiedene oder verwitwete Frauen ist es sogar oft die einzige Möglichkeit, noch einmal in den Stand der Ehe einzutreten und gesichert zu sein anstatt wieder in das Elternhaus zurück zu gehen. Denn wir müssen uns ja ganz klar machen, die Frauen haben häufig wenig Bildung in den sogenannten islamischen Ländern, ganz anders als jetzt hier meinetwegen. Außerdem käme hier ja auch kein Mann auf die Idee, jedenfalls die Mehrzahl der Männer nicht, mehr Frauen zu haben. Es gibt die Fälle, dass eine Ehefrau in der Türkei ist und eine hier ist, die eine, die hier ist, ist vielleicht für das Hierbleiben, für die Papiere notwendig, wenn's denn eine europäische Frau ist, das gibt es natürlich. Sind alles Negativbeispiele, ganz klar, aber grundsätzlich musste ich dann auch erkennen, es gibt Frauen, denen die Mehrehe gefällt und warum soll ich dann dagegen sprechen, nur weil ich anders aufgewachsen bin verflixt juchhe. *Ich* will keine zweite Frau an meiner Seite haben, ich hab halt diese Entwicklung europäisch hinter mir, ich will das nicht, ich würd' das jetzt nicht zulassen, aber warum soll ich einer andern Frau das Recht absprechen, wenn sie es zulassen will, so gesehen, ne. Außerdem gibt es ja die Mehrehe bei uns insofern doch, indem wir einfach davon ausgehen müssen, dass bei uns dat Fremdgehen legalisiert is, mittlerweile, das gehört doch heute zum guten Ton."

Katharina B. verschließt nicht die Augen vor den „Negativbeispielen“, aber sie versucht zu erklären. Sie fordert bei der ZuhörerIn Toleranz ein, indem sie sich selber tolerant zeigt – „warum soll ich dann dagegen sprechen, nur weil ich anders aufgewachsen bin“. Bei allem Verständnis macht sie doch klar, dass diese Art, den Islam zu leben, nicht ihre ist, wobei sie bei in Deutschland lebenden Muslimen grundsätzlich, und doch einschränkend, eine andere Einstellung voraussetzt: „Außerdem käme hier ja auch kein Mann auf die Idee, jedenfalls die Mehrzahl der Männer nicht, mehr Frauen zu haben.“ Sie beansprucht für sich die Ausschließlichkeit als Ehefrau aus ihren kulturellen Wurzeln heraus – „ich hab halt diese Entwicklung europäisch hinter mir, ich will das nicht, ich würd' das jetzt nicht zulassen“ – sieht sich damit auch wieder im Einklang mit der „originalen“ Botschaft des Propheten, der Empfehlung zur Einehe. Katharina B. beschließt den Absatz mit einer oft von Muslimen geübten Kritik der Doppelmoral an den aufgeklärten Kritikern, die ihrem Anspruch selbst nicht gerecht werden: Zweitfrauen haben im Islam einen anerkannten Rechtsstatus, während sie in der christlich-kulturellen Gesellschaft als heimliche Nebenfrauen ohne Anerkennung bleiben. Frausein im Islam ist für Katharina B. Herausforderung zur Emanzipation im Glauben, aber auch eine neue Entdeckung der vorhandenen weiblichen Stärken.

„Ich hab mein Leben so, von meinem Selbstbewusstsein oder so, gar nicht groß geändert. Ich empfinde es als angenehm, dass ich jetzt mehr Frauengruppen habe, ich bin sehr gerne nur mit Frauen zusammen, mir fehlt es überhaupt nicht auf Festivitäten, dass die Männer nicht dabei sitzen, das find' ich zum Beispiel eine ganz positive Erfahrung. Am Anfang hab ich auch gedacht, blöde, mein Mann und ich sind irgendwo eingeladen, und der is in dem einen Raum und ich bin in dem Raum, wat `n Quatsch und so. Aber ich habe festgestellt, wenn Männer mit im Raum sind, schlag ich meine Beine anders übereinander, setz ich mich anders hin, trink vielleicht meinen Kaffee anders, red' ich auch anders, da kommt irgendwat in mir hoch, wie bestimmt bei vielen andern Frauen auch, zu gefallen. Das hab ich nicht, wenn ich mit Frauen zusammen bin, (...) hier kann ich sein, wie ich bin, ne. So nach der Methode, ich will so bleiben wie ich bin, ne (lacht).

Oder wat ich total toll finde, ich muss jetzt gar nicht mehr so sehr aufpassen um jedes Gramm, das mir zuviel auf den Hüften sitzt, vorher dieser ewige *Wahn*, du musst die Figur halten und so weiter und die Haare müssen immer liegen, also dieses Äußerliche, das ist weggegangen. Jetzt klar, das is nichts Spirituelles jetzt so vom Islam her, ne, ich weiß, aber spirituell war ich ja vorher insofern gesehen auch schon, weil ich ja religiös war. Deswegen, ich empfinde keine große Änderung in meinem Leben, außer diesen angenehmen Erleichterungen.“

Katharina B. sieht durch die Annahme eines neuen Glaubens keine Zäsur in ihrem Leben, auch nicht in ihrem Selbst-Bewusstsein als Frau. Sie hat bereits als Jugendliche gegen den erklärten Willen des Vaters für ihre Ausbildung gekämpft, als Erwachsene für ihr Ziel, Religion lehren zu können und als Muslima für die Anerkennung ihrer Überzeugungen. Aus ihrem Lebensbericht wird die Kontinuität ihrer Stärke deutlich, von der sie sich auch durch Hindernisse nicht abbringen lässt. Gleichzeitig war ihre Religion immer mit weiblicher Gemeinschaft verbunden, ob in der familiären Verbundenheit im Glauben mit Mutter und Schwester, in ihrer Lehrerin-Schülerin-Beziehung zu der Pfarrerin, im evangelischen Internat oder in der Frauengruppe in der Moschee, in der sie ihre Fragen über den Islam geklärt hat. Die positive Erfahrung weiblicher Gemeinsamkeit erlebt sie nun im Kreis der Muslima weiter bereichernd – „Ich empfinde es als angenehm, dass ich jetzt mehr Frauengruppen habe, ich bin sehr gerne nur mit Frauen zusammen.“ Die islamische Geschlechtertrennung bei Zusammenkünften beschreibt sie als anfangs befremdend, auch mit Abwehr gegen die ungewohnte Situation, deren Sinn sie nicht erkennen kann. Katharina B. vermag auch heute darin weniger die religiöse Motivation festzustellen als die „angenehme Erleichterung“, nicht mehr bestimmten Erwartungen entsprechen zu müssen. Ihre Abwehr gegen Äußerlichkeiten, die immer wieder in ihrer Erzählung zum Ausdruck kommt, wird auch hier deutlich. Sie muss nicht mehr „gefallen“ und ihr Frau-Sein nicht mehr in gesellschaftliche Normen pressen. Dass sie ihr neues Lebensgefühl als Muslima mit einem typischen Werbeslogan ironisiert – „So nach der Methode, ich will so bleiben wie ich bin, ne (lacht)“ – fasst ihren Blick auf gesellschaftliche Rollendefinitionen der europäischen Frau nachdrücklich zusammen. Sie stellt dabei nicht Islam und Christentum als Religionen gegenüber, sondern die islamische und die kommerzialisierte Kultur, in welcher die Ausstrahlung einer Frau an Reklamevorgaben und den Ansprüchen von Schönheitsidealen gemessen wird. Sie genießt in der Befreiung von äußerlichen Normen die neu gewonnene Freiheit, sich selbst bewusst zu sein und im Kreis von Frauen Gemeinschaft zu erleben, die auf der solidarischen Basis des gleichen Glaubensbekenntnisses und damit einer verbindenden Lebensgestaltung steht. Katharina B. schätzt diese Werte, die ihr die neue geistige Ausrichtung gebracht hat. Daneben steht ihre spirituelle Orientierung, die sie als Kontinuum unterstreicht – „aber spirituell war ich ja vorher insofern gesehen auch schon, weil ich ja religiös war“: ein schlichter Kausalschluss, mit dem sie in seiner Selbstverständlichkeit Zweifel an dem

konsequenten Fortschreiten auf einem seit der Kindheit eingeschlagenen Weg nicht aufkommen lässt, auf dem sie die Marken, aber nicht das Ziel geändert haben.

2.7 Der Islam als Wegmarke eines religiösen Lebens – Eine Zusammenfassung

Religion gehört zum Leben von Katharina B.. Waren es zunächst in Kindheit und Jugend eher die Sprache, der Mythos und der Ritus, die zu ihrer Identifikation als Christin beitrugen, so verweist ihr Wunsch, Religion weiter zu geben, auf die verinnerlichte Überzeugung von ihrer Einheit mit religiösen Werten und Orientierungen. Aus der Religion wird im Laufe der Lebensgeschichte Religiosität²⁹⁵. Damit einher geht die Auseinandersetzung mit Inhalten, die zunächst übernommen, dann hinterfragt werden, auch und vor allem im Hinblick auf die Einstellungen zu Glaubenswahrheiten und ihre Bedeutung für das eigene Leben. Durch Erziehung geborgte Sinnggebung soll angeeignet werden, um dem religiösen Engagement eine tragfähige Basis zu geben. Katharina B. bewegt sich sicher in ihrem Christentum, fühlt sich mit ihren Überzeugungen aber in der säkularen Gesellschaft allein gelassen. Sie spürt die Ambivalenz von Religion und einer reduzierten christlich-kulturellen Prägung, in der Äußerlichkeiten ohne inhaltliche Gewissheit gelebt werden. Sie will Religion als Wesensmerkmal erfahren, nicht als Versatzstück. In diesem Bedürfnis kommt ihr der Islam entgegen. Auf dem religiösen Weg, den sie öffentlich gehen will, trifft sie auf Gläubige, die ihre Gottesfürchtigkeit auch nach außen darstellen, sich nicht scheuen, ihr Vertrauen in ein überirdisches Gelenktsein zum Ausdruck zu bringen. Katharina B. geht es um die Beziehung zwischen sich und Gott und wie sie davon Zeugnis ablegen kann. Dies fällt ihr leichter in einem festgefügtten Rahmen, den sie im Islam als stabiler als im Christentum erlebt, der Rahmen des gemeinsam gelebten Bekenntnisses in der Familie, in der Gemeinde und in der Frauengruppe. Hier fühlt sie sich nicht nur in einer Zeit persönlicher Veränderungen hineingenommen, sondern auch im Ausblick auf ihr zukünftiges Leben getragen. Als sie sich entscheiden muss, Christin zu sein – in der Zeit als Religionslehrerin, in den Gesprächen mit Andersgläubigen, im Stehen zu Dogmen und Konventionen – bemerkt sie, dass ihr die Authentizität, die sie sich wünscht, auch selbst fehlt. Sie kann „ja sagen“ zu ihrem Glauben, aber mit Einschränkungen. Statt diese Zweifel für sich im Nachfragen an die eigene Religion aufzulösen, orientiert sie sich neu, nimmt sie die Antworten an, die ihr der Islam für sie verstandesmäßig schlüssig mit neuen Perspektiven auf ihr vertrautes christliches Wissen anbietet: „nur vom Kopf zuerst, ganz analytisch, wat is da, wat is nicht da, was passt zu dem, was du schon hattest, was passt dazu nicht? Einfach nur so, ein Abhacken. Das Gefühl, ja das kam dann schon.“

²⁹⁵ Zur begrifflichen Unterscheidung vgl. Regina Sommer in: Becker/Nord: Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen, S. 148.

Der Islam ist für sie eine von Traditionen unbelastete – wenngleich von Vorurteilen beschwerte – Religion. Den Traditionen des Christentums kann sie nicht entkommen, da sie für sie untrennbar seit ihrer Kindheit mit ihrem Glaubensleben verbunden sind. Inhalte und Überformungen auseinander zu dividieren, macht die kulturelle Prägung ihr nahezu unmöglich, während sie im Islam als dem Fremden deutlich wahrnehmen kann, wo die Worte der Schrift mit traditionellem Verhalten vermischt werden. Sie kann sich die neue Religion wie eine Sprache in Reinform aneignen ohne dialektische Verfärbungen und selbst entscheiden, wie sie diese sprechen will. Auf der Suche nach einer lebendigen und befreiten Identität und Religiosität kann Katharina B. auf ihre christlichen Wurzeln bauen, mit denen sie nach eigener Überzeugung im Islam spirituell weiter wachsen kann: „Das ist `ne Entwicklung gewesen und `ne Entwicklung im positiven Sinn, also insofern werde ich`s als Bereicherung sehen, aber natürlich auch mit Schwierigkeiten.“ Sie will ihre geistliche Lebensorientierung zeigen – mit den erfahrenen Einschränkungen in Beruf und Familie – auch und besonders als deutsche Muslima. In ihrer Selbstachtung will sie Zeugnis geben, für den Islam, aber auch für religiöse Frauen, mit denen sie ein neues Gemeinschaftsgefühl erfährt. Sie hat sich entschlossen für diesen Weg von ererbter zu entschiedener Religion, auf den sie sich von Allah geführt sieht.

3. Jamila C.: „Ich hab nie an der Existenz einer Schöpferkraft gezweifelt!“

3.1 Biographischer Überblick

Beate C., geb. 1957, wächst mit zwei jüngeren Schwestern in einer Kleinstadt in der Nähe von Koblenz in einem katholischen Elternhaus auf. Die Mutter arbeitet als Einzelhandelskauffrau, der Vater als Maschinenbauingenieur. Sie besucht ein Gymnasium, das von Nonnen geleitet wird. Beate C. empfängt die Erstkommunion und das Sakrament der Firmung. Zum Abitur bekommt sie von ihren Eltern eine Reise nach England geschenkt. Dort tritt sie zum Islam über. Sie nimmt einen muslimischen Vornamen an. Jamila C. studiert nach ihrer Rückkehr Pädagogik, Islamwissenschaften und Ethnologie. Sie heiratet einen Mann aus Indonesien. 1979 wird ihr ältester Sohn geboren, 1983 ihr zweiter Sohn. Sie lebt mehrere Jahre im Ausland, zunächst in Pakistan, dann in Kanada. Nach 15jähriger Ehe lässt sie sich scheiden. Jamila C. arbeitet aktiv im Institut für Internationale Pädagogik und Didaktik²⁹⁶ und ehrenamtlich im Zentrum für islamische Frauenforschung (ZiF) in Köln.

3.2 Erste religiöse Sozialisation

Jamila C. engagiert sich als deutsche Muslima aktiv in muslimischen Organisationen und im interreligiösen Dialog. Daher ist sie gewohnt, über ihre neue Lebensorientierung und den Weg dahin zu sprechen. Im Zentrum ihrer sehr reflektierten Biographie steht der religiöse Schwerpunkt. Ihr Bericht unterscheidet sich im Aufbau stark von Silke A.s und Katharina B.s Beschreibungen. Sie weicht von einer chronologischen Darstellung ab, stellt selbst interpretierende Bezüge zwischen dem Früher und Heute her und greift auf lebensgeschichtliche Situationserinnerungen nur dort – selektierend und bewertend – zurück, wo sie ihr als Erlebnisverarbeitung für den weiteren Verlauf ihrer persönlichen Entwicklung in der Zeit wichtig erscheinen.

„Ja, also ich bin in einem katholischen Elternhaus aufgewachsen und eigentlich sehr katholisch erzogen. Ich war auf einem Nonnengymnasium, hab mein Abitur auf einer

²⁹⁶ Das IPD ist nach seiner Zielbeschreibung „eine private Gemeinschaft von theologischen und pädagogischen Fachleuten, die unabhängig agiert und von keiner Gemeinschaft, sei sie islamisch oder nicht, gegründet oder unterhalten wird. Sie finanziert sich aus eigenen Mitteln und ist bestrebt, ihre Dienste der real existierenden multikulturellen und multireligiösen Gesamtgesellschaft anzubieten“. Das IPD arbeitet vorbereitend an Materialien für einen, in Deutschland gesetzlich noch nicht verankerten, islamischen Religionsunterricht. „Das Institut für Internationale Pädagogik und Didaktik versucht in seinem Programm ein umfassendes Kompaktpaket vorzulegen. Da ist einmal die Erstellung von Unterrichtsmaterialien für muslimische Kinder; gleichzeitig aber auch die Ausbildung von Lehrkräften, die einen solchen Unterricht durchführen können. Das wird auch praktisch in Sonntagsschule und Qur’anwerkstätten erprobt. Außerdem sind wir natürlich daran interessiert, das Qur’anische Bildungskonzept, das unseren Materialien zugrunde liegt, für eine breite Öffentlichkeit zu konzipieren und transparent zu machen.“ Als Schwerpunkt der Konzeption nennt das IPD, „dem muslimischen Kind im Unterricht zu einer religiösen Identität zu verhelfen, aus der es in der Lage ist, mit seinem Umfeld, mit Menschen anderer Religionszugehörigkeit und Weltanschauung in einer für alle förderlichen Weise zusammen zu arbeiten und zu leben“. Aus der Selbstdarstellung des IPD, 2000. Vgl. I. 1.2.

Nonnen-Schule gemacht und hab aber dadurch, dass das `ne reine Mädchenschule war, durchaus eben bestimmte emanzipatorische Ansätze immer mitgekriegt, das hab ich aber erst später gemerkt, wenn man zur Schule geht, merkt man diese Dinge normalerweise nicht, da findet man Schule eben blöd. Der Religionsunterricht war immer sehr lebhaft bei uns, ich kann mich daran erinnern, dass ich also immer, es war auch erlaubt, kritische Fragen zu stellen, die allerdings nicht immer zu meiner Zufriedenheit logischerweise beantwortet wurden.“

Bereits in der ersten Erzählpassage schlägt Jamila C. von der Kindheit und Jugend die Brücke zu ihrem späteren Leben. Sie differenziert zwischen ihrem Erleben als Mädchen und dem Wissen der erwachsenen Frau, das auf frühen Erfahrungen fußt. Sie betont die „emanzipatorischen Ansätze“ im Zusammenleben der Mädchen in einer Schule, die von Nonnen geführt wird. Sie weist bereits zu Beginn ihrer Biographie darauf hin, dass ihr der katholische Religionsunterricht „logischerweise“, also aus ihrer heutigen Sicht zwangsläufig, Antworten, die ihr wichtig waren, schuldig geblieben ist – eine Einschätzung, die sie im Rückblick als überzeugte Muslima trifft. Ob ihr die Antworten auch als Schülerin gefehlt haben, muss offen bleiben. Erst im weiteren Verlauf des Berichts kehrt sie noch einmal in die Kindheit zurück, um die Passagen der religiösen Sozialisation als junger Christin, Erstkommunion und Firmung, in kritischer Distanz aufzugreifen.

„Ich hab eh die Kommunion als etwas empfunden, wo ich denke, die meisten Kinder empfinden doch so: einfach ein tolles Fest und man kriegt viele Geschenke und es ist alles ganz aufregend und die ganzen Festivitäten finden wegen einem selber statt, halt ein Initiationsritus im Grunde. Während meiner Firmung, getragen natürlich von gewissen pubertären Schwierigkeiten, die man hat, und wo ich dann immer gedacht habe: Ich wart jetzt einfach auf den Geist Gottes, aber ich war nicht unbedingt davon überzeugt, dass das an dem Tag passieren würde, als die Firmung stattfand, aber ich dacht schon, na ja, so irgendwo, wenn er mich gewollt hat und das hat er wohl, sonst wär' ich nicht auf der Welt, dann muss er was mit mir vorhaben und dann wird er mir das schon irgendwo verdeutlichen.“

Die Erstkommunion beschreibt Jamila C. nicht in seiner katechetischen Bedeutung und gläubigen Dimension als Aufnahme in die Gemeinde als Familie Gottes durch den Empfang des Leibes Christi in Brotgestalt, sondern als kommerzialisiertes, bürgerliches Fest der Kinder in der Familie. Erstkommunion wird vom Initiations sakrament²⁹⁷ reduziert auf „halt ein Initiationsritus im Grunde“, einen Brauch zur Einführung der Heranwachsenden in die Gemeinschaft. Ebenso wenig spürt sie als Jugendliche, wie sie sich heute erinnert, die Kraft des Sakraments Firmung mit dem Charakter des eigenständigen Zeugnisses für Christus sowie der selbst vollzogenen Integration in die christliche Gemeinde²⁹⁸, als Vollendung der Taufe, mit der sie sich für das Christsein entscheidet. Als Hemmnis für die Erfüllung räumt sie „gewisse pubertäre Schwierigkeiten“ ein, unterstreicht aber, dass sie grundsätzlich auf

²⁹⁷ Die Erstkommunion zählt als Fest nicht zu den sieben nach katholischer und orthodoxer Lehre von Christus eingesetzten Sakramenten, allerdings empfängt das Kind dabei zum ersten Mal das Altarsakrament.

²⁹⁸ Vgl. Häring, Hermann. In: Wörterbuch des Christentums, S. 349f.

den Geistempfang vertraute, allerdings „nicht an dem Tag“. Sie spricht einen göttlichen Plan an, nach dem ihr Leben gottgewollt Sinn hat. Sie baut darauf, dass Gott ihr ihren Weg weisen wird: „(...) dann muss er was mit mir vorhaben und dann wird er mir das schon irgendwo verdeutlichen.“ Jamila C. impliziert damit, dass der Geist und Wille Gottes sie auf ihren Weg zum Islam geführt hat.

„Und ich glaube, dass der Weg, den ich gegangen bin, ein Großteil *Inschà Allah* von dem ist, was er von mir gewollt hat. Ich hab sicher auch ab und zu daneben gehauen, das denk ich auch (lacht), aber das merkt man dann ja auch selber. Aber doch, ich glaub schon, also er hat mir bestimmte Fähigkeiten mitgegeben, von denen ich versuche, sie für andere auch einzusetzen. Das ist etwas, von dem ich denke, das von meinem religiösen Selbstverständnis, was sich auch während meiner Schulzeit entwickelt hat, was die Schöpferkraft, Gott oder wie immer man es auch nennen mag, ist und was sie von einem will. Ja, das, dadurch bin ich glaub ich meinen Weg so gegangen. Und das ist diese Vorentwicklungsstufe, die ich durch diese religiöse Erziehung auch mitbekommen habe. Ich mein', ich glaube, selbst wenn ich, wenn ich so Gotteszweifel gehabt hätte, hätt' ich Möglichkeiten gehabt, die in der Schule abzuklären, das denk ich schon. Ich hab mich nie ausgemustert gefühlt oder so in der Schule, ich war immer in Religion oder in einer, wenn ich Religion als Beziehung zu Gott bezeichne, dann war ich immer darin beheimatet. Aber dass ich mich jetzt bewusst mit irgendeiner Konfession derartig identifiziert hätte, das tut man als Kind, weil man in einem solchen Elternhaus aufwächst, ich nehme an, das hätte genauso gut auch gehen können, wenn ich in einem protestantischen Elternhaus aufgewachsen wäre oder altkatholisch oder was auch immer. Also, ich denke schon, dass ich, von meinem Naturell her ich so `ne ähnliche Entwicklung genommen hätte.“

Jamila C. ist es wichtig, zwischen der konfessionellen Sozialisation und ihrem grundsätzlichen Vertrauen in „die Schöpferkraft, Gott oder wie immer man es auch nennen mag“ zu unterscheiden. Katholizismus beschreibt sie als die ererbte Vorgabe, die ihr einen Weg eröffnet hat, den sie ihrer Meinung nach aber in jedem religiös geprägten Elternhaus hätte betreten können. Sie stellt in ihrem Bericht die islamische ausschließliche Beziehung zwischen Gott und Mensch in den Mittelpunkt wie bereits zuvor die muslimische Argumentation ihre Worte bestimmt, dass der Mensch frei in einem von Gott abgesteckten Rahmen handeln kann, die göttliche Fürsorge dabei sein Tun begleitet. Sie spricht von der Identifikation des Glaubens, der sich in ihrer Kindheit nicht zufällig und auf individuelle Weise in der katholischen Konfession manifestiert: „(...) das tut man als Kind, weil man in einem solchen Elternhaus aufwächst“. Jamila C. bewertet ihre erste religiöse Sozialisation als „Vorentwicklungsstufe, die ich durch diese religiöse Erziehung auch mitbekommen habe“, stellt damit klar, dass aus ihrem heutigen Verständnis weitere Entwicklungen folgen mussten, sie auch durch den Integrationsritus in eine christliche Gemeinde nicht bei einem Glaubensbekenntnis angekommen ist, das ihr genügen konnte. Sie war in der Religion als Beziehung zu Gott beheimatet, nicht im Katholizismus. Entgegen ihrer ersten kritisch geäußerten Erinnerung an den Religionsunterricht betont sie nun, dass er die grundsätzliche Bestätigung ihres Glaubens ermöglicht habe und – bei ihr allerdings nicht vorhandene –

Gotteszweifel hätte ausräumen können. Damit macht sie noch einmal deutlich, dass es bei ihrer persönlichen Auseinandersetzung mit dem Lehrinhalt nicht um spirituelle Gewissheiten, sondern um die Form des Glaubensbekenkens und den christlichen Lebensvollzug ging.

„Großes Problem für mich war immer die Trinitätslehre, hatt' ich `n paar Probleme mit und, ja, ich hab mich dann eigentlich schon während der Oberprima, also der 13. Klasse und auch danach, nach dem Abitur, so auf die Suche gemacht und mich umgeguckt: Was sagen eigentlich andere Religionen, weil ich die Darstellung anderer Religionen im katholischen Religionsunterricht immer ziemlich einseitig fand, also man muss mal rechnen, ich bin in den 60er und 70er Jahren zur Schule gegangen und da war das alles noch nicht so wie's heute ist, obwohl `ne Untersuchung meines leider zu früh verstorbenen Professors über den Islam in deutschen Schulbüchern mittlerweile wohl nachweist, dass sich noch nicht allzu viel gebessert hat. Also, ich fand das damals etwas einseitig und hab mich auf die Suche gemacht.“

Jamila C. konzentriert sich in ihrer Retrospektive auf den zentralen Glaubenssatz der christlichen Lehre von den drei Personen in einem Gott²⁹⁹, der wie kein anderer das Gottesverständnis des Christentums von den verwandten Religionen absetzt und von den Muslimen daher in der fundamentalen Ablehnung des beeinträchtigten Monotheismus (*Schirk*) am wenigsten nachzuvollziehen ist. Sie berichtet, dass die Trinitätslehre ihr bereits als Jugendlicher ein „großes Problem“ gewesen sei, schwächt ab: „hatt' ich `n paar Probleme mit“ – und interpretiert darin aus heutiger Sicht die Motivation, sich auf die Suche nach religiösen Sinnalternativen zu begeben. Auch das vermittelte Wissen zu anderen Religionen im Unterricht beschreibt sie als ungenügend, als „einseitig“. Ebenso wie die „Vorentwicklungsstufe“ der Kindheit schildert sie die fehlenden Informationen in der Schule als einen Mangel, der in ihr den Wunsch nach Vollständigkeit wach gerufen hat, selbstverständlich wachrufen musste. Da sie die Konzeption von Religionsunterricht zur Profession gemacht hat, merkt sie hier auch an, dass dieser Mangel nach ihren Erkenntnissen bis heute in der Schule fortbesteht und daher implizit ihre Arbeit umso notwendiger macht. Jamila C. macht sich nach dem Abitur auf den Weg, die Antworten der „anderen“ Religionen zu suchen.

3.3 Begegnung mit Muslimen in England und Entscheidung für den Islam

Als junge Frau tritt Jamila C. in einen neuen Lebensabschnitt, beginnt ihre Sekundärsozialisation, deren erste Station für sie auch gleichzeitig zum Aufbruch zu einer neuen Perspektive wird.

„Und ich hab zum Abitur von meinen Eltern `ne längere Reise nach England geschenkt bekommen und bin da auch hingefahren und bin da dann mit Muslimen in Kontakt

²⁹⁹ vgl. I. 2.3.1 und I. 2.3.2.

gekommen. Und hab ganz furchtbar viel rumdiskutiert (lacht) mit denen, weil ich hatte natürlich auch meine ganz normalen Vorurteile, die man als Deutscher mitbringt. Und hab dann angefangen, ich hab versucht, zu differenzieren zwischen dem, was die Lehre sagt, und dem, was tatsächlich Realität ist. Und das ist ja genauso wie in vielen anderen Religionen nicht immer besonders übereinstimmend. Ich hab also mich erst mal mit der Lehre beschäftigt und es gab ein paar Dinge in diesem Koran selbst, die ich sehr faszinierend fand, also zum Beispiel diesen Gerechtigkeitsgedanken und diesen Gedanken von *tauhit*, diesen Eingott oder monotheistischen Bild, Gottesbild.“

Jamila C. ist unterwegs – und offen für neue Erfahrungen. Als sie in England Muslime kennen lernt, nutzt sie die Chance, mehr über fremde Religionen zu erfahren. In ihrer Schilderung beweist sie sich als engagierte Frau, die vom Interesse an Lebensorientierungen hin zu Gott immer noch begleitet wird. Sie erwähnt ihre „ganz normalen Vorurteile (...) als Deutscher“, die sie in der Diskussion mit Muslimen sehr schnell abbaut. Die gerade begonnene Suche nach anderen Antworten hat innerhalb kürzester Zeit ihr Ziel erreicht: Jamila C. tritt noch in England zum Islam über,

„weil ich dieser Überzeugung war, dass es eben nur diesen einen Gott gibt, die eine Schöpferkraft, wie immer man das auch nennen möchte, und das war etwas, was, das war überhaupt nicht problematisch für mich, weil das dacht ich immer schon. Und ich dachte auch, dass jemand, der gekommen ist, um diese Dinge so klar zu verkünden bzw. diesen Auftrag gekriegt hat, logischerweise dann auch ein Gesandter sein muss. Also, weil diese zwei Dinge mir ganz logisch und einfach erschienen, hab ich das dann ausgesprochen, diese *Schahada*.“

Alle Zweifel, von denen sie im Zusammenhang mit ihrem Prozess der Einordnung in die christliche Gemeinschaft spricht, werden innerhalb weniger Wochen in der Begegnung mit Muslimen von einem für sie überzeugenderen Glaubenskonzept überholt. Im Mittelpunkt steht dabei die Lehre von dem einen Gott. Im Ablauf ihrer Erzählung ergibt sich eine „logische“ Selbstverständlichkeit – die Schwierigkeiten mit der Trinitätslehre im Christentum werden gelöst im absoluten Monotheismus des Islam. Und damit ist für sie der Übertritt „überhaupt nicht problematisch (...), weil das dacht ich immer schon“. Sie zeichnet in rascher Abfolge eine Kontinuität der ihr wichtigen Fortentwicklung. Voraussetzung des Dogmas vom dreifaltigen Gott ist die Annahme der Gottessohnschaft Jesu. So musste auch dieser Punkt enträtselt werden. Und auch hier bot der Islam die Lösung an. „Also, weil diese zwei Dinge mir ganz logisch und einfach erschienen, hab ich das dann ausgesprochen, diese *Schahada*.“ Jamila C. ist in ihrem Bericht Muslima, ordnet die Trennung zwischen Lehre und Tradition bereits sehr früh ein, lässt offen, wann sie sich mit dem Koran eingehender beschäftigt hat: „und es gab ein paar Dinge in diesem Koran selbst, die ich sehr faszinierend fand“. Sie erklärt ihre Entscheidung mit Motivationen der Vernunft. Ihre Gefühle als junge Frau, die sie in der Zeit des Übertritts war, erwähnt sie später in einer kurzen Erzählpassage, welche noch einmal die Verbindung aus dem Christentum zum Islam schafft.

„Weil man als junger Mensch, dann so mit 18, 19, dann denkt, dass, es gab bestimmte festgefahrene Situationen, wo ich mich dann irgendwie eingeengt gefühlt hab, das heißt, ich hab auch, so typisch für dieses Alter, Kirche an sich, Dogmen und alle diese Problematiken, die das mit sich bringt, ich denke, das ist etwas, womit sich auch heute noch viele Christen tatsächlich auseinandersetzen. Es ist auch immer, das ist ja auch gut, das ist ein immerwährender Prozess und Diskussionsprozess innerhalb der Kirche, nur ich hab damals nicht den Eindruck gehabt, dass das jetzt eine Sache wäre, wenn ich mich islamisch betätigen würde, die mich vom christlichen Gottesbild oder sagen wir mal vom, ja, von dieser christlichen Urfigur Jesu entfernen würde. Und, weil das eben, das gab so'n Heimatgefühl, ich hatte also gar keine großen Schwierigkeiten, weil der kam ja so oft im Koran auch vor, dass es nicht so problematisch für mich war.“

Jamila C. spricht von sich, verallgemeinert aber sogleich ihr Lebensgefühl auf alle 18- und 19jährigen: „Weil man als junger Mensch“, „so typisch für dieses Alter“. In ihrer Einzelgeschichte will sie nur soweit von sich erzählen, als damit eine grundsätzliche Problematik angesprochen wird: „Kirche an sich, Dogmen und alle diese Problematiken, die das mit sich bringt, ich denke, das ist etwas, womit sich auch heute noch viele Christen tatsächlich auseinandersetzen“. Sie ist in ihrer eigenen Biographie die Beobachterin, die über eine andere Religion erzählt. Mit der Organisation dieser Religion assoziiert sie im Rückblick auf ihre Jugend Begriffe wie „festgefahren“, „eingeengt“ und legt damit den Eindruck einer Sackgasse auf ihrem Weg nahe. Der „immerwährende Prozess und Diskussionsprozess innerhalb der Kirche“ war für sie dabei kein Ausweg, wenngleich sie ihn positiv beurteilt. Wieder macht Jamila C. deutlich, dass der Pfad, der sie weiterbrachte, der Islam war – zu dem das Christentum aber die Richtung vorgegeben hatte. Sie geht mit dem, was sie an religiösem Schatz besitzt, weiter ohne sich zu entfernen: „vom christlichen Gottesbild oder sagen wir mal vom, ja, von dieser christlichen Urfigur Jesu“. Sie fühlt sich aufgehoben in ihrer neuen Orientierung, gestärkt und gewiesen von „so'n Heimatgefühl“. Sie findet im Koran wieder, worauf sie im Christentum vertrauen konnte. Der Weggang vom Christentum ist für sie kein Abschied, der Islam aber eine Neuentdeckung.

3.4 „Für mich war es keine Konversion“

Jamila C. geht ihren Weg konsequent, will nicht nur Übersetzungen lesen, sondern sich die Botschaft des Korans im Original erschließen. Sie studiert nach ihrer Rückkehr aus England Islamwissenschaften. Je mehr sie sich mit dem neuen Glauben auseinandersetzt, umso vertrauter erscheint er ihr.

„Aber ich hab eh festgestellt, und deswegen ist immer dieser Begriff Konversion für mich 'ne Schwierigkeit, für mich war es keine Konversion, ich hab das nicht als solche empfunden, ich hab festgestellt, dass ich einfach nur meinen Horizont oder meine Perspektive erweitert habe um viele Dinge und einen bestimmten Ballast, den ich vorher

als solchen empfunden habe, den ich nicht ganz logisch fand, einfach mal beiseite gelegt habe und dass ich ja Dinge, die mir wichtig waren nie, nicht aufgeben musste, um zu sagen, ich bin Muslim, zum Beispiel braucht' ich die Figur Jesu nicht aufgeben. Der war mir immer sehr wichtig, ich fand den ungeheuer spannend, jemand, der hingeht und einerseits Dinge wie die Bergpredigt sagt und predigt und andererseits die Leute aus dem Tempel wirft, jemand, der eine solche Kraft und so ein Charisma hat, war für mich eine sehr wichtige Person. Und das ist er immer noch geblieben. Ich find' den immer noch sehr spannend.“

Als Muslima hat sie keine Schwierigkeiten mit ihrem Wechsel zu einer anderen Religion, sondern mit dem Begriff, der diesen Schritt bezeichnet. „Conversio“ in seiner lateinischen Bedeutung von „Umwandlung, Umwälzung“ trifft für sie nicht ihre Entscheidung für den Islam. Sie hat sich nicht umgedreht, sondern ist weiter nach vorn gegangen, hat sich nicht umgewandelt, sondern entwickelt: „(...) ich hab festgestellt, dass ich einfach nur meinen Horizont oder meine Perspektive erweitert habe um viele Dinge“. Jamila C. hat auf ihrer christlichen Basis aufgebaut und den Islam dazugenommen. Sie bezeichnet in der Beschreibung dieses Schrittes die Glaubensbedingungen des Christentums, die sie „nicht ganz logisch fand“ – hier darf unter anderem die von ihr in der vorherigen Gesprächspassage kritisierte Trinitätslehre und die Gottessohnschaft Jesu angenommen werden – als Ballast, als ihr nicht wichtige Werte, die sie beschwert haben. So schildert sie ihre neue religiöse Orientierung nicht nur als Bereicherung, sondern auch als erleichternde Befreiung von für sie widersprüchlichen Botschaften. Jamila C. differenziert zwischen Dogma und eigener Glaubensüberzeugung. Sie stellt klar, wo für sie die Fundamente im Christentum lagen, die auch im Islam noch tragfähig sind. Jesus als Figur, als Mensch mit Kraft und Charisma bleibt für sie Vorbild in seinem Handeln.

Ebenso wichtig bleibt ihr aber auch als Ideal eine Frau aus der Bibel, die ihr im Koran neu begegnet: Maria, die sie weiter als Mutter Jesu verehren kann, die sie aber auch in ihrer weiblichen Stärke fasziniert. Sie behält nicht nur Jesus, wenngleich in muslimischer Definition, sondern auch

„die Figur von Maria, denn ich war auf einer Marien-Schule und entsprechend hab ich schon `ne Beziehung zu dieser Frau gehabt, erschien mir dann zum Beispiel koranisch gesehen, also sie war ja da, sie war genauso da wie sie im Christentum da war, nur die Dinge, die sie im Koran gesagt hat, fand ich also noch wesentlich spannender dann hinterher. Musst ja das andere nicht aufgeben, aber das fand ich sehr spannend, dass sie zum Beispiel hingegangen ist und widerspricht erst mal diesem Engel und wehrt sich erst mal gegen diese Mutterrolle, die ihr da zgedacht ist und ist gar nicht so ohne weiteres einverstanden, all diese Dinge scheinen ja auch in dieser biblischen Geschichte durch, und ich fand sie da bestätigt.“

Jamila C. stellt noch einmal eine Verbindung zu ihrer Kindheit her, in der ihr Maria als Namenspatronin ihrer von Nonnen geleiteten Schule begegnet ist. Ihre Beziehung zu Maria

ist aber nicht die Beziehung zur „Gottesgebäerin“³⁰⁰ der Kirche, sondern „zu dieser Frau“. Die Kraft Marias kommt für sie im Koran stärker zum Tragen als in der Bibel³⁰¹, obwohl die Reaktion der Maria in der Darstellung der Verheißung der Geburt Jesu in den heiligen Schriften ähnlich geschildert wird und die Parallelität in den Aussagen zwischen dem Koran und der christlichen Überlieferung offensichtlich ist³⁰²: „Sie sagte: ‚Herr! Wie sollte ich ein Kind bekommen, wo mich (noch) kein Mann (w. Mensch) berührt hat?‘ (Sure 3:47) – ‚Maria sagte zu dem Engel: Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?‘ (Lk 1,34)³⁰³. Den Widerspruch Marias empfindet Jamila C. im Koran stärker, wo diese Szene noch einmal in der nach Maria benannten Sure 19 beschrieben wird: „Sie sagte: ‚Wie sollte ich einen Jungen bekommen, wo mich kein Mann (w. kein Mensch) berührt hat und ich keine Hure bin? (oder ...berührt hat. Ich bin doch keine Hure!‘ (Vers 20). „Die Dinge, die sie im Koran gesagt hat, fand ich also noch wesentlich spannender dann hinterher“: Die selbstbewusste Haltung Marias scheint für Jamila C. „in dieser biblischen Geschichte durch“, nimmt sie im Koran aber bewusster wahr. Der Verzicht auf die dogmatische Konnotation als demütiger Gottesmutter gibt ihr den Blick frei auf die starke Frau Maria, die ihr eine weibliche Identifikation ermöglicht – ein Ansatz, der auch von der feministischen Theologie gefunden wird, der die Marienverehrung als „Indiz für ein tief empfundenes Defizit an weiblicher Erfahrung und weiblichen Symbolen in christlicher Religion und Theologie“³⁰⁴ gilt. Hier wird ein Zusammenhang von Maria mit den altorientalischen Muttergottheiten immanent. Die weibliche Seite Gottes spielt auch für Jamila C. eine Rolle.

„Ich habe, glaub ich, nie an der Existenz einer Schöpferkraft gezweifelt. Ich hatte Schwierigkeiten mit einem männlichen Gottesbild, das hat sich bis in mein hohes Lebensalter (lacht) mittlerweile reingezogen, aber ich glaube, dass ich mittlerweile andere Zugänge gefunden habe.“

Zu dem einen (männlichen) Gott bietet der Islam keine Alternative. Er ist wie im Christentum der Inhalt und das Ziel des menschlichen Glaubens. Jamila C. begegnet Maria und Jesus wieder in einer neuen Perspektive, die sie weiterführt, gelenkt in der monotheistischen Orientierung.

³⁰⁰ Das Konzil von Ephesus (431) entschied für den Titel „Gottesgebäerin“. Die Gegner dieser Bezeichnung wollten eine Reduzierung auf „Christusgebäerin“ durchsetzen.

³⁰¹ Die Darstellungen Marias in der Bibel sind sehr unterschiedlich. So bringt ihr Paulus fast kein Interesse entgegen (nur Gal 4,4); das Markusevangelium stellt ihr Unverständnis gegenüber Jesu heraus (3,20f.31-35); im Matthäusevangelium (Kap 1-2) tritt sie hinter der Gestalt Josefs zurück. Das Lukasevangelium (Kap 1-2) kennt bereits eine erste Verehrung Marias als der begnadeten Jungfrau und Mutter und exemplarischen Glaubenden. Die Apostelgeschichte (1,14) zählt Maria zum Kreis der Urgemeinde, ohne sie hervorzuheben. Im Johannesevangelium hat sie unter dem Kreuz stehend teil an der Begründung einer neuen Familie der Jünger/innen (Joh. 19,25-27). Vgl. Scherzberg, Lucia. In: Wörterbuch des Christentums, S. 775.

³⁰² Vgl. Houry/Hagemann/Heine: Islam-Lexikon, S. 495ff.

³⁰³ Im Koran kommt Maria nur in diesem Satz zu Wort, während die Bibel ihre demütige Annahme der Botschaft beschreibt: „Da sagte Maria: Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast.“ (Lk 1,38).

³⁰⁴ Scherzberg, Lucia. In: Wörterbuch des Christentums, S. 776.

„Und von daher hab ich nie irgendwo eine Konversion, das heißt sich drehen oder wenden zu irgendetwas anderem, hab ich nicht empfunden. Ich fand einfach, dass ich nur einen Schritt weiter, einen Schritt noch eines anderen Weges, der ebenfalls zum Ziel führt, gehe.“

3.5 Jamila C. als emanzipierte Frau im Islam

Jamila C. bringt immer wieder in ihrer Biographie ihr Selbstverständnis als emanzipierte Frau zum Ausdruck, als Frau, die sich selbstverständlich rechtlich und gesellschaftlich dem Mann gleichwertig und gleichgestellt fühlen will. Da Religion eine zentrale Bedeutung in ihrem Leben gewonnen hat, ist für sie die Rolle der Frau im Islam ein wichtiges Thema zwischen eigenen Urteilen und erfahrenen Vorurteilen.

„Ja, die Vorurteile ergeben sich ja logischerweise erst mal aus dem Bild, was die Muslime abgeben. Das muss man einfach sehen. Und da muss ich sagen, ham wir natürlich mit einigem zu kämpfen, das ist klar. Es gibt festgefahrene patriarchale Formen, die sich aber nicht nur auf Männer beziehen, also das sind Formen, die sind so, das kennen Sie sicher auch, christliche und jüdische Schwestern erzählen auch sehr häufig davon, und ich hab einfach nur festgestellt, dass sich in der letzten Zeit bei den Muslimen etwas tut in dieser Richtung, es wird auch ab und zu mal diskutiert über die Dinge, und ich hoffe einfach, je weniger angegriffen die Muslime von außen werden, desto intensiver wird sich der innerislamische Diskurs gestalten. Also das ist eine große Hoffnung, die ich habe, es ist eigentlich auch meine Bitte an die deutsche Öffentlichkeit, je weniger sie die Muslime marginalisieren, desto mehr Möglichkeiten geben sie ihnen, sich von innen heraus wirklich zu entwickeln, miteinander mal zu reden. Sonst sind immer alle Muslime in der Defensive und sagen, wir müssen uns erst noch verteidigen und das ist strategisch `ne logische Geschichte, solange ich mich nach außen hin verteidigen muss, kann ich innen drin keine Diskussionen brauchen. Deswegen denk ich immer oder überleg ich mir immer, welche Gruppierungen eigentlich Interesse daran haben, dass das Islambild, so wie's ist, brav bestehen bleibt, damit bloß dieser Diskurs nicht in Gang kommt und da könnt ich Ihnen schon, also da fallen mir schon einige ein, und zwar sowohl von der einen als auch von der anderen Seite (lacht).“

Die Antwort von Jamila C. im Nachfrageteil zum Thema Frau ist zunächst nur in Ansätzen biographisch. Sie stellt ihren Einsichten ein grundsätzliches Statement über die Situation voran, in dem sie (frauen)politisch Konflikte zwischen Frau und Mann sowie zwischen Deutschen und Muslimen aufgreift: „Das muss man einfach sehen.“ Sie analysiert kritisch das „Bild, was die Muslime abgeben“, das ihr unstreitig nicht gefällt und sie provoziert: „Und da muss ich sagen, ham wir natürlich mit einigem zu kämpfen, das ist klar.“ Sie wechselt in ihren Perspektiven erneut zwischen Außen- und Innenansicht: „Die Muslime“ – „wir“. Die „festgefahrenen patriarchalen Formen“, die sie als Ursache berechtigter Vorurteile über die Stellung der Frau im Islam ausmacht, will sie aber nicht auf ihre Religion begrenzen. Sie sieht darin eine Erfahrung von Frauen in allen Religionen, die damit zum Ansatzpunkt von Solidarität wird. Der Auseinandersetzung mit der eigenen Gemeinschaft gibt Jamila C.

unmittelbar eine positive Wende: „(...) ich hab einfach nur festgestellt, dass sich in der letzten Zeit bei den Muslimen etwas tut in dieser Richtung, es wird auch ab und zu mal diskutiert über die Dinge“. Als Hemmnis auf dem Weg zu einer fruchtbaren internen Diskussion sieht sie die Angriffe von außen, von der „deutschen Öffentlichkeit“, die Muslime in eine Verteidigungshaltung drängten. Interessen an einem den Vorurteilen entsprechendem Islambild und einer damit weiterhin untergeordneten Stellung der Frau macht sie mit realistischem Blick aber nicht nur hier aus, sondern auch in den eigenen Reihen. Zwischen den verschiedenen Interessen sieht sie sich als Deutsche und Muslima, als selbstbewusste und religiöse Frau herausgefordert von patriarchalen Strukturen und Traditionen, die den Kern des Glaubenslebens verschleiern.

„Ich hatte natürlich dadurch, dass ich auf dieser Mädchenschule war, ein sehr ungezwungenes emanzipatorisches Verhältnis zum Frauenbild, muss man also wirklich zugeben. Und hab mir das alles erst mal von außen angesehen, bin auf, in großen Teilen auf massiven Widerstand gestoßen. Ich denke, dass das auch ein Grund wahrscheinlich dafür ist, dass, also mit, das ist nicht der ausschließliche, aber dass ich dieses traditionelle Frauenbild zum Beispiel bei meinem ehemaligen Mann nicht irgendwo, wie soll ich das sagen, also dass er das nicht revidieren wollte, auch nicht mit koranischer Argumentation, denn ich hab grundsätzlich nur mit dem Koran argumentiert, und da blieb mir ja auch letztendlich nichts anderes übrig als die Konsequenz zu ziehen und mich scheiden zu lassen, abgesehen von ein paar anderen Gründen, die ich noch hatte. Aber das war sicher ein gravierender Grund mit. Und in der Öffentlichkeit muss man einfach mal sagen, dass es mir bestimmt nicht anders geht als vielen anderen christlichen und jüdischen Frauen auch, nämlich dass nach außen hin, aufgrund des Grundgesetzes, das wir haben, eine Gleichstellung da ist, die aber nach innen hin oft nicht so durchsetzbar ist. Und dass es mittlerweile wirklich auch ein paar Brüder gibt, muss man einfach sagen, die angetreten sind, Frauen zu fördern, die dann wieder selber auf massiven Widerstand, also. Festgefahrene Machtverhältnisse lassen sich schlecht aufheben. Aber interessanterweise hab ich jetzt zum Beispiel im Theologienkonvent festgestellt, dass das eine Sache ist, die alle Frauen in allen Religionen betrifft, also soweit komm ich mir also nicht so verändert vor, mir wär' das wahrscheinlich auch passiert, wenn ich weiter Christin oder was auch immer geblieben wäre, weil ich immer an diese Ecke oder an diese Front gestoßen wäre, also irgendwo lief ich da wohl immer mit der Nase drauf zu (lacht). Aber ich weiß mich im Rückhalt meiner muslimischen, jüdischen und christlichen und ich hoffe auch buddhistischen und hinduistischen Schwestern, ich denke, Frauen haben grundsätzlich dieses Problem. Und das müssen wir entweder gemeinsam angehen oder ja, ich befürchte, dass es trotzdem noch ein paar tausend Jahre so bleiben wird (lacht) wie es ist.“

Jamila C. schildert sich als die Beobachterin „von außen“, die mit ihren Überzeugungen als Frau innerhalb der Strukturen der gelebten neuen Religion schnell an Grenzen und „auf massiven Widerstand“ stößt. In ihrer Ehe ist sie mitten drin in dem Konflikt um traditionelle Frauenbilder und ihr Verständnis vom wahren Inhalt des Islam. Sie will die Religion auf den Koran als maßgebende Grundlage des geoffenbarten Willens Gottes zurückführen. Damit stellt sie sich den kulturell überformten Auslegungen ihres Mannes, eines geborenen Muslimen aus Indonesien, über die Stellung der Frau entgegen. Nach 15 Jahren zieht sie die Konsequenzen und lässt sich scheiden, „das war sicher ein gravierender Grund mit“. Dieses

Scheitern ist nicht ein Scheitern am Islam, sondern an männlichen Definitionen von Glaubenswahrheiten. Und dabei sieht sie sich wieder vereint mit den Frauen in anderen Religionen, die in dem Zwiespalt zwischen offizieller Gleichberechtigung und tatsächlicher Benachteiligung nach ihrem Weg suchen. „Festgefahrene Machtverhältnisse lassen sich schlecht aufheben“ – Jamila C. stellt fest, dass es nicht um religiöse Gewissheiten, sondern um Macht, um eine Auseinandersetzung zwischen Mann und Frau geht, dass Frauen in allen Religionen auf Positionen der Schwäche festgelegt werden.

Der Kampf darum, ihr Selbstverständnis als Frau auch religiös leben zu können, ist im Islam notwendig. Aber auch ihn erlebt sie als Kontinuität: „(...) also soweit komm ich mir also nicht so verändert vor, mir wär' das wahrscheinlich auch passiert, wenn ich weiter Christin oder was auch immer geblieben wäre, weil ich immer an diese Ecke oder an diese Front gestoßen wäre, also irgendwo lief ich da wohl immer mit der Nase drauf zu (lacht).“ Jamila C. zeigt sich kämpferisch für die Positionen der Frauen in den Religionen und sieht es als Aufgabe, gemeinsam mit „jüdischen und christlichen und ich hoffe auch buddhistischen und hinduistischen Schwestern“ für die Rechte einzutreten, die ihnen die ursprünglichen Glaubensbotschaften geben, aber im Widerschein des gesellschaftlichen Vorrangs des Mannes verloren gehen. Sie fordert die Überwindung des Patriarchats, das den Unterschied zwischen Mann und Frau zu einer sozialen, kulturellen und letztlich religiösen Kategorie werden lässt, welche die Frau ausgrenzt und abwertet. Damit ist sie eine deutsche Muslima, die sich den Zielen der Frauenbewegung und der feministischen Theologie anschließen kann: „(...) ich denke, Frauen haben grundsätzlich dieses Problem. Und das müssen wir entweder gemeinsam angehen oder ja, ich befürchte, dass es trotzdem noch ein paar tausend Jahre so bleiben wird (lacht) wie es ist.“ Jamila C. glaubt nicht an schnelle Erfolge. Dennoch will sie ihren Teil dazu beitragen und versteht dies als Verpflichtung nicht nur zu weiblicher Solidarität, sondern zu einem Stehen im Willen Gottes, der sie zum Islam geführt hat und ihr damit auch eine Aufgabe gegeben hat. Auf dem langen Weg sieht sie die einzelnen Schritte, die Frauen voranbringen.

„Also ich denke, dass man intern durchaus was machen kann, dass zum Beispiel das Selbstbewusstsein junger Frauen, wenn sie feststellen, dass der Koran und der Schöpfer selber sie als absolut gleichwertigen Menschen betrachtet, sie glauben gar nicht, wenn junge Frauen zum Beispiel in die Beratung kommen und das man erst mal mit ihnen aufschlüsselt, was denen ein Stein vom Herzen fällt, die ham sich wirklich bis dato für ein minderwertigeres Geschöpf gehalten oder so. Allein schon diese Dinge tun schon mal gut. Ich glaube, dass auch innerhalb der Erziehung, wenn man, das ist ja für mich auch `ne ganz wichtige Geschichte, wenn ich zum Beispiel innerhalb der Pläne oder der Materialien, die ich entwickle, versuch', schon in der Grundschule ein gleichwertigeres Bild der Geschlechter für Mädchen und Jungs darzustellen, dass ich da auch was bewirken kann. Also so ganz hoffnungslos würd' ich das nicht, nur ich glaube, dass wir nicht mit Riesenschritten vorankommen, aber das ist bei der Frauenbewegung auch nie so.“

Jamila C. versucht, ihre Überzeugungen von der Vereinbarkeit weiblicher Stärke und gelebtem Islam weiterzugeben. Sie will jungen Muslimas vermitteln, dass nichts in ihrer Religion von ihnen verlangt, sich minderwertig zu fühlen, dem Mann religiös motiviert die Vorrangstellung zu überlassen, sich in falscher Demut, Passivität und Selbstverleugnung unterzuordnen. Sie gibt die Lehre des Korans weiter, wie sie diese unbeeinflusst von Traditionen versteht: Mann und Frau sind wesensgleich und gleichwertig.³⁰⁵ Sie entlarvt frauenfeindliche Denkmuster und Macho-Kult vor dem Hintergrund des Wortes Gottes, das allein für gläubige Muslime Bedeutung haben sollte. Jungen Frauen damit ein Stück Selbstbewusstsein in ihrem Glauben zu geben, „allein schon diese Dinge“, findet Jamila C., „tun schon mal gut“. Aus der Begegnung mit den Jugendlichen, die bereits traditionelles Erbe und kulturelle Ansichten übernommen haben, ergibt sich für Jamila C., dass ihr Engagement früher ansetzen muss, dass sie ihr Verständnis der Heiligen Schrift schon in den Materialien für den Religionsunterricht einbringen kann, um Mädchen und Jungen ein „gleichwertigeres Bild der Geschlechter“ für ihre Identität als Muslime vorzustellen. Sie will als gläubige Frau etwas bewegen für ihre Religion, sieht dabei die Grenzen, in denen sie sich parallel zur Frauenbewegung findet.

Jamila C. will Frauen stärken aus der Überzeugung der Gleichwertigkeit der Geschlechter, die allen in umfassender Weise die Entwicklung ihres vollen Menschseins garantiert. Das bedeutet für sie nicht eine absolute Gleichheit. Ihre kämpferische Position ließe sich eher dem gynozentrischen Feminismus zuordnen, der die Verschiedenheit als wesentlich begreift. In der Gleichheit vor Gott als Subjekt gibt es für sie Unterschiede zwischen Mann und Frau im Zugang und im Leben des Glaubens – und damit eine weibliche Spiritualität.

„Also ich kombiniere das sehr gerne mit, wie sagt man das, das ist `ne Kombination, die mit Herz und Verstand einhergehen muss. Wenn ich plötzlich merke, dass die Dinge, die ich mit dem Kopf begreife, mein Herz erreichen, dann ist das eine Nähe, die ich dann zu diesem Schöpfer fühle, weil ich merke, dass er uns einheitlich geschaffen hat, als einheitliches Wesen, als etwas, das mit Kopf und mit Herz und mit Verstand zusammen zu ihm wieder finden soll oder ihn verstehen oder wenigstens annähernd spüren soll. Und ich glaube, dass Frauen dafür sehr prädestiniert sind, diese Möglichkeit zu finden. Bei Männern hab ich immer den Eindruck, das merk ich auch sehr stark bei meinen Kindern, die das rein verstandesmäßig angehen oder rein emotional, die dann hingehen und sagen, bei der Emotionalität wird interpretiert im Koran, wonach ich mich fühle, das halt ich für völlig unwissenschaftlich. Oder auf der andern Seite gibt es Leute, die rein wissenschaftlich argumentieren und völlig unberührt davon bleiben. Ich bin so ein Typ, der sagt, ich versuche, das wissenschaftlich aufzuschlüsseln, das ergreift mein Herz und dann denk ich, das ist eine Spiritualität, die ich bei vielen Frauen gemerkt habe, bei vielen Frauen, die sich zum Beispiel auch kritisch mit der Bibel auseinandersetzen, aber trotzdem ergriffen sind von dem Wort Gottes, dass das dann im Raum steht und trägt, die Situation trägt. Das ist eine, ein Verstehen und ein Fühlen untereinander, zum Beispiel, wenn wir gemeinschaftlich beten, auch mit Frauen anderer Religionsgemeinschaften, das ist ganz deutlich spürbar, also das ist für mich weibliche Spiritualität, das empfind ich so.“

³⁰⁵ Sure 4:1, 2:187. Vgl. I. 3.2.1.

Die Verbindung von Frau und Emotionalität empfindet Jamila C. nicht als negativ, solange sie nicht darauf reduziert wird. Sie stellt weibliches und männliches Glaubensleben als mögliche Polarisierung zwischen einer erfahrungsgefüllten und einer rein intellektuellen Grundlage gegenüber, die je nach Geschlecht überwiegt ohne sich auszuschließen. Sie argumentiert damit im Sinne von Josef Sudbrack, der zu den Typologien von Spiritualität im Lexikon für Theologie und Kirche schreibt: „Praktisch ist eine *psychologische Unterscheidung* (nicht alternativ, sondern akzentuierend) nach Menschentypen oder Lebensalter hilfreich: u.a. kindlich gegenüber reif, kontemplativ gegenüber aktiv, introvertiert gegenüber kommunikativ, männlich gegenüber fraulich.“³⁰⁶

Die Beschränkung von Spiritualität auf Geistigkeit³⁰⁷ greift für Jamila C.s eigenes Erleben zu kurz: „Wenn ich plötzlich merke, dass die Dinge, die ich mit dem Kopf begreife, mein Herz erreichen, dann ist das eine Nähe, die ich dann zu diesem Schöpfer fühle, weil ich merke, dass er uns einheitlich geschaffen hat, als einheitliches Wesen, als etwas, das mit Kopf und mit Herz und mit Verstand zusammen zu ihm wieder finden soll oder ihn verstehen oder wenigstens annähernd spüren soll.“ Die von Gott geschenkte Ganzheitlichkeit des Menschen ermögliche, die Nähe zu ihm sowohl zu begreifen als auch zu erfahren. Jamila C. betont in ihrem Verständnis von geistiger Orientierung an Gott die Ergänzung von kognitiver und emotionaler Ebene, von Wissenschaftlichkeit und Gefühl, von „Kopf und Herz“.³⁰⁸ Dafür sieht sie „Frauen prädestiniert“. Den Vorwurf eines „unwissenschaftlichen“, weil emotionalen Zugangs zur Schrift lässt sie nicht gelten, auch nicht von den eigenen Söhnen. Und sie entdeckt in dem „Verstehen und Fühlen“ wiederum ein Gemeinsames mit Frauen anderer Religionsgemeinschaften. Die kritische Auseinandersetzung mit Bibel oder Koran steht für Jamila C. nicht im Widerspruch damit, von Gottes Wort „ergriffen“ zu werden. Weibliche Spiritualität wird damit das übergreifend Verbindende gläubiger Frauen, „das (...) dann trägt“. Jamila C. steht in der Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz dafür ein, dass Frauen in den Religionen den Raum haben müssen, in der Stärke ihres weiblichen Zugangs zu

³⁰⁶ Sudbrack in: Lexikon für Theologie und Kirche, Neunter Band, 3. Auflage, Freiburg 2000, S. 858.

³⁰⁷ Das philosophische Wörterbuch definiert: „Spiritualität (lat.): Geistigkeit; Gegensatz Materialität“, hergeleitet von griech. pneumatikos und lat. spiritualis: vom Geist erfüllt, geistig, geistlich – im Sinne der christlichen Spiritualität von Leben aus und in dem Geist Gottes (Röm. 8,15; Joh. 3,8). Die Bedeutung des Substantivs „spiritus“ umfasst über Geist hinaus unter anderem „Leben“ und „Seele“. Die Kritik feministischer Theologinnen richtet sich gegen die Definitionsbeschränkung der Spiritualität auf Geistigkeit. Andrea Schulenburg konstatiert in ihrem Buch „Feministische Spiritualität“: „Tatsächlich klebt an dem Wort ‚Spiritualität‘ viel von der institutionalisierten Form, kirchlich zu glauben ... Und doch scheint es derzeit *das* Wort zu sein, welches die anfänglichen, eigenen Suchbewegungen wirklich meint: Spiritualität ist Ausdruck von Leben, von Lebendigkeit. Sie verbindet mich mit anderen Frauen. Sie lässt mich auf im Patriarchat nicht zugelassene Bilder aufmerksam werden.“ Schulenburg, S. 33ff.

³⁰⁸ Jamila C. steht auch hier Andrea Schulenburg sehr nahe, die als feministische Theologin kritisiert: „Immer noch verstellt die majestätisch von oben herabschwebende Taube den Blick dafür, dass Geist und Körper, Verstand und Gefühl, Natur und Geschichte, Persönliches und Sozial-Politisches nicht voneinander zu trennen sind. Die in diesem Sinne geist-reiche Kraft von unten, die Energie der ‚Ruach‘, die wie in Gen. 1,1-2 in einer anderen als der patriarchalen Ordnung, organisch Leben entstehen lässt, ist der Transzendenz als Macht von oben genauso zum Opfer gefallen wie die Frauen, die in patriarchalen Strukturen dazu verdammt sind, sich unterordnen zu müssen.“ Schulenburg, S. 36. Sie bezieht sich auf das hebräische Wort *rwh* (Ruach), die weibliche Bezeichnung für die dynamische Kraft und den lebensspendenden Atem.

Inhalten und Formen ihre Glaubenserfahrung entfalten, mit Körper und Geist und damit in ihrer ganzen Lebendigkeit gestalten zu können. Spiritualität wird damit zur gelebten, religiösen Identität, die Jamila C. als Muslima findet, die sie aber ebenso bei Christinnen erlebt.

3.6 Islam als Vollendung des Christ-Seins – Eine Zusammenfassung

Für Jamila C. gehörte von ihrer frühesten Sozialisation her Religion zum Lebensentwurf, den sie als Erwachsene mit einer neuen Bewertung von Glauben weiter gestaltet. Sie glaubt an eine Aufgabe, die ihr Gott mit diesem Leben gegeben hat, mit der ihr Leben Sinn macht. Sie begibt sich auf die Suche, wie sie diese erfüllen kann. Ihre Beziehung zu Gott löst sie dabei sehr früh von der Konfession ihrer Herkunftsfamilie, wenngleich sie sich auch im Rückblick nicht gegen das Fundament ihrer religiösen Prägung wendet. Im Verständnis des Islam geht sie als Muslima die nächsten Schritte mit der Religion, die nach Judentum und Christentum von Mohammed als dem „Siegel der Propheten“ als letzte Offenbarung des Willens Gottes eingesetzt ist.³⁰⁹ Das ist ihr persönlicher Fort-Schritt im Glauben. Sie integriert dabei ohne Probleme Elemente des Christentums, da sie ihre Herkunftsreligion als eine Vorentwicklung auf dem Weg des Gottesbekenntnisses und der Gotteserkenntnis begreift. Jamila C. schreibt die Geschichte ihrer religiösen Sozialisation um, indem sie diese weiterschreibt. Mit dieser Auffassung löst sie auch den Umgang mit Religion in ihrer Familie sehr pragmatisch. Die Eltern bringen der Entscheidung ihrer Tochter große Toleranz entgegen.

„Ich bin auch nicht hingegangen und hätte mich zum Beispiel bei Familienfeierlichkeiten abgesondert oder so. Also für mich war das nicht problematisch, zum Beispiel Weihnachten als Geburtsfest Jesu weiter mit meiner Familie zu feiern. Wir hatten allerdings, also wir hatten die Tradition, dass bei uns das älteste Kind, und das bin in dem Fall ich, grundsätzlich das Weihnachtsevangelium vorgelesen hat (lacht). Das hab ich dann `ne Zeitlang mal meiner mittleren Schwester überlassen, und als mein Sohn, mein ältester Sohn alt genug war und lesen konnte, sind wir hingegangen und haben die Weihnachtsgeschichte, wenn man sie denn so nennen will, oder die Geburtsgeschichte Jesu aus dem Koran so geschrieben, dass sich da alle Familienmitglieder damit identifizieren konnten. Und diese Tradition existiert heute noch, er ist zwar heute 23, aber er geht Weihnachten mit zu seiner Großmutter und dann wird diese Geschichte gelesen, das machen wir ganz (lacht) feierlich, eigentlich immer noch.

Ich hab ja eigentlich wesentlich danach geheiratet, also ich bin ja nicht durch meinen Mann oder so, sondern den hab ich ja erst danach kennen gelernt, der war Muslim und die Kinder sind ja im Grunde genommen in einem islamischen Haushalt aufgewachsen. Als sie auf die Welt kamen, war das auch noch so eine Sache, na gut, ich mein, erst mal war's für meine Mutter auch ungewohnt, ein Kind, das nicht getauft wird, sondern beschnitten in dem Fall (lacht). Sie hat sich aber immer sehr stark bemüht auch, es war nie ein Problem, meiner Mutter zum Beispiel mal für ein paar Stunden die Kinder anzuvertrauen oder so, ich wusste genau, da läuft nichts, was jetzt gegen uns gerichtet

³⁰⁹ Vgl. I. 2.2.2 und I. 2.3.2.

ist oder so, das war überhaupt nicht problematisch. Und für meine Kinder war das immer sehr spannend, die hatten immer ein paar Festtage mehr als die anderen, die kriegten also zu den Id-Festen³¹⁰ was und die kriegten zu Weihnachten was und gut.“

Christin zu sein, wäre für Jamila C. ein Rückschritt. Mit Christen zusammen Glauben zu leben, ist für sie allerdings selbstverständlich, da sie die Botschaften der beiden Religionen nicht als Alternativen, sondern als aufeinander aufbauend versteht. So ist die Feier des Geburtsfestes Jesu für sie „nicht problematisch“, wenngleich es dabei seines christlichen Gehalts entleert wird. Es ist für sie nicht der Geburtstag des Sohnes Gottes und Erlösers, sondern das Geburtsfest eines Propheten. Die Herkunftsfamilie verzichtet auf die zentrale Bedeutung des Tages für Katholiken, insofern das Weihnachtsevangelium durch die Koranstelle über Geburt und Lehre Jesu (3:45-3:51) ersetzt wird: „(...) als mein Sohn, mein ältester Sohn alt genug war und lesen konnte, sind wir hingegangen und haben die Weihnachtsgeschichte, wenn man sie denn so nennen will, oder die Geburtsgeschichte Jesu aus dem Koran so geschrieben, dass sich da alle Familienmitglieder damit identifizieren konnten.“ Bei der gemeinsamen Weihnachtsfeier der Familie werden die zentralen Unterschiede von Christentum und Islam eingeebnet, was aus dem Selbstverständnis der beiden Religionen nicht möglich ist³¹¹. Die Eltern sind zu Zugeständnissen an die Religion der Tochter bereit. So werden Christentum und Islam in den Familien von Tochter und Eltern nicht nur parallel gelebt, sondern erfahren in bestimmten Punkten sogar eine symbiotische, allerdings auch synkretistische, Zusammenführung: „Und für meine Kinder war das immer sehr spannend, die hatten immer ein paar Festtage mehr als die anderen, die kriegten also zu den Id-Festen was und die kriegten zu Weihnachten was und gut.“

Als geborene Christin achtet sie ihre Wurzeln, hat sich letztlich nicht davon verabschiedet, sondern sich mit ihnen zum Islam hin entwickelt: eine Entscheidung, die ihr „logisch“ erscheint in der sachlichen und emotionalen Auseinandersetzung mit dem Koran.

„Wenn Sie zum Beispiel im Laufe eines Studiums das Fach Logik an der Uni belegt haben, mit Prämissen arbeiten und mit Schlussfolgerungen, und die findet man so häufig im Koran, das ist, also es ist ganz phänomenal. Das hat mich direkt am Anfang, ich mocht' Mathe eigentlich immer sehr gern, das hat mich am Anfang, als ich diesen Koran gelesen habe, also fasziniert, diese Wenn-dann-Argumentation und so was. Die Bibel ist ein Buch mit wundervollen Geschichten, wirklich, also ich finde, die sind wirklich emotional sehr anrührend und sind sicher was für Menschen, die sich emotional stark berühren lassen wollen. Ich halt den Koran für wesentlich sachlicher und karger und wesentlich reduzierter in der Kompaktheit, die er da aufweist. Und man muss sich, glaub ich, rein emotional wird das nicht sofort einen ansprechen. Ich denke, das ist einfach vielleicht auch `ne Geschichte, die mit dem Typ Menschen zu tun hat, mich hat einfach die etwas sachlichere Art mehr angesprochen.“

³¹⁰ Das *Id al-Fitr*, das Fest des Fastenbrechens, wird zum Ausgang des Monats Ramadan gefeiert und dauert vier Tage. Wie Abdullah berichtet, spricht man auch vom „islamischen Weihnachtsfest“ zum Ende der Fastenzeit. Abdullah 1992, S. 58.

³¹¹ Vgl. I. 2.3.1 und I. 2.3.2.

Jamila C. argumentiert wissenschaftlich, lässt die Bibel und damit das Christentum als reduzierte Form ihrer jetzigen Religion erscheinen, deren von ihr empfundene Vollkommenheit sie damit unterstreicht. Sie setzt faktische Schlussfolgerungen gegen emotionale Wirkung. Letztlich relativiert sie aber die Abwertung der Bibel, indem sie beide Religionen wieder nebeneinander stellt als verschiedene Pforten zum Glauben für verschiedene „Typ(en) Menschen“. Da Jamila C. die Ergänzung von Rationalität und Emotionalität wichtig ist, würde die Beschränkung auf die sachliche Perspektive auf den Islam eine Lücke auf tun. Im Nachfrageteil stellt sie dann auch klar, dass der gefühlsmäßige Zugang erst später folgte.

„Ich hab mir den wirklich auch erarbeitet, wie gesagt, das war also vorher `ne reine Kopffentscheidung und ich hab mir den jetzt erarbeitet dadurch, dass ich Islamwissenschaft studiert habe und mich mit Arabisch beschäftigt habe, man muss wirklich sagen, dass die Sprache in dem Fall der Schlüssel dazu ist. Arabisch ist `ne Konsonantensprache und bietet also von ihren Wortwurzeln her ungeheure Wortfelder, die sich da auf tun, und ich fand diese Möglichkeiten, die das bietet, so genial, also wenn ich alleine das Wort Islam auseinandernehme und dann sehe, das kommt von der Wortwurzel salama her, und salama heißt in Ordnung sein, heil sein, ok. sein, und wenn ich mir das mal vorstelle, dass also ein Muslim jemand ist, der ok. ist, der in Ordnung ist, dann merk ich wie die Begrenzungen, die das vorher für mich hatte, aufgehoben werden, weil ich nicht mehr eben nur immer sage, Muslim ist der und der, sondern Muslim ist jemand, der in Ordnung ist, der ok. ist, der heil ist, heil im Sinne der Schöpfung. Das hat mich also emotional unglaublich angesprochen, welche Vielfalt sich da ergibt.“

Auch in der Beschreibung ihrer emotionalen Glaubenserfahrung bleibt sie bei der sachlichen Argumentation. Sie stellt die arabische Sprache als „Schlüssel“ dar, im Sinne des islamischen Verständnisses, dass allein in der Rezitation des Korans in der Originalsprache die Tiefe der Botschaft Gottes offenbar wird³¹². Mit dem Stolz, selbst dazu zu gehören, definiert sie sprachwissenschaftlich Muslime als Menschen, die „in Ordnung, ok., heil im Sinne der Schöpfung“ sind. Jamila C. teilt dies als grundlegende Aussage ihrer Religion mit, durch deren Vielfalt sie sich emotional in ihrer „Kopffentscheidung“ bestätigt sieht. Durch ihren Weg in den Islam ist sie „heil“ geworden³¹³, als Muslima hat sie den für sie richtigen Heilsweg der Vollendung gefunden, den sie mit dem Christentum besritten hatte. Im „heil sein“ liegt für sie das Verbindende aller Muslime, ob im Orient oder in Deutschland, ob geboren oder neu hinzu gekommen.

„Ich glaube, dass es natürlich immer ethnisch geprägte Ausführungen des Islam gibt und wir haben eine deutsch-ethnisch geprägte Ausführung hier, die allerdings natürlich durch die Tatsache, dass wir sehr viele ausländische Geschwister hier haben, ein richtiges Multi-Kulti-Konglomerat geworden ist, was ich auch gar nicht negativ finde, ich denke, das ist auch für Deutschland, ich halt es für `ne Bereicherung. Ich glaub einfach, dass `ne

³¹² vgl. I. 2.2.2.

³¹³ Jamila C. beschreibt einen Zustand ihres Lebens, der dem soteriologischen Heilsverständnis der christlichen Theologie ähnlich ist. Vgl. I. 4.2.1.

pluralistische Gesellschaft von Flexibilität lebt, sonst stagniert sie. Wenn ich immer sage, ich will irgendwas bewahren aus Angst, es würde mir weggenommen, dann werd' ich es ganz sicher irgendwann verlieren. Wenn ich aber sage, ich will es bewahren, indem ich das einbringe in dieses Neue, was sich da auftut, daraus entwickelt sich wieder was Neues, dann ist es ja drin, dann geht es ja nicht weg, dann verliere ich es ja nicht, dann muss ich es auch nicht aufgeben, sondern dann entwickelt es sich. Genauso wie ich einen Samen in die Erde setze, den geb' ich ja her, und dann entwickelt sich hinterher `ne tolle Blume oder was auch immer draus, aber er ist doch drin der Samen, steckt ja immer drin in dieser Sache. Und das denke ich, da ham wir in Deutschland eigentlich `ne große Chance für, würd' mich freuen, wenn wir sie nutzen könnten.“

Jamila C. beschreibt in ihrer Selbstverständlichkeit das Zusammenleben von Kulturen wie von Religionen als einen sich gegenseitig befruchtenden und bereichernden Prozess. Gleichzeitig macht sie dabei auch ihr Verständnis des eigenen Weges deutlich. Sie hat den Samen ihrer abendländischen Kultur und ihres Christ-Seins ihrem Leben zugrundegelegt und spürt dies als Keimzelle ihres Wachsens in der Religion des Islam: „Wenn ich aber sage, ich will es bewahren, indem ich das einbringe in dieses Neue, was sich da auftut, daraus entwickelt sich wieder was Neues, dann ist es ja drin, dann geht es ja nicht weg, dann verliere ich es ja nicht, dann muss ich es auch nicht aufgeben, sondern dann entwickelt es sich.“

Jamila C. hat weder ihren Bezug zu Gott aufgegeben noch ihre Identität als gläubige Frau. Sie will beides im Islam leben und sieht dafür im Koran alle Möglichkeiten, wenngleich sie sich dabei von patriarchalen Traditionen beschnitten sieht. Ihre politische Forderung nach einem Demokratieverständnis, das eine Integration von Muslimen in Deutschland möglich macht, ist verbunden mit dem Kampf gegen Vorurteile innerhalb und außerhalb der eigenen Religion, den sie als Muslima mit Kopftuch und mit feministischen Grundpositionen antritt.

„Ich überleg mir, was haben die Herrn, die immer diese Dialogveranstaltungen veranstalten, eigentlich erreicht, dass in der deutschen Öffentlichkeit immer noch solche Vorbehalte existieren. Natürlich passiert das einem, dass einem offener Widerstand entgegen getragen wird. Sie sind an der Kleidung identifizierbar und irgendwas macht sich daran fest, die Wut oder der Ärger, die Aggression gegen irgend jemand oder gegen irgend etwas. Ich hab vor zwei Jahren glaub ich mal `nen Vortrag gehalten mit einer katholischen Kollegin zusammen über Gewalt gegen Frauen aus Christentum und Islam, und einer aus dem Publikum sagte dann zu mir: ‚Was Sie sagen, stimmt nicht mit dem Outfit überein.‘ Dann hab ich gesagt: ‚Überlegen Sie doch bitte jetzt mal, was ich sage ist aber das wohinter ich stehe, ich stehe wirklich dahinter, das mag Ihnen vielleicht zu feministisch klingen, aber ich stehe dahinter und wenn das nicht mit meinem Outfit angeblich übereinstimmt, ich kann das damit überein bringen. Irgendetwas müssten Sie doch dann vielleicht in Ihrem Kopf umdrehen, könnte das sein, dass Sie Vorurteile haben?‘ Das hat ihn zutiefst gekränkt, aber daran hab ich dann gemerkt, es hat sich tatsächlich nichts geändert und deswegen hab ich mir immer gesagt, dass der Dialog auf, irgendwo auf `ner falschen Ebene ablief, da stimmt irgendwas nicht, weil das offenbar immer noch so grundlegende Probleme sind, die in der deutschen Öffentlichkeit auftauchen, die Ängste, die hier existieren, und jeder der 'n Kopftuch hat, ist ein Fundamentalist und jeder, der seine fünf Gebete macht, auch, und all solche Dinge.“

Jamila C. beschreibt den Dialog von Männern dominiert, die gefangen in den eigenen Positionen bei den Anderen nicht den Blick für die wesentlichen Aussagen öffnen können. Das Kopftuch ist für Jamila C. kein Thema. Sie bringt es erst bei der Schilderung dieser Erfahrung ins Gespräch und betont damit die Äußerlichkeit, an der Kritik festgemacht wird. Sie tritt gemeinsam mit einer christlichen Frau an, gegen Missstände in den Religionen im Umgang mit Frauen aufzustehen und wird in ihrer Glaubwürdigkeit in Frage gestellt, weil sie ein Kopftuch trägt. Die Definition der Religion über die Rolle der Frau macht sie damit als Hindernis für den Dialog aus. Sie gerät in eine Verteidigungshaltung³¹⁴, in der sie sich als Muslima rechtfertigen muss – für ihren Glauben und für ihr Frau-Sein im Islam, das für sie weniger problematisch ist als für ihre Umwelt. Sie stellt hermeneutische Fragen aus einer frauenspezifischen Sicht von Religion. Ihr Weg ist der Islam, aber sie fühlt sich vor allem in diesem Anliegen verbunden mit gläubigen Frauen in allen Religionen.

³¹⁴ vgl. I. 1.3.2.

4. Zaynab D.: „Der Islam ist so mein Wegweiser“

4.1 Biographischer Überblick

Lea D., geb. 1960, wächst in einer evangelischen Familie in der Nähe von Köln auf. Der Vater ist Beamter, die Mutter Hausfrau. Nach der Konfirmation stellen ihr die Eltern frei, wie sie mit Religion umgeht. Sie beginnt nach der Mittleren Reife eine Ausbildung zur Arzthelferin. Nachdem sie einige Jahre in ihrem Beruf gearbeitet hat, verbringt sie als 24jährige ein Jahr als Au-Pair in Kanada. Dort kommt sie erstmals in Kontakt mit Muslimen. Nach ihrer Rückkehr beginnt sie eine Ausbildung zur Fremdsprachenkorrespondentin mit den Sprachen Englisch und Spanisch. Nebenbei besucht sie einen Arabischkurs an der Volkshochschule und lernt dabei einen Konvertiten kennen. Sie knüpft weitere Kontakte zu islamischen Gemeinschaften. 1987 spricht sie die *Schahada* und nimmt einen muslimischen Vornamen an. Zaynab D. begegnet ein halbes Jahr später ihrem zukünftigen Mann, einem gebürtigen Muslimen, der als Arzt in Deutschland arbeitet. Sie sind heute Eltern von drei Kindern. Nach der Geburt der zweiten Tochter macht sie eine Ausbildung zur Stillberaterin. Sie gründet Anfang der 90er Jahre zusammen mit Glaubensschwestern ein Netzwerk für muslimische Frauen. 2001 bildet sie sich zur religionspädagogischen Fachkraft fort.

4.2 Erste religiöse Sozialisation

Zaynab D. ist als Kind eingebunden in eine Familie, in der das Gebet zum Alltag und der sonntägliche Gottesdienstbesuch zur gläubigen Lebensgestaltung gehört.

„Ich hab als Kind gelernt, zu beten, eben so: ‚Lieber Gott mach mich fromm, dass ich in den Himmel komm‘, das war so das Abendgebet gewesen. Ich hab auch Gott nie jetzt als etwas Bedrohliches erfahren, so wie man das oft hört, dass Kindern gedroht wird, wenn du das und das nicht machst, kommst du in die Hölle oder so, überhaupt nicht, sondern als den barmherzigen, verständnisvollen, lieben Gott. Und bei uns im Dorf gab’s dann auch `nen Kindergottesdienst, man ging sonntags in die Kirche. Und wenn dann die Predigt als solche kam, gingen die Kinder alle mit `ner Gemeindefrau mit in `nen Nebenraum und bekamen dort Bibelgeschichten kindgerecht erzählt, fand ich immer sehr schön, hat mir sehr viel Spaß gemacht. Ich ging auch gerne in die Kirche.“

Zaynab D. beschreibt eine Geborgenheit im familiären Umfeld ebenso wie in der Gemeinde. Die Frömmigkeit des Mädchens wird nicht eingeschüchtert. Es darf sich das Bild eines „barmherzigen, verständnisvollen, lieben Gott(es)“ machen, in dem seine kindliche Religiosität aufgehoben ist. Zaynab D. erinnert sich der guten Gefühle, die sie mit dieser Zeit verbindet: „(...) fand ich immer sehr schön, hat mir sehr viel Spaß gemacht. Ich ging auch gerne in die Kirche.“ Mit der Pubertät kommt allerdings die Entfernung von Familientraditionen.

„Ja, dann im Alter von ich denke mal 12, 13 war das dann nicht mehr so interessant und mit 15 stand dann ja auch die Konfirmation bevor. Vorher musst ich dann zum Konfirmandenunterricht, das war auch schon so `ne Sache, nachmittags dahin, wo man eigentlich nach der Schule lieber anderes macht. Und die Konfirmation selber fand ich so schlimm (lacht), extra `nen schicken Anzug kaufen, ne damals war's eigentlich noch Kleid und ich hab gesagt: im Kleid auf gar keinen Fall. Ich bekam dann auch einen Samtanzug mit einer auch nicht weißen, sondern beige Bluse, das war also relativ modisch, das war dann noch verträglich, aber da den ganzen Sonntag mit der ganzen family sitzen, war schon hart gewesen (lacht). Für meine Mutter war's wichtig eben, konfirmiert zu werden, und sie sagte auch immer: danach kannst du machen, was du willst. Und danach hab ich auch nichts mehr gemacht.“

Als Jugendliche verliert Zaynab D. das Interesse an dem, was zu ihrer Kindheit gehört hat. Die Heranwachsende will Neues erleben, und dafür scheint ihr das Glaubensleben wenig vielversprechend. Den Konfirmandenunterricht schildert sie eher als Hemmnis für ihre Teenager-Unternehmungen – „das war auch schon so `ne Sache, nachmittags dahin, wo man eigentlich nach der Schule lieber anderes macht“. Der eigentliche Inhalt dieser Segens- und Fürbittehandlung bleibt ihr fremd. Sie erlebt Konfirmation als volkskirchliche Sitte, die in ihrer Vorbereitung den jugendlichen Freiheitsdrang beengt. So beschreibt Zaynab D. im Rückblick lediglich Äußerlichkeiten, die ihr in Erinnerung geblieben sind. Die katechetische und gemeindemitgliedschaftliche Funktion der Konfirmation hat ihr der Unterricht nicht vermittelt. Das junge Mädchen folgt dem Wunsch der Mutter, die ihre Tochter noch auf diesem Schritt der bekennenden Annahme des Glaubens begleiten will, ihr weitere Entscheidungen offen hält und sie in die Religionsmündigkeit entlässt. Diese Freiheit bedeutet für die Jugendliche, dass die evangelische Konfession in ihrem Leben, das sie zu dieser Zeit gestaltet, für sie keine große Rolle mehr spielt. Zaynab D. berichtet nicht von einer aktiven Auflehnung gegen und Ablehnung der Religion, sondern von einer pubertären Entwicklungsphase hin zur Erwachsenen, in der sie andere Prioritäten setzt, ohne dass ihr Glaube dabei fehlen würde.

An eine Begegnung mit dem Islam in ihrer Schulzeit erinnert sich Zaynab D. dann auch erst in einer weiteren Gesprächspassage, in der sie zuvor von ihrem ersten Kontakt mit Muslimen erzählt hat.

„(...) das heißt, vorher hatt' ich in der Schule, in der 8. Klasse hatten wir etwas über Islam erfahren, dass es den Koran gibt mit 114 Suren. Und damals, das war noch zu Zeiten des Schahs gewesen, war der Religionslehrer durch Isfahan und andere iranische Städte gereist, hatte Bilder gezeigt und das hatte mich sehr fasziniert, so wunderschöne Prachtbauten, eben die Moscheen, türkisfarben mit Mosaiken. Und das war auch die Zeit, wo auch die ersten Gastarbeiter zu uns ins Dorf kamen aus der Türkei. Man wusste nichts davon, man hörte eigentlich nur immer, ja die haben den Ramadan, die fasten und die waren auch ganz anders gekleidet. Ich fand's faszinierend, konnte aber nie, zumal wir da im Dorf lebten, irgendwelche Informationen bekommen.“

Das vorrangige Gefühl, das Zaynab D. mit ihren ersten Erinnerungen an Islam verbindet, ist Faszination – sowohl für die arabische Baukunst als auch für die Menschen einer fremden Kultur. Es sind erste vorurteilsfreie – „Damals war das noch, wie sagt man, `n unbekanntes Thema gewesen, war auch nicht so in den Medien drin oder ist mir zumindest auch nicht so aufgefallen“ – Blicke auf Glaubenszeugnisse, die sie aber nur in ihrer Äußerlichkeit wahrnimmt. Von den Inhalten hat sie keine Kenntnis, und sie sind ihr auch aus dem Unterricht nicht im Gedächtnis geblieben. Sie hat als Jugendliche einige wenige Eindrücke gesammelt, die aber bei der Begegnung mit Muslimen wieder lebendig werden.

4.3 Der Koran und eine Entscheidung des Herzens

Zaynab D. macht eine Ausbildung zur Arzthelferin. Nach einigen Jahren der Berufstätigkeit will sie noch einmal etwas Neues beginnen. 1984 geht sie für ein Jahr als Au-Pair nach Kanada, um die Sprache zu lernen. Nachdem Religion für sie über mehrere Jahre kein Thema gewesen war, hat sie zu diesem Zeitpunkt angefangen, sich wieder anzunähern: „hatte vorher über Buddhismus gelesen, auch übers Judentum und hab in Kanada zum ersten Mal Kontakt mit Muslimen gehabt“.

„Als ich dann in Kanada war und einen Moslem traf, einen Ägypter, sagte ich: ‚Pooh, du bist Moslem, das ist ja toll, (lacht), kannst du mir was über Islam erzählen?‘ Und er sagte nur: ‚Oh, it is just beautiful, but it’s so much, I can’t tell you anything.‘ Das war’s gewesen und als ich dann nach `nem Jahr eben zurück nach Deutschland kam, hab ich mich einfach auf die Suche gemacht, bin in Köln in die riesige Stadtbibliothek gegangen und hab gedacht: So, jetzt guckst de mal, was du findest und dann machst du einen Kurs an der Volkshochschule für Arabisch und dann liest de den Koran. Für mich war also auch klar, dass man den jetzt in Arabisch lesen muss, hatte überhaupt nicht drüber nachgedacht, ob’s da vielleicht `ne Übersetzung im Deutschen gäbe. Ich fand da aber dann Gott sei dank `ne deutsche Übersetzung (lacht), sonst wär’ ich ja auch nicht weit damit gekommen und hab diesen Koran von vorne bis hinten gelesen, relativ wenig verstanden, wusste aber dann vom Herzen her, das ist das Richtige.“

Die Begegnung, die in der Jugendzeit nicht möglich war, eröffnet sich nun in Kanada. Was sie früher nur aus der Ferne beobachtet hatte, konnte sie nun ergründen. Die Antwort, die sie von dem Muslim erhält, bleibt aber begrenzt. Seine offensichtliche Begeisterung für seinen Glauben macht Zaynab D. neugierig. Mit eigenen positiven Kindheitserfahrungen mit Religion ist sie auf der Suche nach neuen Sinnorientierungen in ihrem Leben, die Bande zur evangelischen Konfession aber sind zu dünn, als dass sie daran als Erwachsene wieder anknüpfen wollte. Ihr Interesse wecken andere Religionen, über die sie sich in Büchern informiert hat. Persönliches Zeugnis religiöser Überzeugung und der Freude im Glauben aber erlebt sie im Kontakt mit dem Muslim. Darüber will sie mehr erfahren. Entschlossen

geht sie nach ihrer Rückkehr nach Deutschland auf die gezielte Suche, bei der sie auch bereit ist, Sprachhürden zu überwinden. Sie vertieft sich in die Koranlektüre. Auch wenn seine Inhalte ihr zunächst fremd bleiben, hat sie das Gefühl, gefunden zu haben: „(...) wusste aber dann vom Herzen her, das ist das Richtige.“ Glaube war für Zaynab D. schon in der Kindheit mit Emotionen verbunden. Auch die Botschaft des Korans spricht sie emotional an. Den Plan, Arabisch zu lernen, hat sie nicht aufgegeben, die Erfahrung mit dem Koran hat sie darin bestärkt. Sie besucht einen Sprachkurs an der Volkshochschule.

„Ich hab dabei in `nem Kurs `nen Deutschen oder Luxemburger kennen gelernt, auf jeden Fall, `nen Europäer, der fuhr kurze Zeit später in Urlaub nach Ägypten und kam wieder und war konvertiert zum Islam. ‚Pooh‘, sag ich, ‚toll, wie hast de das gemacht?‘ Hat ich auch nie drüber nachgedacht, dass man das irgendwie ändern kann oder so, war für mich überhaupt kein Thema gewesen. Und dann sagt er, ich hab `n Buch geschenkt gekriegt, da steht drin, wie man betet. Ich sag, ‚oh das hätt‘ ich auch gern‘. ‚Ja‘, sagt er, ‚hab ich geschenkt gekriegt, ist mir peinlich, jetzt nach noch einem zu fragen.‘ Hab ich mich erst mal auf den Weg gemacht in die Buchhandlung, ich wollte dieses Buch haben. Es war etwas schwierig, weil das ein sehr kleiner Verlag war, dann ham mir die die Adresse von dem Verlag gegeben und der war auch in Köln. Dadurch hab ich dann Kontakt zu andern Muslimen bekommen, hab diese Leute besucht, bin kurz danach auch konvertiert. Und hab dann auch relativ schnell Kontakt zu andern Muslimen bekommen, dadurch dass es da Treffen von deutschsprachigen Muslimen gab in Deutschland, das war dann in Aachen gewesen, da lernte ich andere Frauen kennen.“

Bisher hatte sich Zaynab D. dieser anderen Religion mit dem Interesse der Neuentdeckung genähert, ohne dass dabei ihr eigenes Bekenntnis, in dem sie getauft war, zur Diskussion stand. Sie hatte es hinter sich gelassen, aber nicht darüber nachgedacht, selbst eine neue Religion anzunehmen. Durch den Schritt des Kurskameraden eröffnet sich auch für sie eine neue Perspektive: dass sie Europäerin und Muslima sein kann. Nach dem Sammeln von Informationen, dem Kennenlernen des Islam in der Theorie erwacht in ihr der Wunsch, die Glaubenspraxis zu erfahren. Hartnäckig verfolgt sie dieses Ziel und kommt dabei mit weiteren Muslimen in Kontakt. Die Entscheidung für den Islam war innerlich „mit dem Herzen“ bereits gefallen. So berichtet sie vom endgültigen Schritt zur neuen Religion in prägnanter Selbstverständlichkeit: „(...) hab diese Leute besucht, bin kurz danach auch konvertiert“. Ihre Änderungsinitiative im Sinne von Fritz Schütze³¹⁵ ist umfassend. In der Zeit des Wandels geht sie auch beruflich einen neuen Weg. Zaynab D. beginnt eine Ausbildung zur Fremdsprachkorrespondentin für Englisch und Spanisch. Die Konversion fällt in eine Zeit des persönlichen Umbruchs. Ihr Alltagsleben tritt bei ihrer Biographie, konzentriert auf die religiöse Orientierung, in den Hintergrund. Im Nachfrage teil wird indirekt deutlich, dass die

³¹⁵ Fritz Schütze entwickelte aus der Analyse verschiedener biographischer Erzählungen bestimmte Prozessstrukturen im Lebenslauf. Zu den Handlungsschemata von biographischer Relevanz zählt er „biographische Initiativen zur Änderung der eigenen Lebenssituation, ausgehend von einer nicht als ausreichend oder unerträglich empfundenen Lebenssituation, in einen Entschluss mündend, wie etwa in der Formel ‚ein neues Leben beginnen‘“. Zit. n. Bitter, S. 103 nach einem Skript Schützes von einer Biographie-Tagung in Nürnberg 1980.

Verankerung in einer neuen Religion eine Zeit der inneren Unruhe beendet hat. Das Gefühl, das Zaynab D. mit dem Islam verbindet, ist:

„dieser innere Frieden einfach, ne. Ich denke, dass ich den, ja, nicht ich denke, sondern das ist ganz klar, dass ich den eben durch Islam, durch Auseinandersetzung mit dem Koran erlangt hab. Da is halt so `ne Verbindung zu Gott, die ich habe und es gibt mir den Frieden.“

Als Kind hatte sie Geborgenheit im Glauben und in der Gemeinschaft der Gläubigen erlebt. Diese Sicherheit findet sie im Islam wieder, nicht nur durch das Gefühl des Angenommenseins, sondern auch in ihrem Verständnis für die Heilige Schrift, „durch Auseinandersetzung mit dem Koran“. Religion ist nicht mehr reduziert auf die Riten und Rituale, die einst dem kleinen Mädchen Schutz boten, sondern über die emotionale Wirkung hinaus fundiert in der kognitiven Beschäftigung mit Inhalten. Das Christentum hat sie nur in naivem Kinderglauben erfahren, mit dem sie sich im Gebet an Gott wandte. Eine für sie tragfähige Verbindung zu Gott hat Zaynab D. als evangelische Christin nicht mehr aufgebaut. Im Islam hat sie diese gefunden, „und es gibt mir den Frieden.“

„Das ist mein Lebensinhalt, ich lese im Koran, ich finde da Lösungen für wirklich alle Probleme im Leben und das is so mein Wegweiser, aber nicht jetzt als strenges Regelwerk, sondern, wie soll ich das sagen, ich muss mich damit auseinandersetzen, aber dann find ich `ne Lösung, die mir dann auch wieder Frieden im Herzen gibt und das ist für mich das Wichtigste.“

Zaynab D. kann sich auf ihren Glauben verlassen. Auf ihrer Suche nach einem neuen Weg hat sie einen „Wegweiser“ für ihr Leben gefunden. Sie macht aber deutlich, dass sie sich damit nicht fatalistisch aus der eigenen Verantwortung entlassen sieht, sondern mit dem Koran eine Grundlage an der Hand hat, auf der sie ihre Entscheidungen treffen kann – eine Bedeutung der Heiligen Schrift, welche die Bibel für sie nie hatte.

„Ich mein, ich muss sagen, ich hab mich nie so intensiv mit der Bibel jetzt so auseinandergesetzt wie mit dem Koran die letzten Jahre, aber der Koran ist einfach, ja, so was von logisch, durch und durch, nichts Krummes, nichts, nichts Ungereimtes oder so drin, von daher, ja, ich denke auch, dass ich das in der Bibel nicht hätte finden können, so einfach, wenn ich jetzt quer mal lese einige Sachen, so wie's da geschrieben ist, ist von Martin Luther `ne Übersetzung, da dran gebunden, ja, is so für mich nicht nachvollziehbar. Das ging um die Frau, ich kann's Ihnen jetzt nicht mehr wortwörtlich sagen, es war sehr negativ über die Frau was geäußert worden, und das sind halt Dinge, wo ich dann sag, fällt mir schwer (lacht), damit so umzugehen. Aber wär' sicherlich auch `ne Sache, dass man sich damit näher auseinandersetzen müsste.“

Christentum ist für Zaynab D. keine Alternative mehr zum Islam. Sie hat sich vom Christentum verabschiedet, ohne es so intensiv kennengelernt zu haben wie ihre neue Religion. Sie berichtet aus der Perspektive der Muslima auf das Christentum als den anderen Glauben, der für sie ihrer persönlichen Vergangenheit angehört, betont aus diesem

Blickwinkel die Logik des Korans, die sie in den in ihrer Kindheit gehörten „Bibelgeschichten“³¹⁶ nicht zu finden glaubt. Ihre eigene Distanz zu biblischen Aussagen macht sie an einer Stelle über die Bewertung der Frau im Christentum deutlich. Zaynab D. will darüber aber nicht endgültig urteilen, da sie dafür zuwenig Kenntnis der Bibel besitzt: „Aber wär' sicherlich auch `ne Sache, dass man sich damit näher auseinandersetzen müsste.“ Diese notwendige Auseinandersetzung vermisst sie bei Christen, die noch in diesem Glauben stehen:

„Was ich erschreckend fand, ich hab grad heut mit `ner Frau gesprochen und hab gesagt, in der Schule wurden den Kindern Bibeln verteilt und hab sie gefragt, was sie davon halten. Weil ich bin Elternvertreterin und wurde angerufen, einige Eltern warn da nicht mit einverstanden, und sag ich, ‚ja, ist das jetzt die richtige Bibel, ich kenne diese Gruppe nicht, wenn's jetzt Zeugen Jehovas wären, also, dann sind's ja nur Auszüge', und dann sagt se: ‚Ach, weißt de, ich wollt neulich `ne Bibel kaufen und dann hab ich erst mal gefragt, gibt's `nen Unterschied zwischen katholischer und evangelischer Bibel, das konnt' mir keiner sagen, ich weiß ja auch nicht, was da drin steht. Und da ist ja auch vieles veraltet, das is ja ganz klar.' (lacht) Und, ja ich denke, sie ist kein Einzelfall diese Frau, und das find ich sehr schade. Die Leute berufen sich da drauf, Christen zu sein, und Gott sei dank, sie haben auch `nen Glauben an Gott, aber sie setzen sich überhaupt nicht damit auseinander und auf der andern Seite ham sie dann aber auch Angst vor dem Islam, ne, also so aufs Christentum bezogen. Das ist `ne gewisse Faszination, also, wie die Leute damit umgehen.“

Zaynab D., die als evangelische Christin ihre Religion und deren Inhalte nicht lebte, sieht als Muslima und damit als außenstehende Beobachterin – „die Leute“ – sehr klar die Defizite geborener Christen, die sich nicht mehr mit ihrer Religion beschäftigen. An einem konkreten Beispiel zeigt sie nicht nur Gleichgültigkeit gegenüber Religion auf, sondern auch Versatzstücke einer rein äußerlichen, unverbindlichen Zugehörigkeit zur Kirche ohne Identifikation mit dem offiziell verzeichneten Glaubensbekenntnis. Diesem Phänomen stellt sie die Angst vor dem Islam gegenüber, der damit implizit zum Gegenpol des Taufscheinchristentums wird. Für sie ist der Islam und damit der Koran „Lebensinhalt“, während die Christen, die ihr begegnen, den Inhalt der Bibel nicht kennen. Zaynab D. erweist sich bei dem aktuellen Anlass der Bibelverteilung in der Schule als Muslima fachkompetenter im Bezug auf die Bibel als die Eltern, die ihren Kindern die christliche Sozialisation mitgeben wollen: „(...) wenn's jetzt Zeugen Jehovas wären, also, dann sind's ja nur Auszüge“. Und sie erinnert sich im Nachfrageteil, dass der Umgang mit Glaube auch vor ihrer Konversion bereits eine Rolle gespielt hat:

„Ich war damals unzufrieden, hier in Deutschland Religion zu leben, war relativ unüblich gewesen, das ist ja nun auch schon 13, 14 Jahre her. Das andere war, mit dem damals zuständigen Pfarrer der Gemeinde, wo ich lebte, hab ich lange diskutiert, einfach über die Dreifaltigkeit, und er konnte mir das logisch nicht erklären, und zum Schluss sagte er

³¹⁶ Vgl. II. 4.2.

dann, das hat mich sehr beeindruckt, sagte er: Also, dass ich da so davon überzeugt bin und ‚ich werde den Koran noch mal lesen, ich hab den im Studium lesen müssen‘, und er wollte einfach noch mal nachlesen.“

Zaynab D. kritisiert, dass öffentliches Glaubensleben in Deutschland seine Selbstverständlichkeit verloren hat, wobei sie sich früher diesem Trend nicht entzogen hat. Selbst auf der Suche, wird sie sich dieses Vakuums bewusst. Zudem findet sie aber in der Zeit der Neuorientierung auch bei einer Person, die Glaubensvermittlung zum Beruf gemacht hat, nicht die Antworten auf ihre Fragen. Sie impliziert in ihrer Erzählung sogar eine Verunsicherung des Pfarrers in der Diskussion, in der sie bereits mit ihrem ersten Wissen aus dem Koranstudium argumentiert. Wieder steht die für Muslime nicht annehmbare Trinitätslehre im Mittelpunkt der „nicht logischen“ Erklärungen christlicher Inhalte. Auf die Nachfrage, ob sich ihre Zweifel im Bezug auf die Dreifaltigkeit erst einstellten, nachdem sie dem Islam begegnet war, betont Zaynab D.:

„Nein, vorher. Und aufgrund dessen hab ich dann angefangen zu suchen, also es war einfach so, wie’s dargestellt wurde, unbefriedigend. Es war einfach unlogisch (lacht), ich hab das auch so damals dem Pfarrer gesagt, kann doch nicht so sein, Vater, Sohn und Heiliger Geist, Vater und Sohn, wo ist die Mutter, (lacht) und da fing’s dann schon an, ne.“

Zum Zeitpunkt der Diskussion mit dem Pfarrer ist Zaynab D. offiziell noch Christin, aber sie hat sich bereits mit der Lehre des Islam beschäftigt. Damit ist die Auseinandersetzung mit der Trinität letztlich bereits doch eine muslimische Fragestellung. Der Geistliche kann ihre Bedenken nicht ausräumen. Den ungenügenden Antworten steht für Zaynab D. die Gewissheit des einen Gottes im Islam gegenüber, dem keine anderen Wesen beigesellt werden dürfen³¹⁷. Sie hatte, wie sie weiter erzählt, „immer so’n direkten Draht kann man sagen zu Gott“. Die evangelische Konfession spielte für sie schon seit der Konfirmation keine große Rolle mehr, so dass Zaynab D. der für sie „logischen“ Erklärung des Islam folgt und konvertiert.

4.4 Lebensgestaltung mit dem Islam

Zaynab D. findet schnell Kontakt zu anderen Konvertiten, vor allem beim Treffen von deutschsprachigen Muslimen in Aachen. Sie informiert sich in Gesprächen und Vorträgen weiter über ihre neue Religion, liest mehrmals den Koran und eine Konkordanz. Ein halbes Jahr nach der Konversion lernt sie ihren zukünftigen Mann kennen.

³¹⁷ Vgl. I. 2.3.2.

„Ich hatte dann auch die Vorstellung, also das muss alles ganz islamisch laufen und so, was ich bis dahin von Islam hörte. Ich hab meinen Mann fünf Mal gesehen und dann ham wa geheiratet (lacht). Ich mein, gut, es sind jetzt 15 Jahre her, wir haben drei Kinder, also (lacht) es hat funktioniert.“

Sie folgt den Moraltraditionen des Islam und schließt nach fünf Treffen bereits die Ehe. Auch wenn sie den Überlieferungen heute kritischer gegenüber steht, erinnert sie sich positiv an ihre damaligen Vorstellungen von ihren Pflichten als Muslima. Im Netzwerk der muslimischen Frauen, das Zaynab D. mitbegründet hat, ist die Auseinandersetzung mit dem Koran und seinen Deutungen im Laufe der Jahre immer intensiver geworden.

„Wir ham mit der Zeit auch so'n Nachdenken, wie der Islam oft so traditionell proklamiert wird, ob das denn so mit dem Koran kompatibel ist unbedingt, und, ja, inzwischen bin ich halt soweit, dass ich sag, so vom Logischen her ist nicht alles so für mich nachvollziehbar wie es oft dargelegt wird, vom Volksislam her, von der Tradition her.“

Zaynab D. ging offen an die neue Religion heran. Ebenso wie im Christentum hat sie im Islam den Unterschied zwischen religiöser Botschaft und gelebtem Glauben ausgemacht. Traditionelle Überformungen sind für sie in vielen Punkten nicht mit dem Koran in Einklang zu bringen. War ihr Schritt in den Islam eine emotionale Entscheidung, geht sie, nachdem ihr die Botschaft des christlichen Glaubens „nicht logisch“ erschienen war, nun „vom Logischen her“ an die Interpretation des Islam für sich heran, die Grundlage, die sie am Koran von Anfang an faszinierte. Diese Logik sieht sie im „Volksislam“, in der Tradition, nicht immer umgesetzt. Daher gibt es für sie auch im Glaubensleben der deutschen Muslime einen großen Unterschied zum traditionellen arabischen Islam.

„Wenn Sie jetzt in `nem arabischen Land aufgewachsen sind, Sie sind natürlich von der Kultur geprägt, alle Leute machen das in `ner bestimmten Art und das ist so. Und das wird so angenommen und das ist ja auch menschlich nachvollziehbar und wir hier in Deutschland oder in Europa, auch in Amerika, wir sind ja nicht damit groß geworden und wir gehen da ganz anders dran. Wir beschäftigen uns erst mal damit, wir setzen uns damit auseinander, so wie wir hier zum Beispiel einfach das kennen, es ist Weihnachten und das feiert man und viele kennen da ja auch nicht mehr die Hintergründe, es wird einfach gefeiert, so ist das auch im Islam drüben, es wird gebetet, weil es sein muss und es wird gefastet, weil Ramadan ist, aber die tieferen Hintergründe, wird sich nicht mit auseinandergesetzt. Und wir gehen eben da dran, fragen nach, machen uns Gedanken und kommen zum Teil natürlich dann auch zu etwas anderen Auffassungen, und von daher ist es schon, ich denk, auch dynamischer hier.“

Kulturellen Ausprägungen des Islam begegnet Zaynab D. tolerant. Sie verzichtet in ihrer Beschreibung auf jede Wertung. Allerdings stellt sie ihr Verständnis – „wir hier in Deutschland oder in Europa, auch in Amerika“ – der Interpretation der Religion der Glaubensschwestern und -brüder in muslimischen Ländern gegenüber: „im Islam drüben“. Sie zeigt die Parallele auf zwischen Ritualen im Christentum und Islam, deren Inhalt nicht

mehr nachgefragt und hinterfragt wird. Zaynab D. sucht ohne kulturelle und traditionelle Bindungen nach Erklärungen, nach der Basis im Koran, nach der Glaubenswahrheit. Ihr Weg im Glauben ist der Weg der deutschen Muslime, der trotz der einheitlichen Idee der *Umma* für sie „andere Auffassungen“ möglich macht. Sie wendet sich gegen einen in subjektiven Überlieferungen erstarrten Glauben, der ihrer Meinung nach in den europäischen Ausprägungen wieder in Bewegung kommt. Und das teilt sie positiv mit: „(...) von daher ist es schon, ich denk, auch dynamischer hier.“ Sie will nicht missionieren, aber sie will zur Diskussion anregen. Daher trägt Zaynab D. ihre An- und Einsichten auch nach außen, in der Redaktion der von ihr mitinitiierten Frauenzeitschrift und in Vorträgen.

„Ich geh nicht zu Leuten hin und erzähle denen über die Religion oder über den Islam, wenn mich jemand fragt und offen dafür ist, freu ich mich, dem geb' ich auch gerne Antwort. Ich bin jetzt grad wieder von `ner Schule eingeladen worden für `ne Klasse 11, die behandeln Islam, ob ich bereit wär, da Frage und Antwort zu stehen: So was mach ich gerne und da bin ich dann auch ganz gefasst drauf, dass da also ganz harte Fragen kommen, hat auch seine Berechtigung, und das reicht dann auch, ich denk, mehr kann man auch nicht erreichen und nicht mehr erwarten.

Wenn sie fragen, was in Arabien passiert? – Dann versuch ich, meinen Standpunkt zu erklären, ich muss ihnen sagen, sie haben recht, dass sie da schockiert sind von dem, was man da sieht. Und ich kann das, ich mein diese Leute, ob sie damit glücklich sind, ich weiß es nicht, die da leben, kann ich nicht drüber urteilen, aber für mich ist das so nicht richtig. Da dürfen Frauen kein Auto fahren und da wird noch versucht, das mit Islam oder Koran sogar zu rechtfertigen, also das ist, gibt's überhaupt keine Frage zu, das ist absolut, is nicht, Machtmissbrauch!“

Als deutsche Muslima will sich Zaynab D. kein Urteil anmaßen über die Empfindungen der Muslime in arabischen Ländern, aber sie macht ihre Perspektive deutlich. Sie lässt keinen Zweifel daran, dass sie Maßregelungen im Namen des Islam ablehnt, die sie nicht aus dem Koran nachweisen kann. Klar differenziert sie zwischen Geboten des Glaubens und politisch motivierten Verboten, die von Machthabern im Namen Gottes getroffen werden. Zu dieser Überzeugung steht sie, und sie hält auch Kritik von Nichtmuslimen in diesem Punkt für gerechtfertigt. Sie lebt den Islam als Deutsche in Deutschland und erkennt darin besondere Chancen. Als Mutter von drei Kindern sieht sie vor allem in der Erziehung die Möglichkeit, für ein Verständnis des Islam in den Aussagen des Korans, für Offenheit und Aufklärung zu werben. Religiöse Werte bestimmen ihr Leben. Daran orientiert sich auch eine weitere berufliche Ausbildung. Als pädagogische Fachkraft engagiert sich Zaynab D. in diesem Bereich.

„An unserer Grundschule weiß jedes Kind, was Ramadan ist, was das Opferfest ist, wir haben sehr viele muslimische Kinder, ich kann an dieser Schule die Koranwerkstatt durchführen, das is also `ne Art von islamischer Unterweisung, mit Genehmigung von Schulamt und allem, und da feiern wir eben auch die Feste. Jetzt am Gymnasium, wo unsere große Tochter hinget, da kann ich im Religionsunterricht auch die LehrerIn anrufen oder ich hab mit dem Direktor da Religionsunterricht zum Thema Ramadan

gemacht, aber dass es einfach `ne Selbstverständlichkeit wird, dass man das auch nicht als etwas Exotisches sieht, sondern wirklich aufeinander zugeht und auch nicht versucht, den zu überzeugen, was ihr macht, ist falsch, oder was wir machen, ist richtig, sondern diese Bereitschaft, es nebeneinander stehen zu lassen, das wär schön.“

Für Zaynab D. ist der Islam Lebensinhalt, und sie hat ihn auch in ihrem Alltag dazu gemacht. Öffentliches Bekenntnis zu ihrem Glauben ist für sie eine Selbstverständlichkeit, die sie sich in ihrem gesellschaftspolitischen Engagement für alle gläubigen Menschen, unabhängig von der Religion, wünscht, damit Begegnung möglich ist. Sie will die Beziehung zu Gott im Umgang miteinander nicht ausklammern, weil ein Leben ohne Religion für Zaynab D. nicht mehr denkbar ist.

„Nein, das geht gar nicht. Alles, was man, also bis hin zum Zähneputzen is irgendwo `n religiöser Akt, können Sie sagen, wenn Sie das weiterverfolgen, wenn ich das nicht tue, dann schad' ich der Gemeinschaft und ich bin verantwortlich auch für die Gemeinschaft, ne, so ein Verantwortungsbewusstsein, das finden Sie dann im Koran. Das ist nicht so, dass der Koran jetzt irgendwie mein Leben da, er hat `nen ganz breiten Rahmen und da findet eigentlich auch jeder Platz drin, das ist nicht so ‚Schema F‘, was jeder erfüllen muss, das gibt es nicht.“

Zaynab D. hat auf ihrem Weg zum und im Islam ihre Identität gefunden. Nachdem sie über Jahre auf eine religiöse Orientierung verzichtet hatte, hat sie heute einen umfassenden Platz in ihrem Dasein. Sie prägt das Familienleben ebenso wie ihr berufliches Engagement, weil sie im Islam das Fundament für das Gesamte sieht. Die Verantwortung für sich und die Gemeinschaft ist für sie Gottesgebot. Der Glaube ist für sie der Rahmen, aber ein „ganz breite(r) Rahmen“, den der Koran vorgibt, der ihre Bedürfnisse nach Freiheit zu eigenen Entscheidungen nicht einengt. In der Maßgabe ihrer Religion sieht sie den Raum für ihre eigene Individualität als Gläubige, in ihrer Kultur und in ihrem Frau-Sein, als deutsche Muslima.

4.5 Selbstbewusstsein als Muslima

Zaynab D. ist als Frau von Jugend an ihren eigenen Weg gegangen, hat ihre Pläne verfolgt, eine Ausbildung gemacht, war berufstätig und hat sich, als ihr diese Tätigkeit nicht mehr genügte, aufgemacht zu neuen Zielen: Eines davon war beispielsweise die Reise nach Kanada, ein anderes schließlich der Islam. Beim ersten Treffen deutschsprachiger Muslime in Aachen lernt Zaynab D. andere Frauen kennen, die sich für diese Religion entschieden haben. In der Beschäftigung mit dem Koran gewinnt die Auseinandersetzung mit der Rolle der Frau zunehmend Bedeutung. Acht Jahre nach ihrer Konversion schließt sie sich mit anderen Frauen zusammen. Sie gründen ein Netzwerk.

„Wir ham uns überlegt, einfach für Frauen gibt es so wenig, es gibt auch keine Zeitschrift jetzt im deutschsprachigen Raum, wo Frauen explizit zu Wort kommen, wo sie sich äußern können, es war eigentlich doch sehr von Männern dominiert, auch die Artikel.“

In den ersten Heften, kopiert und handverziert, geht es vor allem um Erziehung und Stillen nach den Vorschriften des Korans. Die Zeitschrift wandelt sich, greift politische und ökologische Probleme auf und beschäftigt sich immer wieder in Artikeln mit weiblichem Glaubensleben und der Interpretation des Korans. Darin sieht Zaynab D. auch eine besondere Aufgabe von Konvertiten.

„Mit unserer Arbeit vom Netzwerk her, wir bemühen uns schon sehr vorsichtig, so Denkanstösse einfach zu geben, dass eben so das Traditionelle, wie es oft gelebt wird, nicht das ist, was eben von Gott im Koran von uns gefordert wird. In erster Linie natürlich die Stellung der Frau. Also wenn da steht: Und wenn sie euch nicht gehorchen, dann schlägt sie oder wie man das auch immer übersetzen will (lacht), das ist einfach nicht, das kann nicht sein. Oder dass der Mann `ne Stufe über der Frau steht, das is, kann man mit dem Koran nicht begründen.

Also für mich, ich kann ja nicht für alle reden, sondern nur für mich sprechen, also im Koran ist es `ne gewisse Empfehlung, das Kopftuch, und es ist auf keinen Fall eine der fünf Säulen des Islam, da sind sich auch alle drüber einig, und es ist `ne Sache zwischen jeder einzelnen Frau und ihrem Schöpfer selber. Und die muss auch jede, dann auch die Verantwortung tragen für das, was sie tut und eben auch, wie sie sich dann kleidet.“

Beim Thema Koranauslegung schwankt Zaynab D. immer wieder zwischen Zurückhaltung und entschiedenem Widerspruch. So beschreibt sie auch das Bemühen der Frauen, „Denkanstösse einfach zu geben“ als „sehr vorsichtig“, wenngleich auch ihre eigene Überzeugung deutlich wird, dass Traditionelles und Offenbarung sich oft nicht entsprechen – und dies vor allem im Hinblick auf die religiöse Rollendefinition der Frau. Als Beispiel nimmt sie den Koranvers 4:34 heraus.³¹⁸ Sie will nicht am Wort Gottes zweifeln, sieht und fordert aber andere Interpretationsmöglichkeiten im Gesamtzusammenhang der Heiligen Schrift als die über Jahrhunderte von Männern tradierten. Eine wörtliche Auslegung dieser Koranstelle, einer der meist zitierten in der Argumentation für einen frauenfeindlichen Islam, kann sie für sich nicht akzeptieren. Obwohl hier durchaus Kritik an der Logik des Korans ansetzen könnte, wird sie von Zaynab D. nicht geäußert.

„Die Religion des Islam ist nicht frauenverachtend (lacht), die Männer machen das da draus, aber von der Wurzel her ist sie's nicht.“

Sie will den Wurzeln nachspüren und für sich entscheiden, wie sie damit umgeht in ihrer persönlichen Verantwortung vor Gott. Sie hat sich gegen das Tragen eines Kopftuchs entschieden, sieht dies als „Empfehlung“ des Korans, nicht als Verpflichtung. Zaynab D.

³¹⁸ „Schlägt sie“ wird auch mit „strafft sie“ übersetzt. Über die Auslegung dieses Textes werden von Exegeten zahlreiche Diskussionen geführt. Vgl. I. 3.1.1.

akzeptiert Frauen, denen das Kopftuch für ihr Glaubensleben wichtig ist, ihr ist es das nicht. Sie will nur für sich sprechen. Dennoch klingt ihre Ablehnung gegen die Überbewertung der weiblichen Bekleidung sowohl von Muslimen als auch von außen deutlich an: „(...) es ist auf keinen Fall eine der fünf Säulen des Islam“. Auch hier gibt es für sie eine deutliche Diskrepanz zwischen Tradition und Botschaft. Das Fundament ihres Glaubens ist der Koran, aber ihr Leben mit dem Islam hat sich im Laufe der Jahre verändert:

„Es ist intensiver geworden, bewusster, sicherlich auch `ne Altersentwicklung kommt dazu, denke da kommt beides zusammen, dass ja mit 20 oder 25 sieht man alles sehr viel einfacher und leichter als mit 40, ist so, Lauf der Dinge. Das mag das, also, so `ne Beschäftigung mit der Religion, Auseinandersetzung verstärkt das dann auch. Das auf jeden Fall.

Es war so'n Stückchen Unzufriedenheit, nicht Unzufriedenheit, aber so, es war kein 100prozentig, dass man sagen kann, das ist es, es fühlt sich so rund, so kompakt an, und, die Einstellung, die ich eben jetzt habe, was heißt Einstellung, also das Verständnis, was ich jetzt habe, wo ich dann wirklich sagen kann, hier, da steht im Koran, Gott hat erst den Menschen geschaffen und das is wichtig, und dann kommt erst die Geschlechtlichkeit. Und dann kann es doch einfach nicht sein, dass der Mann besser dasteht als die Frau, Gott kann doch nicht zwei Wesen schaffen und dann sagen, das eine ist schlechter als das andere, ist doch ungerecht und er sagt doch von sich selber, er ist gerecht. Und, jetzt mit diesem Verständnis, also rundrum, ist das für mich `ne Sache, die ich vor Gott vertreten kann und wo ich auch zufrieden mit bin, wo ich dann glücklich bin, ja, einfach rundrum ein gutes Gefühl mit hab. Ich diskutier das auch mit meinem Mann, ist schwierig für ihn, ist nicht einfach (lacht), das ist ganz klar. Das ist also auch nicht so, ich versuche ihn da auch nicht von irgendwas zu überzeugen, ich sag halt, guck mal, für mich ist das so, und es ist halt bei den wie soll man sagen gebürtigen Muslimen, die bekommen auch einfach von der Schule, von Zuhause, von der Umgebung auch sehr viele *Hadith* mit auf den Weg, diese Überlieferung vom Propheten, und da gibt es ja ganz viele Bände und Bücher drüber und es werden auch sehr viele als starke Hadith eingestuft. Die Wissenschaft ist dabei eben zu belegen, was jetzt stark und nicht stark ist. Aber wenn ich dann einiges höre, dann sag ich einfach: Das kann doch nicht sein, wie kann man dem Propheten so was in den Mund legen. Wenn ich sag, das hat der Prophet gesagt, dann leg ich das dem ja in den Mund und wenn das dann, mir hat mal einer erzählt, ja also der Prophet hat gesagt, bei Gott das Verhassteste unter den erlaubten Dingen ist die Scheidung und wenn sich einer scheiden lässt, dann wackelt Gottes Thron im Himmel wie ein Donnerwetter oder Gewitter oder irgendwas. Ja sag ich, ‚wo steht denn das: wo steht denn das?‘ Ja, das hat der mir erzählt. Sag ich, ‚wo steht denn das?‘ Ja, hab ich auch noch nicht gelesen. Sag ich: ‚Überleg doch mal, was du an der Persönlichkeit dieses Mannes, an dem Propheten machst, dass du ihm so etwas in den Mund legst. Du weißt nicht, wo's steht, du weißt nicht, wer's überliefert hat, es wird dreimal weitererzählt, alle Leute glauben das und was man damit anrichtet und was für ein Quatsch, das Verhassteste von den erlaubten Dingen, schon vom Satzaufbau, von der Logik der Sprache einfach her, ne, aber das gibt's halt sehr viel.“

Zaynab D. will nicht einfach hinnehmen, was ihr unverständlich bleibt. Sie fordert hier wieder die Logik des Korans in der Offenbarung an Mohammed ein: „(...) ist doch ungerecht und er sagt doch von sich selber, er ist gerecht.“ Sie muss für sich in der neuen Religion Erklärungen finden, um wirklich dazu „rundrum“ ja sagen zu können. Sie steht für die Gleichberechtigung von Mann und Frau ein und ist davon überzeugt, dass darauf auch der

Islam baut³¹⁹. Eine Benachteiligung der Frau kann für sie nicht gottgewollt sein. Mit feministischer Perspektive geht sie nicht nur in die Auseinandersetzung mit dem Koran, sondern auch mit „gebürtigen Muslimen“, auch mit ihrem eigenen Mann. Sie zeigt Verständnis für deren religiöse Sozialisation, die für Zaynab D. aber immer wieder entscheidend vom reinen Islam abweicht.

Es fällt ihr schwer, neben dem Koran als dem vollkommenen Buch weitere, in der Lehre des Islam zugelassene³²⁰, Glaubensquellen zu akzeptieren. Sie sieht in der Bedeutung der *Hadithe* für geborene Muslime ein Übergewicht, welches das Wort Gottes zu sehr in den Hintergrund drängt. Die *Sunna*, die Traditionssammlungen, wird zudem nach ihrer Erfahrung durch unreflektierte Weitergabe einzelner *Hadithe* verfälscht und damit geschwächt. Dies kann sie vor allem deswegen nicht akzeptieren, weil damit für sie auch die Person des Propheten verfälscht wird. Mohammed werden nach ihrer Überzeugung Worte „in den Mund gelegt“, die vor allem im Hinblick auf die Achtung von Frauen ihrem Verständnis des Islam nicht entsprechen können. Im konkreten Fall widerspricht es für sie nicht nur der Logik des Korans, sondern sogar der „Logik der Sprache“. So sehr sie in ihren Ausführungen Wert auf eine vorsichtige Beurteilung der Auffassungen anderer Muslime von ihrem Glauben legt, wird in dieser Textpassage ihr Ärger spürbar. Zaynab D. steht zu ihrer Religion, nimmt aber real gelebten Glauben sehr kritisch in den Blick in der Unstimmigkeit von Ideal und Praxis. Diese Widersprüchlichkeit wird in ihrem Bericht beim Thema Frau vorrangig und kommentiert sie nahezu resignativ: „das gibt’s halt sehr viel“. Zaynab D. kämpft im Netzwerk mit anderen Muslimas dafür, dass Frauen in ihrer Religion nicht zurückstehen müssen, weil sie dafür in der Heiligen Schrift keine Grundlage findet:

„Mein Selbstbewusstsein als Frau wird durch den Koran bestätigt, so rum, also, ja in erster Linie sind Sie im Koran Mensch. Die Geschlechtlichkeit im Koran ist zur Fortpflanzung, es muss einfach zwei verschiedene Geschlechter geben, damit die Menschheit weiter besteht, aber von dem, was Sie tun, da gibt’s keinen Unterschied, dass der Mann da mehr für belohnt wird oder wie man das nennen möchte oder mehr Anerkennung von Gott kriegt als die Frau.“

Zaynab D. sieht sich vor Gott in erster Linie als Mensch, der im Glauben Rechte und Pflichten hat³²¹. Eine Unterscheidung zwischen Mann und Frau kann sie von der biologischen Bestimmung her, nicht aber in der Religion anerkennen. Wenngleich es für sie in der Annäherung an Gott eine Form weiblicher Spiritualität gibt, wie sie auf Nachfrage definiert:

„Ich denk, also von mir aus kann ich ja nur gehen, dass `ne Frau oder ich eben speziell mit sehr viel mehr Herz da dran gehe. Bei Männern wird es versucht, sehr rational zu

³¹⁹ Vgl. I. 3.

³²⁰ Vgl. I. 2.2.2.

³²¹ Vgl. I. 3.2.1.

erklären, aus deren Sichtweise einfach, wobei man aber nicht sagen kann jetzt, dass `ne Frau, die Frauen, die ich kenne oder mit denen ich zusammenarbeite, dass wir jetzt sagen, so rein aus dem Bauch heraus, sondern auch mit Logik, was ich dann auch wieder zum Teil, wenn ich mit Männern diskutiere, vermisse. Also bei den Männern wird sich sehr gerne so an bestimmte Sachen gehalten, die sie von früher her, von der Familie her kennen, ohne zu hinterfragen, und bei uns Frauen ist es, dass wir halt doch hinterfragen, aber auch mit viel Liebe, so, ja das kann man vielleicht so sagen, mit sehr viel Liebe und Gefühl dran gehen, mit allem zusammen.“

Sie will zwischen Mann und Frau nicht den intellektuellen oder emotionalen Zugang zum Glauben absolut gegenüberstellen. Allerdings wird deutlich, dass der Vergleich von Botschaft des Korans und traditionellem Glaubensleben für Zaynab D. implizit auch eine Konfrontation von Mann und Frau ist, da Überlieferungen über weite Strecken patriarchal geprägt sind. Liebevoll hinterfragen sieht sie als weibliche Stärke im Umgang mit dem Wort Gottes. Der Koran ist für sie Wegweiser entsprechend dem muslimischen Verständnis von *al-sirat al-mustaqim*: Die verbalinspirierte Offenbarungsurkunde als der gerade Weg, die Richtschnur zum Heil. Wie sie diesen Weg geht, dafür will Zaynab D. als Frau und als Gläubige selbst die Verantwortung tragen, mit Herz und Verstand entscheiden, ohne von einem von Menschen festgezurrten Regelwerk eingeschränkt zu werden.

4.6 Islam als (Neu)Entdeckung des Glaubens – Eine Zusammenfassung

Zaynab D. ist eine Frau ihrer Zeit. Aus einem bürgerlichen Elternhaus kommend, erlernt sie einen Beruf im Umfeld ihrer heimatlichen Sozialisation. Sinn wird aber nicht mehr selbstverständlich aus einer religiösen Orientierung bezogen. Als Jugendliche wendet sie sich anderen Quellen in der Moderne zu. Wertesysteme der Religion sind für die eigene Lebensgestaltung in einer pluralistischen Gesellschaft nicht mehr verbindlich notwendig, um den Alltag zu erfüllen und seine Wirklichkeit zu bewältigen. Zaynab D. lebt als Heranwachsende in der Gegenwart ohne transzendenten Bezug ihres Handelns. Soziale Bezugssysteme tragen in der Planung des eigenen Lebens. Dennoch stellt sich bei Zaynab D. nach einigen Jahren der Berufstätigkeit das Gefühl des Ungenügens, die Frage nach neuen Horizonten und Lebensmöglichkeiten ein, die aus der Enge des alten, unbefragten Daseins führen³²². Sie sucht sowohl für die praktische Ausformung ihres Alltags als auch für ihre Sinnorientierung nach neuen Wegen. Sie beendet ihr Arbeitsverhältnis in ihrem

³²² Vgl. Berger/Luckmann 1995, S. 44ff. über den Verlust der Selbstverständlichkeit. „Derselbe Prozess wird jedoch zugleich (oft sogar vom selben Menschen) als Belastung erfahren – als Zumutung für den einzelnen, sich auf Neues und Unvertrautes in seiner Wirklichkeit immer wieder selbst einen Reim machen zu müssen. Es gibt Menschen, die diese Zumutung aushalten; manche scheinen sich dabei sogar wohlfühlen. Man könnte sie Virtuosen des Pluralismus nennen.“ (a.a.O. S. 45). Dementsprechend kann man davon ausgehen, dass Erstere diesen Zwang zur Veränderung als Krise empfinden, während andere die Neuorientierung als selbstverständlichen nächsten Schritt in ihr Leben integrieren. Zaynab D. problematisiert diesen Lebensabschnitt in ihrer Biographie nicht, teilt ihn nicht als Krise, sondern als Zeit des Umbruchs mit.

Ausbildungsberuf und nähert sich gleichzeitig wieder dem Angebot der Religionen an. Dieses neu erwachte Interesse wird bestimmt von Wissen-Wollen, in dem die eigene vertraute Religion der Kindheit aber nicht mehr in den Blickpunkt rückt, sondern die Option der Alternativen auf geistiger Ebene.

Zaynab D. hat die Wahl zwischen Glauben und Nicht-Glauben. Und sie hat die Chance, im Pluralismus der Religionen ihren Weg zu gehen. Peter L. Berger und Thomas Luckmann stellen zur Orientierung des modernen Menschen fest: „Man kann nicht mehr nicht wählen: Denn es ist unmöglich, die Augen davor zu verschließen, dass eine Entscheidung, die man fällt, auch anders hätte ausfallen können.“³²³ Zaynab D. entspricht diesem Verständnis unbeeinflusst von religiösem Prädestinationsglauben. Ihren Schritt zum Islam sieht sie aus ihrem Verständnis des Korans als selbstbestimmt:

„Dieser Satz ‚Gott leitet, wen er will‘, kann man dann sagen: Na ja, und wen er nicht will, der findet den Weg auch nicht? Ich denk, jeder hat die Möglichkeit, weil Gott hat den Menschen Verstand gegeben und hier bei uns ist eigentlich jedem der Koran zugänglich, man kann sich Gedanken da drüber machen und wer bemüht ist, da den Weg zu finden, der findet ihn auch. Wo's eben nicht nur diesen einen Weg gibt, es gibt ganz viele, so viele Menschen, wie's gibt, so viele Wege gibt es zu Gott. Und von daher denk ich, wer möchte, kann immer den Weg finden. Es ist `ne Bestätigung einfach des Christentums. Es ist ja klar, dass die Bibel sehr viel später, über 300 Jahre nach der Offenbarung erst niedergeschrieben wurde. Man weiß, dass durch mündliche Überlieferung, das ist immer subjektiv, wie's weitergegeben wird, dass dadurch Veränderungen einfach kommen und für uns ist es einfach das unverfälschte Wort Gottes, die Wurzeln sind die Gleichen, es ist ein und derselbe Gott, es ist sehr viel mehr Gemeinsames als Trennendes da und, ja es ist einfach nur `ne Vervollkommnung.“

Zaynab D. spricht als überzeugte Muslima, die ihren Weg gefunden hat. Religion war in ihrem Bewusstsein über Jahre verflacht, bevor sie sich auf emotionaler und kognitiver Ebene wieder für eine Sinngebung im Glauben entschieden und damit auch ihre Identität neu konstituiert hat. Auf das Christentum schaut sie aus ihrer heutigen Perspektive zurück. Es ist eine Religion, die sowohl in ihrer Biographie als auch nach muslimischem Verständnis im Ablauf der Geschichte hinter ihr liegt. Die Überzeugung vom Koran als „unverfälschtem Wort Gottes“ wird im Islam, und so auch von Zaynab D. – „man weiß (...)“ –, der tradierten Aufzeichnung des Alten und Neuen Testaments³²⁴ als Vorzug gegenübergestellt. Sie wertet das Christentum nicht explizit als Weg zu „ein und de(m)selben Gott“ ab, macht aber deutlich, dass der Islam seine „Vervollkommnung“ darstellt. Diese muslimische Argumentation bringt Zaynab D. erst im Nachfrageteil ins Gespräch. Bei der Schilderung ihrer Entwicklung hin zum Islam kam sie nicht vor. Die Auseinandersetzung mit diesen Inhalten des christlichen Glaubens erlangen erst in Zaynab D.s Beschäftigung mit dem Islam ihre Bedeutung. Ihr Weg zum Islam ist keine Gegenüberstellung von Christentum und Islam,

³²³ Berger/Luckmann 1995, S. 50.

³²⁴ Vgl. I. 2.2.2.

sondern das Ergebnis einer offenen Suche nach religiöser Orientierung, in der die Wurzeln der Sozialisation ihrer Kindheit nur wenig getragen haben. Die Konversion ist nicht ein Bruch in ihrem Leben, sondern ein Sprung zu neuen Orientierungen.

In ihrer persönlichen religiösen Verantwortung erfährt sie sich in neuer Weise als Bestandteil der Gesellschaft. Ihre Teilnahme vollzieht sich auf einem Lebensweg, der von der Norm abweicht. Dennoch schildert sie sich nie als Außenstehende.

„Weil ich kein Kopftuch trage, habe ich in der Öffentlichkeit natürlich auch keine Probleme, im Gegenteil, also auch jeder, der das weiß, also bei den Kindern im Kindergarten, ich bin immer hingegangen, hab gesagt, ‚unsere Kinder wachsen als Muslime auf, könnten Sie Rücksicht nehmen, dass die kein Schweinefleisch essen‘, wir ham im Kindergarten schon mit allen Kindern Ramadan gefeiert, wir feiern in der Schule die Feste, ja ich hab keine Probleme damit. Ich denk, es macht `nen großen Unterschied, würd' ich mit Kopftuch kommen, würden die Leute erst mal auf `ne gewisse Distanz gehen. Es ist was Fremdes, und ich mein die Medien tun auch ihren Teil dazu, wenn Sie sehen, wenn Bilder gezeigt werden von riesigen Mengen im Iran von schwarzgekleideten Frauen, Sie hören im Hintergrund immer den Gebetsruf und dann wird Ihnen gesagt, in Deutschland haben wir zehn Prozent Ausländer, das muss ja einfach Angst schüren, wenn man dieses schwarze Bild dann sieht, das ist schon in meinen Augen sehr geschickt gemacht.“

Äußerlich ist Zaynab D. eine Frau, die integriert in der westlichen Kultur zuhause ist. Gleichzeitig will sie ihre Religion aber nicht verschweigen. Sie bringt sie in ihrer unmittelbaren Umgebung ins Gespräch, um ein Glaubensleben nach dem Koran ohne Einschränkungen möglich zu machen. Es ist ihr wichtig, den Umgang mit Islam selbstverständlich werden zu lassen. Sie ist sich bewusst, dass Vorurteile dieser Normalität im Weg stehen. Religion wird in der modernen Gesellschaft nicht öffentlich gelebt. Daran macht sie im Interview ihre Kritik fest – „Ich war damals unzufrieden, hier in Deutschland Religion zu leben“³²⁵ – und darin sieht sie auch die Grundlage für eine Ablehnung des Islam. Das Kopftuch ist ein äußeres Zeichen, das außerhalb des privaten Raums Menschen auf ein Glaubensbekenntnis hinweist. „Ich denk, es macht `nen großen Unterschied, würd' ich mit Kopftuch kommen, würden die Leute erst mal auf `ne gewisse Distanz gehen.“ Zaynab D. findet in ihrer Interpretation des Korans keine Notwendigkeit, das Kopftuch zu tragen. Sie weiß aber auch, dass sie mit Kopftuch sehr viel eher mit dem Bild einer Außenseiterin der westlichen Gesellschaft identifiziert würde. Im Kreis der Muslime hat sie eine neue Sinngemeinschaft gefunden mit einem Mindestmaß an gemeinsamen Wirklichkeitsdeutungen. Dem steht die deutsche Gesellschaft gegenüber, die eine gemeinsame Vorstellung vom Islam eint, gegründet auf von Medienbildern beförderte Ängste vor dem Fremden. Zaynab D. findet sich mit ihrer Identität als Muslima und als Deutsche dazwischen und fühlt sich dennoch den beiden Lebenswelten zugehörig. Den Pluralismus, der ihr selber die Wahl zwischen alternativen Orientierungen ermöglicht hat, erfährt sie

³²⁵ Vgl. II. 4.3.

letztlich aber noch nicht so weit entwickelt, dass in ihm verschiedene Lebensmodelle problemlos nebeneinander stehen können.

In der Sehnsucht nach Sicherheit in den eigenen Überzeugungen grenzen Menschen ihre kulturellen Werte und ihre Traditionen gegen die Vielfalt der Moderne ab. Diese Beobachtung macht Zaynab D. aber nicht nur bei den gebürtigen Deutschen, sondern auch bei den gebürtigen Muslimen. Die erwartete Gemeinschaft auf dem Fundament des Korans zeigt sich ebenso wenig stabil. Sie splittert sich vor allem im Bezug auf die Bewertung der Frau auf: in das Koranverständnis von Frauen und Männern sowie von arabischen und europäischen Muslimen. Diesen von Überlieferungen geprägten Glaubensformen und emotionalen Motiven will Zaynab D. mit Logik begegnen, wobei sie die Grenzen der rationalen Auseinandersetzung erkennen muss. Sie kann nur ihren individuellen Weg gehen, „für sich sprechen“.

Die einzig tragfähige Gemeinschaft einer kollektiven Sinnggebung findet sie in der Einigkeit mit muslimischen Frauen. Im Netzwerk streben sie gemeinsame Ziele an. Hier wird Zaynab D.'s Prämisse vom Koran als Lebensinhalt geteilt – in der Differenzierung von Gottesbotschaft und traditionellen Wertesystemen. Durch die Herausgabe einer Zeitschrift wird diese Sinn- und Gesinnungsgemeinschaft gestützt, werden gleichzeitig sozial- und frauenpolitische Forderungen „vorsichtig“ formuliert. Zaynab D. ist in der Wertschätzung der eigenen Entscheidungsfreiheit zurückhaltend gegenüber der Bewertung des Verhaltens anderer. Die leise Kritik wird nur dort lauter, wo Tradition und patriarchales Verhalten für sie nicht mehr mit Glaubenswahrheiten im Einklang zu bringen sind. Sie ist als Frau (selbst)bewusst in ihrem Glauben und kann damit anderen Ansichten gegenüber und entgegen treten. In einer sicheren Identität verurteilt sie nicht, kämpft sie aber dafür, die Gemeinschaft der Menschen, deren Leben dem Wort Gottes folgend religiös geprägt wird und deren Teil sie ist, zu erweitern und damit zu stabilisieren. Ihre Entscheidung für den Islam war eine Entscheidung für eine Beziehung zu Gott, keine Entscheidung gegen die christlich-abendländische Kultur. Zaynab D.s Perspektive in ihrer Biographie ist eindeutig, als deutsche Muslima aus dem Islam heraus auf eine Gesellschaft, in die sie sich in ihrer Primärsozialisation integriert hat. Ihr Wunsch nach Sinngemeinsamkeiten hat sowohl in der muslimischen Gemeinschaft wie in der deutschen Gesellschaft seinen Ort.

5. Sabiha E.: „Es ist jetzt inkonsequent, weiter Christin zu bleiben“

5.1 Biographischer Überblick

Bettina E., geb. 1967 in Hamburg, wächst christlich auf. Sie ist die einzige Tochter ihrer evangelischen Eltern, die Mutter ist Krankenschwester, der Vater bei der Bundeswehr. Aktiv beteiligt sie sich als Kind und Jugendliche am Gemeindeleben. Obwohl sie mit dem Unterricht unzufrieden ist, geht sie zur Konfirmation. Sie wählt zum Abitur Religion als drittes Prüfungsfach und setzt sich mit dem Christentum auseinander. Nach einem sozialen Jahr geht Bettina E. 1986 zum Pädagogikstudium nach Köln. Im Studentenwohnheim findet sie Kontakt zu Muslimen. Ihre beste Freundin ist Marokkanerin. Mit ihr verbringt sie einen Monat in deren Heimat. Sie lernt das marokkanische islamische Leben kennen. Der Islam und der Vergleich der Religionen werden immer wieder zum Thema. Sie schreibt an der Universität eine Hausarbeit über Mädchen im Islam. Bettina E. genießt ihr Studentenleben in Köln, ist viel in Kneipen unterwegs und hat immer wieder kurze Beziehungen. Neben dem Studium jobbt sie in einem Café. Dort lernt sie 1990 ihren zukünftigen Mann, einen Palästinenser kennen. Als Christin und Muslim heiraten sie ein Jahr später in einer Kirche in Hamburg. 1993 verbringt sie ohne ihren Ehemann, der nicht nach Israel einreisen darf, drei Monate bei den Schwiegereltern im Gaza-Streifen. In dieser Zeit bereitet sie sich auf die Diplomarbeit vor. Bettina E. wünscht sich ein Kind, wird aber nicht schwanger. In den Jahren danach, einer für sie psychisch instabilen Zeit, wendet sie sich verstärkt dem Gebet zu. Ohne Wissen ihres Ehemannes konvertiert sie 1996 zum Islam. Sie trägt nun auch einen muslimischen Vornamen. Sabiha E. beginnt nach einem Nervenzusammenbruch eine erfolgreiche Psychotherapie. Als Pädagogin arbeitet sie in einem Heim mit körperbehinderten Kindern. 1998 besucht sie mit ihrem Ehemann die Schwiegereltern. Gemeinsam macht das Paar die *Umra*, die kleine Pilgerfahrt nach Mekka. Nach ihrer Rückkehr entscheidet sie sich, ein Kopftuch zu tragen. Anfang 2000 bekommt Sabiha E. ein Kind und geht in Erziehungsurlaub. Nach jahrelanger Arbeitslosigkeit findet ihr Mann eine Anstellung als Maler und Lackierer.

5.2 Erste religiöse Sozialisation

Sabiha E. beschreibt ihr Elternhaus als „christlich“ - „wobei meine Eltern nicht besonders streng waren, dass sie, was weiß ich, drauf bestanden hätten, dass ich jeden Sonntag zum Gottesdienst gehe oder Ähnliches, aber schon, dass `ne christliche Basis da war“. Sie nimmt an einer kirchlichen Kindergruppe teil.

„Wo aber auch von mir aus dann ein Interesse war, was auch dazu geführt hat, denk ich, mit dazu geführt hat, dass ich bereits mit zwölf Jahren beschlossen hab, mich

konfirmieren zu lassen, weil's mir ein wesentliches Anliegen war, etwas, ja über meine Religion noch mehr zu erfahren in diesem zweijährigen Unterricht. Wo ich dann in dem Unterricht selber sehr enttäuscht wurde, was zum einen sicherlich daran lag, dass die andern Jugendlichen, die mit mir in der Gruppe waren, sich aus materiellen Gründen haben konfirmieren lassen und schlichtweg kein Interesse hatten, was zu lernen, und zum anderen der Pfarrer, der das geleitet hat, der, ja didaktisch sag ich mal nicht sehr fähig war. Es lief also so ab, dass er oder einer von uns stets die Texte aus der Bibel gelesen hat und er dann die restliche Zeit darüber, ja letztendlich `ne Predigt gehalten hat. Ja, und das mal zu interpretieren oder zu hinterfragen, bestand da gar keine Möglichkeit. Ich hab dann, als ich 14 war und der Unterricht zum Ende kam, bestimmt ein halbes Jahr mit mir gerungen, ob ich mich überhaupt konfirmieren lassen soll unter diesen Voraussetzungen, hatte noch erwogen, zu `ner anderen Gemeinde zu gehen, was allerdings `ne ziemliche Fahrerei gewesen wär', wo `ne Freundin von mir einen sehr guten Konfirmandenunterricht bekam und mir das dann aber schlichtweg auch zuviel Aufwand war und ich gedacht hab, ok., jetzt hab ich die zwei Jahre durchgezogen und dann eignest du dir, ja, selber noch irgendwie anders an.“

Im Rückblick auf ihre Jugendzeit beschreibt Sabiha E. ein sehr aktives Interesse an ihrem christlichen Glauben. Den Konfirmandenunterricht sieht sie als Chance, mehr über die Religion zu erfahren, unabhängig von der institutionellen Selbstverständlichkeit der kirchlichen Handlung. Diese Erwartung wird nicht erfüllt. Sie grenzt sich in ihrer Erzählung von den Gleichaltrigen ab, die sich nur „aus materiellen Gründen haben konfirmieren lassen und schlichtweg kein Interesse hatten, was zu lernen“. Ihr fehlt in der Lehre des Pfarrers eine tiefere Auseinandersetzung mit biblischen Inhalten: „das mal zu interpretieren oder zu hinterfragen, bestand da gar keine Möglichkeit.“ Sie entscheidet sich letztlich für die Konfirmation, aber mit dem Gefühl des Ungenügens. Fragen bleiben offen, nach deren Antworten sie selbst suchen will. Sabiha E. berichtet von einer kognitiven Auseinandersetzung mit der Religion, in der eine gefühlsmäßige Beziehung zu Gott nicht vorkommt. Auf der intellektuellen Ebene arbeitet sie mit Lerneifer weiter. Sie wählt in der Oberstufe Religion als 3. Prüfungsfach, wobei sie nach ihrer Erinnerung eine Überlegung begleitet:

„Wir haben in der 11. Klasse ein Buch von einem Rabbi gelesen, ich weiß jetzt leider nicht mehr den Namen, der die These aufgestellt hat, dass die Juden Jesus durchaus als Propheten akzeptieren könnten. Und die Lektüre von diesem Buch und die Unterrichtseinheit dazu hat mir eigentlich ziemlich viel zu denken gegeben, weil das für mich dann auch den Umkehrschluss gebracht hat, ja was macht eigentlich Jesus als Messias, als Heiland im Christentum aus, warum „reicht“ es nicht, dass er ein Prophet ist. Und dieser Gedanke hat mich eigentlich nie wieder los gelassen.“

Aus der jüdischen Glaubenslehre heraus wird für die Schülerin die Kernbotschaft des Christentums zum Thema. Sabiha E. setzt damit sehr früh die Beschäftigung mit den zentralen Aussagen der Abrahamsreligionen an. In ihrer Darstellung wird eine logische Herangehensweise geschildert, ohne dass sie als solche angesprochen wird: „ (...) hat mir eigentlich ziemlich viel zu denken gegeben, weil das für mich dann auch den Umkehrschluss

gebracht hat, ja was macht eigentlich Jesus als Messias, als Heiland im Christentum aus, warum „reicht“ es nicht, dass er ein Prophet ist.“ Sabiha E. berichtet nicht davon, dass der Religionsunterricht ihr auf diese Frage eine Antwort gegeben hat. Diese bleibt auf dem Weg in ihre Zweitsozialisation nach dem Abitur offen: „Und dieser Gedanke hat mich eigentlich nie wieder los gelassen.“

5.3 Vergleich der Religionen als autobiographische Thematisierung

Nach einem sozialen Jahr verlässt Sabiha E. ihr vertrautes Umfeld. Sie geht nach Köln, um Pädagogik zu studieren. Im Studentenwohnheim lernt sie muslimische Kommilitonen kennen. Sie schließt mit einer jungen Marokkanerin eine enge Freundschaft,

„wo auch der Islam und der Vergleich der Religionen eigentlich immer wieder ein Thema war, so dass ich so auch immer wieder etwas, immer mehr vom Islam erfahren hab. Bin mit dieser Freundin auch in Marokko gewesen für einen Monat, hab da so das marokkanische islamische Leben kennen gelernt und, es hat mich irgendwo fasziniert, aber noch nicht so, dass ich gesagt hätte, das überzeugt mich 100prozentig, das islamische Leben. Und, also es war immer wieder Thema für mich und auch im Studium, ich hab da dann auch schon `ne Hausarbeit über Mädchen im Islam geschrieben, einfach um mich damit zu beschäftigen, aber ich hab's dann nicht weiter vertieft.“

Sabiha E. erlebt den Glauben ihrer Freundin, auch in deren heimatlichen Umfeld. In ihrer Erzählung konnotiert sie die kulturelle Ausprägung der Glaubenspraxis: „das marokkanische islamische Leben“. Sie beschreibt ihre Begegnung als „fasziniert“, aber gleichzeitig mit einem noch distanzierten Interesse. Im Rückblick betont sie die Kontinuität, mit welcher der Islam und der Vergleich ihrer Religion mit dem noch fremden Glaubensbekenntnis immer wieder zum Thema werden, bewertet sie letztlich mit einer biographischen Relevanz. Sie hat sich dann auch „schon“ in einer Hausarbeit mit der gelebten Religion von Mädchen im Islam auseinandergesetzt. Dennoch bleibt sie die Beobachterin: „(...) ich hab's dann nicht weiter vertieft.“

Werte ihrer eigenen Religion rücken in der Erinnerung an diese Phase ihres Lebens erst im Nachfrageteil noch einmal in den Mittelpunkt, in dem sie darüber nachdenkt, wie der Islam ihr Leben verändert hat.

„Also eigentlich ist es so, seitdem ich Muslima geworden bin, ist es Stück für Stück besser geworden in meinem Leben. Ich war vorher ein sehr chaotischer Mensch und sicherlich, muss ich zugeben, leichtlebig, dass ich viel in Kneipen, Cafés gewesen bin und viele Beziehungen gehabt habe, was ich im Nachhinein, ja, was ich von mir selber im Nachhinein nicht mehr verstehen kann, weil das in meiner Haltung, die ich als 17-, 18jährige gehabt habe, sich total widersprochen hat. Es war so ein Bruch drin, als ich nach Köln gekommen bin, dass ich dann irgendwie, ja, mein freies Leben genossen habe, was ich in Hamburg genauso hätte haben können, aber weiß ich nicht, und dass

der Islam mich da wirklich wieder so auf den rechten Weg zurückgebracht hat, ich vor mir selber wieder bestehen kann und in den Spiegel gucken kann.“

Sabiha E. beschreibt ihre Zeit als Studentin als „chaotisch“ und „leichtlebig“, wertet damit aus ihrer Perspektive als Muslima ihr Leben vor der Konversion ab. Sie stellt selbst einen „Bruch“ zwischen Erst- und Zweitsozialisation fest und verurteilt ihren Freiheitsdrang als junge Frau, den sie in den ersten Jahren an ihrem Studienort mit Kneipenbesuchen und wechselnden Beziehungen ausgelebt hat – „was ich von mir selber im Nachhinein nicht mehr verstehen kann, weil das in meiner Haltung, die ich als 17-, 18jährige gehabt habe, sich total widersprochen hat.“ Sie schildert ihren Ablösungsprozess negativ, da dadurch auch ihre Sinn- und Wertorientierungen als komplexe Form von Bewusstsein³²⁶ und damit ihre Identität ins Wanken geraten³²⁷, die später erst das Bekenntnis zum Islam wieder in Ordnung bringen kann: „dass (...) ich vor mir selber wieder bestehen kann und in den Spiegel gucken kann.“ In dieser Auseinandersetzung mit sich geht es nicht um Glaubensinhalte, sondern um moralische Verpflichtungen und Legitimierungen. Retrospektiv sieht Sabiha E. keinen Sinn in ihrem damaligen Verhalten, sondern eine hinter ihr liegende Persönlichkeitsentwicklung, die sie heute ablehnt.

Sabiha E. definiert sich in dieser Zeit noch ausdrücklich als Christin, wie in der Beschreibung ihrer Heirat deutlich wird. Ihren Mann, einen Palästinenser, hat sie in einem Café kennen gelernt, in dem sie als Bedienung arbeitete.

„Das war noch so, wie’s in westlichen Ländern normal läuft, also wir haben uns ohne Bekannte getroffen, ok. am Anfang war meistens ein Dolmetscher dabei, weil mein Mann noch nicht Deutsch gesprochen hat, aber wir haben uns dann auch schon alleine getroffen und es hatte damals für uns beide die Religion nicht so die Bedeutung wie sie sie heute hat. Ich hab dann noch als Christin geheiratet, wir haben sogar noch in der Kirche geheiratet, weil mein Mann auch ganz klar eben gesagt hat, ‚ok., du bist Christin und für mich ist `ne Kirche genauso ein Gotteshaus wie `ne Moschee oder `ne Synagoge, es ist ein Haus Gottes‘ und von daher konnt’ er das auch akzeptieren, auch meiner Familie zuliebe und mir zuliebe dann in Hamburg eben auch `ne kirchliche Heirat noch zu machen. Und wir hatten dann ursprünglich vor, wenn wir dann in den Gaza-Streifen fahren zu seiner Familie, dann da noch `ne islamische Hochzeit zu machen, wozu’s dann leider nie gekommen ist, weil wir schon sieben Jahre verheiratet waren, als wir dann endlich zusammen runter durften und es dann irgendwo ein bisschen paradox gewesen wäre (lacht), noch mal zu heiraten. Da kann ich noch zu sagen, es war, also meine Mutter hat dann in Hamburg `ne Kirche gesucht, wo wir heiraten konnten, was nicht leicht war, weil es mehrere Kirchenleute einfach auch abgelehnt haben, dass ein Muslim in ihrer Kirche heiratet, die dann gesagt haben, ‚Muslime können in unsere Kirche nicht rein, das geht nicht‘. Und wir dann aber eine sehr nette Pastorin gefunden haben, die dann gesagt hat, ‚ok., ich mach das, gerne‘, und dann während der Zeremonie auf die

³²⁶ Berger und Luckmann definieren: „Sinn ist das Bewusstsein davon, dass zwischen Erfahrungen eine Beziehung besteht. Aber umgekehrt gilt: Der Sinn von Erfahrungen – und (...) von Handlungen – wird durch besondere, „relationierende“ Bewusstseinsleistungen erst hergestellt. Die jeweils aktuelle Erfahrung kann zu einer gerade oder längst vergangenen in Beziehung gesetzt werden.“ Berger/Luckmann, S. 11.

³²⁷ Nach Schützes Prozessstrukturen ist hier ein situatives Bearbeitungs- und Kontrollschema von biographischer Relevanz anzusetzen, „worunter Problemphasen und Zwangslagen zu verstehen sind, die die Handlungsautonomie des Betroffenen gefährden können“. Vgl. Teil II, Fußnote 62.

typischen Zeichen einfach verzichtet hat. Also zum Beispiel ein Kreuz zu machen oder so was, da hat mein Mann halt im Vorgespräch gesagt, das wäre halt gegen den Islam, weil nach islamischer Auffassung Jesus ja nicht am Kreuz gestorben ist und von daher hat sie dann darauf verzichtet und das war dann, ja kann man sagen, ein ökumenischer Gottesdienst zwischen Muslim und Christin. Ja, ich hab als Christin geheiratet.“

Ihr Mann ist zum Zeitpunkt der Heirat kein praktizierenden Muslim, Sabiha E. fühlt sich ihren religiösen Wurzeln verbunden, auch wenn ihr im Rückblick die damalige Bindung zur Religion heute nicht mehr genügt. Sie relativiert im Rückblick zeitlich ihre religiöse Orientierung und verweist auf die Änderung in ihrem weiteren Leben, die damals aber noch nicht Thema war: „(...) noch als Christin“. In der Vorbereitung der Eheschließung werden Inhalte beider Religionen angesprochen: die Gemeinsamkeit in der Verbindung zu dem einen Gott – der Mann sieht in Kirche und Synagoge ebenso ein Gotteshaus wie in der Moschee – und die Unterschiedlichkeit im Blick auf Jesus, die sich im Kreuzzeichen symbolisiert. Mit Hilfe einer Pastorin gelingt es, die beiden Glaubensbekenntnisse bei der Hochzeit zusammen zu bringen: „das war dann, ja kann man sagen, ein ökumenischer Gottesdienst zwischen Muslim und Christin“. Die Aussagen und Dogmen von Christentum und Islam bleiben in intensiven Gesprächen nach der Eheschließung ein Thema,

„und es kam für mich eigentlich immer mehr dahin, dass so viele Parallelen im Christentum und Islam sind, dass der Islam dem Christentum überhaupt nicht widerspricht, außer eben in einigen wenigen Punkten wie zum Beispiel, dass Jesus der Messias ist und da Jesus eben als Prophet gesehen wird, so meine Überlegung von der 11. Klasse her, dass ich dann irgendwann, das war 1996 im April, für mich selber den Schluss, den Entschluss gefasst habe, es ist jetzt für mich paradox, inkonsequent einfach, weiter Christin zu sein, dann mach ich jetzt den Schritt und werde Muslima, was eine Entscheidung war, die mein Mann nicht offen mitbekommen hat, also das hab ich so für mich im stillen Kämmerlein gemacht. Auch dass ich dann gelernt hab, zu beten und solche Sachen hab ich mir halt nicht von meinem Mann zeigen lassen, sondern hab das ganz für mich gemacht, weil ich mir auch sicher sein wollte, dass das wirklich meine ureigenste Entscheidung ist und da nicht von meinem Mann hingedrängt werde, also ich wurde nicht gedrängt, sowieso nicht, aber ich wollte da für mich selber keinen Zweifel aufkommen lassen. Ich bin dann 1996 Muslima geworden.“

Seit ihrem ersten Kontakt mit Muslimen sind zehn Jahre vergangen, seit ihrer Heirat fünf Jahre, als Sabiha E. sich entschließt, Muslima zu werden. Auf ihrem Weg zum Islam war der Vergleich der beiden Religionen immer Thema gewesen – 1996 trifft sie eine Entscheidung für den Islam. Sie entlastet sich selbst als Gläubige, die das Christentum von Kindheit an begleitet hat, von einem widersprüchlichen Handeln, in dem sie Widersprüche zwischen den beiden Bekenntnissen nicht ausmachen kann. Den zentralen Widerspruch im Verständnis der Person Jesu schränkt sie ein, indem sie ihn mit ihren frühen Zweifeln der Schulzeit in Verbindung setzt: „(...) so meine Überlegung von der 11. Klasse her“. Hier stellt sie die Sichtweise des Islam als Bestätigung ihrer eigenen Ansichten dar. Sie hat in der Schilderung ihrer Jugendzeit bereits auf diesen Zeitpunkt verwiesen. Der Gedanke, der sie „nie wieder

losgelassen hat³²⁸, führt in ihrer Biographie kontinuierlich zur Konversion. Sabiha E. muss nicht länger nach einer Antwort auf ihre offene Frage suchen. Jesus ist im Islam wie in einzelnen ökumenisch orientierten jüdischen Auslegungen³²⁹ Prophet; die besondere Bedeutung als Gottessohn und Messias im Christentum spielt für die Muslima keine Rolle mehr. Ihr Entschluss ist der Schlusspunkt („für mich selber den Schluss, den Entschluss gefasst habe“) hinter jahrelange persönliche Auseinandersetzungen und Zweifel im Bezug auf ihre religiöse Orientierung. Sie will Widersinn und Widerspruch in ihrem Leben beenden: „(...) es ist jetzt für mich paradox, inkonsequent einfach, weiter Christin zu sein“ – und entscheidet sich für einen klaren Schritt. Zweifel will sie nicht mehr aufkommen lassen, auch für sich und die ZuhörerIn nicht im Hinblick darauf, dass sie diese Entscheidung für den Islam selbstbestimmt trifft, ohne Drängen ihres Mannes. Sie handelt für sich konsequent, weil

„ich einfach keinen Punkt mehr gefunden habe im islamischen Glauben, nachdem was ich damals wusste, der meinem Verständnis widersprochen hätte. Also das gesamte Christentum war für mich im Islam wiederzufinden, warum sollt ich dann noch weiter Christin bleiben, wenn ich im Islam weitere Möglichkeiten hatte, meine Religion auszuleben.“

Hatte sie im Judentum zuerst die für sie rationalere Reduzierung der Person Jesu auf seine Rolle als Prophet entdeckt, so entscheidet sie sich letztlich für eine Religion, die nach dem Christentum kommt. Sabiha E. sieht, aufbauend auf ihrer christlichen Grundlage, den Islam als Erweiterung und bereichernde Lebensform, „Religion auszuleben“.

5.4 Das Gebet als Brücke der Identitätssuche

Die Sehnsucht nach Klarheit, die in der Zeit der Konversion ihr Leben bestimmt, wird deutlich auf dem Hintergrund der damals aktuellen Probleme, die Sabiha E. erst im Nachfrageteil des Interviews schildert:

„Ich hab damals in der Zeit, als ich konvertiert bin, ja `ne leichte, ja depressive Entwicklung gehabt, sagen wir mal so, ich hatte noch keine regelrechten Depressionen, aber ich hatte da auch `nen Nervenzusammenbruch, wo ich einfach nicht mehr weiter wusste. Da waren wir schon verheiratet. Und hab dann, als ich konvertiert war und eben grade durch die Gebete dazu gekommen bin, mich regelmäßig am Tag zu sammeln und ja vor mir selber wieder klar zu werden, wie der Tag weitergehen soll, wie mein Leben

³²⁸ Vgl. II. 5.2.

³²⁹ So zum Beispiel in der Interpretation des jüdischen Religionsphilosophen Shalom Ben-Chorin (1913 in München geboren, 1999 gestorben in Jerusalem), der sich in der Betrachtung des Judentums als Wurzel des Christentums, wie eine kleine Gruppe jüdischer Wissenschaftler und Literaten in neuerer Zeit, intensiv mit Lehre und Gestalt Jesu auseinandersetzt und Jesus als „jüdischen Bruder“ und „großen Glaubenszeugen in Israel“ sah. Zu den bekanntesten der über 50 Bücher Ben Chorins gehört die Trilogie „Die Heimkehr: Jesus, Paulus und Maria in jüdischer Sicht“, München 1983.

weitergehen soll, hab ich dann auch `ne Therapie angefangen, wo auch die Therapeutin gesagt hat, ‚machen Sie Ihre Gebete auf alle Fälle weiter, das scheint Ihnen einfach nur gut zu tun‘. Und, ja, dass ich da dann `nen Schritt vorwärts gemacht habe und wir haben, ja was mir auch sehr zu schaffen gemacht hat, war, dass wir keine Kinder gekriegt haben, ja und jetzt, wie gesagt, elf Jahre verheiratet, haben praktisch acht Jahre lang versucht, ein Kind zu bekommen, es hat nicht geklappt, und einmal hatt’ ich noch `ne Eileiterschwangerschaft und gut, wir haben die Umra gemacht `98 und im Mai `99 bin ich schwanger geworden, und das war unser Herzensgebet, was wir da gemacht haben, und es war, ich komm jetzt nicht auf das Wort, es klingt vielleicht komisch, das so zu sagen, aber ich für mich selber führ’s schon auf die Gebete zurück, dass wir jetzt ein Kind haben und ich bin einfach nur dankbar dafür.“

Sabiha E. berichtet von einer Krise³³⁰ in ihrem Leben, das in der eigenen Wahrnehmung in eine Sackgasse geraten ist: „wo ich einfach nicht mehr weiter wusste“. Sie hat ihr Studium beendet und arbeitet in einer Einrichtung mit körperbehinderten Kindern. Allerdings wünscht sie sich selbst sehnlich ein Kind. Ihr Ehemann findet trotz Bemühungen keine Arbeitsstelle. In dieser Situation bekommt Sabiha E. psychische Probleme, „ich hab (...) `ne leichte, ja depressive Entwicklung gehabt, sagen wir mal so, ich hatte noch keine regelrechten Depressionen“. Trauer und Niedergeschlagenheit lähmen ihre Kraft, sie weiß nicht, „wie der Tag weitergehen soll, wie mein Leben weitergehen soll“. Sie tritt ein in einen neuen Lebensabschnitt – mit ihren widersprüchlichen Erfahrungen zwischen der Erinnerung an die Sozialisation ihrer Kindheit, in der sie in Familie, Schule und in religiöse Gruppen eingebunden war, den Erlebnissen ihrer Studentenzeit, in der sie eine neue Unabhängigkeit ausgelebt hat ohne sich von internalisierten moralischen Bedenken tatsächlich befreien zu können, obwohl die Religion „nicht so die Bedeutung hatte“, und dem Andrang der Gegenwart, in der sie in einer anspruchsvollen Berufstätigkeit in einem neuen sozialen Umfeld und einer bikulturellen Ehe steht. Sabiha E. ist an einer Lebensstation angekommen, ohne in ihr aber innerlich ein sicheres Fundament zu finden. Sie hat Angst vor der Zukunft. Ihre Identität als Christin hat sie selbst durch Zweifel in Frage gestellt, ihre Identität als Frau ist durch den unerfüllten Kinderwunsch angegriffen, in ihrer Identität als Ehefrau steht sie zwischen zwei Kulturen. Für die Lösung von neu auftretenden Erfahrungs- und Handlungsproblemen hat sie keine Muster aus der Vergangenheit zur Verfügung. Der subjektiv konstituierte Sinn ihres bisherigen Lebens trägt nicht in der zu bewältigenden Alltagswirklichkeit.

In dieser Situation besinnt sich Sabiha E. auf vertraute Rituale des Gebets, die erst in zweiter Linie den Ausweg auf eine alltagstranszendente Wirklichkeit aufzeigen. Im Vordergrund steht die Chance, wieder zu innerer Einheit zu finden: „mich regelmäßig am Tag zu sammeln und ja vor mir selber wieder klar zu werden“. Die ritualisierte Gestaltung und Einbindung des Gebets in den Tagesablauf im Islam kommt diesem Bedürfnis entgegen. Während im Christentum das an bestimmte Texte und Gesten gebundene Gebet vor allem im

³³⁰ Vgl. I. 5.2.

gemeinschaftlichen Gottesdienst seinen institutionalisierten Platz hat³³¹, prägt es in der grundlegenden Verpflichtung zur fünfmaligen Übung als eine der fünf Säulen des Islam in Rhythmus und Ritus jeden Tag im Leben eines gläubigen Muslimen. Das Gebet ist für den Muslim täglicher individueller Gottesdienst³³², auf den er sich mit der rituellen Reinigung vorbereitet. Sabiha E. findet damit eine Struktur für ihren Alltag, begrenzt die Beliebigkeit durch klar gesetzte Zeitpunkte, an denen sie innehält, sich selbst und Gott begegnet³³³. Der Schritt der Konversion als eine klare Entscheidung, mit der sie Unsicherheiten ausräumt, und die Hinwendung zum Gebet zur Bewältigung des Alltags sind nicht voneinander zu trennen. Sie ergänzen sich zu einer Neuorientierung und einer neuen Sinnggebung. Sabiha E. richtet ihre Handlungsmaximen auf Werte aus, die aus ihrer frühen christlichen Prägung wieder Bedeutung erlangen – „wieder so auf den rechten Weg zurückgebracht“ – und im Islam einen Rahmen finden, in dem sie Selbstsicherheit gewinnt, vor sich selber wieder bestehen kann.

Neben der religiösen Orientierung sucht Sabiha E. in einer Psychotherapie nach einer Bewältigungsstrategie für ihre Probleme. Die Therapeutin bestärkt sie in der Erkenntnis, mit dem Glauben einen richtigen und stabilisierenden Weg gefunden zu haben: „(...) machen Sie Ihre Gebete auf alle Fälle weiter, das scheint Ihnen einfach nur gut zu tun“. Das Gebet³³⁴ wird zum Bestandteil der Therapie, um sinnerfüllte Lebensperspektiven zu finden und „einen Schritt vorwärts“ zu tun. Und schließlich hilft ihr das Gebet, so sieht es Sabiha E., einen ihrer größten Konflikte zu einem guten Ende zu bringen: Nach der gemeinsamen Teilnahme an der *Umra* wird sie 1999 schwanger, nachdem das Paar acht Jahre vergeblich auf ein Kind gehofft hatte. „Das war unser Herzensgebet, was wir da gemacht haben und es war, ich komm jetzt nicht auf das Wort, es klingt vielleicht komisch, das so zu sagen, aber ich für

³³¹ Der kontemplative Charakter des Gebets ist im Katholizismus zum Beispiel im Rosenkranzgebet zu finden, das als Wiederholungsgebet von der Struktur dem muslimischen Gebet vergleichbar ist: längere Gebetstexte, die aus kurzen, nach bestimmten Regeln zu wiederholenden Grundtexten zusammengesetzt sind. Die Anleitung zu individuell geübten Gebeten bezieht sich heute m. E. in der religiösen Sozialisation des Christentums meist auf kürzere Dank- und Bittgebete, während das Lobgebet als, wie Hermann Häring definiert, „in ihrer Selbstlosigkeit und unbedingten Gottbezogenheit höchste Stufe des Gebets“ (Häring. In: Wörterbuch des Christentums, S. 385) auf die Liturgie verwiesen bleibt.

³³² Neben dem Ritualgebet (*salaat*) schreibt der Koran als Pflicht der Gemeinschaft das Freitagsgebet vor.

³³³ Joachim Ringleben definiert das Gebet als Selbstbegegnung, in dem es „durch seine vorgeprägte Sprache Distanz zur eigenen Unmittelbarkeit“ schafft. Es „führt so zu einer neuen, durch das Gottesbewusstsein vermittelten Weise von Selbsterfahrung. Betend kommen wir also auf unser Selbst von einem Außen her zurück, das nicht endlich-fremd, sondern der Ort ist, aus dem wir in Freiheit bei uns selbst sind“. Ebenso aber auch als Gottesbegegnung: „Da das Geheimnis des Gebets darin besteht, dass Gott und wir zugleich aktiv sind, existiert es nur als unverfügbare Einheit eines Widerspruchs. Es ist ganz menschliches Tun (*wir* reden im Fragen und Vernehmen von Antwort) und doch ganz Gottes Tun an uns. Es ist nur wirklich als Ringen des Beters um Gottes Nähe und wird nur wahr als Empfangen seines freien Sichvergegenwärtigens. (...) Ernsthaftes Gebet ist so stets auch (betender) Umgang mit seinen eigenen Schwierigkeiten oder Kampf um seine Möglichkeit.“ Ringleben. In: Wörterbuch des Christentums, S. 386.

³³⁴ Hier kommt die Bedeutung des Ritualgebets zum Tragen, wie sie Abdullah darstellt: „Gott selbst war es, der Adam – und damit uns allen – die Worte des Gebets lehrte und der uns auf diese Weise fähig machte, die Freiheit, in die wir entlassen worden sind, auch dann zu ertragen, wenn wir rat- und mutlos geworden sind, wenn wir gestrauchelt sind. Das Gebet symbolisiert in besonderer Weise das Verständnis vom ‚Seil Allahs‘; denn wer es verrichtet, ist Satan nicht zugänglich, verliert die Verbindung zu seinem Ausgangspunkt nicht, kann sicher sein. Es war nach islamischer Auffassung das Gebet, das die Menschwerdung besiegelte. Sura 2:35.“ Adullah 1992, S. 42.

mich selber führ's schon auf die Gebete zurück, dass wir jetzt ein Kind haben und ich bin einfach nur dankbar dafür.“ Ihre Bitte im Gebet ist erfüllt worden. So wird das Gebet nicht nur zur Spiegelung des eigenen Bewusstseins, sondern greift darüber hinaus zur Begegnung und Vereinigung mit Gott. Sabiha E. hat sich geöffnet für eine neue Sinnggebung und hat eine neue beglückende Identität als Muslima, als Frau und Mutter gefunden.

5.5 Erfahrungen als Muslima

Sabiha E.s unbedingter Wunsch nach einer Familie prägt auch ihr Frauenbild, das sie biologisch determiniert sieht. Ihr Selbstverständnis als muslimische Frau thematisiert sie erst im Nachfrageteil:

„Ich denke, der Unterschied so als Christin oder als Muslima ist nicht so die Frage. Ich denk, als Muslime, wir haben einfach so bewusster unseren Platz, also Mann und Frau haben einfach ganz klar ihre Aufgaben, die ihnen natur- und gottgegeben so auferlegt, ja auferlegt klingt blöd, also ich denke, `ne Frau ist nun mal dafür geboren, Kinder zu bekommen und es ist dann für mich schon immer selbstverständlich gewesen, dass die Frau gerade in den ersten Jahren zum Kind gehört, und auch den Haushalt macht, was nicht ausschließt, dass sie arbeiten geht, ne, das schließt das absolut nicht aus, aber es ist schon ihre Hauptaufgabe, weil sie auch von ihrem Wesen her einfach ja besser dazu geeignet ist. Der Mann hat genauso seinen Part als Vater und kann genauso mit seinem Kind spielen und es wickeln und pflegen oder so was, aber ich denke, die Mutter-Kind-Beziehung ist `ne andere als die Vater-Kind-Beziehung. Und ich denke schon, dass die Frauen, ja, im häuslichen Rahmen mehr ausrichten können an Atmosphäre und Familienleben als die Männer es können. Also der Mann hat schon mehr so die Außenaufgaben, ja, und die Frau bestimmt das häusliche Leben. Das ist hier immer so mit dem Klischee verbunden, ja der Mann geht raus und arbeitet und macht und die Frau, die sitzt zuhause, aber es sind gleichwertige Aufgaben, das eine geht ohne das andere nicht.“

Sabiha E. stimmt aus einer kulturanthropologischen Perspektive dem traditionellen Rollenverständnis zu, nach dem die Frau vorrangig in der Privatheit der Familie und der Mann in der Öffentlichkeit der Gesellschaft seinen ersten Wirkungsort hat. Diese von ihr bejahten gesellschaftlichen Traditionen in verändertem sozialen Zusammenhang – „`ne Frau ist nun mal dafür geboren, Kinder zu bekommen und es ist dann für mich schon immer selbstverständlich gewesen, dass die Frau gerade in den ersten Jahren zum Kind gehört, und auch den Haushalt macht, was nicht ausschließt, dass sie arbeiten geht, ne, das schließt das absolut nicht aus“ – macht sie nicht an der Religion fest, wenngleich sie aus der Innensicht bei Muslimen eine bewusster Ordnung in sozialen Beziehungen darstellt. Die Autoritätsstrukturen sieht sie als „natur- und gottgegeben“ in der gegenseitigen Ergänzung von Frau und Mann. Dies widerspricht für sie nicht einem Rollengleichgewicht in der Ehe. Sabiha E. wendet sich gegen den Vorwurf des „Klischee(s)“ mit der Argumentation von

„gleichwertigen“, sich gegenseitig bedingenden Aufgaben, die sich nur in ihrer, gottgewollten, Ungleichheit zu einem harmonischen Ganzen stabilisieren können.

In der biculturellen Ehe verbindet nach der Konversion die Religion, die jedoch inzwischen für Sabiha E. eine größere Bedeutung hat als für ihren Mann:

„Das ist einfach im Laufe der zwölf Jahre, die wir jetzt zusammen sind, gewachsen, auch für ihn, wobei für ihn weniger als für mich, muss ich dazu sagen, also er ist nach wie vor kein praktizierender Muslim und, hat es zwar irgendwann vor, hat aber so für sich den Schritt noch nicht vollzogen. Das muss ich leider sagen, das mach ich eher als er. Er war sehr froh über meine Konversion, war stolz, hat aber noch mehrfach gefragt, ob das dann wirklich auch meine Entscheidung gewesen wäre, um von sich aus sicher zu sein, dass er mich da nicht unter Druck gesetzt hat, nein, aber er war schon stolz, er hat das nicht so gesagt, aber man hat's ihm angemerkt, dass er schon stolz war, dass seine Frau Muslima geworden ist. Jetzt seitdem ich Kopftuch trage, sieht das noch mal anders aus. Er ist zwar nach wie vor froh, dass ich Muslima bin, aber es ist ein Problem für ihn, weil wenn wir zusammen auf der Straße gehen, wird er als derjenige angesehen, der seine Frau unterdrückt und zwingt, Kopftuch zu tragen, obwohl es nicht so ist, aber das ist einfach die Ansicht in der Öffentlichkeit und da leidet er schon ziemlich drunter.“

Sabiha E. hat einen nicht praktizierenden Muslimen geheiratet, ihr Mann eine zweifelnde Gläubige, die aber in ihrer christlichen Sozialisation stand. Die Religion war zu Beginn ihrer Beziehung Thema, aber kein Ankerpunkt. Nachdem Sabiha E. zu einer neuen Auseinandersetzung findet, nimmt sie auch ihren Mann mit hinein, trifft ihre Entscheidung aber letztlich ohne sein Wissen. Ihr Ehemann freut sich über die Konversion, „ist stolz“, dass seine Frau Muslima ist, aber wohl weniger aus religiösen als aus patriarchal-traditionellen Motiven, denn der Islam bleibt für ihn weiter unverbindlich. Er verschiebt die Glaubenspraxis auf später. In der Beziehung zu Gott hat sich inzwischen bei den Eheleuten ein Ungleichgewicht eingestellt: „Das muss ich leider sagen, das mach ich eher als er.“ Sabiha E. will ihre Religion auch nach außen zeigen und trägt seit Ende 1998 in der Öffentlichkeit ein Kopftuch. Die Kritik ihres Mannes an dieser Bekleidung macht sich aber wiederum nicht an Koranversen fest, sondern an der öffentlichen Wahrnehmung. Er will weder für die Konversion seiner Frau verantwortlich sein noch als ein Muslim angesehen werden, der seine Frau zum Kopftuchtragen zwingt. Sabiha E. hat in ihrer religiösen Konsequenz ihren Mann überholt, der sich als nichtpraktizierender Muslim in eine Rolle gedrängt sieht. Aus eigenen Erfahrungen aber versteht sie die Schwierigkeiten ihres Mannes, da sie selbst immer wieder den vorgefertigten Bildern begegnet,

„weil es ist einfach offensichtlich, dass ich Deutsche bin, und dass die Leute einfach gucken und stutzen, das befremdet mich, gibt mir ein fremdes Gefühl. Aber ich hab eigentlich von Anfang an versucht, trotzdem so authentisch zu bleiben, wie ich nun mal bin und ich bin Deutsche und da rüttelt keiner dran und, ich bin da jetzt auch wirklich noch immer so auf der Suche, meinen deutschen Weg als Muslima zu gehen. Ich möchte nicht so die palästinensische Tradition, was den Islam angeht oder überhaupt arabische Traditionen einfach übernehmen für mich, weil das für mich nicht stimmig ist, sondern ich

sag mir, wenn ein deutscher Mensch konvertiert, dann bleibt er trotzdem Deutscher und ist in seiner Kultur aufgewachsen und muss dann seinen eigenen Weg finden. Und es ist dann schon `ne große Hilfe, gerade Schwestern zu haben, die auch Deutsche sind und die gleichen Erfahrungen haben, also da den Austausch zu haben, stützt dann schon. So wie die Frage am Kiosk, sind Sie Deutsche, ist Ihr Mann Türke, haben halt alle. Und das tut dann schon mal gut (lacht), dass man nicht die Einzige ist, die sich mit so was auseinandersetzt.“

Für Sabiha E. gehört beides zu ihrer Identität und Authentizität: Deutsche und Muslima zu sein. Und sie sucht als Deutsche einen Weg, ihren Glauben zu leben, ohne fremde Traditionen zu übernehmen. Sie will muslimisches Bekenntnis und abendländische Kultur zusammenbringen. Dass ihre Entscheidung für eine andere Religion in der deutschen Öffentlichkeit befremdet, gibt ihr selbst ein fremdes Gefühl in der Heimat – ein Problem, das sie mit deutschen Glaubensschwestern teilt. Obwohl Sabiha E. für sich eine klare Rollendefinition als Frau hat, in der sie sich dem Mann zwar nicht gleich, aber gleichwertig sieht, muss sie sich mit den Urteilen und Vorurteilen der Umgebung über die Unterdrückung der Frau im Islam auseinandersetzen. Sie lebt ihre muslimische Religion mit der selbstverständlichen Sozialisation als Frau in Deutschland.

„Von der deutschen Gesellschaft her, die Frau an sich, hat schon einen guten Status, grade jetzt, was den Beruf angeht. Es ist in Deutschland nicht ungewöhnlich, dass `ne Frau arbeiten geht, was ihr vom Islam her ja durchaus auch zusteht, wenn sie das will, sie kann ihr eigenes Geld verdienen. Und ja, da zum Beispiel jetzt nicht zu sagen, ich bin jetzt erst mal nur die Hausfrau und sich dann wieder hochzuarbeiten, sondern auf diesem Stand der Gleichberechtigung, mit der man ja praktisch aufgewachsen und groß geworden ist, auch weiter zu machen und den Weg dann weiter zu gehen.“

Sabiha E. sieht keinen Widerspruch zwischen ihrer Religion und ihrer Kultur. Ebenso wenig zwischen ihrem traditionellen Verständnis der Rolle der Frau in der Familie und der gesellschaftlich errungenen Gleichberechtigung. Diesen Weg will sie als Muslima weiter gehen.

5.6 Verantwortlich im Glauben – Eine Zusammenfassung

Deutlicher als bei den vorangegangenen Interviews wird von Sabiha E. eine Einteilung ihres Lebens in eine (negative) Zeit vor und eine (positive) Zeit nach der Konversion vorgenommen. Ihre Krise liegt im zeitlichen Mittelpunkt zwischen Vorher und Nachher³³⁵. Zur Bewältigungsstrategie wird aber nicht die neue Religion Islam per se, sondern vor allem das Gebet, das eine therapeutische Funktion erhält. Das Gebet ist Mittel zur Besinnung auf Werte, die sie in der Beurteilung ihrer Vergangenheit verloren glaubt. Die Verurteilung ihres

³³⁵ Vgl. I. 5.2.3.

ausgelebten Freiheitsdrangs in der Ablösung von Elternhaus und internalisierten Vorschriften zeigt, dass sich Sabiha E. als Sünderin, in der Definition von moralischer Verfehlung, sieht. Obwohl sie in der Schilderung ihres Heranwachsens nicht von rigiden Moralvorschriften erzählt und ihr praktizierendes Interesse am Christentum in ihrer Studienzeit in den Hintergrund getreten ist, legt sie nun im Rückblick sittenstrenge Maßstäbe an ihr Verhalten an.. Der Schritt zu einer neuen religiösen Orientierung wird somit zu einer Entscheidung des Gewissens. Der Lerneifer, mit dem sie als Jugendliche mit ihrer Religion umging, brachte eine intellektuelle Einübung des Christentums. Der emotionale Zugang zum Glauben steht dahinter zurück. Die Entscheidung für den Islam in einer persönlich schwierigen Zeit geschieht in dem kognitiven Suchen nach einem Umgehen mit der Alltagswirklichkeit ebenso wie in der Sehnsucht nach einem Aufgehobensein in emotionaler Stabilität.

„Ich hab mich schon, denk ich, viel damit auseinandergesetzt, gerade in der letzten Zeit, bevor ich konvertiert bin, dass ich mir zu dem, was ich von meinem Mann oder von Freunden erfragen konnte, noch Bücher besorgt habe und viel gelesen hab. Dass ich schon das vom Kopf her klar hatte, aber ich denk, so der letzte Punkt kam schon so aus dem Bauch raus, dass dann einfach so das Gefühl da war: So, das was in dem Leben jetzt nicht mehr stimmt, ist einfach die Religion, und wenn du die änderst, dann geht's dir auch besser.“

Auf der Suche nach verbindlichen Normen und tragenden Zielsetzungen in ihrem Leben wendet sie sich wieder einer institutionalisierten Sinngebung zu. Sie konnte die Zweifel an ihrer Religion für sich nicht ausräumen. In ihrer bisherigen Lebenswelt hatte sich ihr Glauben nicht als stabil genug erwiesen, ihr eindeutige Sinnorientierungen zu geben. Sie gerät in eine Krise, in der sie um Klarheit in ihren Lebenszielen und ihrer Identität kämpft. Die Entscheidung fällt, vermittelt durch die Selbstfindung im ritualisierten Gebet, für die Religion, die seit zehn Jahren im Vergleich mit dem eigenen Bekenntnis Thema ist. Sie eröffnet ihr die Möglichkeit, ihre religiöse Sozialisation zu integrieren, ihre Zweifel aufzulösen und ihr darüber hinaus mit einem klaren Wertesystem einen ordnenden Rahmen zu geben, in dem sie wieder die Verantwortung für ihr Leben und die Zukunft übernehmen kann.

„Was mir eigentlich immer wieder ein ganz entscheidender Punkt ist, dass jeder Mensch für das, was er tut, sein Handeln ganz persönlich verantwortlich ist, selber verantwortlich ist und das nicht auf irgendjemand anders abschieben kann oder eben sagen kann, ach Gott wird mir schon verzeihen, der ist so barmherzig, der verzeiht mir das schon, was, denk ich, die Haltung von vielen Christen ist. Ja, dass ich wirklich weiß, für das, was ich tue, bin ich verantwortlich, dafür muss ich grade steh'n und bekomme ich dann irgendwann die Abrechnung.“

Auch wenn nach Bukhari³³⁶ Gott mit den fünf Gebeten die Sünden fortwäscht, wird nach islamischem Verständnis erst im Augenblick des Todes endgültig über das diesseitige Leben

³³⁶ zit. n. Abdullah 1992, S. 44. Muhammad al-Bukhârî, gestorben 870, gilt als großer Traditionsgelehrter und Sammler der *Hadithe*.

entschieden. Der Gott der Muslime ist barmherzig und bereit zu vergeben (2:173, 199, 218), aber der Mensch kann kein Recht auf diese Vergebung erheben (2:284, 3:129). Sabiha E. will in der gleichen Konsequenz, in der sie Muslima geworden ist, ihr Handeln nun gottesfürchtig auf übergeordnete Werte ausrichten. Ziel ist es, erneute Verfehlungen, die nach ihrer Überzeugung ihr Leben vom Weg des Heils abgebracht und sie in eine Sackgasse geführt haben, zu vermeiden, in dem sie die vorgegebenen Normen einhält und sich von der Sünde, im Islam der Ungehorsam, die Auflehnung gegen Gott, frei hält. Sie fügt sich damit bereitwillig ein in die externalisierende muslimische Kultur, die durch äußere Gebote die Möglichkeit der Verfehlung einschränkt³³⁷.

„Grundsätzlich hab ich sowieso kein Problem mehr damit, nicht in Kneipen zu gehen, weil ich mich wirklich frage, was ich da vorher immer gemacht habe. Es geht nur um Alkohol, ja, und letztendlich zu flirten, ja, irgendwelche komischen Geschichten zu machen und da fühl' ich mich zuhause einfach wohler, entweder zuhause oder bei Freunden zuhause genauso nett etwas zu machen und es ist kein Alkohol im Spiel, und das muss ich mir einfach nicht antun. Und mein Mann ist auch so, dass er nicht in Kneipen oder so was geht, wenn, dann geht er mal in ein Café ein paar Freunde treffen und trinkt einen Kaffee und kommt dann wieder nachhause, selbst das ist ihm dann schnell langweilig. Von daher ist er viel zuhause und wenn, dann einfach mit Freunden, dass wir uns so im privaten Bereich treffen. Ne, aber das fehlt mir absolut nicht.“

Kritiklos hat sie sich von der in Deutschland üblichen, für sie oberflächlichen, Freizeitgestaltung verabschiedet, beschreibt sie Kneipenbesuche als Versuchung, die sie sich „einfach nicht antun“ muss. Sie will nicht mehr „irgendwelche komischen Geschichten“, die ihre moralische Stabilität gefährden. Sabiha E. hat sich eingeordnet in die Vorschriften ihres Glaubens und legt sie besonders streng aus. Als Alternative hat sie sich für den Rückzug ins Private entschieden, für ein Zusammensein im Kreise muslimischer Freunde. Ihre Lebensführung wird bestimmt vom Blick auf alltagstranszendente Wirklichkeiten, der Alltag von der Fürsorge für die Familie. Durch die Erfüllung des „Herzensgebetes“, des Kinderwunsches, fühlt sich Sabiha E. nicht nur in ihrer Lebensmaxime als Mutter³³⁸ bestätigt, sondern auch in ihrem Vertrauen auf das Gebet und den Islam. Mit dem Gebet hat sie die

³³⁷ Michaela Mihriban Özelsel nennt als Beispiel dafür die Geschlechtertrennung: „Da der Mensch von Natur aus als ‚schwach‘ geschaffen gilt, die Frau jedoch als „machtvoll in ihrer Sexualität, ihrer Verführungskraft, als in der Lage, die gesellschaftliche – gottgewollte – Ordnung zu stürzen“ (Mernissi 1987) und die Sexualität per se als positiv bewertet wird, sorgt eine grundsätzliche Geschlechtertrennung im Alltag dafür, dass ‚moralische Verfehlungen‘ schlicht durch einen ‚Mangel an Gelegenheit‘ verhindert werden können. Der Aufbau eines rigiden, überstrengen (abendländischen?) Gewissens, das für ‚Selbstbeherrschung‘ sorgt, ist in externalisierenden Kulturen daher nicht erforderlich.“ Özelsel. In: Dialog der Religionen. 2.Jg, Heft 2, 1992, S. 158. Özelsel führt als gesellschaftliche Konsequenzen aus, „die sich deduktiv hieraus ergeben“, „u. a. eine gewisse Geschlechtertrennung im Alltag und *kein* Anstreben der Androgynität und Autonomie des Einzelnen“ (S.159). Letzteres steht m. E. in scharfem Gegensatz zur angenommenen Willensfreiheit des Gläubigen im Islam (2:256) und zum islamischen Menschenbild, nach dem der Mensch in seinem Leben zwar mit seinen Schwächen konfrontiert ist, die Last der Ursünde Adams aber ausdrücklich nicht zu tragen hat und sich in Freiheit und Verantwortung bewähren kann (u.a. 16:97, 21:35, 7:168). Vgl. auch Essabah, Elhadi: Die metaphysische Basis der Religionsfreiheit und die Grundprinzipien des freien menschlichen Willens im Koran. Aachen 2002.

³³⁸ Die Aufgabe der Frau als Mutter genießt im Islam einen hohen Stellenwert. Nach einem Prophetenwort liegt das Paradies zu Füßen der Mutter. Daraus ergibt sich die Pflicht des Muslim zur besonderen Verehrung der Eltern (17:23-24, 46:15).

Krise überwunden und ein stabiles Fundament für ihr Leben gefunden. Dennoch bringt sie Gefühle wie Geborgenheit und Sicherheit, wie sie im Nachfrageteil erläutert, nur theoretisch mit ihrer neuen Religion in Verbindung:

„Praktisch nicht. In bin in der Beziehung denk ich schon ein Stück weit enttäuscht von der *Umma*, so wie sie hier in Deutschland ist. Ich hab sicher meinen Bekanntenkreis an Schwestern und an Freunden, wo ich mich geborgen fühle und wo, ja einfach auch diese Sicherheit da ist, aber ich denke, die Muslime hier in Deutschland sind leider so aufgesplittet und so zerstritten untereinander und uneinig, dass man, sag'n wir mal, von `ner bundesweiten *Umma* gar nicht sprechen kann. Ich denke, dass ist dann unsere Aufgabe jetzt, dass wir da `ne Einigkeit bekommen, dass eben nicht die Araber und die Türken und die Bosnier jeder für sich `ne *Umma* bilden, sondern dass die Gemeinschaften eben noch zusammenwachsen. Da ist wirklich noch `n Prozess in Gang zu bringen, wo ich wirklich auch `ne Chance sehe, zum Beispiel auch über das Begegnungszentrum für muslimische Frauen, dass wirklich alle Nationalitäten da zusammenkommen, es können auch nichtmuslimische Frauen da hin kommen, aber dass eben alle Nationalitäten dort zusammenkommen und dann den Islam gemeinsam leben und man sich dann auch gemeinsam im Islam weiterbildet oder in Sprachen weiterbildet oder für Mädchen dort auch Schulabschlüsse angeboten werden, die sie eben in der Türkei oder wo sie herkommen, nicht gemacht haben und solche Sachen. Wo dann die verschiedenen Nationalitäten ständig aufeinandertreffen und wir Frauen denk ich auch eher eine Vernetzung erreichen können als die Männer das können.“

Die Gemeinschaft der Muslime hat ihre Erwartungen nicht erfüllt. Sabiha E. findet dort nicht den Zusammenhalt, den sie sich von ihren Glaubensschwestern und -brüdern erhofft hatte. Das Ideal der Einheit und Geschlossenheit steht in Spannung zu den realen Unterschieden, die Sabiha E. in den nationalen Ausprägungen des Islam wahrnimmt. Sie hat sich mit der *Schahada* für eine neue Gemeinschaft entschieden, steht aber letztlich wieder allein. Verständnis und Zusammenhalt findet sie noch am ehesten in der Einigkeit mit Frauen, die gemeinsame Ziele verfolgen. Ihnen traut sie auch eher als den Männern zu, eine Vernetzung zwischen den Muslimen in Deutschland zu erreichen, was Sabiha E. vor allem als Aufgabe der Konvertiten darstellt.

Sabiha E. kann zum Zeitpunkt des Interviews nicht alle Widersprüche in ihrem Leben auflösen. Ihre Suche nach einem Weg als deutsche Muslima wird in ihrer Biographieerzählung immer wieder spürbar. Sie steht in einer Kultur, die ihre ist, deren Wertesysteme sie aber nicht mehr uneingeschränkt übernehmen kann und will. Deren Optionen haben sie in ihrer Identität verunsichert. Sie musste für sich eine klare Entscheidung treffen und wählte schließlich die Option der pluralistischen Gesellschaft zu einer neuen religiösen Orientierung, die ihr Stabilität gibt im Wunsch nach sittlich verbindende Normen in der Beliebigkeit der Moderne. Im Gebet hat sie sich selbst und eine Beziehung zu Gott wieder gefunden, allerdings nach neuen Richtlinien. Sie wollte sich mit ihrem neuen Glauben integrieren in eine neue Gemeinschaft in Deutschland, die jedoch nur in der Solidarität der Frauen wirklich trägt – in der Einigkeit von Gleichge-Sinn-ten.

6. Kurzgefasste Biographieschilderungen

Nach den fünf ausführlicheren Biographiebeschreibungen mit unterschiedlichen Schwerpunkten in der religiösen Erstsozialisation sowie im Selbstverständnis als Muslima werden zur interindividuellen Vergleichbarkeit der kognitiven, experimentellen und affektiven Dimensionen von Konversionsprozessen Lebensläufe weiterer Interviewpartnerinnen in kurzen Interpretationen vorgestellt.

6.1 Esma F.: „Und ich suchte weiter...“

6.1.1 Erste religiöse Sozialisation

Esma F., geboren 1934, wächst mit einer älteren Schwester und zwei jüngeren Brüdern am Tegernsee auf. Ihre Eltern sind 1933 aus der Kirche ausgetreten. Sie bringen ihr bei, dass es keinen Gott gibt, – „nur abergläubische Leute glauben das oder Leute, die Angst vorm Sterben haben“. Das Mädchen verinnerlicht die atheistische Stimmung in ihrem Elternhaus, ist aber auch neugierig darauf, was andere Menschen über diesen nichtexistenten Gott sagen. Esma F. besucht freiwillig den Religionsunterricht, auch wenn sie sich selbst als fortschrittlicher sieht als ihre an eine Utopie glaubenden Klassenkameraden, „ich darf ja nicht so ein Herdentier sein“. Als Erwachsene stellt sie fest, dass die antireligiöse Aufklärung ihrer Eltern gegen einen frommen Kinderglauben aber nicht wirklich ankam.

„Ich hab dann Jahre später meine Tagebücher angeschaut, da stand dann drin: ‚Lieber Gott, es war heut so schönes Wetter, vielen Dank, lieber Gott, ich hab so viele Himbeeren gefunden, ich danke dir sehr herzlich‘, also irgendwie muss es schon immer im Herzen drin gewesen sein, obwohl ich sicher nach außen hin immer verkündet hab: ‚Also, ich bin ein fortschrittlicher Mensch, ich glaub nicht an Gott, aber das Seltsame ist, ich hab’s doch eigentlich in mir getragen.“

Als sie diese Tagebucheinträge liest, ist Esma F. 20 Jahre alt und „immer noch nicht sicher, gibt’s `nen Gott wirklich oder ist es nur ein Aberglaube und so“. Bei der Erzählung dieses Erlebnisses erinnert sich Esma F. an ein weiteres Geschehen in ihrer Kindheit. Ihre Familie hatte aus dem KZ Ravensbrück eine „Bibelforscherin“³³⁹ zugewiesen bekommen. Die Mutter war von dem Haushalt mit vier Kindern überfordert und hatte wenig Zeit für Esma F.. Umso größere Bedeutung bekamen für das Mädchen die gemeinsamen Stunden mit der Zeugin Jehovas, die ihr abends aus der Bibel vorlas,

„und das war für mich, die ich nichts dergleichen gehört hatte, schon irgendwie sehr interessant, hat bestimmt auch einen Einfluss auf mich gehabt. Ich hab mir also dann so bis zu meinem 14. Lebensjahr eigentlich gedacht: Ich möchte also unbedingt Zeugin

³³⁹ Die Zeugen Jehovas nannten sich bis 1931 „Ernste Bibelforscher“, nach ihrer Gründung aus einer Bibelforschergruppe durch Charles T. Russell, und erlitten die Verfolgungen des Naziregimes.

Jehovas werden. Als der Krieg aus war, wurde sie natürlich in die Freiheit entlassen, aber es hat sich die Freundschaft fortgesetzt. Sie zog nach München zu `ner Glaubensschwester und ich hab dann immer mein ganzes Taschengeld gespart, und dann durft' ich zu ihr fahren nach München und dann hab ich da eben auch weiter so'n bisschen eben auch meine religiösen Fragen beantwortet bekommen nach Bibelforscherart. Und das endete dann aber recht abrupt, als ich ungefähr 14 war. Ich weiß, wir sind dann auch rumgefahren im Land und so von Haus zu Haus gegangen wie das Bibelforscherart ist und in Priem am Chiemsee sind wir da auf'm Marktplatz rumgegangen und dann kamen wir ans Pfarrhaus. Und dann hab ich gesagt: ‚Oh ja fein, jetzt werden wir dem Herrn Pfarrer mal erzählen, wie das toll is.‘ Und da hat sie sich geweigert: Nein, also das machen wir jetzt nicht. Und das war für mich sozusagen das Aus mit den Bibelforschern, weil, Sie können sich vielleicht vorstellen, als junger Mensch ist man halt kompromisslos und entweder es is' für alle gut oder für niemand und das war also so, so'n Schlag für mich, dass ich gesagt hab: Nein, das kann die richtige Religion nicht sein, wenn ma's dem Herrn Pfarrer nicht erzählen dürfen.“

In der Beschreibung ihrer jugendlichen Enttäuschung macht Esma F. klar, dass sie religiöses Bekenntnis sehr früh fasziniert hat, zumal sie es im Elternhaus nicht kennen lernen durfte. In der Kompromisslosigkeit der Heranwachsenden will sie aber eine Religion, die „für alle gut (ist)“. Ansonsten bestreitet sie, wieder in atheistischer Prägung, deren Existenzberechtigung. Damit wird ihre Indifferenz deutlich, in der sie als Jugendliche zwischen elterlicher Sozialisation und neuen Einsichten um eine eigene Überzeugung ringt. Auch mit dem christlichen Glauben war sie inzwischen über eine Schulfreundin in Berührung gekommen. Mit ihr tauscht sie sich als Teenager über philosophische Gedanken aus. Als Esma F. 15 Jahre alt ist, zieht die Familie nach München um.

„Die Freundin blieb am Tegernsee und wir waren dann getrennt, konnten uns nur in den Ferien sehen, und da haben wir uns dann in Briefen immer so eben geschrieben, wirklich, also wir haben uns nicht nur so Erlebnisse geschrieben, sondern wir haben also auch versucht, schriftlich zu philosophieren. Und das ging alles wunderbar, aber der Vater der Freundin war so Nietzsche-Forscher, und der war so'n richtiger Atheist. Und sie hat sich eben wieder mehr so an ihren Vater angelehnt und eines Tags hat sie der Kirche den Rücken gekehrt und von da ab ging das auseinander, komischerweise, man hätte ja sagen können, ja, sie ist jetzt dann auch aus der Kirche aus, also ich weiß nicht, ob sie richtig ausgetreten ist, jedenfalls hat sie sich von der Kirche abgewandt, aber das hörte dann auf, die Freundschaft ging irgendwie darüber in die Brüche, dass sie sich eben dann nicht mehr als Katholikin fühlte.“

Die Frage nach Gott beschäftigt Esma F., vom atheistischen Ansatz her auch in der Verneinung. Mit ihrer Freundin philosophiert sie über Gott und die Welt. Als die Freundin jedoch ihre katholische Bindung aufgibt, fehlt der Diskussion die Grundlage. Ihre Gedanken gleichen wohl zu sehr den aus dem Elternhaus vertrauten, die reizvolle andere Perspektive entfällt. Esma F. bezeichnet den Vater der Freundin in der Erinnerung als „so'n richtige(n) Atheist(en)“, eine Lebensphilosophie, der sie zu diesem Zeitpunkt nicht mehr vollständig zustimmen kann. Sie distanziert sich vom Vertrauten. Ihre Sehnsucht nach alternativen Antworten bleibt offen.

Und noch eine Episode fällt Esma F. in der Erzählung ihrer Biographie ein.

„Übrigens erinnere ich mich, ich bin dann auch im Gymnasium St. Anna, im Anna-Gymnasium in München auch immer wieder in den Religionsunterricht gegangen. Und wir hatten direkt nebenan ein Franziskanerkloster, und da war ein wunderbarer Pater und der hat mich also so begeistert, dass ich dann so mit 17, der wurde dann versetzt in das Mutterhaus, in Landshut glaub ich war das, da bin dann also mit meinem mangelhaften Taschengeld, bin da extra zu ihm hingefahren und hab ihm also gesagt, ich überlegte mir, ob ich doch nicht vielleicht Nonne werden sollte. Da hat er mich also überaus gütig angeguckt und hat gesagt: ‚Jetzt wart mal noch’n bisschen, du bist erst 17 und weiß nicht, ob das so ganz der richtige Weg für dich sein wird.‘ Also jedenfalls aus der Nonne wurde nichts. Und ich suchte weiter.“

Esma F. nimmt alle Möglichkeiten wahr, religiöser Orientierung auf die Spur zu kommen. Das Fremde begeistert sie schnell. Die Faszination macht sich immer wieder an gläubigen Menschen – die bibelforschende Haushaltshilfe, die katholische Freundin und „ein wunderbarer Pater“ – fest, die etwas haben, was sie nicht kennt und was ihr fehlt. Sie will diese Leere ausfüllen und ist mit 17, nach ihrem Einsatz im Verkündigungsdienst der Zeugen Jehovas, zum zweiten Mal bereit, ihr Leben ganz der Religion zu widmen. Der Pater aber erkennt in diesem euphorischen Entschluss, Nonne zu werden, nicht die Berufung, sondern den unausgereiften Enthusiasmus der jungen Frau, die noch hilflos zwischen Gottesbekenntnis und -ablehnung nach einer eigenen Einstellung sucht. Die verständnisvolle Zurückhaltung des Ordensmanns bringt sie letztlich auch schnell wieder von ihrer kurzfristigen, hochgestimmten Begeisterung für das Ordenswesen ab, nicht aber von ihrem unsicheren Tasten nach Orientierung. Esma F. beschreibt die Stationen ihrer Kindheit und Jugend in aneinandergereihten Erinnerungen, denen allein der Ausdruck ihrer unstillen Suche Kontinuität verleiht. Sie ergreift keine Änderungsinitiative, sondern reagiert auf die Einflüsse, die von außen auf sie in ihrer inneren Unentschiedenheit zukommen. Die Zweifel, „gibt’s `nen Gott wirklich oder ist es nur ein Aberglaube und so“, kann ihr keines der gefundenen Vorbilder nehmen. Den für sie „ganz den richtigen Weg“ hat sie bis zum Erwachsenenalter nicht gefunden.

6.1.2 Katholische Taufe und die Entdeckung des Islam

Ihr Interesse für den christlichen Glauben wird durch die Begegnung mit einem Mann verstärkt. Mit der Verlobung fühlt sich Esma F. dafür verantwortlich, „dass die Kinder ihre Erziehung aus einem Guss kriegen; also ich werde mich jetzt mit dem Katholizismus befassen“. Wieder sind es äußere Gründe, die auf sie einwirken. Aber sie ist entschlossen, sich einem Gottesbekenntnis anzunähern.

„Und dann hab ich also wieder bei einem anderen Franziskanerpater da, also in dem Kloster bin ich ein-, zweimal die Woche hingegangen und hab also Unterricht genommen. Und der arme Kerl, der hat sich abgeplagt, mir die Trinität mit so, sie wissen ja, es gibt so viele Versuche, `nem erwachsenen Menschen irgendwie so plausibel zu machen, dass er's auch akzeptieren kann, hat sich also schrecklich Mühe gegeben und ich hab's auch schon genossen, es war sicher Vieles schön und interessant, aber so der letzte Push, der wollte nicht ganz kommen. Und dann hat er gesagt: ‚Weißt du, wissen Sie, ich würde vorschlagen, Sie nehmen die Taufe und die Sakramente und damit kommt dann auch der Glaube. Man muss einfach ja dazu sagen und dann stellt sich das von selber ein.‘ Und dann hab ich mich also wirklich taufen lassen.“

Das Erleben wiederholt sich. Esma F. setzt sich mit religiösen Inhalten auseinander, findet aber nicht die erhoffte Erfüllung. Diesmal aber wird sie von ihrem Lehrer darin unterstützt, dass auch dieser unentschiedene Weg zum Ziel führen könnte, dass der Glaube, den sie so gerne erfahren möchte, sich „von selber“ einstellt. Esma F. empfängt das Taufsakrament und geht regelmäßig zum Gottesdienst.

„Und ich hab's also wirklich ernst genommen und es war auch besser als gar nix, aber es war immer noch nicht, es war'n halt, wenn man Dinge wie Jesus und er ist der Sohn Gottes und solche Sachen nicht so richtig als Kind schon gesagt bekommen hat und einem so nahegebracht wird, wenn man dann erwachsen ist und das alles logisch begreifen will, es ist schwer. Ich denk, ich wär' mit der Zeit vielleicht auch eine gute Katholikin geworden, bin glaub ich so ein Mensch, der irgendwas hätt' tun müssen für seine Religion.“

Esma F. kommt, obwohl sie die Glaubensvorschriften streng befolgt, nicht an. Vieles an den zentralen Aussagen des Christentums bleibt ihr unverständlich, was sie auf die fehlende religiöse Sozialisation in ihrer Kindheit zurückführt. Dennoch schließt sie aus heutiger Sicht nicht aus, dass sie auch „eine gute Katholikin“ hätte werden können, allerdings weniger in ihrer inneren Überzeugung als in der Bereitschaft, zu glauben. Neben dem tatsächlichen Verständnis für die christlichen Dogmen fehlt ihr aber auch die Verbindlichkeit der kirchlichen Gebote.

„Was mich so'n bisschen enttäuscht hat, war halt, dadurch dass ich ohne irgendwelche ethische Normen aufgewachsen bin, ohne irgendwelche Gebote: Du darfst das oder jenes nicht tun oder du sollst beten oder fasten oder irgend so was, hab ich gedacht, durch die Religion würd' ich vielleicht da irgendwie so Leitlinien kriegen. Und die Kirche war damals doch sehr im Aufbruch und sehr entgegenkommend für Sachen, die eigentlich von der Kirche aus gar nicht geduldet werden, sei es jetzt voreheliche Beziehungen oder so Sachen. Das hat mich irgendwie schon traurig gemacht, dass man zwar sagt, das ist eigentlich `ne Sünde, aber der Herr Pfarrer nimmt's wie's kommt, man kann's nicht mehr ändern, und die Hauptsache, die Leute heiraten dann wenigstens und so. Aber diese Inkonsequenz oder dann auch, ich mein, wenn du in die Kirche gehst und betest ist es gut, aber wenn du's nicht machst, ist es auch nicht so schlimm, das war alles so'n bisschen lax für meinen Geschmack. Ich hatte mir etwas vorgestellt, was mir mehr Halt gibt. Ich hab mich danach gesehnt. Manche Leute empfinden so was ja als Beschneidung der Freiheit, aber für mich war es eigentlich etwas, was mich enttäuscht hat.“

Esma F. hatte darauf gehofft, dass die Einbindung in eine religiöse Gemeinschaft ihr Defizit beseitigen könnte. Sie sehnte sich nach „ethische(n) Normen“, nach Geboten und nach „Halt“. All das findet sie in der liberaleren Entwicklung der Kirche in den 50er Jahren nicht. Die Institution macht Zugeständnisse, die sie nicht haben will. Nach der ungeordneten Orientierungslosigkeit ihrer Kindheit und Jugend sehnt sie sich nach einem festen Rahmen mit Regeln und Gewissheiten. Doch wieder ist alles möglich – eine Erfahrung, die sie früher schon verunsichert hat und die sie nicht schätzen kann. Esma F. wollte mit 14 Jahren die „richtige Religion“ finden, eine definitive Antwort auf ihre Zweifel und Fragen. Jetzt erlebt sie die Offenheit der Kirche nicht als fortschrittlich und freiheitlich, sondern als beliebig. Trotzdem versucht sie, in diesem – wenn auch sehr nachgiebigen – Rahmen ihren Weg zu finden. Auch nachdem die Verlobung sich löst, besucht Esma F. weiterhin den Sonntagsgottesdienst.

„Aber irgendwann bin ich dann dem ersten Muslim meines Lebens begegnet!“ Esma F. formuliert ihre erste Berührung mit dem Islam als Ereignis. Nach dem Bericht über ihren Schritt ins Christentum wird nun der Enthusiasmus ihrer Jugend, mit dem sie religiöse Lebensformen wahrnahm, wieder spürbar.

„Und ich muss sagen, ich dachte damals noch, das heißt Mohammedanismus und so weiter. Also ich hatte keine Ahnung von Islam. Und da war ein Tscheche, sollte ihm ein bisschen die Stadt zeigen und wir trafen uns und ich sagte: Ja also als Tscheche sind Sie ja sicher Katholik. Und dann ist er so rot angelaufen und sagte: Nein, ich bin Muslim. Jetzt war das natürlich für mich ganz sensationell und ich hab ihm bisschen Löcher in den Bauch gefragt und so weiter. Und hab dann eben auch die ersten Muslime getroffen, die so richtig gebetet haben. Und ich muss sagen: Es erschien mir sehr logisch, also ich war irgendwie offen dafür, dazu kam auch noch, dass dieser Mann dann sagte: ‚Weißt du, im Grunde genommen‘, was ich ja keine Ahnung hatte, dass Islam auf Judentum und Christentum aufbaut, das war alles völlig neu für mich, sagt er: ‚Eigentlich kannst du, wenn du den Islam annimmst, kannst du das vom Christentum ablegen, was dir schwer begreiflich erscheint, aber alles Gute kannst du beibehalten und du kriegst noch `nen Propheten Mohammad und den Koran obendrauf, probier's einfach mal.‘“

Esma F. macht auch in der Begegnung mit dem Fremden Religion zum Thema. Das Zusammentreffen mit einem Konvertiten beschreibt sie als „ganz sensationell“. Mit dem unbekanntem Glaubensbekenntnis eröffnet sich ihr eine neue Alternative als Antwort auf die immer noch fehlende endgültige Gewissheit über Gott. Im Zusammentreffen mit Muslimen erfährt sie die festen Regeln des Islam, die sie „logisch“ annehmen kann. Sie erfüllen die Erwartungen, die sie an Religion hat, erscheinen ihr daher folgerichtig. Der neue Bekannte bereitet ihr in seinem Glauben den Weg, auf dem sie aus dem Christentum weitergehen kann. Esma F. entdeckt in der undifferenzierten Schilderung der Synthese zweier Religionen die Möglichkeit, ihre bisherige Annäherung an Gott geradlinig fortzusetzen, unbefriedigende Zweifel aufzulösen. Sie folgt der Einladung des muslimischen Freundes: „Na ja (seufzt) und das hab ich dann auch zwei Jahre lang probiert, also ohne irgendwelchen Druck von außen,

weil's mich einfach auch selbst interessiert hat.“ Esma F. liest das einzige Buch, das sie von einem muslimischen Autor in deutscher Übersetzung finden kann, und den Koran.

„Jedenfalls hab' ich mich mehr und mehr damit befasst und dann hab ich mir gesagt, in der Theorie ist es schön, aber in der Praxis wird man's wahrscheinlich nicht durchhalten, man kann nie 30 Tage im Ramadan fasten und dann darf man nicht einmal rauchen untertags und also, das schien mir alles ziemlich schwer durchzuhalten. Aber ich hab mir gesagt, da kam grad mal der Ramadan, der fiel damals in den März, weiß ich noch, hab ich mir gedacht: Jetzt probier ich's einfach mal, ich faste mal und ich muss sagen, das war ein ganz tolles Erlebnis für mich. Ich hab damals in einem Büro gearbeitet und da war ich die meiste Zeit allein, also keiner hat mich gesehen, ich hätt ja essen und trinken können, ohne dass es jemand gesehen hätte, aber ich hatte da so richtig mir gesagt: So lieber Gott, jetzt faste ich mal für dich und probier mal aus, wie das geht und das ging irgendwie phantastisch und dann abends ein Stückchen Brot oder ein Glas Wasser. Es war plötzlich wieder ein Erlebnis, weil man wirklich wieder mal richtig gelernt hatte, was Hunger ist. Also diese Erfahrung war wichtig für mich.“

Interesse und Neugierde lassen sie die Vorschriften befolgen, die ihr noch nahezu unerfüllbar scheinen. Sie wendet sich mit ihrem Wunsch, das Fastengebot einzuhalten, direkt an Gott. Sie erfährt, dass sie Regeln, nach denen sie verlangt hat, erfüllen kann. Esma F. stellt schwärmend – „das ging irgendwie phantastisch“ – die Befriedigung ihrer Anliegen dar. Sie hat es geschafft und ist damit ihrem inneren Ziel näher gekommen: „Also diese Erfahrung war wichtig für mich.“ Nach diesem Erfolg wendet sie sich einer weiteren Grundpflicht der Muslimen zu: dem Gebet.

„Ich weiß nicht, das war so `nen ganz bestimmter Rhythmus und so, das ist irgendwie in mich reingegangen, ich hab's gekonnt und das schönste war halt am Beten, wenn man sich eingestimmt hatte, erst mal durch das Waschen und dann durch den rituellen Teil, dass man sich danach dann so noch hinkniet und die Hände so nach oben macht und eben versucht, so'n Zwiegespräch mit Gott. Und da hatt' ich irgendwie das Gefühl: Da kommt die Antwort. Ich muss natürlich sagen: Ich kam mir schon ein bisserl verräterisch vor, erst wirst de Christin und jetzt denkst du an Islam, also was is denn mit dir los, bist du so wetterwendisch. Ich kann's nur so sagen, mich hat halt einfach alles überzeugt, was ich im Koran gelesen hab, ich fand's einfach interessant und keine Widersprüche drin und ich hab mich zwei Jahre lang wirklich intensiv damit befasst und dann stand eines Tages eben an meinem 26. Geburtstag fest: Das ist der richtige Weg für mich.“

Der „letzte Push“, der ihr bei der Einführung in den Katholizismus gefehlt hat – bei der Erinnerung an ihre ersten muslimischen Gebete beschreibt sie ihn. In der Suche nach Erklärungen – „ich weiß nicht (...)“ – betont sie in ihrem Bericht den Rhythmus des Gebets als besonders bewegendes Moment. Mit dem *salat* erfüllt sich nicht nur ihre Sehnsucht nach ritualisierten Normen. Das Beten berührt sie, „das ist irgendwie in mich reingegangen“. Sie spürt die Begegnung mit Gott, nach dem sie seit ihrer Kindheit gefragt hat – „da hatt' ich irgendwie das Gefühl: Da kommt die Antwort.“ Trotz Bedenken ob ihrer eigenen

unbeständigen Entscheidungen empfindet sie erstmals Sicherheit: „Das ist der richtige Weg für mich.“ 1960 spricht sie bei einem Imam aus Südrussland in München die *Schahada*.

6.1.3 Leben zwischen persönlichem und realem Islam

Esma F. ist seit 43 Jahren Muslima, seit vielen Jahren „Vorzeigemuslima“, wie sie sich selbst im Blick auf ihre zahlreichen internationalen Auftritte schmunzelnd nennt. Sie hat Bücher geschrieben über den Islam und die Rolle der Frau in ihrer Religion. Sie hat schließlich den tschechischen Muslimen geheiratet, mit ihm gemeinsam zweieinhalb Jahre in Pakistan gelebt. Sie blieb ein halbes Jahr länger dort, bis zum Ausbruch des Krieges zwischen Indien und Pakistan. Während ihren Mann die Jahre im Orient in seiner Identität als Muslim enttäuscht haben, erinnert sich Esma F. gerne an diese Zeit, in der sie auch den gemeinsamen Sohn geboren hat.

„Für mich waren's wunderschöne Jahre, weil das meine islamische Kinderstube war. (...) Ich hab natürlich dann dort in Pakistan nicht nur Kopftuch getragen, sondern so richtig *Burka* mit Schleier, was sehr angenehm war, weil man ja durch dieses Schwitzen und das alles, diese Hitze und so, es sind einem immer diese Schweißperlen runtergerutscht und dann hat man den Schleier davor gehabt, hat keiner gesehen, keiner hat sich umgedreht nach einem, also ich habe diese Jahre mit meiner *Burka* durchaus genossen, fand das wunderbar, dass ich unter Frauen sein konnte, dass mein Kind da herangewachsen ist.“

Sie beschreibt den Aufenthalt in Pakistan als Bestätigung ihrer Entscheidung für den Islam, unterstreicht dabei die erlebte Gemeinschaft mit Frauen. Nach der Rückkehr hat sich ihr Mann immer mehr vom Islam abgewandt, während ihre eigene Begeisterung weiter wuchs. Als sie sich in ihrem erlernten Beruf als Sekretärin in einer muslimischen Gemeinde in München einbrachte und dort nach Feierabend ihre Freizeit investierte, wurden die Spannungen unüberbrückbar. Sie ließ sich nach 24 Jahren Ehe scheiden und lebte allein. Auf einem muslimischen Treffen lernte sie dann ihren zweiten Mann kennen, einen Seefahrer, der bereits 1954 konvertiert war. Mit ihm wohnt sie heute in Hamburg.

Seit ihrer Pensionierung konzentriert sich Esma F. noch mehr auf die Dialogarbeit im Islam. Gleichzeitig aber hat sie das Kopftuch abgelegt³⁴⁰, in ihrem Verständnis von Frausein im Islam. Obwohl für sie das Kopftuch nach ihrem Aufenthalt in Pakistan selbstverständlich zu ihrer Identität als Muslima dazu gehörte, bringt sie ihren Unwillen über die in ihren Augen überbewertete Symbolkraft der Bekleidungs Vorschriften zum Ausdruck:

³⁴⁰ Sure 24:60: „Und für diejenigen Frauen, die alt geworden sind (w. die sich (zur Ruhe) gesetzt haben) und nicht (mehr) darauf rechnen können, zu heiraten, ist es keine Sünde, wenn sie ihre Kleider ablegen, soweit sie sich (dabei) nicht mit Schmuck herausputzen. Es ist aber besser für sie, sie verzichten darauf (sich in dieser Hinsicht Freiheiten zu erlauben). Gott hört und weiß (alles).“

„Ich persönlich hab' keine Probleme, aber ich unterricht' zum Beispiel `ne Mädchengruppe in der Hamburger Moschee jeden Samstag, und die erzählen natürlich schon, wie sie oft auf sehr arge Ablehnung stoßen, wie sie's schon sehr schwer haben. Und das sind merkwürdigerweise diese Äußerlichkeiten, also grade, das ist ja albern, das Kopftuch kommt dreimal im Koran vor und so viele andere Dinge kommen Hunderte von Malen vor und werden nie in der Öffentlichkeit diskutiert, aber dieses Kopftuch verbittert die Menschen. Also mir ist es zum Beispiel passiert, dass ich so Einladungen verteilt hab für einen Tag der offenen Moschee hier für die Hamburger Ali-Moschee und dann kam ein alter Mann wutentbrannt auf mich zu und hat geschrie'n: ‚Sie Verräterin, wie können Sie das tun' und so. Also, das ärgert die Leute, es ärgert sie und macht sie wütend, und ich denk mir, wie merkwürdig, weil man tut doch eigentlich niemanden weh, wenn man ein Kopftuch trägt, und wenn man's wirklich aus Überzeugung tut, dann denkt man sich ja was dabei, man hat seine Gründe und sonst sind Menschen oft so tolerant und liberal, nur auf dem Gebiet verstehen sie einfach keinen Spaß.“

Zum ersten Mal wird in dieser Nachfragepassage deutlich, dass Esma F. als deutsche Muslima Position in gesellschaftlichen Diskussionen bezieht. Trotz ihres Engagements in der Öffentlichkeit war die Darstellung ihrer Biographie sehr auf ihre privaten Erinnerungen bezogen ohne vielfach geübte Darstellung nach außen. Dies mag daran liegen, dass ihre Konversion so weit zurückliegt, dass ihr Weg zum Islam bei offiziellen Auftritten nicht mehr Thema ist. Bei der Stellungnahme zur aktuellen Situation des Islam in Deutschland findet sie sich in ihrer Rolle als Referentin, die in ihrem Glauben beheimatet ist, Befindlichkeiten der Gesellschaft in Deutschland aber dabei sehr genau wahr- und aufnimmt. Differenziert setzt sie sich mit dem Bild ihrer Religion in ihrem Heimatland auseinander.

„Ja also, man muss es natürlich persönlich einmal betrachten und dann vielleicht allgemein. Ich seh' schon, dass der Islam den Menschen hier Angst macht, weil's eben auch, es war anders zu meiner Zeit 1960, als ich übergetreten bin, da war der Islam noch vergleichsweise sauber, möchte ich mal sagen. Es geht an mit dieser schrecklichen Geschichte, wie sie diese Israelis bei der Olympiade da umgebracht haben. Das war also für uns einfach furchtbar. Weil, Sie müssen sich vorstellen, wenn man sich für einen Glauben entscheidet, dann möchte man, dass dieser Glaube nur das Beste und Schönste hervorbringt und, nach der Theorie wär's ja auch so, Islam – Religion des Friedens, und jetzt gibt's da junge Wirrköpfe, die also meinen, sie müssen die Welt auf ihr Unglück aufmerksam machen, indem sie solche schrecklichen Dinge machen. Das war also wirklich furchtbar, und ich kann von daher auch verstehen, wenn man danach diese Serie von Terrorakten und so weiter sieht, dass den Menschen das Angst macht.“

Esma F. zweifelt nicht an der Erfüllung ihres Wunsches, die „richtige Religion“ gefunden zu haben, sieht aber den Unterschied zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Ihr Idealbild eines Islam als Religion des Friedens, die „nur das Beste und Schönste hervorbringt“, wird überschattet von einer Realität, in welcher das muslimische Gottesbekenntnis in politischem Fanatismus als Motivation für Gewalt instrumentalisiert wird. Sie steht zwischen der allgemeinen Betrachtung, in der sie die Ängste der Menschen in Verbindung mit dem Islam versteht, und ihrer persönlichen Glaubensüberzeugung, die auf die Kernbotschaft der Schrift baut. In dieser Auseinandersetzung sieht sie auch ihre Aufgabe als deutsche Muslima, die in

ihren Vorträgen die Aussagen des Korans (wieder) ohne politische und traditionelle Verzerrungen zur Geltung bringen will.

6.1.4 Die Welt der Frauen – Eine Zusammenfassung

Die Kindheit der bisher vorgestellten Interviewpartnerinnen war geprägt von traditionell christlicher Verbundenheit, von gelebter Religiosität oder von religiöser Indifferenz. Die Frauen lernten als Mädchen in ihrem Elternhaus, zum Teil auch vermittelt über Verwandte wie die Großmutter, in unterschiedlichsten Formen katholischen bzw. evangelischen Lebensalltag kennen. Esma F. dagegen wird diese Erfahrung durch den entschiedenen Atheismus ihrer Eltern verwehrt. Das Unbekannte, von dem sie nur in der Verneinung hört, ist für sie implizit immer gegenwärtig und wird für sie zum Grund ihrer Sehnsucht. Es ist keine bewusste Auflehnung gegen die Überzeugung der Eltern, sondern der gefühlte Mangel, der sie auf ihrer Suche motiviert. Die angebotene Lebensphilosophie genügt ihr nicht. Sie möchte eine eigene Antwort finden auf die Frage: Gibt es Gott oder nicht? Bis zum Erwachsenenalter gelingt ihr dies nicht, obwohl sie in vertrauensseliger Offenheit jede sich ihr bietende Gelegenheit nutzt, dem Geheimnis ihrer Kindheit und Jugend näher zu kommen. Im Letzten bleibt für sie dabei die Sinnfrage immer offen.

„Ich hab mir einfach gedacht, das Leben kann, muss irgend `nen tieferen Sinn haben als nur Essen, Trinken und berufliche Karriere, Urlaub und so weiter. Es hat mich so gestört und auch gelangweilt, wenn ich so mit Gleichaltrigen oder Kollegen oder so zusammen war. Es war wirklich nur die Rede von materiellen Dingen und so weiter. Und ich hab mir immer gesagt, es muss doch irgendwas mehr, das kann doch nicht das ganze Leben gewesen sein. Und da hab ich dann aber nach was gesucht, an das ich mich auch wirklich halten kann. (...) diese Ungewissheit, ich hab mir wirklich nichts sehnlicher gewünscht als endlich hundertprozentig sagen zu können: Ich glaub an Gott, und das hat wirklich gedauert bis ich den Islam kennen gelernt hab'.“

Esma F. ist in Berufstätigkeit und Privatleben eingebunden in ein soziales Gefüge. Dennoch erstrebt sie dem Alltag übergeordnete Werte. Sie findet sie im Christentum, allerdings in einer gelebten Unverbindlichkeit. Sie sucht nach etwas, an das sie sich „auch wirklich halten kann“. Mit der beschriebenen „Ungewissheit“ spricht sie von Zweifeln und Unsicherheit. Sie will klare ethische und damit religiöse Normen, nicht Beliebigkeit. Ein festes Regelwerk empfindet sie nicht als Begrenzung ihrer Freiheit, sondern als Richtlinie des „richtigen Weges“. So interpretiert sie auch die Stellung der Frau im Islam. Ihr selbst fiel es weder in Pakistan noch in Deutschland schwer, sich an muslimisch begründete Vorschriften zu halten. Aus der strikter geübten Geschlechtertrennung hat sie für sich vor allem den positiven Aspekt gewonnen:

„Ich hab ja in den drei Jahren in Pakistan gesehen, wie die Frauen dort, ich mein, nach unseren westlichen Maßstäben könnt man sagen, sie haben gewisse Beschränkungen und so weiter, aber das holen sie wieder auf andere Weise ein, die leben eben miteinander. Es ist schon so ein bisschen die Welt der Frauen, die Welt der Männer. Ich muss sagen, mich hat das, ich hatte nie das Gefühl, dass ich als Muslima benachteiligt werde, nur hab ich natürlich auch so ein bisschen `ne Sonderstellung, dadurch, dass ich dann doch soviel eingeladen wurde, Vorträge zu halten und, selbst in der Moschee in München, das waren praktisch alles Araber, die haben aber dann, weil ich eben die Protokolle geschrieben hab, alle meinetwegen Deutsch gesprochen und so. Auf die Weise hatte ich schon, ich wollte das nicht, aber kein anderer war in der Lage, ein Protokoll zu schreiben, also mussten sie schon, ob sie wollten oder nicht Deutsch reden und so hab ich also diese richtigen Härten in dem Sinn eigentlich nicht mitgekriegt.“

Esma F. betont in ihrer Biographie immer wieder die Bedeutung des Miteinanders von Frauen, das sie im Islam gefunden hat. Diese Gemeinschaft empfindet sie als wertvoll. Die Voraussetzung dafür aber sieht sie in den Normen ihres Glaubens. Ihrer „Sonderstellung“ ist sie sich bewusst, die ihr den Umgang mit geborenen Muslimen erleichtert. Sie spricht von „diese(n) richtigen Härten“ in dem Wissen, dass sie viele Glaubensschwestern in der patriarchalen Auslegung des Korans treffen. Wieder wird der Unterschied zwischen ihrem privaten Glaubensleben und ihrer offiziellen Auseinandersetzung mit dem Islam deutlich. Sie hat persönlich ihre Erfüllung, ihren Sinn und ihren Weg, das Spüren und Begreifen der Gottesnähe, in dieser Religion gefunden. Sie weiß aber, dass ihr Erleben im Glauben ihre positive Erfahrung ist, mit der sie sich vor den Wirklichkeiten des Islam nicht verschließt. Atheistisch erzogen, ist Esma F. die Religion zur Mitte ihres Lebens geworden. Sie hat sich zur Aufgabe gemacht, anderen muslimischen Frauen bei ihrer Identitätsfindung als religiöse Menschen in einer säkularen Gesellschaft, um die sie lange gerungen hat, zu helfen.

6.2 Sanah G.: „Religion war so gar kein Thema“

6.2.1 Erste religiöse Sozialisation

Sanah G., 1968 geboren, wächst mit ihrem Bruder in einem katholischen Elternhaus auf. Die Mutter ist als Hausfrau für die Kinder da, der Vater arbeitet als Ingenieur. Sanah G. empfängt die Erstkommunion, wird aber nicht mehr gefirmt. Während sie als Kind noch aktiv an Festen teilnimmt, die von der Pfarrgemeinde organisiert werden, distanziert sie sich als Jugendliche – „in der Pubertät, denk ich mir, machen alle Jugendlichen so eine kleine Glaubenskrise durch“ – immer mehr vom kirchlichen Leben. Die Religiosität ihrer Eltern empfindet sie im Rückblick mehr traditionell denn überzeugt. Als Beispiel schildert sie die gemeinsam begangenen Weihnachtsfeste mit allen Brauchtumsfacetten ohne Glaubensmittelpunkt. „Es war gar nicht so das Vorleben der Religion. Es war eher ein Sollen, es gehörte halt einfach

dazu, war einfach gar nicht so ein strenggläubiges Elternhaus.“ Ihr Vater tritt später auch aus der Kirche aus. Im Religionsunterricht – „war immer ein Einserfach“ – interessiert Sanah G. mehr der ethische Ansatz. Nach der elften Klasse geht sie vom Gymnasium ab und besucht ab 1986 die Höhere Handelsschule für Fremdsprachenkorrespondenten. „Bloß nicht so werden wie die Eltern, konkret halt auch so wie die Mutter“: Sanah G. bricht als Jugendliche aus, will mit den vorgegebenen Werten nichts mehr zu tun haben – „Religion war so gar kein Thema mehr“.

6.2.2 Austritt aus der Kirche und die „wilden Jahre“

Sanah G. geht eine Beziehung ein, erlernt nach der ersten Ausbildung den Beruf der Groß- und Außenhandelskauffrau. 1989 tritt sie aus der Kirche aus.

„Ich war schon nicht zur Firmung gegangen und ich fand das zu dem Zeitpunkt, hab ich's auch nicht eingesehen, Kirchensteuer zu zahlen, die ja auch nicht gerade niedrig ist, vor allem wenn man noch Steuerklasse 1 hat, und einfach auch Berichte, wofür das Geld zum Teil ausgegeben wird, wo ich nicht mit einverstanden war, ja und, die Überzeugung fehlte einfach, so die Unstimmigkeiten einfach, die Heiligenverehrung über Dreifaltigkeit, was einfach auch gar nicht so schlüssig für mich war. Weil ich einfach gedacht hab, ich kann für mich den Glauben praktizieren, ich brauch keine Kirche dafür, das war eigentlich so der Hintergedanke, schon noch so: Ich bin gläubig, ich bin ein guter Mensch, ich versuche gewisse Wertigkeiten einzuhalten, aber ich brauch da keine Institution dazu, die vermittelt, ich brauche niemanden, der mir die Beichte abnimmt, ich brauch da eher so `nen direkten Kontakt. Also dass Gott existiert war immer schon so für mich klar. Und wenn ich auch jetzt zurückdenke, hatt' ich als Kind immer so die Vorstellung oder auch in der Pubertät, wenn ich so kleine Depressionen hatte, dass da wirklich immer so in der Vorstellung jemand ist, so'n Mann, der ein Buch hat, wo jeder Tag meines Lebens drin beschrieben ist.“

Kindliche Frömmigkeit, jugendliche Auflehnung und fehlende Identifizierung mit Inhalten vermischen sich zu einer religiösen Indifferenz. Es bleibt eine eigenwillige Idee von Gott, der über ihr Leben Buch führt. Sie wendet sich gegen eine institutionalisierte Religiosität, lehnt den Anspruch der Kirche auf die gültige Kompetenz für Wertesysteme ab. Als Begründung führt sie ebenso wie alle bisherigen Interviewpartnerinnen aus der Perspektive der Muslima die Auseinandersetzung mit der Trinitätslehre an. Sie setzt aber neben die fehlende Überzeugung von Dogmen rein finanzielle Gründe und die Unzufriedenheit mit der Verwendung der Kirchensteuermittel. Mit den gesellschaftlich gültigen Wertmustern rebelliert Sanah G. gegen Konservatismus und Normen, gegen Vorschriften, die ihre Eigenständigkeit beschneiden. Sie will sich für ihr Tun nicht rechtfertigen: „(...) ich brauche niemanden, der mir die Beichte abnimmt“. In ihrer Argumentation scheint ein Glaubensverständnis auf, das später in ihrem Leben im Islam zum Tragen kommen soll: der Verzicht auf eine

organisierende Einrichtung, die unvermittelte Hinwendung zu Gott. Gläubig und „ein guter Mensch“ sein ist für sie Privatsache, Teil ihrer individuellen Persönlichkeit, die keinen offiziellen Rahmen braucht. In der Beschreibung ihres Aufbegehrens gegen ihre soziale und religiöse Erstsozialisation fügen sich gesellschaftspolitische Prägungen der zunehmenden Selbstbestimmung der 70er und 80er Jahre zusammen mit ihrer heutigen Perspektive aus dem Islam. Sanah G., die ihren ganz eigenen Weg gehen will, rebelliert gegen die Gesellschaft, in der sie mitten drin steht, in deren moderner Differenzierung, Polarisierung und Segmentierung sie aber Kirche für ihr eigenes Leben nicht mehr den selbstverständlichen Platz einräumen will, den diese in ihrem Elternhaus – wenn auch traditionell motiviert – noch hatte. Den Anspruch der Sinngebung durch Kirche weist sie zurück. Unbewusst beginnt damit aber die Suche nach Alternativen.

„Ich denk, generell was meine Vergangenheit betrifft, gibt's `nen ganz großen Abschnitt, wo ich ganz stark verdrängt habe. Und ich denk mir, das war auch alles unter ferner liefen. Weil einfach ganz andere Sachen aktuell waren, dass ich gar nicht mich jetzt so hingesezt hab: Glaub ich jetzt an Gott, glaub ich an Jesus? Das war einfach kein Thema mehr irgendwie, weil einfach andere Sachen Priorität bekommen haben, wo ich sehr stark ausprobiert habe (lacht), sehr stark auf der Suche war in jeglicher Hinsicht, ja alles Mögliche ausprobiert habe, möchte ich einfach so stehen lassen. (...) Ja die Suche, schon `ne Suche nach `nem Halt, vielleicht auch die Feststellung, dass ich das nicht im Elternhaus gefunden habe, so wie ich es zu dem Zeitpunkt gebraucht habe.“

Im Rückblick auf ihren Lebenslauf bewertet Sanah G. die Jahre vor der Konversion als Zeit des Verdrängens. Getrieben von der „Suche nach `nem Halt“, für den sie nach der Erfahrung des Versagens in der Vergangenheit weder Elternhaus noch Religion als Quelle in Erwägung zieht, probiert sie „alles Mögliche“ aus, was sich ihr in dieser Lebensphase im direkten Umfeld anbieten. Im Nachfrageteil wird klar, dass Sanah G. sich in dieser Zeit auch in Drogen flüchtet.

„Nach der Pubertät, in der langen Beziehungsphase waren halt auch Aufs und Abs und ein paar tiefe, ein paar sehr tiefe Tiefs, wo gewisse Konsummittel auch mitgespielt haben, und ich denk mir, das ist auch `ne gewisse Art von Suche, die aber in weniger schöne Gefilde führt.“

Sanah G. lebt in einer inneren Orientierungslosigkeit extensiv, lässt sich keinen Raum und keine Zeit für seelische Bedürfnisse. Sie konsumiert, verbraucht wahllos, was ihr die Freizeitkultur an Erlebnissen zu bieten hat, ohne zur Ruhe zu kommen und tatsächlich zu finden. Über eine Zeitarbeitsfirma arbeitet sie inzwischen in einer kirchlichen Einrichtung, in der sie eine Festanstellung anstrebt. Ihr Wiedereintritt in die Kirche aus beruflichen Gründen bleibt aber reine Formsache und führt zu keiner neuen Beschäftigung mit den Inhalten der katholischen Konfession und des christlichen Glaubens. Sanah G.s unstete Suche nach

Abwechslung geht weiter und erreicht einen weiteren Höhepunkt nach der Beendigung ihrer fünfjährigen Partnerschaft.

„Nach der Beziehung, da war ich sehr flatterhaft, da war ich erst mal so, viel ausgehen und viel so ein bisschen verdrängen und so halt ein bisschen nachholen, was man in einer langjährigen Beziehung langsam wie ein Kater vorm Kamin einschlafen lässt oder weil's der Partner vielleicht einfach auch nicht so gerne sieht, so'n bisschen austoben war halt nach der Trennung. Aber nicht so das ruhige Leben, sondern halt wirklich in Extremen, halt richtig gut gelebt (lacht) in Anführungszeichen. Über die Stränge geschlagen ist zu extrem, aber jetzt nicht einfach so innerlich zufrieden, in sich ruhend als Single, mit sich im Reinen sein, gemütlich ein Buch lesen, sondern einfach, ja immer auf der Suche, sehr unter Strom, flatterhaft, immer direkt die Zeitung aufschlagen, wo ist heute was los, wo kann ich hin, mit wem kann ich mich verabreden, um bloß nicht so, allein zu sein.“

Sanah G. ist 25 Jahre alt und wieder Single. Die Angst vor dem Alleinsein treibt sie an zu rastlosen Aktivitäten. Sie ist innerlich und äußerlich immer unterwegs, ständig „unter Strom“, findet keinen Halt, kommt nicht bei sich an. Sie nimmt das Angebot der Freizeitgesellschaft in vollen Zügen wahr, ohne, wie sie es in der Erinnerung an ihre wilden Jahre formuliert, „mit sich im Reinen (zu) sein“, ohne ihre Probleme im Weglaufen tatsächlich zu lösen. Sie ist aktiv und deckt eine innere Leere damit zu.

6.2.3 Eine andere Unabhängigkeit

In einer Salsa-Diskotheek lernt Sanah G. ihren späteren Mann kennen, einen Muslim aus Marokko. Ihre Begegnung zeichnet sie als Gegenbild zu den hinter ihr liegenden Jahren der unsicheren Zerstreung. Der neue Freund strahlt aus, was sie sich selbst wünscht. In der Kontinuität der Erzählung schlüssig, trifft sie auf einen Menschen, der den Gegenpol setzt: „Was mich damals bei meinem Mann sehr fasziniert hat, ist einfach auch die innere Ruhe, so, einfach ja, mit sich im Reinen sein“. Sanah G. will das Fundament dieser Ausgesöhntheit mit sich selbst ergründen und macht unter Einbeziehung ihrer heutigen Erfahrungen als Grundlage den Islam aus.

„Ja, und er hat einfach den Glauben praktiziert. Ich war super neugierig, wollt' natürlich immer wissen, was er da grad sagt, wenn er gebetet hat, was er denn da macht und warum er jetzt sitzt und warum er sich verneigt und warum er jetzt steht und wie denn das alles so geht. Und er war eigentlich sehr zurückhaltend und ich glaub, das hat mich auch gerade dann neugierig gemacht, dass er gar nicht so von sich aus erzählt hat, sondern eher sein Ding gemacht hat und ich so außen vor war.“

Was ihr so beneidenswert erscheint, ist für Sanah G. immer noch nicht erreichbar. Ihr Freund teilt ihr seine Gelassenheit mit, lässt sie aber nicht an seinem praktizierten Glaubensleben

teilnehmen, in dem sie die Ursache für seine Ruhe ahnt. Sie übernimmt einfache Verhaltensmuster und sammelt Literatur über den Islam in der Hoffnung, dem Geheimnis seines Glaubens näher zu kommen. Nach der Heirat im Dezember 1994 lernt sie bei der Hochzeitsreise nach Gabun Verwandte ihres Mannes kennen, die sie weiter mit dem Islam vertraut werden lassen. Nach der Rückkehr versucht sie, den Ramadan einzuhalten, was sie sich als leidenschaftliche Raucherin zunächst nicht zutraut – „und war dann ganz furchtbar stolz, dass es dann auch geklappt hat, ich konnt's mir wirklich gar nicht vorstellen, auch ohne zu trinken tagsüber, das war für mich ganz unvorstellbar, und dann so die Gewissheit, dass Millionen von Menschen das überall auf der Welt machen, das war einfach ein ganz tolles Gefühl“. Sanah G. schildert die Überwindung ihres Konsumverhaltens als befreiendes Erlebnis. Es bestätigt ihr, dass sie sich an Normen halten kann, die ihre bisherige Einstellung überwinden. Sie erfährt eine neue Unabhängigkeit und weiß sich dabei eingebunden in eine große Gemeinschaft. Beim *Id*-Fest trifft sie eine deutsche Muslima.

„Es war einfach sehr schön, ihre Art und Weise, ihr Verhalten mir gegenüber, ich bin halt mitgegangen zu ihren Treffen, ich bin halt eingeladen worden zum *Id*-Fest und hab da einfach `ne schöne Frauensolidarität kennen gelernt, die mich ganz stark beeindruckt und fasziniert hat.“

Sanah G. macht eine neue Erfahrung. Im Zusammensein mit Frauen entdeckt sie Verbundenheit und Übereinstimmung, die sie reizt. Das Treffen weckt in ihr den Wunsch, dazu zu gehören, mehr mit diesen Frauen gemeinsam zu haben. Die deutsche Muslima wird zu ihrer Gefährtin auf dem Weg in den Islam. Sanah G. fängt an, regelmäßig das islamische Gebet zu sprechen, informiert sich durch weitere Lektüre und spricht die *Schahada*. Da sie kein Kopftuch tragen möchte, will sie durch einen muslimischen Vornamen ihre neue Identität nach außen tragen.

6.2.4 Islam als Weg zu innerer Ruhe – Eine Zusammenfassung

Ein bürgerliches Elternhaus, in dem Religion aus Tradition verpflichtend dazugehört – mit jugendlichem Widerspruchsgeist wehrt sich Sanah G. dagegen, diese Bilder für ihr Leben zu übernehmen. Sie will nicht werden „wie die Mutter“, die als Hausfrau die konservativen Werte weiter trägt. Sanah G. steigt aus der vorgezeichneten Schul-Karriere aus, erlernt dafür aber gleich zwei Berufe. Ihre Selbständigkeit fordert sie in allen Bereichen ihres Lebens ein. Sie will frei und unabhängig sein, von Vorschriften und Institutionen. Sie tritt aus der Kirche aus und konsumiert rastlos die Angebote der Freizeitgesellschaft – bis hin zum Abweg der Drogen. So beschreibt Sanah G. das Vorher. Sie empfindet als 25jährige keine Krise, sieht im Rückblick aber die verdrängten Probleme. Das Nachher beginnt mit der Begegnung mit

dem Islam. Es sind nicht die Glaubensinhalte, die sie faszinieren, sondern Menschen, die innere Ruhe ausstrahlen, die „mit sich im Reinen“ sind, die all das haben, was sie bei ihrer Suche nicht gefunden hat. Die Entscheidung für den Islam wird zu einem Weg,

„in erster Linie, um mit mir selber umzugehen, einen Platz in der Gesellschaft auch zu finden, in der Gesellschaft, sag ich mal, global gesehen, und Zugehörigkeit zu einer Gruppe, einen Halt, eine Lebensorientierung, weil ich den Zusammenhalt in der islamischen Gemeinschaft doch als besonders gut und schön auch empfinde. Und ich kenne auch mehr gläubige oder praktizierende Muslime als Christen. Ja, und ich weiß halt, wenn's drauf ankommt, kann ich mich auf die Geschwister im Islam absolut verlassen, selbst wenn ich im Alltag, ich weiß nicht, welche Umstände, vielleicht nicht immer so die Möglichkeit habe, zu allen gleich Kontakt zu halten, weiß ich, wenn's drauf ankommt, dann sind's die Geschwister im Islam, auf die ich mich verlassen kann, wenn ich krank bin oder Hilfe beim Renovieren oder sonst was brauche, da wo sich manch ein vermeintlicher Freund dann plötzlich als, ja, als Seifenblase entpuppt.“

Sanah G. findet nicht nur einzelne Menschen, deren Umgehen mit dem Leben sie anspricht, sondern eine Gemeinschaft, in die sie mit hineingenommen wird. Den unverbindlichen Bekanntschaften gemeinsamer Kneipenabende steht die Verbindung mit Glaubensschwestern und -brüdern gegenüber, die im Alltag trägt, die nicht jeden Tag durch neue Verabredungen³⁴¹ neu aufgenommen werden muss. Sie ist nicht mehr allein und dabei unabhängig von Konsum, in der deutschen Sprache ein Antonym für „Antwort“. Es ist eine unbekannte Art von Unabhängigkeit. Die alternativen Angebote der modernen Gesellschaft hatten sie nur in neue Abhängigkeiten gebracht. Der Weg in die *umma* bringt ihr ein neues soziales Gefüge.

In der Zeit der unbewussten Fragen begegnet ihr ein Muslim. Wäre ihre Entwicklung anders verlaufen, wenn sie einen überzeugten Christen getroffen hätte?

„Weiß ich nicht. Dafür ist mir das Christentum einfach nicht so eindeutig. Es wäre natürlich schon möglich. Man weiß ja nie, was wäre, wenn. Es schien mir schon so, dass es halt einfach so hat sein sollen, dass ich mit dem Islam zusammengekommen bin. Weil's einfach auch ne klarere Lebensform, klarer in der Aussage.“

Sanah G. sieht ihre Entscheidung vorherbestimmt von einem Gott, dessen Existenz sie nie angezweifelt hat, zu dem sie aber lange keinen Zugang mehr gefunden hat. „Religion war kein Thema“ bis sie mit dem Islam in Berührung kam. Ihn bewertet sie auch heute vor allem als „Lebensform“. Nach der für sie passenden Lebensform hatte sie zwischen der Vielfalt der angebotenen Versatzstücke jahrelang gesucht. Im Islam muss sie nicht mehr dieses Puzzle des Pluralismus zusammensetzen, sondern hat eine „klare“ Richtlinie. Ihre Argumentation in der Auseinandersetzung mit dem Christentum ist so auch vor allem muslimisch bestimmt: „Dass es nur einen Gott gibt, dass es eindeutig ist. Das ist einfach leichter

³⁴¹ Vgl. II. 6.2.2.

nachzuvollziehen.“ Und weiter beschreibt sie, ganz Muslima, ihre neue Religion in der Terminologie der Informatik als „so das Update des Christentums“. Für sie wurde der Islam zur Lebenshilfe, die ihr neue Orientierung ermöglicht und ihre eine Befriedigung gegeben hat: „Ich seh’ einfach, dass bei mir einfach so `ne innere Zufriedenheit und `n Frieden einfach dadurch auch entstanden ist.“ Diese Zufriedenheit lebt sie in ihrer Familie – sie ist inzwischen Mutter von einer Tochter und einem Sohn – , ohne sich dabei in ihrer Freiheit, auch als Frau, eingeschränkt zu fühlen.

„Also, ich find’s schon ok. die Rollenverteilung, sowohl mit ihren Stärken als auch mit ihren Schwächen. Wobei das bei genauer Betrachtung natürlich nicht heißt, dass die Frau ihren Kopf nicht gebrauchen soll und, ja, ihre Stärken verbessern soll und ihre Schwächen ein bisschen abschwächen soll. Also ich seh’ mich jetzt nicht so als Heimchen hinterm Herd. Ne, nach wie vor Powerfrau, die weiß, was sie will, und die’s auch entsprechend dynamisch angeht mit der entsprechenden Unterstützung meines Mannes. Also, ich fühl mich nicht unterdrückt. Ich kann diese Vorurteile verstehen, weil sie von Leuten gemacht werden, die einfach zu wenig Wissen haben. (...) Letztendlich ist es ja mein Ding, worauf ich mich einlasse, und wenn ich sage, ich lege es in Gottes Hand und ich hab soviel Gottvertrauen, dass es so schon kommen wird, natürlich mit meinem entsprechenden Beitun, aber wenn Allah mir schon die Möglichkeit eröffnet, indem er mich mit neuen Sachen konfrontiert, liegt es ja immer noch an mir, ob ich die Entscheidung dafür oder dagegen treffe. Fatalismus ist, dass ich zuhause sitze und Däumchen drehe und sage: Ach dann guck ich mal, wird schon irgendwas kommen, ohne dass ich selber mich bemühe, etwas auf die Beine zu stellen, zu streben nach Wissen, nach mehr und neuen Kontakten, die mir wieder Möglichkeiten und Horizonte eröffnen.“

Sanah G. sieht sich selbst als aktiv Handelnde, die auch als Muslima – mit Gottvertrauen – ihr Leben lenkt. Als „Powerfrau“ lebt sie eine gleichberechtigte Partnerschaft, in der sie die Pflichten ihres Mannes auch einfordert. Mit Begeisterungsfähigkeit gestaltet sie heute den Alltag mit anderen muslimischen Müttern. Sie hat, wie sie sagt, „den Islam im Herzen“, lehnt aber eine „extreme“ Glaubensorientierung ab. Extrem heißt für sie „Haarspaltereien über Rechtsschulen“, die für sie den Blick auf das Wesentliche verstellen. Extreme hat sie lange gelebt, die innere Ruhe ist für sie der Weg der Mitte, auch und vor allem in der Religion, in der sie jede Handlung ihres Alltags beginnt, die übergeordnet über ihrem Leben steht.

„Auf meine Art das Maximum für mich ja auszuleben, obwohl vieles bestimmt verbesserungswürdig ist, der Glaubensausübung zum jetzigen Zeitpunkt. Und das ist natürlich auch mein Leben, letztendlich. Ob es das Maximum des Lebens ist, das wird, denk ich mal, was anderes sein, aber....“

Sanah F. wollte über viele Jahre das Höchstmaß an dem, was das Leben und die Gesellschaft ihr zu bieten hat. Sie hat erfahren, dass es viele Wege gibt, nach Sinn zu suchen, aber auch dass manche davon in die Sackgasse führen. Sie hat sich entschieden für einen klaren Rahmen, zu dem und in dem sie sich von Gott geführt sieht. Sie lebt heute im Privaten in einer festgefühten und klar bestimmaren Welt, an der sie ihr Verhalten, ihre

Erwartungen und ihre Identität mit einiger Zuversicht orientieren kann³⁴², und mit der sie offen und gefestigt nach außen gehen kann. Sie will nicht mehr alles haben, denn sie ist davon überzeugt, dass sie mit dem Islam Vieles hat, was ihrem Leben Inhalt gibt – für sie „einfach der bessere Weg“ in einer Gemeinschaft von Glaubensgeschwistern und von Frauen.

6.3 Marlen H. – Amina: „Aber jetzt hat es irgendwie auch `nen Sinn“

6.3.1 Erste religiöse Sozialisation

Marlen H. wächst in den 70er Jahren mit einem älteren Bruder in Baden-Württemberg auf. Ihre Eltern sind evangelisch, aber nicht praktizierend. „Wir sind alle nicht sonntags in die Kirche gegangen und meine Mutter hat mir zwar aus der Bibel so vorgelesen, diese Geschichten von den Propheten, aber wir waren also jetzt nicht sehr streng religiös“, erinnert sich Marlen H. an ihre Kindheit mit dem Ausdruck der Muslima. Sie spricht von „Propheten“ und erzählt weiter von festlichen Anlässen wie erster Schultag, Hochzeiten und Taufen, bei denen sie die Kirche besucht hat – „Aber ich konnte mit dem allen nie irgendwas anfangen, (...) das ist nichts, was mich irgendwie bewegt hat oder so oder wo ich mich drin wohlgeföhlt hätte.“ Ihre Schilderung der ersten religiösen Erfahrungen ist eine Auseinandersetzung mit Glaubensleben aus der Perspektive der Erwachsenen. So berichtet sie auch von sehr frühen Zweifeln, die auf ihren späteren Weg in eine andere Religion verweisen.

„Und dann eigentlich, als ich so 7,8,9 war, da hab ich immer gedacht: Ich glaub an Gott, aber irgendwie fehlt mir was. Also man verbindet, man kann das nicht in den Alltag einbinden, sondern es ist einfach nur, wenn man in der Not ist: Ja bitte Gott, hilf mir, dann plötzlich erwähn ich ihn, aber sonst brauch, ist er nicht für einen da. Oder dann denkt man nicht an ihn. Und dann halt abends beim Gebet, beim Abendgebet oder so. Aber, das war auch eher so meine Oma, die so abends im Bett immer gebetet hat. Also wir warn nie so streng. Wir ham, ich hab zwar für mich an Gott geglaubt, aber nicht unbedingt jetzt ans Christentum.“

Als religiöse Bezugsperson erwähnt Marlen H. nur die Großmutter, während die Eltern keine Vorbilder im gelebten Glauben sind. Die Verbindung des Gottesbekenntnisses mit dem Alltag ist ein eher untypischer Gedanke eines Kindes und entspricht wohl mehr dem Rückblick aus der Sicht des Islam, in dem die Hinwendung zum Schöpfer integrierter Bestandteil des Tagesablaufs ist. Marlen H. reduziert dabei ihre Beziehung zu Gott auf eine direkte persönliche Verbindung, die den Rahmen des Christentums nicht benötigt. Religion wird aber zu einem wichtigen Thema im Elternhaus. Als Marlen H. zwölf Jahre alt ist, konvertiert

³⁴² Berger/Luckmann beschreiben dies in ihrer Beschäftigung mit dem Verlust der Selbstverständlichkeit im modernen Pluralismus als vorausgehenden Idealzustand, der eine tägliche Neudefinition der Sinndimension der eigenen Existenz überflüssig macht. Berger/Luckmann, S. 44.

ihre Mutter zum Islam. Das heranwachsende Mädchen und ihr Bruder stehen nun zwischen dem muslimischen Bekenntnis der Mutter und der evangelischen Konfession des Vaters und müssen ihren eigenen Weg finden.

„Mein Bruder, der wurde dann noch konfirmiert und bei mir war's dann offen, ob ich mich dann später wirklich konfirmieren lassen möchte oder nicht. Und dann hab ich das so mitbekommen. Sie hat das für sich selber praktiziert, hat aber gesagt: ‚Ihr könnt machen, was ihr wollt.‘ Mein Bruder wurde dann noch konfirmiert, weil er gesagt hat: ‚Also damit hab ich nix am Hut.‘ Später hat er dann wohl zugegeben, dass ihm das also nicht sehr wichtig war, dass es, weil er eben auch nicht so religiös war, und ich dann gemerkt hab, also das Christentum an sich bringt, also davon hab ich nichts, nicht es bringt mir nichts, aber ich merk nichts davon oder also, wenn jemand wirklich nach christlichem Glauben lebt, kann ich mir schon vorstellen, dass das, aber das hab ich nie erlebt.“

Während der Bruder sich gegen den Schritt der Mutter auflehnt und – nicht aus Überzeugung, aber aus einem Beharren auf vertrauten Strukturen – zur Konfirmation geht, ist Marlen H. unentschlossen. Letztlich entscheidet sie sich gegen die Einführung in Leben und Glauben der evangelischen Gemeinde, zu der sie auch vorher nicht gehörte. „(...) Wenn jemand wirklich nach christlichem Glauben lebt, kann ich mir schon vorstellen, dass das, aber das hab ich nie erlebt.“ – Marlen H. widerspricht nicht der Möglichkeit einer Sinnerfüllung im Christentum, aber sie hat als Mädchen eine überzeugte Mitgliedschaft in der christlichen Konfession in ihrem Umfeld nicht erfahren. Nun erlebt sie dagegen das Miteinander der muslimischen Glaubensbrüder- und schwestern. Die Mutter nimmt ihre Kinder mit zu religiösen Veranstaltungen.

„Ich war ja noch relativ jung, ich war da immer dabei, mein Bruder auch, aber da uns die Entscheidung freistand, hat sich mein Bruder eher distanziert und ich war, später hat mein Vater mir dann vorgeworfen, weil die Tochter neigt eher zu dem, ahmt gern die Mutter nach oder so, das mag vielleicht sein, aber ich mein, sie hat die Entscheidung immer mir selber überlassen, von daher hab ich mich jetzt nicht gezwungen gefühlt. Und da war ich, ich hab mir das halt angeguckt und da mir das gefallen hat, hab ich das halt auch mitgemacht. Ich hätt' ja net mitmachen müssen. Ich hätt' auch zu meiner Mutter sagen können: Mama, ich möchte nicht, ich geh jetzt auch gar nicht mit und von daher war das schon ok.. Also, ich hab mir das gerne angeguckt und war gerne dabei, die Leute waren ja auch immer alle sehr nett. Mein Bruder sagte: Das ist eure Entscheidung, aber damit hab ich nix zu tun.“

Religion, in ihrer Kindheit eine Randerscheinung, wird zu einem zentralen Punkt. Die Ehe der Eltern scheitert. Sie selbst muss sich als Jugendliche neu orientieren, in der zerbrochenen Herkunftsfamilie, in der Sohn und Vater auf der einen Seite stehen, und auf der anderen Seite in der Lebenswelt der Mutter, die diese mit ihren neuen Glaubensregeln gestaltet. In ihrer Biographieerzählung betont Marlen H. immer wieder, dass ihr die Wahl frei stand, wobei sie in ihren Erinnerungen an die ersten Begegnungen mit Muslimen eher ihre Beobachterrolle beschreibt. Es ist mehr das Erlebnis eines neuen Umfelds, einer neuen

erweiterten Familie als die tatsächliche Berührung mit Inhalten. Sie ist mittendrin in einer Positionierung vor einem religiösen Hintergrund, ohne wirklich zu einer der Gemeinschaften zu gehören. Marlen H. ist sehr früh gefordert, sich in ihrem Umgang mit Religion zurecht zu finden, ihre eigenen Gedanken und Gefühle einzuordnen zwischen dem christlichen Glauben, in dem sie getauft ist, den sie aber nur in Äußerlichkeiten kennen gelernt hat und an dem der Vater und Bruder nun stärker als zuvor festhalten, und der muslimischen Religion, die jetzt das Leben der Mutter bestimmt, und der Frage, was ihr selbst dies alles bedeutet.

6.3.2 Erlebnisse im islamischen Umfeld und der Weg zur Schahada

Marlen H. zieht mit ihrer Mutter nach Köln um. In der noch fremden Stadt schließt sie im Gymnasium Freundschaft mit einer Schulkameradin. Ansonsten verbringt sie ihre Freizeit im muslimischen Umfeld der Mutter, vor allem in Mädchen-Gruppen.

„Und dann hab ich eben die ganzen Muslime erlebt und die islamische Atmosphäre und das war, das fand ich eigentlich alles schön. Ich hab mich zwar nicht durch Bücher oder so was dann, weil dazu war ich noch zu jung, das hat mich eigentlich net interessiert, ich hab nur des mitbekommen, was ich so gesehen hab. Und des waren halt auch viele Konvertierte oder na eben viele Mischehen oder so, und es war aber alles, der Islam war einfach immer, immer präsent, also der Islam war im Leben mit eingebunden.“

Die Jugendliche integriert sich zunehmend in die neue Gemeinschaft, findet Freundinnen und entdeckt eigene Interessen. Disko und Weggehen gehörten nie dazu, wie sie in ihrer Erzählung hervorhebt, „der Typ war ich einfach gar net“. Eine wichtige Rolle spielt für sie ihre Beziehung zur Natur. Und hier empfindet sie die Aussagen des Islam als positives Zeugnis.

„Weil der Islam auch auf jeden, auf jedes Ding Wert legt, zum Beispiel auch auf die Natur, dass er sagt, das ist nur für euch ein wie so `ne Art Darlehen und ihr müsst gut damit umgehen, ich hab's euch geliehen und ihr müsst gut damit umgehen und ich guck dann, was ihr daraus macht. Und das fand ich halt, und dann hatt' ich halt eben, ich war noch nicht konvertiert, hab das alles eben mitbekommen.“

Sie erlebt im Vorbild der Mutter, dass der Islam „immer präsent“ ist, dass er auch in den kleinen Dingen Richtschnur und Ratgeber ist. Marlen H. denkt daran zurück, dass ihr als Mädchen der Gleichklang ihres eigenen Alltags leer vorkam: „(...) früher hab' ich immer gedacht, das ist ziemlich eintönig, Schule, essen, schlafen, vielleicht ein bisschen spielen oder so“. Dem steht die Lebensgestaltung ihrer Mutter und ihrer Freundinnen gegenüber, die darüber hinaus der Glaube erfüllt. In die Zeit der Suche und Pubertät trifft die Aufforderung der Mutter:

„Und dann hat meine Mutter nur gesagt, als ich dann halt älter wurde: ‚Such dir eine Religion, es muss nicht der Islam sein, aber such dir irgendwas‘, weil sie halt durch den Islam mitgekriegt hat, dass es wichtig ist, an Gott zu glauben, aber sie wollte mich ja nicht zum Islam zwingen. Sie hat gesagt: ‚Setz dich mit irgendwas auseinander, aber tu was. Wenn du nachher stirbst, dann steh ich da und weiß nicht, was ich mit dir machen soll oder so.‘ Und dann lag’s natürlich nah mit dem Islam. Ich hab’ mich dann also mit nichts anderem auseinandergesetzt, aber ich hab’ mich darin auch wohlgeföhlt. Und dann hab’ ich halt, war ich mit vielen jungen Mädchen zusammen und hab’ das ganze so mitbekommen.“

Auf Drängen der Mutter, die dabei in muslimischem Verständnis die Realität des Todes als Argument mit einbezieht³⁴³, intensiviert sich die Beschäftigung mit Religion. Die Mutter will ihrer Tochter eine selbst gefundene religiöse Sinngebung vermitteln, wobei sie ihre Aufforderung ergebnisoffen nahe bringt. Für Marlen H. gibt es zu diesem Zeitpunkt aber keine tatsächlichen Alternativen, da ihre evangelischen Wurzeln nicht binden, der Islam im direkten Umfeld, in das sie mit eingebunden ist, „immer präsent“ ist, und ein harmonisches Umfeld föhlt. Es gibt weder Ursache noch Anlass für eine auflehrende Änderungsinitiative. Allerdings soll sie nun von der Beobachterin zur Handelnden werden. Die Initiative ihrer Umgebung verstärkt sich bei einer Wochenendreise mit einer muslimischen Gruppe.

„Dann ham die gesagt: ‚Mensch, sprich doch das Glaubensbekenntnis aus, du betest schon, du trägst schon Kopftuch‘, aber ich hab’ mit denen halt mitgebetet, um nicht aus der Reihe zu fallen oder so. Und sie ham halt gesagt, ‚tu doch, sprich doch das Glaubensbekenntnis, damit das ganze, was du tust, auch bei Gott schon was zählt, jetzt machst du’s einfach umsonst praktisch. Aber wenn du die *Schahada* aussprichst, das Glaubensbekenntnis, dann hat’s wenigstens auch `nen Sinn.‘ Und dann hab ich gesagt: ‚Ne, ich bin noch nicht so weit, ich möchte wirklich frei für diesen Schritt sein, ich möchte, ich muss dafür nachher steh’n, ich muss dazu steh’n, dass ich das mach.“

Marlen H. macht in ihrer Erzählung klar, dass sie sich nicht dem Druck der Gruppe beugen will, in die sie sich äußerlich eingepasst hat, „um nicht aus der Reihe zu fallen“. Sie lässt sich auch nicht von einer Argumentation antreiben, die ohnedies keine Basis hat, da der Muslim zwar mit dem Glaubensbekenntnis zum Gotteszeugen in der islamischen Gemeinschaft wird, es aber nach dem Koran keinen Zwang im Glauben gibt (Sure 10:99). Selbstbewusst wendet sich die 15jährige gegen den Anspruch, der von außen an sie herangetragen wird, zu dem ihr aber (noch) die eigene Überzeugung fehlt. Sie geht den Weg bis zu diesem Zeitpunkt mit in einer Gemeinschaft, in der sie eingebunden ist und in der sie auch dazu gehören will. Bisher war es aber ein äußerliches Mitleben – des Gebets, des Kopftuchtragens – ohne innere Berührung mit den Inhalten. Sie lebt den Islam mit wie sie in ihrer Kindheit das Christentum mitvollzogen hat. Jetzt wird eine erwachsene Entscheidung zum Thema und zur

³⁴³ Der Tod ist im Glaubensleben der Muslime in der eschatologischen Überzeugung selbstverständlicher Bestandteil als Rückkehr des Lebens zu seinem Ursprung. „Der Moslem soll den Tod nicht aus seinem Leben verdrängen. Er wird im Gegenteil dazu angehalten, mit dem Tod zu leben. Der Tod ist der tägliche Begleiter des Menschen. Dessen soll sich der Mensch bewusst werden, um des Lebens willen.“ Abdullah 1992, S. 83.

Herausforderung für die Jugendliche. Nach ihrer Rückkehr setzt sie sich mit dem Islam auseinander, in Gesprächen mit der Mutter, in der Einübung der Glaubensriten. Beim Wechsel in die 11. Klasse ist sie bereit, bewusst die Glaubensregeln einzuhalten. Sie trägt weite Kleider,

„(...) ich hab nie T-Shirts und Miniröcke angezogen, aber dann hab ich halt geguckt, dass es lang genug ist, aber dass es für mich noch tragbar ist und für die andern auch, dass sie sich da daran gewöhnen. Und dann bin ich damit in die Schule gegangen und hatte nur positive Erfahrungen, also ich hab nie schlechte Erfahrungen mit dem Kopftuch gemacht, und das baut natürlich auch auf, ich denk, mit schlechten Erfahrungen, dann verliert man so's Selbstbewusstsein.“

Mit 16 Jahren ist Marlen H. Muslima wie ihre Mutter. Ablehnung im schulischen Umfeld, die ihren Entschluss beeinflussen könnte, erfährt sie nicht. Sie fühlt sich bestätigt, hat sich emotional für den Islam entschieden, damit endgültig für die Gemeinschaft, die ihr Leben als Heranwachsende prägte, und lässt sich ein auf den Lebenssinn, der ihr von dieser versprochen wurde:

„Es war einfach irgendwas, was mich anspricht, wo mein Leben vielleicht einen Sinn hat, jetzt hat es irgendwie auch `nen Sinn und man macht, man lebt vielleicht auch etwas bewusster, dass man weiß, es gibt Gott, und man sollte Wissen erwerben und man, es sind für manche Vorschriften, weil ich finde einfach, es gibt im Leben einen Sinn, damit ich weiß, was ich überhaupt hier soll, sonst denk ich, wär's ja auch langweilig.“

Ihr Glaube ist die Grundlage ihrer Existenz, sie fühlt sich von Gott gewollt und begleitet und ihr Leben vom Islam gestaltet. Ein kurzes jugendliches Aufbegehren gegen den Druck der Außenwelt hat sie für sich in kurzer Zeit durch angepasste Integration gelöst. Sie hat die Richtlinien des Islam verinnerlicht, die ihr von ihrer Mutter vermittelt werden. Wissen zu erwerben, ist nicht nur Erziehungsrichtlinie und religiöse Verpflichtung, sondern kommt auch ihren persönlichen Wünschen entgegen. Nach dem Abitur studiert Marlen H. zunächst Lehramt, dann in Bonn die Sprachen Arabisch und Englisch. Ihr Berufswunsch wäre es, islamische Literatur zu übersetzen. Zunächst aber ist sie auch Mutter. Das Baby ist zum Zeitpunkt des Interviews wenige Wochen alt. Ihr Mann, mit dem sie während des Studiums eine vermittelte Ehe eingegangen ist, kommt aus Marokko, studiert ebenfalls und ist praktizierender Muslim.

6.3.3 Islam als Mittelpunkt im Kreis der Gemeinschaft – Eine Zusammenfassung

„Ich bin Deutsche und ein Stück deutsch wird immer in mir bleiben, nur weil ich den Islam angenommen habe...“ Marlen H. kämpft nicht um Identität. Für sie gehört ihr Glaube ebenso wie ihre Nationalität selbstverständlich dazu – ebenso wie ein Teil ägyptischer Kultur, die sie

bei ihrem Stiefvater kennen gelernt hat, und die marokkanische Tradition, die sie mit ihrem Ehemann ein Stück weit teilt. Die Internationalität des Islam reizt sie und gibt ihr die Gewissheit, nicht nur in einer kleinen Gemeinschaft in Deutschland mit daheim zu sein, sondern mit ihrer Religion in einem großen Ganzen dazu zu gehören. Das ist für Marlen H. die zentrale Aussage des Islam, denn die Frage nach der wichtigsten Glaubenswahrheit für die Sinnggebung in ihrem Leben findet sie „schwer zu beantworten“.

„Also ich weiß, dass es wichtig ist, dass Gott für jeden und immer und überall da ist. Dass es also `ne Gleichberechtigung vor Gott gibt. Das Grundgesetz sagt zwar immer, wir sind dem Grundgesetz nach alle gleich, nach Rassen, Religion, aber die Praxis sieht natürlich auch anders aus. Aber in dieser Religion ist, sollte es eben auch so sein. Zum Beispiel, in Mekka bei dieser islamische Wallfahrt, wo jeder Muslim wenigstens einmal hingegangen sein sollte, da war ich also auch schon, die *Hadsch* nicht, ich war nur dort und hab diese kleine Pilgerfahrt gemacht, die *Umra*, das war vor vier oder fünf Jahren, und da sieht man eben alle, da sind wirklich alle gleich. Wir haben alle dieselben Kleider an, man sieht gar nichts, man sieht nur von der Hautfarbe und von der Gesichtsform, aha, der kommt aus Asien, das mag ein Europäer sein oder das ist ein Araber, ansonsten kann man keine Unterschiede, ob reich oder arm, dann feststellen. Und die Leute sprechen alle dasselbe, wir sind alle aus demselben Grund hier, des ist etwas, was einen verbindet und das ist auch was Schönes. Ich hab auch `nen Bericht im Fernsehen gesehen, in Russland oder in Asien, in China oder so, wenn die Leute beten, sie beten genau wie wir auch, sie sagen genau dasselbe, wenn ich also jetzt nach China gehen würde und ich würde mein Gebet verrichten, würden wir uns in dem Sinn dann verstehen und des ist etwas, was einen verbindet, die Gemeinsamkeit von dieser Religion. Und ich denk, das Ausländische hat mich schon immer interessiert, jetzt unabhängig vom Islam, aber dunkle Hautfarbe oder so fand ich immer interessant und das hat sich dann natürlich verbunden, dass Ägypten, Marokko, Arabien oder so, dass die Leute von da den Islam dann auch praktizieren und dann eben auch das Aussehen dann halt mitbringen.“

Die Anziehungskraft des Fremden ergänzt sich mit vertrautem Verhalten. Das Gebet wird zur Basis für ein weltumspannendes Band des Verstehens. Exotik ist attraktiv und dabei in der Beziehung im Glauben nah. Marlen H. bringt einen idealen Gedanken von Völkerverständigung und Miteinander zum Ausdruck, der nicht über die Brücke des Dialogs entsteht, sondern auf einem gemeinsamen Fundament – nicht nur in der Gleichheit vor Gott, sondern im gleichen Zugang zur für die Gemeinschaft gültigen Wahrheit. Die klaren Normen ihrer Religion sind ihr daher nicht nur Gesetzmäßigkeiten ihres eigenen Alltags, sondern auch die Voraussetzung, dieses Gefühl der Einheit empfinden zu können.

„Ich hab mal' im Fernsehen den Vorwurf gehört, Frauen würden konvertieren, weil sie dann ihre Entscheidungen sich abnehmen lassen, weil die Religion schon alles vorschreiben würde, der Islam würde alles schon vorschreiben, wie man sich anziehen muss, wie man essen muss, das heißt, man kann gar nicht mehr selber überlegen oder selber entscheiden. Und das sieht vielleicht so aus, aber irgendwie denk' ich, ist der Islam deshalb wenigstens immer präsent, zum Beispiel wenn wir Muslime irgendwas machen, dann sollen's wir eigentlich immer im Namen von Gott machen, zum Beispiel, nur Kleinigkeiten, über die Straße gehen, anfangen zu essen, sich anfangen anzuziehen und ich denk, seit ich Muslima bin, mach ich alles auch viel bewusster, das heißt, man macht sich dann wirklich Gedanken, ach das kommt wirklich alles von Gott und ich bin

Gott dankbar, dass es so ist. Oder zum Beispiel jetzt auch, das war, jetzt während meiner Schwangerschaft oder so, wie man das Ganze durchlebt, ich hab' das Gefühl, ich leb' alles viel bewusster.“

Marlen H. spannt aus der Innensicht des Islam den Bogen der Religion von der Welt zu ihrem Leben. In ihrer Biographieerzählung gibt es ab dem Zeitpunkt der Konversion keinen Perspektivenwechsel mehr zwischen verschiedenen Sozialisierungen. Sie ist ganz Muslima und lässt Vorwürfe des fatalistischen Verzichts auf Selbstbestimmung nicht gelten. Mehr als die anderen Interviewpartnerinnen, die um die religiöse Sinnggebung ihres Lebens rangen, scheint Marlen H. in ihren Glauben hineingewachsen, ohne argumentativ Stellung beziehen zu wollen. Sie rechtfertigt ihre Entscheidung nur in der selbstverständlichen Annahme ihrer Richtigkeit, die sie weiter auf einen Weg bewussteren Lebens geführt habe. Sie fügt sich ein in die Umgrenzung ihrer Religion, ohne in Frage zu stellen. Sie lebt den Islam so, wie sie zu ihm gefunden hat: vorgegebene Tatsachen, die für sie sicher sind und für die sie „Gott dankbar“ ist.

Die Mutter hat mit ihrem Schritt in den Islam das Leben und die Zukunftsvorstellungen der Familie verändert. Das unmittelbare Umfeld familiärer Geborgenheit verlor für Marlen H. seine Selbstverständlichkeit und damit seine sichere Ordnung. Sie stand wie alle Scheidungskinder im Konflikt der Eltern. Darüber hinaus gab es aber für sie zwei gegensätzliche religiöse Entwicklungen zu verarbeiten und zu verstehen. Der Glaube an Gott war plötzlich zwischen Vater und Mutter das Moment, das Wege trennte. Sie konnte ebenso wie ihr Bruder beiden folgen. Ihr Bruder hat sich im Teenageralter gegen den Entschluss der Mutter gewendet. Für das zwölfjährige Mädchen war es keine Entscheidung gegen, sondern für etwas: für die Nähe zur Mutter, zu der letztlich auch eine religiöse Berührung gehörte³⁴⁴. Es war nicht die Ablehnung des Christentums, das im Rückblick zwar mit erlebten Defiziten geschildert, aber bei einem überzeugten Vorleben als potentielle Glaubensmöglichkeit des Kindes bewertet wird. Es war in der ersten Annäherung aber auch keine Annahme islamischer Inhalte, sondern ein Wohlfühlen in der erfahrenen Zuwendung durch die muslimische Gemeinschaft. Auch wenn die religiöse Offenheit des Mädchens größer gewesen ist als bei ihrem Bruder, dem „das alles nicht so wichtig“³⁴⁵ war, steht für Marlen H. im Vordergrund ihre Identitätsfindung, ihre Neuorientierung in einer noch fremden Umgebung. Sie entwickelt zunächst keine lebendige Religiosität, sondern schaut anderen dabei zu. Das letzte verbindende Glied zur neuen sozialen Gemeinschaft fehlt bis zu ihrer

³⁴⁴ Zur sozialisierten Verbindung von Müttern und Töchtern vgl. Enders-Drägässer, Uta: „Mädchen erkunden die Welt von Frauen. Zum Verständnis der alltäglichen sozialen Konstruktion von Geschlecht im Kindesalter“. In: Becker, Sybille / Ilona Nord (Hrsg.): Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen, S. 13-22. Die Psychologin Carol Gilligan sieht nach einem Forschungsprojekt an der Harvard-University die Adoleszenz von Mädchen primär als Bewältigung von Beziehungen und Bindungskrisen. Ausführlich dazu Annebelle Pithan in Becker/Nord S. 35ff.

³⁴⁵ Vgl. II. 6.3.1.

Konversion. In der Adoleszenz³⁴⁶ sehnt sie sich nach Selbstbewusstsein und -bestimmung, und sie zeigt es in der Auseinandersetzung mit der Gruppe um das Sprechen der *Schahada*. Sie steht in ihrem Selbstvertrauen zwischen der Gemeinschaft der Mutter und ihrem Leben in der schulischen Gemeinschaft, deren positive Reaktion auf ihren Glaubenswechsel sie dann in ihrer Biographieerzählung auch hervorhebt.

Marlen H. beschreibt ihren Schritt zum Islam aber weniger als freudige Aneignung einer neuen Erfahrungs- und Erlebnismöglichkeit, sondern als tastendes Hineinfinden in eine – zwar eigene, aber bereits von den Menschen in ihrem sozialen Umfeld vielfach vorgelebte – Lebenskonstruktion, deren Koordinaten sie für die eigene Orientierung übernimmt. Sie bringt damit als 16jährige in Ordnung, was sich vier Jahre zuvor in diffusen, von ihrer Mutter auch offen gehaltenen, Optionen zerstreut hatte. Wer sie ist und warum sie ist – „damit ich weiß, was ich überhaupt hier soll“ – festigt sich im institutionalisierten Rahmen der Religion. Sie steht als volles Mitglied im Kreis der muslimischen Gemeinschaft, deren Mittelpunkt der Islam ist und auf den hin sie sich ausrichtet. Und darin, vor allem in den Mädchengruppen, hat sie auch ihre Sozialisation und Enkulturation als Frau erfahren. Die Frage nach der Verbindung von Sicherheit und Geborgenheit mit dem Islam führt sie zur Darstellung ihres weiblichen Selbstbildes.

„Das kommt drauf an, mit was man Sicherheit, auf was man sich bezieht, also als Frau jetzt in der Gesellschaft fühl ich mich einfach respektvoller, ich werde respektvoll behandelt und ich, das merkt man, andere muslimische Männer behandeln mich anständiger oder behandeln mich respektvoller als des jetzt westliche Leute oder westliche Männer hier tun. Und in dieser Gesellschaft wird die Frau so vermarktet, dass die Frau im Islam doch mehr Wert hat, also man kann, die ist einfach nicht so minderwertig, nicht nur so'n Objekt oder so'n Verkaufsobjekt oder so und Lustobjekt, sondern sie stellt also schon was dar. Es gibt so'n Ausdruck, das heißt: Das Paradies liegt unter den Füßen der Mütter, das heißt, das ist schon sehr, grad wenn man ein Kind geboren hat, das hab ich jetzt wirklich am eigenen Leib erlebt, das ist wirklich etwas, was sehr schwer ist und wo auch die Frau oder die Mutter deshalb mehr Wert hat, nicht mehr Wert, aber sie hat doch `nen höheren Stellenrang als nur `ne Frau bzw. als Mann, weil sie eben die Geburt und die Schwangerschaft und alles durchgemacht hat und deshalb denk ich, dass der Islam... Also zum Beispiel meine Mutter war konvertiert, trägt Kopftuch und ich war damals noch keine, und als wir auf der Straße gelaufen sind, haben ihr die muslimischen Männer den Weg freigemacht und bei mir sind sie einfach stehen geblieben und ich war einfach so, da hab ich gemerkt, also man wird doch respektvoller behandelt, wenn man Kopftuch trägt und wenn man sich auch äußerlich als Muslima erkenntlich zeigt als wenn man jetzt nur so `ne Frau ist oder so, da, die wird eben so nur als Objekt gesehen. In dem Moment hatt' ich das Gefühl, dass sie, weil sie sagen dann, das sind Ungläubige und so, die haben nicht denselben Stellenrang wie die islamische Frau denn, und das find' ich, das hat mich beeindruckt, dass ich da dann schon mehr Wert hab und dass man mich auch anders ansieht, als wenn ich keine Muslima wäre. Das beantwortet nicht die Frage nach Sicherheit und Geborgenheit, so'n Gefühl kann ich

³⁴⁶ Karin Flaake hält als Ergebnis von empirischen Studien fest, dass diese Lebensphase „für viele Mädchen mit einem Verlust an Selbstbewusstsein und Vertrauen in ihre sachbezogenen Leistungen und Fähigkeiten verbunden ist“. In: Becker/Nord, S. 23. Glaube ist darüber hinaus eine Größe, die sich diesen Kriterien entzieht und m. E. damit auch in der Selbstfindung von Jugendlichen als identitätsstiftendes Moment zum Tragen kommen kann.

jetzt nicht beschreiben. Aber natürlich fühl ich mich wohl, sonst würd' ich den Schritt bereuen und würde das Ganze wieder rückgängig machen. Also ich fühl mich einfach drin wohl oder ich denk, ich hab den richtigen Schritt gemacht, und ja, es ist einfach ein Wohlfühlen, also des, ich weiß nicht, wie man das anders ausdrücken soll.“

Marlen H. entwirft erstmals in ihrer Lebensgeschichte ein Gegenbild, allerdings nicht des Islam zum Christentum, sondern von muslimischen und „westlichen“ Männern. Ihre Kritik wendet sich gegen kulturelle Umgangsformen zwischen den Geschlechtern. Sie selbst differenziert zwischen Frauen mit einer Wertigkeit, in der sie die nun selbst erfahrene Mutterrolle gemäß dem in der *Sunna* überlieferten Prophetenwort „Das Paradies liegt unter den Füßen der Mütter“ an die Spitze einer erfüllenden Bedürfnispyramide stellt. Durch den Respekt ihrer Glaubensbrüder fühlt sie sich als gottesfürchtige Frau ausgezeichnet. Die erlebte Abwertung der „ungläubigen“ Frauen nimmt sie dafür hin. Sie ist für Marlen H. nur eine unangenehme Erinnerung an eine Zeit, die hinter ihr liegt. Sie will und muss sich damit nicht mehr auseinandersetzen, weil sie nun dazugehört, „mehr Wert hat“. Weibliche Solidarität drückt sie nur in ihrer Beurteilung der westlichen Sicht auf die Frau als „vermarktetes Objekt“ aus, ohne dabei bewusst wahrzunehmen, dass sich muslimische Männer mit dem von ihr geschilderten Verhalten gegenüber Nichtmuslimas nahtlos einreihen in die Gruppe derjenigen, die ein Gebaren zeigen, das Marlen H. kulturkritisch ablehnt. Die skeptische Distanz der zuvor vorgestellten Interviewpartnerinnen gegenüber traditionellen Haltungen, die auf Sitten und wenig auf Glaubensinhalten fußen, wird bei ihr nicht spürbar. Marlen H. hat mit dem Islam Muster übernommen, die für sie nicht nach Aufklärung verlangen. Sie ist als deutsche Muslima hineingenommen in ein Glaubens- und Rollenverständnis, das weitergegeben wurde. Obwohl sie religionsmündig eine Entscheidung getroffen hat, hat sie sich die Inhalte des Bekenntnisses nicht in differenzierter kognitiver Auseinandersetzung neu erarbeitet, sondern – ähnlich einem Hineingeborenen in eine Religion – von Jugend an selbstverständlich mitgelebt. Sie ist eine gläubige Frau, die bei der Suche nach einer befreiten Identität und Religiosität nicht unterstützt wurde. Was ihr bleibt, ist ein „Wohlfühlen“ im Islam, ein Aufgehobensein in Frömmigkeit und im Gefühl, das Richtige getan zu haben. Marlen H. ist auf einem Lebensweg, der über Jahre so nahe am Islam vorbeiführte, ihrer inneren Stimme gefolgt, diese Richtung zu einem Mittelpunkt zu führen. Und sie hat für sich die versprochene Sinnggebung gefunden, als respektvoll behandelte Frau, als Mutter und als Muslima. Sie will auf Gott vertrauen und sie kann es heute – „wo mein Leben vielleicht einen Sinn hat“. Religion war in ihrer Kindheit Ursache für Konflikte. Als Erwachsene gibt sie diesem möglichen Zusammenhang keinen Raum mehr.

6.4 Valentina I.: „Ich habe die Säule in meinem Leben gefunden“

6.4.1 Erste religiöse Sozialisation

Valentina I., geboren 1969, wird gemeinsam mit ihren zwei älteren Schwestern von den Eltern atheistisch erzogen, „aber mehr aus Gleichgültigkeit als aus Überzeugung“. Der Vater ist selbständig, die Mutter Hausfrau. Sie leben in Köln. Valentina I. ist nicht getauft. Ihre stärksten Erinnerungen, die sie mit Religion in ihrer Kindheit verknüpft, gehören zum evangelischen Religionsunterricht, den sie von der ersten Klasse der Grundschule bis zum Abitur freiwillig besucht, „der mich immer sehr interessiert hat und der auch sehr eindrucksvoll war oder eindrucksvoll gestaltet wurde durch die Religionslehrerin, die Geschichten erzählen aus der Bibel, aus dem Alten und Neuen Testament.“ Das Mädchen folgt aus sich heraus konsequent einer Spur, die in ihrer Familie nicht vorkommt.

„Ja, so ein innerer Glaube an Gott war eigentlich immer schon vorhanden, so seitdem ich mich erinnern kann oder bewusst erinnern kann. Und, das Witzige ist nur, der wurde im Elternhaus ja absolut nicht gefördert und da kam das Wort Gott oder Glaube an Gott absolut nicht vor, wirklich absolut nicht, also Null, Null Komma Null.“

Aus der kindlichen Neugierde auf Geschichten wird in der Pubertät eine kognitive Auseinandersetzung mit der Frage nach den Gründen des Lebens. In der spannungsgeladenen Periode zwischen Kindheit und Erwachsenenalter stellt sich für die Jugendliche in ihrer Suche nach Identität umso mehr die Sinnfrage, als ihr in der Indifferenz der Eltern keine klare Position gegenübertritt. Sie sind keine überzeugten Atheisten, die rational-argumentativ die Existenz Gottes bestreiten. Damit ergibt sich weder eine Richtlinie noch ein Ansatzpunkt zur adoleszenten Auflehnung. Valentina I. muss in einem undefinierten Feld selbst Antworten finden.

„Ich war so halt in der Pubertätszeit, ne, so ab 15, 16 immer auf der Suche nach irgendetwas, ganz einfach gesagt, nach Erklärung der Welt, so, ja, was es auch sei. Und, ja, hab also mich für viele Dinge interessiert, für Psychologie, für Philosophie auch etwas interessiert, immer irgendwie gesucht, ja mehr oder minder bewusst, auch bewusst gesucht. (...) Ja, Suche nach irgendetwas, würd' ich sagen, Erklärung der Welt, Erklärung, warum man lebt, Erklärung, warum das so ist, warum lebt man so, warum, ja, nach dem Phänomen Erklärung, warum, ja, ich hab mir die Psychologie gesucht, `ne Zeitlang mich daran auch festgehalten, die hat mir auch in gewisser Weise Erklärungen gegeben, aber auch nicht jetzt genügend, wenn ich das jetzt rückblickend sehe, damals hab ich nicht so bewusst erlebt. Philosophie kam in der Schule vor, hat man sich manchmal damit beschäftigt und, ja, Diskussionen mit Freundinnen, Freunden.“

Sie will Erklärungen, Sinndeutungen. Sie versucht Verhalten und Erleben zu verstehen, beschäftigt sich mit Psychologie. Valentina I. forscht in dem Wunsch nach Selbstaufklärung nach den inneren, seelischen und nach den äußeren Bedingungen individuellen Lebens, das sie zur eigenen Persönlichkeitsentwicklung als Heranwachsende in eine größere Beziehung

zur Vielfalt der Möglichkeiten ihrer Zukunft setzen muss. Es ist eine rationale Beschäftigung mit der eigenen Person in der Begegnung mit der Welt. Die wissenschaftlichen Aussagen über den Menschen geben ihr Erklärungen, als Deutung ihrer Welt genügen sie ihr jedoch nicht. Die Suche nach der Erkenntnis des Wesens der Dinge und ihrer Ursachen: Damit scheint Valentina I. auch die Philosophie ein erfolgversprechender Weg zu sein, Antworten zu finden, „warum man lebt, warum das so ist, warum lebt man so“. Sie entdeckt auch hier Erklärungsmodelle, aber ohne verbindliche Auflösung der Geheimnisse, die das Mädchen zu ergründen sucht. Valentina I. steht vor der Herausforderung der Heranwachsenden, den anderen und sich selbst verständlich zu machen, wer sie ist und sein möchte. Religiöse Erklärungsmuster hat sie dabei nur eingeschränkt zur Verfügung. Im Elternhaus fehlen sie völlig, der Religionsunterricht kann dies nicht in vollem Umfang leisten.

„Vielleicht in der Pubertätszeit, wo man vielleicht jemanden so gebraucht hätte, der einen ein bisschen so in die Religion reinführt, und die Schule allein kann das nicht machen. Die Schule allein, gerade so ab Sekundarstufe II, ab Sekundarstufe I eigentlich auch schon, ist mehr so als Wissensvermittler, funktioniert als Wissensvermittler, aber nicht so als Glaubensvermittler. Und da im Elternhaus auch keinerlei Bindung zur Religion vorhanden war, ging's dann auch ganz schnell, war auch nichts, was mich daran gehalten hätte, aber ohne, dass ich das jemals abgelehnt hätte richtig, nicht bewusst abgelehnt, so auch nicht. Also es lag wahrscheinlich einfach daran, dass ich, lebendige Vorbilder kamen in meinem Leben nicht vor, lebendige Vorbilder, die mich so direkt da hingeführt hätten, Religionslehrer, ja, die hatten zwar auch, die glauben zwar auch an ihre Religion, aber man ist nicht so nah im Kontakt mit diesen Leuten, dass die einen dahin führen können. Zwei Stunden Religionsunterricht in der Woche, das reicht einfach nicht für tiefergehende Dinge. Das hat sich einfach nie ergeben in meinem Leben, ganz einfach so, ohne dass, wie gesagt, ich das bewusst abgelehnt, es war überhaupt nichts Bewusstes, ja, dass ich gesagt hätte, Christentum will ich nicht oder glaub ich nicht, das war, so `ne bewusste Ablehnung war überhaupt niemals da.“

In ihrem reflektierten Rückblick sieht Valentina I. ohne Vorwurf das Defizit ihrer Jugend. Ihre erste religiöse Sozialisation bleibt unzulänglich und unbefriedigend. Ihr wird Wissen über die Religion, aber nicht der Glaube vermittelt. Sie stellt in ihrem Lebensbericht fest, dass sie das Christentum nicht bewusst abgelehnt hat – vor dem Hintergrund, dass sie sein Glaubensleben nie innerlich erreicht. Es ist eine kognitive Aneignung des Inhalts, nahe gebracht von Lehrern, die aber keine persönlichen Bezugspersonen für „tiefergehende Dinge“ sind. Valentina I. trägt ein Bedürfnis und eine Neigung in sich, in die sie aber kein Vertrauen aufbauen kann. Gelingendes Dasein in der christlichen Religion wird ihr nicht vorgelebt. Es bleibt eine Ahnung, die sie nicht verifizieren kann, weil die „lebendige(n) Vorbilder“ in einem Umfeld, das sie auch emotional berührt, nicht da sind. Ihre Hoffnung auf die Existenz Gottes ist Theorie, der die Erfahrung fehlt – „so diese Art Glauben mit Beten, dieser Glauben auf innerlicher Basis, dass man wirklich an eine Sache glaubt“.

6.4.2 Muslime als Vorbilder im Glauben

Valentina I. interessiert sich für Religion, „aber mehr so auf der wissenschaftlichen Basis“. Sie bereitet sich auf das Abitur vor und lebt den Alltag einer Jugendlichen in den 80er Jahren, gestaltet ihre Freizeit im Freundeskreis. Über Schulfreunde lernt sie in der 13. Klasse Muslime kennen,

„mehr zufällig, also nicht irgendwie geplant, die dann ihren Glauben, ihren islamischen Glauben sehr authentisch gelebt hatten, was mich sehr beeindruckt hat. (...) Als ich dann den Muslimen begegnete, die auch, wie ich eben gesagt habe, sehr glaubwürdig ihren Glauben gelebt haben, hat mich das schon sehr beeindruckt und ja, hab' die Leute dann drauf angesprochen und diese Leute haben mir dann auch viel davon erzählt, von der Religion, aber nicht so, dass sie mich unbedingt dazu bringen wollten, aber auf eine Art und Weise, dass ich gemerkt habe, das ist irgendwas, da können, da kann man in dieser Religion, also jetzt, hatte das Gefühl, auf diesem Weg kann man einen Weg zu Gott finden, direkt, einen direkten Weg zu Gott finden, ohne dass ich jetzt so direkt danach gesucht hätte, aber etwas, das sich wie ein roter Faden durch das ganze Leben ziehen würde und eine Erklärung, eine Erklärung des Lebens auch über den Tod hinaus. Und, da hab ich mir Literatur besorgt.“

Valentina I. zeichnet eine Kontinuität ihrer Erfahrungen. Ihre beschriebene Suche nach Erklärungen findet ein Ziel, als sie praktizierenden Muslimen begegnet. Sie glaubt ihnen ihren Glauben und ist beeindruckt von einer Lebensform, zu der ihr selbst bisher der Zugang fehlt. Zur rationalen Auseinandersetzung mit Religion kommt nun „das Gefühl, auf diesem Weg kann man einen Weg zu Gott finden“. Wieder wählt sie den vertrauten Schritt der kognitiven Annäherung durch das Literaturstudium, aber die Ahnung einer Verbindung zu Gott hat inzwischen einen konkreten emotionalen Hintergrund. Sie vermutet, nicht nur Antworten auf ihr Tasten nach der Sinndeutung des Lebens zu finden, sondern zudem eine transzendente Orientierung „über den Tod hinaus“. Philosophische, psychologische und religiöse Fragen scheinen sich im Islam auf einen Nenner bringen zu lassen, der sich „wie ein roter Faden durch das ganze Leben ziehen würde“. Sie hat Vorbilder im Glauben gefunden, die offen für „tiefergehende Dinge“ sind und bereit zum Gespräch, nicht begrenzt durch einen institutionalisierten Rahmen, sondern in der privaten Begegnung. Valentina I. wird berührt von der überzeugten Ausrichtung des Lebens auf Gott hin und den selbstverständlichen Gewissheiten, die ihre neuen Bekannten der für sie jahrelang offenen Fragen entheben. Gefühl und Verstand ergänzen sich zu einer schnellen Entscheidung. Sie ist erwachsen geworden mit der immer wieder präsenten, weil von den Eltern verdrängten, von ihr ersehnten inneren Erwartung einer Sinngebung jenseits des realen Alltags. In der Zeit des Abiturs beginnt ein neuer Lebensabschnitt, in den sie mit einem religiösen Bekenntnis tritt. Vom ersten Kontakt zu Muslimen bis zur *Schahada* vergehen nur sechs Monate,

„nicht so, dass ich jetzt von einem auf den anderen Tag, aber ich bin übergetreten und hab dann langsam schrittweise versucht, die Religion zu leben, ja. Übertritt heißt ja nicht, dass man sofort alles weiß und kann und versteht, das heißt, man glaubt im Prinzip an diese Religion und fängt dann erst mal an, zu lernen, ja.“

„Dass man wirklich an eine Sache glaubt“, das war für Valentina I. als Jugendliche erstrebenswert. Jetzt glaubt sie „im Prinzip an diese Religion“. Sie hat sich für eine grundsätzliche religiöse Orientierung entschieden. Auf dem Weg zum Islam will sie nun lernen, zu Gott zu finden. Sie nähert sich an, findet sich ein in muslimische Vorschriften und Riten, kann auch das Tragen des Kopftuchs bald für sich als selbstgewähltes äußeres Zeichen ihres neuen Glaubens annehmen: „Also man soll sich jetzt nicht nur auf das Tuch auf dem Kopf da konzentrieren, sondern den Gedanken dahinter verstehen, warum“. Glaube ist trotz ihrer emotionalen Motivation weiterhin ein Lebensinhalt, den sie auch begreifen will und muss.

„Gefühl ist natürlich auch `ne zweideutige Sache, Gefühle können kommen, können auch wieder vergehen, aber es ist halt wieder diese typische Trennung zwischen Gefühl und Verstand, was der Westen halt immer so gern vornimmt. Ne, hat vielleicht ja auch irgendwie seine Berechtigung, aber Glaube ist jetzt in dem Sinne nicht, wie wir es verstehen, nicht einfach eine gefühlsmäßige Sache, das es einfach so launenhaft ist, dass es jetzt einen Tag kommt und den anderen Tag wieder geht, aber auch nicht rein verstandesmäßig, dass man eine Sache versteht, ja versteht warum, aber nicht umsetzen kann, ja. Also, Glaube ist schon eine Art Wissen, eine Art Verstehen, aber auf tieferer Ebene. Ein tiefes Wissen und eine tiefere Einsicht, so. Wo ich auch denke, dass jeder Mensch, bewusst oder unbewusst, danach sucht, denk ich mal.“

Für Valentina I. sind Gefühl und Verstand eine Ergänzung im Glauben, die sie im Islam als Grundlage wahrnimmt. Dabei stellt sie die orientalische Religion dem „Westen“ in seiner aufgeklärten, rationalen Tradition gegenüber, die sie als Deutsche annehmen kann, aber im Bereich der religiösen Tiefe als defizitär empfindet. Sie argumentiert als Muslima – „wie wir es verstehen“ – für den Reichtum des Islam, der „tiefes Wissen“ und „tiefere Einsicht“ erleben und empfinden lässt. Aus ihrer Erfahrung spricht sie über die religiöse Sehnsucht der Menschen, die sie selbst bewusst nach Erklärungen des Lebens, unbewusst nach einem Weg zu Gott hat suchen lassen. Auf einer „tiefere(n) Ebene“ hat sie all dies im Islam gefunden.

6.4.3 Religiöse Sehnsucht ohne Anleitung – Eine Zusammenfassung

Ein Leben ohne Glauben: Was für die Eltern von Valentina I. scheinbar problemlos möglich war, ergibt für ihre Tochter keinen Sinn. Ihre persönliche religiöse Sehnsucht, die sie im Gegensatz zu ihren beiden Schwestern intensiv spürt – für diese ist eine Orientierung zu

Gott hin auch heute noch kein Thema – bleibt im Elternhaus ohne Anleitung. Die jugendliche Spurensuche nach Erklärungen der Welt verläuft bis auf einige schulische Impulse unbegleitet. Erst bei der Begegnung mit gläubigen Muslimen ist sie mit ihren Fragen nicht mehr allein, sondern hineingenommen in eine Gruppe, die in ihrer religiösen Überzeugung für sich Antworten hat und ihr diese in der Begegnung unter Freunden vermittelt. Ihr Drang, an eine Sache glauben zu können, akkumuliert und entlädt sich in der schnellen Entscheidung für den Islam, erleichtert darüber, endlich einen Weg gefunden zu haben, der zu Gott führen könnte: eine Idee, die sie seit ihrer Kindheit, „seit ich mich bewusst erinnern kann“, zunächst in einer kindlich naiven Vorstellung, später in einer adoleszenten Gegenbewegung zur Gleichgültigkeit der Eltern, begleitet. In der Zeit der Volljährigkeit ist sie angekommen bei einer Basis für ihre weitere Lebenskonstruktion. Als Muslima macht sie nach dem Abitur ein freiwilliges soziales Jahr im Kindergarten, bevor sie zwei Semester Islamwissenschaften studiert. Der Islam motiviert sie auch in ihrem weiteren beruflichen Werdegang. Sie belegt in Bonn den Übersetzungsstudiengang Naher Osten mit Arabisch und Persisch, studiert nach dem Abschluss Deutsch als Fremdsprache und ist heute Lehrerin für Erwachsene. Ihr Wissen über ihre Religion erwirbt sie somit umfassend auch über den Zugang zur Originalsprache des Korans und ihrem orientalischen Hintergrund. Valentina I. hebt hervor, dass für sie immer die Religion im Vordergrund stand. Der Islam als Kulturfaktor wird für ihren Alltag erst durch die Ehe mit einem Araber tragend, mit dem sie seit 1995 verheiratet ist. Aber ebenso wie sich für sie Verstand und Gefühl in ihrem Glauben ergänzen, bringt sie ihr Muslima-Sein und ihre deutsche Nationalität gut zusammen.

„Es gibt schon Dinge, die man eigentlich nicht vereinbaren kann wie den Alkoholgenuss, da gibt es eigentlich keinen Kompromiss, da fühl ich mich schon etwas abseits, jetzt ‚normalen Deutschen‘ gegenüber. Andererseits fühl ich mich überhaupt nicht fremd, ja weil ich hier geboren bin, aufgewachsen bin, ich kenn die Gesellschaft ganz genau, das ist meine Muttersprache hier, ich versteh genau, was die Leute jetzt meinen, wenn sie über etwas sprechen, versteh‘ ich auch, warum sie so denken, weil ich die Gesellschaft erstens kenne, zweitens die Sprache auch richtig verstehe. Von daher fühl ich mich auch hier schon zuhause. Aber ich muss auch sagen, ich fühle mich nicht als gespaltene Persönlichkeit, ja, das möchte ich auch betonen, weil es gibt auch deutsche muslimische Frauen, die sich so ein bisschen gespalten vorkommen, das nicht. Also ich kann damit leben so und finde es eigentlich auch `ne Bereicherung.“

Valentina I. kann mit dem Erstaunen ihrer Umwelt über ihre Entscheidung umgehen, gibt bei Nachfragen, auch zum Kopftuch, Auskunft – „ich kann es auch, glaub ich, ganz authentisch dann wiedergeben, warum ich das trage. Und wenn die Leute merken, dass man das bewusst macht und nicht irgendwie aus einem oberflächlichen Grund heraus, können viele Leute das auch gut akzeptieren“. Die deutsche Sprache ist für sie dabei eine wichtige Komponente ihres Heimatgefühls, mit dem sie ihre religiösen Überzeugungen zum Ausdruck bringen kann. Sie will kein Gegenbild zur westlichen Kultur, sondern hat in dieser ihr

vertrauten Gesellschaft mit dem Islam „ne Bereicherung“ gefunden. Ihr Weg braucht für sie umso weniger eine Rechtfertigung, als er für sie keine Ablehnung vorhandener Sinnangebote ist, sondern in einem Pluralismus der Optionen die für sie richtige Wahl. Valentina I. hat im Islam gefunden, was ihr für ihr Leben wichtig ist:

„Eine richtige, direkte, tiefe und innige Beziehung zu Gott. Die Erklärung meines Lebens und des Lebens über den Tod hinaus. Die Säule in meinem Leben, das heißt die Stabilität in meinem Leben. Ja, etwas, was über allem anderen im Leben steht, über allem anderen, was für den Menschen normalerweise wichtig ist, ja, so könnte man das definieren. (...) Es ist die Einheit Gottes, das heißt, dass man in aller erster Linie an den einen Gott glaubt und sein Leben nach ihm ausrichtet. Und erst mal Punkt. Und danach kommt erst mal lange nichts, ja. Und all die ganzen Glaubenssätze, was man macht, praktiziert und so, das kommt alles davon.“

Die Religion greift über die anthropologische Dimension hinaus, als Fundament und als „Säule“, die Beständigkeit bietet in allen Wechselfällen des Alltags, Sinnentwürfe und Daseinshaltungen stützt und ein transzendentes Versprechen als Leitlinie für die Gestaltung des diesseitigen Lebens bietet. Die Konzentration auf die Einheit Gottes ist für Valentina I. selbstverständliche muslimische Glaubenswahrheit, ohne den Islam damit bewusst gegen das Christentum abzugrenzen. Ob sie diese Erfüllung im Christentum auch hätte finden können, bleibt für sie Spekulation, denn es waren nicht die christlichen Dogmen, die ihr den wirklichen Zugang zu dieser Religion verwehrten, sondern die nie erfahrene gefühlsmäßige Bindung und Begeisterung.

„Also ich bin sicher, dass es viele Leute, die den christlichen Glauben leben und auch überzeugt sind von dem Glauben, dass die das empfinden, da bin ich sicher. Also ich sag' nicht, dass nur die Muslime, die praktizierenden Muslime dieses Gefühl haben, bestimmt nicht. Wissen Sie, ich kann nicht sagen, vielleicht als Christin oder als gläubige Christin hätt' ich auch so empfunden, vielleicht, vielleicht auch nicht. Mein Leben ist so verlaufen und ist auch nicht so in meiner Hand, ich hab's nicht bewusst so gesteuert, dass ich meinetwegen keinen Kontakt mit gläubigen Christen hatte. Es ist einfach nie so passiert, ist nie zustande gekommen, ich hab nicht das Gefühl, dass ich dem aus dem Weg gegangen bin und mir dann bewusst was anderes gesucht hab, nein, bestimmt nicht, war nicht so. Aber, deswegen kann ich auch nicht sagen, dass ich vielleicht als Christin genauso oder einen gleichen, ähnlichen Lebensweg hätte gehen können, vielleicht ja, vielleicht nein. Aber ich bin sicher, dass viele Leute oder die Leute, die an den christlichen Glauben glauben und bewusst leben und von dem vollkommen überzeugt sind, auch diese Gefühle haben können der Religion gegenüber wie ich, ja.“

Valentina I.s Biographieerzählung ist eine Beschreibung ihres individuellen Lebensweges, der mit der Suche nach dem ‚Mehr der Existenzbegründung‘ am Christentum vorbei zum Islam geführt hat. Sie hat sich freiwillig entschieden und sieht das als Geschenk, für das sie auch im Blick auf geborene Muslimas dankbar ist.

„Es gibt viele geborene Musliminnen, die das jetzt bewundern an deutschen, konvertierten Musliminnen, dass sie ja alles ganz bewusst leben und auch freiwillig, vor

allem freiwillig, nicht unter irgendeinem Zwang stehend, also nicht vom Ehemann noch von der Familie, sondern das ganz freiwillig und bewusst machen. Und viele bewundern das auch. Sie sagen, sie würden das auch gerne machen, aber sie können es nicht. Von daher bin ich oder andere Frauen wie ich schon irgendwie für einige geborene muslimische Frauen so eine Art Vorbild.“

Ihr Selbstbewusstsein als deutsche Muslima nährt sich aus ihrer kulturellen Sozialisation. Sie kann als Frau ihre eigenen Entscheidungen treffen, auch im Hinblick darauf, ob und wie sie ein Bekenntnis leben will. Valentina I. hat zu einer bewussten, befreiten Religiosität gefunden und damit zu einer erfüllenden Identität als gläubige Frau in einer säkular geprägten Gesellschaft.

I. Vergleichende Reflexion religiöser Biographieerzählungen im alltagsweltlichen Kontext – Eine Zusammenfassung

1. Deutsche Muslimas zwischen Fremd- und Selbstsozialisation

1.1 Bewertung des methodischen Zugangs

Frauen erzählen ihre Lebensgeschichte. Sie verbinden ihre Lebensdaten zwischen personaler Individuation und sozialer Integration systematisch zu Koordinaten, die in der berichteten Kontinuität der Erlebnisse und Ereignisse vom Ursprung der Erstsozialisation bis zum Interviewzeitpunkt eine nach oben ansteigende Verlaufskurve im lebenslang andauernden Prozess der Einordnung in die Gemeinschaft markieren. Religion wird dabei zu einer Größe, die aus dem Gleichmaß des Alltags mit seinen Höhen und Tiefen, mit Stillstand und Vorwärtstreiben herausführt zu einer feststehenden Ausrichtung auf einen Zielpunkt. Er gibt dem Lebenslauf Sinn und definiert die Konstante, auf die sich die Eckpunkte der Biographie beziehen. Er erklärt und grenzt die eigene Verortung in den Möglichkeiten von Gesellschaft, Kultur sowie offerierten und internalisierten Wertesystemen ab. Die Variablen, aus der sich die Lebenslinie herauskristallisiert, liegen ebenso im Symbolsystem der äußeren sozialen privaten und öffentlichen Umgebung wie im inneren psychischen Geschehen. Zwischen den beiden Achsen von Fremd- und Selbstsozialisation bildet sich in jeder Lebensgeschichte eine Verbindung von eigen gefundenen Schnittpunkten ab, die in ihrer Funktion individuelle Bedeutung für die weitere Entwicklung der Lebenskonturen erlangen, manchmal auch erst in der Nachzeichnung mit biographischer Relevanz ausgestattet werden. Die Koordinate der Konversion kann damit ebenso nur aus dem Zusammenwirken von soziokulturellen Faktoren und persönlichen, religiös gedeuteten Motiven gesetzt werden.

Über beides geben die vorgestellten Biographien Auskunft. Wer über Gott spricht, spricht dabei auch über sich selbst. Sie lassen es zu, Lebensverläufe nach zu skizzieren, auch wenn es auf dieses „nach“ beschränkt bleibt. Es ist nicht die Originalaufzeichnung aktueller Daten, sondern die Auseinandersetzung mit der Wiedergabe einer erinnerten Wirklichkeit, die von den Menschen, denen sie gehört, schon für den eigenen Lebenszusammenhang bewertet wurde – dies umso reflektierter, je mehr die eigene Geschichte in ihrer Außergewöhnlichkeit schon zuvor nachgefragt und zur Identitätsdarstellung nach außen geübt worden war. In der bewussten Differenzierung dieses Sachverhalts lassen die Berichte eine wissenschaftliche Interpretation zu, da sie als persönliche gedankliche Momentaufnahmen einen individuellen Lebenslauf darstellen: Er ist von subjektiver Wahrnehmung geprägt und wie jedes persönliche Erleben eines Menschen in der Vielfalt der kognitiven und emotionalen Konnotationen der einzig gültigen objektiven Betrachtung

entzogen. Der spanische Schriftsteller Gabriel García Márquez stellt seinen Memoiren den Satz voran: „Unser Leben ist nicht das, was geschah, sondern das, was wir erinnern und wie wir es erinnern.“³⁴⁷ Kein Mensch lässt sich die individuelle Realität seines Lebens absprechen, auch wenn wohl kaum einer eine zeitgenaue Aufzeichnung darüber besitzt. Die Erhebung und Auswertung lebensgeschichtlichen Materials ist keine psychoanalytische Therapieform, in der es gilt, die Klientin zurückzuführen in die Situation des Erlebens, sondern die respektvolle Annahme eines authentischen Gegenübers. Was und vor allem *wie* die Interviewpartnerin es erinnert, ist die grundlegende Mitteilung, die Vergangenheit und Gegenwart zwar auf das Heute fokussiert, sie damit aber auch zu einer aktuellen Gültigkeit führt. Die Frauen haben erzählt und berichtet aus der eigenen Perspektive, die ihr Leben ausmacht, auf soziale, kulturelle und religiöse Prozesse. Es geht nicht darum, was die Biographien „verraten“, sondern was daraus lesbar ist.³⁴⁸ Dies bedeutet immer wieder aufs Neue bei jeder Auswertung eine Gratwanderung zwischen Einfühlung und kritischer Distanz, um nicht bei einer deskriptiven Wiedergabe zu verharren oder der Versuchung einer Überinterpretation zu erliegen. Die sequenzanalytische Auswertung der transkribierten narrativen Interviews, mit Frauen themenzentriert auf religiöse Aspekte ihrer Biographie geführt, zeigt Lebensbilder, deren Aussage sich über Vorder- und Hintergrund vermittelt.

1.2 Identitätsfindung im Davor und Danach

Die Lebenserzählungen sind gegliedert in ein Davor und Danach³⁴⁹, die wie selbstverständlich durch die Konversion als Schlüsselglied verbunden werden. Ulmer ist zuzustimmen in der Beobachtung, dass auch die Zeit vor der Konversion in die neu erworbene Identität integriert und als (notwendige) Vorstufe zur jetzigen Lebenskonzeption

³⁴⁷ Márquez, Gabriel Garcia: *Leben, um davon zu erzählen*. Köln 2003. Stephanie Klein formuliert: „In der erzählten Lebensgeschichte treten die eigenen Sinngebungsprozesse und Strategien zutage, die ein Mensch entwickelt, um mit dem Leben zurechtzukommen.“ Klein, Stephanie: *Theologie und empirische Biographieforschung: methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*. Stuttgart/Berlin/Köln 1994, S. 114.

³⁴⁸ Dementsprechend folgte ich bei der Bearbeitung der Interviews der Erzählforschung mit der Frage nach kognitiven Figuren und Prozessstrukturen nach Fritz Schütze, wenngleich im Wollen von Verstehen und Deuten die Interpretation von Ansätzen, wie sie die strukturelle Hermeneutik nach Oevermann mit der Frage nach latenten Sinnstrukturen übt, nicht völlig frei bleibt.

³⁴⁹ (Vgl. I. 5.2.2). Ulmer stellt diese dreigliedrige Zeitstruktur für Konversionserzählungen fest. Wie bereits ausgeführt, lässt sich für mich aber daran keine Nichtauswertbarkeit der Biographien für die Wissenschaft festmachen, da die religiöse Entwicklung der Frauen nicht bewusst in einem Skript für die schriftliche Niederlegung zur Selbstdarstellung und -rechtfertigung konstruiert ist, sondern in der erinnerten Rekonstruktion im Gespräch ihrer Realität des eigenen Lebens unter dem Aspekt des faktischen Erlebens und Handelns entspricht. In Anlehnung an Hartwig Berger spreche auch ich, unter kritischer Beachtung ihrer subjektiv wahrgenommenen Referenzrahmen, den Interviewpartnerinnen größte Kompetenz im Erfahren und der Interpretation ihres eigenen Lebenswegs zu: „Die Gefahr, dass sie aufgrund erworbener Ideologien oder fortgeschleppter Selbsttäuschungen ihre Verhältnisse verzerrt sehen und falsch deuten, ist nicht größer als bei den Forschern mit ihren selbstgebastelten Theorien, die oft genug der Wirklichkeit gewaltsam aufgepresst werden, ihren kulturellen Vorurteilen gegenüber einer fremden Lebensform oder auch ihren Überidentifikationen, die sie durchaus blind machen können.“ (Berger, Hartwig 1978, S. 41). Zit. n. Klein a.a.O., S. 85.

betrachtet wird³⁵⁰. Von Jamila C. wird ihre religiöse Erziehung wörtlich so beschrieben: „Und das ist diese Vorentwicklungsstufe“ (II. 3.2). Daraus lässt sich aber nicht grundsätzlich ein Bruch³⁵¹ ablesen, der das von Ulmer und anderen vorausgesetzte Erleben einer Lebenskrise im Vorfeld der Konversion markieren muss. Wie bereits in den methodischen Vorklärungen angesprochen (vgl. I. 5.2.3.), hat sich auch bei der Interpretation gezeigt, dass eine klare Definition für die Bewertung der Krise notwendig ist: Ob also Krisis im Sinne von Wende- oder Höhepunkt einer gefährlichen Entwicklung verstanden wird oder im Sinne der griechischen Ursprungsbedeutung einer „Entscheidung, Beurteilung, Antwort, Bestimmung“, zunächst ohne negative Konnotation.

Eine bedrängende Entscheidungssituation wird in zwei Interviews deutlich angesprochen. So schildert Sabiha E.: „Ich hab’ damals in der Zeit, als ich konvertiert bin, ja `ne leichte, ja depressive Entwicklung gehabt, sagen wir mal so, ich hatte noch keine regelrechten Depressionen, aber ich hatte da auch `nen Nervenzusammenbruch, wo ich einfach nicht mehr weiter wusste“ (II. 5.4). Sanah G. beschreibt ihre Orientierungslosigkeit, mit der sie in den Drogenkonsum getrieben war: „Nach der Pubertät, in der langen Beziehungsphase waren halt auch Aufs und Abs und ein paar tiefe, ein paar sehr tiefe Tiefs, wo gewisse Konsummittel auch mitgespielt haben, und ich denk mir, das ist auch `ne gewisse Art von Suche, die aber in weniger schöne Gefilde führt“ (II. 6.2.2). Die beiden Frauen erleben ihren Übertritt zum Islam als Bewältigungsstrategie ihrer aktuell bedrohlichen Lebensprobleme und gewinnen durch die positive Erfahrung in der Religion ihre Selbstachtung wieder.³⁵² In den übrigen Interviews eskaliert die Sinn- und Identitätssuche nicht in einer gefährlichen Entwicklung. Sie verlangt aber zunehmend nach einer Antwort. Hier trifft die Ursprungsbedeutung der Krisis, die ein defizitäres Empfinden der Frauen deutlich macht, allerdings nicht in der Abwertung als persönlichem Mangel und weitgreifender innerer Leere, sondern als Lücke, die es für die als Selbst erlebte innere Einheit der eigenen Person zu schließen gilt. Es wird nicht die Not einer Identitätskrise zum Ausdruck gebracht, sondern der Wunsch nach Selbstaufklärung³⁵³. Damit erfassen Modelle, die auf einer Lebenskrise als Ausgangspunkt des Konversionsprozesses basieren (vgl. I. 4.2.2), nicht die Gesamtheit des Phänomens; sie können keine Allgemeingültigkeit beanspruchen. Auch wenn man diese Voraussetzung eines erschütternden Einschnitts im Lebenslauf kritiklos annimmt, bleibt die Frage zu klären, warum von den Konvertitinnen in der Bandbreite der Optionen ein religiöser

³⁵⁰ Ulmer 1988, S. 23f.

³⁵¹ Berger und Luckmann sprechen von „kleinen Sprüngen“, die es in jedem Lebenslauf gibt: „In der Ausbildung der persönlichen Identität kann es bestenfalls annähernde Gleichsinnigkeit geben, ein nahtloser Übergang von der Primär- zur Sekundärsozialisation ist in den meisten Gesellschaften die Ausnahme, nicht die Regel.“ Berger/Luckmann 1995, S. 46.

³⁵² Die beiden Frauen lassen in diesen Krisen ihre Schwäche und Ohnmacht zu und erfahren eine Kraft. Sie fühlen sich von einer größeren Macht geleitet. In diesem Sinne könnte hier am ehesten der Begriff der Bekehrung einbezogen werden, der dann nach Ulmer folgerichtig mit der Krise in Verbindung steht.

³⁵³ Silke A. beschreibt diesen Schritt zum Beispiel als „Bestandsaufnahme“: „wo steh’ ich jetzt grade“. (Vgl. II. 1.7).

Lösungsweg beschränkt und in der Vielfalt des religiösen Pluralismus im Islam die befreiende Sicherheit erhofft wird.

Die Frauenwege zum Islam bewegen sich zwischen spiritueller Anregung und Identitätssuche. Die Lebensgeschichten, in denen die Interviewpartnerinnen für sie wichtige erinnerte Zusammenhänge in ihrem zeitlichen Ablauf nach eigenen Relevanzkriterien darstellen, beschreiben trotz der bekannten letztlichen Entscheidung für den Islam einen ergebnisoffenen Prozess in der biographischen Gesamtformung³⁵⁴. Ausgehend von der Erstsozialisation finden sich im Samplespektrum verschiedenste Prägungen im Elternhaus, die – mit Einschränkungen im Fall von Marlen H.³⁵⁵ – nicht auf das Ziel einer religiösen Sinngebung und einer zu findenden Identität als Muslima verweisen. Die Biographien berichten von der Suche nach eigendefinierten Prämissen in der Auseinandersetzung mit persönlichen Vorstellungen der Lebensgestaltung, mit dem Wunsch nach Schutz und Zuwendung ebenso wie dem Verlangen nach Erkenntnis, in der Bewältigung von Lebens- und Gewissensängsten sowie in der Begegnung mit gesellschaftlich geformten Erwartungen der sozialen Eingliederung vor unterschiedlichen Erfahrungshorizonten und Werteskalen. Die Frauen stellen sich zu unterschiedlichen Zeitpunkten ihres Lebens der Herausforderung, ihr Selbstverständnis kognitiv und emotional neu zu formen, die Identifikationen der Kindheit und Jugend zu überdenken, sich der eigenen Bedürfnisse und Anlagen bewusst zu sein und eine innere Einheitlichkeit und Kontinuität – „das Ich im Sinne der Psychologie“ – zu finden bzw. zu bejahen.³⁵⁶ Persönliche Identität wird damit zum strukturierenden Element der Sinnhaftigkeit und -einheitlichkeit der Biographie und vice versa.

Die in der religiösen (Neu)Orientierung erfahrene persönliche Einzigartigkeit verschränkt sich bei den deutschen Muslimas in besonderer Weise mit der Selbst-Identität als eigenbewertetem Selbstbild, der sozialen Identität als ihren Vorstellungen darüber, wie sie von anderen gesehen und beurteilt werden, sowie der öffentlichen Identität als der Art und Weise, wie sie von anderen tatsächlich wahrgenommen werden.³⁵⁷ Die Frauen erfahren den Islam in seiner ausgeprägt identitätsstiftenden Funktion, da er im Blick auf eine transzendente Orientierung das gesamte Dasein erfasst³⁵⁸. Die Religion wird, wie es Zaynab D. formuliert (vgl. II. 4.3 und II. 4.4), zum „Lebensinhalt“, der Koran zum „Wegweiser“, der den beruflichen und privaten Alltag sowohl nach innen wie nach außen formt; der Glaube

³⁵⁴ Das Kriterium der Ergebnisoffenheit erwies sich bei der Interpretation als wesentliches Merkmal für die Schilderung von Konversionserfahrungen, die nicht nach der von Ulmer entworfenen Struktur der rekonstruktiven Gattung verlaufen und untersucht werden können. (Vgl. I. 5.2.2 und I. 5.2.4.2).

³⁵⁵ (II. 6.3.1). Die Konversion der Mutter gibt durch die psychologischen Besonderheiten der Mutter-Tochter-Beziehung für das junge Mädchen eine Richtung vor, in der eine persönliche Entscheidung gegen den Islam besondere Abgrenzungsbestrebungen auch gegen sein sozial-kulturelles Umfeld gefordert hätte.

³⁵⁶ Vgl. Phasenkonzeption nach Erikson. Zusammengefasst von Bernd Estel. In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 3. Stuttgart/Berlin/Köln 1993, S. 195f.

³⁵⁷ Gliederung nach dem Identitätsverständnis der Kulturanthropologie. Vgl. dazu Estel, Bernd, a.a.O., S. 200f.

³⁵⁸ „Eine Unterteilung des Lebens sowohl des einzelnen als auch der Gemeinschaft in einen sakralen und profanen Sektor (Welt und Kirche) ist für den Islam undenkbar; er umschließt den gläubigen Menschen in all seinen Bestrebungen und in seinem ganzen Wirken.“ Abdullah 1992, S. 23.

wird zur Selbstvergewisserung als gewolltes Geschöpf Gottes³⁵⁹. Für Sabiha E. ist es vor allem das Gebet, das sie kontrollmotiviert täglich ihrer Identität als gläubiger Frau in ihren verschiedenen Rollen in Gesellschaft und Familie innerhalb verbindlicher Normen versichert (II. 5.4). Valentina I. findet im Islam „die Säule in meinem Leben“, den „roten Faden“, der sich durch das ganze Leben zieht (II. 6.4.2), und damit die verschiedenen Bereiche ihrer Existenz zu einem einheitlichen Ganzen verbindet, in dessen Mitte sie als Mensch steht. Die neue Religion knüpft als Gesamtkonzept im Bezug zu allen Aspekten des Lebens ein tragfähiges Netz für den psychologischen Wandlungs- und Differenzierungsprozess des Selbst, in dem die Muslimas ihre Echtheit erfahren. Sie identifizieren sich als Gläubige, die in ihrem Denken und Handeln innerlich übereinstimmend einen eindeutigen Bezugspunkt in den umfassenden Wirklichkeiten ihres Alltags kennen. Damit stillt der Islam für sie das menschliche Grundbedürfnis, sich in seinen, auch transzendenten, Beziehungen bewusst wahrzunehmen und sich in individuellem Selbstverständnis als Person abzugrenzen.

Die besondere Herausforderung für deutsche Muslimas als Frauen mit einem fremden Glauben in einer deutschen Kultur und einer säkularen Gesellschaft provoziert eine intensive Auseinandersetzung mit Fremd- und Selbstbewertungen, die, im Ergebnis dieser Arbeit, aber nicht Identitätsdiffusionen auslöst, sondern sich im Gegenteil für die Interviewpartnerinnen zusätzlich identitätsstabilisierend zeigt. Zum übergreifend tragenden Fundament wird dabei in den Rollen als Deutsche, Muslima und Frau der Glaube an Gott, den „transsozialen, signifikanten Anderen“³⁶⁰, als Quelle von positivem Selbstwertgefühl. Der Islam verstärkt als grundlegende Befriedigungs- und Sinnmöglichkeit die innere Einheit und lässt die Gläubigen in ihrem Selbstwertstreben Würde erfahren und die neue Orientierung als Bewältigungsstrategie und innere Ressource³⁶¹. Identität im Glauben bedeutet für sie „mit sich im Reinen sein“, wie es Sanah G. ausdrückt (II. 6.2.4). Diese Wahrnehmung stützt sich auf ein Vertrauen in verbindliche Werte und die Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens, das in der Kindheit selbstverständlich entwickelt, dann aber hinterfragt wird und sich als brüchig erweist und erst durch die neue Glaubensorientierung wieder gefasst und gefestigt wird. In diesem Vertrauen finden die Frauen ihre innere Ruhe. Beruflichem Erfolg, Bildung, sozialer Kompetenz oder anderen Einzelbereichen übergeordnet, geben die religiösen Überzeugungen „in dem ihnen eigenen ethisch-personalen Bereich *dem Menschen als*

³⁵⁹ Dieser Aspekt wird auch von Jamila C. besonders betont in ihrer Überzeugung, dass Gott ihr eine bestimmte Aufgabe für ihr Leben zugedacht hat, die sie als Muslima erfüllen kann. (II. 3.2).

³⁶⁰ Vgl. Grom, Bernhard: Religionspsychologie. München 1992, S. 174.

³⁶¹ Sie wird konkret in den Erfahrungen von Silke A. in der Auseinandersetzung mit der Krankheit ihres Mannes (II. 1.10), aber auch von den übrigen Interviewpartnerinnen immer wieder angesprochen als Stärke, die sie aus dem Glauben schöpfen, in dem sie sich von Gott an- und in Verantwortung für das Handeln in der Welt genommen sehen. Der Islam, so wie ihn die Konvertitinnen leben wollen, motiviert in hohem Maße zu prosozialem Empfinden, Denken und Verhalten. Diese Erfahrung wird als bedeutsam erlebt, bestärkt und bereichert damit die Annahme ihres Ichs. (vgl. Grom, a.a.O. S. 207).

*solchem, unabhängig von bestimmten Leistungen und Vorzügen, den Wert und die Würde eines Partners einer übermenschlichen Instanz*³⁶².

Das Erleben selbstbewusster Frauen in den Interviews weist darauf hin, dass, wie in der Religionspsychologie angenommen³⁶³, das Selbstwertgefühl auch die Religiosität zu beeinflussen vermag. Die Annahme eines positiven Gottesbildes gewinnt vor dem Hintergrund eines gelingenden Lebens. Keiner der Interviewpartnerinnen wurde in ihrer Kindheit die Vorstellung eines strafenden, richtenden und unpersönlichen Gottes vermittelt³⁶⁴. Kontrastierend zur religiösen Erstsozialisation und kompensatorisch entwickelt sich bei den deutschen Muslimas nur die Glaubensverbindlichkeit, nicht grundlegend, soweit in der Erziehung vorgezeichnet, das Gottesbild. Im Bezug auf den Islam bekommt es aber eine erweiternde und bereichernde selbstwertstützende Funktion, da es in ein stimmig empfundenen Ganzes eingebettet werden kann. Den Frauen fehlte, auch bei einer intensiven religiösen Prägung, die Identifikation mit dem Christentum, im besonderen mit den kirchlichen Institutionen. Sie schildern eine begrenzt wahrgenommene Identität als Christinnen, während der Islam aus der heutigen Perspektive emotional und kognitiv, sinnlich und rational, „mit Herz und Verstand“, wie es Jamila C. ausdrückt (II. 3.5), untrennbar mit der Selbstannahme ihrer Person als gläubiger Frau und in der Verantwortung als Teil des sozialen, gesellschaftlichen Umfelds verbunden ist.

1.3 Individualität als Lebenslaufoption

Die Interviewpartnerinnen haben in ihren Herkunftsfamilien verschiedene Zugänge zur Religion, in atheistisch geprägten auch durch ihre Ablehnung, kennen gelernt. Ausgehend von der Erstsozialisation zeigen sich bei den Lebenswegen bereits in der Erinnerung an die Zeit als Heranwachsende individuelle Unterschiede im Umgang mit christlichen Motiven und Ritualen – von der selbstverständlichen Weiterführung der von der Großmutter geprägten Frömmigkeit im Fall von Silke A. über die sehnsuchtsvolle Neuentdeckung bei Esma F. bis zur Distanzierung bei Sanah G., für die über Jahre hinweg „Religion so gar kein Thema“ mehr war. Die Frauen entziehen sich dabei nicht der Sozialisation in ihrer Kultur, die von christlich-ethischen Werten geprägt ist. Religion bleibt im Feld zwischen Annäherung und Abgrenzung begleitendes Motiv der Biographien und rückt in der Begegnung mit dem Fremden wieder in den Fokus. In dem von Demokratie und Moderne erzeugten Pluralismus offenbaren sich auch im Bereich der transzendenten Orientierung zahlreiche Optionen, die das Individuum herausfordern, über deren Integration in das eigene Leben oder deren

³⁶² Grom, a.a.O., S.176 (Hervorhebung im Original).

³⁶³ Vgl. Grom a.a.O., S. 182ff.

³⁶⁴ In der atheistischen Erziehung war Gott nur in seiner Abwesenheit bzw. Nichtexistenz negativ besetzt.

Ablehnung zu entscheiden, um auch in dieser Hinsicht seine Individualität und seinen Platz in der Gesellschaft zu finden. Der Mensch ist heute, wie Sartre formulierte, „zur Freiheit verdammt“.

Jede Form von religiöser Vermittlung wird dabei zu einem Bestandteil der Sozialisation, in welcher der Einzelne durch Beziehungen zu anderen in einem lebenslangen Prozess ein Selbst und eine Identität aufbaut. Der Religionspsychologe Bernhard Grom folgert daraus in der Sicht des symbolischen Interaktionismus, dass der Einzelne weder ein Absolutum sei, das keiner Beziehung bedarf und keinen fremden Einflüssen ausgesetzt ist, noch das bloße Produkt solcher Einflüsse. „Individuum und Umgebung beeinflussen einander wechselseitig.“³⁶⁵ In dieser Perspektive auf Fremd- und Selbstbestimmung des Menschen entwickelt sich nun eine neue Diskussion um die Logik von Biographien mit dem Schlagwort der „Selbstorganisation“³⁶⁶, die durch den gesellschaftlichen und risikoreichen Zwang zur individualisierten Lebensführung von der „Selbstbestimmtheit“ abgehoben sei. Folgt man den zugrundeliegenden Annahmen der fluktuativen Verhältnisse im Heute durch Entgrenzung von Handeln und multiple Wahlmöglichkeiten, „die soziale Integration und das stabile Selbstgefühl bedrohen“³⁶⁷, so kann in der Interpretation der prozessorientierten Biographien die Entscheidung der deutschen Muslimas für ein zuverlässiges und dauerhaftes Identitätskonzept in ihrem Glauben und für eine neue Form der Kollektivität als gesellschaftskritische Gegenbewegung gewertet werden.

Jost fordert, dass in empirischen Studien stärker als bisher thematisiert wird, „welche Ressourcen während des Lebenslaufs zur Verfügung stehen und wie sie sich in Verbindung mit Lebenslaufoptionen und der Lebenslaufplanung entwickeln“³⁶⁸. Dementsprechend kann als Ergebnis der vorliegenden Arbeit festgestellt werden, dass soziale und biographische Strukturen zwar in gegenseitiger Wechselwirkung die Rekonstruktion des Lebenslaufs begleiten. Die vorhandenen lebensgeschichtlichen Erfahrungen mit und Bezugnahmen auf Religion rücken aber in diesem Aspekt der individuellen Selbstsozialisation, über die in letzter Entscheidung das Gottes- und Menschenbild des Islam übernommen wird, vor den äußeren Einflüssen in den Vordergrund. Jost folgend, sorgen (soziale) Umwelten „als ‚Perturbationen‘ für Anregungen zu Transformationen und können nicht bestimmen, wie und mit welcher Intensität sie sich in einem Gebilde wie der Biographie auswirken“³⁶⁹. So lässt sich schließen, dass die individuelle Bereitschaft der Frauen, sich ihrer vorhandenen religiösen Ressourcen zu erinnern und in einen neuen Zusammenhang zu stellen, ihren

³⁶⁵ Grom, S. 30.

³⁶⁶ Aktuell geführt in der Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation von J. Zinnecker (2000, Heft 3, S. 272-290), K. Hurrelmann (2002, Heft 3, S. 155-166) und Gerhard Jobst (2003, Heft 1, S. 85-94)

³⁶⁷ Jost in der Zusammenfassung von soziologischen Thesen zur Postmoderne, a.a.O., S. 87.

³⁶⁸ Jost, a.a.O., S. 90.

³⁶⁹ ebd., S. 92. „Radikal konstruktivistische Vorstellungen legen daher nahe, die biographische Struktur primär der selbstbezüglichen Entwicklung des Individuums zuzurechnen, betonen allerdings (...) die Notwendigkeit der Relationierung zu anderen sozialen Systemen. (...) Soziale Ereignisse wirken sich auf die Biographien von Personen in sehr unterschiedlicher Weise aus (...).

Schritt in den Islam motivierte. Ohne dieses Zusammenwirken innerer Anlagen wie der Offenheit für eine transzendente Orientierung sowie der Wissbegier und dem weltanschauliche Nachdenken über einen letzten Grund der Welt hätten die äußeren Begegnungen auch zu einer anderen, nicht religiös definierten, Identitätskonstruktion führen können.

Die Komponenten der Fremdsozialisation³⁷⁰ regen eine Selbstsozialisation an und unterstützen sie. Sie beruht auf individuellen Lernprozessen: „Auf dem *eigenen Erleben* dessen, was man zunächst nur am Modell oder durch Instruktion wahrgenommen hat und was in dem Maß auch unabhängig von sozialer Kontrolle und Verstärkung weitergeführt wird, als es in sich befriedigend, das heißt als selbstverstärkend und erstrebenswert erlebt wird.“³⁷¹ Das erste Modell für religiöses Verhalten erfahren Menschen in ihrer Kindheit. So zeigt sich auch im Vergleich der Interviews, dass überzeugt gelebter Glaube von Vorbildern in der Erziehung weit trägt. Für Silke A. hat zum Beispiel bis ins Erwachsenenleben „die Oma `ne ganz wesentliche Rolle gespielt“³⁷². Auch in der Zeit der kritischen Auseinandersetzung mit ihrer Religion und der Distanzierung zur Kirche bleibt die Wurzel im Glauben der Kindheit verbindend – jedoch nur bis zum Tod der Großmutter, da sich die Religiosität nicht stabil durch eigenes Erleben gefestigt hat und nicht selbstverstärkend erfahren wurde. Die Hinwendung zum Islam geschieht über neue Vorbilder. Hier lässt sich ein alle untersuchten Biographien einendes Merkmal festmachen. Die Frauen lernen den Islam durch Menschen kennen, die fest in ihrer Gottesfürchtigkeit stehen und sich auf die Religion als prägenden Bestandteil ihres Alltags beziehen, denen ihr Glaube offensichtlich Halt gibt und ihr Leben (sinn)erfüllt. Die Muslime wecken Neugierde, motivieren zur Auseinandersetzung mit eigenen Lebensorientierungen und zur Erinnerung an persönliche religiöse Erfahrungen. Besonders bewegt dieses Erlebnis, wenn religiöse Praxis als Modell nicht vorgelebt worden war und damit nicht in den Wissensschatz der Heranwachsenden integriert werden konnte, worauf unter anderem die Biographie von Valentina I. hinweist: „Also es lag wahrscheinlich einfach daran, dass ich, lebendige Vorbilder kamen in meinem Leben nicht vor, lebendige Vorbilder, die mich so direkt hingeführt hätten“, begründet sie die Faszination ihrer Begegnung mit gläubigen Muslimen im Rückblick auf eine unbefriedigend gebliebene erste religiöse Sozialisation.

Eine unzulängliche Einführung in die Religion wird von vielen Interviewpartnerinnen mit der Form der Instruktion³⁷³ begründet. Während sie die Unterweisung im Glauben im Christentum überwiegend als belehrend erinnern, als kognitives Vermitteln allgemeiner,

³⁷⁰ Grom definiert als solche das Lernen am Modell, Lernen durch Instruktion und Lernen durch Fremdverstärkung und soziale Bestätigung. S. 31.

³⁷¹ ebd.

³⁷² (II. 1.2). Vgl. auch Katharina B., die ihre positiven Erfahrungen mit Kirche vor allem auf ihre Begegnung mit der Zuwendung der Pfarrerin und ihre Zeit im evangelischen Internat bezieht.

³⁷³ Vgl. Grom, S. 35ff.

theoretischer Erkenntnisse über Gott, Kirchendogmen und Moralvorschriften³⁷⁴, schildern sie in der Begegnung mit dem Islam den begleitenden Aspekt. Sie beschreiben einen Prozess, in dem sie in ihrer konkreten Lebenssituation angenommen und emotional angesprochen werden, ihre Widerstände und Verstehensschwierigkeiten in persönlichen Gesprächen aufgenommen und gelöst werden³⁷⁵. Es zeigt sich in einzelnen Biographieerzählungen aber auch eine größere Bereitschaft, Glaubensaussagen des Islam zu übernehmen und sich an Normen anzupassen, deren Plausibilität erst nach dem Übertritt geprüft wird, als in ihrer Auseinandersetzung mit dem Christentum. Die begleitende Instruktion, die ihnen die Möglichkeit zur Wahl gibt, erfahren die Frauen als Anerkennung ihrer individuellen Person, die ihre Selbstaufklärung und ihr Selbstbewusstsein stützt. Die Entscheidung für den Islam wird zum eigenen Wollen³⁷⁶, während die Erstsozialisation im ererbten Christentum (auch im Atheismus) kein Akt des eigenen Willens war und eine bewusste Entscheidung für diese Religion bzw. gegen Religion im weiteren Leben auch nicht getroffen wurde³⁷⁷.

Die neue Orientierung wird verstärkt und bestätigt durch die Bezugspersonen, die im Kontakt mit dem Islam neu in das Leben der Frauen getreten sind. Ihr Glaube bindet sie ein in eine Gemeinschaft, die dieselbe Vorstellung von Sinnggebung für das Leben eint. Die Erfahrung einer in der Gruppe geübten Religiosität bringen zwar mehrere Frauen mit, doch schildern sie diese Verbindung im Rückblick nur in einer äußerlichen Zusammengehörigkeit. In der Beschreibung des Erstkommunion-, Firm- oder Konfirmandenunterrichts grenzen sich die meisten Interviewpartnerinnen von ihren Altersgenossen ab, indem sie in der Rekonstruktion von Kontinuität das Interesse für Inhalte der Einstellung der Mitschüler gegenüberstellen, welche die Feste nur als Anlass für Geschenke sahen. Trotz der dargestellten eigenen religiösen Motivation erleben sie die Riten der Kirche nicht in ihrer gemeindemitgliedschaftlichen Funktion. Die Frauen unterstreichen eine individuelle Wahrnehmung in Religionsunterrichtsklassen und gemeindlichen Gruppen, deren Teil sie sind, ohne die Zugehörigkeit als Bestandteil jugendlicher Identität zu verinnerlichen. Die

³⁷⁴ Sabiha E. kritisiert zum Beispiel den Konfirmationsunterricht in dieser Richtung: „Und das mal zu interpretieren oder zu hinterfragen, bestand da gar keine Möglichkeit.“ (II. 5.2). Esma F. übernimmt ebenso christliche Lehrsätze, ohne dass sie ihr „plausibel“ werden und sie emotional berühren. (II. 6.1.2).

³⁷⁵ Zum Beispiel in der Schilderung von Sanah G., die von einer Muslima in den Fragen zu Leben und Glauben begleitet wird (II. 6.2.3), bzw. in der Biographieerzählung von Valentina I., die im Zweifel zwischen philosophischen, psychologischen und religiösen Erklärungsmodellen in Muslimen aufmerksame Gesprächspartner findet. Damit trifft die Aussage von Bernhard Grom zur begleitenden Instruktion: „Sie kann weitgehend erlebnisverarbeitend unterweisen und Einsichten vermitteln, die durch gemeinsames Üben (...) erarbeitet und emotional bedeutsam sind (...)“ (Grom, S. 35).

³⁷⁶ So betont Silke A. bereits in ihrer Entscheidung zur Konfirmation den „freien Willen“ – „und ich weiß auch, warum’s *ich* tue“. Sie erlebt auch den Weg zum Islam als Weg der Möglichkeiten, selbst zu entscheiden: „dass ich auf diesem Weg gehe, wenn das mir der richtige Weg erscheint, und dann werd ich später selber sehen, wo ich einfach hingelange, und wie weit ich eben jetzt irgend etwas übernehme oder nicht übernehme“. (II. 1.8).

³⁷⁷ Vgl. dazu auch Sommer, Regina: Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Stuttgart/Berlin/Köln 1998. „Im Aneignungs- und Verarbeitungsprozess entstehen – unter Rückgriff auf verschiedene christliche oder nicht-christliche Deutungsmuster und Symbole – unterschiedliche Formen der Religiosität und der religiösen Orientierung, die von individuellen biographischen Faktoren abhängen und präformiert werden, die aber durch bewusste Entscheidung realisiert werden müssen.“ S. 299.

lediglich partielle Integration trägt nicht im emotionalen eigenen Erleben von Miteinander-Glauben, ein erfüllendes christlich geprägtes Gemeinschaftserlebnis steht ihnen als Ressource nicht zur Verfügung.

Die Auswertung der Biographien hat letztlich gezeigt, dass die Entscheidung für den Islam auch eine bewusste Entscheidung für eine neue Gemeinschaft ist. In ihr wollen die Frauen ihre Werte leben, ohne dabei allein zu stehen. Über die gleichen Ziele hinaus beschreiben sie eine emotionale Verbundenheit mit der sie jeweils integrierenden Gruppe der Muslime. Der Islam bietet das Gemeinschaftsgefühl in besonderem Maße durch die *umma* an, die Gesamtheit der durch ihren Glauben zusammengeschlossenen Muslime auf der Welt. Islam ist nicht nur Religion, sondern ebenso Gemeinschaft. Gläubige werden damit nicht nur in ihren religiösen Überzeugungen bestärkt, sondern auch sozial bestätigt. Thomas Luckmann weist in der Beschäftigung mit der funktionalen Differenzierung der Sozialstruktur in modernen Gesellschaften auf die Notwendigkeit eines eigenkonstruierten Sinnzusammenhangs der Lebensgeschichte hin: „Wenn jedoch (...) die meisten sozialen Rollen weitgehend anonym sind und entpersönlicht werden, wird die persönliche Identität des Individuums durch die Gesellschaftsordnung, in der es lebt, weder eindeutig geformt noch gestützt.“³⁷⁸ Die Segmentierung des inneren Beziehungsgefüges der Gesellschaft lässt auch ein selbstverständlich verbindendes Modell einer „anderen“ Wirklichkeit, das früher ebenso selbstverständlich in der Verschränkung von Immanenz und Transzendenz von den christlichen Kirchen angeboten wurde, verblassen. Der Vertrauensaufbau in eine religiöse Sinnorientierung wird erschwert. Diesen Defiziten begegnet der Islam mit seinem rollenübergreifenden, nicht nur religiös reduzierten, Identitätsangebot, das in einer Gemeinschaft innerhalb der Gesellschaft integrierend erfahrbar wird.

Deutsche Muslimas haben dieses Angebot angenommen. Sie beziehen sich in einer säkularen Gesellschaft auf eine religiöse Minderheit als Wahlgemeinschaft, die durch die Diaspora-Situation eine besondere Geschlossenheit ausgebildet hat, wenn auch nicht in dem Maße, wie es sich Sabiha E. bei der Konversion erwartet hat (vgl. II. 5.6). Die Besonderheit religiöser Individualisierung bei den deutschen Muslimas liegt in der Entscheidung für eine Glaubensrichtung, die nahezu untrennbar mit einer kulturprägenden Kraft verbunden ist³⁷⁹. Die Frauen wollen aber auch hier ihren individuellen Weg finden. Ihr neues Bekenntnis verstehen sie nicht als grundsätzlich gegenkulturellen Entwurf, sondern als Herausforderung,

³⁷⁸ Luckmann, Thomas: Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften. In: Gabriel, Karl (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996, S. 17-28, hier S. 25.

³⁷⁹ Die Symbiose von Kultur und Religion gilt für alle Glaubensrichtungen; in der islamischen Welt wird dieser Zusammenhang aber besonders gesehen. Darauf macht auch Karl-Fritz Daiber aufmerksam: „Bei der Beurteilung, in welchem Umfang religiöse Orientierungsmuster individuell wählbar sind, muss auch berücksichtigt werden, dass eben von den strukturellen Vorgegebenheiten her Religion in eine jeweilige Gesamtkonstitution von Wirklichkeit verwoben ist. Religion ist unlösbarer Bestandteil der Kultur als eines umfassenden historischen Musters der Wirklichkeitskonstitution.“ Daiber, Karl-Fritz: Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse. In: Gabriel, a.a.O., S. 86-100, hier S. 89.

den Islam in seiner ursprünglichen Botschaft zu leben, ohne dabei religiös mitgeprägte grundlegende Kulturmuster als Deutsche aufzugeben. Sabiha E. drückt dies so aus: „Aber ich hab eigentlich von Anfang an versucht, trotzdem so authentisch zu bleiben, wie ich nun mal bin und ich bin Deutsche und da rüttelt keiner dran und ich bin da jetzt auch wirklich noch immer so auf der Suche, meinen deutschen Weg als Muslima zu gehen. Ich möchte nicht so die palästinensische Tradition, was den Islam angeht oder überhaupt arabische Traditionen einfach übernehmen für mich, weil das für mich nicht stimmig ist, sondern ich sag mir, wenn ein deutscher Mensch konvertiert, dann bleibt er trotzdem Deutscher und ist in seiner Kultur aufgewachsen und muss dann seinen eigenen Weg finden“ (II. 5.5). Dies bestätigt Wiesberger in seiner Annahme, dass Gruppierungen, die den Bezug der Person zu einem höchsten persönlichen Gott im Zentrum der Lehre haben, ihren Nachwuchs über die Aktivierung traditionaler Wertmuster unserer Kultur finden (vgl. I. 4.2.3.4). Die Entscheidung für den Islam wird zu einer besonderen Form der Selbstorganisation, im Bewusstsein einer Elitebildung doppelt differenziert: im eigenen Verständnis als in einer von christlichen Werten geprägten Kultur sozialisierte Gläubige – die zu der *letztgültigen Religion* als Steigerung des Christentums gefunden hat und zudem, im Gegensatz zu vielen gebürtigen Muslimen, einen traditionsbefreiten, *reinen Islam* der Schrift lebt.

Im Schritt zum Islam zeigt sich aber auch eine unaufgelöste Widersprüchlichkeit. Er ist die Form einer besonderen religiösen und sozialen Individualisierung in einer Zeit der Optionen. Dabei wird von einzelnen Frauen die Individualisierungspraxis der Gesellschaft kritisiert, in der, wie es Daiber formuliert, „Gemeinschaftsformen diffundieren, Integrationserfahrungen nicht nur aus Gründen der Systemdifferenzierungen schwächer werden, sondern zugleich wegen der Individualisierungsnotwendigkeiten (Wahlzwang) und eines entsprechenden Selbstbildes handelnder Subjekte“³⁸⁰. Der Islam wird dazu als (die bessere) Alternative gesehen³⁸¹, der die gemeinsamen religiösen Orientierungen nicht nur plausibilisiert, sondern „durch klar definierte Rechte und Pflichten“ auch sichert für den gesamten Lebenszusammenhang. Die deutschen Muslimas gehen bewusst einen Weg der Individualität – hinein in eine durch strenge Normen individualitätsbegrenzende Gruppe.

³⁸⁰ Daiber a.a.O., S. 98.

³⁸¹ So zum Beispiel von Silke A.: „Also auf der Vernunftebene war klar für mich, dass mir diese klar definierten Rechte und Pflichten wichtig sind, dass es mir wichtig ist, dass der Islam eine Religion ist, die sehr auf Gemeinschaft setzt, wo die Gemeinschaft im Vordergrund steht, was für mich wichtig war als Gegenposition zu dieser extremen Individualisierung, die wir in unserer Gesellschaft leben, das war nicht das, was ich für mich möchte.“ (II. 1.11).

1.4 Religiosität: Die Wahl zwischen Glück und Heil

Die Sicht auf die Welt ist ein Werkzeug, mit Wirklichkeit umzugehen und sich darin einzuordnen. Die Sehnsucht nach einer Verlässlichkeit der Lebensziele entspricht dem subjektiven Sinnbedürfnis, das in der Logik von Denken und Handeln wurzelt. Mit diesen Prämissen ist der Mensch gefordert, Identität und Individualität auszubilden. Innerhalb der sozialen, kulturellen und technologischen Rahmenbedingungen der Moderne werden dem Religiösen immer weniger Chancen eingeräumt, in diesem Prozess der eigenen Sinnfindung eine Rolle zu spielen. Zwischen dem Begriff des Numinosen von Rudolf Otto und der Reduzierung von Thomas Luckmann, der jede Form von Selbstreflexivität als religiös proklamiert, bewegt sich die Diskussion um eine (noch vorhandene) Religiosität in der säkularisierten Welt und im Menschen. Religiosität als Grundbegriff des modernen Menschen anzunehmen, fällt vor diesem Hintergrund schwer. Dennoch zeigen die Biographien, dass Religion auch im 21. Jahrhundert aus dem Leben nicht einfach wegzudenken ist. Auch in einer indifferenten oder ablehnenden Haltung hat sie ihren Platz, der jedoch aus der öffentlichen Wahrnehmung in die Intimität des Privaten verwiesen wurde. In der Annahme, dass eine transzendente Orientierung dem zeitgemäßen, weil rational handelnden Menschen nicht zuzumuten ist, wird eine kognitionsbestimmte Religiosität immer weniger vorstellbar. Gerade diesen Aspekt aber stellen die Interviewpartnerinnen übereinstimmend in den Vordergrund. Sie lassen in der Schilderung ihrer Lebensgeschichten nicht zu, ihre Entscheidung auf emotionale Motive zu begrenzen, auf ein instinkthafes Suchen nach Schutz entsprechend der Erklärung von Religiosität des russischen Physiologen Iwan P. Pawlow³⁸² ebenso wenig wie auf das von Sigmund Freud konstatierte zwanghafte schuldbewusste Verhalten. Tragfähiger bleibt aufgrund der bisher festgestellten Verflechtungen von intrinsischen und extrinsischen Motivationen für die Suche nach einer Glaubensorientierung hier die Überzeugung Gordon W. Allports, dass sich aufgrund der Vielfalt religiöser Erfahrungen eine vereinfachende monokausale Erklärung verbietet³⁸³. Die Schritte zur *Schahada* sind individuell, aber in keinem der Interviews als unreflektiert, also als reduziert auf bloße Angstbewältigung oder ein reines Sicherheitsbedürfnis, zu werten. Die Religiosität gewinnt für die Frauen zunehmend an Bedeutung, als sie verbunden ist mit dem Interesse an weltanschaulicher Erkenntnis und einem logischen Zusammenhang. Religiosität wirkt, so wie Bernhard Grom als Grundsatz der Religionspsychologie nachweist, auch bei den deutschen Muslimas, „indem sie bestimmte Motive, Erlebnisbereitschaften und Bewältigungsstrategien, wie sie sich im Laufe der Lebensgeschichte eines Menschen

³⁸² Auch hier wäre eine umgebungsbedingte Krise wieder unabdingbare Voraussetzung. Vgl. Grom, S. 80ff.

³⁸³ Vgl. Grom S. 109ff.

entwickeln, *kognitiv bestätigt und verstärkt* und sich mit ihnen verbindet“³⁸⁴. Diese Motive, Erlebnisbereitschaften und Bewältigungsstrategien lassen sich in jeder einzelnen der vorgestellten Biographien nachweisen. Als Beispiele: Das Interesse von Silke A. für Menschen, Sprachen und fremde Kulturen verbunden mit ihrem Selbstbewusstsein und ihrem Willen zu klaren Bekenntnissen und konsequentem Handeln, dem Wunsch nach Harmonie, individueller Spiritualität und der Bereitschaft, sich weiter zu entwickeln – der Wille nach Bildung bei Katharina B., ihr pädagogisches Talent, die kritische Haltung gegenüber beengenden gesellschaftlichen Normen, Ausländerfreundlichkeit, Reiselust und Weltoffenheit, Engagement und Konfliktfähigkeit. Diese Anlagen und Ansichten können die Frauen mit religiösen Einsichten in Beziehung setzen und zu einer neuen persönlichen Gültigkeit für ihre Lebensgestaltung führen.

In der religionskritischen Position, welche die meisten der Frauen vor der Konversion einnehmen, betrachten sie sich keineswegs als säkularisiert. Das Unbehagen in der Konfession ist weit vom Atheismus entfernt, ebenso Verunsicherung im Glauben von religiöser Gleichgültigkeit. Sie suchen nach einer alternativen und für sie persönlich befriedigenden Religiosität. Der Entkirchlichung steht der religiöse Sucher gegenüber, von dem bereits Lofland und Stark in ihrem Konversionsmodell ausgehen. Religiöse Sucherschaft und religiöse Deutungsmuster waren für sie die „minimal points of ideological congruence“ (vgl. I. 4.2.3.1). Nach R. A. Straus gibt es allerdings zu Beginn der Suche wenig überlegtes Vorgehen oder etwa eine Strategie, „eher ein Umhertasten nach Möglichkeiten“³⁸⁵. Die Selbstidentifikation als Sucher entstehe während des Suchens. Literatur- und Medienkonsum gehören ebenso wie konkrete Interaktion mit anderen zum weiteren Verlauf. Der Suchende greift auf kognitive, emotive und moralische Ressourcen zurück. „In der Art, wie das Suchen selbstbewusster wird, benutzt die Person systematische Suchmethoden. Irgendwann kommt der Sucher an einen Kanal, der als ‘heiß’ eingestuft wird und dem er intensiver nachspürt.“³⁸⁶ Wenn dem Sucher nach näherer Prüfung die Angelegenheit als in Ordnung und reell erscheint, beginnt er sich auf die neuen Inhalte einzulassen. Die Suche erreicht nach Wiesberger ihren Höhepunkt, wenn der Sucher beschließt, die Transformation durchzuführen, „d. h. die im jeweiligen Kontext institutionalisierten Handlungen des ‘die Brücken hinter sich Abbrechens’ zu vollziehen.“³⁸⁷ Religiöse Sucherschaft stellt einen konversionsfördernden Faktor dar. Da Religion in der westlichen Gesellschaft in den Bereich der Privatsphäre gerückt wurde, ist auch die Rolle des religiösen Suchers nicht öffentlich institutionalisiert. Wiesberger schließt, dass hier

³⁸⁴ Grom, S. 116 (Hervorhebung im Original). Demnach bildet Religiosität für das psychische Wohlbefinden nur einen Faktor unter vielen „und ist an andere allgemein-menschliche Voraussetzungen der Persönlichkeit gebunden. Dies erklärt, dass ihr Einfluss sehr unterschiedlich und nie alleinbestimmend sein kann.“

³⁸⁵ zit. n. Wiesberger, S. 115. Valentina I. betont zum Beispiel die Zufälligkeit ihrer Begegnung mit dem Islam: „nicht irgendwie geplant“. (II. 6.4.2).

³⁸⁶ Wiesberger, S. 115.

³⁸⁷ ebd.

Konversionen weniger experimentellen als existentiellen (also auch stark emotionalen) Charakter tragen und von stärkerem Engagement geprägt sind. Als Ergebnis von Untersuchungen stellt er fest, dass religiöse Sucherschaft zu fast sicherer Konversion führt, wenn intensiver Kontakt zu einer religiösen Gruppe vorliegt.³⁸⁸ Dieser Schluss vereinfacht in der beschriebenen Eigendynamik und vernachlässigt die aktive Beschäftigung der Konvertiten mit religiösen Orientierungen. So zeigt das Beispiel von Esma F., dass ihre ausgeprägte religiöse Suche und der Kontakt mit Christen zwar ausreichte, sich auf den Katholizismus hin zu orientieren. Die gesuchten und befriedigenden Antworten aber fand sie erst später im Islam. Ihre kritische Auseinandersetzung mit gelebtem Glauben, die sie in der Erinnerung an ihre Begegnung mit dem Christentum äußert, behält sie auch als Muslima bei. Sie differenziert ebenso wie fast alle der vorgestellten Muslimas zwischen Ideal und Realität, zwischen Tradition und Religion des Islam in Geschichte und Gegenwart.

„Die unterschiedlich ausgeprägte Bereitschaft zu weltanschaulicher Realitätsprüfung und Korrektur könnte den entscheidenden, inhaltsunabhängigen Maßstab abgeben, um festzustellen, in welchem Maß die Religiosität eines Menschen nicht nur emotions-, sondern auch kognitionsbestimmt ist“, stellt Bernhard Grom als Forschungsperspektive dar³⁸⁹. Nahezu allen Interviewpartnerinnen ist es wichtig, ihre Entscheidung für den Islam und die Glaubenswahrheiten ihrer neuen Religion als „logisch“ zu schildern. Dies lässt sich als Konversionsrhetorik werten, zeigt aber auch, dass den Frauen daran liegt, in ihren religiösen Vorstellungen wie in ihrer Glaubenspraxis von Überzeugungen auszugehen, die in kognitiven Überlegungen begründet sind. Ebenso sind sie, wie erwähnt, bereit, Anspruch und Wirklichkeit des Islam zu überprüfen, sich mit kritischen Stellungnahmen von außen auseinander zu setzen und dabei mit eigenen Auslegungen vorgeformten Paradigmen zu begegnen. Dies wird erleichtert durch die Selbstverantwortung im Glauben, die der Koran den Muslimen zuspricht. Für diese eigene Art der deutschen Muslimas, ihr Religionsverständnis individuell zu interpretieren, ist das Leben in einem religionsneutralen Staat Voraussetzung. Katharina B. ist sich wie ihre Glaubensschwestern dessen bewusst: „Ich glaube, in keinem europäischen Land kann ich meine islamische Religion so gut ausleben wie hier in Deutschland“ (II. 2.5).

Religiosität, welche die Frauen durch ihr Leben begleitet, in einigen Lebensstationen bewusst, in anderen in den Hintergrund gedrängt, trägt in sich den Wunsch nach Verbindlichkeit. Sie erst gibt der Orientierung auf das Heilige seine persönliche und gesellschaftliche Kraft. Verbindlichkeit muss spürbar und erfahrbar sein und wird damit zu einem Aspekt von Religiosität, in dem emotionales und kognitives Interesse miteinander vereinbar werden. Wo es um Verbindlichkeit von Werten und Sinnstiftungen geht, wird bei den Frauen nicht nur der Verstand, sondern auch das Gefühl angesprochen, werden sie von

³⁸⁸ ebd., S. 98. Wiesberger bezieht sich auf Untersuchungen von Heirich (1977) und Balch/Taylor (1976, 1978).

³⁸⁹ Grom, S. 224.

Glaubensinhalten berührt (vgl. II. 6.1.2). Daher sind die bearbeiteten Konversionserzählungen nicht nach der Typologie von Lofland und Skonvod (vgl. I. 4.2.3.3) einzuordnen: „Intellectual Conversion“ und „Experimental Conversion“ gehen hier bei der Begegnung mit dem Islam ineinander über. Für die Gotteserfahrung gibt es keine Regeln, aber Regeln und Rituale bereiten die Begegnung mit dem Transzendenten vor. Viele der Interviewpartnerinnen wenden sich gegen die Spielarten einer Gesellschaft, die in der Beliebigkeit der Moderne zu nichts verpflichtet. Sie wollen Verantwortung tragen, für sich und für andere. Dies erfordert für sie Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die Lebensziele teilt und damit Geborgenheit vermittelt. Verbindlichkeit schenkt Sicherheit und lässt Vertrauen aufbauen. Der Humanistische Psychologe Abraham Maslow hat in seiner Bedürfnishierarchie die Bedürfnisse nach Sicherheit und Ruhe, nach Bindung und Zugehörigkeit unmittelbar nach den biologischen Bedürfnissen angeordnet. Die Biographien der deutschen Muslimas zeigen aber auch, dass für sie der Islam alle weiteren von Maslow festgestellten Bedürfnisse erfüllt: *Selbstwert* als das Bedürfnis nach Vertrauen und dem Gefühl, etwas wert und kompetent zu sein, Selbstwertgefühl und Anerkennung von anderen, die *kognitiven Bedürfnisse* als dem Wunsch nach Wissen, Verstehen, nach Neuem, die *Bedürfnisse nach Ordnung, Selbstverwirklichung* als das Bedürfnis, das eigene Potential auszuschöpfen, bedeutende Ziele zu haben und *Transzendenz* an der Spitze der Bedürfnispyramide als spirituelles Verlangen, sich mit dem Kosmos im Einklang zu fühlen, sich in einem größeren Sinngehalt zu verstehen. Bedürfnisse werden zunächst gefühlt, der Weg zu ihrer Erfüllung erfordert aber einen Bewusstwerdungsprozess und damit eine kognitive Motivation.

Erfüllte Bedürfnisse werden in der heutigen Gesellschaft als *Glück* definiert. Damit schließt sich der Kreis zur Charakterisierung gesellschaftlicher Entwicklungen. „Der Zwang zur Orientierung und Entscheidung beinhaltet den Zwang zum Erlebnis und zum Glücklichein. Ist es schon schwierig genug, die eigenen ‚eigentlichen‘ Wünsche zu identifizieren, so ist es kaum noch möglich, sich ohne stabilisierende Muster auf dem Markt der Möglichkeiten zu orientieren und eine Wahl zu treffen“, stellt Stephanie Klein fest³⁹⁰. Für die deutschen Muslimas reduziert sich die Erfüllung nicht auf Glück. Religiosität reicht darüber hinaus, beschränkt sich nicht auf Teilwirklichkeiten des Lebens, sondern verweist auf die Vollendung des Menschen. Bis zum Beginn der Neuzeit waren *Glück* und *Heil* terminologisch austauschbar, heute tritt eine Dissoziierung der Begriffe ein. Heil in der Übersetzung von lateinisch „salus“ spricht in seinen indogermanischen Wurzeln anthropologisch von Ganzheit, Vollständigkeit und Identität. Diese Bedeutung findet sich im Arabischen, der Ursprungssprache des Korans, wieder und gewinnt für die Gläubigen eine besondere Bedeutung. „Also wenn ich das Wort Islam auseinandernehme und dann sehe, das kommt

³⁹⁰ Klein, S. 99.

von der Wortwurzel salama her, und salama heißt in Ordnung sein, heil sein, ok. sein, und wenn ich mir das mal vorstelle, dass also ein Muslim jemand ist, der ok. ist, der in Ordnung ist, dann merk ich wie die Begrenzungen, die das vorher für mich hatte, aufgehoben werden, weil ich nicht mehr eben nur immer sage, Muslim ist der und der, sondern Muslim ist jemand, der in Ordnung ist, der ok. ist, der heil ist, heil im Sinne der Schöpfung“ (II. 3.6), erklärt Jamila C. ihre kognitive Einsicht, die sie „emotional unglaublich angesprochen“ hat. Heil bezieht sich damit nicht auf jenseitige Erfüllungen, sondern auf die Gegenwart und die gegenwärtige Zukunft, ist das Zentrum des religiösen Denkens und Handelns, Ziel jedes Ritus', der Kern der natürlichen und geglaubten Ordnung. Das Versprechen des Glaubens wird damit für die Frauen eingehalten: Ihre Religiosität führt sie im Islam in der Hinwendung zu Gott zu einem erfüllten Leben – ein Vertrauen, das sie im Christentum, das sie nur auf partielle Wirklichkeiten ihrer Existenz bezogen, nicht entwickelt haben. Neben der erlebten „Feiertagsreligion“ blieben für sie viele Bereiche des Lebens entsakralisiert, un-heilig.

2. Islam als gelebte Religion von Frauen

2.1 Weibliche Spiritualität und Solidarität

Die Interviewpartnerinnen haben die Begegnung mit sich und der Umwelt neu strukturiert. Sie haben sich entschieden gegen andere Optionen und für ein religiös bestimmtes Leben. Sie haben in einer Gesellschaft der Differenzierung von Sinnstiftungen für sich traditionelle Wertmuster wieder aktiviert, sich religiös neu orientiert in einer religiös unmotivierten Zeit. Ihre Biographien sind die subjektive Seite sozialer und kultureller Prozesse. Sie wollen sich nicht widerspruchslos einfügen in eine von den Kirchen vorgegebene Gestalt der Heiligkeit, sondern mit ihren individuellen Erfahrungen mit Lebenswirklichkeiten und religiösen Inhalten Identität gestalten. Ihre Biographien erzählen von einer ursprünglich religiösen Perspektive, die sie zu der Frage nach dem Eigentlichen der Existenz führt. Überlagert von der Segmentierung des Alltags, in dem jeder mannigfaltige Rollen auszufüllen hat, fällt es schwer, zum alles verbindenden Kern vorzudringen. Die Muslimas streifen den Schleier des Schweigens über transzendenten Orientierungen, über Sehnsüchten nach Verbindlichkeit und Geborgenheit und die verhüllenden Ablenkungen vom Wissenwollen des Wohers und Wohins ab, um die Essenz des Daseins wieder in den Blick zu nehmen. Sie entwickeln sich in der Suche nach Erklärungen in der Annäherung an Gott, von dem sie sich ein eigenes Bild gemacht haben. Jamila C. beschreibt es für sich so: „Ich habe, glaub ich, nie an der Existenz einer Schöpferkraft gezweifelt. Ich hatte Schwierigkeiten mit einem männlichen Gottesbild, das hat sich bis in mein hohes Lebensalter (lacht) mittlerweile reingezogen, aber ich glaube, dass ich mittlerweile andere Zugänge gefunden habe“ (II. 3.4).

Frauenwege zum Islam werden nicht ohne Ängste und Schutzbedürfnis besprochen. Aber es sind nicht die Gedanken defizitärer Menschen, die motivieren, sondern bewusste Reflektionen über das eigene Sein, die nie angstfrei bleiben. Deutsche Konvertitinnen zum Islam entsprechen nicht der Norm unserer Gesellschaft, doch hat die Geschichte immer wieder neu definiert, was *normal* ist, also vorschriftsmäßig, vernünftig und gewöhnlich. Die in Übereinkunft des Zeitgeistes getroffene Norm, dass Glaube für die Sinnggebung nicht mehr notwendig ist, wurde zu einem inszenierten Maßstab, dem sich das unberechenbare Individuum mit einem anthropologisch verankerten Sinnbedürfnis entzieht. Die angebotenen Sinnwelten können partikular greifen, bleiben dabei aber nur Versatzstücke einer ganzheitlichen Erfüllung. Den Kirchen entgleitet die Richtschnur, die sie über Generationen den Menschen in Europa gereicht haben, zwischen Volksfrömmigkeit und theologisch normativer Kontrolliertheit. Als Schutzhütten für das Heilige haben sie dort an Bedeutung verloren, wo sie das Erlebnis Glaube nicht mehr vermitteln. Die deutschen Muslimas erinnern sich einer christlichen Festtagskultur und einer selbstverständlichen Mitmachgemeinschaft, aber keiner Erfahrungen, in denen der christliche Glaube sie berührt, in denen sie Gottesnähe gespürt haben – sie haben die lebendige Spiritualität des Christentums als erlebte Religion, auch in ihrer mystischen, kontemplativen Dimension, nicht kennengelernt. Neben der rationalen Anleitung blieb die schauende oder staunende Erkenntnis aus. Ohne Vorbilder wurde die Einübung des Glaubens, zum Beispiel im Beten lernen oder Schrift lesen, vernachlässigt. Die Frauen haben sich ihrer religiösen Heimat entfremdet, von der Lehre blieb die Leere, das unverbindliche Vagabundieren zwischen für sie inhaltsentleerten Ritualen, kindlich sozialisierten Vorstellungen von einem Gott, die zu nichts verpflichteten, und einer Kirche, deren Regelwerk beengt, wenn es das Selbstwertgefühl nicht stützt. Der Geist des Christentums blieb für die Frauen unfassbar, weil er sie nicht für den weiteren Gang ihres Lebens bewegt hat, weil sie ihn nicht als befreiend erlebt haben.

Befreiung im Islam? Für Frauen? Ein Widerspruch aus der Außensicht, den auch mehrere der Interviewpartnerinnen vor ihrem Schritt in die fremde Religion so gesehen haben. „Ich habe *jedes* Vorurteil gehabt“, erinnert sich Katharina B. in ihrer berichteten Biographie (II. 2). Über die Konversionsskripte hinaus, die aus der Sicht der Muslima die dem Islam implizite Kritik an der Annahme der Dreifaltigkeit, der Gottessohnschaft Jesu und der hierarchischen Ordnung der Kirchen schildern, geht es in den Lebensgeschichten stets auch und im Besonderen um die Auseinandersetzung mit der Identität als Frau im Glauben. Im emanzipatorischen Selbstverständnis haben die vorgestellten Frauen den Anspruch auf Gleichberechtigung in Bildung, Beruf, Kultur und anderen gesellschaftlichen Bereichen wahrgenommen. Sie wollen in ihrer Selbstverantwortung als Partnerinnen anerkannt werden. Mit der selbstverständlichen Überzeugung von der Gleichwertigkeit der Geschlechter stoßen

Frauen aber im tatsächlich geübten Glaubensleben an patriarchal gesetzte Grenzen – im Christentum ebenso wie im Islam. Während Jesus und Mohammed in Lehre und Verhalten ihre Vorbehalte gegenüber Frauen durchbrachen und ihnen mit Respekt begegneten, werteten ihre Erben bereits in der Anfangszeit der Religionen zur Unterstreichung der männlichen Vorrangstellung alles Weibliche umso massiver ab. Die Doktrin von der Unterordnung der Frau unter den Mann als unwandelbares Gebot Gottes sieht sich zwar heute im Christentum mit der feministischen Theologie und im Islam mit neuen Koranauslegungen konfrontiert, welche die Schriften in ihrer historischen Bedingtheit verstehen. Dennoch bleiben in moralischer Abwertung des Weiblichen unaufgeklärte Einschränkungen in der erstrebten Gemeinschaft von Frauen und Männern im Glauben bestehen.

Die erworbene Eigenverantwortlichkeit der Frauen aber macht vor der Religion nicht halt. Sie lösen sich aus einer Abhängigkeit, die ihre Entfaltung hemmt. Sie emanzipieren³⁹¹ sich im Glauben, bewegen sich weg von einer patriarchal verfassten Religion und lassen sich inspirieren von einer Frauen-Spiritualität als ganzheitlichen Zugang zu Gott. Diese entdecken die deutschen Muslimas in einer besonderen Intensität und begeistert sie. Jamila C. drückt es so aus: „Wenn ich plötzlich merke, dass die Dinge, die ich mit dem Kopf begreife, mein Herz erreichen, dann ist das eine Nähe, die ich dann zu diesem Schöpfer fühle, weil ich merke, dass er uns einheitlich geschaffen hat, als einheitliches Wesen, als etwas, das mit Kopf und mit Herz und mit Verstand zusammen zu ihm wieder finden soll oder ihn verstehen oder wenigstens annähernd spüren soll. Und ich glaube, dass Frauen dafür sehr prädestiniert sind, diese Möglichkeit zu finden. Ich bin so ein Typ, der sagt, ich versuche, das wissenschaftlich aufzuschlüsseln, das ergreift mein Herz und dann denk ich, das ist eine Spiritualität, die ich bei vielen Frauen gemerkt habe, bei vielen Frauen, die sich zum Beispiel auch kritisch mit der Bibel auseinandersetzen, aber trotzdem ergriffen sind von dem Wort Gottes, das immer noch da und dass das dann im Raum steht und trägt, die Situation trägt. Das ist eine, ein Verstehen und ein Fühlen untereinander, zum Beispiel, wenn wir gemeinschaftlich beten, auch mit Frauen anderer Religionsgemeinschaften, das ist ganz deutlich spürbar, also das ist für mich weibliche Spiritualität, das empfind ich so“ (II. 3.5). Spiritualität bedeutet für die deutschen Muslimas ihre Geisteshaltung vom Bewusstsein der Göttlichkeit allen Lebens, die umfassende Hingabe an Gott und die bewusste Entwicklung ihres Glaubens; aber auch, dass sie ihr gesamtes Leben in eine vom Glauben getragene und reflektierte Lebensform integrieren können, dass sie ihren Glauben im Alltag verwirklichen können und aus der Kontemplation im täglichen Gebet die Kraft für gesellschaftliches Engagement schöpfen.

³⁹¹ Als veraltet kennzeichnet der Duden die Definition von *emanzipiert* mit „betont vorurteilsfrei, selbständig und daher nicht in herkömmlicher Weise fraulich (...)“.

Spiritualität als gelebte religiöse Identität, als das Spüren von Lebendigkeit im Glauben und der Nähe Gottes als individuelles Element wird zum Verbindenden von Frauen, die diese Erfahrung machen, und Grundlage für eine weitere Neuentdeckung der deutschen Muslimas: Unterwegs auf der Suche nach einem verbindlichen Lebensziel in ihrer Religiosität finden sie nicht nur individualistisch zu sich selbst, sondern auch in der Gemeinschaft zu einer neuen Frauenkultur. Emanzipierte Muslimas leben „einfach `ne schöne Frauensolidarität (...), die mich ganz stark beeindruckt und fasziniert hat“, wie Sanah G. ihre erste Begegnung mit Frauen im Islam beschreibt (II. 6.2.3). Islam als Religion der Männer hat ein Gegenüber in gläubigen Frauen, die sich zusammenschließen zu einer tragenden Einigkeit. In der kritischen Auseinandersetzung mit traditionell überformten und auch patriarchal verfälschten Aussagen des Korans spüren die Muslimas die Stärke ihrer eigenen Tradition der Frauengemeinschaft im Islam wieder auf – in der Gruppe der neu entschiedenen Muslimas aber nicht in ihrem Ausgeschlossen- und Verwiesensein aus der Gestaltung des Glaubenlebens, sondern in der Kraft, gemeinsam die Wurzeln ihrer Religion zu entdecken und in eigener Interpretation der Gottesoffenbarung in ihr neue Triebe sprießen zu lassen. In diesem weiblich geprägten Traditionsrahmen entwickelt sich eine tragende spirituelle Praxis und Identität, die sich einerseits der Tradition des Islam verbunden fühlt, sich aber auch an ihr reibt. Als Schwestern im Glauben suchen sie nach neuen Dimensionen in der Vielfalt der Religion und des Lebens. Islam ist damit nicht mehr begrenzt auf die Auslegung, die der Koran in Geschichte, Kultur und männerdominierten Gesellschaften erfahren hat. Die Frauen wollen ihn zurückführen auf die Schrift, auf die ursprünglichen Worte, den Willen Gottes herauskristallisieren aus Traditionen – ein Anspruch, mit dem der Islam in der Frühzeit gegenüber Judentum und Christentum auftrat.

Der Koran stützt sie in diesem Selbstverständnis, denn er bietet ihnen ein Frauenbild an, das ihre Gleichwertigkeit unterstreicht (I. 3), das ihnen Verantwortung im Glauben und im Alltag gibt und die Möglichkeit zur eigenen Entscheidung. Diese Optionen im Verständnis der Offenbarung führen bei den Interviewpartnerinnen ebenso wie bei gebürtigen Muslimen zu verschiedenen Auslegungen der Verse, zum Beispiel in der Umsetzung der Bekleidungs Vorschriften. Die Notwendigkeit des Kopftuchtragens wird nicht von allen Interviewpartnerinnen als religiöse Verpflichtung gesehen. Frei von Erbsünde, die Frausein im Christentum belastet, können die deutschen Muslimas ihr Leben auf Gott hin ohne Schuld der Geschlechtlichkeit gestalten. Sie entdecken im Islam befreiende Strukturen – dies ist allerdings nur möglich in der Auseinandersetzung mit Schriftstellen des Korans, die ebenso wie in der Bibel die Unterordnung der Frau fordern. Ihre Argumentation in diesem Konflikt verbindet sie mit feministischen Theologinnen des Christentums im Ansatz einer historischen (Frauen)Forschung und einer ganzheitlichen Anthropologie. Zaynab D. sieht wie ihre Mitschwester Mann und Frau in gegenseitiger Ergänzung: „Mein Selbstbewusstsein als

Frau wird durch den Koran bestätigt, so rum, also, ja in erster Linie sind Sie im Koran Mensch. Die Geschlechtlichkeit im Koran ist zur Fortpflanzung, es muss einfach zwei verschiedene Geschlechter geben, damit die Menschheit weiter besteht, aber von dem, was Sie tun, da gibt's keinen Unterschied, dass der Mann da mehr für belohnt wird oder wie man das nennen möchte oder mehr Anerkennung von Gott kriegt als die Frau“ (II. 4.5).

Mit der Argumentation für eine befreite Frau stehen die deutschen Muslimas aber nicht nur im Widerstreit mit den konservativen Exegeten, sondern oft auch mit ihren Ehemännern, die als gebürtige Muslime in Tradition und Kultur im Islam sozialisiert sind. Religion und ihre Inhalte von überkommenen und gelernten Strukturen des Glaubenslebens zu lösen, fällt ihnen schwer; ebenso wie ihren Frauen die Trennung von westlichem Denken, das in ihre Auslegung des Islam einfließt und sie weiter begleitet. Dass Ehen daran scheitern, dass die entschiedenen Muslimas ihre Ehemänner in der Verbindlichkeit von Regeln und Pflichten überholen, legt die Vermutung nahe, dass die Frauen sich in der Eheschließung mit einem Muslimen auch eine weitere Stabilisierung des neuen religiösen Identitätskonzeptes erhofft hatten – eine Erwartung, die sich nicht erfüllt, wenn sie bei dem gebürtigen Muslimen die gleiche Indifferenz und Gleichgültigkeit im Glauben entdecken, die sie im Rückblick auf ihre christliche Sozialisation ablehnen. Inwieweit der männliche Zugang zur Religion in seinen Grundsätzen das Trennende darstellt, müsste in einer eigenen Forschung mit dem Fokus auf maskuline Spiritualität im Bezug auf Männerwege zum Islam in Deutschland untersucht werden.

2.2 Konversion oder was vom Christentum bleibt

Zwei Drittel der Deutschen glauben an Gott, allerdings in sehr differenten Vorstellungen. Zu diesem Ergebnis kam eine von der Zeitschrift Focus in Auftrag gegebene Umfrage zu „Glaube in Deutschland“³⁹². Der Monotheismus ist dabei für 78 Prozent der Gläubigen tragend. Weiter heißt es in der Auswertung der Umfrage: „Nur 18 Prozent dieser Zweidrittelmehrheit finden eine Definition für ihren Gott, die noch mit dem christlichen Gott-Vater-Sohn-Heiliger Geist, mit einem personalen Gott, zur Deckung zu bringen wäre.“ Der christliche Gottesglaube fokussiert sich vor allem im Blick auf Jesus. Bei den bekennenden Christen glauben 81 Prozent an Jesus als Gottes Sohn, an die heilige Dreifaltigkeit gut zwei Drittel. Mit steigendem Bildungsgrad vertreten die Gläubigen diese Überzeugung jedoch immer seltener. Die grundlegenden Prinzipien der christlichen Lehre sind wenigen vertraut: 42 Prozent der Bundesbürger wissen nach eigenen Angaben gut bzw. sehr gut über die Zehn Gebote bescheid; den Inhalt der Bergpredigt kennen nur 17 Prozent. Die Frage „Leben

³⁹² Glaube in Deutschland. Das Lexikon zu Religionen und Glaubensgemeinschaften. München 1999. Demoskopische Analyse der Umfrage S. 9-39.

wir in einer christlichen Gesellschaft ohne Christen?“ beantwortet der Religionssoziologe Michael N. Ebertz mit der Feststellung: „Der größte Teil unserer Kultur, unseres Alltags ist christentümlich.“³⁹³ Christliche Werte prägen im Ergebnis der Umfrage noch immer die Grundlagen der Gesellschaft, auch wenn sie zu einem großen Teil ihre Herkunft ignoriert.

Zwischen der Wahrnehmung von Christentum als kulturprägender Kraft und dem Glauben an Gott bewegen sich auch die Biographien der deutschen Muslimas. Sie zeigen sich damit zeitgemäß inmitten der Gesellschaft stehend. Als „christentümlich“ haben sie ihr Umfeld der Kindheit erlebt: „Man macht das einfach“, erinnert sich Silke A. an den Empfang der Sakramente (II. 1.3). Katharine B. denkt an das Glaubensleben ihrer Herkunftsfamilie im Zusammenhang mit ihrer ersten Begegnung mit Muslimen zurück: „Wobei sich islamische Eltern oder überhaupt islamische Leute genieren sich nicht, über Religion zu reden, so wie das bei uns verschämt gemacht wird, also bei uns mein ich jetzt im evangelischen oder katholischen Bereich, is wat für alte Leute oder grade mal für Weihnachten oder zur Hochzeit, aber sonst redet doch kein Mensch über Gott, so richtig offen, ach ne, machst mal lieber nicht, machst dich lächerlich, schiebst dich in `ne Ecke Zeugen Jehovas oder so was ähnliches“ (II. 2.3). In der Erinnerung stand im familiären Leben der wirkliche Sinn und die Sinnggebung im Christentum nicht im Mittelpunkt. Religion wurde in die Privatsphäre verbannt, reduziert auf Brauchtum, religiöse Versatzstücke von Übergangsriten im Lebenslauf sowie auf Festkultur und damit nicht erfahrbar.

Geprägt von ihrer christlichen Herkunft gingen die Frauen auf der Suche nach ihrer individuellen Lebensform auch auf die Suche nach neuen Sinnorientierungen und eindeutigeren Antworten³⁹⁴ auf die religiösen Fragen, die im Erbe ohne vermittelten Inhalt offen blieben. In ihrem ebenso intellektuell-dogmatischen wie biographischen Wandel glauben sie daran, für sich den richtigen Weg gefunden zu haben, in ihrer eigenen Spiritualität und ohne Beschränkung auf das christliche Glaubensbekenntnis – so wie es Silke A. in der Neuentdeckung religiöser Mystik ausdrückt: „Wenn du Gott suchst, findest du ihn nicht in Mekka, auch nicht in Jerusalem, sondern nur in deinem Herzen. Und das war so für mich der Weg, den ich suchte“ (II. 1.9). Sie wollen ihr Leben mit ihrem Willen bestimmen – im Blick auf Gott. Sehen sich auch einige der Interviewpartnerinnen auf diesem Weg geführt, so reduzieren sie die biographischen Erfahrungen nicht auf eine göttliche Vorherbestimmung. Sie werten den Schritt in den Islam als das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit eigenen Werten und einer Entwicklung aus dem Glauben.

³⁹³ Glaube in Deutschland. S. 35.

³⁹⁴ Sanah G. sagt zu der Alternative, sich für ein überzeugtes Christin-Sein zu entschließen: „Dafür ist mir das Christentum einfach nicht so eindeutig. Es wäre natürlich schon möglich. Man weiß ja nie, was wäre, wenn. Es schien mir schon so, dass es halt einfach so hat sein sollen, dass ich mit dem Islam zusammengekommen bin. Weil's einfach auch ne klarere Lebensform, klarer in der Aussage.“ (II. 6.2.4).

Christentum und Islam werden dabei nicht gegeneinander aufgewogen. Im Rückblick stellen die deutschen Muslimas vor allem fest, dass ihnen im Christentum Erklärungen in ihrem Glauben fehlten. Tatsächlich wurden diese aber erst gesucht, als sich die Frauen mit dem Islam beschäftigten. In den Jahren zwischen der Erstsozialisation und der Begegnung mit einer fremden Religion lag bei Vielen der Interviewpartnerinnen eine Zeit, in der die Frage des Glaubens in den Hintergrund trat, so wie es Silke A. schildert: „Weil einfach ganz andere Sachen aktuell waren, dass ich gar nicht mich jetzt so hingesetzt hab: Glaub ich jetzt an Gott, glaub ich an Jesus?“ (II. 6.2.2). Die deutschen Muslimas bewerten in der erzählten Rekonstruktion ihrer Lebensgeschichte die Nachfrage nach zentralen Glaubensaussagen des Christentums mit einer biographischen Relevanz, die sie in dem Umfang wohl in der berichteten Zeit nicht hatte. Aus der Sicht des Islam wird in allen Interviews die Trinität und die Gottessohnschaft Jesu thematisiert – dogmatische Lehren, die auch von bekennenden Christen, wie die Umfrage zeigt, nicht immer angenommen werden können, und die für die deutschen Muslimas zu den „nicht logischen“ kirchlichen Glaubenssätzen gehören. Zaynab D. schildert ihre erinnerten Überlegungen so: „Und aufgrund dessen hab ich dann angefangen zu suchen, also es war einfach so, wie's dargestellt wurde, unbefriedigend. Es war einfach unlogisch (lacht), ich hab das auch so damals dem Pfarrer gesagt, kann doch nicht so sein, Vater, Sohn und Heiliger Geist, Vater und Sohn, wo ist die Mutter, (lacht) und da fing's dann schon an, ne.“ Mag man in der Ablehnung dieser Glaubensdimensionen des Christentums auch eine Konversionsrhetorik erkennen, so zeigt dies auch, dass die religiöse Erziehung Lücken offen ließ. Das Fundament der ersten Glaubensvermittlung trägt nur begrenzt, weil geglaubt werden musste, was nicht verstanden und empfunden werden konnte. In der Kontinuität der Biographieerzählungen löst der uneingeschränkte Monotheismus des Islam dann folgerichtig die Zweifel an dem Lehrsatz der Dreifaltigkeit auf. Religion wird für die entschiedenen Muslimas verstehbar und damit „logisch“.

Kontinuität wird in besonderem Maße über die Person Jesu hergestellt. „Ich stellte dann aber fest, die ganze Geschichte ist dieselbe wie im jüdischen und christlichen Bereich, die Propheten bleiben alle gleich, der Jesus hat `ne enorme Rolle, der für mich sehr wichtig war“, erinnert sich Katharina B. (II. 2.3) an die für sie bedeutungsvolle Entdeckung im Islam, in dem die für sie unerklärliche Vorstellung vom Sohn Gottes aufgehoben wurde. Auch Jamila C. findet mit Jesus im Islam ihr Zuhause: „Ich hab damals nicht den Eindruck gehabt, dass das jetzt eine Sache wäre, wenn ich mich islamisch betätigen würde, die mich vom christlichen Gottesbild oder sagen wir mal vom, ja, von dieser christlichen Urfigur Jesu entfernen würde. Und, weil das eben, das gab so'n Heimatgefühl, ich hatte also gar keine großen Schwierigkeiten, weil der kam ja so oft im Koran auch vor, dass es nicht so problematisch für mich war“ (II. 3.3). Die Entscheidung für den Islam bedeutet für sie nicht den Abschied von Jesus als Kristallisationsfigur christlicher Werte, welche die Frauen auch

ohne Kirchenbindung verinnerlicht haben. Gleichzeitig ist er aber in ihrer neuen Religion leichter einzuordnen. In der Reihe der Propheten wird er zur charismatischen Persönlichkeit – ein Bild, das den Frauen vertrauter ist als die theologische Definition als eine der drei Personen im Einen Gott. Jesus ist nach dem Koran Teil des eigenen, islamischen Heilsweges (vgl. I. 2.3.2). Für die deutschen Muslimas ist damit die Preisgabe der Zentralstellung Jesu Christi ein Abschied vom kirchlichen Dogma der Heilsuniversalität, nicht von der Wertschätzung seiner Persönlichkeit für den eigenen Glauben.

Der Islam als „Religion der Erinnerung an den Einen Gott“³⁹⁵ wird für die Frauen so in ihrer Perspektive zur Fortsetzung ihres Glaubens. Sie leben ihn nicht in einem synkretistischen Ansatz, sondern haben sich klar entschieden für das Bekenntnis zu Allah nach der Schrift des Korans. Dennoch ist für sie das Christentum Teil ihrer Religion als älterer und zeitlich davor liegender Heilsweg, der nach muslimischem Verständnis nach Gottes Willen im Islam seine Vollendung findet – Islam als „Update des Christentums“, wie es Sanah G. bezeichnet (II. 6.2.4). Die deutschen Muslimas wenden sich in ihrer Interpretation nicht vom Christentum ab, sondern zum Islam als nächster und letzter Stufe der Gotteserfahrung hin. „Und je mehr ich mich damit beschäftige (...), komm ich natürlich zu meinem Ursprung wieder zurück, dass ich auch diese verbindenden Elemente sehr viel deutlicher seh', ja, sich ein Kreis auch wieder schließt. Ich hab mich nicht nur vom Christentum weg bewegt, sondern durch diese verbindenden Elemente, die vorhanden sind, dass man sich auch wieder hinbewegt, wobei ich mich aber nie wieder als Christin bezeichnen würde oder dahin zurück möchte“, beschreibt Silke A. ihre Entwicklung. Die Frauen schildern ihre Entdeckung des Islam als Bereicherung, als Geschenk. So konnte es auch Esma F. sehen in der Beschreibung dieser ihr früher fremden Religion: „Eigentlich kannst du, wenn du den Islam annimmst, das vom Christentum ablegen, was dir schwer begreiflich erscheint, aber alles Gute kannst du beibehalten und du kriegst noch `nen Propheten Mohammad und den Koran obendrauf“ (II. 6.1.2). Dieses vereinfachende versprochene Mehr an Inhalt und Weniger an für sie widersprüchlichen Glaubenssätzen beschreiben die Frauen als Motivation für die Logik ihres Handelns, für die Folgerichtigkeit ihres Weges, der zum Ziel des einen Gottes führt.

Die Biographien erzählen von einem Erleben der neuen Erfahrung, aber auch vom aktiven Streben nach einer neuen Glaubenshaltung, das die Frauen zu einem persönlichen Wandel ebenso wie zu sozial-strukturellen Veränderungen herausfordert. Im Ergebnis dieser Arbeit kann ich mich der Aussage Walter M. Sprondels anschließen, dass Konversion nicht „den theoretisch wie praktisch kaum vorstellbaren vollständigen Austausch der Inhalte von Realitätsauffassungen, sondern die Neustrukturierung von alten und neuen Inhalten“ bedeutet³⁹⁶. Damit stellt sich aber auch die Frage, inwieweit der Begriff der Konversion für Frauenwege zum Islam greift. In der Unterscheidung von Travisano zwischen Konversion als

³⁹⁵ Abdullah 1992, S. 137.

³⁹⁶ (Vgl. I. 4.1). Sprondel 1985, S. 551.

drastischen Lebensveränderungen, in denen die alte Identität negiert und radikal reorganisiert wird, und Alternation, bei der die neue Identität natürlich aus der anderen hervorgeht³⁹⁷, können die vorgestellten deutschen Muslimas nicht grundsätzlich als Konvertitinnen benannt werden. In der Definition von Wohlrab-Sahar³⁹⁸ müsste der Alternationsbegriff gewählt werden: „Die schwierig zu bestimmende Differenz zwischen radikalen und weniger radikalen Formen religiösen Wandels wäre dann daran zu identifizieren, ob sich ein Prozess symbolischer Transformation aufzeigen lässt, in dem krisenhafte Erfahrung symbolisch verdichtet artikuliert, in einen neuen Rahmen gestellt und dadurch umgewertet und in eine neue Ordnung überführt wird. Der Konversionsbegriff bliebe dann solchen Prozessen symbolischer Transformation vorbehalten, in anderen Fällen des Übertritts wäre der Begriff der Alternation vorzuziehen.“ Ausgehend von der lateinischen Verbbedeutung von „convertere“ müssten sich die deutschen Muslimas auf ihrem religiösen Weg umgewendet haben, müssten sie im Prozess ihrer Entwicklung umkehren und sich damit von dem zunächst angestrebten Ziel abwenden. Für sie aber war der Übertritt zum Islam ein weiterer Schritt in dieselbe Richtung. Jamila C. spricht dies ausdrücklich an: „Und von daher hab ich nie irgendwo eine Konversion, das heißt sich drehen oder wenden zu irgendetwas anderem, hab ich nicht empfunden. Ich fand einfach, dass ich nur einen Schritt weiter, einen Schritt noch eines anderen Weges, der ebenfalls zum Ziel führt, gehe.“ (II. 3.4) Das der Alternation zugrunde liegende lateinische „alternare“ bedeutet dagegen „abwechseln, bald dies, bald jenes erwägen, schwanken“. Schwankend aber zeigen sich die Frauen in ihrer Auseinandersetzung mit dem Islam nicht. Ihre Entscheidung ist kein Abwechseln der Religion, sondern in ihrem Blick auf den eigenen Lebensweg eine kontinuierliche Folge von Glaubensorientierungen, ein glücklicher Fortgang, wie ihn das lateinische Substantiv „successus“ ausdrückt, in der Verbform übersetzt mit „emporsteigen, nachfolgen“. Die deutschen Muslimas haben sukzessive ihre Sicht auf die Welt, ihr Gespür für die eigene Spiritualität, ihre Einordnung in die Gesellschaft, ihre Variablen der persönlichen Identität und die Orientierungen ihrer Religiosität verändert, sie umgestaltet zu einem Fundament, das alle Bereiche ihres Lebens trägt und auf dem sie sich in Selbstverantwortung Gott annähern können. Sie verstehen ihren Prozess der Weiterentwicklung als Sukzession. Aus gemeinsamen Wurzeln folgt im muslimischen Verständnis der Islam dem Christentum nach. Die deutschen Muslimas folgen auf ihrem Lebensweg dieser Spur. Die Aufeinanderfolge der Religionen haben sie im zeitlichen Ablauf ihrer Biographie nachvollzogen, als strukturiertes Nacheinander von Zugängen zur Gotteserkenntnis. Der Entstehungsprozess ihrer neuen religiösen Orientierung verläuft im Wechselspiel zwischen Simultaneität und Sukzession. Bei der Entscheidung für den Islam bleibt für sie das Christentum ebenso wie ihre abendländisch kulturelle Prägung gegenwärtig. In der neu gewonnenen Innenansicht als Muslima führen sie

³⁹⁷ (Vgl. I. 4.1). Travisano, S. 598.

³⁹⁸ Wohlrab-Sahar 1999, S. 359.

die christliche Hinwendung zu Gott auf ihrem Weg des Islam zu einer gesteigerten, weil uneingeschränkt monotheistischen Form des Glaubens.

Mit theologischen Ansprüchen des Christentums unvereinbar, weil sie mit ihren eigenen Erklärungen dogmatische Verankerungen grundlegend in Frage stellen, finden die deutschen Muslimas für sich in der liberalen Auslegung des Korans zu einer Kontinuität ihrer Biographien. Sie begegnen der individuellen und kollektiven Herausforderung, die sich für Menschen aus den Optionen zum Handeln und zur Freiheit ergibt, mit der Entscheidung, Lebensorientierungen ethisch mit einer engen persönlichen Bindung an Gott zu gestalten, verwandeln im Sinne von Kierkegaard³⁹⁹ Möglichkeiten durch ihr Handeln in Wirklichkeiten.

³⁹⁹ Kierkegaard, Sören: Der Begriff Angst. Hrsg. v. Uta Eichler. Ditzingen 1992.

Literatur

- Abdullah, Muhammad Salim: ... und gab ihnen sein Königswort. Berlin - Preussen - Bundesrepublik. Ein Abriss der Geschichte der islamischen Minderheit in Deutschland. Altenberge 1987.
- Abdullah, Muhammad Salim: Islam für das Gespräch mit Christen. Gütersloh 1992.
- Abdullah, Muhammad Salim: Was will der Islam in Deutschland? Gütersloh 1993.
- Ahmed, Akbar S.: Lebendiger Islam. Von Samarkand bis Stornoway. Düsseldorf 1992.
- Akache-Böhme, Farideh: Die islamische Frau ist anders. Vorurteile und Realitäten. Gütersloh 1997.
- Alheit, Peter: Religion, Kirche und Lebenslauf – Überlegungen zur „Biographisierung“ des Religiösen, in: Theologia Practica 21, H.2, S. 130-143.
- Alliata, Vittoria: Harem. Die Freiheit hinter dem Schleier. 2. Auflage. München 1982.
- Antes, Peter / Donat Pahnke (Hrsg.): Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus. Marburg 1989.
- Antes, Peter: Ethik und Politik im Islam. Stuttgart 1982.
- Antes, Peter: Der Islam. Religion - Ethik - Politik. Stuttgart 1991.
- Arki, Mostafa: Das Andere anders sein lassen. Bi-kulturelle Partnerschaft. Kritische Anmerkungen zu Betty Mahmoodys Buch. 5. Auflage, Hildesheim o.J.
- Aziz-us-Samad, Ulfat: Islam und Christentum (= Schriftreihe des Islamischen Zentrums München Nr. 23), München 1414-1993.
- Bassam, Tibi: Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels. Frankfurt am Main 1985.
- Bauknecht, Bernd: Muslime in Deutschland von 1920 bis 1945. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft. Marburg 9. Jg., 01/2001, S. 41-81.
- Baumann, Christoph Peter (Hrsg.): Aufbruch zu neuen Ufern. 27 Menschen berichten darüber, wie sie ihren neuen spirituellen Weg fanden. Basel 1997.
- Baumann, Martin: Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft. Hinweise zur religionswissenschaftlichen Feldforschung. (= REMID, Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V., Religionen vor Ort, Bd. 1), 2. überarb. und erw. Auflage. Marburg 1998.
- Bausinger, Hermann: Zur Spezifik volkskundlicher Arbeit. In: Zeitschrift für Volkskunde 76. 1980.
- Bayerischer Landtag (Hrsg.): Prof. Dr. Udo Steinbach: Ende des christlichen Abendlandes? Der Islam als politische Herausforderung. Dokumentation einer Veranstaltung im Rahmen der Akademiegespräche vom 18. Februar 1998. München.

- Becker, Hildegard: Unter dem Schleier eine waschechte Kölnerin. In: Publik-Forum. Zeitung kritischer Christen. Oberursel. 17/1990, S.28-31.
- Becker, Sybille / Ilona Nord (Hrsg.): Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen. Stuttgart 1995.
- Behnke, Cornelia / Michael Meuser: Geschlechterforschung und qualitative Methoden. (= Qualitative Sozialforschung, Bd. 1). Opladen 1999.
- Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Aus dem Amerikanischen von Willi Köhler. Frankfurt am Main 1980.
- Berger, Peter L. / Thomas Luckmann: Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen. Gütersloh 1995.
- Berger, Peter L.: Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Gütersloh 1999.
- Die BIBEL. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Altes und Neues Testament. 2. Auflage. Aschaffenburg 1983.
- Bischofberger, Otto: Bekehrung. Zum Verständnis und zur Definition aus religionswissenschaftlicher Sicht. In: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Nouvelle Revue de science missionnaire) 46. Immensee 1990, S.162-175.
- Bischofberger, Otto: Bekehrungsgeschichten: ihr Stellenwert und ihre Interpretation. In: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Nouvelle Revue de science missionnaire) 48. Immensee 1992, S.117-130.
- Bitter, Klaus: Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien. Göttingen 1988.
- Bliss, Frank: Islam im Alltag. Die von Mohammed gestiftete Religion wird zum neuen Feindbild. Göttingen 1994.
- Blumer, Herbert: Die soziologische Analyse und die ‚Variable‘. In: Acham, K. (Hrsg.): Methodologische Probleme der Sozialwissenschaften. Darmstadt 1978.
- Bouhdiba, Abdelwahab: La sexualité en Islam. Paris 1975.
- Brednich, Rolf W. (Hrsg.): Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 1988.
- Brooks, Geraldine: Die Töchter Allahs. München 1994.
- Busse, Heribert: Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation. 2. Auflage. Darmstadt 1991.
- Colpe, Carsten: Kopftuch und Schleier - was verbergen sie, was sprechen sie aus? In: Ders.: Problem Islam. Frankfurt am Main 1989, S.105-125.
- Daiber, Karl-Fritz: Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse. In: Gabriel, Karl (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder

- Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996, S. 86-100.
- Dettling, Warnfried: Werte, Sinn, Religion. Gesellschaftliche Erwartungen an die empirische Forschung. In: May, Hans (Hrsg.): Loccumer Protokolle 8. Religion und gesellschaftlicher Wandel. Tagung vom 15.-17.März 1984. Loccum 1984, S.114-122.
- Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt 24/1993. Fatema Mernissi: Nichts regt mehr auf als der Uterus. Hamburg.
- Deutscher Bundestag. Drucksache 14/4530. Berlin 2000.
- Die Bedeutung des Korans. Sure An-Nisâ', Teil 4, 5 und 6. München 1991.
- Dilthey, Wilhelm: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, Bd. V. Göttingen 1982.
- Djebar, Assia: Die Ungeduldigen. Der Kampf einer Frau um Freiheit und Selbstbestimmung in der traditionellen Gesellschaft des Islam. 2. Auflage. München 1993.
- Drehse, Volker / Hermann Häring, Karl-Josef Kuschel und Helge Siemers in Zusammenarbeit mit Manfred Baumotte (Hrsg.): Wörterbuch des Christentums. München 2001.
- Eberhardt, Isabelle: Briefe an drei Männer. Hrsg. v. Marie-Odile Delacour und Jean-René Huleu unter Mitarbeit von Faiza Abdul Wahab. Deutsch von Gerhard Döhler. Reinbek 1993.
- El-Bahnassawi, Salim: Die Stellung der Frau zwischen Islam und westlicher Gesetzgebung. München 1993.
- Emma 4/93. Dossier Fundamentalismus. Köln, S.36-57.
- Essabah, Elhadi: Die metaphysische Basis der Religionsfreiheit und die Grundprinzipien des freien menschlichen Willens im Koran. Aachen 2002.
- Estel, Bernd: Artikel „Identität“. In: Cancik, Hubert / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. III, Stuttgart 1993, S.193-210.
- Flick, Uwe / Ernst von Kardoff, Ines Steinke (Hrsg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg 2000.
- Förstner, Dorothea: Der Schleier der Bräute Christi. In: Begegnung mit dem Fremden. Tutzing 1997.
- Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur (1930). (26. Auflage). Frankfurt am Main 1976.
- Frieling, Rudolf: Christentum und Islam. Stuttgart 1977.
- Gabriel, Karl (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. (= Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie; Bd. 1). Gütersloh 1996.

- Glinka, Hans-Jürgen: Das narrative Interview. Eine Einführung für Sozialpädagogen. München 1998.
- Glaube in Deutschland. Das Lexikon zu Religionen und Glaubensgemeinschaften. Hrsg. v. Meyers Lexikonredaktion in Zusammenarbeit mit der Focus Magazin-Verlag GmbH. München 1999.
- Grimm, Fatima: Der Islam mit den Augen einer Frau. München 2002.
- Grom, Bernhard: Religionspsychologie. München 1992.
- Haarmann, Maria (Hrsg.): Der Islam. Ein Lesebuch. München 1992.
- Hahn, Alois: Biographie und Religion. In: Soeffner, Hans-Georg: Kultur und Alltag, (= Soziale Welt, Sonderband 6). Göttingen 1988, S. 49-60.
- Hannemann, Tilmann / Peter Meier-Hüsing (Hrsg.): Deutscher Islam – Islam in Deutschland. Marburg 2000.
- Hartmann, Richard: Die Religion des Islam. Eine Einführung. Darmstadt 1992.
- Herder Korrespondenz 12/1992, S.571-575. Freiburg im Breisgau.
- Henseler, Heinz: Religion – Illusion? Eine psychoanalytische Deutung. Göttingen 1995.
- Heidrich, Christian: Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen. München-Wien 2002.
- Heine, Peter: Kulturknigge für Nichtmuslime. Ein Ratgeber für alle Bereiche des Alltags. Freiburg 1994.
- Henning, Christian / Nestler, Erich (Hrsg.): Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas. Frankfurt 2003.
- Hippler, Jochen / Andrea Lueg: Feindbild Islam. Hamburg 1993.
- Höpp, Gerhard: Muslime unterm Hakenkreuz. Zur Entstehungsgeschichte des Islamischen Zentralinstituts zu Berlin e.V., in: Moslemische Revue 1. Soest 1994, S. 16-27.
- Hofmann, Gabriele: Muslimin werden. Frauen in Deutschland konvertieren zum Islam. (= Schriftenreihe des Instituts für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt am Main, Bd. 58). Frankfurt 1997.
- Hofmann, Murad: Der Islam als Alternative. München 1993.
- Hoffmann, Christian H.: Zwischen allen Stühlen. Ein Deutscher wird Muslim. Bonn 1995.
- Huda. Islamische Frauenzeitschrift. Bremen/Rastatt, Heft Juli 2002 und Dezember 2002.
- Hübsch, Hadayatullah: Frauen im Islam. 55 Fragen und Antworten. Nienburg 1997.
- Hübsch, Hadayatullah: Fanatische Krieger im Namen Allahs. Die Wurzeln des islamistischen Terrors. München 2001.
- Hummel, Reinhart: Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. Darmstadt 1994.
- Hunke, Sigrid: Allah ist ganz anders. Bad König 1990.

- Hurrelmann, K.: Selbstsozialisation oder Selbstorganisation? Ein sympathisierender, aber kritischer Kommentar. In: Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation. Weinheim Jg. 22, 3/2002, S. 155-166.
- Inglehart, Ronald: Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt. Aus dem Englischen von Ute Mäurer. Frankfurt a. Main, New York 1989.
- Institut für Internationale Pädagogik und Didaktik (IPD): Informationsmappe zur Selbstdarstellung. Köln 2000.
- Jagodzinski, Wolfgang / Karel Dobbelaere: Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa. In: Bergmann, Jörg / Alois Hahn / Thomas Luckmann (Hrsg.): Religion und Kultur (= Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33). Opladen 1993, S. 68-91.
- Jäggi, Christian J. / David J. Krieger: Zur Relevanz von Konversionen in Wissenschaft und Gesellschaft: Forschungsperspektiven. In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 16/1. Montreux 1990, S. 29-46.
- Jost, Gerhard: Biographische Selbstorganisation (Biographical Selforganization). In: Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation. Weinheim 23. Jg., 1/2003. S. 85-94.
- Journal am Sonntag, Stuttgart. Ausgabe vom 12. Juni 1993.
- Katholische Akademie in Berlin (Hrsg.): Der europäische Islam. Eine reale Perspektive? (= Schriften zum Dialog der Religionen 2). Berlin 2001.
- Kehrer, Günter: Einführung in die Religionssoziologie. Darmstadt 1988.
- Khoury, Adel Theodor u.a.: Islam-Lexikon. Geschichte - Ideen - Gestalten. Freiburg im Breisgau 1991.
- Khoury, Adel Theodor: Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen. Darmstadt 2001.
- Kierkegaard, Sören: Der Begriff Angst. Hrsg. v. Uta Eichler. Ditzingen 1992.
- Kim, Young-Kyung: Die Identitätsfrage der Muslime in der Diaspora (= Religionswissenschaftliche Texte und Studien, Bd. 5). Hildesheim 1994.
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.): Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland: eine Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 2000.
- Klein, Stephanie: Theologie und empirische Biographieforschung: methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie (= Praktische Theologie heute; Bd. 19). Stuttgart/Berlin/Köln 1994.
- Klein-Hessling, Ruth / Sigrid Nökel, Karin Werner (Hrsg.): Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa. Bielefeld 1999.
- Klinger, Elmar (Hrsg.): Gott im Spiegel der Weltreligionen. Christliche Identität und interreligiöser Dialog. Regensburg 1997.

- Klöcker, Michael / Monika Tworuschka: Frau in den Religionen. Weimar 1995.
- Knoblauch, Hubert / Volkhard Krech, Monika Wohlrab-Sahr (Hrsg.): Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive. (= Passagen & Transzendenzen. Studien zur materialen Religions- und Kultursoziologie, Bd. 1). Konstanz 1998.
- Kohl, Karl-Heinz: „Travestie der Lebensformen“ oder „kulturelle Konversion“? Zur Geschichte des kulturellen Überläufertums. In: Ders.: Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie. Frankfurt am Main, New York 1987, S. 7-38.
- Der KORAN, übersetzt von Rudi Paret. 6. Auflage. Stuttgart 1993.
- Der KORAN. Kommentar und Konkordanz. Hrsg. v. Rudi Paret. 5. Auflage. Stuttgart 1993.
- Krech, Volkhard: Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Zur gegenwärtigen Lage der Konversionsforschung. In: Spirita. Zeitschrift für Religionswissenschaft 1-2/94. Marburg.
- Kreitmeir, Klaus: Allahs deutsche Kinder. Muslime zwischen Fundamentalismus und Integration. München 2002.
- Kremer, Heidemarie: Freiwillig unter dem Schleier. Als Deutsche im Iran. Freiburg i. Br. 1993.
- Küng, Hans / Josef van Ess: Christentum und Weltreligionen. Islam. München 1994.
- Kuschel, Karl-Josef: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint. 2. Auflage. München 1997.
- Lanczkowski, Günter: Einführung in die Religionswissenschaft. 2. Auflage. Darmstadt 1991.
- Laudowicz, Edith (Hrsg.): Fatimas Töchter. Frauen im Islam. Köln 1992.
- Leggewie, Claus: Zwischen Neo-Fundamentalismus und Euro-Islam. In: Bergmann, Jörg / Alois Hahn / Thomas Luckmann (Hrsg.): Religion und Kultur (= Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33). Opladen 1993, S. 271-291.
- Leggelli, Rainer: Autobiographische Erzählungen von Westlern über ihre Konversion zum Buddhismus. Beschreibung und Analyse. In: SPIRITA. Zeitschrift für Religionswissenschaft 1-2/94. Marburg.
- Lehmann, Albrecht: Autobiographische Methoden. Verfahren und Möglichkeiten. In: Ethnologia Europaea Vol. XI,1. Göttingen 1980, S. 36-53.
- Lehmann, Albrecht: Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen. Frankfurt 1983.
- Lemmen, Thomas: Islamische Organisationen in Deutschland. Electronic ed.. Bonn. FES Library (= Digitale Bibliothek der Friedrich-Ebert-Stiftung), 2000.
- Luckmann, Thomas: Die „massenkulturelle“ Sozialform der Religion. In: Kultur und Alltag. Hrsg. v. Hans-Georg Soeffner (= Soziale Welt, Sonderband 6). Göttingen 1988, S. 37-48.
- Luckmann, Thomas: Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften. In: Gabriel, Karl (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder

- Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996, S. 17-28.
- Luther, Henning: Der fiktive Andere. Mutmaßungen über das Religiöse an Biographie. In: Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion. Hrsg. v. Albrecht Grözinger und Henning Luther. München 1987, S. 67-78.
- Lutherisches Kirchenamt (Hrsg.): Was jeder vom Islam wissen muss. Gütersloh 1990.
- Machatschke, Roland: Islam. Wien 1990.
- Mahmoody, Betty: Nicht ohne meine Tochter. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Herlind Grau und Klara D. Klein. (1987). 53. Auflage. Bergisch Gladbach 1994.
- Mareé, Heiner / Dieter Schümmelfeder, Burkhard Kämper: Fundamentalismus als Herausforderung an Staat, Kirche und Gesellschaft. (= Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 33). Münster 1999.
- Meddeb, Abdelwahab: Die Krankheit des Islam. Aus dem Französischen von Beate und Hans Thill. Heidelberg 2002.
- Mernissi, Fatema: Geschlecht – Ideologie – Islam. München 1987.
- Mernissi, Fatema: Der politische Harem. Mohammed und die Frauen. Frankfurt 1989.
- Meulemann, Heiner: Religion und Wertwandel in empirischen Untersuchungen der Bundesrepublik Deutschland. In: May, Hans (Hrsg.): Loccumer Protokolle 8. Religion und gesellschaftlicher Wandel. Tagung vom 15.-17.März 1984. Loccum 1984, S. 97-113.
- Minai, Naila: Schwestern unterm Halbmond. Muslimische Frauen zwischen Tradition und Emanzipation. 4. Auflage. München 1991.
- Minces, Juliette: Verschleiert. Frauen im Islam. Reinbek 1992.
- Missio (Hrsg.): Dialog mit dem Islam? München 1992.
- Mohr, Hubert: Artikel „Konversion/Apostasie“. In: Cancik, Hubert / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. III, Stuttgart 1993, S. 436-445.
- Moslemische Revue, Heft 1. 1994. Berlin.
Heft 2. 2000. Berlin.
- Motahhari, Morteza: Die menschliche Stellung der Frau aus der Sicht des Korans. Universität Isfahan/Iran o.J.
- Müller, Gerhard Ludwig (Hrsg.): Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche. Originaltexte und Studien der römischen Glaubenskongregation zur Erklärung „Dominus Jesus“. Würzburg 2003.
- Müller, Wolfgang Erich (Hrsg.): Johann Joachim Spalding: Religion, eine Angelegenheit des Menschen. Neudruck der 3. Auflage der Orig.-Ausgabe Berlin 1799. Darmstadt 1997.
- Nagel, Tilmann: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart. München 1994.
- Nur – Das Licht. Zeitschrift Nr. 7. Köln 1994.

- Özelsel, Michaela Mihriban: Frauen im Islam – In der Tradition und heute. In: Dialog der Religionen, 2. Jahrgang, Heft 2. 1992, S. 154-173.
- Oevermann, Ulrich: Konzeptualisierung von Anwendungsmöglichkeiten und praktischen Arbeitsfeldern der objektiven Hermeneutik. Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung. Frankfurt/Main 1996.
- Ohlig, Karl-Heinz: Weltreligion Islam. Eine Einführung. Mainz/Luzern 2000.
- Palm, Dorothee: Dialog der Herzen. Christlich-islamische Paare. (= Begegnung Christen und Muslime, Bd. 3). Münster, Hamburg, London 2003.
- Pinn, Irmgard / Marlies Wehner: EuroPhantasien. Die islamische Frau aus westlicher Sicht. Duisburg 1995.
- Pinn, Irmgard: „Gastarbeiter kamen – Muslime sind geblieben“. Migranten und Migrantinnen aus muslimischen Ländern in den deutschen Medien. Hrsg. V. der Gesellschaft Muslimischer Sozial- und Geisteswissenschaftler e.V. (= GMSG Schriftenreihe 4). Köln 2002.
- P.M. Perspektive. Die Welt der Religionen. Hamburg 1995.
- Pott, Marcel: Allahs falsche Propheten. Die arabische Welt in der Krise. Bergisch Gladbach 1999.
- Psychologie heute. Nuber, Ursula: Die Wiederentdeckung der Geborgenheit, S. 20-27. 12/1995. Weinheim.
- Radke, Rudolf: Im Namen Allahs. Der Islam zwischen Aggression und Toleranz. Bergisch Gladbach 1994.
- Rahner, Karl: Frömmigkeit früher und heute. In: Ders.: Schriften zur Theologie. Bd. VII. Einsiedeln 1966.
- Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Freiburg/Basel/Wien 1976.
- Rassoul, Muhammad (Hrsg.): Deutsche von Allah (t) geleitet. Köln 1982.
- Ratzinger, Joseph: Einführung in das Christentum. Völlig unveränderte, mit einer neuen Einführung versehene Neuauflage. München 2000.
- Röhrich, Lutz: Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten. Freiburg 1994.
- Ruud, Inger-Marie: Heirat in islamischen Gesellschaften. In: Völger, Gisela / Karin v. Welck: Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich. Bd.1. Köln 1985, S. 186-192.
- Soeffner, Hans-Georg: Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Frankfurt am Main 1989.
- Sasson, Jean P. (Hrsg.): Ich, Prinzessin Sultana, und meine Töchter. München 1993.
- Schimmel, Annemarie: Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam. München 1995.
- Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Sicht des Islam. Interpretation und Kritik. Frankfurt am Main 1987.

- Schloz, Rüdiger: Werte, Sinn, Religion – Gesellschaftliche Erwartungen an die empirische Forschung. In: May, Hans (Hrsg.): Loccumer Protokolle 8. Religion und gesellschaftlicher Wandel. Tagung vom 15.-17. März 1984. Loccum 1984, S. 130-138.
- Schöning-Kalender, Claudia / Aylâ Neusel, Mechthild M. Jansen (Hrsg.): Feminismus. Islam. Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Frankfurt am Main 1997.
- Schütze, Fritz: Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien. Bielefeld 1977.
- Schulenburg, Andrea: Feministische Spiritualität. Exodus in eine befreiende Kirche? Stuttgart 1993.
- Schulze, Reinhard: Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert. München 1994.
- Seyfarth, Constans: Religionssoziologische Aspekte der Wertwandelsproblematik. Theoretische Vorüberlegungen. In: May, Hans (Hrsg.): Loccumer Protokolle 8/1984. Religion und gesellschaftlicher Wandel. Tagung vom 15.-17. März 1984. Loccum 1984, S. 11-38.
- Sommer, Regina: Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung. Stuttgart 1998.
- Sorge, Elga: Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum. 5. Auflage. Stuttgart 1988.
- Der Spiegel. 44/1990, S.98-117. Hamburg.
8/1993, S.74-79. Hamburg.
- Spiegel spezial: Weltmacht hinterm Schleier: Rätsel Islam. Nr. 1. Hamburg 1998.
- Spohr, Haďar: Die Reise nach Mekka. Eine deutsche Frau erzählt von ihrer Pilgerfahrt ins Herz des Islam. Mit einem Geleitwort von Annemarie Schimmel. Bonndorf 1998.
- Sprondel, Walter M.: Subjektives Erlebnis und das Institut der Konversion. In: Burkart Lutz (Hrsg.): Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentages in Dortmund 1984. Frankfurt am Main, New York 1985, S. 549-558.
- Spuler-Stegemann, Ursula: Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander? Freiburg im Breisgau 1988.
- Stolz, Rolf: Der Islam in Deutschland: Einwanderung als Eroberungsstrategie? In: Ders.: Die Mullahs am Rhein. Der Vormarsch des Islam in Europa. München 1994, S. 34-264.
- Süddeutsche Zeitung 262/1995: Der Koran und die Moderne. München.
- Sudbrack, Josef: Spiritualität. Systematisch-theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 9, 3. Auflage, Freiburg 2000. S. 856-858.
- SZ-Magazin 9/1994: Nicht ohne meine Reporter. München.
- Szostak, Jutta / Suleman Taufiq: Der wahre Schleier ist das Schweigen. Arabische Autorinnen melden sich zu Wort. Frankfurt am Main 1995.

- TAZ (Die Tageszeitung). Berlin, Ausgabe 11.11.1985.
- Tibi, Bassam: Der Islam und Deutschland. Muslime in Deutschland. Stuttgart/München 2000.
- Thum, B.: Artikel „Bekehrungserlebnis“. In: König, Franz (Hrsg.): Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe. Freiburg i. Br. 1956, S. 111-113.
- Travisano, R. V.: Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations. Waltham 1970.
- Ulmer, Bernd: Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses. In: Zeitschrift für Soziologie 17. Stuttgart 1988, S. 19-33.
- Vierzig, Siegfried: Frauen und Männer: Geschlechtsrollenidentität und religiöse Sozialisation. Was sich an religiösen Autobiographien beobachten lässt. In: Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion. Hrsg. v. Albrecht Grözinger und Henning Luther. München 1987, S. 163-173.
- Waelder, R.: Ansichten der Psychoanalyse. Stuttgart 1986.
- Wagner, Hans-Joachim: Rekonstruktive Methodologie. Georg Herbert Mead und die qualitative Sozialforschung. (= Qualitative Sozialforschung, Bd. 2). Opladen 1999.
- Walther, Wiebke: Die Frau im Islam. Stuttgart 1980.
- Walther, Wiebke: Die Frau im Islam. In: Peter Antes: Der Islam. Stuttgart 1991.
- Weiss, Walter M. (Hrsg.): Dumonts Handbuch Islam. Köln 2002.
- Wiesberger, Franz: Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion. Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse (= Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 19). Berlin 1990.
- Witzel, Andreas: Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Frankfurt/New York 1982.
- Wohlrab-Sahr, Monika: Das Unbehagen im Körper und das „Unbehagen in der Kultur“. Kultursoziologische Überlegungen am Beispiel einer Konversion zum Islam. In: SPIRITA. Zeitschrift für Religionswissenschaft 1-2/94. Marburg.
- Wohlrab-Sahr, Monika: Das Unbehagen im Körper und das „Unbehagen in der Kultur“. Überlegungen zum Fall einer Konversion zum Islam. Vordruck zu: Dies. (Hrsg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt am Main.
- Wohlrab-Sahr, Monika: Konversion zum Islam in Deutschland und USA. Frankfurt/Main 1999.
- Yücelen, Yüksel (Hrsg.): Was sagt der Koran dazu? Die Lehren und Gebote des Heiligen Buches. 4. Auflage. München 1992.
- Zahrnt, Heinz: Leben – als ob es Gott gibt. Statt eines Katechismus. 2. Auflage. München 1998.

Die Zeit. Hamburg. 14/1993: Der Islam - Gefahr für die Welt?

9/1995: Der Stoff, aus dem der Schleier ist

22/1995: Zwischen Orient und Okzident.

52/1995: Der Prophet war ein Feminist

Zeit-Punkte 1/1993: Der Islam - Feind des Westens? Hamburg.

Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V.: Islamische Charta. Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft. Berlin 2002.

Zinnecker, J.: Selbstsozialisation – Essay über ein aktuelles Konzept. In: Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation. Weinheim Jg. 20, 3/2000, S. 272-290.

Zirker, Hans: Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz. Düsseldorf 1989.

Zschoch, Barbara: Deutsche Muslime. Biographische Erzählungen über die Konversion zum fundamentalistischen Islam. (= Kölner Ethnologische Arbeitspapiere, Bd. 6). Bonn 1994.