

**EINLEITUNG: »ISLAM IST EINE RELIGION«.
EINSPRÜCHE GEGEN KULTURALISIERUNG, POLITISIERUNG
UND MÄNNLICHE DEUTUNGSMACHT**
MECHTHILD RUMPF

»Für eine große Anzahl ›gläubiger‹ muslimischer Männer steht der ›Islam‹ in einer wirren und wenig reflektierten Weise nicht nur für Gottesfurcht [...] sondern auch für bestimmte Sitten, Meinungen und Vorurteile wie zum Beispiel Ernährungsvorschriften, die Isolation ›ihrer‹ Frauen, die Predigten ausgewählter Mullahs, den Haß auf die moderne Gesellschaft und ihre Musik, Gottlosigkeit und Permessivität. [...] Hochmotivierten Organisationen muslimischer Männer (wenn wir nur die Stimmen der Frauen hören könnten!) arbeiten seit etwa dreißig Jahren daran, aus diesen diffusen Glaubensvorstellungen radikale politische Bewegungen zu machen. [...] Sie profitieren von der Armut, und sie erzeugen Paranoia. Dieser paranoide Islam, der Außenseiter, ›Ungläubige‹ für alle Übel der muslimischen Gesellschaften verantwortlich macht und allein auf das Heilmittel vertraut, die muslimische Welt von der Modernisierung abzuschotten, ist zur Zeit die am schnellsten wachsende islamische Bewegung der Welt.« (Rushdie 2001: 45)

In dieser Weise reflektierte Salman Rushdie nach dem 11. September 2001 die politischen Entwicklungen innerhalb des weltweiten Islams. Pointiert vertritt er die These, dass es nicht ausreiche, die westliche Welt für alle Probleme der islamischen Länder verantwortlich zu machen, vielmehr müssten die Muslime selbst Verantwortung für sich übernehmen und Problemlösungen erarbeiten.¹ Tendenzen dazu sieht er in den sich häufiger artikulierenden

¹ Dazu liegen inzwischen eine ganze Reihe Kommentare und differenzierter Analysen aus muslimischen Ländern vor, die im deutschen Sprachraum vermittelt und auch gehört werden. Vgl. Amirpur 2001, 2003; Ali 2002; Arkoun 2001; Al-Azm 2002; Baydoun 2001; Gerlach 2001; Hamzawy 2003; Kermani 2001, 2003; Lakhdar 2001; Meddeb 2001; Tamer 2003; Sarkohi 2003. Ein aktuelles Beispiel für die gelegentliche Tendenz sind die Argumentationen von Boualem Sansal, einem bekannten Schriftsteller aus Algerien. Seine Kritik am extremen Fundamentalismus wird zur Kritik an der gesamten arabisch-muslimischen Welt. Nicht nur wird der arabischen Sprache jedes Potenzial zur rationalen Analyse abgesprochen, auch der Islam an sich sei demokratiefindlich und Huntingtons »Clash of Civilizations« sei Wirklichkeit. »Demokratie, so wie sie in Europa verstanden wird, ist unmöglich. Und das nicht nur im Großen, sondern auch im Kleinen, zum Beispiel in der Familie. Die arabisch muslimische Kultur ist sehr archaisch. Was zählt sind die Traditionen. Der gesamte Diskurs beruft sich immer wieder auf die goldene Vergangenheit. Die Vergangenheit soll die Überlegenheit der arabisch-islamischen Welt gegenüber der jüdisch-christlichen Welt belegen. Natürlich nehmen auch die arabischen Muslime

Stimmen, die sich für eine »Reformation innerhalb der muslimischen Welt« einsetzen. Dafür stände die Aussage eines irakischen Satirikers: »Die Krankheit, an der wir leiden, stammt aus uns selbst«. Rushdie hat einen anderen Islam vor Augen, geprägt von einem persönlichen und entpolitisierten Glauben. Ohne die säkularen und humanistischen Prinzipien der modernen Welt könne der Terrorismus nicht besiegt werden (ebd.).

Im Gegensatz zu der These, der politisch-radikale Zweig sei die am stärksten wachsende Bewegung innerhalb der muslimischen Welt, sieht Gilles Kepel (2002) den islamischen Extremismus eher als letztes verzweifeltes Zeichen dafür, dass den radikalen Erneuerungsbewegungen die Massenbasis abhanden kommt. Terror und Gegengewalt können eine verschworene islamische Gemeinschaft und Einheit erzeugen, wenn die propagandistischen Mittel dazu ausreichen. Ob mit dieser Einschätzung der »islamische Terror« als globales Phänomen erfasst wird, der auch im Kontext negativer Globalisierungsfolgen und internationaler Politik gesehen werden muss, kann be zweifelt werden. Damit sind aber Fragen einer gerechteren Weltordnung angesprochen und der zugleich notwendige analytische Blick auf die sozio-ökonomischen Problemlagen, gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse, politischen Strategien einzelner Staaten in der muslimischen Welt und der sich dort artikulierenden demokratischen und zivilgesellschaftlichen Frauen- und Reformbewegungen (vgl. Heine 2001; Metzger 2002; Hamzawy 2003; Kreile 1997, i.d.Bd.).

In Unordnung geraten ist in den Augen derer, die sich als rechtgläubig verstehen, vor allem die alte Ordnung der Geschlechter, wie sie die Tradition des Islams vorzuschreiben scheint. Als gottlos gelten jene Frauen, die ihren »Verstand entschleieren« (Djebar 1990), Schule, Universität und qualifizierte Berufe erobern, die den Hijab als »Symbol der Unterwerfung« verweigern und öffentlich die Stimme gegen die Stammeshäuptlinge, Despoten und die Vormachtstellung von Ehemännern erheben. In der Betrachtung des fundamentalistischen Aufstands aus der Perspektive der späten 1980er und frühen 1990er Jahre galten Geduld, Bescheidenheit und Opferbereitschaft als die zentralen Tugenden einer arabischen Frau. Für Fatima Mernissi sind »fundamentalistische« Bewegungen im Islam nicht nur Ausdruck einer tiefen Identitätskrise vieler Muslime, sie sind auch von einer männlichen »Philosophie der Ehre« bestimmt, deren Gewaltpotenzial in einer tief sitzenden Angst vor der Frau wurzelt: vor der begehrden und der begehrten Frau, vor ihren möglicherweise ungebärdigen Träumen und Forderungen, ihrer Suche nach Glück, ihrer Eigenwilligkeit, ihrer Lust an der Freiheit, ihrer Intellektualität und Einmischung in die Politik (vgl. Mernissi 1987, 1989, 1992). Es gibt we-

den Rückgang der Bedeutung der arabischen Welt wahr. Sie fühlen sich dadurch erniedrigt. Und dies wiederum führt ganz direkt zur Gewalt. Der 11. September war deshalb nur der Anfang« (taz 12.2.03: 4).

nig Ansatzpunkte, die frühen Analysen Mernissis als veraltet zu bezeichnen (vgl. Senghaas-Knobloch/Rumpf 1991).

In innerislamischen Auseinandersetzungen um den wahren Islam steht auch jenseits extremistischer Positionen der *politische* »Kampf um die Frauen« (Kreile) und die damit verbundene Frage der Frauen- und Menschenrechte an prominenter Stelle. Doch wer die Stimmen der Frauen hören möchte, ist oftmals auf Umwege angewiesen. Der vorliegende Band widmet dieser Suche besondere Aufmerksamkeit und zeichnet die Konturen des Konfliktfeldes »Islam und Geschlechterordnungen« in ihrer Vielschichtigkeit aus verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven. Einige Analysen haben wegen ihrer thematischen Fokussierung und methodischen Ansätze eine übergreifende Bedeutung für die Fragestellungen dieses Bandes, da sie gesellschaftliche, politische Entwicklungen und Konfliktebenen, Ansätze islamischer Frauenbewegungen und innerislamische Diskurse systematisch skizzieren, die zum Verständnis des globalen Raums des Islams beitragen können, in dessen Rahmen sich Entwicklungen abzeichnen, die auch im europäischen Kontext zu beobachten sind.

Kultur des Islams? Islamische Kultur?

Die von Rushdie angesprochene Entwicklung eines extremistischen politischen Islam hat im Zusammenhang mit den weltweit wahrnehmbaren Re-Islamisierungsbewegungen einen neuen Kultur-Differenz-Mythos hervorgebracht, der sich nach Ansicht des Philosophen und Soziologen Sadik Jalal al-Azm (Damaskus) darauf beschränkt, den »Islam und den Westen als zwei unvereinbare, verdinglichte Ideologien einander gegenüberzustellen«:

»Auf einer konkreteren Ebene bedeutet dies, dass Werte wie Liberalismus, Säkularismus, Demokratie, Menschenrechte, Religions- und Meinungsfreiheit als die innersten Werte des Westens zu gelten haben und dass die heutige islamische Welt von diesem System dauerhaft ausgeschlossen bleibt, weil ihre eigenen, heiligsten Werte zu ihm in tiefstem Widerspruch stehen. Die Ironie dabei ist, dass die Islamisten sogar der gleichen Meinung sind [...] Ihre Theoretiker und Ideologen reduzieren Zivilisationen auf ihre kulturelle Komponente, Kulturen auf ihre religiöse Komponente und Religionen auf wesensverschiedene urbildliche Konstanten, die sich gegenseitig bekämpfen. Allerdings wird aus ihrer Sicht der Islam letzten Endes triumphieren.« (al-Azm 2002)

Die Wahrnehmung differenzierter Entwicklungen wird allerdings nicht mehr durch die Fixierung des Blicks auf den islamischen Extremismus verstellt. Unrechtserfahrungen und gesellschaftliches Krisenbewusstsein – nicht nur von Frauen – in autoritär-islamischen Regimen führen verstärkt dazu, dass in intellektuellen islamischen Kreisen die alten Vorbehalte gegenüber Demokra-

tie und Menschenrechten – wegen ihres ›westlichen Ursprungs‹ – an Bedeutung verlieren und die Frage der Vereinbarkeit mit ›dem Islam‹ nicht mehr allein mit theologischen Argumenten sondern politisch beantwortet wird. Diese neue Konfliktlinie wird vielmehr durch die Kluft zwischen ›mehrheitlich reformorientierten Haltungen‹ und ›rückwärtsgewandten konservativen Positionen‹ markiert (vgl. Hamzawy 2003c: 12, vgl. auch 2003a, b).

Auszugehen ist somit von einem vielschichtigen Spektrum islamischer Strömungen und Lebenswelten, das jenseits des häufig beschworenen Kulturonflikts angesiedelt ist. Dies wird auch hier in diesem Band besonders hervorgehoben durch empirische und theoretisch-analytische Studien, die als Einsprüche zu lesen sind gegenüber allen Feindbildproduktionen oder kulturalistisch verabsolutierten Differenztheorien und den damit verbreiteten Denkfiguren über die angebliche ›Nicht-Integrierbarkeit‹ der ›muslimischen Diaspora‹ (Wehler 2002) in westlichen Gesellschaften. In einem hermetischen Kulturdiskurs treffen sich Selbst- und Fremdzuschreibungen, wie sie einerseits bei vielen islamistischen Erneuerungsbewegungen mit ihrer Suche nach authentischer Identität und andererseits bei den Definitionsversuchen nationaler ›Leitkultur² sichtbar werden.

Die schon seit einiger Zeit virulente Diskussion um Kultur ›kreist um ein Phantom‹, um einen der Herderschen Tradition verpflichteten Kulturbegriff, der sich verflüchtigt sobald versucht wird, dieses Phänomen spezifischer Kultur präzise zu fassen: ›Es ‚ist‘ zweifellos etwas da, aber es ist nicht greifbar, ein Phantom eben‹ (Schiffauer 1999: 18). Mit der Kritik an jedem essenzialistischen, quasi-naturalistischen und statischem Kulturbegriff entwickelt sich erst die Denkmöglichkeit, Kultur als Prozess zu verstehen und Differenzen als auch Veränderungen zu antizipieren. Kultur bezeichnet Schiffauer als ›Diskursfeld‹, als eine Arena, ›in der die Beteiligten Normen, Werte und Überzeugungen weniger teilen, als dass sie sie ständig neu aushandeln, sich über sie auseinandersetzen und streiten‹ (ebd.). Heterogenität und Pluralität sind von daher der Normalfall in komplexen Gesellschaften und der Kern gemeinsam geteilter Überzeugungen ist verhandelbar und kein abgeschlossener, sondern immer wieder auch offener Prozess. Diese Konzeption von Kultur als Diskursfeld ist prinzipiell offen für die Integration von Immigranten, allerdings gebunden an die besonderen Voraussetzungen der Kommunikationsbereitschaft und -fähigkeit bei allen Beteiligten. Am Beispiel der Kultur der Deutsch-Türken wird auch besonders betont, wie sehr diese ebenfalls ein komplexes, nicht homogenes Diskursfeld sei und eben deshalb nicht

² Vgl. zur Debatte der letzten Jahre Migrationsreport 2002: 239ff.; Vor dem Hintergrund europäischer Kultur bezeichnet Wehler den Islam als einen ›militantischen Monotheismus, der seine Herkunft aus der Welt kriegerischer arabischer Nomadenstämme nicht verleugnen kann‹ (2002); vgl. kritisch zum Begriff Leitkultur und seiner Implikationen Kaschuba 2001: 20; Bielefeldt 2003: 10.

durch eine Stimme repräsentiert werden könne (ebd.). Der traditionelle Kulturbegriff birgt die Gefahr der polarisierten Grenzziehung von Eigenem und Anderem, eine Tendenz, die zu einem kulturalistisch verschleierten Rassismus führen kann.

Diesen Kulturbegriff, der für die problematische Fixierung von Fremden und Eigenen und zur Markierung der ethnischen Landkarte eingesetzt wird, problematisiert auch Wolfgang Kaschuba vor dem Hintergrund der kulturwissenschaftlichen Debatte und ethnologischer Fallstudien. Hier setzt sich ein »Begriff der Hybridität kultureller Identitäten durch, der die Durchlässigkeit und Offenheit der Selbstbilder in den Vordergrund rückt« (2001: 20). Wie nationale Herkunft markiert auch religiöse Bindung in diesem Ansatz ein Segment innerhalb eines offenen Orientierungsrahmens, in dem zugleich viele andere ›Identitätsaspekte‹ relevant sind. Kultur besitzt nicht primär Abgrenzungsfunktionen, ihr »konstitutiver Sinn besteht vielmehr darin, Horizonte zu öffnen und Verständigung zu ermöglichen. Dies müssen die Kulturwissenschaften künftig noch lauter sagen« (ebd.).³

Ein solches Verständnis öffnet den Blick für die *Facetten islamischer Welten*, da der Wahrnehmungsraum sich weitet und auch Nichtidentisches zur Kenntnis genommen werden kann. Allerdings verstärkt dieser Ansatz auch noch einmal jede Skepsis gegenüber abgegrenzten, kollektiven Identitätskonstruktionen in anderer Weise. Seit der kritischen Nationalismusforschung wird der konstruierte Charakter vorgestellter nationaler Identität und kultureller Einheit herausgestellt. Deutlich wird dabei die Beliebigkeit vieler Elemente, die in die Bestimmung des Eigenen eingehen, und wie sehr sie vom imaginierten Bild des Anderen, des Fremden oder des Feindes bestimmt sind. Für Kollektive wie für Individuen gilt, dass jedes widerspruchsfreie Identitätsgefühl nur um den Preis des Ausschlusses, der Verdrängung und Verleugnung, ja des Verlusts von Erfahrungs- und Urteilsfähigkeit zu haben ist. Die Forschung hat darüber hinaus gezeigt, wie konstitutiv in diesem Abgrenzungsdiskurs die stereotypisierte Vorstellung von Geschlechterdifferenz ist, über die kulturelle oder nationale Differenzen verhandelt und bestimmt werden. So sind es immer bestimmte Bilder von Weiblichkeit, die zur Repräsentanz des Eigenen eingesetzt werden.⁴ Dieser vereinnahmende und mit Herrschaftsanspruch verbundene Akt des Denkens ist nicht nur eine imaginäre, vergängliche Schimäre, sondern hat in der Geschichte immer wieder handfeste Folgen für die asymmetrische Befestigung realer Geschlechterver-

3 Die theoretischen Überlegungen und empirischen Untersuchungen von Ursula Apitzsch zum Zusammenhang von Migration und Traditionsbildung stehen ebenfalls in der Tradition eines prozessualen Kulturbegriffs. Sie zeigt, wie im biografischen Prozess nicht auf vorhandene Tradition rekurriert, sondern diese erst hergestellt, konstruiert wird.

4 Vgl. Rumpf 1999, 1995 und die dort angeführten Literaturverweise.

hältnisse gehabt (vgl. Gerhard i.d.Bd., 1978, 1990). Dass dieser konstitutive Zusammenhang nicht nur mit einer Geschichte des europäischen Nationalismus verknüpft ist, zeigen die Entwicklungen der ethno-nationalistischen Bewegungen seit dem Zerfall Jugoslawiens und der Sowjetunion sowie die Strömungen des sich als ›authentisch‹ verstehenden politischen Islams.

Auch in islamischen Identitätspolitiken unter Migrationsbedingungen, beispielsweise in Großbritannien, wird insbesondere der weibliche Körper und die weibliche Sexualität zum Inbegriff der Integrität der islamischen community (Scheiterbauer 2003). Damit wird die ›Frau‹ zur Symbolträgerin ›authentischer Gemeinschaft‹ instrumentalisiert, die zugleich die Differenz gegenüber der Mehrheitsgesellschaft markiert. Solche Repräsentationspolitiken bleiben bei Musliminnen nicht mehr unwidersprochen (ebd.) und werden auch aus der Perspektive deliberativer Demokratie kritisch diskutiert (Benhabib 1999: 62ff.).⁵

Für den britischen Pluralismus ist die Konzeption von Minderheiten als ethnische Gruppen bzw. *races* oder *communites*, deren Rechte es in Relation zur ›Mehrheitsgesellschaft‹ anzuerkennen gilt, charakteristisch. Die Betrachtung von MuslimInnen als religiös-ethnischer *community*, im Sinne eines imaginierten Kollektivs, gestaltet sich nicht wie in Frankreich als Prozess der Aushandlung und Herstellung von Gemeinschaft, sondern wird dieser Debatte als Prämisse zugrunde gelegt. Während sich der französische Diskurs vorwiegend mit der Integration von MigrantInnen als Individuen beschäftigt und großes Misstrauen gegenüber disparaten Gruppenidentitäten artikuliert, stehen im britischen Diskurs *race relations* bzw. *ethnic relations* im Vordergrund (Scheiterbauer 2003). Auf den Kontext Großbritannien bezieht sich zunächst auch die Kritik am Kulturalismus von Aziz Al-Azmeh – sie geht aber weit darüber hinaus. Anstelle einer Betrachtung des Einwanderungsproblems unter strukturellen Gesichtspunkten sei dort eine kulturtheoretische Vorstellung von ethnischer Vielfalt dominant geworden. Sozio-ökonomische Ungleichheiten, differente Partizipationschancen, die Ursachen für Gettobildung und Abkapselung würden zunehmend unsichtbar durch einen

5 Entscheidend an diesem idealen Modell deliberativer Demokratie ist nicht nur die Annahme moralischer Lernprozesse mit besonderer Relevanz für die Aufmerksamkeit gegenüber Frauenrechten, sondern die Voraussetzung, dass alle Beteiligten im öffentlichen Dialog eine Stimme haben können und nicht vertreten werden durch autorisiert geltende Gruppenrepräsentanten. Benhabib problematisiert, dass gerade in ›multikulturellen‹ Dialogen männliche Autoritäten, z.B. der Muslimgemeinschaften, als Sprecher auch für ›Frauenfragen‹ anerkannt würden. Damit wird der moralische Imperativ der Beteiligung aller Betroffenen verletzt (ebd.: 62ff., 68f.). Dies ist insofern von besonderer Bedeutung, weil sich hinter kulturellen und religiösen Identitätskonstruktionen Menschenrechtsverletzungen verbergen können, die in besonderer Weise Frauen betreffen.

»fetischisierten Begriff von Kultur«, bei dem der Religion eine zentrale Funktion zugeschrieben würde (1996: 13ff.). Das dadurch auf der Oberfläche vermittelte, scheinbar homogene Erscheinungsbild des religiösen Bereichs verstelle den Blick auf die vielfältigen Differenzen innerhalb der muslimischen Gemeinschaften. Analysiert werden die Elemente eines Hyperislamismus, die sich auf einen differenzfixierten Kulturbegriff zurückführen lassen und die auf die vergebliche Suche nach authentischer, islamischer Kultur und Identität verweisen (ebd.).

»So nimmt also die islamische ›Kultur‹ die Züge eines Psychodramas an, und man macht sich allen Ernstes daran, eine Kultur zu erfinden, primär in der Weise, dass Kennzeichen (aus Sicht der anderen sind es Stigma) exotischer Fremdartigkeit beschworen und proklamiert werden, besonders solche, die den Grenzlinien zwischen Zugehörigkeit und Ausgeschlossenheit handgreifliche Anschaulichkeit verleihen. Besonders grundlegend ist hier die Kleidung und eine übertriebene Frömmigkeit, wobei die Dramaturgie von den politischen oder quasipolitischen Organisationen bestimmt wird.« (ebd.: 23)

Der Begriff *Kultur* für *den Islam* im Singular wird zu einer identitätslogischen Konstruktion ohne wissenschaftliche Aussage. Auch die global akzentuierte Kulturkonflikt-These (Huntington) geht von Prämissen aus, die der Vielstimmigkeit der islamischen Orientierungen, Erneuerungsbewegungen, auch ihrer fundamentalistischen Richtungen und den jeweiligen gesellschaftlich-politischen Kontexten nicht gerecht werden können (Heine 2001; kritisch auch Senghaas 1997; Höffe 2001; Al-Azm 2002). »Der Islam bildet kein statisches, von Ort und Zeit unabhängiges System. Der Punkt ist unter Islamwissenschaftlern prinzipiell unstrittig und müsste als Gemeinplatz gelten, würde er nicht gerade in Arbeiten über die politischen Ideen und Ordnung(en) ›des Islams‹ immer wieder vernachlässigt – selbst von Fachvertretern« (Krämer 1999: 24). Überspitzt bezeichnet Gudrun Krämer den Islam als weitgehend das, »was Muslime an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit als islamisch definieren und praktizieren« (ebd.: 25). *Islam ist keine Kultur, sondern eine Religion*, die in den verschiedensten Kulturen unterschiedlichste Ausprägungen entwickelt, differente kulturelle Elemente integriert und somit nur als ein vielgestaltiges Gebilde existiert (Al-Azmeh 1996: 85), auch wenn islamistische Aktivisten eine ›Einheit des Islams‹ beschwören und herstellen möchten.

Mit diesen hier exemplarisch präsentierten Kritiken am Begriff der Kultur für *den Islam* sind Konsequenzen für gesellschaftliche und politische Handlungsräume verbunden. So wäre strikt zu unterscheiden zwischen der Bedeutung jedes interreligiösen Dialogs vor Ort und der Unmöglichkeit, einen ›Dialog der Kulturen‹ konzeptionell und praktisch realisieren zu können.

»Schon das Wort vom ›Dialog der Kulturen‹ ist die schiere Ideologie: als ob da zwei Subjekte aufeinander träfen, der Islam und der Westen, die sich nun endlich verstehen müssten. Wo, bitte schön, müssen in diesem Gesprächskreis die westlichen Muslime Platz nehmen? [...] Nicht nur Osama bin Laden hat die starre Dichotomie der Kulturen verinnerlicht. Auch in Europa wird die eigene Kultur zunehmend essentialisiert, als eine eigenständige anthropologische Größe gedacht, die unabhängig von den Menschen existiert und wirkt.« (Kermani 2003: 5)

Zum Verhältnis von Religion und Politik

Die Frage, ob die islamischen Quellen in einer vermeintlich authentischen Lesart von islamistischen Aktivisten gegenwärtig für bestimmte gesellschaftspolitische und moralische Ziele instrumentalisiert werden, oder aber ob der Islam als quasi zeitloses, theologisches Gebilde totalitäre Konzepte einer umfassenden ›gerechten sozialen und religiösen Ordnung‹ begünstigt, ist noch immer so umstritten wie die Frage nach den Ursachen der Re-Islamisierung insgesamt. Überzeugende Argumente gehen allerdings davon aus, dass die islamischen ›heiligen Texte‹ ebenso wenig vor eklektizistischen, ideologisierenden und politisierten Lesarten zu schützen sind wie diejenigen anderer Religionen.

Vergleichende Studien zum Phänomen des Fundamentalismus belegen, dass religiöser Fundamentalismus nicht aus der Dogmatik einer Religion erklärt werden kann und dass er sich gegenwärtig bei ganz unterschiedlichen Religionen auffinden lässt.⁶ Wie *Ann Elizabeth Mayer* in ihren Arbeiten und nachdrücklich mit Ihrem Beitrag in diesem Band belegt, verbergen sich durchgängig politische Motive hinter religiösen Argumentationen von Regierungen, die in der internationalen politischen Arena vorgetragen werden. Ihre Analyse bezieht sich auf die vermeintlich ›religiösen‹ Vorbehalte, die gegenüber der *UN-Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau* (CEDAW) vorgetragen werden. Indem sie nachweist, dass diese ›religiös‹ begründeten Vorbehalte auch in westlich-fundamentalistischen Kontexten und auf Regierungsebene geltend gemacht werden, bestärkt sie die These, dass jede Religion in die Nähe zur politischen Theologie geraten kann.⁷

Einer ›Islamisierung des Islam‹ (Al-Azmeh 1996) wird zunehmend entschiedener widersprochen. Der schon von der klassischen, auch kritischen

6 Vgl. die Beiträge im Band von Bielefeldt/Heitmeyer (1998) sowie exemplarisch die schon frühe und grundlegende Studie von Jakob Taubes (1987).

7 Vgl. dazu aktuelle Analysen zum christlichen Fundamentalismus in den USA und seiner Bedeutung für die gegenwärtige Regierungspolitik: Said (2003); Steinacker (2003); Lapham (2003).

Islamwissenschaft gestützten These, der Islam sei eine zutiefst politische Religion, die eine Säkularisierung nicht zulasse (Krämer 1999: 13f.), wird innerislamisch mit reformorientierten Überlegungen und neuen re-kontextualisierenden, kritisch-hermeneutischen Interpretationsverfahren begegnet, auf die sich Katajun Amirpur, Ziba Mir-Hosseini, Lise J. Abid und Renate Kreile in ihren Beiträgen beziehen (vgl. Abu-Zayd 1996, 2003; Amirpur 2001, 2003; Kermani 2000, 2003; Krämer 1999; Hamzawy 2003a,c).⁸ Der Islamwissenschaftler Navid Kerami sieht in der Debatte um den politischen Kern des Islams deshalb eine fatale Tendenz:

»Es ist die Obsession des Westens, die Muslime auf den Islam zu reduzieren. Wie jede andere Weltreligion hält der Islam jedoch Legitimationen für alle erdenklichen Systeme bereit, zumal der Koran selbst keine Herrschaftsdoktrin enthält – was immer Islamisten und westliche Experten nahezu wortgleich über die Einheit von Staat und Religion im Islam herbeten mögen.« (Kerami 2003: 5)

Dass man die Religion vor dem politischen Zugriff und dessen »Beschmutzung« bewahren müsse, wird pointiert von Abdolkarim Soroush vertreten, wie Katajun Amirpur in ihrem Beitrag zum reformorientierten Ansatz dieses iranischen Philosophen zeigt. Sie markiert zugleich auch die deutlichen Unterschiede zwischen demokratieorientierten Deutungen des Islams und Reformansätzen, die ihre politischen Perspektiven und Menschenrechtsorientierungen nicht unbedingt durch Rückbindung an die islamischen Quellen zu legitimieren versuchen. Soroush begründet seine Skepsis gegenüber islamischen Ansätzen damit, dass ja die Geschichte der unterschiedlichsten Koran-Exegesen beweise, wie beliebig die Deutungen sein können. Für ihn sind Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenrechte ihrem Wesen nach von der Religion unabhängig, Gebote der menschlichen Vernunft, die nicht im Widerspruch zur Religion, zum »Willen Gottes« stehen könnten. Nur in demokratischen Gesellschaften könnten seiner Ansicht nach die Religion und damit die »Rechte Gottes« – so Amirpur – vor Machtmissbrauch geschützt werden. Gerade die Erfahrung theokratischer Herrschaft in Iran »bis zum Überdruss der Bevölkerung« (Kerami 2003) legt nahe, dass die Religion nur noch durch eine Entpolitisierung unter demokratischen Bedingungen zu retten ist (vgl. auch Sarkohi 2003). Der Koran sei ein »historischer Text« und ungeeignet für politische Manipulation, schreibt der im Exil lebende ägyptische Islamwissenschaftler Abu Zaid durch Verweis auf die jeweils gescheiterten Versu-

8 Auch Eindrücke von Martina Sabra vom kürzlich veranstalteten ersten »Weltkongress für Studien des Vorderen Orient« zeigen, dass innerhalb der Orientalistik Untersuchungen an Gewicht gewinnen, die über muslimische Denker berichten, die über Reform und Erneuerung diskutieren und ein neues Islamverständnis vermitteln (FAZ 12.9.02, 212: 9).

che, den Islam sozialistisch, nationalistisch, liberalistisch oder im konträren Spannungsfeld von Dschihad oder Frieden zu deuten (Abu Zaid 2003: 34; vgl. Kerami 2003: 5; Al-Azmeh 1996⁹).

So wird deutlich, dass der Koran seine religiöse und gesellschaftliche Funktion erst im Zusammenhang mit anderen Faktoren entfaltet. Diese Sichtweise ist von grundlegender Bedeutung auch für die Diskussion von Geschlechterordnungen im Islam. In Ziba Mir-Hosseinis historisch-rechtskritischer Analyse, die die wichtige Unterscheidung zwischen »shari'a«, den Gesetzen Gottes und der »fiqh-Wissenschaft« einführt – »heilig und ewig« ist danach nur die »shari'a«, während fiqh-Texte Produkte einer zeitgebundenen Jurisprudenz und nicht Teil der Offenbarung sind – wird eindrucks- voll und im Detail nachgewiesen, wie *soziale Normen* der Geschlechterungleichheit zu *Idealen* der Scharia, ihrer rechtlichen Fixierung, umgedeutet wurden. Jeder apologetische Bezug auf die Scharia in diesem Sinne verwechselt somit außerreligiöse, historisch spezifische, menschliche – und in besonderer Weise – patriarchale Interessen mit dem ewigen göttlichen Gesetz. Dies ist nach Mir-Hosseini kennzeichnend nicht nur für die extremen Strömungen des politischen Islams (von denen Rushdie eingangs sprach) sondern auch für ›moderaterer‹ neo-traditionalistische Richtungen mit ihren Versuchen, die Scharia in Politik umzusetzen. Erst mit den seit einiger Zeit präsenten Reformansätzen, die im Islam keinen »Entwurf mit eingebautem Handlungsprogramm für die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme der muslimischen Welt« mehr sehen, wird nicht nur eine ›ernst zu nehmende Herausforderung für die totalitären Ausprägungen des Islam‹ formuliert – so Mir-Hosseini –, sondern auch ein Raum geschaffen, an dem unter Mitwirkung und mit dem Wissen von Frauen eine am Konzept der Gleichheit orientierte Auslegung des islamischen Rechts im Hinblick auf die Geschlechterverhältnisse möglich ist. Lise J. Abid argumentiert in ihrem korrespondierenden Beitrag, dass nicht *der* Islam sondern nur ein traditionelles Islamverständnis der individuellen und sozialen Entwicklung der Frau im Wege steht. In ihrer Darstellung und Diskussion zeitgemäßer Interpretationsansätze werden aber auch einige innerislamische Akzentuierungen und Grenzen des Reformdiskurses betont, die stärker auf eine argumentative Bindung an die islamische Geschichte verweisen oder unterschiedliche Lebensentwürfe von Frauen herausstellen, die auf den ersten Blick vielleicht in einzelnen Aspekten ›traditionell‹ erscheinen, vom Anspruch her aber selbst-bestimmt definiert werden. So entsteht – zusammen mit einigen anderen Beiträgen dieses Bandes – das Bild eines breiten Spektrums von Perspektiven

9 Al-Azmeh (1996) zeigt besonders detailliert, welche außer-islamischen (europäischen) Denktraditionen bis in die Gegenwart hinein in den vermeintlich ›islamisch-authentischen‹ Ansätzen nachweisbar sind und welche politisch-islamischen Traditionen reaktiviert werden. Zu Letzterem vgl. auch Heine (2001).

im Spannungsfeld von rechtlicher Gleichheit, Geschlechterbalancen mit komplementären Rollenzuweisungen und ›göttlicher Gerechtigkeit‹.

Solche Analysen sind im Zusammenhang zu sehen mit einem Perspektivenwechsel innerhalb der Forschung zur »politischen Natur des Islam«. Islamische Sozialwissenschaftler gehen zunehmend nicht mehr von der ideo-logischen Frage nach dem idealen islamischen Gemeinwesen aus, sondern untersuchen, wie sich die politischen Verhältnisse real entwickeln und vermitteln dabei die eher nüchterne, aber weitreichende Erkenntnis, dass die Religion kein Schlüssel zum Verständnis der Gesellschaft sei, sondern umgekehrt, »die ›Gesellschaft ist der Schlüssel zum Verständnis der Religion‹, wie es der libanesische Soziologe Halim Barakat ausdrückte« (Metzger 2002). In dieser Weise geht auch Renate Kreile vor, wenn sie die Frage stellt, wie und warum mit dem Aufstieg des politischen Islams seit den 1970er Jahren die Geschlechterfrage besonders nachdrücklich ins Zentrum gerückt wurde. Islamistische Geschlechterpolitik ist danach Ausdruck der Krisenbewältigung, ein Versuch, das Krisenbewusstsein zu beschwichtigen. Die Parole »Der Islam ist die Lösung« konnte so attraktiv werden, weil sie auf spezifische Konflikte und Ängste reagiert, die Kreile aufzeigt: auf Defizite der staatlichen Wohlfahrt, Desintegrationsprozesse, sozio-moralische Desorientierungen, Zerfall traditioneller Familienstrukturen, Wandel des Geschlechter- und Generationenvertrages und vieles mehr. Insgesamt zeigt sich – so Kreile – eine Anpassung an krisenhafte Entwicklungen durch eine Transformation der Gemeinschaftsbildung: verwandtschaftliche werden zunehmend ersetzt durch politisch-religiöse Gemeinschaften. Die Politisierung der Geschlechterordnung ist in diesem Zusammenhang verbunden mit dem Anspruch einer dem Westen gegenüber überlegenen »moralischen Lebensführung«. Dieses wird auch eingesetzt im soziopolitischen Krätfeld zwischen alten und neuen Eliten. So wird der Legitimitätsverlust der herrschenden Eliten in einzelnen Staaten durch spezifische »Zugeständnisse« an islamistische Bewegungen kompensiert, die sich in der Vergangenheit insbesondere auf eine Beschneidung von Frauenrechten konzentrierte. Diese Analyse von Kreile präsentiert somit den Hintergrund komplexer politischer Machtkonstellationen vor dem die verschiedensten ›religiösen‹ Vorbehalte gegen die Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW) geltend gemacht werden.

Mit den Abgrenzungen von politisierten Strömungen und der Kritik an Islamdeutungen, die von patriarchal bestimmten sozio-kulturellen Traditionen überlagert sind, ist zumeist keine anti-religiöse Perspektive verbunden. Im Gegenteil, der »religiöse Faktor« soll nicht vernachlässigt, eher geschützt werden, wie Amirpur im Denken Soroushs nachzeichnet. Denn es geht darum, »Religion in einem säkularen Deutungszusammenhang zu verstehen« (Kerami 2003: 5, vgl. Abu Zaid 1996). Auch Mir-Hosseini plädiert unter feministischer Perspektive für ein neues Verständnis von Religion und sieht in

der begrifflichen Trennung von Religion und religiöser (menschlicher) Erkenntnis bei Soroush die entscheidenden Ansatzpunkte, um Gleichheit und Gerechtigkeit für Frauen durchzusetzen, um Glauben und Vernunft zu versöhnen und ein ›Moslem‹ in einer modernen Welt zu sein. Vor diesem Hintergrund aber kritisiert sie die Suche nach einer islamischen Genealogie für Feminismus und Menschenrechte im Islam, wie sie im Kontext moderater, neo-traditionalistischer Diskurse mit spezifischen Grenzüberschreitungen angesiedelt sind. Andere Ansätze betonen den islamisch »eigenen Weg« (Abid) unter ›vorläufiger‹ Umgehung der Debatte um Säkularisierung, um eine größere Akzeptanz von Menschenrechtsfragen zu erreichen. So ist dieses taktische Argument für viele Positionen bedeutsam, die im Interesse von Gleichheit und Gerechtigkeit für Frauen mit dem Islam gegen den Islam argumentieren. Gewalt in der Ehe wird vor diesem Hintergrund beispielsweise als nicht mit dem Islam vereinbar kritisiert, ohne jedoch den impliziten normativen Rekurs auf universale Menschen- und Frauenrechte offen zu legen.¹⁰ Es ist ein Paradox, wenn vermeintlich authentisch-islamische Kritik an patriarchalen Traditionen suggeriert, ihre Kritik sei jenseits außerreligiöser, nur islamischer Normen angesiedelt. Auch die Autorinnen innerislamischer Kritik beziehen sich, ob es ihnen bewußt ist oder nicht, auf den universellen Menschen- und Frauenrechtsrechtsdiskurs, wenn sie in ihren Interpretationen der ›heiligen islamischen Quellen‹ Ansätze für frauenrechtsfreundliche Aussagen ›entdecken‹. So wie Mir-Hosseini nachweist, dass soziale und patriarchale Normen den Geist der Offenbarung seit Jahrhunderten überlagert haben, so sind auch die gegenwärtigen patriarchatskritischen Lesarten nicht Ausdruck ›absoluter Wahrheit‹ sondern ebenso zeitbedingte Lesarten, die ihre Impulse gegenwärtigen Konflikt- und Unrechtserfahrungen von Frauen verdanken.

Säkularität wird in islamischen Kreisen häufig mit »Atheismus« und »westlicher Orientierung« gleichgesetzt, wie Katajun Amirpur beispielsweise über entsprechende Vorbehalte in Iran berichtet (Amirpur 2003). Ähnliche Missverständnisse werden angedeutet, wenn Säkularität mit dem Argument abgelehnt wird, sie sei auf eine strikte Dichotomie von öffentlicher und privater Sphäre, von Religion und Politik bezogen und Religion würde vor diesem Hintergrund nur zur Privatangelegenheit und damit ihre gesellschaftliche Relevanz verlieren. Positionen, die Islam als umfassendes soziales und politisches System definieren und die islamischen Quellen als *unmittelbare* Handlungsanweisung für die Gestaltung des Gemeinwesens ansehen, können durch eine Klärung des Bedeutungsgehalts von Säkularität nicht erschüttert werden, da sie ja auch Religionsfreiheit und demokratischen Pluralismus im Gegensatz zu einem umfassenden islamischen Gestaltungsanspruch anse-

¹⁰ Vgl. dazu exemplarisch die Debatte um Gewalt in der Ehe, Naggar 2000, 2001; Anonyma 2002.

hen. Für islamische Kreise jedoch, die über zeitgemäße Deutungen der ›heiligen Quellen‹ nachdenken und ihre religiösen Anliegen in demokratisch-pluralistisch vorgestellten muslimischen Gesellschaften oder im europäischen Kontext artikulieren und behaupten wollen, ist eine Klärung des Säkularitäts-Begriffs unerlässlich. Ebenso unverzichtbar ist eine kritische Selbstaufklärung der deutschen Mehrheitsgesellschaft im Hinblick auf die unterschiedlichsten ideologischen Vereinnahmungen von Säkularität, die der Anerkenntnis des Islams als Religionsgemeinschaft eine Barriere entgegensetzen.

Wie unterschiedlich der Begriff der ›Säkularität‹ im innerislamischen Diskurs verstanden und vor allem missverstanden wird, hat Heiner Bielefeldt zum Thema gemacht (2003: 59ff.). Ebenso analysiert er die ideologisierenden Deutungen oder kulturalistischen Vereinnahmungen von Säkularität im westlichen Diskurs, die ein Islamverständnis im säkularen Deutungszusammenhang blockieren (ebd.: 37ff.). Dagegen setzt Bielefeldt ein normatives Konzept von rechtsstaatlicher Säkularität auf der Grundlage der Religionsfreiheit als allgemeinem Menschenrecht. Dies sei die Basis für einen religiösen und weltanschaulichen Pluralismus, der auch Chancen für muslimische Minderheiten bietet (ebd.: 9). Die systematische Bezugnahme auf die Religionsfreiheit ermöglicht es Bielefeldt, die rechtsstaatliche Säkularität von anderen ideologisierenden und kulturalistischen Säkularitätskonzepten, mit denen beispielsweise Vorstellungen von westlich-christlicher Leitkultur verbunden sind, kritisch abzugrenzen (ebd.: 10). Entscheidend ist ein entsprechendes Verständnis von Neutralität, die nicht als »wertneutral« verstanden werden kann, sondern sich auf ein »rechtsethisches Fundament« bezieht, um die religiös-weltanschauliche Freiheit des Menschen zu sichern (ebd.: 15):

»Die rechtsstaatliche Säkularität ist (im Unterschied zum weltanschaulichen Säkularismus in all seinen Varianten) gerade durch dieses Spannungsverhältnis gekennzeichnet: Sie folgt einerseits aus dem Prinzip *›respektvoller Nicht-Identifikation‹*, das dem Staat verbietet, mit einer bestimmten Religion (oder einer Gruppe von Religionen) ein privilegiertes Sonderverhältnis auf Kosten der Angehörigen anderer Religionen, einschließlich der Nicht-Religiösen, einzugehen. Und sie geht andererseits mit dem Anspruch einher, dass der säkularen staatlichen Rechtsordnung – gerade aufgrund ihrer Orientierung an der Freiheit – ein *praktischer Geltungsrang* gebührt, der im Konkurrenzfall auch gegenüber religionsrechtlichen Normen durchgesetzt werden muss.« (Bielefeldt 2003: 124)

Ein solch »*kritisch-normatives*«¹¹ Verständnis von *rechtsstaatlicher* Säkularität

¹¹ Die Betonung von »*kritisch-normativ*« ist sehr wichtig, da Bielefeldt kein deskriptives Konzept vorstellt, sondern einen formalen Anspruch formuliert (ebd.: 20).

kann eine konsensstiftende Bedeutung auch für Muslime erlangen. In diesem offenen und begrenzten Rahmen ist Raum für unterschiedliche religiöse, kulturelle, weltanschauliche Überzeugungen und Lebensformen soweit sie sich der Achtung der Würde des Menschen und seiner religiös-weltanschaulichen Freiheit verpflichtet fühlen. Mit diesem Konzept wird auch deutlich, dass Säkularität weder mit Atheismus gleichgesetzt werden kann, noch eine Privatisierung von Religiosität, also keine Trennung von Religion und Politik voraussetzt. Die institutionalisierte Trennung von Staat und Religion verhindert nicht die Artikulation religiös begründeter politischer Anliegen im öffentlichen Raum, soweit sie in die Sprache des säkularen Rechtsstaats »übersetzt« werden (Bielefeldt 2003: 37ff.).

In dieser Perspektive wäre beispielsweise eine islamische Geschlechterordnung in Anlehnung an ein Scharia-Verständnis, das sich auf die von Mir-Hosseini und Abid kritisierte mittelalterliche fiqh-Wissenschaft oder ihre neo-traditionalistischen Varianten stützt, mit der Würde der Frau, ihrer Freiheit und ihren Rechten nicht zu vereinbaren.¹² Mit diesem Verhältnis von Religion und Politik sind schon zentrale Fragen der Geschlechterordnung in islamischen Diskursen und Bewegungen angesprochen, die im folgenden Themenschwerpunkt ausführlich diskutiert werden. Dabei ist auch die Frage relevant, wer und in welcher Weise Interpretationsmacht zum Thema islamisch-authentischer Geschlechterordnung behauptet und ob es Hoffnungen gibt für Mir-Hosseini's Perspektive, dass Musliminnen das theologische und rechtswissenschaftliche, männliche Machtmonopol durchbrechen.¹³ Ansätze dazu werden im Kontext des III. Themenschwerpunkts skizziert.

Literatur

[Anonyma, Mitarbeiterin des ZIF, Köln] (2002): »Gewalt im Islam? Korrigierende Anmerkungen und kritische Rückfragen«, in: *schlangenbrut*. Schwerpunkt: *islam der frauen*, 20. Jg., Mai/2002, 5-9.

Abu Zaid, Nasr Hamid (1996): *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*, Frankfurt/Main: dipa.

Vor dem Hintergrund seiner Überlegungen sind viele Aspekte konkreter Entwicklungen und Tendenzen ja kritisierbar.

¹² Bielefeldt würdigt ausführlich das Thema »Scharia im Rahmen des Grundgesetzes« (2003: 94ff.); vgl. auch Spuler-Stegemann (2002a, 2002b) zu verschiedenen Scharia-Interpretationen.

¹³ Katajun Amirpur (2003) zeigt exemplarisch Entwicklungen in Iran und verweist auf die besonderen Möglichkeiten innerhalb der schiitischen Glaubensrichtung, die Frauen ein Theologiestudium erlaubt.

Abu Zayd, Nasr (2003): »Spricht Gott nur Arabisch? Der Koran ist ein historischer Text. Er eignet sich nicht als Mittel zu politischen Manipulationen«, in: Die Zeit, Nr. 5, 23.1.2003, 34.

Al Azm, Sadiq J. (1993) *Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam*. Hg. v. Kai-Henning Gerlach. Frankfurt/Main: Fischer.

Al-Azm, Sadik Jalal (2002): »Die Segel des Ostens sind schlaff. Terrorismus, Islam, der Westen und die Moderne«, in: Frankfurter Rundschau 05.09.02, Nr. 206, Dokumentation, 14 (Vorabdruck aus: Georg Stein/Volkhard Windfuhr [Hg.] [2002]: »Ein Tag im September«, Heidelberg: Palmyra).

Al-Azmeh, Aziz (1996): *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt/Main, New York: Campus.

Ali, Rariq (2002): »Mullah mit Motorad. Gespräch mit dem pakistanischen Schriftsteller Tariq Ali«, in: tageszeitung (taz), 10.7.2002, 15.

Amirpur, Katajun (2001): »Die gottgefällige Freiheit. Lassen sich Menschenrechte, Säkularisierung, Demokratie und Pluralismus islamisch begründen? Im Iran streiten Gelehrte für die Versöhnung von Glauben und Moderne«, in: Die Zeit, Nr. 47, 15. Nov. 2001, 45f.

Amirpur, Katajun (2003): »Emanzipation trotz Kopftuch – Iranische Frauenrechtlerinnen streiten um die Deutung des Korans«, in: *Feministische Studien*, 21.Jg., 2/2003 (im Druck).

Apitzsch, Ursula (1999): »Kultur und Ethnizität – Neue Diskussionen um Gruppenrechte«, in: Wolf-Dietrich Bukow/Markus Ottersbach (Hg.): *Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe*, Opladen: Leske + Budrich, 129-141.

Apitzsch, Ursula (Hg.) (1999): *Migration und Traditionsbildung*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Arkoun, Mohammed (2001): »Dem Islam fehlt die Aufklärung«. Ein Gespräch mit Michaela Wiegel, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 11.11.2001, Nr. 45, 9.

Baydoun, Abbas (2001): »Unser Wahn. Die Krise arabischer Intellektueller«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9.11.2001, Nr. 262, 12.

Benhabib, Seyla (1999): *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bielefeldt, Heiner (2003): *Muslims im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript.

Bielefeldt, Heiner/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (1998): *Politisierte Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp

Der Islam (1998): *Eine Einführung durch Experten*. Christoph Burgmer spricht mit Reinhard Schulze, Baber Johansen, Yann Richard, Gudrun Krämer, Annemarie Schimmel, Faruk Şen und Gernot Rotter, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Djebar, Assia (1990): *Fantasia*. Zürich: Unionsverlag

Gerhard, Ute (1978): *Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert*. Mit Dokumenten, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Gerhard, Ute (1990): *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*. München: Beck

Gerlach, Julia (2001): »Drei gegen den Kulturclash«, in: *tageszeitung (taz)*, 16.11.2001, 4.

Hafez, Kai (Hg.) (1997): *Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog*, Frankfurt/Main: Fischer.

Hamzawy, Amr (2003b): »Zur Notwendigkeit der Reform von Staat und Gesellschaft«, Vortrag im Rahmen einer Veranstaltungsreihe »Der schwierige Wandel – Reform und Debatten über Reform in der arabischen Welt« (DAAD, Kairo), Qantara.de, online 7/2003, 4 S.

Hamzawy, Amr (2003c): »Fortschritt durch Integration«. In: *tageszeitung (taz)* 24.2.2003, S.12.

Hamzawy, Amr (Hg.) (2003a): *Civil Society in the Middle East*. Berlin: Hans Schiler.

Heine, Peter (2001): *Terror in Allahs Namen. Extremistische Kräfte im Islam*, Freiburg im Breisgau: Herder.

Heine, Peter/Adel Th. Khoury/Janbernd Oebbecke (2000): *Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Heine, Peter/Baber Johansen/Fritz Steppat (2001): *Der Islam und die Muslime. Geschichte und religiöse Traditionen*, in: Die Ausländerbeauftragte des Senats (Hg.): *Schriftenreihe: Miteinander leben in Berlin*. [Überarb. Auflage], Berlin: Ausländerbeauftragte des Senats.

Höffe, Otfried (2001): »Der Kampf der Kulturen kann ausfallen. Die moderne Zivilisation ist multireligiös verträglich und enthält eine große allgemeinmenschliche Kraft«, Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 14.10.2001, Nr. 41, 11.

Johansen, Baber (1998): »Das islamische Recht in der Moderne«, in: *Der Islam* (1998), 24-37.

Kaschuba, Wolfgang (2001): »Die Exotisierung des Migranten«, in: Frankfurter Rundschau, 6.2.2001, Nr. 31, Forum Humanwissenschaften, 20.

Kepel, Gilles (2002): *Das Schwarzbuch des Dschihad: Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, München [u.a.]: Pieper.

Kermani, Navid (2001): *Iran. Die Revolution der Kinder*, München: Beck.

Kermani, Navid (2003): »Das heilige Phantasma. Auch islamische Gesellschaften brauchen Demokratie. Die Religion ist nicht die Ursache ihrer Probleme«, in: *Die Zeit*, 2.1.2003, Nr. 2, 5.

Khoury, Adel Theodor (2001): *Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Krämer, Gudrun (1997): »Der ›Gottesstaat‹ als Republik. Islam und Demokratie«, in: *Hafez* (1997), 44-55.

Krämer, Gudrun (1998): »Islam und Menschenrechte«, in: *Der Islam* (1998), 53-67.

Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden: Nomos.

Kreile, Renate (1997): *Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauennach im Vorderen Orient*. Pfaffenweiler: Centaurus.

Lakhdar, Afif (2001): »Das Gesetz des Dschungels. In der arabischen Welt herrscht ein fanatischer Narzissmus, hinter dem ein großes Minderwertigkeitsgefühl steht«, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 9. Dez. 2001, Nr. 49, II.

Lapham, Lewis H. (2003): »Der religiöse Faktor in der US-Politik«, in: *LE MONDE diplomatique*, 11.7.2003 (Beilage zur tageszeitung [taz]), 3.

Laquer, Walter (1997), »Herausforderung der 90er Jahre. Der Islamismus ähnelt auf verblüffende Weise dem Faschismus« (Interview), in: *tageszeitung* (taz), 26./27.4.1997, 10.

Lewis, Bernard (1994): *Der Atem Allahs. Die islamische Welt und der Westen. Kampf der Kulturen?*, Wien: Europaverlag.

Lewis, Bernard (2001): »Die Revolte des Islam. Wann begann der Konflikt mit dem Westen, wie könnte er enden?«, in: *Lettre International*, Heft 55, IV/2001, 61-69.

Lutz, Helma/Karin Amos/Encarnación Gutiérrez Rodriguez (Hg.) (1998): *Ethnizität, Differenz und Geschlechterverhältnisse/Ethnicity, Differences and Gender Relations. Dokumentation*. Zentrum für Frauenstudien und die Erforschung der Geschlechterverhältnisse. Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main.

Mayer, Ann E. (2003): »Islam, Menschenrechte und Geschlecht: Tradition und Politik«, in: *Feministische Studien*, 21. Jg., 2/2003 (im Druck)

Meddeb, Abdelwahab (2001): »Die Krankheit des Islam«, in: *Lettre International*, Heft 54/2001.

Mernissi, Fatima (1987): *Geschlecht, Ideologie, Islam*, München: Frauenbuchverlag.

Mernissi, Fatima (1989): *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, Frankfurt/Main: Dağıyeli.

Mernissi, Fatima (1992): *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*, Hamburg: Luchterhand.

Mernissi, Fatima (1993): *Die vergessene Macht: Frauen im Wandel der islamischen Welt*, Berlin: Orlanda.

Metzger, Albrecht (2002): *Islam und Politik. Informationen zur politischen Bildung – aktuell*. Hg. v. Bundeszentrale für politische Bildung.

Meyer, Thomas (1989a): »Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik«, in: Bielefeld/Heitmeyer (1998), 37-66.

Meyer, Thomas (1989b): *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.

Migrationsreport 2000. *Fakten Analysen, Prognosen*. Hg. v. Klaus J. Bade/Rainer Münz. Frankfurt/Main, New York: Campus (+ Bundeszentrale für politische Bildung)

Naggar, Mona (2000): »Frau und Koran. Denn Gott ist gerecht. Viele muslimische Frauen auch in Deutschland fühlen sich durch die männlichen Koraninterpretationen abgewertet. Den Koran aus weiblicher Sicht und konkrete Hilfestellung für muslimische Frauen vermitteln beispielsweise das Huda-Netzwerk und das Zentrum für islamische Frauenforschung«, in: *tageszeitung (taz)*, 16.10.2000, 18.

Naggar, Mona (2001): »Erst mal war ich furchtbar traurig«. Islamische Gemeinde in Deutschland: Aufruhr gegen Glaubenschwestern wegen taz-Artikel. Interview mit den betroffenen Frauen, Rabia Müller und Fatma Sagir, vom Zentrum für islamische Frauenforschung«, in: *tageszeitung (taz)*, 5.3.2001, 15.

Rumpf, Mechthild (1995): »Staatsgewalt, Nationalismus und Krieg. Ihre Bedeutung für das Geschlechterverhältnis«, in: Eva Kreisky/Birgit Sauer (Hg.): *Feministische Standpunkte in der Politikwissenschaft. Eine Einführung*, Frankfurt/Main, New York: Campus, 223-254.

Rumpf, Mechthild (1999): »Teures Vaterland, die Wiege alles Großen und Guten«. Die Befreiungskriege 1813-1815 als Altar für deutschen Volksgeist«, in: Christine Eifler/Frauenbündnis Osnabrück (Hg.), *Militär, Gewalt, Geschlechterverhältnis*, Osnabrück: Frauenbündnis Projekt »350 Jahre Krieg und Frieden – ohne Frauen?«, 42-71.

Rushdie, Salman (2001): »Der saure Apfel des Islam. Für eine Entpolitisierung der Religion«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5.11.2001, Nr. 257, 45.

Said, Edward W. (2003): »Eine radikale Minderheit. Bush ist nicht Amerika«. In: *LE MONDE diplomatique*, 14. März 2003 (Beilage zur *tageszeitung (taz)*), 1 und 12f.

Sarkohi, Faraj (2003): »Muslime zwischen Tradition und Moderne«, in: *Frankfurter Rundschau*, 15. April 2003, Nr. 89, Dokumentation, 7.

Scheiterbauer, Tanja (2003): »Islam zwischen Integrationismus und Community? – Neuere Forschungsarbeiten über MuslimInnen in Frankreich und Großbritannien«, in: *Feministische Studien*, 21. Jg., 2/2003 (im Druck).

Schiffauer, Werner (1999): »Verhandelbare Diskursfelder. Beschwörungen eines Phantoms: die Angst vor kultureller Desintegration«, in: *Frankfurter Rundschau*, 27.4.1999, Nr. 97, *Forum Humanwissenschaften* 18.

Şen, Faruk/Hayrettin Aydin (2002): *Islam in Deutschland*, München: Beck.

Senghaas, Dieter (1997): »Die fixe Idee von Kampf der Kulturen«, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 2, 215-221.

Senghaas-Knobloch, Eva/Rumpf, Mechthild (1991): »Soziale Identität, die Ordnung der Geschlechter und nationale Bewegung. Zur Diskussion über ›Psychologische Gründe des Fundamentalismus‹«, in: *Feministische Studien*, 9.Jg., 2/1991, 123-134.

Spuler-Stegemann, Ursula (2002a): *Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen*, Freiburg im Breisgau: Herder.

Spuler-Stegemann, Ursula (2002b): »Scharia als Fessel und Chance. Ein Blick in die Runde. Über das islamische Recht und seine verschiedenen Interpretationen in der muslimischen Welt«, in: *tageszeitung (taz)*, 8.3.2002, 4-5.

Steinacker, Peter (2003): »God's own country«. In: *Frankfurter Rundschau*, 21.1.2003, Nr. 17, Dokumentation, 7.

Taubes, Jacob (Hg.) (1987): *Religionstheorie und politische Theologie. Teil 3: Theokratie*. München [u.a.]: Fink [u.a.].

Vertovec, Steven/Peach, Ceri (1997): *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, New York: St. Martins Press, INC; Hounds mills, u.a.: Macmillan Press LTD.

Wehler, Hans-Ulrich (2002): »Muslime sind nicht integrierbar«. Interview mit Ralph Bollmann, in: *tageszeitung (taz)*, 10.9.2002, 6.