

Muslimische Frauen in Moscheen – zwischen Tradition und Innovation

Emanzipationsprozesse: Auf der Suche nach einem eigenen intellektuellen Zugang zum Islam



Eine 16-Jährige berichtet von einem »coolen« Mädchen-Sommerncamp der »Muslimischen Jugend in Deutschland«. Sie ist die Tochter eines Arztes und eines weiblichen Vorstandsmitglieds einer liberalen muslimischen Gemeinde in Bielefeld, trägt kein Kopftuch, demonstriert vielmehr einen sportlich lässigen Habitus. Die akademisch gebildete Familie hat einen ägyptischen Migrationshintergrund und ist religiös aktiv. Dies ist nur eine Facette der vielen Möglichkeiten, wie Musliminnen in Deutschland religiöse Traditionen im sozialen Kontext erlernen. Im Vergleich zu Herkunftsländern und zum historischen Kontext sind Neuerungen, aber auch stabile Elemente zu beobachten.

Orthodoxie statt »Magie« des Volksislam

In den vergangenen Jahren hat die Zahl der akademisch-theologisch gebildeten Frauen im Orient wie in Deutschland deutlich zugenommen; gleichzeitig veränderten sich ihre

religiösen Observanzen, das heißt die religiöse Praxis sowie damit verbundene Intentionen: An die Stelle eines von unmittelbarer religiöser Erfahrung geprägten Volksislam mit Praktiken wie Gelübden, religiöser Musik und »Magie« treten Orthodoxie und Orthopraxie, Frauen erlernen den Lebensvollzug gemäß der Sunna, dem Vorbild des islamischen Propheten. Zudem erschließen sich Musliminnen neue Berufsfelder und vernetzen sich international.

Um den Wandel von Religion in der modernen Gesellschaft zu untersuchen, eignen sich muslimische Frauen offenbar besonders gut: Ihr Umgang mit der Moderne erfolgt nicht ohne Brüche, aber auch nicht ohne Reminiszenzen an Bewährtes. Dies lässt den scheinbaren begrifflichen Antagonismus von »Religion« als landläufig konservativ und »Moderne« als progressiv hinterfragen. Zur theoretischen Betrachtung der beobachteten Phänomene sei auf ein Begriffsverständnis von »Tradition« verwiesen, das diese gleichzeitig

als Erneuerung definiert. Besonders deutlich macht dies der Marburger Religionswissenschaftler Michael Pye: »Thus, while people sometimes speak of ›a tradition‹, by which they mean a more or less precisely fixed cultural element, the more interesting usage in the study of religion is ›tradition‹ understood as the act of handing on, which implies process and movement.«¹¹ Pye betont, dass Tradition eben nicht im Wortsinn schlicht Erhaltung feststehender Elemente bedeute, sondern dass im Prozess des Tradierens gleichzeitig immer eine Anpassung an zeitspezifische Umstände erfolgt. Aus einer jeweiligen Gegenwart heraus werden Inhalte interpretiert und nicht zuletzt medial zeitspezifisch aufbereitet. All dies ist vernetzt mit dem im Folgenden schwerpunktartig verfolgten sozialen Kontext der Weitergabe von Religionen.

Die Weitergabe religiösen Wissens

Zunächst ein Blick auf etablierte Formen der Weitergabe religiösen Wissens: Frauen spielten und spielen bei den Prozessen religiöser Wissensvermittlung stets eine Rolle, man denke nur an die Prophetengattin ʿAʿisha: Die dritte und jüngste der neun Frauen Muhammads gilt als Vorbild an Frömmigkeit, als Übermittlerin der »Hadithe«, der Aussprüche und beispielhaften Taten des Propheten, und als Autorität in der Auslegung des Korans und somit als Tradentin islamischer Überlieferungen. ʿAʿisha wird auch als »Mutter der Gläubigen« (*umm al-muʿminin*) bezeichnet. Wie in vorislamischer Zeit¹² bildeten Frauen – in der Geschichtsschreibung selten fokussiert – auch im Islam ein System von Funktionsträgerinnen heraus, die überwiegend im gesellschaftlichen Raum der Frauen agierten. So wissen wir von Frauen, die an Höfen oder in Haushalten der Oberschicht als religiöse Lehrerinnen (*muʿallimat*) weibliche Harems unterrichteten, Frauen standen als

spirituelle und organisatorische Oberhäupter (*shaikhah*) Zweigen von mystischen Sufi-Orden vor oder waren als Predigerin (*wa'iza*) im privaten weiblichen Umfeld tätig.^{13/}

In jüngerer Zeit informieren darüber ethnologische Studien.^{14/} Die Orientalisten Robert und Elizabeth Fernea beobachten Ende der 1980er Jahre in ihrer Arbeit zu Formen der Glaubenspraxis bei Frauen im Irak, dass diese sich informell, das heißt unregelmäßig und privat, zu religiösen Veranstaltungen mit Festcharakter zusammenfinden. Diese Feiern nennt man *qraya* (von arab. *qira'a*, »Rezitation«). Dabei kommt eine Predigerin, *mullah* genannt, eine respektable Dame mit zwei jüngeren Assistentinnen, in ein Haus, wo sie unter eingeladenen weiblichen Gästen aus einem Repertoire von Koransuren und religiösen Überlieferungen rezitiert. Die Frauen stimmen Wechselgesänge an, die einen ekstatischen Charakter haben und die Anwesenden in sufiähnliche Trance versinken lassen. Bei der Feier spielen zudem persönliche Gelübde eine große Rolle, die als Höhepunkt der Aktivitäten geleistet werden, dabei verpflichten sich die Anwesenden gegenüber Gott zu bestimmten oft karitativen »Leistungen« in der Hoffnung, dass ihre existenziellen Bedürfnisse in Erfüllung gehen.

Professionalisierung: Akademische Ausbildung für Predigerinnen

In den vergangenen Jahrzehnten machten immer mehr weibliche Funktionsträgerinnen eine akademische Ausbildung; diese Professionalisierung geht auch mit einer Veränderung des Islam einher, so dass sich die orthodoxe Lehre mit Bindung an Koran und *Schari'a* verstärkt hat, das mystische Erleben des Glaubens dagegen an Bedeutung verliert. Die türkische Diyanet-Organisation, das Amt für Religiöse Angelegenheiten, stellt Frauen mit Universitätsexamen im Fach Theologie als Predigerinnen (türkisch *vaize*) oder Telefonseelsorgerinnen an, die in der *Schari'a*, dem islamischen Recht, ausgebildet sind und sich ausschließlich um Frauen kümmern.^{15/} Sie bieten auf den Einzelfall bezogen islamisch-juristische Unterstützung und Beratung an in schwierigen Lebenslagen wie Abtreibungen oder Scheidungen. Vor-



dergründig folgen die in solchen Berufen tätigen Frauen meist einem traditionellen Rollenbild und einer Bekleidungsnorm, zu der oft das Kopftuch gehört. Dazu passt auch das Berufsbild der »öffentlich unsichtbaren« Telefonseelsorgerin.

Gleichzeitig bilden Akademikerinnen, Theologinnen oder islamische Juristinnen in der gesamten islamischen Welt Netzwerke, in denen sie mittels moderner Medien die Interessen von muslimischen Frauen in den Blick nehmen und vertreten. Dabei entwickelt sich durchaus Konkurrenz zu etablierten männlichen Funktionsträgern, wenn beispielsweise Möglichkeiten zur Scheidung für Frauen thematisiert und im Gegensatz zur klas-

sischen Interpretation, die Scheidungsmöglichkeit obliege primär dem Mann, paritätisch interpretiert werden. Ein Beispiel ist die in Asien einflussreiche Gruppe »Sisters in Islam«: Die 1988 begründete Nichtregierungsorganisation steht für einen Islam, der mit Gleichberechtigung, Gerechtigkeit und Demokratie vereinbar ist und die in den vergangenen Jahren zunehmend regressive Auslegung der *Schari'a* zurückweist. In ihrer Arbeit versucht die Organisation beispielsweise Einfluss auf neue Gesetzesvorhaben zu nehmen.

Diese Entwicklung wäre ohne die Emanzipationsbewegung im Orient nicht denkbar. Sie lässt sich bereits im 19. Jahrhundert, nahezu zeitgleich und in Interdependenz

Korankurs für
ältere Frauen.

Formen traditioneller
Frömmigkeit.





Diskussionsfreudige Musliminnen.

mit europäischen Entwicklungen, dokumentieren. Bereits 1873 wurde in Kairo die erste Mädchenschule eingerichtet^{16/}, 1899 forderte der Ägypter Qasim Amin in seinem damals aufsehenerregenden Werk »Die Befreiung der Frau« (*Tahrir al-mar'a*)^{17/}, den Schleier abzulegen, um die bisher gesellschaftlich unsichtbare Hälfte der Bevölkerung an den Entwicklungen der Moderne aktiv zu beteiligen. Eine interessante Nuance zu westlichen Entwicklungen lässt der Briefwechsel zweier Schriftstellerinnen vom Beginn des 20. Jahrhunderts spüren: Die Autorinnen, Bahithat al-Badya und May Ziyada, die hier stellvertretend für eine verbreitete Position stehen, hielten bei allem Bestreben nach aushäusiger Berufstätigkeit immer an der Selbstverständlichkeit der Mutterschaft und des Familienlebens fest.^{18/} Die zunächst säkulare Emanzipationsbewegung, in der Türkei vor allem durch Atatürk propagiert, wurde anfangs insbesondere von den Oberschichten des

gesamten Orients getragen und erhielt durch ihre Rezeption seitens religiös konservativerer Kreise in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts neue Facetten. So scheint gerade eine Berufstätigkeit in zur Religion affinen Kontexten wie dem Bildungs- oder Moscheesektor eine Möglichkeit für Frauen, sich berufliche Räume zu erschließen, ohne dass dies als Verstoß gegen konservative Normen der klassischen Frauenrolle gewertet würde. Die Emanzipationsbewegung und im traditionellen Sinne konservative Kreise vermischen sich zusehends: Die Frauen wollen Kopftuch tragen, in einem frommen Milieu leben und gleichzeitig studieren oder berufstätig und Mutter sein, was erstaunlicherweise oft funktioniert.

Autoritätsgefüge: Frauen in Frankfurter Moscheen

Vor diesem Hintergrund entsteht im Rahmen eines interdisziplinären Forschungsprojektes mit religionswissenschaftlichen und praktisch-theologischen Anteilen zum Thema »Tradition« im urbanen Kontext Frankfurts eine religionswissenschaftliche Teilstudie: Wie stellt sich mit Blick auf den polyvalenten und seinerseits weiterzuentwickelnden Begriff der Tradition die Situation muslimischer Frauen in Frankfurter Moscheen in einer qualitativ-empirischen Untersuchung dar? Welche soziale Rolle spielen Frauen in Prozessen der Weitergabe religiösen Wissens? Autoritätsgefüge- und

-gefüge zeichnen die sozialen Systeme im Orient aus – und dies von den Anfängen des Islam bis heute: Patron- und Klientenverhältnisse, Lehrer-Schüler-Ketten bei Sufis, im Familienkreis spielt traditionell der Gehorsam Älteren gegenüber eine große Rolle. Die Istanbul Soziologin Leila Neyzi arbeitet dies in ihrer Studie zum Wandel des Begriffs der Jugend in der modernen Türkei heraus.^{19/} Insofern verwundert es nicht, wenn auch ein Frauen-Unterrichtskreis der – zum großen türkischen Dachverband DITIB zugehörigen – Frankfurter Innenstadt-Moschee dieses Autoritätsgefüge aufzeigt: Die zehn Frauen, alle etwa Anfang Zwanzig und meist Studentinnen unterschiedlichster Fächer, behandeln ihre 40-jährige Lehrerin, die ein Studium der Theologie an der Universität Ankara absolviert hat, mit großem Respekt. Wenn die Predigerin beispielsweise eine Koransure erläutert, stellen die Teilnehmerinnen primär Verständnisfragen, das Gesagte wird kaum öffentlich hinterfragt. Die Aussagen der Predigerin scheinen ihnen Leitfaden und Verhaltensnorm zu sein. Im Interview wiederholen die Schülerinnen, dass sie die *vaize* – die dem Imam im Rang gleichgestellt ist, allerdings in ganz Hessen keine Kollegin hat – für eine absolute Autorität in religiösen Fragen halten. Vergleichbares beobachtet derzeit Anna Neubauer, Ethnologin aus Neuchâtel, in einer Studie zu weiblichen Sufis in Istanbul: Das weibliche Ordensoberhaupt, Çemalnur Sargut, die auch in Frankfurt einen Kreis von Schülern und Schülerinnen um sich versammelt, strahlt religiöse Autorität aus – qua Amt und gleichzeitig durch ihre charismatische Persönlichkeit. Offensichtlich scheint sich die hierarchische Interaktion von Schülerinnen mit ihrer religiösen Funktionsträgerin auch unter den Vorzeichen der Migration zu erhalten. Vielleicht suchen Musliminnen in der Migration im Rahmen ihrer komplexen Identitätsfindung sogar besonders die religiöse Autorität der Lehrenden.

Die religiösen Veranstaltungen für und von Frauen weisen im Orient traditionell auch ein Element der Kontaktpflege auf, wobei sich für die außenstehende Betrachterin dabei Zeichen für eine weniger hierarchische und mehr egalisierende Interaktion aufdrän-

Die Autorin

Prof. Dr. Bärbel Beinhauer-Köhler, 40, forscht und lehrt seit 2006 als Professorin für Religionswissenschaft im Fachbereich Evangelische Theologie an der Goethe-Universität. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind islamische Institutionen im Bereich von Bildung und Wohlfahrt sowie Genderkonstruktionen im Kontext von Religion. Ihr besonderes Interesse gilt der Umsetzung theologischer Normen in die religiöse Praxis, also dem Spannungsverhältnis zwischen Norm und lokaler Variante, dazu gehört auch das Verhältnis von vermeintlich überzeitlicher »Tradition« zur jeweiligen Neuinterpretation. beinhauer-koehler@em.uni-frankfurt.de www.evtheol.uni-frankfurt.de/rw/personen/beinhauer-koehler/index.html

gen. Ein Beispiel für solche religiösen Zusammentreffen im Orient: Eine Frau im Iran veranstaltet (in Ablauf und hinsichtlich der Beteiligten vergleichbar mit der *qraya* im Irak) eine so genannte *sofra*, wenn sie ein religiöses Gelübde gesprochen hat. Die etymologische Wurzel des Festes *sofra*, was »Tischtuch« bedeutet, verweist auf die angesprochene soziale Ebene des Geschehens: Alle Frauen speisen, unabhängig von ihrem sozialen Status, miteinander.

Auch im Frauenkreis in Frankfurt spielt diese Ebene des gemeinschaftlichen Mahls, wenn auch nicht direkt als religiöser Ritus, eine wichtige Rolle. Die regelmäßige dreistündige Sitzung wird von einer zirka einstündigen Pause unterbrochen, während der reichlich mitgebrachte Speisen verzehrt werden und über Alltagsthemen, aber auch informell über religiöse Fragen, gesprochen wird. Offensichtlich entspricht das gemeinsame Essen einer verstetigten Norm der Interaktion gerade unter Frauen. Religiöses und soziales Leben sind bei Unterrichts-



veranstaltungen wie auch bei verschiedenen anderen Anlässen in Moscheegemeinden kaum zu trennen. Dabei lässt sich beobachten, dass die weibliche Autorität in den Unterrichtspausen eine neue Rolle annimmt: ein eher freundschaftli-

ches oder familiäres Tante-Nichte- oder Mutter-Tochter-Verhältnis zu den Schülerinnen.

Worin besteht nun in diesem Kontext das innovative Moment, das den Begriff der Tradition im Sinne Pyes rechtfertigt? Bei genau-

Moderne Sufis in Istanbul.

Anzeige

IHR JOB: DIE VISION

UNSER JOB: DIE MARKTREIFE UMSETZUNG

EINE UNTERNEHMENSGRÜNDUNG ODER EINE PRODUKTEINFÜHRUNG MUSS GRÜNDLICH VORBEREITET WERDEN. NUR SO KÖNNEN SIE ALS UNTERNEHMER IHRE CHANCEN NUTZEN, RISIKEN RICHTIG EINSCHÄTZEN UND REDUZIEREN.

DIESE SCHAFFUNG VON CHANCEN UND MINIMIERUNG VON RISIKEN IST UNSERE AUFGABE. WIR UNTERSTÜTZEN SIE BEI DER KOMMERZIELLEN BESCHREIBUNG IHRES PRODUKTES, ENTWICKELN DEN NÖTIGEN MARKETINGPLAN UND BEGLEITEN SIE BEI DER KOMPLETTEN MARKTEINFÜHRUNG.

DIE RINKER CONSULTING GMBH UNTERSTÜTZT SIE ABER NICHT NUR BEI DER ENTWICKLUNG VON NEUEM, SONDERN STELLT SICH IHNEN AUCH BEI DER VERBESSERUNG VON LAUFENDEN GESCHÄFTSABLÄUFEN ZUR SEITE. EINE SICHTUNG DES VORHANDENEN UND DESSEN STÄNDIGE FORTSCHRIBUNG IST HEUTE UNVERZICHTBAR.

RINKER CONSULTING GMBH

UNTERNEHMENSGRUPPE

WEITERE INFORMATIONEN ODER TERMINVEREINBARUNGEN
UNTER (0 69) 366 03 142 ODER WWW.RINKER-CONSULTING.DE





Muslimische Studentin mit ihren Kommilitoninnen.

erer Betrachtung der zunächst aus dem Orient übernommenen sozialen Formen scheinen sich dennoch die Vorzeichen geändert zu haben: Einerseits sind die Frauenkreise flexibler als noch in einem ländlichen Kontext, wie ihn Fernea und Fernea für den Irak beschrieben haben. Es ist eben kein privater, auf einer Familie und Freundinnen basierender Kreis, der eine religiöse Autorität ins Haus lädt, sondern in der Moschee, im öffentlichen Raum, führen, hier von Diyanet und DITIB beauftragte, religiöse Spezialistinnen Veranstaltungen für andere Frauen durch. Zirka 30 Prozent der Frauen haben einen nicht-türkischen marokkanischen und pakistanischen Hintergrund und

sind durch Mundpropaganda im Rhein-Main-Gebiet auf die akademisch ausgebildete Predigerin aufmerksam geworden.

Identitätssuche der Migrantinnen jenseits der von den Eltern vermittelten Traditionen

Dabei bestätigt sich eine Besonderheit, die unterschiedlichsten Studien zufolge die aktuelle Generation von Migrantinnen in Deutschland auszeichnet: So ist im Rahmen der Identitätssuche eine »Intellektualisierung«^{110/} zu beobachten. Frauen wie Männer möchten auf kognitiver Ebene wissen, was den Islam ausmacht, um eigene Lebensfragen als Muslime in einem deutschen

Lebensumfeld zu beantworten. Früher stand für Frauen die religiöse Teilhabe, dazu gehören Praktiken wie Gelübde oder der oft mit Ekstase verbundene Gesang, im Mittelpunkt. Die Bremer Religionswissenschaftlerin Gritt Klinkhammer schildert in ihrer Studie zur modernen Lebensführung von Türkinnen in Deutschland einen Typus, der den eigenen Islamzugang nahezu als Konversionserlebnis beschreibt: Die Befragten grenzen ihre Suche nach dem »wahren« Islam von der »traditionellen« Religionsausübung der Eltern ab. Ganz ähnlich äußern sich die Schülerinnen im Frankfurter Frauenkreis, die den orthodoxen sunnitischen Islam in seinen Normen kennenlernen wollen, um ihn vom »Aberglauben« ihrer Mütter zu trennen. Hier deutet sich ein Generationskonflikt an. Der weibliche Islam ist also durchaus sozial in Bewegung.

Verwoben: Religion und Moderne

Es ist nicht monokausal zu beantworten, ob es eher die Bedingungen der auch im Orient zu beobachtenden Moderne oder die der Migration sind, die die sozialen Gefüge bei der Traditionsvermittlung in Kreisen islamischer Frauen in Rhein-Main prägen. Fest steht jedoch, dass – bei gleichzeitigem Rekurs auf konservative Elemente wie weibliche religiöse Autoritäten oder das gemeinschaftsstiftende Mahl – neue soziale Formen der Tradierung entstehen; dies ist vor allem verbunden mit einer individuellen Reflexion über die Religion. Wir erinnern nur an das Mädchencamp der »Islamischen Jugend Deutschland«. Religion und Moderne bilden also ein kaum auflösbares Gewebe. ♦

Anmerkungen

^{11/} Pye, Michael (1991), *Religious Tradition and the Student of Religion*, in: Armin W. Geertz, Jeppe S. Jensen (Hrsg.), *Religion, Tradition and Renewal*, Aarhus S. 29–36, hier 29.

^{12/} Köhler, Bärbel »Die Frauen in al-Waqidis *Kitab al-magazi*«, in: ZDMG 147/2 (1997),

S. 303–353, hier 333.

^{13/} Siehe u. v. a. Walter, Wiebke (1980), *Die Frau im Islam*, Stuttgart u. a., S. 44, 80; Schimmel Annetta (1992), *Mystische Dimensionen des Islam*, München, S. 615; Beinbauer-Köhler, Bärbel (2002), *Pre-digt. 3. Islam*, in: *Enzyklopädie des*

Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, herausgegeben von Rolf. W. Brednich u. a., Bd. X, Berlin/New York, S. 1253–1256.

^{14/} Fernea, Robert und Elizabeth (1992), *Variation in Religious Observance among Islamic Women*, in:

Nikki R. Keddie (Hrsg.), *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley, S. 385–401.

^{15/} Çolak, Yasar (2005), *Religiöse Dienstleistungen in der Türkei*, in: Bärbel Beinbauer-Köhler, Matthias Benad, Edmund Weber (Hrsg.), *Diakonie der Religionen*, 2. Schwerpunkt Islam,

Frankfurt a. M., S. 11–22, hier 17, 21 f.; Jouili, Jeanette S., Amir-Moazami, Schirin, *Knowledge, Empowerment and Religious Authority among Pious Muslim Women in France and Germany*, in: *The Muslim World* 96 (2006), S. 617–642.

^{16/} Stowasser, Karl (1989), *Rifa'a al-*

Tahtawi. Ein Muslim entdeckt Europa, München, S. 322.

^{17/} Amin, Qasim (1992), *Die Befreiung der Frau*, Würzburg.

^{18/} Teilübersetzung in Taufiq, Suleman (1988), *Frauen in der arabischen Welt. Erzählungen*, München, S. 35–47.

^{19/} Leyla Neyzi, »Object or Subject? The Paradox of Youth in Turkey«, in: *Journal of Middle Eastern Studies* 33 (2001), S. 411–432.

^{110/} Klinkhammer, Gritt (2000), *Moderne Formen islamischer Lebensführung*, Marburg, S. 130 f.