

Christlich-islamische Frauendialoge in Deutschland: Ein Weg zu mehr Diskursgerechtigkeit für Frauen?

von *Barbara Goeb*

In recent years, women's roles and rights have become a key issue of Christian-Muslim discourse in Germany. The author asks to what degree religious women – apart from being objects of this discourse – are also its subjects; and whether inter-religious dialogue, especially female dialogue, can help them to become so. Giving a survey of the empirical situation of Christian-Muslim discourse and dialogue in Germany, the author focuses on women's activities and analyzes the structures of one endeavor: the «Sarah-Hagar-Initiative».

1. *Fragestellung*

Kaum eine Frage wird in Deutschland derzeit so heftig, kontrovers und emotional diskutiert wie die Frage der Integration «des Islam» in die deutsche Gesellschaft. Diese Diskurse¹ beleben sich immer wieder neu aus medial vermittelten innen- und außenpolitischen Konfliktsituationen. Innenpolitisch sind es vor allem Gerichtsurteile, unter anderem zur Frage des Kopftuchs, die die Debatte bestimmen.² Gerade das Kopftuch ist ein Symbol, das als Projektionsfläche für die verschiedensten Konzepte von religiöser, geschlechtlicher und auch politischer Identität dient. An ihm entzünden sich Diskurse über die Verhältnisbestimmung von Religion und Staat, von Gesellschaft, Kultur und Moral, über Integration und Assimilation. Aber auch Gewalttaten gegen Frauen, etwa die so genannten Ehrenmorde, sind immer wieder ein Thema.

Allgemein lässt sich beobachten, dass Frauen, insbesondere Musliminnen, in ganz besonderer Weise Betroffene und Objekte des Diskurses sind. Die weibliche Geschlechterrolle und weibliche Körperlichkeit

¹ Der Diskursbegriff orientiert sich hier weniger an der idealen Konzeption von Jürgen Habermas, sondern meint – in Anlehnung an Michel Foucault – eine Form der Interaktion, die gesellschaftliche Realität nicht nur diskutiert und aushandelt, sondern auch konstruiert. Dieser Diskurs ist stets macht- und interessen geleitet.

² Besonders kopftuchtragende Lehrerinnen sind seit einigen Jahren Stein des Anstoßes. Ein Urteil des Bundesverfassungsgerichts am 24. September 2003 (2 BvR 1436/02) erklärte die Entscheidung des Oberschulamtes Stuttgart, der muslimischen Lehrerin Fereshta Ludin aufgrund ihres Kopftuchs die Anstellung zu verweigern, nach geltendem Recht für verfassungswidrig, räumte jedoch den Bundesländern das Recht ein, den Gebrauch religiöser Symbole an Schulen durch allgemeine Gesetzgebung zu reglementieren. In der Folge wurden in acht von sechzehn Bundesländern Kopftuchverbote erlassen, die allerdings vor Gericht wiederum angefochten wurden und werden.

scheinen wirkungsvolle Argumente zur Durchsetzung gesellschaftlicher Leitbilder zu sein.

Umso dringlicher muss gefragt werden, inwieweit Frauen auch Subjekte des Diskurses sind oder sein können. Werden Frauen in den Auseinandersetzungen um Islam und Säkularismus, die wir derzeit in Deutschland haben und die sicherlich wesentliche Weichen für die Zukunft dieser Gesellschaft stellen, ihrer Bedeutung angemessen auch als Akteurinnen berücksichtigt? Können sie ihre Perspektiven und Standpunkte einbringen? Wie steht es in diesem Bereich um die Diskurs- und Beteiligungsgerechtigkeit für Frauen? Und: Welchen Beitrag leisten in diesem Zusammenhang Dialogbeziehungen zwischen christlichen und muslimischen Frauen?

Im Folgenden sollen zunächst einige empirische Beobachtungen dargestellt werden: einerseits zum Kontext des interreligiösen Dialogs, andererseits zum gegenwärtigen Stand christlich-islamischer Frauendialoge. Anhand eines konkreten Beispiels werden anschließend Chancen und Probleme dieses besonderen Zugangs zum Dialog diskutiert werden. Zum Schluss möchte ich versuchen, in einer kurzen Bilanz die Frage zu erörtern, welchen Beitrag christlich-islamische Frauendialoge zu einem geschlechtergerechten interreligiösen bzw. religionspolitischen Diskurs leisten können.

2. *Zum Kontext: Dialog mit Musliminnen und Muslimen in Deutschland*

Betrachtet man die Strukturen des Dialogs mit dem Islam in Deutschland, so ist zunächst einmal zu unterscheiden zwischen dem allgemein gesellschaftlich-politischen Diskurs zwischen nichtmuslimischer Mehrheitsgesellschaft und Muslimen einerseits, und dem christlich-islamischen Dialog andererseits.³

a. Der gesellschaftlich-politische Diskurs

Der gesellschaftlich-politische Diskurs und der daraus resultierende Dialog über und mit dem Islam auf breiter öffentlicher Ebene sind relativ neue Phänomene – weitgehend seit den Attentaten des 11. September entstanden –, haben allerdings ältere Diskurse absorbiert. Wohl haben sich teilweise die Vorzeichen geändert: Galten etwa Jugendkriminalität oder häusliche Gewalt in großstädtischen Migrantenghettos bis in die neunziger Jahre noch eher als soziokulturelles Problem, so werden die Ursachen dafür

³ Gerne wird in der Medienöffentlichkeit und auch von Seiten der Politik beides begrifflich in einen Topf geworfen, so etwa, wenn ein Oberbürgermeister im Ruhrgebiet ankündigt, christlich-islamischen Dialog führen zu wollen – und sich damit nicht mehr als Repräsentant der Kommune, sondern der christlichen Mehrheitsgesellschaft darstellt. Vgl. unveröffentlichtes *Leitfadeninterview* der Autorin mit V. Meißner (Islambeauftragter der Diözese Essen) vom 7. April 2006.

heute vielfach in der islamischen Religion gesucht.⁴ Gegenstand dieser Diskurse sind Fragen der Vereinbarkeit «des Islam» mit rechtsstaatlichen und gesellschaftlichen Normen. Argumentiert wird in der Regel aus einer Hermeneutik des Verdachts, der zufolge es einer Anpassungsleistung der Muslime an geltende kulturelle und rechtliche Standards bedürfe. Allerdings wird z. T. auch die Notwendigkeit erkannt, dem Islam in Deutschland einen größeren institutionellen Raum einzuräumen, etwa in Form von islamischem Religionsunterricht an staatlichen Schulen.

Eine neue Phase der Beziehungen wurde im Herbst 2006 eingeläutet: Die Deutsche Islamkonferenz (DIK) wurde auf Initiative und unter Leitung des Bundesinnenministers ins Leben gerufen und damit erstmals ein dauerhafter institutioneller Dialogprozess zwischen dem deutschen Staat und den muslimischen Gemeinschaften begonnen.

Auch dieser Dialog sieht überwiegend die Muslime in der Bringschuld, wie sich am Arbeitsprogramm⁵ und an den Zielsetzungen ablesen lässt. Erklärtes Ziel ist – so eine Formulierung des Bundesinnenministeriums – «eine verbesserte religions- und gesellschaftspolitische Integration der muslimischen Bevölkerung».⁶

Muslimische Frauen geraten in solchen Diskursen in der Regel ex negativo als Benachteiligte oder Opfer in den Blick. Stichworte sind Ehrenmorde, Kopftuch, Zwangsheirat, Fernbleiben muslimischer Mädchen vom Sport- und Schwimmunterricht, häusliche Gewalt etc. Dies liegt in der Natur eines Dialogs, der, ausgehend vom Verdacht einer nicht ausreichenden Akzeptanz derselben, vor allem menschenrechtliche Normen im Auge hat und damit zunächst einmal Freiheits- und Menschenrechte gerade auch von Frauen sichern muss.

Nicht zur Sprache kommen auf dieser Ebene jedoch Fragen nach den Entfaltungsmöglichkeiten, die sich muslimische Frauen in der deutschen Gesellschaft wünschen oder nach dem Beitrag, den sie als Frauen leisten können oder wollen. Muslimische Frauen sind in den Leitungen der großen Verbände nicht vertreten, und mit den wenigen muslimischen Frauenverbänden verhandelt der Staat bisher nicht. Daher werden muslimische Frauen gegenüber dem Staat stets durch muslimische Männer vertreten. Auch im repräsentativen Plenum der Deutschen Islamkonferenz sitzen

⁴ Ein Grund dafür könnte darin liegen, dass die Soziologie seit einigen Jahren den Islamismus als Thema entdeckt hat und etwa auf die Anfälligkeit junger türkischer Männer in prekärer sozialer Situation für islamischen Fundamentalismus verwies. Vgl. dazu exemplarisch: W. HEITMEYER - J. MÜLLER - J. SCHRÖDER (edd), *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1997. Allerdings wird die Kausalität in der öffentlichen Diskussion meist umgedreht.

⁵ Das Arbeitsprogramm umfasst (laut Selbstdarstellung des Innenministeriums): «1. Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens, 2. Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis, 3. Wirtschaft und Medien als Brücke, 4. Sicherheit und Islamismus». AUS: BUNDESMINISTERIUM DES INNEREN, *Arbeitsprogramm der DIK*, in http://www.bmi.bund.de/cln_012/nn_1018378/Internet/Content/Themen/Deutsche_Islam_Konferenz/DatenUndFakten/Arbeitsprogramm.html, entnommen 28.11.2006.

⁶ *Ibidem*.

derzeit auf muslimischer Seite zwar säkulare Islamkritikerinnen, jedoch keine Frauen, die sich dem Islam als Religion zugehörig fühlen.⁷

b. Der christlich-islamische Dialog

Weitaus differenzierter zeigt sich das Bild des interreligiösen Dialogs zwischen Christen und Muslimen. Solche Dialoge finden etwa seit den siebziger Jahren statt, zum Teil auf der Ebene des theologischen Gesprächs, zum Teil auf der Ebene der persönlichen Begegnung oder auch des gemeinsamen Gebets, zum Teil auf der Ebene des diakonischen Handelns. Eine ganze Reihe davon werden gezielt von Frauen für Frauen geführt, aber auch die nicht ausdrücklich geschlechtsbezogenen Dialoge weisen z. T. einen hohen Anteil an weiblicher Beteiligung auf. Nicht zuletzt haben diese Dialoge auch einen Beitrag dazu geleistet, dass sich auf islamischer Seite allmählich Strukturen ausbilden, die eine stärkere institutionelle Partizipation von Frauen befördern.⁸

Zunächst kreisten sie überwiegend um gegenseitiges Verstehen und die Suche nach Gemeinsamkeiten im Glauben. Abraham wurde als gemeinsamer Stammvater der monotheistischen Religionen entdeckt und zum Namensgeber vieler Dialoggruppen und -veranstaltungen. Auf der praktischen Ebene ging es vielfach auch um Diakonie an den muslimischen Immigranten. Nach dem 11. September 2001 geriet diese Art des Konsensdialogs als so genannter Kuscheldialog in Verruf, und so verschoben sich die Themen in Richtung einer stärkeren Differenzwahrnehmung und Politisierung.⁹ Kirchliche Dialoge thematisierten zunehmend die Rolle der Religionen im säkularen Staat. Sie gaben sich Mühe, die muslimischen Gesprächspartner mit unangenehmen Fragen zu konfrontieren und begannen sich damit inhaltlich teilweise den politischen Dialogen anzunähern.¹⁰

Umgekehrt hatte das neu erwachte politische Interesse am Islam zur Folge, dass einerseits die öffentlichen Akteure vielfach auf die Erfahrungen

⁷ Vgl. R. SPIELHAUS, *Muslime sind zur Diskussion bereit - doch von unterschiedlichen Standpunkten aus*, in http://www.migration-boell.de/web/integration/47_840.asp, entnommen 30. 3. 2007.

⁸ So wurde etwa 2004 nach dem Vorbild der kirchlichen und politischen Akademien und mit beratender Unterstützung u. a. kirchlicher Vertreter die «Muslimische Akademie» gegründet, deren vorrangige Ziele (nach Selbstdarstellung) die folgenden sind: «Unterstützung persönlicher Standortbestimmung», «Förderung gesellschaftlicher und politischer Partizipation», «Gender Mainstreaming» sowie «Teilnahme am intrareligiösen und interreligiösen Diskurs». Aus: *Manifest für eine Muslimische Akademie in Deutschland*, in <http://muslimische-akademie.de/Manifest.pdf>, entnommen am 30. März 2007. Der Vorstand ist derzeit überwiegend weiblich.

⁹ Schuld daran war sicher auch eine Welle der Kritik am Dialog im Gefolge eines vielfach kolportierten Artikels in «Der Spiegel», der kurz nach dem 11. September 2001 erschienen war. Den christlichen Kirchen wurde «Blauäugigkeit» und «Kuscheldialog» vorgeworfen. Vgl. u.a. J. BÖLSCHKE, *Der verlogene Dialog*, in «Der Spiegel», 51 (2001), S. 44-56. Umgekehrt diagnostizierte die Süddeutsche Zeitung im Gefolge des Karikaturenstreits eine Rede der Kirchen «von Rousseau, nicht von Abraham». Vgl. A. KISSLER, *Abschied von Abraham. Im Karikaturenstreit forcieren die Kirchen die Zivilreligion*, in «Süddeutsche Zeitung», 37 (2006), S. 11.

¹⁰ Vgl. die neueste Handreichung der EKD: KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (ed), *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland, Eine Handreichung des Rates der EKD*, Gütersloh 2006.

der Kirchen zurückgriffen, sich andererseits die Kirchen verstärkt in die politischen Debatten einschalteten. Christlich-islamischer Dialog wurde vom Nischenthema zum Politikum.

Einer von vielen Nebeneffekten dieser Entwicklung war, dass die strukturellen Dialoge auf der Ebene der Amtsträger an Bedeutung und Einfluss gewannen gegenüber personalen Dialogen zwischen einzelnen Gläubigen.¹¹ Der Dialog mit dem Islam wurde sozusagen zur «Chefsache». Damit sind es nun auch die Amtsträger, die medienwirksam Themen und Dialogziele vorgeben, unabhängig davon, welchen Bezug sie bis dato zur Dialogarbeit in der eigenen Kirche hatten.¹² Andererseits sind die Chancen deutlich gewachsen, die Themen, die diskutiert werden, in die Politik hineinzutragen. Christlich-islamische Dialoge können nun stärker strukturverändernd wirken.

c. Akteurinnen und Akteure des christlich-islamischen Dialogs

Aber wer verändert? Auf der christlichen Seite fokussierte sich das offizielle Dialoggeschehen vor allem auf die Bischöfinnen und Bischöfe der beiden großen Kirchen, eine Arbeitsebene darunter auf hauptamtliche kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Auf der muslimischen Seite sind es überwiegend Vertreter der mitgliederstärksten Verbände und Dachorganisationen, die als Gesprächspartner auftreten.¹³

Diese muslimischen Verbände repräsentieren aber nur einen Teil des Spektrums muslimischer Glaubender. Sie sind größtenteils aus Moscheevereinen entstanden, die noch von der ersten Generation der eingewanderten «Gastarbeiter» gegründet wurden, und spiegeln daher eher eine konservativ-ländliche Religiosität, der die jüngere Generation der Muslime weitgehend entwachsen ist. Auch sind in den älteren Moscheevereinen Frauen und Kinder aus Traditionsgründen kaum präsent, während sich in jüngeren Gemeinden zunehmend Angebotsstrukturen für sie herausbilden.¹⁴ Weltliche wie geistliche Leitungsfunktionen obliegen in deutschen Moscheen faktisch

¹¹ Zur Unterscheidung zwischen strukturellen und personalen Dialogen vgl. H. HEINZ, *Dialog in postmoderner Zeit*, in F. SEDLMEIER - D. KINET (edd), *Inquire pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens, Festschrift für Bischof Viktor Josef Dammertz zum 75. Geburtstag*, Augsburg 2004.

¹² Dieser Umstand sorgte in beiden Kirchen für Konflikte. Dialogaktive fühlten sich von dialogkritischen Äußerungen prominenter Kirchenvertreter wie etwa Kardinal Lehmann oder Bischof Huber zurückgeworfen. Vgl. etwa für die evangelische Seite: H.G. ROTHE, *Kuscheldialog oder Streitkompetenz?*, in B. NEUSER (ed), *Dialog im Wandel. Der christlich-islamische Dialog: Anfänge – Krisen – Neue Wege*, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 70-79. Auf katholischer Seite beziehe ich mich auf mündliche Äußerungen von diözesanen Dialogbeauftragten.

¹³ Namentlich der «Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V.» (DITIB), die den kemalistischen türkischen Staatsislam repräsentiert, des «Zentralrats der Muslime in Deutschland» (ZMD), des «Islamrats für die Bundesrepublik Deutschland» (IR) sowie des sufistischen «Verbands der islamischen Kulturzentren» (VIKZ).

¹⁴ Sigrid Nökel unterscheidet in diesem Zusammenhang «zwischen Familienmoscheen und Männermoscheen». Aus: S. NÖKEL, *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie (Global, local islam)*, Bielefeld 2002, S. 37.

den Männern, obgleich die Frage, ob Frauen sie übernehmen könnten, nicht eindeutig geklärt ist.¹⁵

Nun ist neben der formalen Ämterstruktur natürlich auch die Bildungssituation ein kritischer Faktor, der Beteiligung ermöglicht oder verhindert. Hier ist die Diagnose zwiespältig: Einerseits haben wir in Deutschland eine vergleichsweise geringe Bildungsbeteiligung von Migrantinnen und Migranten, und dies gilt auch für solche aus muslimischen Ländern. Andererseits sind nach einer Studie von Canan Topçan «[v]iele Töchter türkischer Migrantenfamilien sehr bildungsorientiert»¹⁶ und scheinen zumindest junge türkische Frauen, was die schulische und universitäre Bildung angeht, schneller aufzuholen als ihre männlichen Landsleute.¹⁷

Für den theologischen Dialog fehlt es in Deutschland aufgrund der bislang noch geringen Studienmöglichkeiten im Land im Moment noch an theologisch qualifizierten muslimischen Ansprechpartnern, und dies gilt erst recht für die muslimischen Frauen. Immerhin gibt es ein islamisches Frauennetzwerk, Huda. Dessen Vertreterinnen gehen kritisch und theologisch qualifiziert mit ihrer Religion um und betreiben sogar in vorsichtigen Ansätzen feministische Exegese des Koran. Sie sind gefragte Dialogpartnerinnen beispielsweise anlässlich von Katholikentagen oder Evangelischen Kirchentagen. Noch ist dies jedoch eine Minderheitenperspektive.

Gleichzeitig ist in der jüngeren Generation zu beobachten, dass eine wachsende Zahl junger Frauen mit gutem Bildungsabschluss und zum Teil aus eher areligiösem Elternhaus «den Islam für sich entdeckt»¹⁸ und in kritischer Aneignung sowohl traditioneller als auch moderner Muster für sich neu interpretiert. Die Soziologin Sigrid Nökel bezeichnet diesen Prozess «als Strategie einer Hyper-Integration»,¹⁹ die einen «weiblichen Neo-Islam»²⁰ hervorbringe. Diese jungen Frauen, so Nökel in Adaption einer Begriffsunterscheidung von Hannah Arendt, wollen politische Gleichheit, die Differenz anerkennt, anstelle von kollektivistischer Gleichartigkeit.²¹ Sie sind hoch interessiert an gesellschaftlicher Anerkennung und Partizipation und haben bereits begonnen, jenseits der traditionellen Moschee-

¹⁵ Dass Musliminnen vor anderen Frauen verboten können, ist weitgehend akzeptiert. Höchst kontrovers wird es, wenn sie auch öffentlich vor Männern das Amt des Imams ausüben, wie 2005 die Islamwissenschaftlerin Amina Wadud in New York. Vgl. D. ALEXANDER, *Weibliche Vorbeterin provoziert die islamische Welt*, in «Die Welt», 21.3.2005, zitiert nach http://www.welt.de/printwelt/article559411/Weibliche_Vorbeterin_provoziert_die_islamische_Welt.html, entnommen am 30. März 2007. In einigen deutschen Moscheegemeinden, beispielsweise des VIKZ, arbeiten Frauen als Hoças (religiöse Lehrerinnen), jedoch nicht als Imaminnen.

¹⁶ C. TOPÇAN, *Viele Welten*, in «Entwicklung und Zusammenarbeit», 3 (2005), S. 107.

¹⁷ Vgl. *ibidem*. So ergeben sich allerdings auch ähnliche Probleme wie in der deutschen Mehrheitsgesellschaft und vielen europäischen Gesellschaften: Viele Männer können mit der Emanzipation der Frauen nicht schritthalten. In der Folge dieser Ungleichzeitigkeit bilden sich Heiratsmärkte in den so genannten Entwicklungs- oder Schwellenländern. Deutsche Männer importieren «angepasste» Frauen etwa aus Thailand, Brasilien oder Russland, türkische Männer aus den ländlichen Gegenden der Türkei.

¹⁸ S. NÖKEL, *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam*, S. 19.

¹⁹ *Ibidem*, S. 20 f.

²⁰ *Ibidem*, S. 31.

gemeinden eigene Gruppen und Netzwerke zu bilden. Noch fehlt es an dauerhaften und repräsentativen Strukturen, die sich für staatliche oder kirchliche Gesprächspartner als Alternative zu den etablierten Verbänden anbieten. Allerdings ist zu erwarten, dass mit steigendem Bildungsstand gerade unter muslimischen Mädchen diese weibliche Seite des Islam an Bedeutung gewinnen wird. Als Einzelpersonen bringen sie sich teilweise schon rege in den Dialog ein.

3. *Ein besondere Form des Dialogs: Interreligiöse Frauendialoge*

Ebenso wie der christlich-islamische Dialog an sich sind die Dialoge zwischen christlichen und muslimischen Frauen sehr vielgestaltig. Sie reichen von punktueller informeller Begegnung lose organisierter Einzelpersonen bis zu strukturellem Dialog der christlichen Frauenverbände, vom geselligen Beisammensein über gemeinsames Gebet bis zu langfristig angelegten akademischen Diskursen. Entsprechend unterschiedlich ist die Nachhaltigkeit der einzelnen Aktivitäten. Nicht selten entstehen Differenzen zwischen den christlichen Frauen, die häufig aus der Frauenbewegung kommen und ausgeprägte feministische Ideale mitbringen, und den muslimischen Frauen, denen vielfach in erster Linie an einer Anerkennung ihrer muslimischen Identität in einer von ihnen als fremd und feindselig empfundenen Gesellschaft gelegen ist. Auch die strukturellen Voraussetzungen sind vor allem auf katholischer Seite ungünstig: Die Dialoge sind meist nicht-amtlich und werden von der offiziellen Kirche häufig kritisch beäugt, das heißt, die Frauen können nur begrenzt auf die materiellen Ressourcen der verfassten Kirche zurückgreifen. Teilweise werden nicht einmal Räume zur Verfügung gestellt.²² Katholische Frauen engagieren sich in der Regel ehrenamtlich, so dass die Dialoge, die sehr stark von den zwischenmenschlichen Beziehungen leben, mit der persönlichen Situation und dem Zeitbudget der Beteiligten stehen und fallen. Gleiches gilt für die muslimischen Frauen. Auf evangelischer Seite sieht es etwas besser aus: Hier agieren unter anderem Pfarrerinnen und Akademiereferentinnen, die vielfältigere Ressourcen zur Verfügung haben.

4. *Interreligiöse Frauendialog konkret: ein Thesenpapier der Initiative Sarah und Hagar*

Dennoch gibt es eine Reihe von gelungenen Dialogen. Einer davon, der eigentlich ein Trialog ist, soll hier beispielhaft vorgestellt werden: die

²¹ Vgl. *ibidem*, S. 14.

²² Vgl. unveröffentlichtes *Leitfadeninterview* der Autorin mit A. FROMM (Mitinitiatorin der Initiative «Sarah und Hagar» in Hessen) vom 22. November 2006.

Initiative «Sarah und Hagar» in Hessen.²³ Im Jahr 2001 aus einer Tagung der Evangelischen Akademie Arnoldshain heraus entstanden, trafen sich in dieser Initiative vier Jahre lang jüdische, muslimische und christliche Frauen aus verschiedenen religiösen und politischen Kontexten. Gemeinsam erarbeiteten sie ein Thesenpapier mit dem Titel «Impulse für eine geschlechtergerechte Sozialpolitik auf der Basis jüdischer, christlicher und muslimischer Traditionen».²⁴ Ein Ziel war es, dieses Thesenpapier in den politischen Prozess einzubringen und so praktisch wirksam werden zu lassen.

Das Grundkonzept des Papiers lässt sich bereits aus den Vorbemerkungen gut ableiten:

1. Das Papier betont gleich im ersten Satz – «als Frauen aus den so genannten abrahamischen Religionen»²⁵ –, dass es grundsätzlich an dem Konzept der «abrahamischen Religionen» festhält, d. h. an der Grundthese, dass Christentum, Judentum und Islam als die drei monotheistischen Religionen, die sich auf Abraham beziehen, eng miteinander verwandt sind und die Suche nach Gemeinsamkeiten möglich ist. Es ergänzt dieses Konzept jedoch anschließend durch den Verweis auf die Stammütter Sarah und Hagar, die als Ehefrau und Sklavin Abrahams zueinander in Konkurrenz stehen. Damit wird nicht nur die bislang fehlende weibliche Perspektive deutlich, sondern auch eine Perspektive der Differenz. Die Spannung zwischen Gemeinsamkeiten, die formuliert werden können, und Differenzen, die ausgehalten werden müssen, durchzieht den ganzen Text und auch den Prozess, der ihm zugrunde liegt.

2. Diese Spannung wird nicht beschönigt, sondern offen dokumentiert. In den Erfahrungsberichten beteiligter Frauen, die sich an die Erklärung anschließen, wird deutlich, dass einzelne Frauen die Gruppe vorzeitig verlassen haben.²⁶ Dass dennoch nicht in allen Punkten eine Einigung möglich war, geht aus Punkt 1.7²⁷ hervor. Damit beschreiten die Frauen einen dritten Weg jenseits von «Kuscheldialog» auf der einen, inquisitorischer Konfrontation auf der anderen Seite. Es soll ein realistischer Dialog sein, der Differenzen transparent macht, sie aber nicht verabsolutiert und auch auf Schuldzuweisungen verzichtet.

3. Das Papier versteht sich, wie im zweiten Abschnitt der Präambel deutlich wird,²⁸ nicht als Abschlussdokument, sondern als Gesprächsgrundlage für den weiteren Diskurs. Erklärtes Ziel ist es, damit Anstöße für die

²³ Die hessische Initiative sollte nicht mit einer gleichnamigen und gleichzeitig entstandenen Initiative in Berlin verwechselt werden, zu der es gleichwohl Kontakte gibt.

²⁴ «SARAH UND HAGAR»: INTERRELIGIÖSE UND ÜBERPARTEILICHE FRAUENINITIATIVE IN HESSEN, *Impulse für eine geschlechtergerechte Sozialpolitik auf der Basis jüdischer, christlicher und muslimischer Traditionen*, in «EPD-Dokumentation», 6 (2006), S. 10-18.

²⁵ *Ibidem*, S. 10.

²⁶ Vgl. *Aufbrüche und Perspektiven – Erkenntnisse und Erfahrungen von beteiligten Frauen*, in «EPD-Dokumentation», 6 (2006), S. 19-29.

²⁷ Vgl. «SARAH UND HAGAR», *Impulse für eine geschlechtergerechte Sozialpolitik*, S. 11.

²⁸ Vgl. *ibidem*, S. 10.

Politik zu geben. Es erhebt also nicht den Anspruch, zu einer letztgültigen Lösung aller Probleme zu kommen, sondern versteht sich als Impuls für einen breiten Dialogprozess, an dem möglichst viele beteiligt werden sollen. Damit nimmt es demokratische Beteiligung ernst und entlastet gleichzeitig die Akteurinnen, von denen keine unfehlbaren Wahrheiten erwartet werden.

4. Dennoch wird in den Punkten 1.1 bis 1.8 ein gemeinsames Wertefundament gleich zu Anfang postuliert und so ein normativer Rahmen gesteckt, der dem Dialog eine gewisse Verbindlichkeit und Nicht-Beliebigkeit gibt.²⁹ Als gemeinsame Werte werden vor allem vorgestellt: in 1.1 die Normen des Grundgesetzes, insbesondere Gleichberechtigung der Geschlechter und Religionsfreiheit; in 1.2 Beteiligungsgerechtigkeit und Fürsorge für Bedürftige; in 1.5 Pflege und Förderung von Familien, familienähnlichen Strukturen und anderen sozialen Beziehungen im Rahmen der Generationenbündnisse; in 1.6 eine gerechte gesellschaftliche Arbeitsteilung; in 1.8 das Recht auf religiöse Bildung als Bestandteil des Grundrechts auf Bildung.

5. Als Kernthemen des Dokuments werden die Felder Arbeit, Familie und Bildung behandelt.³⁰ Es geht nicht um konkurrierende theologisch-dogmatische Wahrheitsansprüche, sondern um gemeinsame Ethik.

6. Diese drei Themen betreffen vielfach Frauen in besonderer Weise und sollen so Anreize zu einer möglichst breiten Partizipation aus frauenspezifischer Perspektive bieten. Gezielt laden die Autorinnen dazu ein, die vorgelegten «Impulse zu diskutieren, weiterzuentwickeln und sich für ihre Umsetzung einzusetzen».³¹

Beachtenswert an diesem speziellen Dialog ist, dass ihm etwas gelungen ist, was in den amtskirchlichen Dialogen so bisher nicht möglich war. Der Islambeauftragte der EKD, Dr. Affolderbach, konstatierte in einem Telefoninterview, die Beziehungen seien noch nicht so weit, dass man Konsenspapiere verfassen könne.³² Nun kann man sicher darüber streiten, ob es notwendig Kriterium eines gelungenen Dialoges sein muss, dass am Ende Konsenspapiere verfasst werden können; fest steht jedenfalls, dass es der Sarah-Hagar-Initiative gelungen ist.

Dabei darf allerdings nicht verschwiegen werden, dass die Rahmenbedingungen in diesem Fall andere sind als im Fall eines kirchenamtlichen Dialogs. In der Reflexion dieser Rahmenbedingungen ergeben sich mehrere kritische Anfragen bezüglich der Frauendialoge – sowohl an die Dialoge selbst als auch an die flankierenden Institutionen Kirche, muslimische Gemeinschaften und Politik:

²⁹ Vgl. *ibidem*, S. 10 f.

³⁰ Vgl. *ibidem*, S. 10.

³¹ *Ibidem*.

³² Vgl. unveröffentlichtes *Telefoninterview* der Autorin mit M. Affolderbach (Islambeauftragter der EKD) vom 25. Juni 2005.

1. Die erste betrifft die Struktur der Teilnehmerinnen. Natürlich ist es kein repräsentativer Querschnitt von christlichen, jüdischen oder muslimischen Frauen, der sich in solchen Gruppen trifft. Noch stärker als der interreligiöse Dialog insgesamt setzen auch die Frauendialoge eine gewisse Elitenbildung innerhalb der beteiligten Gruppen voraus. Um sich an diesen Diskursen sinnvoll beteiligen zu können, sind in der Regel gute deutsche Sprachkenntnisse, ein aufgeklärter Umgang mit den heiligen Schriften und religiösen Traditionen sowie eine Sensibilität für Genderfragen erforderlich. Eine wirklich breite Partizipation von Frauen aller Schichten und Kulturen scheint unter diesen Voraussetzungen kaum möglich.

2. Auch besteht, wenn das Gespräch nicht im nötigen Maß «nach außen» vermittelt wird, prinzipiell die Gefahr einer exklusivistischen Interessenvertretung gegenüber anderen, beispielsweise nicht-religiösen Frauen oder auch Männern, die in der Konsequenz die gesellschaftliche Partizipation auch blockieren kann. (Dafür lassen sich jedoch anhand des gewählten Beispiels keine Belege finden.)

3. Ein weiteres Fragezeichen ist die mangelnde Autorisierung dieser Dialoggruppen. Die Formulierung einer gemeinsamen Stellungnahme wäre sicherlich weitaus schwieriger gewesen, hätten die Frauen den Anspruch erhoben, im Namen der jeweiligen religiösen Gruppe zu sprechen. Darin liegt einerseits eine Chance für das Gespräch selbst, weil die Frauen so authentisch ihren persönlichen Glauben ins Gespräch bringen können. Andererseits muss man sich fragen, ob unter dem Aspekt der Diskursgerechtigkeit nicht eine breitere Repräsentanz der christlichen, jüdischen und muslimischen Frauen wünschenswert gewesen wäre.

4. Die Frage der Rezeption ist ein besonders heikler Punkt. Um wirksam werden zu können, muss die von Frauen gemeinsam geleistete Arbeit in Politik, Kirchen und muslimischen Verbänden auch an- und aufgenommen werden. Ansonsten besteht die Gefahr, dass es bei reinen Sandkastenspielen bleibt, die letztlich ob ihrer Wirkungslosigkeit Frustration auslösen. Diese breite Rezeption scheint im vorliegenden Beispiel bisher nicht im wünschenswerten Maß stattgefunden zu haben.

5. *Bilanz*

Die Bilanz zu der Frage, welchen Beitrag christlich-islamische Frauendialoge zu einem geschlechtergerechten interreligiösen bzw. religionspolitischen Diskurs leisten können, kann angesichts der Kürze der Untersuchung und der großen Vielfalt an Formen christlich-muslimischer Frauendialoge nur vorläufig und fragmentarisch sein. Dennoch sollten einige Chancen und Probleme anhand des Beispiels deutlich geworden sein.

Frauendialoge können ein wichtiger Beitrag zu mehr Diskursgerechtigkeit sein, weil sie einigen Frauen die Möglichkeit geben, sich nicht nur im konkreten Dialog mit anderen Frauen einzubringen, sondern auch im

vergleichsweise geschützten Raum den eigenen Standpunkt zu formulieren und so diskursfähiger zu werden. Gemeinsame Anliegen aus der Geschlechterperspektive können zu einer Solidarisierung führen, die auf die gesellschaftliche Vertretung gemeinsamer Interessen und Wertvorstellungen zielt und damit ein bürgerschaftliches Empowerment – oder auch eine «Poetik der Integration» im Sinne von Francesca Brezzi³³ – fördert.

Interreligiöse (Frauen-)Dialoge können soziale, kulturelle und politische Integration und Partizipation jedoch nicht ex nihilo schaffen, sondern setzen sie im Gegenteil bereits voraus – sowohl für ihr Gelingen per se als auch für ihre Wirksamkeit in der Gesellschaft. Diskursgerechtigkeit und Ermöglichung von Partizipation bleiben Desiderate, deren Erfüllung gesamtgesellschaftlicher Anstrengungen bedarf. Christlich-islamische (Frauen-)Dialoge können nach Maßgabe ihrer Möglichkeiten und Grenzen daran mitwirken.

³³ Vgl. ihren Aufsatz im vorliegenden Band.