



Katrin Brettfeld | Menekşe Gün | Bernd Simon

Religion und sexuelle Identität in muslimischen Gemeinschaften

Religion und sexuelle Identität in muslimischen Gemeinschaften

Katrin Brettfeld

Menekşe Gün

Bernd Simon

Dokumentation

Hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung

Politische Akademie / Interkultureller Dialog

Diese Publikation wird gefördert
durch Mittel der DKLB-Stiftung.

Impressum:

Friedrich-Ebert-Stiftung
Politische Akademie
*Berliner Akademiegespräche/
Interkultureller Dialog*
Hiroshimastraße 17
10785 Berlin
Tel.: +49-(0)30 / 269 35 - 7145
Fax: +49-(0)30 / 269 35 - 9245
E-Mail: ikd@fes.de
www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche

Redaktion:

Tobias Mörschel

Gestaltung:

Pellens Kommunikationsdesign, Bonn

Titelfoto:

dpa Picture Alliance
Retusche Pellens

Druck:

bub Bonner Universitäts-Buchdruckerei

ISBN 978-3-86872-027-3

Printed in Germany Dezember 2008

Inhalt

Katrin Brettfeld:

| | |
|--|---|
| Religiosität und Geschlechterrollenorientierung junger Muslime in Deutschland | 4 |
|--|---|

Menekşe Gün:

| | |
|--|----|
| Individualität, Pluralität und sexuelle Selbstbestimmung bei sunnitischen Muslimen in Deutschland | 16 |
|--|----|

Bernd Simon:

| | |
|--|----|
| Einstellungen zur Homosexualität in Migrantengemeinschaften | 26 |
|--|----|

| | |
|---------------------------------------|----|
| Zusammenfassung der Diskussion | 28 |
|---------------------------------------|----|

| | |
|-------------------------------|----|
| Autorinnen und Autoren | 32 |
|-------------------------------|----|

Religiosität und Geschlechterrollenorientierung junger Muslime in Deutschland

Katrin Brettfeld

1. Einleitung

Aus Sicht der Kriminologie – also der Wissenschaft, die sich in erster Linie mit den Ursachen, dem Umfang und der Entwicklung kriminellen Verhaltens befasst – war die Religiosität der Menschen, deren Verhalten wir untersuchen, lange Zeit nicht besonders interessant. Dies ist besonders deshalb verwunderlich, weil die Religion als eine der ersten Quellen genannt wird, wenn man sich fragt, was die Basis unserer modernen Rechtsordnungen oder allgemeiner gesprochen unserer Normen und Werte ist. Andererseits gingen sowohl Laien als auch eine Reihe namhafter Wissenschaftler davon aus, dass Menschen, in deren Leben die Religion einen festen Platz einnimmt, den durch sie vermittelten Normen und Werten ebenfalls in höherem Maße folgen als Menschen, die nicht religiös sind. Anders ist es kaum zu verstehen, warum eine Untersuchung aus dem Jahr 1969 die Kriminologie veranlasste, sich diesem Thema nun mit etwas mehr Nachdruck zuzuwenden.

Hirschi und Stark (1969) wollten in ihrer heute als klassisch zu bezeichnenden Studie „Hellfire and Delinquency“ nachweisen, dass Personen, die regelmäßig die Kirche besuchen, seltener delinquentes (kriminelles) Verhalten zeigen als Menschen, die weniger religiös orientiert sind. Sie gingen dabei von der Prämisse aus, dass die Religion nicht nur einen normbestärkenden, sondern auch sozial-integrativen Effekt auf die Menschen ausübt. Die religiöse Bindung sollte zur erhöhten Akzeptanz und Internalisierung moralischer Normen ebenso beitragen wie zu einer stärkeren positiven Haltung zum Recht und den Autoritäten des Rechts- und Justizsystems. Zu ihren Hypothesen gehörte auch, dass antizipierte, transzendente Sanktionen im Falle von Normverstößen (hellfire) abschreckend wirken und damit Norm-

brüche eher vermeiden. Interessanterweise entsprachen ihre Ergebnisse so gar nicht den theoretischen Annahmen: Die Religiosität – die Hirschi und Stark über die Frequenz des Kirchenbesuches gemessen hatten – hatte entgegen ihren Annahmen keinen Einfluss auf das delinquente Verhalten der von ihnen untersuchten Personen. Die Annahme, dass regelmäßiger Kirchenbesuch und die Furcht vor dem göttlichen Gericht die Neigung zu delinquentem Verhalten reduziere, musste von Hirschi und Stark als in ihrer Studie empirisch widerlegt bezeichnet werden.

Hirschi und Stark wirkten mit ihrer Untersuchung als Katalysator für eine größere Anzahl von Studien wie auch theoretischen Debatten. Diese drehen sich unter anderem um die Frage, ob Religion und Religiosität – als individuelle Einstellung – tatsächlich einen Einfluss auf Einstellungen zu Normen haben; ob – wenn solche Effekte existieren – sie tatsächlich der Religion bzw. Religiosität geschuldet sind oder nicht vielmehr anderen, mit Religion assoziierten Einflussgrößen bzw. welche sozialen und individuellen Prozesse diesen Effekten zugrunde liegen; ob solche Effekte zwar auftreten, dies aber nur unter spezifischen Kontextbedingungen, unter anderen hingegen nicht, und vieles andere mehr. Religion und Religiosität erlebten sozusagen ihre „kriminologische Konjunktur“.

Die Ergebnisse der darauf folgenden Studien waren zum Teil sehr widersprüchlich und warfen immer neue Fragen auf. Eine davon lautete, ob sich die vermuteten – und zum Teil auch nachgewiesenen – positiven Effekte der Religiosität für alle religiösen Bekenntnisse gleichermaßen nachweisen lassen. Die hauptsächlich amerikanischen Untersuchungen beschränkten sich vor allem auf die in den USA in

großer Zahl vorhandenen christlichen Glaubensrichtungen. Erst nach den Ereignissen des 11. September 2001 standen Muslime plötzlich im Fokus auch des kriminologischen Interesses.

2. Die Ausprägung individueller Religiosität bei Muslimen in Deutschland

An der Universität Hamburg wurde in den Jahren 2005/2006 eine Untersuchung durchgeführt, die sich mit der Lage in Deutschland lebender Muslime beschäftigte (Brettfeld & Wetzels, 2007). Ziel dieser Untersuchung war es, etwas über die soziale Lage, die Integration und Integrationseinstellungen, Erfahrungen mit Ausgrenzung und Marginalisierung, die Einstellung zu politisch motivierter Gewalt und nicht zuletzt die Religiosität der Muslime in Deutschland zu erfahren.

Um ein möglichst breites Abbild zu zeichnen, wurden standardisierte repräsentative Befragungen in Ham-

burg, Berlin, Köln und Augsburg durchgeführt. In diese Befragung wurden Zufallsstichproben der muslimischen Allgemeinbevölkerung sowie von Schülern und Studierenden einbezogen. Ergänzt wurden diese Erhebungen durch Intensivinterviews, die mit Hamburger Muslimen geführt wurden, die einen engen Bezug zu muslimischen Einrichtungen und Organisationen aufwiesen.

Da die Befragung der Schülerinnen und Schüler sich schon aus organisatorischen Gründen – in die Befragung wurden ganze Schulklassen einbezogen – nicht allein auf Muslime beschränkt, bietet sich hier unter anderem die Gelegenheit für vergleichende Analysen von jungen Muslimen und Christen.

Im Gegensatz zu älteren Studien – so auch der von Hirschi und Stark aus dem Jahr 1969 – wurde in der Studie „Muslime in Deutschland“ nicht nur der Besuch einer Kirche oder eines Gotteshauses als Gradmesser der Religiosität verwendet. Eine Reihe von Diskussionen und Studien konnte nachweisen, dass

Abbildung 1: Teilstudien der Untersuchung „Muslime in Deutschland“

- **Felderkundung: Gruppendiskussionen (Focus Groups)**
 - 3 Gruppen mit 26 Muslimen zur Frage Zielgruppenansprache
 - Gruppen mit 22 Muslimen zu inhaltlichen Themen der Befragung
- **Standardisierte Telefonumfrage, muslimische Wohnbevölkerung**
 - Repräsentative Zufallsstichprobe über EMA und Telefonregister
N = 970 Muslime
- **Standardisierte schriftliche Befragung von Schülern**
 - Zufallsstichprobe von N = 2.683 Schülern (9. und 10. Jahrgang)
 - Darunter: N = 500 Muslime
N = 1.553 einheimische *Nichtmuslime*
N = 630 *Nichtmuslime* mit Migrationshintergrund
- **Standardisierte schriftliche Befragung von Studierenden (postalisch)**
 - Zufallsstichprobe von N = 1.103 (Register von Studentensekretariaten)
 - Darunter: N = 195 Muslime
N = 908 *Nichtmuslime* mit Migrationshintergrund
- **Qualitative Befragung von Muslimen im Umfeld islamischer Organisationen und Einrichtungen**
 - N = 60 Muslime (so genanntes Respondent-driven Sampling)

die Fixierung auf den Kirchenbesuch allein nicht in der Lage ist, ein korrektes Bild von der Religiosität eines Menschen zu zeichnen. Dies wird bereits klar, wenn man sich die vielfältigen Motive verdeutlicht, die Antrieb für einen regelmäßigen Besuch eines Gotteshauses sein können. Da wäre zum einen die innere Überzeugung von der Notwendigkeit, an religiösen Zeremonien teilzunehmen und die Gemeinschaft Gleichgesinnter zu suchen. Es besteht aber auch die Möglichkeit, dass hinter dieser Aktivität eine in der Jugend anezogene Gewohnheit steht, die Furcht vor Missachtung, falls man den Gepflogenheiten der Umgebung nicht nachkommt, oder auch der Wunsch, dem Alleinsein ein Stück weit zu entkommen, ohne dass dahinter religiöse Ambitionen stehen.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen entscheiden wir uns, neben dem Besuch eines Gotteshauses zwei weitere Indizien individueller Religiosität zu

erheben: die Häufigkeit des individuellen Gebetes und eine Selbsteinschätzung der Gläubigkeit durch den Befragten.

Nach ihrer persönlichen Selbsteinschätzung zur Gläubigkeit befragt, erklären nur 4,5 Prozent der muslimischen Allgemeinbevölkerung, „absolut nicht gläubig“ zu sein, und weitere 8,1 Prozent bezeichnen sich als „eher nicht gläubig“. Die Selbstdefinition als Muslim – der Islam kennt keine formale Zugehörigkeit qua Mitgliedschaft – ist damit durch eine recht hohe persönliche Gläubigkeit gekennzeichnet, die auf fast 87 Prozent der Befragten zutrifft.

Dies spiegelt sich jedoch nur teilweise in der tatsächlichen Religionsausübung wider. So finden sich in der Allgemeinbevölkerung mehr als 27 Prozent, die – abweichend von den religiösen Geboten des Islam – nie beten, und ebenso eine Gruppe, die nie eine Moschee oder ein Gebetshaus besucht.

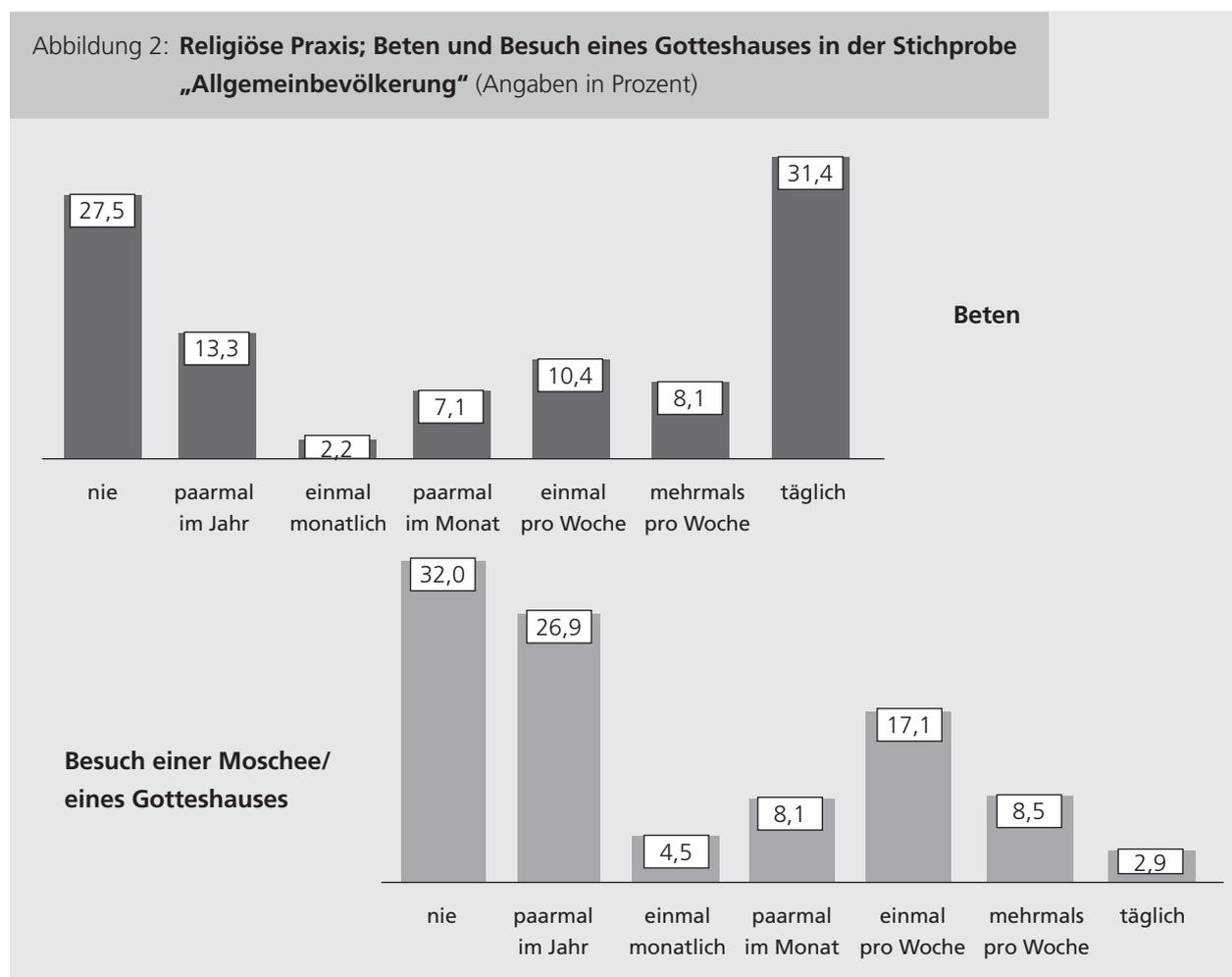
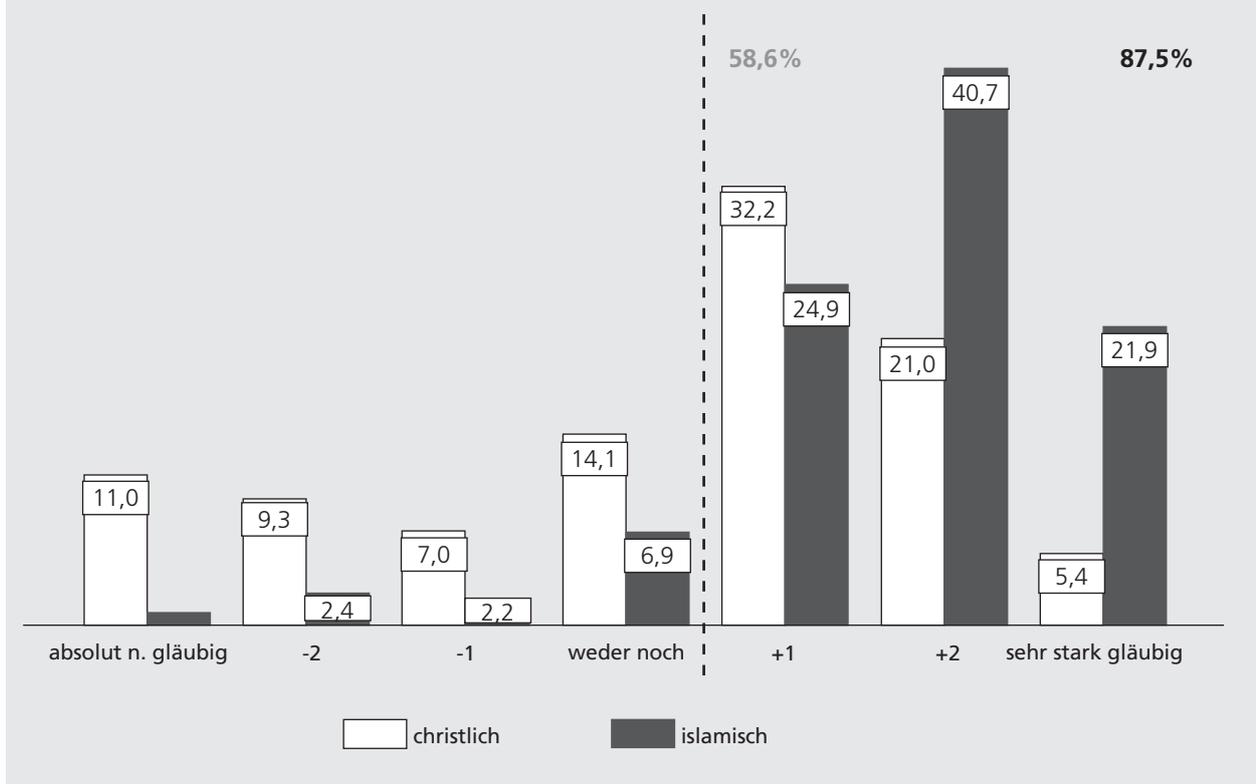


Abbildung 3: **Selbsteinschätzung der individuellen Gläubigkeit von Muslimen und Christen in der Stichprobe „Schüler“**



Letztes ist jedoch auch darauf zurückzuführen, dass die diesbezügliche Infrastruktur doch erhebliche Mängel aufweist – eine Kritik, die auch in den Interviews mehrfach zum Ausdruck gebracht wurde.

Betrachtet man die Angaben der Schülerinnen und Schüler – die ja einen Vergleich zwischen Muslimen und Christen zulassen –, so zeigen sich deutliche Unterschiede in der Selbsteinschätzung der Gläubigkeit zwischen den Religionen.

Von den jungen Muslimen bezeichnen sich 87,5 Prozent als gläubig, etwas über ein Fünftel sogar als „sehr stark gläubig“. Bei den jungen Christen geben „nur“ knapp 60 Prozent an, gläubig zu sein, und nur sehr wenige sagen von sich, dass sie „sehr stark gläubig“ seien. Nicht gläubig zu sein, ist für junge Muslime fast ausgeschlossen, trifft aber auf etwas mehr als ein Fünftel der jungen Christen zu.

In Anbetracht der Debatten über eine möglichst adäquate Messung der Religiosität – die eben nicht

nur den Besuch eines Gotteshauses zum Maßstab machen kann – und auch der recht unterschiedlichen religiösen Praxis einerseits und der Selbsteinschätzung der Stärke des persönlichen Glaubens andererseits wurde aus allen drei Angaben (Betens, Besuch eines Gotteshauses und Selbsteinschätzung der Gläubigkeit) ein Globalindikator der Religiosität der Befragten gebildet, in den die jeweiligen Angaben mit einer unterschiedlichen Gewichtung eingingen. Angesichts religiöser Gebote, die in der Regel eine deutlich höhere Frequenz des Betens als des Besuchs eines Gotteshauses vorsehen, wurden die Angaben so transformiert, dass die Kategorie „sehr religiös“ eine überobligate Erfüllung religiöser Pflichten bedeutete. Obwohl das tägliche Beten bei den Muslimen – eigentlich das fünfmalige tägliche Beten – eine der Grundpflichten darstellt und daher eher nicht als überobligat zu bezeichnen ist, erscheint es aus mehreren Gründen angemessen, die Verteilung der tatsächlichen Erfüllung dieser Pflicht als Kriterium für die Bezeichnung „sehr religiös“ zu wählen.

Ein Vergleich der drei in die Untersuchung einbezogenen Stichproben (Schüler, Studenten und Allgemeinbevölkerung) zeigt, dass sich die hohe Bedeutung der Religion in allen Altersgruppen widerspiegelt. Eine nur etwas geringere Religiosität findet sich in diesem Vergleich nur für die Gruppe der Studierenden, die mit 13,9 Prozent die größte „nichtreligiöse“ Gruppe enthält.

Da die Schülerstichprobe nicht ausschließlich Muslime einbezog, sondern alle in den jeweiligen Klassen anwesenden Schüler, bietet sich hier die Möglichkeit weiterer Differenzierungen.

Ein Vergleich von jungen Christen mit in Deutschland lebenden Muslimen vernachlässigt immer ein bestimmtes Problem. Beide Personengruppen unterscheidet nicht nur die Religionszugehörigkeit, sondern auch die Tatsache, dass in Deutschland lebende Muslime nahezu immer auch einen Migrationshintergrund haben und damit – unabhängig von der Religion – einer Vielzahl von Benachteiligungen ausgesetzt sind. So konnte beispielsweise mehrfach gezeigt werden, dass junge Migranten in der Regel schlechtere Bildungsoptionen haben und eher in Familien leben, die einen geringeren sozialen Status aufweisen.

Um die daraus resultierenden Einflussfaktoren zu minimieren und die Effekte der Religiosität klarer sichtbar zu machen, wurden die befragten Schüler in drei Gruppen unterteilt: (1) Muslime (diese waren ausschließlich Jugendliche mit Migrationshintergrund), (2) christliche Migranten und (3) christliche einheimische Jugendliche.

Legt man diese Unterteilung zugrunde, dann stellt man fest, dass die Religiosität auch innerhalb der Christen unterschiedlich ausgeprägt ist: Die christlichen Migranten zeigen eine den Muslimen ähnliche Verteilung, wobei die Unterschiede hier in den Extrembereichen angesiedelt sind. Die Rate der stark Gläubigen ist bei den Muslimen etwa doppelt so hoch wie bei den christlichen Migranten.

Die größten Differenzen finden sich zwischen Muslimen und einheimischen Christen: Während nahezu zwei Drittel der Muslime als „religiös“ bzw. „sehr religiös“ zu bezeichnen sind, trifft diese Beschreibung auf nicht einmal ein Drittel der einheimischen christlichen Jugendlichen zu.

Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass die Religion für Muslime einen sehr hohen Stellenwert besitzt. Dies zeigt sich in einem Vergleich von jungen Muslimen und Christen besonders deutlich.

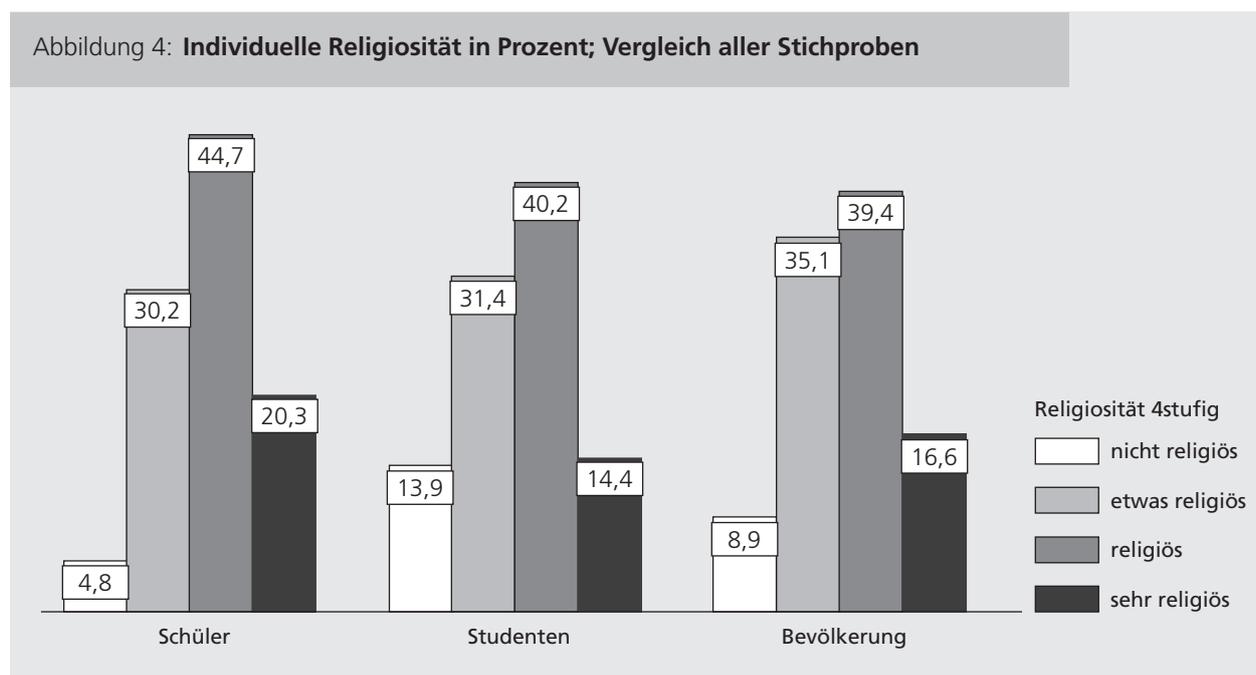
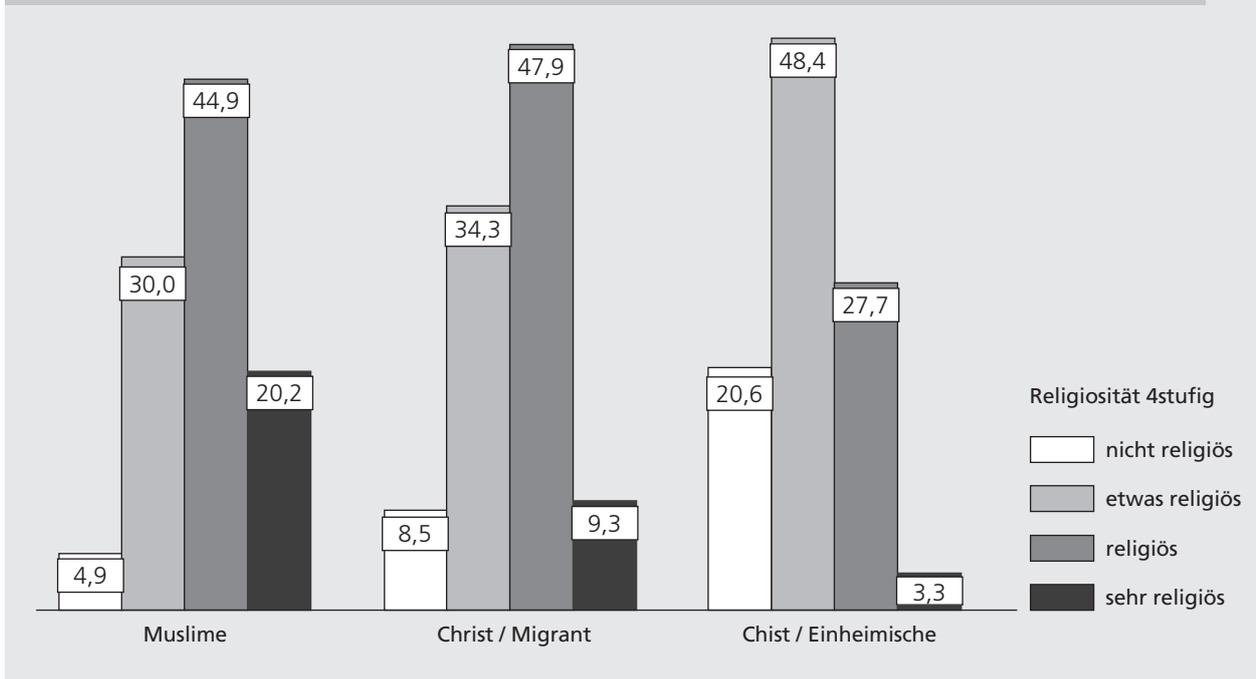


Abbildung 5: **Religiosität unter Berücksichtigung von Religionszugehörigkeit und Migrantenstatus in der Stichprobe „Schüler“** (Angaben in Prozent)



3. Exkurs: der Zusammenhang von Religiosität und delinquentem Verhalten

Wie bereits erwähnt, waren die Ergebnisse früherer Untersuchungen zum Zusammenhang von Religiosität und delinquentem (kriminell) Verhalten nicht ganz einheitlich. Die Gründe dafür sind vielfältig und ihre nähere Betrachtung würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen (vgl. dazu Brettfeld, 2008). Sowohl die aktuelle Studie „Muslime in Deutschland“ als auch die vorangegangenen Untersuchungen der Universität Hamburg boten jedoch die Möglichkeit, sich dieser Frage detaillierter zu widmen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die vermuteten in kriminalpolitischer Hinsicht positiven Wirkungen der Religiosität sowohl auf der Einstellungs- als auch auf der Verhaltensebene bestätigt werden konnten. Danach reduziert die Religiosität sowohl gewaltbefürwortende Einstellungen als auch das delinquente Verhalten Jugendlicher.

Dieser Effekt konnte auch unabhängig von der Religionsart oder dem Migrantenstatus nachgewiesen

werden. Dabei beeinflusst die Religiosität die Häufigkeit delinquenten Verhaltens in etwas stärkerem Maße als die Tatsache, ob ein Jugendlicher überhaupt jemals eine Straftat begeht, was angesichts der statistischen Normalität jugendtypischer Delinquenz auch zu erwarten war; auch religiöse Jugendliche zeigen gelegentlich delinquente Verhaltensweisen.

Das Ausmaß dieser delinquenzreduzierenden Effekte der Religiosität ist für verschiedene Verhaltensweisen unterschiedlich stark, ein Befund, der als Type-of-Crime-Hypothese bekannt ist. Den größten Einfluss übt die Religiosität auf den Konsum von Drogen (und Alkohol) und im Bereich der Eigentumsdelinquenz aus. Die Auswirkungen auf das Gewalthandeln Jugendlicher sind demgegenüber deutlich schwächer ausgeprägt (zu den Hintergründen dieser Zusammenhänge vgl. Brettfeld, 2008).

Es konnte aber auch nachgewiesen werden, dass die Effekte der Religiosität zu einem erheblichen Anteil auf die mit erhöhter Religiosität einhergehenden vermehrten sozialen Bindungen und sozialen Kontrollen rückführbar sind, das heißt, dass hinter diesen Effekten die Wirkungen normkonformer sozialer

Institutionen stehen, Religiosität also mit einer sozialen Einbindung verbunden ist, die ihrerseits Normkonformität fördert. Oder anders ausgedrückt: Religiöse Jugendliche bewegen sich vorwiegend in einem Umfeld, das aufgrund bestimmter Verhaltenserwartungen und ausgeübter sozialer Kontrolle die Normkonformität der Jugendlichen selbst befördert.

Dieser Befund gilt sowohl für Christen und Muslime als auch für Migranten und Einheimische gleichermaßen. Die einzige Ausnahme ergibt sich für den Konsum von Alkohol bei jungen Muslimen. Für diesen bleiben die Effekte der individuellen Religiosität, auch unter Berücksichtigung der kontroll- und lerntheoretisch relevanten Indikatoren des sozialen Umfeldes, nahezu unverändert bestehen. Es handelt sich hier um den einzigen Fall, in welchem stark internalisierte religiöse Überzeugungen über die Effekte des sozialen Kontextes hinaus wirksam sind.

4. Traditionelle Geschlechterrollen und ihre Bedeutung aus kriminologischer Sicht

Die im Folgenden dargestellten Zusammenhänge basieren auf Daten, die bereits im Jahr 2004 von der Universität Hamburg ebenfalls auf Basis standardisierter Schülerbefragungen gewonnen wurden. Diese Befragungen fanden zeitgleich in Hannover, Osnabrück, Delmenhorst und dem gesamten Landkreis Friesland statt. Auch diese Untersuchung beinhaltet die oben dargestellten Fragen zur Religiosität, gestattet aufgrund einer erweiterten Schwerpunktsetzung jedoch auch Aussagen zu dem in diesem Abschnitt im Vordergrund stehenden Thema.

Traditionelle Geschlechterrollenvorstellungen – im Sinne von Vorstellungen, die durch die Akzeptanz männlicher Dominanz geprägt sind – haben sich bereits mehrfach als relevant erwiesen, wenn es um die Erklärung gewaltbezogener Einstellungen und gewalttätigen Verhaltens junger Menschen geht (vgl. Strobl & Kühnel, 2000; Enzmann, Brettfeld & Wetzels, 2004; Brettfeld & Wetzels, 2006). Jugendliche, die Gewalt als Mittel zur Konfliktlösung, Selbstdarstel-

lung oder allgemein zur Durchsetzung ihrer Interessen befürworten, weisen danach regelmäßig ein stärker traditionell geprägtes Verständnis der Geschlechterrollen auf.

Zur Messung der Geschlechterrollenorientierung wurde eine aus neun Aussagen bestehende Skala verwendet. Diese Aussagen beschreiben verschiedene Aspekte der Rollenverteilung von Mann und Frau. Dazu gehören Fragen zu den Funktionen in Haushalt, Erziehung und Erwerbsleben, aber auch Positionen bezüglich traditioneller Vorstellungen von Sitte und Anstand bzw. des Umgangs mit Gefühlen. Die Schüler wurden gebeten anzugeben, wie sehr sie diesen Aussagen zustimmten; je höher die Werte – die von 1 bis 4 reichten – ausfielen, umso traditioneller waren ihre jeweiligen Geschlechterrollenvorstellungen.

Erwartungsgemäß weisen die männlichen Jugendlichen durchweg traditionellere Vorstellungen von der Rollenverteilung zwischen Mann und Frau auf. Weibliche Jugendliche stimmen traditionellen Geschlechterrollenvorstellungen deutlich seltener zu, was für alle der hier untersuchten Gruppen – Muslime, christliche Migranten und christliche einheimische Jugendliche – gilt.

Interessant ist an dieser Stelle auch der Befund, dass solch traditionelle Vorstellungen nicht ausschließlich von den männlichen Jugendlichen geteilt werden. Zwar weisen weibliche Jugendliche deutlich niedrigere Werte auf, was eine geringere Zustimmung zu den oben dargestellten Aussagen ausdrückt, jedoch unterscheiden sich die jungen Frauen in ähnlicher Weise, wie es bei den jungen Männern beobachtet werden kann. So weisen weibliche Muslime ähnlich hohe Werte auf dieser Skala auf wie die männlichen einheimischen Christen. In einem gewissen Grad werden traditionelle Rollenvorstellungen also auch von weiblichen Jugendlichen geteilt.

Deutliche Unterschiede zeigen sich auch mit Blick auf die Religionszugehörigkeit und den Migrantenstatus. Die größte Zustimmung finden traditionelle Geschlechterrollenvorstellungen bei den jungen

Tabelle 1: **Aussagen zur Skala Geschlechterrollenorientierung**

Es genügt für eine Frau, Hausfrau und Mutter zu sein.

Eine gute Berufsausbildung ist für Frauen nicht so wichtig wie für Männer.

Eine Frau sollte auch ohne ihren Mann in eine Kneipe gehen dürfen. (recodiert)

Ein Mann muss stark sein und seine Familie vor Schlechtem beschützen.

Um die Kinder muss sich die Frau kümmern.

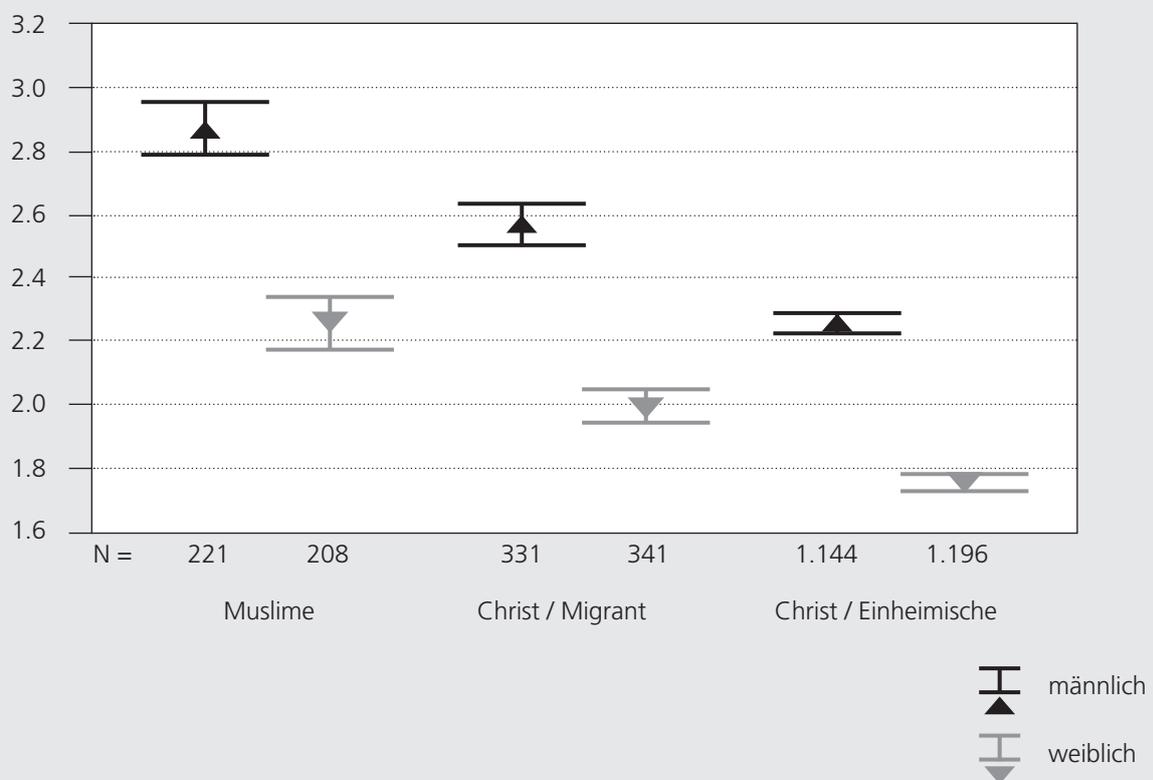
Eine Frau muss sparsam und anständig sein.

Für den Unterhalt der Familie ist in erster Linie der Mann verantwortlich.

Der Haushalt ist Sache der Frau.

Ein Mann sollte nicht weinen.

Abbildung 6: **Traditionelle Geschlechterrollenorientierung unter Berücksichtigung von Religionszugehörigkeit und Migrantenstatus in der Stichprobe „Schüler“**



Muslimen. Junge Christen sind zwar deutlich weniger traditionell eingestellt, jedoch ergeben sich auch hier Unterschiede zwischen den einheimischen Christen – die hier im Vergleich die niedrigsten Werte aufweisen – und den christlichen Migranten. Der Grad der Zustimmung hängt also nicht nur von der Religionszugehörigkeit ab, sondern steht ebenfalls damit in Zusammenhang, dass Personen, die (oder deren Eltern) als Migranten nach Deutschland gekommen sind, unabhängig von der Religionszugehörigkeit traditionellere Rollenverteilungen von Mann und Frau begrüßen, was hier auf kulturelle Hintergründe dieser Einstellungen verweist.

Statistische Analysen, deren Ziel es war, den Einfluss sozioökonomischer Faktoren und familiärer Sozialisationsbedingungen auf das Ausmaß gewaltbefürwortender Einstellungen zu bestimmen, konnten zeigen, dass unter Kontrolle von Arbeitslosigkeit, sozioökonomischem Status, dem Bildungsstand der Eltern, dem Bildungsniveau der Jugendlichen, der auf Seiten der Jugendlichen erlebten Elterngewalt, der Supervision durch die Eltern, der Wahrnehmung gewaltablehnender Einstellungen auf Elternseite durch die Jugendlichen und ihrer Religiosität die traditionellen Geschlechterrollenorientierungen der Jugendlichen den stärksten Einfluss auf die gewaltbefürwortenden Einstellungen der Jugendlichen haben. Je traditioneller das Rollenverständnis der Jugendlichen, umso eher akzeptieren sie Gewalt als Mittel der Konfliktlösung. Auch dies zeigte sich für alle drei Gruppen gleichermaßen.

Diese besonderen Effekte althergebrachter Geschlechterrollenorientierungen verweisen auf eine traditionelle, geschlechtsspezifische Sozialisation, in der Mädchen und Jungen unterschiedliche Normen und Werte vermittelt werden. Als Instanz dieser Vermittlung kommt die Religion in Betracht. Das Christentum ist auch heute noch stark vom traditionellen Familienbild geprägt, das eine klare Rollenverteilung zwischen Mann und Frau propagiert. Mutterschaft und die „Sorge für den anderen“ werden als zentrale Bedeutung weiblicher Identität beschrieben, was die Frau an „Heim und Herd“ verbannt (vgl. Ratzinger & Amato, 2004).

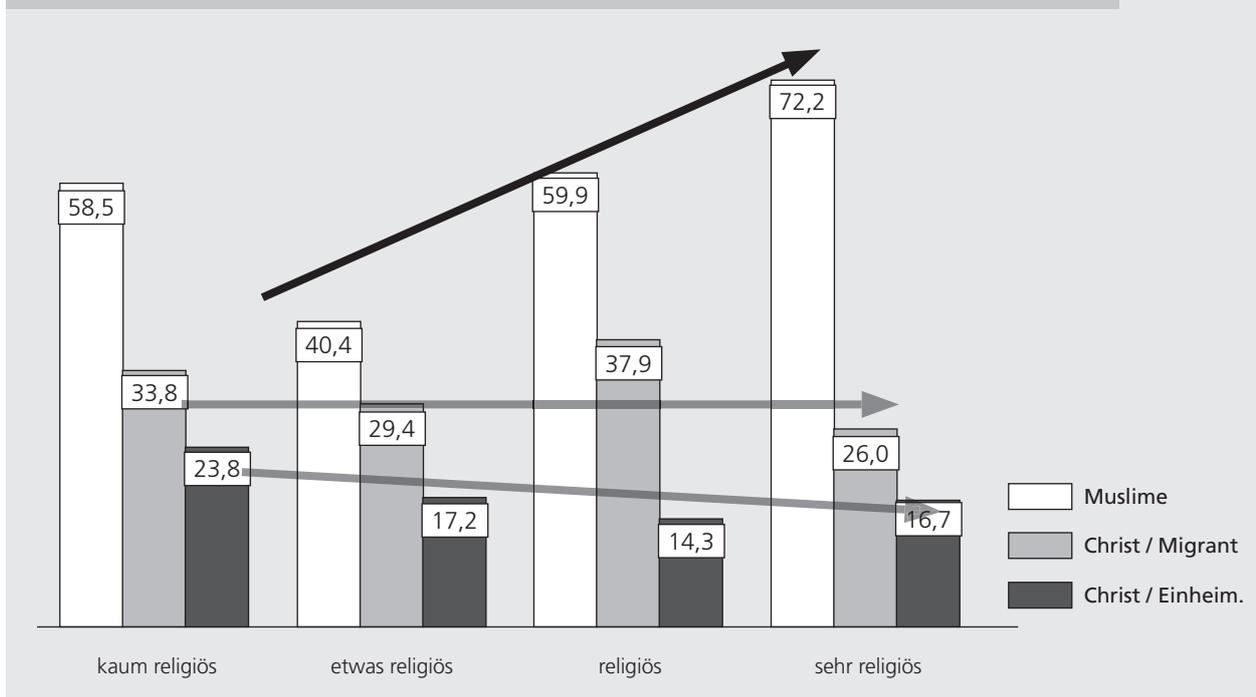
Auch im Islam existiert eine eindeutig geschlechtsbezogene Verteilung der Verantwortung. Obwohl nach frühislamischen Quellen die Frau vor Gott dem Mann gleichgestellt ist, dominiert aktuell auch im Islam das traditionelle Rollenbild, das die Frau eher dem Haushalt zuordnet, während der Mann sein Tätigkeitsfeld im außerhäuslichen Bereich findet (vgl. dazu beispielsweise Krämer, 1999; Bihl, 2003). Dieses Rollenbild findet seine Stütze ebenfalls im Koran, der an mehreren Stellen die Überlegenheit des Mannes gegenüber der Frau thematisiert und dies sowohl mit Gottes Willen als auch damit begründet, dass der Mann die Frau ernährt. Gleichzeitig stellt der Koran die Gehorsamkeit der Frau gegenüber dem Mann als Tugend heraus und gibt dem Mann das Recht, die Frau zu züchtigen.

All das führt letztlich dazu, dass dem Mann – eben auch in seiner Rolle als Beschützer von Familie und Heim – in gewissem Maße die Funktion zugewiesen wird, in Auseinandersetzungen, die in erster Linie dem Schutz der Ehre, der Familie und der Gemeinschaft dienen, auch mit gewaltförmigen Verhaltensweisen zu reagieren (vgl. dazu ausführlich Enzmann, Brettfeld & Wetzels, 2004; Brettfeld, 2008).

Dass der Einfluss traditioneller Geschlechterrollenvorstellungen nicht völlig losgelöst von der Religion betrachtet werden kann, zeigt auch folgende Analyse: Unterteilt man Muslime, christliche Migranten und einheimische Christen in Abhängigkeit von ihrer Religiosität in Personen, die „kaum religiös“, „etwas religiös“, „religiös“ und „sehr religiös“ sind, und betrachtet man innerhalb dieser Gruppen den Anteil der Jugendlichen, die besonders traditionelle Geschlechterrollenorientierungen aufweisen, dann zeigen sich sehr interessante Unterschiede zwischen Muslimen und Christen.

Während bei den einheimischen Christen ein leichter Trend zu beobachten ist, dem zufolge mit zunehmender Religiosität das Ausmaß traditioneller Geschlechterrollenorientierungen leicht abnimmt und bei christlichen Migranten dahingehend kaum ein Zusammenhang besteht, zeigt sich, dass junge Muslime umso eher solch traditionelle Vorstellungen befürworten, je religiöser sie sind.

Abbildung 7: **Jugendliche mit besonders traditioneller Geschlechterrollenorientierung nach ihrer Religiosität unter Berücksichtigung von Religionszugehörigkeit und Migrantenstatus in der Stichprobe Schüler“** (Angaben in Prozent)



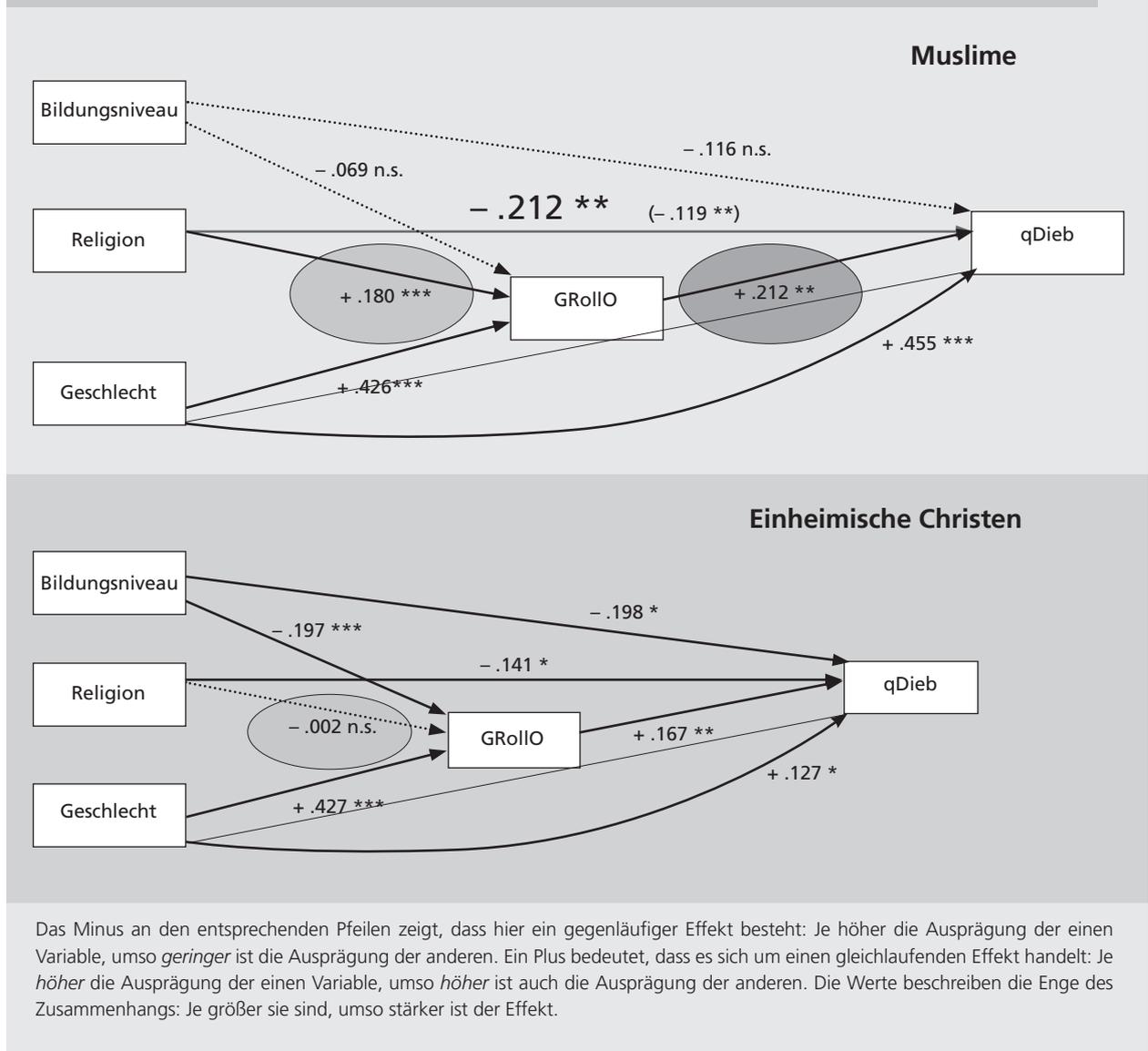
Dieser Zusammenhang erweist sich insbesondere deshalb als problematisch, weil eine starke Befürwortung traditioneller Geschlechterrollenvorstellungen auch mit einer erhöhten Delinquenzbelastung einhergeht. Dies gilt sowohl für die Begehung von Eigentums- wie auch Gewaltdelikten. Der oben erwähnte delinquenzreduzierende Effekt der Religiosität – der sowohl bei Muslimen als auch bei Christen nachgewiesen werden konnte – wird bei den jungen Muslimen dadurch überlagert, dass ihr hohes Ausmaß religiöser Überzeugungen gleichzeitig zu traditionelleren Ansichten zur Rollenverteilung von Mann und Frau führt, was wiederum die Anerkennung von Gewalt als legitimem Mittel zur Konfliktbewältigung fördert und darüber auch zu vermehrtem Gewalthandeln der Jugendlichen führen kann. Die Religiosität hat bei jungen Muslimen somit einen zweifachen Effekt: Einerseits reduziert sie delinquentes Verhalten, andererseits befördert sie – vermittelt über die traditionellen Geschlechterrollenorientierungen – delinquentes Verhalten.

Die nachfolgende Abbildung 8 veranschaulicht diesen Zusammenhang an einem Beispiel. Dargestellt sind hier die Effekte verschiedener Einflussgrößen auf die Prävalenz schwerer Eigentumsdelikte, das heißt auf die Frage, ob ein Jugendlicher ein schweres Eigentumsdelikt (hier als qualifizierter Diebstahl bezeichnet) begeht oder nicht. Zusätzlich dargestellt sind zwei weitere wichtige Einflussfaktoren: das Bildungsniveau der Jugendlichen und das Geschlecht.

Betrachtet man zunächst die Effekte des Bildungsniveaus, dann zeigt sich: Je höher das Bildungsniveau, umso geringer sind sowohl die Ausprägung traditioneller Geschlechterrollenbilder als auch die Rate der Jugendlichen, die einen qualifizierten Diebstahl begangen haben. Dieser Effekt ist bei den jungen Muslimen jedoch nur schwach ausgeprägt und kommt in dieser Gruppe kaum zum Tragen.

Auch die Effekte des Geschlechts sind bei Muslimen und einheimischen Christen gleichlaufend. Männliche Jugendliche (sie haben bei dieser Variable die

Abbildung 8: Die Auswirkungen von Religiosität und traditioneller Geschlechterrollenorientierung auf die Prävalenz schwerer Eigentumsdelikte



höhere Ausprägung) weisen traditionellere Geschlechterrollenorientierungen auf. Und – auch das ist eine bereits bekannte Tatsache – junge Männer begehen deutlich häufiger qualifizierte Diebstahlsdelikte als junge Frauen. Dieser Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Jugendlichen ist bei den Muslimen wiederum größer als bei den einheimischen Christen.

Für beide Gruppen gleichermaßen gilt auch, dass, je traditioneller das Rollenbild des Jugendlichen ausfällt, umso eher schwere Eigentumsdelikte begangen

werden. Auch dieser Effekt tritt bei den Muslimen etwas deutlicher hervor.

Die Religiosität der Jugendlichen hat – ebenfalls in beiden Gruppen – einen delinquenzreduzierenden Effekt. Der entscheidende Unterschied beider Gruppen liegt jedoch darin begründet, dass sich für die einheimischen Christen kein Zusammenhang von Religiosität und traditioneller Geschlechterrollenorientierung finden lässt, während bei den Muslimen ein solcher Effekt sehr klar hervortritt: Je religiöser, umso traditioneller, könnte eine verkürzende, aber

zutreffende Beschreibung lauten. Dies führt im Ergebnis dazu, dass der delinquenzreduzierende Effekt der Religiosität bei den Muslimen nicht voll sichtbar wird (-.119). Erst die Berücksichtigung der traditionellen Geschlechterrollenorientierung zeigt, dass der delinquenzreduzierende Effekt der Religiosität tatsächlich nicht nur deutlich höher ausfällt (.212) als ohne Berücksichtigung dieser Einflussgröße, sondern auch höher als bei den einheimischen Christen.

Der Zusammenhang zwischen traditionellen Geschlechterrollenorientierungen und der Religiosität konnte für junge Muslime zwar festgestellt, die dahinterliegenden Zusammenhänge jedoch nicht aufgeklärt werden. Ein Erklärungsansatz läuft darauf hinaus, dass hier gegebenenfalls Unterschiede in der Art und Weise der gemeinschaftlichen Religionsausübung zum Tragen kommen könnten. Beide Religionen, das Christentum und der Islam, weisen der Frau auch aktuell eine dem Mann untergeordnete Rolle zu – eine Rollenverteilung, deren Befürworter man bestenfalls als traditionell bezeichnen kann und die in den hier verwendeten Maßen auch abgebildet wird. Was Christen und Muslime aber – mit Blick auf die Stellung von Mann und Frau – unterscheidet, ist die Ausübung religiöser Rituale, die Form, in der religiöse Gemeinschaft tatsächlich erlebt wird, die für alle Gläubigen einen hohen Stellenwert einnimmt. Das Gebet zu Gott, das alle Gläubigen vereint, wird im Islam gerade nicht in der Gemeinschaft von Männern und Frauen gleichermaßen praktiziert. Die – auch räumliche – Trennung von Männern und Frauen führt nicht nur den muslimischen Männern, sondern auch ihren Frauen deren untergeordnete Rolle regelmäßig vor Augen und könnte damit einen Anknüpfungspunkt für den besonderen Zusammenhang von Religiosität und Geschlechterrollenbild bei Muslimen geben. Dies sind indessen nur plausible Vermutungen. Die tatsächlichen sozialen Prozesse der Herstellung von Geschlechterungleichwertigkeit im Kontext des Religiösen bedürften weiterer empirischer Analysen. Diese sind, angesichts der bestehenden Zusammenhänge solcher Geschlechterrollenkonzepte mit Gewalt auf der Einstellungs- wie auch der Verhaltensebene, wissenschaftlich wie praktisch dringend erforderlich.

Literatur

- Bihl, W. (2003): *Islam: Historisches Phänomen und politische Herausforderung für das 21. Jahrhundert*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Brettfeld, K. (2008): *Schuf Gott am 8. Tag Gewalt? Religion, Religiosität und deviante Einstellungen und Verhaltensmuster Jugendlicher*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin (im Druck).
- Brettfeld, K. & Wetzels, P. (2006): Religiosity and Crime: Attitudes towards Violence and Delinquent Behaviour among Young Christians and Muslims in Germany. In: J. D. Freilich & R. T. Guerette (Hrsg.), *Migration, Culture Conflict, Crime and Terrorism* (S. 73–89). Burlington: Ashgate.
- Brettfeld, K. & Wetzels, P. (2007): *Muslimen in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*. Berlin: Bundesministerium des Inneren.
- Enzmann, D., Brettfeld, K. & Wetzels, P. (2004): Männlichkeitsnormen und die Kultur der Ehre. In: D. Oberwittler & S. Karstedt (Hrsg.), *Soziologie der Kriminalität, Sonderheft 43 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (S. 264–287). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hirschi, T. & Stark, R. (1969): Hellfire and Delinquency. In: *Social Problems*, 17 (2), S. 202–213.
- Krämer, G. (1999). *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Baden-Baden: Nomos.
- Ratzinger, J. Card. & Amato, A. (2004): *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_ge.html.
- Strobl, R. & Kühnel, W. (2000): *Dazugehörig und ausgegrenzt. Analysen zu Integrationschance junger Aussiedler*. München: Juventa.

Individualität, Pluralität und sexuelle Selbstbestimmung bei sunnitischen Muslimen in Deutschland

Menekşe Gün

Einleitung

Im vorliegenden Beitrag werden auf der Basis unterschiedlicher wissenschaftlicher Untersuchungen der Stellenwert und die Bedeutung der Individualität, Pluralität und sexuellen Selbstbestimmung bei sunnitischen Muslimen in Deutschland dargestellt. Im Anschluss an eine Einführung in die theoretischen Grundlagen des sunnitischen Islam wird dessen Umgang mit Sexualität thematisiert. Hier geht es darum, welchen Stellenwert die Sexualität hat, welche (sexuellen) Ge- und Verbote der muslimische Gläubige zu beachten hat und auf welchem Menschenbild (Männer- und Frauenbild) diese aufbauen. In der Schlussfolgerung kommen die Auswirkungen dieser Ge- und Verbote auf die sexuelle Selbstbestimmung von Menschen zur Sprache, die mit ihrer Lebensphilosophie fest im sunnitischen Islam verankert sind.

1. Sunnitischer Islam

Es ist falsch, vom allgemeingültigen Islam zu sprechen. Es gibt nicht den Islam, sondern es gibt im Islam unterschiedliche Glaubensrichtungen, zum Beispiel Sunnismus, Alevitismus, Schiismus. Diese unterscheiden sich in den Werten, Normen und in der Kultur. Sie haben ihren Ursprung in der Geschichte der Stammesführer, die ihrem Volk von der Ursprungsreligion Islam, die der Prophet offenbarte, voneinander abweichende Interpretationen mitteilten. Die Sunniten haben zum Beispiel andere Ge-

und Verbote und eine andere Lebensphilosophie als die Aleviten oder Schiiten. Alle Muslime jedweder Glaubensrichtung sind jedoch im ursprünglichen Islam verankert und haben mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede. Jedoch sollte differenziert werden, wenn von Normen und Werten des Islam gesprochen wird, und zwar nicht etwa, um die eine oder andere Glaubensrichtung ab- oder höher zu werten, sondern um den Verhaltens- und Moralkodex der Muslime besser nachzuvollziehen.

Nach den Untersuchungen des Zentrums für Türkeistudien gehört die überwiegende Mehrheit der Muslime „weltweit mit etwa 90 % der sunnitischen Glaubensrichtung an“ (Zentrum für Türkeistudien, 1997, S. 37). Der Begriff „Sunnismus“ geht auf das Wort sunna zurück, das so viel bedeutet wie „das Brauchtum, die Sitte“, die sich im engeren Sinne auf das Verhalten des Propheten Muhammed (s)¹ bezieht. So lassen sich zum Beispiel viele muslimische Männer einen Bart wachsen, weil es auch der Prophet tat. Der Prophet dient mit seinem Verhalten und seiner Lebensweise als Vorbild. Er wurde und wird aber als sterblicher Mensch gesehen und nicht vergöttert. Deswegen wird auch der Begriff „Mohammedaner“ von den Muslimen abgelehnt, da er einen Personenkult impliziert. Der sunnitische Islam ist wiederum in vier anerkannte orthodoxe Rechtsschulen unterteilt (Hanafiten, Hanbaliten, Malikiten und Schafiten), die sich in ihren Interpretationen manchmal gravierend, jedoch überwiegend nur leicht unterscheiden.

1 „s“ ist eine verkürzte Schreibweise der Propheteneulogie „sallah Allah 'alaihi wa salam“ – „Gott segne ihn und schenke ihm Heil“.

2. Sexualität im sunnitischen Islam

In der Gesellschaft begegnet man immer wieder der Ansicht, dass Sexualität im Islam tabuisiert sei (vgl. hierzu Cağliyan, 2006). Wissenschaftliche Untersuchungen konnten jedoch aufzeigen, dass die islamische Religion viele sexuelle Themen differenziert anspricht, um die Gläubigen davor zu bewahren, Sünden zu begehen. Auch konnte festgestellt werden, dass die islamische Religion die menschliche Sexualität nicht verbietet, sondern dass „der Islam eine sexuelle Bedürfnisse des Menschen voll anerkennende und ihre Befriedigung bejahende Religion ist“ (Marburger, 1987, S. 210). Die Sexualität ist im Islam keineswegs nur das Recht des Mannes, sondern steht auch Frauen zu. Weder im Koran noch in den Hadithen (Aussagen des Propheten) wird eine Geschlechterdifferenzierung vorgenommen. Alle sexuellen Ge- und Verbote gelten für *Gläubige*, das heißt für Mann und Frau gleichermaßen.

Die marokkanische Soziologin Mernissi kommt zu dem Ergebnis, dass „Arbeit nicht das Ergebnis sexueller Frustration ist, sondern das Ergebnis einer befriedigenden, harmonisch gelebten Sexualität“ (Mernissi, 1975, S. 32). Hier wird das Ausleben der Sexualität bzw. die Befriedigung sexueller Bedürfnisse als notwendig zur Erhaltung des psychischen und körperlichen Gleichgewichtes gedeutet. Buhari² und Ehlers gehen noch einen Schritt weiter und bezeichnen die Befriedigung der sexuellen Bedürfnisse als Pflicht und als Grundlage für eine stabile und glückliche Ehe, die beiden Geschlechtern gleichermaßen zusteht:

„Befriedigung der sexuellen Bedürfnisse und die daraus resultierende Glückseligkeit der Ehepartner ist eine gegenseitige Pflicht“ (Buhari, 1991 S. 358).

„Sie [Sexualität] ist eine positive Energie und ein Trieb, dessen Befriedigung für ein harmonisches Dasein im Diesseits legitimes Recht des Mannes wie der Frau ist“ (Ehlers, 1997, S. 42).

Sexualität ist im Islam demzufolge keine Sünde und auch kein Thema, das tabuisiert werden müsste, und somit nichts, was nicht ausgelebt werden dürfte. Sexuelle Befriedigung ist ein unverzichtbarer Bestandteil des menschlichen Lebens und die Voraussetzung für eine glückliche Ehe und ein zufriedenes (Sexual-)Leben.

3. Sexuelle Werte und Normen

Bei der Interpretation religiöser Ge- und Verbote beziehen sich die islamischen Wissenschaftler auf zwei grundlegende Quellen: Koran und Hadithe. Der Koran ist nicht chronologisch verfasst, deswegen würde es nicht ausreichen, wenn man ein bestimmtes Thema, zum Beispiel Scheidung, ausgehend von einer einzigen Sure behandeln wollte. Man muss den Koran als Ganzes kennen, die Suren zueinander in Bezug setzen, über den Anlass der Herabsendung des jeweiligen Verses in der geschichtlichen Abfolge Bescheid wissen, die arabische Sprache beherrschen, und erst die Hinzuziehung der passenden Hadithe ermöglicht eine Interpretation. Die Hadithe beschreiben das Handeln und die Äußerungen des Propheten Muhammed (s), geben Auskunft darüber, was er zum Beispiel zum Thema Scheidung gesagt hat. Eine Interpretation ist somit sehr komplex und der Islam geht hierbei sehr differenziert vor. Sicherlich gibt es auch eindeutige Verse, über deren Deutung sich Islamwissenschaftler einig sind und die keiner tiefgründigen Interpretation bedürfen, so dass der Muslim diese Verse ohne wissenschaftliches Hintergrundwissen verstehen und befolgen kann.

In der oben dargestellten Kombination aus Koran, Hadith, Geschichte, Philosophie und Sprache werden religiöse Werte und Normen gedeutet. Im Folgenden soll auf die sexuellen Werte und Normen eingegangen werden. Diese geben eine Richtschnur bzw. einen Verhaltenskodex vor und teilen dem Gläubigen mit, in welchem Maße und unter welchen Bedingungen Sexualität ausgelebt werden darf und sollte.

2 Berühmter Traditionsforscher, Hadithsammler (810–870).

zinâ

zinâ bedeutet „schwerwiegende (sexuelle) Sünde“ und meint unter anderem den sexuellen Kontakt außerhalb der Ehe. Sexualität darf im Islam nur zwischen Ehepartnern gelebt werden. Alle außerehelichen sexuellen Aktivitäten sind sündhaft und somit verboten. Diese Regel gilt für Mann und Frau. Im Koran wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass „der Mann, der *zinâ* begangen hat, nur seinesgleichen heiraten soll, die auch *zinâ* begangen hat. Die Frau, die *zinâ* begangen hat, soll nur ihresgleichen heiraten, der auch *zinâ* begangen hat“ (Sure 24,4, in: Demircan³, 2002, S. II/135). Hinter diesem Gebot steht der Gedanke, dass der Mensch von seinem Gegenüber nur das verlangen soll, was er selber bieten kann. Weil Allah (c.c.)⁴ barmherzig ist und die Schwäche der Menschen kennt, erlaubt er dem Sünder/der Sünderin, eine unberührte Person zu heiraten, nur unter der Bedingung, dass „er/sie die Sünde sühnt“ (vgl. a. a. O.).

Die Wichtigkeit des Vorspiels

Im sunnitischen Islam ist es von großer Wichtigkeit, dass ein intensives Vorspiel vor der Penetration stattfindet. Besonders für Frauen sei dies wichtig, damit auch sie sich auf den Intimverkehr vorbereiten könnten. Diese Aussage begründet Demircan mit der Auslegung des folgenden Hadiths:

„Ehepartner sollen nicht wie ungezügelter Tiere übereinander herfallen. Ein Botschafter soll dazwischen sein. Es wurde gefragt: ‚O Gesandter Allahs! Wer ist dieser Botschafter?‘ – ‚Liebesgeflüster und Küsse“ (Ihyau Ulûmiddin, K. Nikâh Abdâbûl-Muâşereti, in: Demircan, 2002, S. I/154).

Das Vorspiel, das aus dem Austausch von Zärtlichkeiten, Liebesgeflüster, Küssen und Streicheleinheiten besteht, ist für beide Ehepartner ein unentbehrlicher Bestandteil ihrer sexuellen Zusammenkunft. Das Vorspiel sollte weder zu kurz kommen noch

übertrieben werden, die Ehepartner sollten ihre Wünsche und Gedanken äußern können. Ein gegenteiliges Verhalten ist religiös unerwünscht. Demircan zitiert einen Hadith des Propheten, in dem er von drei Verhaltensweisen spricht, die die Liebesunfähigkeit einer Person beweisen:

„Drei Verhaltensweisen zeigen die Liebesunfähigkeit einer Person:

- *das Auslassen von Liebesgeflüster*
- *das Auslassen des Vorspiels*
- *das Verlassen des Ehepartners/der Ehepartnerin nach dem eigenen Orgasmus, ohne dass der/die andere befriedigt worden ist“* (Lavâmiul-Ukûl, in: a. a. O., S. I/155).

Onanie

Bezüglich der Aussagen über die Onanie lassen die sunnitischen Rechtsschulen drei unterschiedliche Interpretationen zu:

a) Zweifelsohne verboten

In Anlehnung an die Interpretation der folgenden Koranverse von schafitischen Islamwissenschaftlern (Râzî, Kebîr und Kesîr) bezeichnet Demircan „alle sexuellen Aktivitäten, die ohne die Ehefrau durchgeführt werden, als religiös verboten“ (Demircan, 2002, S. II/47):

„Und die sich der Frauen enthalten, sei es ihrer Gattinnen oder derer, die ihre Rechte besitzen; denn siehe, hierin sind sie nicht zu tadeln“ (Koran 23,5–6).

Eine Gefahr der Onanie von Männern wird darin gesehen, dass sie zur Gewohnheit werden könnte. Dies würde das eheliche Sexualleben beeinträchtigen, da der Ehemann dann dauerhaft auch ohne den Koitus zum Orgasmus gelangen würde. Als Folge unbefriedigter sexueller Bedürfnisse könne die Ehefrau psychische und physische Leiden davontragen.

³ Demircan ist Islamwissenschaftler und Koranhüter. Er ist in der Türkei durch seine (Freitags-)Predigten, Seminare, Konferenzen, Radio- und Fernsehprogramme und seine Bücher bekannt geworden.

⁴ Die Abkürzung „c.c.“ (*celle celaluhu*) wird folgendermaßen übersetzt: „Allah der Willenskräftige, der Allmächtige“.

b) Weder verboten noch verlangt

Die zweite von Demircan genannte Interpretation entstammt der hanafitischen und hanbalitischen Lehre. Diesen Lehren zufolge darf ein Mann, „wenn er unverheiratet ist, keine finanzielle Möglichkeit zum Heiraten hat, aufgrund seiner sexuellen Bedürfnisse die Gefahr besteht, in *zinâ* zu verfallen, und in den nächtlichen Träumen auch zu keiner Ejakulation kommt, onanieren“ (Demircan, 2002, S. II/47). Aber in diesen Lehren wird auch betont, dass „reife“ und „bewusste“ Menschen kein Interesse an Masturbation haben sollten (Demircan, 2002, S. II/47). Unterschwellig wird demnach zu verstehen gegeben, dass sexuelle Handlungen, die allein ausgeführt werden, wie die Onanie, als notfalls geduldet anzusehen sind.

c) Unerlässlich, rituell vorgeschrieben

Bei dieser Interpretationsmöglichkeit nennt Demircan vordergründig den Schutz vor *zinâ*. Wie in der vorhergehenden Interpretation soll „die Onanie zum Schutz vor *zinâ* angewandt werden. In solchen Fällen wäre sie unerlässlich“ (Demircan, 2002, S. II/47). Zusätzlich wird erwähnt, dass „auch Frauen betroffen sein können und auch ihnen die Onanie zum Schutz vor *zinâ* zur Verfügung steht“ (Demircan, 2002, S. II/48).

Trotz der unterschiedlichen Interpretationen bezüglich der Onanie lassen sich folgende Gemeinsamkeiten finden:

Onanie wird weder im Koran noch in Hadithen verboten.

- Sie ist aber auch keine fromme Tat, weil sie zur Gewohnheit werden kann und das eheliche Sexualleben beeinträchtigen könnte.
- Onanie sollte nur von unverheirateten Personen, die nicht die Mittel für eine Heirat haben, praktiziert werden.
- Sie sollte nur zur Befreiung von körperlicher Anspannung, zur Befriedigung sinnlicher Gefühle und zum Schutz vor *zinâ* dienen.
- Auf keinen Fall sollte Onanie zur Erregung und Erzeugung von Gefühlen genutzt werden.

Verhütung

Kaplan führt an, dass „im 7. Jahrhundert, in der Zeit des Propheten Muhammed (s), der Coitus Interruptus von den Moslems praktiziert wurde“ (Kaplan, 1989, S. 66). Da es unwahrscheinlich ist, dass zu dieser Zeit vielfältige andere Verhütungsmethoden existierten, ist es folgerichtig, dass der Coitus Interruptus (C. I.) als einzige Verhütungsmethode angewendet wurde. „Der Prophet Muhammed (s) übte diese Verhütungsmethode [C. I.] selber bei keiner seiner Frauen aus“ (Demircan, 2001, S. I/183). Muhammed (s) wurde bezüglich der Zulässigkeit des C. I. von seinen Anhängern befragt. Hierzu ein Hadith, ausgelegt von von Denffer und von Demircan:

„Abu Said berichtet: Wir pflegten Coitus Interruptus zu machen, dann fragten wir Allahs Gesandten, und er sagte: ‚Was? Tut ihr das?‘ Er sagte das dreimal (dann fuhr er fort): ‚Es gibt kein Lebewesen bis zum jüngsten Tag, das nicht ins Leben gerufen wird‘“ (Abu Said, Buhari, in: von Denffer, 1998, S. 223).

Es lässt sich somit schlussfolgern, dass nach einigen islamischen Wissenschaftlern⁵ Verhütungsmethoden wie der C. I. nicht verboten sind. Es stellt sich aber auch die Frage, ob nach diesen Wissenschaftlern Verhütung überhaupt erlaubt bzw. welche Art verboten ist. Was ist mit Verhütungsmethoden wie der Sterilisation, die die Zeugungs- bzw. Gebärfähigkeit für immer aufheben? Nach Demircan „sind operative Eingriffe, die zur Unfruchtbarkeit führen, aufgrund der Zerstörung der von der Natur gegebenen Fortpflanzungsmöglichkeit eine schwere Sünde. Auch wenn eine zweite Operation die Fruchtbarkeit wiederherstellt, dürften sie nicht von einer Sünde freizusprechen sein“ (Demircan, 2002, S. I/66).

Abtreibung

Während islamische Wissenschaftler die meisten Methoden der Schwangerschaftsverhütung (außer der Sterilisation) erlauben, wird Gewalt gegen das ungeborene Leben grundsätzlich nicht gestattet. Nach Demircan gilt „die Abtreibung als Verbot, weil sie ein Angriff auf einen lebenden Menschen ist, und sie

5 Demircan zufolge sind dies unter anderem Sa'd b. Vakkas, Zeyd b. Sabit und Ibn-i Abbas.

kann nur dann befürwortet werden, wenn dadurch das Leben der Mutter gerettet werden kann“ (Demircan, 2002, S. I/190).

Abtreibung gilt laut Demircan als Kindstötung. Dies folgert er aus der Interpretation des Islamwissenschaftlers und Korankommentators Kesir:

„Hinsichtlich der Geschehnisse in der Zeit der Unkenntnis [vorislamische Zeit], in der die Araber aus Angst vor Armut ihre Kinder töteten, wie auch die Tötung nach der Geburt, und hinsichtlich der Verhaltensweisen von leichtsinnigen Frauen, die sich absichtlich auf den Boden warfen, um eine Fehlgeburt zu verursachen, schließt die Sure über Kindstötung auch die Tötung des Kindes im Mutterleib ein“ (Kesir, in: Demircan, 2002, S. I/190).

„Tötet nicht eure Kinder aus Furcht vor Verarmung; Wir wollen sie und euch versorgen. Siehe, ihr Töten ist eine große Sünde“ (Sure 17,31, in: Demircan, 2002, S. I/190).

Kesir interpretiert Sure 60,12 als Verbot der Kindstötung und folgert aus historischen Gründen, dass das Verbot der Kindstötung im Mutterleib inbegriffen ist. Daher wäre nach seiner Interpretation Abtreibung verboten. Auch Abtreibungen aufgrund einer wirtschaftlichen Notlage widersprechen gemäß Kesir den Forderungen des Korans.

Sadismus und Masochismus

Demircan führt an, dass der wichtigste Ratschlag der islamischen Lehre folgender sei: „Die Ehepartner sollten feinfühlig miteinander umgehen. Ohne jegliche Bedenken ist das Gebiet der Sexualität etwas, dessen Ausgangspunkt die Feinfühligkeit sein sollte“ (Demircan, 2002, S. I/211). Die sexuelle Befriedigung durch Zufügen von Schmerzen (Sadismus) oder dadurch, dass man sich Schmerzen zufügen lässt und sie genießt (Masochismus), ist laut Demircan auf der Grundlage von Sure 2,279 verboten:

„Tuet nicht Unrecht, auf dass ihr nicht Unrecht erleidet“ (Sure 2,279, in: Demircan, 2002, S. I/210).

Er betont, dass das Liebesspiel von Ehepartnern ein beiderseitiges Verlangen sein müsse und der Zwang zu sexuellen Handlungen durch Zufügen von Schmerzen verboten und sündhaft sei. Dass dies nicht Sinn und Zweck des Liebesaustausches sein könne, entnimmt er folgendem Hadith:

„Ohne die Bekehrung wird jede Person, die Trauer und Leid verteilt, in der Hölle bestraft werden“ (Sağır, in: Demircan, 2002, S. I/212).

Die Religion versucht den Menschen beizubringen, alles in Maßen zu genießen, da Übertreibung zerstörerisch sein kann. Feinfühlig Menschen sollen weder psychische noch physische Schäden zugefügt werden.

Der Körper ist dem Menschen nur geliehen; jedes Individuum trägt die Verantwortung für seinen Körper. Deswegen sollte der Mensch mit seinem Körper sorgfältig und vorsichtig umgehen und ihn nicht schädigen. Infolgedessen hat der Mensch, fußend auf Demircans Koran- und Hadithdeutungen, kein Recht, dem Körper, sei es seinem oder einem fremden, bewusst Schmerzen zuzufügen.

Homosexualität, Transvestismus und Transsexualität

Homosexualität

„Der Islam lehnt das Ausleben von homosexuellen Neigungen kategorisch ab und betrachtet es als Sünde. Die Homosexualität wird der *zinâ* gleichgesetzt“ (Demircan, 2002, S. II/19). Demircan entnimmt dies unter anderem der folgenden Koranstelle, in der die Geschichte des Propheten Lût (s) aufgeführt wird.

Sure 7, Vers 80–84

„Und Lût [entsandte Wir], da er zu seinem Volke sprach: ‚Wollt ihr Schandbarkeit begehen, wie keins der Geschöpfe sie zuvor beging? Wahrlich, ihr kommt zu den Männern im Gelüst, anstatt zu den Frauen! Ja, ihr seid ein ausschweifend Volk!‘ Und die Antwort seines Volkes war keine andere, als dass sie sprachen: ‚Treibt sie hinaus aus eurer Stadt, siehe, sie sind Leute, die sich rein stellen.‘ Und wir erretteten ihn und seine Familie außer seinem Weib, das sich

*versäumte. Und wir ließen einen Regen auf sie regnen.
Und so schau, wie das Ende der Sünder war.“⁶*

In dieser Sure wird von einem Vorfall in der Zeit des Propheten Lût (s) erzählt. Lût (s) war in der Prophetenreihe der siebte Prophet. Zu seiner Zeit wurde die Homosexualität von einer Gruppe von Männern praktiziert. Lût (s) verabscheute diese Art der Sexualität, weil sie Frauen ausschloss. Dies wurde dann als Verbot gedeutet. Auch nennt Demircan Hadithe, aus denen er herausliest, dass die Homosexualität und deren Liebespraktik (Analverkehr) von Allah (c.c.) nicht akzeptiert werden:

„Der Prophet Hz. Muhammed (s) sprach: ‚Mit Besorgnis habe ich Angst vor der Ausbreitung unter euch, meiner Religionsgemeinschaft, von der schrecklichen Homosexualität, die in der Zeit des Propheten Lût herrschte‘“ (Mâce, in: Demircan, 2002, S. II/21).

„Demjenigen, der mit einem Mann oder einer Frau anal verkehrt, dem wird Allah (c.c.) nicht mit Barmherzigkeit begegnen“ (Mâce, in: Demircan, 2002, S. II/21).

Was die Bestrafung der Homosexualität betrifft, so weist Demircan darauf hin, dass gemäß der malikitischen und der hanafitischen Lehre Homosexuelle mit dem Tod bestraft werden müssen. Dabei berufen sich die beiden Lehren auf folgende Hadithe:

„Wenn ihr jemanden findet, der das praktiziert, was in der Zeit des Propheten Lût praktiziert wurde, so tötet denjenigen, der es macht, und denjenigen, der es machen lässt“ (Ebû Davûd, in: Demircan, 2002, S. II/149).

Der Schafitismus dagegen bestraft die Homosexualität mit der Strafe von Sündern, die *zinâ* (vor- und außereheliche Sexualkontakte) begangen haben, in Anlehnung an den folgenden Hadith:

„Wenn ein Mann mit einem anderen Mann sexuell verkehrt, so sind beide Sünder“ (Revâiül-Beyan, in: Demircan, 2002, S. II/149).

Aufgehoben werden kann die Bestrafung nach vollzogener Buße und wenn das sündige Verhalten fortan unterlassen wird. Unter Berufung auf die schafitische Lehre und die Auslegungen der Korankommentatoren, denen zufolge Allah (c.c.) Erbarmen mit reuigen Sündern hat, weist Demircan auf Sure 4,16 hin:

„Und diejenigen, die es von euch begehen, strafet beide. Und so sie bereuen und sich bessern, so lasset ab von ihnen. Siehe, Allah ist vergebend und barmherzig“ (Demircan, 2002, S. II/19).

Transvestismus und Transsexualität

Die Geschlechtsumwandlung und das Tragen von Kleidung des jeweils anderen Geschlechts sind im Islam verboten. Demircan führt hierzu einen Hadith an:

„Frauen, die versuchen wie Männer auszusehen, und Männer, die versuchen wie Frauen auszusehen, seien von Allah (c.c.) verflucht“ (Ebû Davûd, in: Demircan, 2002, S. II/26).

Männer und Frauen, die sich operativ geschlechtlich umwandeln lassen, Männer, die sich kastrieren lassen (Eunuchen) oder sich wie Frauen schminken, und „Männer und Frauen, die sich wie das andere Geschlecht verhalten und kleiden, wurden vom Propheten verwünscht“ (a. a. O., S. II/26).

Die bei Demircan aufgeführten Begründungen des Verbots der Homosexualität lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- Analverkehr
- leichtere Übertragung von Krankheitserregern durch den Analverkehr
- keine Fortpflanzungsmöglichkeit
- macht Familienplanung zunichte
- bringt die Natur des Menschen aus ihrem Gleichgewicht
- verstößt gegen die weltliche Ordnung und die Gebote Allahs (c.c.)

⁶ Demircan verweist unter anderem auch auf die Suren 26,165–175; 27,54–55; 11,77–83 und 21,74–75.

Analverkehr

Einer der ausschlaggebenden Gründe für das Verbot der Homosexualität ist der Analverkehr. Im islamischen Glauben ist Analverkehr – egal, ob mit einer fremden Person oder mit der Ehefrau – nicht nur verboten, sondern auch eine große Sünde. Ausgehend von der Interpretation des Religionswissenschaftlers Mevdûdî von Sure 2,223 argumentiert Demircan, dass die Bedeutung des Sexualverkehrs und der Fruchtbarkeit des Menschen (gottgewollt) auch in der Reproduktion liege:

„Die Beziehung zwischen Frau und Mann ist so wichtig wie die Beziehung des Bauern zu seinem Acker. Der Bauer geht zu seinem Acker nicht nur, weil er für ihn wertvoll ist, sondern auch, um auszusäen und von ihm Getreide zu ernten. Auf die gleiche Weise sollte sich der Mann seiner Frau nähern, um mit ihr ein Kind zu zeugen“ (Mevdûdî, in: Demircan, 2002, S. I/175).

Das Verbot und die Sündhaftigkeit dieses Geschlechtsaktes belegt Demircan mit Aussagen des Propheten Muhammed (s), in denen es heißt:

„Führt mit euren Frauen keinen Analverkehr aus“ (Zevâid, in: Demircan, 2002, S. I/18).

„Nähere dich von vorne und von hinten, solange der Sexualverkehr in Verbindung mit der Gebärmutter steht. Hütet euch vor dem Analverkehr und vor dem Koitus während der Menstruation“ (Tirmizî, in: Demircan, 2002, S. I/22).

„Hüzeyme b. Sâbit erzählt: ‚Ein Gefährte des Propheten Muhammed (s) fragte, ob es erlaubt sei, sich Frauen von hinten zu nähern. Der Prophet Hz. Muhammed (s) sagte, dass es erlaubt sei. Als der Genosse ging, rief ihn Hz. Muhammed (s) zurück und fragte: ‚Meintest du, sich von hinten zu nähern und mit dem vorderen Organ in Berührung zu kommen? Wenn du dies gemeint hast, ja, das ist erlaubt. Doch wenn du meinst, sich von hinten zu nähern und mit dem hinteren Organ in Kontakt zu kommen, dies ist nicht erlaubt; dies ist religiös verboten.‘ Ohne

Bedenken, Allah lässt das wahre Wissen erfahren, ohne sich zu genießen. Begeht mit Frauen keinen Analverkehr“ (Mâce, Zâdü'l-Meâd, Ebû Davûd, in: Demircan, 2002, S. 1/207).

Den sexuellen Phantasien der Ehepartner sind keine Grenzen gesetzt, solange die geschlechtliche Vereinigung vaginal und nicht anal durchgeführt wird. Jedes (Geschlechts-)Organ hat eine bestimmte Funktion. Und der Islam begründet das Verbot des Analverkehrs damit, dass dieser Teil des Körpers für das Ausscheiden von Exkrementen und nicht für den Sexualverkehr bestimmt ist. Denn der Anus dient – anders als die Vagina – nicht der Konzeption. Als weitere Gründe für das Verbot des Analverkehrs sind der „Funktionsverlust des Anus zu nennen und dass der Analverkehr zu tödlichen Krankheiten wie Aids führen kann“ (Demircan, 2002, S. I/208).

Sexualverkehr während der Menstruation

Der Islam verbietet den Sexualverkehr während der Menstruation, da der weibliche Körper an diesen Tagen anders beschaffen und die Frauen schmerzempfindlicher sind (vgl. Demircan, 2002, S. I/196). Bezüglich dieses Verbotes führt Demircan Sure 2,222 an:

„Und sie werden dich über die Reinigung befragen. Sprich: ‚Sie ist eine Müheseligkeit.‘ Enthaltet euch daher eurer Frauen während der Reinigung⁷ und nahet ihnen nicht eher, als bis sie rein sind. Sind sie jedoch rein, so suchet sie heim, wie Allah (c.c.) es euch geboten hat. Siehe, Allah (c.c.) liebt die sich Bekehrenden und liebt die sich Reinigenden.“

Demircan sieht den Zweck dieser Verbote im Schutz der Frau vor möglichen Schmerzen. Er verweist auf den Begriff *eza*, der in der türkischen Koranfassung für die Umschreibung der Menstruation benutzt wird. „Demnach ist *eza* ein Begriff, der nicht im positiven Sinne gebraucht wird und zudem Trauer hervorruft; etwas, das Sprechen und Handeln unter Druck setzt; etwas, das aufgrund seines Geruchs, seiner Beschaffenheit, seines unbehaglichen Gefühls und seiner Probleme hervorruhenden Eigenschaft

7 Gemeint ist hier die „körperliche Reinigung“, also die Menstruation.

behaben werden muss“ (Mâce, in: Demircan, 2002, S. I/197). Demnach wird die Menstruation als ein biologischer Vorgang beschrieben, der anscheinend Unannehmlichkeiten hervorruft, was nicht für alle Frauen gelten muss, aber durch den Intimverkehr nicht gesteigert werden soll. Das Verbot des Sexualverkehrs während der Menstruation bedeutet jedoch nicht, dass jeglicher Körperkontakt zwischen den Ehepartnern verboten ist. Hierfür führen Demircan und Kaplan einige Hadithe an, in denen Muhammed (s) seinen Anhängern, Frauen und Männern, mitteilt, worauf sie während der Menstruationstage achtzugeben hätten:

„Habt mit euren Frauen keinen Sexualverkehr, wenn sie ihre Regelblutung haben. Jedoch könnt ihr jegliche Zärtlichkeiten austauschen“ (Kesir, in: Demircan, 2002, S. I/197).

Auch die Frauen des Propheten Muhammed (s) wurden von den Gläubigen über die Menstruation befragt. Hierzu verweist Buhari auf einen Hadith, der Zärtlichkeiten zwischen Ehepartnern während der Menstruation erlaubt. Die Antworten von Muhammeds Frauen gaben den Gläubigen zu erkennen, wie sie sich gegenüber einer Frau während der Menstruation zu verhalten hatten:

„Hz.⁸ Aische erzählt: ‚Während ich meine Tage hatte, berührte mich der Gesandte Gottes mit seiner Haut. Wenn ich die Tage hatte, ging er mit mir unter eine Decke. Es ist offensichtlich, dass er derjenige unter euch war, der seine Leidenschaft so kontrollieren konnte‘“ (Müsned, in: Demircan, 2002, S. II/199, und vgl. Buhari, 1991, S. 82 ff.).

Anhand dieser Hadithdeutungen zeigen Demircan und Buhari, dass im Islam die monatliche Blutung nicht als etwas Schmutziges angesehen wird, für das sich die Frauen schämen müssten oder aufgrund dessen sie sich den Liebkosungen ihres Ehemannes zu entziehen hätten. Es soll lediglich auf die Penetration verzichtet werden. Gleichzeitig lässt sich

erkennen, dass die Menstruation auch nichts ist, worüber nicht geredet werden dürfte. Während im 21. Jahrhundert in manchen türkischen Familien dieses Thema immer noch kaum zur Sprache gebracht wird, ließen sich die Muslime, Männer und Frauen, im 7. Jahrhundert darüber vom Propheten Muhammed (s) oder von seinen Frauen aufklären.

Weitere Verbote betreffen den Sexualverkehr während des Fastens, Gruppensex, Voyeurismus, Sodomie, Frotteurismus, Nekrophilie, Inzest und Vergewaltigung. Daneben gibt es noch viele Feinheiten und Differenzierungen, auf die im begrenzten Rahmen dieses Beitrags nicht eingegangen werden kann.

Die oben dargestellten Interpretationen sollten einen kleinen Einblick darin geben, wie differenziert der Islam die menschliche Sexualität thematisiert, was zugleich zeigt, dass die Sexualität einen hohen Wert und eine große Bedeutung für das Wohlergehen des Individuums und für das gesellschaftliche Zusammenleben hat.

4. Geschlechterrollen im Islam

Nach El-Bahnassawi⁹ sind Mann und Frau gleich in ihren intellektuellen, geistigen und moralischen Fähigkeiten, gleich hinsichtlich (sexueller) Verbote und Gebote, sie sind von gleicher Würde, von gleicher Stellung vor Gott und von gleichem Wert (vgl. El-Bahnassawi, 1993, S. 123 ff.). Da jedoch die Geschlechter nicht als Duplikate erschaffen worden sind und Sinn ihrer Erschaffung die gegenseitige Ergänzung in der Weltordnung sein sollte, wurden ihnen verschiedene Funktionen, Fähigkeiten und Rollen im Leben zugeordnet. Da Männer und Frauen in ihrer physischen und psychischen Beschaffenheit nicht gleich sind, können auch ihre Aufgaben im Leben nicht gleich sein. Das heißt, „Gleichheit kann auf keinen Fall anwendbar auf ungleiche Gegebenheiten sein“ (a. a. O., S. 134).

⁸ „Hz.“ ist eine Anrede für angesehene und bedeutungsvolle Personen.

⁹ El-Bahnassawi studierte islamisches Recht in Ägypten, war lange Zeit als Richter tätig und wirkt zurzeit in Kuwait als Rechtsberater im Justizministerium. Er ist außerdem Verfasser zahlreicher islamwissenschaftlicher Bücher, von denen einige ins Englische übersetzt wurden.

4.1 Männerbild und -rolle im Islam

Das Patriarchat im islamischen Sinne meint nicht die Unterdrückung der Frauen, sondern bedeutet, dass der Mann als Familienoberhaupt die gesamte Verantwortung für seine Ehefrau und seine Kinder hat. Männer seien in ihrer Beschaffenheit rationaler und deswegen für die Rolle des Familienoberhauptes eher geschaffen („der Mann wurde nicht mit mütterlichen Gefühlen ausgestattet“, El-Bahnassawi, 1993, S. 129). Da die Familie dem Mann anvertraut ist, hat dieser die Pflicht, zu arbeiten und für ihr materielles und psychisches Wohl zu sorgen. Er muss seiner Frau und den Kindern (religiöses) Wissen ermöglichen. Auch die sexuelle Befriedigung seiner Frau gehört zu seinen ehelichen Pflichten (vgl. a. a. O., S. 50 ff. und S. 123 ff.).

4.2 Frauenbild und -rolle im Islam

Demircan beschreibt die Beschaffenheit der Frau wie folgt:

„Frauen sind reizvoller, bezaubernder, sympathischer erschaffen worden, mit mehr Charme und Anziehungskraft. Die weiblichen Sexualorgane sind anziehender und sexuell herausfordernder. Frauen besitzen die Fähigkeit, mit ihren Worten sexuellen Anreiz zu geben und ihre sexuellen Reize bewusst einzusetzen. Frauen sind Wesen, die ständig begehrt werden. Die weibliche Sexualität ist eine bedürfnisanregende und beherrschende Kraft“ (Demircan, 2002, S. 1/54 ff.).

Nach Demircan ist die weibliche Sexualität eine sehr große sexuelle Verantwortung, mit der die Frau adäquat umgehen muss. Demzufolge besitzen Frauen eine „aktive“ Sexualität, das heißt, sie können ihre sexuellen Reize beherrschen und bewusst einsetzen. Daher sind sie aufgefordert, ihren Körper ausschließlich dem Ehemann zu zeigen und ihn sexuell zu befriedigen, das heißt die erogenen Zonen vor fremden Männern zu verbergen.

Aufgrund der Fähigkeit der Frauen, Kinder zu gebären, ist die (primäre) Erziehung der Kinder Aufgabe der Frauen. Dennoch muss sich auch der Ehemann an der Erziehung beteiligen. Die Frau sorgt für die Harmonie in der Familie und ist für die Haushaltsführung und die Verwaltung der dafür vom Ehemann zur Verfügung gestellten Gelder zuständig (vgl. El-Bahnassawi, S. 50 ff. und S. 123 ff.). Die Aufgaben der Frau sind kein Indikator für ihre Unterlegenheit oder Inferiorität. Sie hat nämlich aufgrund ihres hohen Wertes viele Rechte:

„Recht auf Lernen, Bildung und Arbeit (Geschäftsleben), Partnerauswahl, Scheidung, den eigenen Namen nach der Heirat weiterzuführen, sexuelle Befriedigung und Nein sagen zu können, politische Aktivitäten, Meinungsäußerung, Kämpfe (Kriege, Streitigkeiten), Besitz, ohne dem Mann davon abgeben zu müssen, eine Hebamme und Haushaltshilfe, Brautgabe, Morgengabe und Unterhalt“ (vgl. a. a. O., S. 69 ff.).

Sinn und Zweck der geschlechtsspezifischen Aufgaben und Pflichten nach El-Bahnassawi sind die gegenseitige Ergänzung und die Weiterentwicklung ihrer beider Persönlichkeiten.

5. Folgen sexueller Selbstbestimmung

Die muslimische Gesellschaft ist eine kollektivistische Gesellschaft. Kollektivismus schließt Individualität nicht zwangsläufig aus. Beides kann sehr gut nebeneinander existieren – jedoch unter Berücksichtigung religiöser und gesellschaftlicher Werte und Normen. In der *öffentlichen Sphäre* wird Homosexualität *geduldet*. In der Türkei besuchen auch Heterosexuelle Lokale, in denen homosexuelle Sänger oder Schauspieler auftreten. Jedoch wird Homosexualität nicht als individuelle Lebensart akzeptiert – eher ist sie verpönt oder wird nur geduldet. Homosexualität sowie Sexualpraktiken, die im Islam verboten sind, werden in türkischen Zeitschriften thematisiert, das heißt, die Menschen gehen mit diesen Themen offen um. Gleichzeitig ist es die größte Beleidigung für

einen Mann, als „Schwuchtel“ beschimpft zu werden, da ihn dies in seiner männlichen Identität kränkt.

In der *privaten Sphäre* dagegen sieht es anders aus. Innerhalb der Familie wäre ein Coming-out unvorstellbar, da der Betroffene verstoßen würde. Homosexualität wird nur außerhalb der eigenen Familie geduldet. Ist hingegen der Bruder, Sohn oder Cousin homosexuell, wird dies als ein Ehr- und Gesichtsverlust gedeutet.

Die Ablehnung von Homosexualität führt jedoch nicht dazu, dass Homosexuelle kein Lebensrecht hätten und ihnen Gewalt angetan werden dürfte (das wird auch von der Religion nicht legitimiert oder befürwortet). Homosexualität hat eher einen gewissen *Krankheitswert*, das heißt, es wird von einem psychischen Ungleichgewicht ausgegangen, das vielleicht mittels Psychotherapie beseitigt werden könnte.

Literatur

- Buhari, S. (1991): *Nachrichten von Taten und Aussprüche des Propheten*. Stuttgart.
- Cağliyan, Menekşe (2006): *Sexuelle Normvorstellungen und Erziehungspraxis von türkischen Eltern der ersten und zweiten Generation in der Türkei und in Deutschland*. Berlin u. a.: LIT-Verlag.
- Demircan, A. R. (2002): *Islam'a göre Cinsel Hayat (Das Sexuelleben nach dem Islam)*. 43. Auflage, Istanbul.
- Ehlers, J. (1997): *Mädchen zwischen den Kulturen*. Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- El-Bahnassawi, S. (1993): *Die Stellung der Frau zwischen Islam und weltlicher Gesetzgebung*. München: SKD Bavaria.
- Kaplan, O. (1989): *Sexualität im Islam: Grundlagen und die türkische Kultur*. Frankfurt am Main: Landeck.
- Marburger, H. (1987): *Schulische Sexualerziehung bei türkischen Migrantenkindern*. Frankfurt am Main: Lang.
- Mernissi, F. (1975): *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mernissi, F. (1987): *Geschlecht, Ideologie, Islam*. München: Frauenbuchverlag.

Einstellungen zur Homosexualität in Migrantengemeinschaften

Bernd Simon

1. Fragestellung

Der empirischen Untersuchung¹, auf deren Ergebnisse ich mich im Folgenden beziehe, lagen zwei Leitfragen zugrunde:

1. Gibt es Unterschiede im Ausmaß der homosexuellenfeindlichen Einstellung von Jugendlichen aus den beiden größten Migrantengemeinschaften in Deutschland (Migrationshintergrund „ehemalige UdSSR“ bzw. „Türkei“) auf der einen Seite und Jugendlichen ohne Migrationshintergrund auf der anderen Seite?
2. Gibt es in diesen Gruppen unterschiedliche Begleitvariablen (Korrelate) der homosexuellenfeindlichen Einstellung?

Zur Beantwortung der ersten Frage stütze ich mich auf Vergleiche der empirischen Gruppenmittelwerte, zur Beantwortung der zweiten Frage auf empirische Zusammenhänge zwischen verschiedenen Variablen jeweils innerhalb einer Gruppe (zum Beispiel zwischen Religiosität und homosexuellenfeindlicher Einstellung). Bei den so identifizierten Begleitvariablen handelt es sich nicht notwendigerweise um Ursachen homosexuellenfeindlicher Einstellung. Die Frage nach dem genauen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang kann mit der vorliegenden (Querschnitt-) Studie nicht endgültig beantwortet werden.

2. Vorgehen

Die Studie wurde im Sommer 2006 an Berliner Gesamtschulen und Gymnasien durchgeführt. Es wurden über 900 Jugendliche im Alter zwischen 14 und

20 Jahren befragt. Von ihnen konnten 200 der Gruppe mit Migrationshintergrund „ehemalige UdSSR“ zugeordnet werden, 206 der Gruppe mit Migrationshintergrund „Türkei“ und 516 der Gruppe ohne Migrationshintergrund. Der eingesetzte Fragebogen enthielt neben einer Batterie von Fragen zur Homosexuellenfeindlichkeit (zum Beispiel „Wenn sich zwei schwule Männer [lesbische Frauen] auf der Straße küssen, finde ich das abstoßend.“) eine Auswahl von Fragen zu möglichen Begleitvariablen. Von besonderem Interesse waren drei Variablen, die sich auf die soziokulturelle Makroebene beziehen:

- Religiosität (zum Beispiel „Religion spielt in meinem Leben eine wichtige Rolle.“)
- Akzeptanz traditioneller Männlichkeitsnormen (zum Beispiel „Niemand respektiert einen Mann, der ständig über seine Sorgen, Ängste und Probleme spricht.“)
- Diskriminierungswahrnehmungen (zum Beispiel „In Deutschland werden Ausländer und Migranten benachteiligt ...“)

Ferner waren zwei Variablen von Interesse, die sich auf die Mesoebene der sozialen Interaktion beziehen:

- Integration in die deutsche Gesellschaft (zum Beispiel „Es fällt mir leicht, nach den Regeln und Werten der deutschen Kultur zu leben.“)
- Persönliche Kontakte zu Homosexuellen („Haben Sie selbst Bekannte, die schwul oder lesbisch sind?“).

¹ Grundlage des ursprünglichen Vortrages wie auch dieser Verschriftlichung ist die Publikation: Simon, B. (2008): Einstellungen zur Homosexualität: Ausprägungen und psychologische Korrelate bei Jugendlichen mit und ohne Migrationshintergrund (ehemalige UdSSR und Türkei). In: Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie, 40, S. 87–99.

3. Ergebnisse

Die statistischen Mittelwertvergleiche hinsichtlich der homosexuellenfeindlichen Einstellung ergaben folgendes Bild (Fragestellung 1):

- Die befragten Jugendlichen mit Migrationshintergrund („ehemalige UdSSR“ bzw. „Türkei“) zeigen eindeutig homosexuellenfeindlichere Einstellungen als die befragten Jugendlichen ohne Migrationshintergrund. Diese Unterschiede bestätigen sich auch bei separater Betrachtung von männlichen und weiblichen Befragten, Befragten aus Akademikerhaushalten und Nichtakademikerhaushalten sowie bei getrennter Betrachtung von schwulen- und lesbenfeindlicher Einstellung.
- Die beiden Gruppen mit Migrationshintergrund unterscheiden sich im Ausmaß ihrer homosexuellenfeindlichen Einstellung nur geringfügig, wenngleich sich bei der Gruppe mit türkischem Migrationshintergrund tendenziell die höchsten Werte andeuten.

Darüber hinaus zeigten die Befragten mit Migrationshintergrund im Vergleich zu den Befragten ohne Migrationshintergrund eine stärker ausgeprägte Religiosität und eine größere Akzeptanz traditioneller Männlichkeitsnormen. Gleichzeitig glaubten sie eher als die Befragten ohne Migrationshintergrund, dass Ausländer und Migranten in Deutschland diskriminiert werden. Des Weiteren waren sie weniger gut in die deutsche Gesellschaft integriert und hatten weniger persönliche Kontakte zu Homosexuellen als die Befragten ohne Migrationshintergrund. Darüber hinaus übertraf die Gruppe mit Migrationshintergrund „Türkei“ die Gruppe mit Migrationshintergrund „ehemalige UdSSR“ im Ausmaß ihrer Religiosität und Diskriminierungswahrnehmungen und hatte insgesamt die wenigsten persönlichen Kontakte zu Homosexuellen.

Die Zusammenhangsanalysen identifizierten folgende Begleitvariablen bzw. Korrelate homosexuellenfeindlicher Einstellung (Fragestellung 2):

Homosexuellenfeindlichkeit steigt

- in allen drei Gruppen mit zunehmender *Akzeptanz traditioneller Männlichkeitsnormen*;
- in beiden Gruppen mit Migrationshintergrund mit zunehmender *Religiosität*, insbesondere jedoch in der Gruppe mit Migrationshintergrund „Türkei“;
- in der Gruppe mit Migrationshintergrund „ehemalige UdSSR“ mit zunehmender *Diskriminierungswahrnehmung*.

Homosexuellenfeindlichkeit sinkt jedoch

- in der Gruppe mit Migrationshintergrund „Türkei“ mit zunehmender *Integration in die deutsche Gesellschaft*;
- in der Gruppe mit Migrationshintergrund „Türkei“ sowie in der Gruppe ohne Migrationshintergrund mit vermehrten *Kontakten zu Homosexuellen*.

4. Bewertung und Ausblick

Diese Ergebnisse unterstreichen erneut die Notwendigkeit verstärkter Integrationsbemühungen auf allen Seiten. Dabei müssen die Diskriminierungserfahrungen sowohl von Migrantinnen und Migranten als auch von Lesben und Schwulen (mit und ohne Migrationshintergrund!) hinreichend beachtet und gegenseitige Kontakte gefördert werden. Ebenso muss die Hinterfragung traditioneller Männlichkeitsnormen als Forderung an alle formuliert werden – an Migrantengemeinschaften und an die Aufnahmegesellschaft. Aber auch die Gretchenfrage nach der Religion, und insbesondere nach der islamischen, lässt sich aufgrund der vorliegenden Befunde nicht vermeiden. Der kritische Blick auf religiöse Orientierungen darf nicht gescheut werden, vermieden werden sollte allerdings der Versuch, „Homophobie“ durch „Islamophobie“ zu ersetzen. Letzteres käme dem Versuch gleich, den Teufel mit Beelzebub auszutreiben. Notwendig ist vielmehr der offene, aber auch kritische, interkulturelle Dialog in gegenseitigem Respekt. Ein solcher Dialog wird sicherlich Zumutungen für alle Beteiligten und ihre jeweiligen individuellen und kollektiven Perspektiven beinhalten. Diese Zumutungen gilt es vorübergehend auszuhalten und langfristig in bereichernde Erfahrungen für alle zu transformieren.

Zusammenfassung von Jörg Steinert

Johannes Kandel von der Friedrich-Ebert-Stiftung wies bereits zu Beginn der Expertentagung darauf hin, dass das Thema Homosexualität tabuisiert, verdrängt und mit negativer Reaktion besetzt sei. Zwar gebe es nicht nur in den vom Islam geprägten Kulturen Probleme. Gleichwohl müsse man feststellen, dass sie besonders in muslimischen Gemeinschaften aufträten. Dies liege nicht nur an patriarchalen Strukturen, sondern auch an der Art und Weise, wie religiöse Texte ausgelegt und handlungsanweisend an Gläubige weitergegeben werden. Der Aufforderung, dass nur Offenheit und Transparenz alle Beteiligten weiterbringe, folgten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer in der anschließenden – von **Tobias Mörschel** (Friedrich-Ebert-Stiftung) und **Alexander Zinn** (Lesben- und Schwulenverband Berlin-Brandenburg) – moderierten Diskussion.

Irene Runge vom Jüdischen Kulturverein wies bereits zu Beginn der Diskussion darauf hin, dass die jüdische Erfahrung der muslimischen Sicht sehr nahe komme. Neben konservativen und orthodoxen Juden lehnen ihrer Ansicht nach auch orthodoxe Christen Homosexualität ab. **Detlef Mücke**, Lehrer aus Berlin-Neukölln, formulierte sodann pointiert, dass man den Kulturkampf gegen die orthodoxen Ausrichtungen der Weltreligionen führe und dass man von den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Veranstaltung wissen müsse, ob sie einen in dem Bemühen, Antidiskriminierungsarbeit zu leisten, unterstützten oder ob sie als Gegner zu betrachten seien, wenn sie gleichgeschlechtliche Lebensweisen als sündhaft betrachteten und Grund für Vorurteile lieferten. Bodo Mende, Mitglied im Vorstand des Lesben- und Schwulenverbands Berlin-Brandenburg, konkretisierte diesbezüglich später, dass homosexuelle Muslime vor dem besonderen Dilemma stünden,

sich als Individuum nur schwer aus dem streng reglementierten Muslim-Dasein lösen zu können. Demzufolge werde lesbischen und schwulen Muslimen von der eigenen Community ein freiheitliches Leben praktisch unmöglich gemacht. Auch **Hakan Tas**, Muslim und bekennender homosexueller Journalist, verwies auf die vorherrschende Meinung unter Muslimen, dass Homosexualität mit dem Islam nicht vereinbar sei. In 57 Ländern sei Sex zwischen Männern ausdrücklich verboten, in 22 davon liefere der Islam mehr oder weniger die Begründung für Ausgrenzung und Bestrafung. Dem hielt **Katrin Brettfeld** von der Universität Hamburg entgegen, dass auch in Deutschland bis Mitte der 90er Jahre sexuelle Handlungen zwischen Männern verboten gewesen waren. Die Rechtsanwältin **Seyran Ateş** äußerte die Hoffnung, dass in der muslimischen Community ein Nachholprozess, zeitversetzt zur deutschen Mehrheitsgesellschaft, stattfinde. Insbesondere **Bodo Mende** zeigte sich diesbezüglich skeptisch. Er äußerte die Befürchtung, dass der Entwicklungsprozess möglicherweise in die Gegenrichtung laufen werde – insbesondere vor dem Hintergrund zunehmender Religiosität. Für ihn sei letztlich entscheidend, ob der „homosexuelle Kuss“ in der Öffentlichkeit akzeptiert werde, ohne dass es deswegen zu Gewaltandrohungen komme.

Detlef Mücke griff im Laufe der Diskussion die Ansicht auf, dass Homosexualität Sünde sei. Die Frage, ob demzufolge der Islam auch Gewalt gegen Lesben und Schwule legitimiere bzw. rechtfertige, verneinten sowohl Ender Cetin von der DITIB als auch die Wissenschaftlerin **Menekşe Gün**. Begründet wurde dies aber lediglich mit der Unmöglichkeit der Bezeugung des sexuellen Aktes durch Dritte. Denn die Bestrafung homosexueller Handlungen (Todesstrafe) sei laut

Islam – Gün bezog sich hier auf die sunnitische Glaubenslehre – in dem unwahrscheinlichen Fall möglich, dass vier rechtschaffene Muslime die Penetration beobachtet hätten.

Ulf Höpfner, schwuler Lehrer aus Berlin-Wedding, konstatierte mangelndes Wissen über die islamische Religion. An seiner Schule vermischten Kinder traditionell vorgelebte Werte und Normen mit islamischen Gesetzlichkeiten und Vorschriften. Sie seien nicht in der Lage zu differenzieren. **Bali Saygili** vom Zentrum für Migranten, Lesben und Schwule hielt einer solchen Argumentation entgegen, dass es entscheidend sei, wie islamische Regeln gelebt würden. Und auch **Bernd Simon**, Professor an der Christian-Albrechts-Universität Kiel, betonte, dass Religion für ihn das sei, was die Menschen als Religion betrachteten. Religiosität müsse man demzufolge auch als Motiv sehen, wenn Straftäter Religion als Begründung heranzögen. Eine Diskussion über die „reine Lehre“ sei eine abstrakte akademische Debatte. **Katrin Brettfeld** forderte, den Koran zeitgemäß zu übersetzen. Es sei notwendig, den Sinn der Ge- und Verbote zu begreifen: Eine Übersetzung ins „Deutsche des 21. Jahrhunderts“ bzw. in „Moral- und Wertvorstellungen des 21. Jahrhunderts“ sei notwendig. Denn auch Moral- und Wertvorstellungen veränderten sich. Das reine religiöse Ge- oder Verbot könne nicht mehr gelten, weder das aus der Bibel noch das aus dem Koran. Andernfalls hätten wir in Deutschland ein schwerwiegendes Problem.

Irene Runge kritisierte die mangelnde Berücksichtigung des Bildungsstandes in der Diskussion, was zur Stigmatisierung von Migranten führe. **Brettfeld** bestätigte zwar, dass Intoleranz allgemein bildungsabhängig sei. **Professor Simon** zeigte sich in Bezug auf Bildung aber weniger optimistisch. Zum einen sei Bildung zwar ein Faktor, aber dieser neutralisiere in Bezug auf Homosexuellenfeindlichkeit nicht die Unterschiede zwischen Migranten und Nichtmigranten. Zum anderen sollte man unterschiedliche Bildungsgüter nicht gleichsetzen.

Johannes Kandel verwies darauf, dass Bildung leider auch als Instrument genutzt werde, um islamistische Ideologie in die Gesellschaft hineinzutragen. Es gehe daher vielmehr um die Akzeptanz von Grundwerten, vor allem des Grundwertes der Gleichberechtigung – jenseits von ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit und auch unterschiedlichen sexuellen Orientierungen. Und diese Akzeptanz von Grundwerten stimme eben nicht. Hier hätten bestimmte Religionen, und insbesondere der Islam, einen Nachholbedarf gegenüber anderen. Religionen befänden sich in einem unterschiedlichen Aggregatzustand. Dies – so Kandel – müsse man empirisch feststellen. Man könne daher nicht sagen, dass Homosexuellenfeindlichkeit in allen Religionen gleichermaßen anzutreffen sei. Es gebe nun einmal unterschiedliche Grade von Aufklärung und unterschiedliche Grade von Akzeptanz des Grundwertes der Gleichberechtigung. Die Frage müsse daher sein, wie wir dahinkommen, die Akzeptanz des Grundwertes grundsätzlicher Gleichheit zu befördern und Ideologien der Ungleichheit zu bekämpfen. Neben Bildung seien persönlicher Kontakt und vertrauensvolle Zusammenarbeit an konkreten Projekten Möglichkeiten der richtigen Strategie. Die Expertentagung sei ein richtiger Schritt. Zugleich sei die Veranstaltung aber auch ein Spiegelbild der Realsituation. Es sei sehr breit und sehr gezielt eingeladen worden – muslimische Organisationen und Einzelpersonlichkeiten. Viele hätten aber nicht einmal geantwortet oder sie hätten zu verstehen gegeben, dass Homosexualität kein Thema für sie sei.

Ali Ertan Toprak, Generalsekretär der Alevitischen Gemeinschaft in Deutschland, betonte sowohl die Liberalität der Aleviten als auch deren Eigenständigkeit gegenüber anderen muslimischen Glaubensrichtungen. Er habe seine Teilnahme gern und selbstverständlich zugesagt. Er sei ein progressiver Vertreter der Aleviten. Man dürfe aber nicht vergessen, dass jede Glaubensgemeinschaft konservative, orthodoxe und traditionell eingestellte Mitglieder habe. Die Aleviten seien prinzipiell aber eine humanistische Glaubensgemeinschaft. Das heiße, dass die Menschenrechte ohne Wenn und Aber akzeptiert würden,

auch die von Schwulen und Lesben. Da das Alevitentum keine Schriftreligion, keine Buchreligion, sondern eine mündlich tradierte Religion sei, hätten sich die Aleviten bisher stets den Gegebenheiten anpassen können. Dies bedeute aber nicht, dass alles akzeptiert und respektiert werde. So habe seine Teilnahme an der Tagung in seiner Gemeinde zumindest für Schmunzeln gesorgt. Aus der alevitischen Glaubensphilosophie und Theologie sei ihm aber kein Verbot von Homosexualität bekannt. Bei den Aleviten aus der Türkei herrschten jedoch die traditionellen Männlichkeitsbilder vor. Man nehme daher Homosexualität stillschweigend hin. Eine offene Diskussionskultur gebe es aber noch nicht. Das Thema werde tabuisiert, was man aber nicht mit Homosexuellenfeindlichkeit verwechseln dürfe. Toprak versprach, sich dafür einzusetzen, dass man in den alevitischen Gemeinden offener mit Homosexualität umgeht. Für eine gemeinsame Veranstaltung mit dem Lesben- und Schwulenverband will sich Toprak als Generalsekretär einsetzen, um Tabus zu brechen.

Ein **muslimischer Student** zeichnete ein weniger optimistisches Bild vom Islam. Die meisten Muslime verstünden den Koran so, dass Homosexualität verboten sei. Und die meisten Muslime lebten auch danach. Zudem dürfe man die Muslime nicht überfordern. Das Verbot von Homosexualität könne man nicht durch Neuinterpretationen des Korans revidieren. Dem erwiderte **Toprak**, dass wir im Hier und Jetzt lebten und nicht vor 1.400 Jahren. Deswegen müsse man die Theologie an die gegebenen Umstände anpassen. Er selbst wäre bereit, einem schwulen Jugendlichen aus seiner Gemeinde zu helfen, sollte ihn seine Familie verstoßen. Genau dies – Schaden von Personen fernzuhalten – hatte zuvor **Brettfeld** gefordert. **Toprak** dämpfte aber zugleich die Erwartung, dass die Aleviten nun zu Vorreitern im Kampf gegen Homophobie würden – zumal die Aleviten selbst seit Jahrhunderten von Orthodoxen als unmoralische Religionsgemeinschaft verfolgt würden und mit dem eigenem Stigma zu kämpfen hätten.

Bali Saygili lobte Topraks Absichtserklärung und kritisierte zugleich die fehlende Anwesenheit von

Vertretern anderer Organisationen. Er berichtete, dass bei bestimmten Themen bestimmte Organisationsvertreter plötzlich die Flucht ergriffen. Da Ender Cetin von der DITIB aufgrund familiärer Verpflichtungen nicht mehr anwesend war, ergriff eine DITIB-Unterstützerin das Wort und erklärte, dass im Islam Homosexualität verboten sei und die DITIB nicht ihren eigenen religiösen Prinzipien widersprechen könne.

In der weiteren Diskussion wurde explizit zwischen Einstellungen und Handlungen unterschieden. So wies **Tobias Mörschel** darauf hin, dass die Einstellungsebene von der Handlungsebene zu trennen sei. **Claus Nachtwey** vom Berliner Fachbereich für gleichgeschlechtliche Lebensweisen forderte eine konsequente Trennung von Kirche und Staat. So plädierte er dafür, dass man sich nicht in religionsinterne Auseinandersetzungen über Glaubensphilosophien einmische solle, dass Religionen im Außenverhältnis aber Menschenrechte, auch die Homosexualität, akzeptieren müssten. **Bernd Simon** warnte zugleich davor, den Wertbegriff als Kampfbegriff zu verwenden. In Bezug auf Werte müsse man extreme Toleranz üben. Unterschiedliche Wertvorstellungen seien zwar mitunter eine gegenseitige Zumutung, aber damit müsse eine Gesellschaft leben. Entscheidend sei, dass man gut miteinander auskomme – trotz unterschiedlicher Werte. Lesben und Schwule dürften nicht an einem freiheitlichen Leben gehindert werden. Daher könne man beim Verhalten und in der politischen Diskussion nicht mehr religiös argumentieren, sondern müsse auf der Grundlage der allgemein anerkannten Vernunft agieren – ohne dabei seine eigenen Werte aufgeben zu müssen. **Johannes Kandel** kritisierte Simons Dichotomie. Eine solche Frontstellung sei für die Diskussion nicht zielführend. Denn die Aufklärung habe auch historische Wurzeln, die bestimmten religiösen Überzeugungen entstammten. In Anbetracht der historischen Entstehung des säkularen Staates dürfe man Religion nicht als feindliche Macht betrachten. Wenn Glaube und Aufklärung nicht miteinander vereinbar wären, könnten wir in Deutschland nicht leben, wie wir leben. Auf der Verhaltensebene müsse man daher auf

die Gemeinsamkeiten in der Akzeptanz von Menschenrechten achten. **Simon** konkretisierte seine Aussage dahingehend, dass in Bezug auf Religion keine unversöhnlichen Gegensätze, sondern ein Spannungsverhältnis gemeint gewesen sei.

In ihrem Abschlussplädoyer betonte **Seyran Ateş**, dass man nicht gleich islamophob sei, wenn man Probleme in muslimischen Communitys thematisiere. Man könne die Erkenntnisse von Untersuchungen über Homosexuellenfeindlichkeit nicht

ignorieren. Es sei nun einmal Fakt, dass türkischstämmige Personen stärker vorurteilsbelastet sind als Deutsche. In Bezug auf Deutschland verwies sie auf eine Parallelbewegung – zum einen auf eine sehr moderne Entwicklung und zum anderen auf eine sehr rückwärtsgewandte Entwicklung. Entscheidend sei, dass man gemeinsam in die Moderne gehe. Konservativen und Orthodoxen solle damit nicht die Existenzberechtigung genommen werden. Aber wenn diese Lesben und Schwulen die Existenzberechtigung nähmen, müsse man dagegen kämpfen.

Autorinnen und Autoren

Dr. Bernd Simon

ist Professor für Psychologie an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

Katrin Brettfeld

ist Mitarbeiterin am Institut für Kriminalwissenschaften der Universität Hamburg.

Dr. Menekşe Gün

ist Mitarbeiterin am Lehrinstitut Bad Salzuflen.

ISBN 978-3-86872-027-3