

CHRISTLICH-ISLAMISCHE BEZIEHUNGEN IM EUROPÄISCHEN KONTEXT  
STUDIENWOCHE VOM 30. SEPTEMBER BIS 5. OKTOBER 2018

## BEGRIFFE BEGREIFEN

---

DER INTERRELIGIÖSE DIALOG AUS EINER POSTSTRUKTURALISTISCHEN PERSPEKTIVE

Carolin V. Schulz

Hauptfächer: Ethnologie und Islamische Studien (BA)

Goethe-Universität, Frankfurt am Main

# 1. EINLEITUNG: EIN DIALOGISCHES GESPRÄCH ÜBER DAS »KNISTERN DER MACHT«

„ICH TRÄUME VON DEM INTELLEKTUELLEN ALS DEM ZERSTÖRER DER EVIDENZEN UND UNIVERSALIEN, DER IN DEN TRÄGHEITSMOMENTEN UND ZWÄNGEN DER GEGENWART DIE SCHWACHSTELLEN, ÖFFNUNGEN UND KRAFTLINIEN KENNTLICH MACHT, DER FORTWÄHREND SEINEN ORT WECHSELT, NICHT SICHER WEIß, WO ER MORGEN SEIN, NOCH WAS ER DENKEN WIRD, WEIL SEINE AUFMERKSAMKEIT ALLEIN DER GEGENWART GILT [...].“<sup>1</sup>

---

- RELIGIONSETHNOLOGIN: Das alltägliche Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen bewegt sich in Europa in keinem »machtfreien Vakuum«. Im öffentlichen Diskurs wird der »muslimisch Andere« in Abgrenzung zum »christlich Eigenen« ethnisiert und pathologisiert.<sup>2</sup> Deshalb lautet meine These, dass sich die theologische Elite, die sich auf akademischer und intellektueller Ebene bewegt, diesen postmodernen Epistemologien öffnen muss, um ein *makroperspektivisches* »Verstehen« miteinbeziehen zu können.
- CHRISTLICHE THEOLOGIN: »Macht« im interreligiösen Dialog? Muslime und Christen sind in Europa *keine* gleichwertigen Diskurspartner?
- RELIGIONSETHNOLOGIN: Ja genau. Das ist meine These. Ich muss eingestehen, dass der »Machtbegriff« zunächst etwas abstrakt und vielleicht auch überspitzt klingt.
- CHRISTLICHE THEOLOGIN: Ja, das stimmt. Alle TeilnehmerInnen haben im Rahmen des christlich-islamischen Dialogs autonom und ohne Zwang über ihre jeweilige Religion reflektiert. Da hatte jeder eine gleichwertige Stimme, wir waren Gesprächspartner auf Augenhöhe. Da war keine soziale Demarkationslinie, oder ein Kräfteverhältnis, in dem sich Christen und Muslime diametral gegenüberstanden. Was hat Ihre »Macht« da zu suchen?
- RELIGIONSETHNOLOGIN: Es ist gut, dass wir an diesem Punkt zusammenstoßen. Das ist das »Reiben der Interdisziplinarität«.

---

<sup>1</sup> Foucault: Dispositive der Macht (1987), S. 198.

<sup>2</sup> Vgl. Holmes [u.a.]: Representing the European refugee crisis in Germany and beyond. Deservingness and difference, life and death (2016), S. 12.

- CHRISTLICHE THEOLOGIN: Das »Reiben der Interdisziplinarität«?
- RELIGIONSETHNOLOGIN: Die Reibung setzt neues Denken frei. Als Theologin analysieren, vergleichen und kommunizieren Sie den Inhalt des interreligiösen Dialogs. Ich bin Religionsethnologin und analysiere die »Brille«, durch die Sie hindurchschauen, während Sie das alles tun.
- CHRISTLICHE THEOLOGIN: Dann bleiben wir doch direkt bei Ihrer ethnologischen Sichtweise, das ist durchaus spannend. Was fiel Ihnen denn während der Studienwoche auf?
- RELIGIONSETHNOLOGIN: Der soziale »Raum« war auf einen elitären, akademischen Kreis beschränkt. In diesem Fall ein »Zwischenraum«, eine Art Ausnahmezustand. Homi Bhabha nennt sie »Dritte Räume« (,third spaces‘). Ursprünglich entwirft er dieses Konzept in den Kontaktsphären zwischen Kolonisierten und Kolonialisten. Dieses »Dazwischen« stellt einen Schwellenzustand dar, wo sich das Machtgefälle zwischen »Eigen und Fremd« kurzzeitig auflöst. Es ist ein Zustand der Kreativität.<sup>3</sup>
- CHRISTLICHE THEOLOGIN: Das ist ein interessanter Blickwinkel. Das heißt dieser »Dritte Raum« bildet eine Art *soziales Vakuum*, in dem egalitäre Verhältnisse herrschen? Aber außerhalb dieser »Dritten Räume« postulieren Sie die anhaltende Machtasymmetrie, die zwischen Christen und Muslimen in Europa herrscht?
- RELIGIONSETHNOLOGIN: Richtig, es ist wichtig diese soziale Dynamik wahrzunehmen und zu reflektieren. Aber zunächst sollte ich erläutern, von *wo* aus mein Denken anfängt, wenn ich von »Machtasymmetrien« zwischen Christen und Muslimen spreche. Der erkenntnistheoretische Rahmen, der meine Überlegungen umklammert, umfasst die Strömungen, die mit einem »Post-« versehen werden: Poststrukturalismus, Postkoloniale Studien, Postfeminismus, Posthumanismus und so weiter und so fort. Vereinfacht bedeutet

---

<sup>3</sup> Vgl. Bhabha: *The Location of Culture* (1994).

»Post-«, dass Vorstellungen weiterentwickelt, ausgebaut, oder verdichtet wurden. Die ineinander verschränkten und nicht eindeutigen Strömungen haben aber einen wichtigen Punkt gemeinsam.

CHRISTLICHE THEOLOGIN: Was haben sie gemeinsam?

RELIGIONSETHNOLOGIN Sie beschäftigen sich mit »Macht und Machtasymmetrien«.

CHRISTLICHE THEOLOGIEN: Aber was genau meinen Sie, wenn Sie von »Macht« sprechen? Wie kann man »Macht« definieren? Kann man »Macht« *besitzen*, beziehungsweise *nicht besitzen*?

RELIGIONSETHNOLOGIN: Ich verstehe Macht im *foucaultschen* Sinne. Macht ist dynamisch, strategisch und diskursiv. Sie ist nicht etwas, was jemand besitzt, sie entsteht in einem Kontext *als Diskurs*. Es ist „ein Netz von ständig gespannten und tätigen Beziehungen“<sup>4</sup>, die historisch erwachsen. »Macht« ist ein zivilgesellschaftlicher Konsens *über* ein bestimmtes Wissen.<sup>5</sup> Zum Beispiel: »Das ist rein Deutsch«, »Das ist typisch Frau-Sein im Islam«, »Das ist typisch Mann-Sein im Christentum«, »Das ist rein christlich«, »Das ist rein muslimisch«, „christlich ist westlich«, »islamisch ist nicht-westlich«. Sie werden lachen, aber die Welt funktioniert mithilfe dieser sprachlichen Strukturen.

CHRISTLICHE THEOLOGIN: Wenn ich Sie richtig verstehe, fängt »Macht« an, wenn diese Zuschreibungen Kategorien bilden, die inkludieren, oder exkludieren. Wenn ich beispielsweise davon ausgehe, dass es etwas »rein-deutsches« gibt, dann gibt es auch etwas »nicht-deutsches«. Ein »Machtgefälle« entsteht, wenn ein soziales Kollektiv über dieses »Deutsch-Sein« bestimmt. Zum Beispiel anhand von ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit.

---

<sup>4</sup> Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (2015), S. 38.

<sup>5</sup> Vgl. Yildiz: Politik, Pädagogik und Bildung im Kontext sprachlich-symbolischer Ordnungsverhältnisse (2016), S. 88.

- RELIGIONSETHNOLOGIN      Ganz genau. Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von dem Zugang zu Kapitalformen: ökonomisch (Zugang zum Arbeitsmarkt), kulturell (Zugang zu Bildung), sozial (soziale Zugehörigkeit) und politisch (Zugang zu politischer Partizipation).<sup>6</sup> Diese Zugänge hängen stark von sprachlichen Zuschreibungen ab. Manche Menschen haben mehr Zugang zu den Kapitalformen, manche weniger. Deshalb beschäftige ich mich auch mit »Sprache und Macht« im Rahmen des Poststrukturalismus.
- CHRISTLICHE THEOLOGIN:      Das leuchtet mir ein. Sprache als Strukturmoment ist also Ihr Dreh- und Angelpunkt. Auf den interreligiösen Dialog übertragen, untersuchen Sie also die Strukturen, Bedingungen, Einschränkungen und Auswirkungen, die mit der Benutzung von Sprache zusammenhängen und...
- RELIGIONSETHNOLOGIN      ... und schaue auf die *ungehörten und leisen* Stimmen.

---

<sup>6</sup> Vgl. Bourdieu: Physischer, sozialer angeeigneter Raum (1991), S. 26f.

## 2. THEORETISCHE EBENE: POSTSTRUKTURALISMUS

Die philosophische Strömung des Poststrukturalismus etablierte sich in den 60er Jahren in Frankreich. Der Poststrukturalismus stellt das szientistische Weltbild des Strukturalismus in Frage,<sup>7</sup> verfolgt aber weiterhin die These, dass sich kulturelle Orientierungen in sprachlichen Strukturen manifestieren.<sup>8</sup> Sprache im Poststrukturalismus hat allerdings keine Grenzen und kein Zentrum mehr. Sie ist instabil, unabgeschlossen, offen, unkontrollierbar und nicht logisch. Sprache ist somit ein *relationaler Ausdruck bedeutungsgenerierender Interpretationen* und schafft mithilfe von symbolischen Ordnungen Wissenssysteme. Wissenssysteme sind immer von sprachlichen Differenzen gekennzeichnet. Das ist ein Wissen *über* das »Fremde und Eigene«. Denn erst die Differenz *zu etwas anderem*, zeigt die eigenen Konturen auf.<sup>9</sup> Solche Abgrenzungsdynamiken entfalten sich beispielsweise im Diskurs der »Leitkultur«: »Wir zeigen unser Gesicht. Wir sind nicht Burka«.<sup>10</sup>

Zusammengefasst untersucht der epistemologische Ansatz einer poststrukturalistischen Perspektive mithilfe *welcher* sprachlichen Prozesse, *welche* Akteure unter *welchen* Machtverhältnissen, begriffliche Konstruktionen herstellen. Insofern beschäftigt sich die vorliegende Arbeit *nicht* mit theologischen Unterschieden, also mit unterschiedlichen Offenbarungstraditionen, sondern mit den *größeren Denkschemata*, die den theologischen Dialog *immer* umklammern. Hierfür wird im Sinne des *holistic turn* eine Makroperspektive kontextualisiert, die die »europäische Islamdebatte« in einem »Machtdiskurs« verortet. Im zweiten Schritt wird eine Mikroperspektive betrachtet, die eine sprachliche Anpassung hinsichtlich von Religion und *dīn* aufzeigt. Meinen theoretischen Rahmen bildet Gramscis zivilgesellschaftliche Hegemoniekonzeption auf der Makroperspektive und Bourdieus Konzept der symbolischen Gewalt auf der Mikroebene.<sup>11</sup>

### 2.1. Sprache in der Makroperspektive: Die globale Islamdebatte als »Machtdiskurs«

Das Paradigma der heutigen Welt ist die Formierung eines globalen Weltalltags, ein Patchwork unterschiedlicher sozialer, ökonomischer und politischer Bedeutungen. Soziale Grenzen zwischen »Innen und Außen«, »Uns und den Anderen« sind schwieriger zu trennen.<sup>12</sup> Warum etabliert sich dann (im Zuge der zunehmenden Globalisierung) keine friedvolle kosmopolitische

---

<sup>7</sup> Vgl. Munker [u.a.] Poststrukturalismus (2000), S. 23.

<sup>8</sup> Vgl. ebenda, S. 29.

<sup>9</sup> Vgl. Darieva: Migrationsforschung in der Ethnologie (2007), S. 70.

<sup>10</sup> Vgl. Zeit (Hrsg.): Wir sind nicht Burka. Innenminister will deutsche Leitkultur (2017).

<sup>11</sup> Vgl. Bozay: Symbolische Ordnung im Spannungsverhältnis von Macht, Herrschaft und Hegemonie, S. 42.

<sup>12</sup> Vgl. Ernst [u.a.]: Aktuelle soziologischen Debatten (2011), S. 160.

Weltgesellschaft, die ethnische Grenzen zwischen Christen und Muslimen sprengt? Warum erstarken demgegenüber, rechtspopulistische »Überfremdungsdebatten«? Gramscis Hegemoniekonzeption formuliert eine Antwort darauf: Es existiert eine dominierende Kultur, die eine »symbolische Deutungshoheit« beansprucht. Er konstatiert, dass diese Machtausübung, „durch eine komplexe Verkreuzung politischer, sozialer und kultureller Kräfte“<sup>13</sup> funktioniert. Die Zivilgesellschaft, das heißt, alle gesellschaftlichen Konstellationen, wie Familien, politische Parteien, Schulen, Universitäten, religiöse Gemeinschaften, Kirchen, Vereine, bilden den Träger dieser Konflikte. Dabei geht es nicht um materielle Dinge, sondern um Werte, Ideen und Normen.<sup>14</sup> Daran knüpft der ethnologische Begriff des *Otherings* eng an. *Othering* bedeutet, dass der Fremde *fremder* gemacht wird, als er eigentlich ist.<sup>15</sup> Und auch Sökefeld konstatiert: „Menschen sind nicht einfach anders, sie tun einiges, um sich von anderen zu unterscheiden“.<sup>16</sup>

Begriffskonstruktionen, wie »Kopftuchträgerinnen«, »muslimische Parallelgesellschaften«, »Politischer Islam« müssen in diesem *machtkritischen* Kontext gelesen werden. Kaschuba untersucht in diesem Zusammenhang die Kulturalisierung von Religion anhand des Wortkonstrukts »Islamische Kultur«. Das Resultat zeigt eine systemische Ausgrenzung auf, einen »kulturellen Rassismus«, der Muslimen verwehrt, sich vollkommen »Deutsch zu fühlen«.<sup>17</sup> Weiter untersucht Mamdani die sprachliche Bewertung des islamischen Terrorismus. Es würde als *ad absurdum* erklärt werden, wenn die Ideologie des Holocaust auf eine »ur-deutsche Natur« zurückfallen würde. Jeder Historiker würde die politischen, sozialen und ökonomischen Umstände kontextualisieren. Allerdings wird das im Kontext des islamischen Terrorismus nicht geleistet. Es wird viel zu oft auf eine »prämoderne islamischen Kultur« im öffentlich medialen Diskurs verwiesen. Dabei ist es gerade nicht *nur* der Islam. Beispielhaft spielte der kalte Krieg in Afghanistan eine wichtige Rolle während der Formierung islamistischer Gruppierungen.<sup>18</sup> Schließlich ist auch noch auf moderne soziologische Studien zu verweisen, die die Adoleszenz von muslimischen Jugendlichen konstant pathologisieren. Muslimische Jugendliche befänden sich in einer kulturellen Identitätskrise, zwei innere Kulturstimmen würden sich dabei diametral gegenüberstehen: „Westliche“ Werte würden mit den traditionellen „islamischen“ Werten korrelieren.<sup>19</sup>

---

<sup>13</sup> Bozay: Symbolische Ordnung im Spannungsverhältnis von Macht, Herrschaft und Hegemonie (2016), S. 41.

<sup>14</sup> Vgl. ebenda, S. 42.

<sup>15</sup> Vgl. Heidemann: Einführung in die Ethnologie (2011), S. 121.

<sup>16</sup> Sökefeld: Islam – Ethnologische Perspektiven (2005), S.31.

<sup>17</sup> Vgl. Kaschuba: Ethnische Parallelgesellschaften? Zur kulturellen Konstruktion des Fremden in der europäischen Migration (2007), S. 38.

<sup>18</sup> Vgl. Mamdani: Good Muslim, Bad Muslim. A political perspective on culture and terrorism (2002), S. 767.

<sup>19</sup> Marranci: The Anthropology of Islam (2008), S. 59.

Zusammengefasst zeigen die vorangegangenen Ausführungen auf, dass Fremdheitsdiskurse existieren, die den Stereotyp des »muslimisch Anderen« bilden. Marranci nennt das »Muslim mind theory«, wenn solche Notionen erzeugt werden, das heißt, Muslimen ein universaler Wesenskern zugeschrieben wird.

## 2.2. Sprache in der Mikroperspektive: Perspektiven von Religion und *dīn*

Der Begriff der symbolischen Gewalt ist für Bourdieu zentral. Symbolische Gewalt ist „jene sanfte, für ihre Opfer unmerkliche, unsichtbare Gewalt, die im Wesentlichen über die rein symbolischen Wege der Kommunikation“<sup>20</sup> ausgetragen wird. Diese Wege der Kommunikation hängen eng mit den Zugängen zu bestimmten Kapitalformen zusammen (politisch, ökonomisch, kulturell und sozial). Soziale Felder, zum Beispiel das Feld der Religion oder der Politik, besitzen eine eigene Sprachpolitik. Es sind unhinterfragte und naturalisierte semantische Codes, die ein Kollektiv überindividuell teilt. Yildiz zeichnet nach, dass die deutsche Sprache im deutschen Kontext logischerweise eine Monopolstellung hat.<sup>21</sup> Nach Bourdieu ist es aber eine Form von symbolischer Gewalt, wenn sich alternative Sprachmuster an den dominanten Diskurs anpassen müssen, um gleichwertigen Zugang zu Kapitalformen zu haben.<sup>22</sup>

Es ist relevant diese theoretische Perspektive auf den interreligiösen Dialog zu übertragen. Während des interreligiösen Dialogs wurde immer wieder deutlich, dass die arabische Sprache, als Offenbarungssprache, eine abweichende sprachliche Form im europäischen Kontext einnimmt. Im Rahmen der Studienwoche wurde diese Dynamik am Beispiel des Ethik-Begriffs deutlich. Zwar kann im Arabischen der Begriff *ahlan* herangezogen werden, allerdings existiert im Islamischen keine metatheoretische Ethik-Theorie, die mit *ahlan* abgedeckt werden kann. An dieser Stelle werden erneuerungstheologische Tendenzen vom Islam gefordert, die solch ein theologisches Desiderat füllen.

Als weiteres Beispiel kann man die sprachliche Anpassung des Religionsbegriffs aufzeigen. Schlieter merkt an, dass der Religionsbegriff eine europäische Konstruktion ist, die auch als solche historisiert werden muss. Im Zuge postkolonialer Kritiken wurde immer wieder die Frage aufgeworfen, inwiefern der europäische Religionsbegriff über andere kulturelle Traditionen gestülpt wurde.<sup>23</sup> Er kommt zu dem Schluss, dass außereuropäische Religionsbegriffe nur marginal betrachtet werden. Das arabische Wort *dīn* bedeutet beispielsweise nicht nur Religion

---

<sup>20</sup> Bourdieu: Die männliche Herrschaft (2005), S. 8.

<sup>21</sup> Vgl. Yildiz: Politik, Pädagogik und Bildung im Kontext sprachlicher-symbolischer Ordnungsverhältnisse (2016), S. 95.

<sup>22</sup> Vgl. ebenda, S. 97.

<sup>23</sup> Vgl. Schlieter: Nachwort: Außereuropäische Begriffe für Religion und die Frage der Einzigartigkeit des europäischen Religionsbegriffs (2010), S. 247f.



(abgeleitet aus einer indogermanischen Wurzel), sondern auch Gericht (semitische Wurzel). Darüber hinaus taucht der Begriff im *Qur'ān* an 91 verschiedenen Stellen auf. Es ist ein ambiger Begriff, der sich kontextgebunden auf (1) Recht/Gericht, (2) Sitte/Brauch oder (3) Religion und Glaube bezieht.<sup>24</sup> Die Gleichstellung von Religion und *dīn* wäre demnach unzureichend. Ein Religionsbegriff, wie der europäische, existiert im arabischen nicht.

### 3. SCHLUSSBEMERKUNG

Es sollte aus poststrukturalistischer Perspektive verdeutlicht werden, dass Begriffe und Zuschreibungen nicht *a priori* existieren, sondern in bestimmten Machtasymmetrien erwachsen. Insgesamt stellten sich drei übergeordnete Punkte heraus, die im interreligiösen Dialog reflektiert werden müssen: 1.) Die Kulturalisierung des Islam, 2.) Die dichotome Aufteilung in säkularer, liberaler »Westen« vs. irrationaler, patriarchaler Islam des »Nicht-Westens« und 3.) die sprachliche Anpassung an dominante (christliche) Diskurse. Unter diesen Rahmenbedingungen fordere ich vom interreligiösen Dialog, dass er diese sozialen Machtasymmetrien miteinbezieht und reflektiert und gerade nicht harmonisiert und glättet. Nach Foucault kann nämlich kein machtfreier Raum existieren. Im Gegenteil: Es existieren „Formen von Macht und Hegemonie, die in erster Linie nicht über Zwang ausgeübt werden, sondern über Diskurse, über körperliche Ausrichtung, über die Zivilgesellschaft und durch symbolische Ordnung vorgegebene Identitäten“.<sup>25</sup> Insofern gilt es, die Begriffe, die man benutzt, in ihrer symbolischen und machtvollen Bedeutung und Auswirkung *wirklich* zu begreifen.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. Schmitz: Religion und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich (1996), S. 32f.

<sup>25</sup> Vgl. Schmitz: Religion und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich (1996), S. 51f.

<sup>26</sup> Bozay: Symbolische Ordnung im Spannungsverhältnis von Macht, Herrschaft und Hegemonie, S. 51f.

## 4. LITERATURVERZEICHNIS

- Bhabha**, Homi K. (1994): *The location of culture*. London: Routledge.
- Bourdieu**, Pierre (1991): „Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum“. In: Wentz, Martin (Hg.): *Stadt-Räume*. Frankfurt: Campus Verlag, 25-34.
- Bourdieu**, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bozay**, Kemal (2016): „Symbolische Ordnung im Spannungsverhältnis von Macht, Herrschaft und Hegemonie“. In: Arslan, E. und K. Bozay (Hg.): *Symbolische Ordnung und Bildungsungleichheit in der Migrationsgesellschaft*. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Darieva**, Tsypylma (2007): „Migrationsforschung in der Ethnologie“. In: Schmidt-Lauber, Brigitta (Hg.): *Ethnizität und Migration*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 69-94.
- De Maizière**, Thomas (Zeit) (2017): „Wir sind nicht Burka. Der Innenminister will Leitkultur. Der Gastbeitrag in Wortlaut“. Elektronisches Dokument: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2017-04/thomas-demaiziere-innenminister-leitkultur/seite-2> (zuletzt abgerufen: 12.11.2018).
- Ernst**, Stefanie und Hermann Korte (2011): „Aktuelle soziologische Debatten“. In: Ernst, Stefanie und Hermann Korte (Hg.): *Soziologie* (2. Aufl.). Konstanz: UVK, 141-168.
- Foucault**, Michel (1987): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Köln: Merve Verlag.
- Foucault**, Michel (2015): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. 15. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidemann**, Frank (2011): *Ethnologie*. Oakville: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Holmes**, Setz M. und Heide Castaneda (2016): „Representing the ‚European refugee crisis‘ in Germany and beyond. Deservingness and difference, life and death“. *American Ethnologist* 34 (1): 12-24.
- Kaschuba**, Wolfgang (2007): „Ethnische Parallelgesellschaften? Zur kulturellen Konstruktion des Fremden in der europäischen Migration“. *Zeitschrift für Volkskunde* (1/2007): 65-85.
- Mamdani**, Mahmood (2002): „Good Muslim. Bad Muslim. A political perspective on culture and terrorism“. *American Anthropologist* 104 (3): 766-775.
- Marranci**, Gabriele (2008): *The Anthropology of Islam*. Oxford: Berg.
- Münker**, Stefan und Alexander Roesler (2000): *Poststrukturalismus*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Schmitz**, Bertram (1996): *Religion und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich*. Marburg: Tectum Verlag.
- Schlieter**, Jens (2010): „Nachwort. Außereuropäische Begriffe für Religion und die Frage der Einzigartigkeit des europäischen Religionsbegriffs“. In: Schlieter, Jens (Hg.): *Was ist Religion?* Ditzingen: Reclam.
- Sökefeld**, Martin (2005): „Islam – Ethnologische Perspektiven“. In: Sökefeld, Martin (Hg.): *Islam – Ethnologische Perspektiven* (Jahrgang 7, Heft 2). Hamburg: Ethnoscripts.
- Yildiz**, Safiye (2016): „Politik, Pädagogik und Bildung im Kontext sprachlich-symbolischer Ordnungsverhältnisse“. In: Arslan, E. und K. Bozay (Hg.): *Symbolische Ordnung und Bildungsungleichheit in der Migrationsgesellschaft*. Wiesbaden: Springer Verlag.

## 5. EHRENWÖRTLICHE ERKLÄRUNG

Ich erkläre hiermit, dass ich diese Arbeit selbstständig und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln angefertigt habe und dass ich alle Stellen, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken oder dem Internet entnommen sind, durch Angabe der Quellen als Entlehnung kenntlich gemacht habe. Mir ist bewusst, dass Plagiate als Täuschungsversuch gewertet werden und im Wiederholungsfall zum Verlust der Prüfungsberechtigung führen können.

Frankfurt, den 12.11.2018



### Biographische Angaben:

Carolin V. Schulz, geb. 1995 in Bad Soden, studiert an der Goethe-Universität in Frankfurt Ethnologie im 7. Semester und Islamische Studien/Theologie im 3. Semester als Doppelbachelor. Ihr Schwerpunkt beschäftigt sich mit der ‚Anthropology of Islam‘, ‚Anthropology of Space‘ und dem Interreligiösen Dialog.