

Interessen vertreten mit vereinter Stimme: Der ›Kopftuchstreit‹ als Impuls für die Institutionalisierung des Islams in Deutschland

RIEM SPIELHAUS

»This process is stimulating and sometimes channelling the critical capacity and civic engagement of new Muslim subjects« (Salvatore 2007: 156).

Nach der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) im Spätsommer 2003¹ entwickelte der ›Kopftuchstreit‹ eine Diskursgewalt, die weite Kreise der politischen Willensbildung in der gesamten Bundesrepublik erfasste. Neben Landesparlamenten und Parteifraktionen, die über die Entscheidung für oder gegen gesetzliche Neuregelungen im Schulgesetz debattierten (siehe auch Henkes/Kneip in diesem Band), befassten sich parteinahe Stiftungen, kirchliche Institutionen und Akademien, universitäre Einrichtungen und kommunale Foren mit der Thematik in Diskussionsrunden, Anhörungen und Veröffentlichungen.² Auch wenn dieser Diskurs teilweise abgrenzende

1 BVerfG v. 24.09.2003, Az. 2 BvR 1436/021, BVerfGE 108, 282.

2 Verschiedene Einrichtungen der politischen Bildungsarbeit und Meinungsfundung publizierten Debattenbeiträge; siehe das Dossier der Bundeszentrale für Politische Bildung »Konfliktstoff Kopftuch«, abrufbar: http://www.bpb.de/themen/NNAABC,0,0,Konfliktstoff_Kopftuch.html, 03.02.2009; die von der Rosa-Luxemburg-Stiftung geförderte Zusammenstellung und Veröffentlichung von Debattenbeiträgen um das Kopftuchverbot (in: Haug/Reimer 2005); die Veröffentlichung des Aufsatz »Das Kopftuch in Koran und Sunna« von Ralph Ghadban (2006) in der Online-Reihe der Friedrich-Ebert-Stiftung, abrufbar: <http://www.fes-online-akademie.de/download.php?d=Kopftuch.pdf>, 12.02.2009; die erste quantitative Befragung von Kopftuchträgerinnen der Konrad-Adenauer-Stiftung von Frank Jessen und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (2006), abrufbar: http://www.kas.de/wf/doc/kas_9095-544-1-30.pdf, 24.02.2009;

Züge annahm (Amir-Moazami 2007: 118 ff), so ermöglichte und bewirkte er dennoch die Einbeziehung muslimischer Frauen und Männer in Debatten um Gesetzgebungsverfahren. Zahlreiche Organisatorinnen und Organisatoren öffentlicher Veranstaltungen und Anhörungen zeigten ein Bemühen, nicht nur verschiedene Positionen sondern auch Repräsentantinnen verschiedener Lebensweisen und Interessenvertretungen in die Diskussion einzubeziehen. Vieleorts in der Bundesrepublik erhielten so Musliminnen und darunter gerade auch Kopftuchträgerinnen die Möglichkeit, ihre Positionen in der Debatte vorzutragen.

In einem ambivalenten Prozess führte dies zu einer neuen Sichtbarkeit und zur Kreation der »Muslimwoman« (Cooke 2007), wie Miriam Cooke diesen neuen Typus einer Kollektividentität beschreibt: »a visually enforced collective identity« (ebd.: 140). In ihr sind Gender und Religion untrennbar miteinander verflochten. Sie ist gleichzeitig stereotype Fremdzuschreibung und Modell der Selbstidentifikation. Das Kopftuch steht damit für *die* muslimische Frau:

»The Muslimwoman is not a description of a reality; it is the ascription of a label that reduces all diversity to a single image. [...] As *women*, Muslim women are outsider/insiders within Muslim communities where, to belong, their identity is increasingly tied to the idea of the veil. As *Muslims*, they are negotiating cultural outsider/insider roles in societies where Muslims form a minority [...]« (ebd.; Hervorhebungen im Original).

Das Kopftuch, das die Weiblichkeit unsichtbar machen soll, bildet selbst ein eindeutiges Symbol von Weiblichkeit, da es im hiesigen Kontext ausschließlich von Frauen getragen wird. Es ermöglicht Erklärungen für die Kopftuchpflicht folgend den Zugang zu gesellschaftlicher und beruflicher Partizipation (Amir-Moazami/Salvatore 2002: 320 f; Oestreich 2004: 142; siehe auch Monjezi Brown in diesem Band).

Im folgenden Artikel stehen die im Rahmen der Debatte um ein Verbot des Kopftuchtragens für Lehrerinnen in staatlichen Schulen in Deutschland publizierten Beiträge von muslimischen Vereinigungen und in islamischen Gemeinden verankerten Einzelpersonen im Mittelpunkt. Eine Gesamtschau dieser Beiträge führt vor Augen, dass die ›Kopftuchdebatte‹ erheblich zur Formierung eines deutschsprachigen muslimischen und in Teilen eng mit anderen Diskurssträngen verwobenen Kommunikationsfeldes beigetragen hat. Nicht zuletzt steht dieses Phänomen eng im Zusammenhang mit der Entwicklung eines anderen Kategorien – z.B. ethnische, nationale oder religiöse – in

zur ›Kopftuchdebatte‹ in Deutschland siehe auch Berghahn/Rostock und John in diesem Band.

den Hintergrund drängenden muslimischen Selbstverständnisses, mit der Entfaltung von Identitätspolitiken und nicht zuletzt mit der Vergemeinschaftung sowie dem Entstehen einer Vertretungsstruktur islamischer Verbände in Deutschland.

Damit war die ›Kopftuchdebatte‹ ein konstituierendes Moment für den Einigungsprozess islamischer Verbände. Nichtmuslimische Debattenbeiträge wiesen eine Generalisierung einer Identitätszuschreibung auf, die eine – bisher nicht vorhandene – Einheit von Muslimen und Musliminnen unterstellte (vgl. Tezcan 2007: 69). So lässt sich anhand der Beiträge von muslimischen Akteurinnen und Akteuren erkennen, dass die derzeit entstehende islamische Gemeinschaft in Deutschland weitgehend auf dem Erkennen einer Notwendigkeit basiert, gemeinsame Interessen mit vereinter Stimme zu vertreten, und eben nicht auf einer kollektiven Religionspraxis. Die Debatte um das Kopftuch von Lehrerinnen, welche ebenso wie die Diskussionen um Moscheebau, Religionsunterricht und Terrorismus phasenweise Züge eines pauschalisierenden Ausgrenzungsdiskurses annahm, hatte sowohl eine vereinigende als auch eine polarisierende Wirkung im muslimischen Feld. So lässt sich hier die Ausdifferenzierung in diejenigen, die eine religiöse Identifikation als Grundlage für die Mobilisierung nutzen auf der einen und denen, die in derartigen Identitätspolitiken eine Gefahr für die säkulare Gesellschaft sehen, auf der anderen Seite nachvollziehen (Yurdakul 2006).

Ferner führte die Debatte zu einer verstärkten Partizipation von Musliminnen (!) und Muslimen im gesellschaftspolitischen Diskurs (Amir-Moazami/ Salvatore 2002: 318 ff). Sie bot Anlass und Zugänge zu zivilgesellschaftlichen und medialen Diskursbereichen. Der Islam und die Identifikation mit diesem wurden damit zur Ressource für politisches Engagement Zugewandter und ihrer Nachkommen (McLaughlin 2005). Darüber hinaus entfaltete die mit dem ›Kopftuchstreit‹ begonnene Diskussion um die Lebenssituation muslimischer Frauen einen erheblichen Einfluss auf Positionen und Engagement von Musliminnen in islamischen Gemeinden und Verbänden, die am Schluss des Artikels in den Blick genommen werden.

Entstehung öffentlicher euro-islamischer Diskursräume

Obwohl nach der Ost-West-Blockbildung und dem Mauerbau erstmals Muslime und Musliminnen in größerer Anzahl nach Westeuropa gekommen sind, wird die Religion der muslimischen Einwanderer gerade im Jahr 1989 in Frankreich und Großbritannien mit der ›affaire du foulard‹ und der Debatte um Salman Rushdies ›Satanische Verse‹ zum Gegenstand der öffentlichen Aufmerksamkeit (Nielsen 1992; Nonnemann et al. 1996; Salvatore 2005; Tiesler 2006; Amir-Moazzami 2007; siehe auch Fehr und Sintomer in diesem

Band). In einer Diskursanalyse identitätspolitischer und islamtheologischer Konzepte beschreibt die Religionssoziologin Nina Clara Tiesler diese Debatten als Wendepunkt hin zu einer ›Neuen Islamischen Präsenz‹, in deren Verlauf muslimische Interessenvertreter zu Identitätspolitikern wurden. Nun zeichneten sich zwei neue Tendenzen ab: die Europäisierung des Islam und die Islamisierung von Debatten sowie Gesellschaftsmitgliedern muslimischen Hintergrunds. Dabei führt Tiesler den Begriff ›Islamisierung‹ inhaltlich auf den Prozess der Kulturalisierung zurück, die hier mit einer neuen, diskursiven Fixierung, der Religion, vonstatten geht. Sie wird damit nicht oder zumindest nicht ausschließlich von Muslimen und Musliminnen betrieben, sondern ist Teil und Produkt eines gesamtgesellschaftlichen Diskurses (Tiesler 2006: 14 und 125).

In seiner Analyse von öffentlichen Debatten, die er als mit der französischen ›affaire du foulard‹ 1989 begonnene und seither ununterbrochene Serie beschreibt, kommt der Soziologe Armando Salvatore zu dem Schluss, ein euro-islamischer Diskursraum sei im Entstehen begriffen (Salvatore 2007: 137). Das Kopftuch hat Salvatore zufolge den Status eines Symbols erlangt, das die Verweigerung öffentlicher Transparenz versinnbildlicht und in europäischen Augen zunehmend zur Ikone der Politisierung des Islams wurde (ebd.: 136). Der Kampf um die Selbstbestimmung europäischer Säkularität entlang einer Abgrenzungsdebatte gegenüber Musliminnen und Muslimen und dem Islam in Europa, ermöglichte islamischen Organisationen eine Interessenmobilisierung durch Selbstethnisierung und damit die Konstitution einer abgegrenzten Identität und Gemeinschaft als religiöse Minderheit. Eine gemeinsame Religionspraxis ist hierbei nicht das konstituierende Element (Roy 2004: 124).

Spätestens mit der ›Kopftuchdebatte‹ in Deutschland etablierten sich Pressemitteilungen, offene Briefe, Mediointerviews, Statements in Talkshows, Kommentare in der Tagespresse sowie informelle, aber ebenfalls weit reichende Massenemails als wichtige Elemente der über innermuslimische Öffentlichkeiten hinausreichenden Kommunikation für Musliminnen und Muslime und ihre Organisationen in Deutschland. Die Meinungsäußerungen in etablierten deutschen Medien verdeutlichen den Mangel direkter Kommunikationswege zwischen muslimischen Akteuren verschiedener ethnischer, religiöser und politischer Richtungen. Indem Musliminnen und Muslime in etablierten Medien und Diskussionsforen in einen öffentlichen Diskurs traten, kommen sie auch mit Muslimen ins Gespräch, die nicht ihrer eigenen religiösen Gemeinschaft bzw. ihrem persönlichen Umfeld angehören.

Die in öffentlichen Debatten von Vertretern islamischer Verbände zur Kopftuchfrage geäußerten Statements sind in den akademischen Beschreibungen des Islams in Deutschland und Europa bisher kaum berücksichtigt worden. Weithin rezipiert wurden in der Debatte über Gesetzesinitiativen mehrere

vor dem Urteil des BVerfG entstandene qualitative Untersuchungen, die junge muslimische Frauen, ihre persönlichen Lebenseinstellungen und Religionsauffassungen ausführlich analysieren und typologisieren (Klinkhammer 2000; Karakaşoğlu-Aydin 2000; Nökel 2002). Sie können zu einem gewissen Grade Aufschluss geben über die viel diskutierten Beweggründe Kopftuch zu tragen (siehe auch Monjezi Brown in diesem Band), beziehen sich jedoch auf den persönlichen Bereich des Rationalisierens von Alltagshandlungen und Religionsausübung.

Die Diskursanalyse der ›Kopftuchdebatte‹ von Schirin Amir-Moazami fokussiert vornehmlich dominante Stimmen aus dem nicht-muslimischen Milieu politischer Entscheidungsträger und -trägerinnen und veranschaulicht damit deren Charakter als ›Selbstverständnisdebatte‹ der europäischen Moderne. Dagegen setzt sie die Selbstbeschreibungen junger Kopftuch tragender Frauen in Deutschland und Frankreich (Amir-Moazami 2007). Gökce Yurdakul legte mit ihrer Deskription von Äußerungen türkischer Akteurinnen und Akteure in der ›Kopftuchdebatte‹ eine der wenigen auf Deutschland bezogenen Analysen vor, die öffentliche Statements der *Anderen* einbezieht (Yurdakul 2006).³

Die aufgeladenen Debatten um die Präsenz und Sichtbarkeit von Musliminnen und um Maßnahmen zur Normierung von Sexualität bereiten, wie Ruth Mas im Fall der französischen Debatte veranschaulicht, eine Grundlage für die Vergemeinschaftung. In Form von drei Petitionen gegen die Gesetzgebung von 2004 brachte die französische ›Kopftuchdebatte‹ gemeinschaftliche Meinungsäußerungen von Musliminnen und Muslimen hervor, die sich als säkular definieren: »a secular Islamic subjectivity is crafted« (Mas 2006: 588; siehe auch Sintomer in diesem Band). Triebkraft für diese Gemeinschaftsbildung ist die Oppositionshaltung der Akteure und Akteurinnen zu einem Prozess, den sie als Fortführung eines kolonialen Zivilisierungsprojekts kritisieren.

Sowohl in Frankreich als auch in Deutschland scheint die ›Kopftuchdebatte‹ als eines der diskursiven Ereignisse zu wirken, die Musliminnen und Muslime die Entscheidung zwischen muslimischer Gemeinschaft und französischer bzw. deutscher Gesellschaft und damit das Bekenntnis zu einer von scheinbar nur zwei möglichen Identitäten abringt. Die Unterzeichnerinnen und Unterzeichner der drei von Mas aufgeführten Petitionen verdeutlichen dieses Dilemma. Sie versuchen einen Mittelweg, der gleichzeitig Kritik an islamischen Gemeinschaften und französischer Hegemonie sowie die Vereinigung von muslimischer und französischer Identität ermöglicht. Es scheint der Zwang zur Positionierung zu sein, der neue Vergemeinschaftungsprozesse anregt. Während Mas die Zusammenschlüsse und Narrative säkularer Grup-

3 Neben der Analyse von Yurdakul (2006) findet sich eine Zusammenstellung von Beiträgen zur Kopftuchdebatte unter Einbeziehung von Statements islamischer Verbände bei Frigga Haug und Kathrin Reimer (2005).

pierungen untersucht, steht hingegen im vorliegenden Beitrag das gemeinsame Auftreten von religiösen Gemeinschaften von Musliminnen und Muslimen im Zentrum der Betrachtung.

Auswirkungen der ›Kopftuchdebatte‹ auf das islamische Diskursfeld

Die Debatte um das Kopftuch von Pädagoginnen im staatlichen Schuldienst führte zu zahlreichen Veränderungen. Die Folgen des Rechtsstreits sind nicht nur im juristischen Bereich zu finden, sondern wirkten auch nachhaltig auf den Diskurs über Musliminnen, Islam und Integration in Deutschland ein. Die Debatte führte zu einem verstärkten Engagement und vor allem einer größeren – wenn auch weiterhin nicht gleichwertigen – Wahrnehmung muslimischer Frauen mit und ohne Kopftuch in politischen und zivilgesellschaftlichen Diskussionen. Bisher scheint der Zugang von Musliminnen zu diesen Debatten und auch ihr Interesse beschränkt auf die Themen ›Muslime und Islam in Deutschland‹ sowie ›Integration‹. Langsam zeichnet sich allerdings eine (beiderseitige) Öffnung für weitere Themen ab.

Zudem entfaltete die ›Kopftuchdebatte‹ ein immenses Diskussions- und Mobilisierungspotential. Im Zusammenhang mit der Debatte um das Kopftuch von Lehrerinnen im Schuldienst gründeten sich mehrere Initiativen engagierter Frauen verschiedensten Hintergrunds wie ›Mein Kopf gehört mir!‹ sowie Selbstorganisationen betroffener Lehrerinnen wie die ›Initiative für Selbstbestimmung in Glaube und Gesellschaft (ISGG)⁴. Die Debatte fand erheblichen Widerhall bei Diskussionen auf innermuslimischen Treffen, wann immer Musliminnen und Muslime mit Vertreterinnen aus Politik und Medien aufeinandertreffen und in den zahlreichen Kommunikationsforen im Internet. Schließlich gab sie den Impuls für eine erste erfolgreiche Initiative der gemeinsamen Interessenvertretung islamischer Organisationen und damit einen Anstoß für den weiteren Institutionalisierungsprozess des Islams in Deutschland.

Muslime in Deutschland entwickeln seit einigen Jahren ein Zusammengenöhrigkeitsgefühl als religiöse Minderheit, das jedoch über lange Zeit durch innermuslimische politisch-ideologisch bzw. religiös begründete Konkurrenzkämpfe gestört war. Die ›Kopftuchdebatte‹ war ein Anlass für diese Entwicklung und führte schließlich zur ersten Presseerklärung von über 60 isla-

4 Die Initiative für Selbstbestimmung in Glaube und Gesellschaft unterzeichnet Offene Briefe mit dem Zusatz: ›Initiative der vom Kopftuchverbot betroffenen Lehrerinnen NRW‹; ausführliche Selbstdarstellung abrufbar: <http://www.isgg.de/>, 12.02.2009.

mischen Vereinen und Verbänden.⁵ Zum ersten Mal einigten sich hier islamische Vereine auf eine gemeinsame öffentliche Stellungnahme im Nachgang der Entscheidung des BVerfG im »Fall Ludin«. Obwohl alle diese Organisationen auch weibliche Mitglieder haben, sind die öffentlich sichtbaren Vertreter zumeist männlich – ein Fakt, der nur langsam durch in Entscheidungs- und Repräsentationspositionen drängende Frauen herausgefordert wird.

Eine hilfreiche Grundlage für die Darstellung der Entwicklungen bildet Werner Schiffauers Abriss der Geschichte des islamischen Diskursfeldes in Deutschland in drei Phasen. Die Jahre 1970-1985 waren mit der Ankunft muslimischer Gastarbeiter/innen und deren Familien geprägt durch die Etablierung muslimischer Räume und Vereine in Deutschland. Religiöse Organisationen aus den Herkunftsländern, insbesondere der Türkei und Marokko, bauten in dieser ersten Phase Satellitenorganisationen für die Arbeitsmigrantinnen und -migranten auf. Ab Mitte der 1980er setzten in der zweiten Phase die Konsolidierung der Moscheelandschaft und die Bildung von Dachverbänden ein. Die zentralen Auseinandersetzungen in den vorwiegend türkischsprachigen Gemeinden kreisten um Fragen der Politik in der Türkei. Die 1995 einsetzende dritte Phase bezeichnet Schiffauer als »Etablierung eines Deutschlandbasierten Diaspora-Islams«, der sich zunehmend den Problemen von Muslimen in Deutschland widmet und seine Positionen in Auseinandersetzung mit der deutschen Öffentlichkeit entwickelt (Schiffauer 2003: 147). Islamische Dach- und Spaltenverbände fordern spätestens seitdem die Anerkennung als Religionsgemeinschaften und als Vertreter von Musliminnen und Muslimen in Deutschland.

Dieser Beschreibung ist hinzuzufügen, dass der Prozess der Neugründungen auf der Ebene der Moscheegemeinden insbesondere auf Grund des Zuflugs von weiteren Musliminnen und Muslimen aus verschiedenen Herkunftsländern bis heute nicht abgeschlossen ist. So gründeten sich in deutschen Großstädten in den 1990ern und dem ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts bosnische, arabische und indonesische Moscheevereine, Gemeinden also von ethnischen und sprachlichen Minderheiten, die nicht im Zusammenhang von Gastarbeiterverträgen, sondern auf der Suche nach politischem Asyl, als Kriegsflüchtlinge oder Studierende nach Deutschland gekommen waren. Diese Ausdifferenzierung auf der Gemeindeebene läuft parallel zum Prozess des Zusammenschlusses auf der Ebene der Interessenvertretung gegenüber Medienöffentlichkeit und Politik. Religionspraxis findet auf der Basis der Gemeinden getrennt in Subidentitäten statt, wogegen deren Repräsentation

5 Presseerklärung »Kopftuch nur aus freiem Willen – Verbot der Unterdrückung«, unterzeichnet von 64 islamischen Vereinen und Verbänden, April 2004; abrufbar bspw. auf der Seite der »Islamischen Föderation in Berlin« (IFB): http://if-berlin.de/index.php?option=com_content&task=view&id=17&Itemid=32, 03.02.2009.

entlang übergeordneter und zudem vorwiegend entlang von außen zugeschriebener Zugehörigkeiten verhandelt wird. Religiöse, ethnische, politische und viele andere Unterschiede treten hierbei zurück hinter die Erfahrung auf Grund der Herkunft aus einem mehrheitlich muslimischen Land als zusammengehörig wahrgenommen zu werden. Ein Effekt dieser Zuschreibung ist das Entstehen eines muslimischen Bewusstseins und einer muslimischen Gemeinschaft in Deutschland (Spielhaus 2006a).

Insbesondere die Herausbildung eines in Deutschland verankerten Islams mit durch Politik und Öffentlichkeit anerkannten Institutionen war zunächst von heftigen Konflikten gekennzeichnet, so dass ein Einigungsprozess, wie er derzeit zu beobachten ist, trotz erheblicher Bemühungen einer Reihe von Akteuren und mehreren Anläufen zum Zusammenschluss über lange Zeit kaum möglich schien. Islamische Akteure sprachen einander den Vertretungsanspruch ab und zeigten sich nicht gewillt, andere um Anerkennung buhlende Organisationen als gleichberechtigt anzuerkennen oder auch nur als Gesprächspartner zu dulden. Deshalb ist die 2004 von zahlreichen Vereinen und Verbänden unterzeichnete Presseerklärung zur Kopftuchfrage ein bemerkenswertes Dokument.⁶

Das gemeinsame Interesse hat konkurrierende Vereine dazu gebracht, in bis dahin nicht da gewesener Weise eine gemeinsame Initiative zu ergreifen und mit einer Stimme zu sprechen. Wenn auch nicht in natürlicher Folge, so war dies doch sicherlich ein Vorläufer der drei Jahre später folgenden gemeinsamen Veranstaltung der vier muslimischen Dach- und Spitzenverbände ›Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion‹ (DITIB⁷), ›Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland‹ (Islamrat), ›Verband der islamischen Kulturzentren e.V.‹ (VIKZ) und ›Zentralrat der Muslime in Deutschland‹ (ZMD) zum Geburtstag des Propheten Muhammad als positive Antwort auf den Karikaturenkonflikt im Vorjahr. Auf dieser Veranstaltung wurde schließlich die Gründung des ›Koordinationsrates der Muslime‹ (KRM) vereinbart, mit dem Ziel der Etablierung einer einheitlichen Organisation als Vertretung islamischer Vereine und Ansprechpartner für die Politik von der Kommunal- über die Länder- bis zur Bundesebene.

6 Presseerklärung »Kopftuch nur aus freiem Willen – Verbot der Unterdrückung«, a.a.O.

7 Die Abkürzung ergibt sich aus dem türkischen Namen ›Diyanet İşleri Türk İslam Birliği‹.

Gemeinsames Statement islamischer Organisationen und Verbände

Zwischen der Veröffentlichung des Bundesverfassungsgerichtsurteils im ›Fall Ludin‹ im September 2003 und der gemeinsamen Presseerklärung von über 60 islamischen Vereinen und Verbänden im April 2004 vergingen über sechs Monate. Gleichwohl hat es bis dahin keine gemeinsame Positionierung in schriftlicher Form von einer solchen Anzahl islamischer Verbände in Deutschland gegeben. Die Erklärung wurde von einer Mischung kleiner islamischer Ortsvereine und größerer Zusammenschlüsse islamischer Gemeinden unterzeichnet. Unter den unterzeichnenden Vereinen sind Zusammenschlüsse auf Landes- und Bundesebene, Vereine verschiedener ethnischer Herkunft und religiöser Richtungen von sunnitischen über schiitische bis hin zu einem kleinen alevitischen Verein, Jugend- und Studentenvereinigungen sowie zwei Frauenvereine.

Allerdings unterzeichneten nicht alle relevanten Frauenvereine, wie beispielsweise das ›Zentrum für islamische Frauenforschung und Förderung‹ (ZIF) oder das Frauennetzwerk ›HUDA‹. Bemerkenswerterweise ist zudem die DITIB, einer der größten Dachverbände von Moscheevereinen in Deutschland nicht unter den Unterzeichnenden. Die Journalistin Heide Oestreich erklärt das Schweigen der über die Finanzierung ihrer Hocas in direkter Abhängigkeit von der Türkei stehenden DITIB mit einem Verweis auf die türkische Debatte: »Weil aber in der Türkei der Kopftuchstreit ungleich stürmischer verläuft, zieht DITIB es vor, in dieser Angelegenheit in Deutschland keine Stellungnahme abzugeben« (Oestreich 2004: 102). Die Ahmadiyya-gemeinde veröffentlichte eine eigene Presseerklärung und gab ein »Sonderheft zum Thema Kopftuch« in ihrer Reihe »Islam im Brennpunkt« (Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland 2004) heraus, in dem Kopftuchverbote als integrationshinderlich abgelehnt werden.⁸ Die Alevitische Gemeinde Deutschland äußerte sich zur ›Kopftuchdebatte‹ distanziert und befürwortete in Einzelstatements Kopftuchverbote für Lehrerinnen.⁹

Überschrieben ist die Mitte April veröffentlichte Presseerklärung der islamischen Verbände mit dem Titel »Kopftuch nur aus freiem Willen – Verbot der Unterdrückung« (Presseerklärung Islamischer Organisationen in Deutschland 2004). Die Presseerklärung wurde auf den Internetseiten vieler unter-

8 Eine Liste der Unterzeichnenden befindet sich am Ende der Presseerklärung; abrufbar bspw. auf den Seiten der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA): http://www.kna.de/doku_aktuell/islam_kopftuch.html, 24.02.2009.

9 Siehe die »Stellungnahme zum sog. ›Kopftuch-Urteil‹ des Bundesverfassungsgerichtes, Antrag der Fraktion der CDU – Drucksache 15/3008«, 21.04.2004, Schleswig-Holsteinischer Landtag Umdruck 15/4462; abrufbar: <http://www.landtag.ltsh.de/infothek/wahl15/umdrucke/4400/umdruck-15-4462.pdf>, 24.02.2009.

zeichnender Organisationen sowie durch die KNA veröffentlicht. Sie nimmt konkret Bezug auf das Urteil des BVerfG und darauf folgende Gesetzgebungsprojekte in verschiedenen Bundesländern (siehe auch Berghahn und Henkes/Kneip in diesem Band) und erklärt eine Versachlichung zum Ziel der Debatte. In der Erklärung wird die Position vertreten, das Tragen oder Nichttragen eines Kopftuchs entscheide nicht über Zugehörigkeit zum Islam, sollte kein Maßstab für ethisch-moralische Bewertungen, für die Integrationsbereitschaft oder die Verfassungstreue sein.

»Gleichwohl gebietet der Islam, nach allen islamischen Rechtsschulen, das Einhalten bestimmter Kleidungsvorschriften, und zwar für Mann und Frau. Der Frau ist geboten, sich bis auf Hände, Füße und Gesicht zu bekleiden, dazu gehören einstimmig die Kopfhaare« (Presserklärung Islamischer Organisationen in Deutschland 2004).

Die Presseerklärung und ihre Unterzeichner bzw. Unterzeichnerinnen bekräftigen damit ein Bekleidungsgebot für Mann und Frau, das für die Frau die Bedeckung der Kopfhaare einschließt. Dabei heben sie die Einstimmigkeit der Gelehrten und der Rechtsschulen in dieser Frage hervor. Zudem begegnet die Erklärung zwei häufigen Vorwürfen: die Wertung des Kopftuchs als politisches oder religiöses Symbol wird zurückgewiesen und betont, dass das Kopftuch ein religiöses Gebot darstelle, dessen Sinn nicht die Unterdrückung der Frau sei.

»In jedem Fall sollten Frauen nach unserer Überzeugung ein Kopftuch nur aus freiem Willen tragen. Diskriminierungen wegen des Nicht-Tragens lehnen wir genauso ab, wie Diskriminierungen wegen des selbstgewählten und selbstbestimmten Tragens eines Kopftuches« (ebd.).

In der Tat herrscht in Bezug auf das Kopftuchgebot eine weitaus größere Einigkeit als in anderen Fragen der Religionspraxis und so erklärt sich, wieso gerade die ›Kopftuchfrage‹ ein solch einigendes Potential entwickeln konnte. Gerade mit der flexiblen Postulierung des Bekleidungsgebots als individuelle Entscheidungsfrage wird ein Konsens möglich, der Unterschiede der Religionspraxis wie Detailfragen im Gebet, Termine zum Ramadanbeginn bzw. -ende und andere Unterschiede in den Auslegungen der Rechtsschulen überbrückt. Die Erfüllung der Glaubenspflicht wird somit den einzelnen Gläubigen anheim gestellt, wobei die Verbände sich der Aufgabe annehmen, die prinzipielle Möglichkeit zur Pflichterfüllung sicherzustellen.

Hier ist ein kleinster gemeinsamer Nenner gefunden, der die großen islamischen Organisationen erfasst, aber dennoch nicht alle Menschen und Gruppierungen einschließt, die sich als Muslime und Musliminnen verstehen. Mit

der Formulierung der Presserklärung wird hier somit eine Bestimmung der Zugehörigkeiten zum Islam vorgenommen.

Eine entgegengesetzte Auffassung in Bezug auf Glaubenspflichten vertritt die ›Alevitische Gemeinde‹ und beansprucht in gleicher generalisierender Weise eine Interpretation der religiösen Grundsätze in ihrem Statement zu einem Gesetzesvorhaben in Schleswig-Holstein. Sie nimmt keinen Bezug auf Religionstraditionen wie die in der Presseerklärung herangezogenen Rechtsschulen sondern auf die (behauptete) Haltung der Mehrheit sunnitischer Frauen: »Das Kopftuch ist keine Glaubenssubstanz und keine allgemein gültige Anwendung unter Musliminnen. Die Mehrheit der Frauen sunnitischen Glaubens sogar lehnt das Kopftuch ab« (Alevitische Gemeinde Deutschland 2004). Die türkischstämmige SPD-Bundestagsabgeordnete Lale Akgün betont die Pluralität islamischer Auslegungen und Lebensweisen, die auch die Auffassung beinhalten können müsse, eine Kopftuchpflicht nicht anzuerkennen.

»Der Islam, die zweitgrößte Religion in Deutschland, lebt in und von der Möglichkeit seiner Pluralität. Hierzu gehören auch die Aussagen vieler Religionsgelehrter im In- und Ausland, das Tragen des islamischen Kopftuchs sei weder eine religiöse Pflicht, noch explizit aus dem Koran herzuleiten« (Akgün 2005, Orig. 2003).

Auf die von der Politikerin angesprochenen anderen Gelehrtenmeinungen hinsichtlich islamischer Kleidungsgebote oder Ausnahmen von der Bedeckungspflicht geht die Presserklärung der Verbände nicht ein. Ganz ausdrücklich erheben die 64 unterzeichnenden islamischen Verbände in ihrer Presseerklärung den Anspruch auf die Deutungshoheit von Religionsgemeinschaften für religiöse Gebote und weisen diesbezügliche Interpretationsversuche durch den Staat bzw. politische Parteien zurück.

Die Presseerklärung thematisiert, dass die Debatte um Kopftuchverbote über den Bereich des öffentlichen Diensts hinaus »auch zur Legitimation für Diskriminierungen im privaten Sektor« (Presseerklärung Islamischer Organisationen in Deutschland 2004) herangezogen werde. Mehrmals betont die Erklärung den Anspruch auf Gleichbehandlung der Religionsgemeinschaften durch gesetzliche Regelungen. Eine Privilegierung von Religionsgemeinschaften habe zu unterbleiben. Es schließt sich ein Appell an Landesregierungen und Bundesregierung an, die Empfehlungen des BVerfG zur religiösen Pluralität an der Schule zu beherzigen und in Zusammenarbeit mit Vertretern und Vertreterinnen der Muslime in Deutschland ein ganzheitliches Konzept zur Integration des Islams in Deutschland zu erarbeiten. »Es gilt eine weise und zukunftsträchtige Politik zu gestalten, die der Vielfalt und Pluralität unserer Gesellschaft gerecht wird und in der auch die Muslime als Bereicherung angenommen werden« (ebd.). Die unterzeichnenden Verbände bieten sich damit wiederholt als Gesprächs- und Kooperationspartner an und

danken Personen sowie Institutionen, die »einen versöhnenden und sachlichen Beitrag geleistet haben« (ebd.).

Die ›Kopftuchdebatte‹ wirkte jedoch im muslimischen Feld keinesfalls nur vereinend; sie hatte sogar eine stark polarisierende Wirkung. Als wichtigste Kritik an die gegen ein Kopftuchverbot argumentierenden Verbände stellten Politikerinnen mit türkischem Hintergrund und türkische Verbände wie der ›Türkische Bund Berlin Brandenburg‹ (TBB) die segregierende Wirkung und die Betonung kultureller Differenzen durch das Kleidungsstück heraus. Religionspraxis, so ihre Argumentation, gehöre in den privaten Bereich, öffentlich sichtbare Religionsausübung verdeutliche die Absicht einer Umformung der Gesellschaft in einen theokratischen islamischen Staat. Ihre Argumentation gegen Kopftücher im öffentlichen Dienst verbinden viele der türkeistämmigen politischen Akteure mit einem Plädoyer für eine Gleichbehandlung der Religionen und damit für eine Unterbindung *aller* religiösen Symbole.

»Der Türkische Bund in Berlin-Brandenburg plädiert dafür, im gesamten öffentlichen Dienst gesetzlich das Tragen von allen politischen/religiösen Symbolen zu unterbinden. Insofern distanziert er sich vom Gesetzesvorhaben in Baden-Württemberg. Der Türkische Bund in Berlin-Brandenburg hat sich seit seiner Gründung für die Gleichbehandlung von Muslimen eingesetzt (beispielsweise Religionsunterricht, Moscheebau, Friedhofsregelungen). Die Forderung nach Gleichstellung kann aber nicht bedeuten, dass Werte des Grundgesetzes, die weder deutsche, noch europäische, sondern universelle Werte sind, ausgehöhlt werden« (TBB 2003).¹⁰

Eine Reihe türkeistämmiger Politikerinnen und Politiker, darunter Parlamentsabgeordnete, sprachen sich für ein Verbot des Kopftuchs für Lehrerinnen staatlicher Schulen aus und kritisierten gleichzeitig vehement die Ungleichbehandlung von Islam und Musliminnen (Baba 2006).¹¹

Eine häufig von Deutschen muslimischen Hintergrunds geäußerte Forderung zielt auf die Gleichbehandlung durch Politik und Gesellschaft. Dass Kopftuch und Integration zusammenhängen, scheint außer Frage zu stehen. Worin jedoch das Integrationshemmnis besteht, im Kopftuchtragen oder im Kopftuchverbot, darin liegt ein zentraler Meinungsunterschied (siehe auch Rommelspacher in diesem Band).

10 Siehe auch Akgün 2005, Orig. 2003: 64; ausführlich zu den Positionen des TBB in der Kopftuchdebatte siehe Yurdakul 2006.

11 Siehe auch die Presseerklärung des TBB v. 08.09.2008 »Den Balken vor den eigenen Augen sehen sie nicht...«, abrufbar: <http://www.tbb-berlin.de/de/pressemitteilungen/2008/2008.09.08.php>, 17.02.2009.

Der Vorsitzende des ›Islamrat Deutschland‹, heute einer der vier Mitgliedsverbände des KRM, Ali Kizilkaya, äußert sich dazu 2005 in einem Interview mit der Frankfurter Allgemeinen Zeitung:

»Denn gerade in dieser Gesellschaft eröffnet sich ja auch eine Chance für muslimische Frauen, sich zu emanzipieren, indem sie im Berufsleben selbstständig werden. Finanzielle Selbstständigkeit bringt auch in der Familie einen anderen Status. Gerade dem wird aber durch die Gesellschaft, teilweise durch die Politik ein Riegel vorgeschnoben, etwa durch das Kopftuchverbot nur für Muslime, durch das einige Berufsfelder für muslimische Frauen verschlossen werden. Sie werden dann durch den Gesetzgeber oder die Gesellschaft an den Herd geschickt – nicht durch die muslimischen Männer« (Kizilkaya 2005).

Eine vom Berliner Senat 2008 herausgegebene Studie dokumentiert Benachteiligungen und Diskriminierungen junger Kopftuchträgerinnen im Erwerbsleben jenseits des Bildungsbereichs.¹² Darin wird darauf Bezug genommen, dass es immer schwieriger für Frauen mit Kopftuch werde, eine Anstellung zu finden, egal ob sie das Tuch nun freiwillig tragen oder auf Grund des Drucks der Familie bzw. des weiteren sozialen Umfelds.

Dennoch äußern Musliminnen, die sich im innermuslimischen Kreis über Benachteiligungen beklagen, Bedenken, mit diesen Problemen an die Öffentlichkeit oder gar vor Gericht zu gehen. Zur jetzigen Situation habe ein Rechtsstreit geführt, der Diskriminierung beenden und Gleichberechtigung bringen sollte, jedoch zu weiterer Ausgrenzung und deren Legitimierung mit Verweis auf das Grundgesetz führte.¹³

Auf der Internetseite der ISGG stellten von dem 2006 geänderten Schulgesetz betroffene muslimische Lehrerinnen und Sozialpädagoginnen verschiedene Debattenbeiträge zusammen und dokumentierten dabei insbesondere die ihnen entgegengebrachte Unterstützung aus nichtislamischem Umfeld.¹⁴ Auf der Homepage sind zehn Zitate zusammengestellt, die gegen ein Verbot des Kopftuchtragens für Lehrerinnen im staatlichen Schuldienst argumentieren. Eines der Zitate stammt von dem damaligen Bundespräsidenten Johannes Rau. Auf den Link zu einem Zeitungsbericht mit dem Titel »USA kritisieren

12 »Mit Kopftuch Außen vor?«, Berliner Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales, 2008; abrufbar: http://www.berlin.de/imperia/md/content/lb_ads/kopftuch_klein.pdf, 24.02.2009.

13 Dies führen beispielsweise die AG ›Muslimische Frau in der Gesellschaft‹ in einem Statement zur ›Kopftuchdebatte‹ sowie Nina Mühe in einem Onlineartikel auf der Internetseite ›Nafisa‹ aus; abrufbar: <http://www.nafisa.de/tag/kopftuchzwang/>, 27.01.2009 und <http://www.nafisa.de/mit-kopftuch-zu-rechts-ausen-vor>, 27.01.2009.

14 Abrufbar: <http://www.isgg.de/GeschichteISGG.htm>, 24.02.2009.

deutsches Kopftuchverbot¹⁵ verweisen sie mit dem Kommentar, dass Unterstützung manchmal von unerwarteter Seite komme. Auf der Internetseite beschreiben die teilweise seit Jahrzehnten als Lehrerinnen im Schuldienst stehenden Musliminnen ihre persönliche Wahrnehmung der Entwicklungen in Nordrhein-Westfalen, dem Bundesland mit dem größten Anteil muslimischer Bevölkerung. Die Wahl vor die sie gestellt werden, das Kopftuch auszuziehen oder zu Hause zu bleiben, stellen sie als wenig befriedigend dar. Die Gründung von Privatschulen stelle eine dritte Möglichkeit und bessere Wahl dar. Diese Alternative bedeutet letztlich, dass islamische Gemeinschaften ein wachsender Bezugspunkt für Kopftuch tragende Frauen werden und damit auch eine zunehmende Abhängigkeit der Frauen von diesen Gemeinschaften entsteht.

Die Äußerungen des Zusammenschlusses muslimischer Lehrkräfte und die darin geübte Kritik an der neuen Gesetzgebung weisen die Entscheidung zwischen Assimilation oder der Rolle der passiven Hausfrau zurück und fordern gesellschaftliche Partizipation bei Sichtbarkeit ihrer religiösen Praxis. Ähnlich beschrieb Sigrid Nökel das Integrationsverständnis junger Kopftuchträgerinnen der zweiten Generation, »die den Islam in einer modernen Variante für sich als progressive Kraft entdeckt haben, die überzeugte Kopftuchträgerinnen sind, aber zugleich berufliche Karrieren verfolgen« (Nökel 2004: 285). Sie verstehen Integration dann als gelungen, wenn ihr Anderssein respektiert wird und sie dabei Chancengleichheit erhalten. So fordern muslimische Frauen gleichermaßen dominante Weiblichkeits- und Rollenkonzepte der hiesigen Gesellschaft wie die islamischer Bewegungen heraus (Amir-Moazami/ Salvatore 2002: 322).

Präsenz von Kopftuchträgerinnen in der Debatte

Zahlreiche Debattenbeiträge stellten eine Verknüpfung der Kopftuchthematik mit dem Thema ›Unterdrückung der Frau durch patriarchale Gewalt‹ her und konstruierten so das Kopftuch als Symbol für misogyne Praktiken.¹⁶ Diese diskursiv hergestellte Symbolik ermöglicht es, das Tragen eines Kopftuchs als Instrument der Unterdrückung und *zugleich* – insbesondere wenn ohne Zwang

15 Netzeitung.de v. 24.09.2006; abrufbar: <http://www.netzeitung.de/ausland/440617.html>, 24.02.2009.

16 Ausführlich betrachtet Antonella Giannone diesen Konstruktionsprozess, in dem ausschließlich negative Assoziationen mit Islam und islamischer Welt mit diesen Zeichen verknüpft werden: »Das Kopftuch wird kontextunabhängig und ohne Berücksichtigung der individuellen oder gruppenspezifischen Gründe seines Tragens als Zeichen des ›bösen‹ Islams konstruiert und mit festen Bedeutungen verknüpft, die in den verschiedenen Diskursen dann jeweils verschiedenen akzentuiert werden« (Giannone 2005: 258); siehe auch Barskanmaz und Rommelspacher in diesem Band.

getragen – als Einverständniserklärung mit unterdrückenden Praktiken zu werten.

Die dominanten Klischeebilder weisen somit Kopftuch tragenden Musliminnen die Rollen von Opfern oder Täterinnen von Unterdrückung zu; und lassen dabei wenig Raum für die Vorstellung einer selbstbestimmten und emanzipierten Kopftuchträgerin, die sich frauenfeindlichen und patriarchalischen Praktiken und Lesarten islamischer Quellen entgegenstellt. Das Kopftuch wird damit im öffentlichen Diskurs immer wieder im Kontext von Mechanismen der Frauenunterdrückung diskutiert. Jedoch wird Kopftuch tragenden Frauen, wenn sie überhaupt in die Diskussion von Lösungsansätzen einbezogen werden, mit Vorbehalten begegnet. Diese ablehnende Haltung wurde auch von einigen muslimischen Frauen eingenommen, die durch starke Beachtung im Diskurs erhebliche Dominanz entfalten konnten (siehe auch Rommelspacher und Monjezi Brown in diesem Band).

Wie Schirin Amir-Moazami feststellt, wurden Musliminnen und Muslime, nachdem sie vom Prozess der Wissensproduktion und -zirkulation weit gehend ausgeschlossen waren, zu Agenten/Agentinnen der Diskursbildung über den Islam in der deutschen Öffentlichkeit (Amir-Moazami 2007: 118 f). Allerdings hafte dieser Entwicklung ein bitterer Nachgeschmack an:

»Denn im Prinzip setzt der Diskurs dieser Figuren den dominanten Diskurs vor allem im Hinblick auf seine paternalistischen Züge fort: Nun gibt nicht mehr nur die nicht-muslimische Öffentlichkeit Muslimen vor, wie eine ›emanzipierte‹, ›moderne‹ Frau auszusehen habe, sondern Musliminnen selbst übernehmen diese Funktion und gewinnen umso mehr Plausibilität, als sie aus der ›Binnenperspektive‹ sprechen. [...] Ihr Diskurs ist öffentlich so wirksam, weil diese Frauen selbst ›Betroffene‹ sind und es zugleich geschafft haben, sich aus den ›Fesseln der Tradition‹ zu befreien. Damit gelten sie als erfolgreiche Beispiele für die vorherrschende Version von Integration« (ebd.: 119).

Gerade indem einzelne Musliminnen, die kein Kopftuch tragen oder es abgelegt haben als Repräsentantinnen Anerkennung finden und in der Debatte Raum erhalten, wird eine recht klare Nachricht ausgesandt: Die Anerkennung von Emanzipation wird im dominanten Diskurs häufig an die Bedingung geknüpft, kein Kopftuch zu tragen.¹⁷

17 Nur ein Beispiel ist die Einladungspraxis zu repräsentativen Veranstaltungen. Als Mitglieder des Plenums der vom Bundesinnenminister ins Leben gerufenen ›Deutschen Islamkonferenz‹ (DIK) waren 15 muslimische Vertreterinnen und Vertreter eingeladen worden. Neben fünf islamischen Dachverbänden wurden zehn ›nicht-organisierte Muslime‹ eingeladen. Darunter waren vier Frauen, keine von ihnen trägt Kopftuch. Die islamischen Verbände schickten zunächst ausnahmslos die männlichen Verbandsvorsitzenden. Ab dem dritten Plenum der

Nur allmählich finden muslimische Aktivistinnen Gehör, die Frauenrechte auf Grundlage islamischer Referenzen herleiten, und die um Zugang sowohl zu innermuslimischen Debatten, als auch zu den Bühnen der politischen Repräsentanz in Deutschland ringen. Im öffentlichen Diskurs wurden diese Aktivistinnen nicht selten als Marionetten islamistischer Zirkel abqualifiziert und ihnen die Fähigkeit zum eigenständigen Handeln abgesprochen (ebd.: 29). Eine solche Sicht verkennt die Pluralität des islamischen Feldes hinsichtlich der unterschiedlichen Auffassungen zur Rolle von Frauen und die Entwicklungen der vergangenen Jahre hin zu einer Partizipation von Musliminnen in innergemeindlichen Strukturen (siehe auch Monjezi Brown in diesem Band). Die neue Sichtbarkeit und der mediale Fokus auf Probleme muslimischer Frauen entfaltete für Musliminnen, die aus religiöser Motivation heraus in der Nothilfeberatung aktiv sind, eine ambivalente Wirkung. Selbst die stigmatisierenden Diskurse halten Möglichkeiten des *empowerments* für Musliminnen bereit.

»Obwohl ihnen ein Zugang zur Öffentlichkeit weitgehend versperrt bleibt, hat allein die Tatsache, dass das Kopftuch zu einem solch häufigen und heftigen Diskussionsgegenstand geworden ist, Dinge öffentlich sichtbar gemacht, die zuvor eher im Verborgenen geblieben waren« (ebd.: 264).

Trotz der Tatsache, dass die Abwehr innerhalb ihrer Gemeinden im Bezug auf das Themenfeld ›häusliche Gewalt‹ zunächst groß war, bot die gesellschaftliche Diskussion darüber die Möglichkeit und verlieh den nötigen Druck, vorhandene Probleme anzusprechen. Wenn dieser Prozess einigen engagierten Frauen innerhalb großer Verbände auch noch zu langsam geht, so führt er doch zu Auseinandersetzungen männlich besetzter Funktionärsgruppen mit ungeliebten Themen und mit dem fehlenden Zugang von Frauen zu Entscheidungspositionen innerhalb der Verbände.¹⁸ Politik und Medien können den innerislamisch Marginalisierten den Rücken stärken, indem sie isla-

DIK im Frühjahr 2008 nahm eine Kopftuchträgerin als Vertreterin des islamischen Dachverbands ›DITIB‹ teil, die im Vorjahr in den Vorstand des Verbandes gewählt worden war; abrufbar auf den Seiten des Bundesministerium des Innern (BMI): http://www.bmi.bund.de/cln_028/nn_1018378/Internet/Content/Themen/Deutsche_Islam_Konferenz/DatenUndFakten/Teilnehmerliste.html, 15.02.2009.

18 Medienwirksam griff der Dachverband DITIB das Thema ›häusliche Gewalt‹ am 09.04.2005 in der Konferenz ›Familie und Frau im Islam – Erfahrungen und Aufgaben in der Gewaltproblematik‹ und mit der Einrichtung einer ›Telefon-Hotline für Frauen in Not‹ auf. Zudem wählten die beiden bundesweiten Dachverbände ›Islamrat‹ und DITIB im Jahr 2007 jeweils erstmals eine Frau in den Bundesvorstand. Der ZMD setzte 1999 die erste Frauenbeauftragte ein. Bereits seit 1999 sind Frauen im Vorstand des bundesweiten Spitzenverbandes vertreten.

mischen Vertretern öffentliche Statements abringen, die den Beginn eines Denkprozesses verkörpern und in internen Diskussionen aufgegriffen werden können; selbst wenn sie zunächst möglicherweise halbherzig gemeint sein sollten. Allerdings gelingt das nur, wenn der Diskurs für die Anerkennung von Veränderungen offen ist, was bisher nur sehr eingeschränkt der Fall war.

Kopftuchträgerinnen, die sich bemühen, innerhalb islamischer Gemeinden und vor allem unter den muslimischen Männern in Führungspositionen einen Umdenkprozess bezüglich ›häuslicher Gewalt‹ und der Position von Frauen in ihren Gemeinschaften anzuregen, geraten bisher nicht selten in eine Sandwichposition, in der kaum Partnerschaften oder Allianzen möglich scheinen. Sowohl in der Gesellschaft, als auch in der eigenen Gemeinschaft wird ihnen mit Skepsis begegnet und nicht selten die Unterstützung verweigert: von den einen werden sie als ›Nestbeschmutzerinnen‹, von den anderen als Islamistinnen verdächtigt. Dabei stellen viele muslimische Aktivistinnen in den Mittelpunkt ihrer Arbeit das Ziel, in beiden für sie wesentlichen Lebensbereichen Akzeptanz und Anerkennung zu finden: in der islamischen Gemeinschaft und in der deutschen Gesellschaft.¹⁹

Sprecherinnen islamischer Fraueninitiativen kritisieren seit längerem die Viktimisierung muslimischer Frauen, d.h. die Festlegung ihrer Rolle als Opfer von Unterdrückung und häuslicher Gewalt im öffentlichen Diskurs.²⁰ Sie wünschen sich eine Diskussion, die nicht auf Stigmatisierung, sondern auf Wege zu gemeinsamen Lösungen setzt und Unterstützung auch für praktizierende Musliminnen im Kampf gegen häusliche Gewalt und im Beistand für hilfsbedürftige Familien bietet.

Einer der wichtigsten Kritikpunkte von Aktivistinnen, die innerhalb islamischer Gemeinden Veränderungen anstreben, bezieht sich auf die fehlende gesellschaftliche Unterstützung für ihren Ansatz und insgesamt hinsichtlich einer konkreten Hilfe für muslimische Frauen in Not. Die Festschreibung auf eine Opferrolle in Verknüpfung mit Kleidungsgeboten führt demnach nicht nur zum Verlust der Selbstbestimmung, sie geht einher mit der Verweigerung

19 Siehe bspw. die Startseite des ZIF, abrufbar: <http://www.zif-koeln.de/index2.html>, 28.01.09.

20 Die Viktimisierung von Musliminnen und der damit betriebene Überlegenhediskurs haben bereits zahlreiche Autorinnen beschäftigt. In einem Aufsatz beantwortet Lila Abu-Lughod die Frage danach, ob muslimische Frauen wirklich gerettet werden müssen, damit dass weniger der Versuch einer Rettung von Musliminnen zur Verbesserung der Situation beitragen würde, als vielmehr eine Zusammenarbeit mit ihnen unter Anerkennung der Situation als Ergebnis historischer Prozesse sowie der Anerkennung der eigenen Verantwortung dafür und für Formen globaler Ungerechtigkeit die zur Lebenssituation muslimischer Frauen und ihrer Gemeinschaften führten; siehe Abu-Lughod 2002; siehe auch Barskanmaz in diesem Band.

einer öffentlichen Anerkennung von Bemühungen im Kampf gegen misogynie Praktiken.

Ohne die Hilfsangebote für betroffene Frauen wesentlich zu verbessern, setzte die Debatte Musliminnen, die innerhalb islamischer Gemeinden Formen von Unterdrückung wie häusliche Gewalt thematisierten, innermuslimisch dem Vorwurf der Nestbeschmutzung aus. Sie sehen sich mit der Vorstellung konfrontiert, Kritik an *Muslimen* und deren Religionsinterpretationen ginge zwangsläufig einher mit Kritik am *Islam* als Offenbarung und führe schließlich zu dessen Ablehnung oder einer Abkehr von diesem.

Die Bemühungen muslimischer Frauen für geschlechtergerechte Interpretationen religiöser Texte und das Ringen um Anerkennung für einen auf islamischen Quellen als Referenz beruhenden feministischen Ansatz innerhalb der eigenen Gemeinschaften *und* unter Frauenrechtsaktivistinnen veranschaulichen das Streben um Souveränität über die eigene Identität.

Die doppelte Richtung des Bemühens muslimischer Frauen wird auch in den abschließenden Worten eines Vortrags deutlich, den Rabeya Müller vom ZIF auf einer Veranstaltung der Friedrich-Ebert-Stiftung hielt:

»Es ist notwendig, dass Frauen die ihnen zustehenden Rechte zurückerhalten, Rechte, von denen auf muslimischer Seite als unbestritten gilt, dass der Koran sie den Frauen gewährt, die Umsetzung allerdings oft mehr als zu wünschen übrig lässt, Rechte, die auf nichtmuslimischer Seite von muslimischen Gremien immer wieder eingefordert werden, wobei vergessen wird, dass dabei das Selbstbestimmungsrecht der muslimischen Frau eben auch ein solches Recht darstellt. Muslimische Frauen müssen die Möglichkeit bekommen, ihren Rechtsradius selbst zu finden und umzusetzen, wobei es auch zu bedenken gilt: Wer wirklich etwas für muslimische Frauen und ihre Sichtweise tun will, lässt deren eigene Selbstkonzepte und Interpretationen zu. Dann kann es eine starke Entwicklung im islamisch-theologischen Denken und bei den muslimischen Frauen geben« (Müller 2008: 19).

Müller macht deutlich, dass sich muslimische Frauen vor die Herausforderung gestellt sehen, zwei unterschiedliche Zielgruppen davon zu überzeugen, dass der Islam Frauen Rechte und Definitionsmacht über islamisches Wissen und Praxis zugesteht. Dabei müssen sie eine Vielzahl von Aufgaben bewältigen: innermuslimisch für die Umsetzung koranischer Werte streiten und gleichzeitig die Anerkennung ihrer Selbstkonzepte und Interpretationen in der Öffentlichkeit und im zivilgesellschaftlichen Bereich erlangen. Für beides ist die Präsenz in Führungs- und Entscheidungspositionen islamischer Organisationen unabdingbar.

Handlungsstrategien für Musliminnen innerhalb der Gemeinden

Muslimische Frauen nutzen verschiedene Strategien, um Funktionen in der religiösen Praxis und dem Gemeinschaftsleben, in Moscheegemeinden sowie in repräsentativen Verbänden zu erlangen. Die derzeitige Situation des Islams im Land ist charakterisiert durch Migration, den Status als nicht anerkannte Minderheit und daher durch fehlende Institutionalisierung. In einer Zeit der weltweiten Infragestellung islamischer Institutionen, die als ›Krise der Autoritäten²¹ gekennzeichnet wurde, sind Musliminnen und Muslime in Deutschland gefordert, Basisstrukturen aufzubauen. Die Abwesenheit historisch gewachsener Institutionen zeigt sich dabei als durchaus ambivalent. Einerseits sind Wissensvermittlung, innermuslimische Diskurse und politische Vertretung in Deutschland unterentwickelt und heftig durch transnationale Einflüsse geprägt. Andererseits bietet sich hier eine Chance, da keine etablierten oder verkrusteten Strukturen bei Reformbestrebungen überwunden werden müssen. Das ermöglicht es Frauen, bereits im Aufbau von islamischen Organisationen in Deutschland eine aktive Rolle zu übernehmen.

Während Muslime in Deutschland zunächst als männliche Akteure in weiblicher Begleitung wahrgenommen wurden, waren Musliminnen aktiver als sie in öffentlichen Debatten über den Islam dargestellt wurden. Auch wenn muslimische Aktivistinnen eine Beschreibung als Opfer zurückweisen, charakterisieren sie ihre Situation als einen konstanten Kampf um Akzeptanz für ihre Aktivitäten und noch stärker für ihr Engagement in Entscheidungspositionen in islamischen Räumen und Organisationen.

In den meisten Moscheen der türkischen Dachverbände (DITIB, VIKZ und ›Islamische Gemeinschaft Milli Görüş‹ (IGMG)), aber auch in einer Reihe arabischer Gebetsräume sind eigenständige Sphären der Frauenarbeit etabliert, die sich der Bestimmung oder Kontrolle von Männern teilweise vollständig entziehen. Beispielsweise verfügt nahezu die Hälfte der über 80 islamischen Gebetsräume Berlins über einen separaten Frauenbereich. Wie Interviews mit Vereinsvorständen zeigten, wissen die männlichen Besucher häufig kaum, welche Aktivitäten Frauen in den Räumen betreiben. Das veranschaulicht den teilweise hohen Grad an Segregation, der weiblichen Gemeindemitgliedern einen erheblichen Aktionsradius und eine durchaus geschätzte Form der Selbstbestimmung ermöglicht. Andere Gemeinden richten bewusst keinen zusätzlichen Raum für ihre Besucherinnen ein, da sie diese Form der Trennung der Geschlechter nicht für notwendig bzw. wenig sinnvoll erachten (Jonker 1999; Spielhaus 2006b: 69).

21 Für eine Diskussion der ›Krise‹ islamischer Autoritäten siehe Roy 2004; Cesari 2004: 125 ff; Bulliet 2004.

Einen anderen Weg gehen Frauen, die vollkommen eigenständige unabhängige Vereine gründen. In Köln haben sich mit dem ZIF und dem ›Begegnungs- und Fortbildungszentrum für muslimische Frauen‹ (BFmF) seit mehr als zehn Jahren zwei Einrichtungen mit sehr unterschiedlichen Ansätzen etabliert. Das ZIF betreibt Koranhermeneutik,²² wogegen das BFmF vor allem schulische und berufliche Ausbildung von Schulabbrecherinnen sowie deren Vorbereitung auf den Arbeitsmarkt anbietet.

Wie auch das Frauennetzwerk ›HUDA‹ bieten beide Zentren Beratung für Frauen in Notsituationen an. Eine neue Tendenz ließ sich in den vergangenen Jahren in einigen Verbänden und einzelnen Moscheevereinen auf lokaler Ebene beobachten: Frauen arbeiten zunehmend mit männlichen Funktionären und Ehrenamtlichen zusammen und drängen in die Moscheevorstände. Von der zweiten Generation der in Deutschland geborenen und sozialisierten jungen Musliminnen und Muslimen gegründete Vereine, wie die bundesweit aktive ›Muslimische Jugend‹ oder der Berliner Verein ›Inssan‹, hatten bereits bei ihrer Gründung weibliche Mitglieder auf allen Funktionsebenen. Musliminnen nutzen drei unterschiedlichen Organisationsformen und damit verbundene Strategien zur Durchsetzung ihrer Interessen:

- (1) getrennte Räumlichkeiten und Strukturen in geschlechtsgemischten Organisationen
- (2) Integration und gleiche Zugänge in gendergemischten Organisationen, was den Zugang zu Ressourcen und Entscheidungsprozessen von Frauen und Männern der Gemeinschaft einschließt
- (3) exklusive Organisationen muslimischer Frauen mit unabhängigen Strukturen, Räumlichkeiten und Entscheidungsprozessen.

Dies verdeutlicht nicht nur, dass Musliminnen öffentliche Räume in unterschiedlicher Weise nutzen, sondern auch, dass die bis heute in manchen akademischen Schriften gehegten Vorstellungen von öffentlichen und privaten Sphären hinterfragt werden müssen. Die weiblichen Räume sind nicht gleichzusetzen mit privaten Sphären, vielmehr stellen Frauenräume in Moscheen und Frauenzentren Formen von Öffentlichkeit dar.

Fazit

Die ›Kopftuchdebatte‹ in Deutschland trug als diskursives Ereignis beträchtlich zur Formierung und Vereinigung, sowie gleichzeitig zur Ausdifferenzierung und Polarisierung muslimischer Gruppen und Positionen im gesellschaftspolitischen Diskurs bei. Im Gegensatz zu anderen Debatten, wie die die

22 Ein Beispiel ist die hermeneutische Betrachtung zum Koranvers 4.34, erarbeitet und herausgegeben vom ZIF; siehe ZIF 2005.

Abgrenzungen unter islamischen Verbänden eher verstärkende Diskussion um die Einführung islamischen Religionsunterrichts, brachte das Kopftuch als Streithema einen breiten Konsens unter bis dahin konkurrierenden Gemeinschaften hervor. Entlang dieses Themas ließ sich ein kleinster gemeinsamer Nenner finden, der erste Versuche gemeinschaftlichen Auftretens im gesellschaftspolitischen Feld, z.B. gemeinsame Presseerklärungen, ermöglichte. Durch die Reibung mit säkularen Positionen und den Rückbezug auf islamische Normen wird so ein Prozess der Selbstdefinition als sichtbare Gemeinschaft in Gang gesetzt (Salvatore 2007: 156). Zumindest zeitweilig bildete die ›Kopftuchdebatte‹ eine Demarkationslinie für die Grenzziehung zwischen denjenigen, die eine religiöse Identifikation als Grundlage für Mobilisierung und Vergemeinschaftung nutzen und denen, die religiöse Identitätspolitiken ablehnten. Sie steht damit in engem Bezug zu der Auseinandersetzung um die Frage, wer für *die Muslime in Deutschland* sprechen könnte. Kopftuch tragende Frauen unternahmen in diesem Kontext mit zunehmendem Erfolg Anstrengungen, im gesellschaftspolitischen Diskurs aufzutreten und für sich selbst zu sprechen.

Der laufende Prozess, in dem Frauen in Führungs- und Entscheidungspositionen von muslimischen Organisationen gelangen und die sie in besonderer Weise betreffenden Themen als Probleme der gesamten muslimischen Gemeinschaft ansprechen, ist keineswegs allein durch die ›Kopftuchdebatte‹ in Gang gekommen. Allerdings wurde er durch diese zumindest in zweierlei Hinsicht beeinflusst: Zum einen beflog der öffentliche Druck, den die Thematisierung der Frauenproblematik auf islamische Gemeinden ausühte, diese Entwicklung. Zum anderen wurde die Hinterfragung der männlichen Dominanz in Führungspositionen islamischer Gemeinden und die Selbstdarstellung engagierter Frauen in der Öffentlichkeit durch die Kreation eines Stereotyps einer als passiv definierten ›Muslimwoman‹ erschwert.

Dennoch führte das Engagement aktiver Musliminnen in islamischen Gemeinden nicht nur zu innermuslimischen Auseinandersetzungen mit männlichen Verbandsvertretern sondern zudem zur Sichtbarkeit in öffentlichen, vor allem in gesellschaftspolitischen Räumen. Der unter Einbeziehung muslimischer und nichtmuslimischer Stimmen entstehende Diskursraum kann indes nicht nur zu neuen muslimischen Gemeinschaften und Vertretungsstrukturen führen, sondern auch zu Koalitionen, die Grenzen religiöser Identitätskonstruktionen überschreiten.

Vermutungen bezüglich der Verdrängung von Kopftuchträgerinnen aus dem Erwerbsleben als einer weiteren Auswirkung der Debatte um Kopftuchverbote, konnten und sollten in diesem Artikel nicht diskutiert werden. Hierzu bedarf es empirischer Untersuchungen, die eine solche, sich in Einzelerfahrungen abzeichnende Entwicklung quantifizieren und genauer erfassen können.

te. Das Thema Kopftuch scheint aus Sicht betroffener Frauen jedoch noch längst nicht vom Tisch.

Literatur

Abu-Lughod, Lila (2002): »Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others«. American anthropologist 104, S. 783-790.

Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland e.V. (2004): Islam im Brennpunkt. Sonderheft zum Thema Kopftuch, Frankfurt am Main.

Akgün, Lale (2005, Orig. 2003): »Für religiöse Vielfalt und Emanzipation. Wider die Kulturalisierung des Kopftuchdiskurses«. In: Frigga Haug/ Kathrin Reimer (Hg.), Politik ums Kopftuch, Hamburg: Argument, S. 60-64.

Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, Bielefeld: transcript.

Amir-Moazami, Schirin/Salvatore, Armando (2002): »Religiöse Diskurstraditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten«. Berliner Journal für Soziologie 12, S. 309-330.

Baba, Evrim (2006): »Integration: Eine Frage des Kopftuchs?« Neues Deutschland v. 24.11.2006. Abrufbar: <http://www.evrimbaba.de/article/167.Integration.html>, 27.01.2009.

Bulliet, Richard W. (2004): The Case for Islamo-Christian Civilization, New York: Columbia University Press.

Cesari, Jocelyne (2004): When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and the United States, New York: Palgrave Macmillan.

Cooke, Miriam (2007): »The Muslimwoman«. Contemporary Islam 1, S. 139-154.

Giannone, Antonella (2005): »Streit um die Kleidung: Das Kopftuch als Zeichen im Kulturkonflikt«. Zeitschrift für Semiotik 27, S. 253-267.

Haug, Frigga/Reimer, Kathrin (Hg.) (2005): Politik ums Kopftuch, Hamburg: Argument.

Jonker, Gerdien (1999): »Religiosität und Partizipation der zweiten Generation – Frauen in Berliner Moscheen«. In: Sigrid Nökel (Hg.), Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne, Bielefeld: transcript, S. 49-66.

Karakaoğlu-Aydin, Yasemin (2000): Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland, Frankfurt am Main: IKO.

Kizilkaya, Ali (2005): »Die Politik behindert unsere Frauen«. Ali Kizilkaya im Interview. FAZ. v. 01.02.2005.

Klinkhammer, Gritt (2000): Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Frauen der zweiten Generation in Deutschland, Marburg: diagonal.

Mas, Ruth (2006): »Compelling the Muslim Subject: Memory as Post-Colonial Violence and the Public Performativity of ›Secular and Cultural Islam‹«. In: The Muslim World 96, S. 585-616.

McLaughlin, Sean (2005): »The State, ›New‹ Muslim Leadership and Islam as a ›Resource‹ for Public Engagement in Britain«. In: Sean McLaughlin/ Jocelyne Cesari (Hg.), European Muslims and the secular state, Hampshire/Burlington: Ashgate, S. 55-70.

Müller, Rabeya (2008): »Hermeneutik in der Praxis oder vom Ijtihad zum ḡihad?« In: Der Koran neu gelesen: feministische Interpretationen, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, S. 16-19.

Nielsen, Jørgen (1992): Muslims in Western Europe, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Nökel, Sigrid (2002): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie, Bielefeld: transcript.

Nökel, Sigrid (2004): »Muslimische Frauen und öffentliche Räume: Jenseits des Kopftuchstreits«. In: Nilüfer Göle/Ludwig Amman (Hg.), Islam in Sicht: Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum, S. 283-308.

Nonnemann, Gerd/Nieblock, Tim/Szajkowski, Bogdan (Hg.) (1996): Muslim communities in the New Europe, Berkshire: Ithaca Press.

Oestreich, Heide (2004): Der Kopftuchstreit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam, Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.

Presseerklärung Islamische Organisationen in Deutschland (2004): »Kopftuch nur aus freiem Willen – Verbot der Unterdrückung«, unterzeichnet von 64 islamischen Vereinen und Verbänden. Abrufbar bspw. auf der Seite der ›Islamischen Föderation in Berlin‹ (IFB): http://if-berlin.de/index.php?option=com_content&task=view&id=17&Itemid=32, 03.02.2009.

Roy, Oliver (2004): Globalized Islam. The Search for a New Ummah, New York: Columbia University Press.

Salvatore, Armando (2005): »Muslims in the new Europe: Between religious traditions, multiple identities, and the conflicted emergence of new secular spaces«. In: Sigrid Nökel/Levent Tezcan (Hg.), Islam and the New Europe – continuities, changes, confrontations, Bielefeld: transcript, S. 94-113.

Salvatore, Armando (2007): »Authority in Question. Secularity, Republicanism and ›Communitarianism‹ in the Emerging Euro-Islamic Public Sphere«. Theory, Culture and Society 24, S. 135-160.

Schiffauer, Werner (2003): »Muslimische Organisationen und ihr Anspruch auf Repräsentativität: Dogmatisch bedingte Konkurrenz und Streit um Institutionalisierung«. In: Alexandre Escudier/Brigitte Sauzay/Rudolf von Thadden (Hg.), *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*, Göttingen: Wallstein S. 143-158.

Spielhaus, Riem (2006a): »Religion und Identität. Vom deutschen Versuch, ›Ausländer‹ zu ›Muslimen‹ zu machen«. *Internationale Politik*, 61, S. 28-36.

Spielhaus, Riem (2006b): »Musliminnen und ihre Engagement im Gemeindeleben«. In: Alexa Färber/Riem Spielhaus (Hg.), *Islamisches Gemeindeleben in Berlin*, Berlin: Der Beauftragte des Senats von Berlin für Migration und Integration, S. 64-69.

Tezcan, Levent (2007): »Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs«. In: Monika Wohlrab-Sahr/Levent Tezcan (Hg.), *Soziale Welt. Konfliktfeld Islam in Europa, Soziale Welt*, Sonderband 17, S. 51-74.

Tiesler, Nina Clara (2006): *Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitiken unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Münster: Lit.

Türkischer Bund Berlin-Brandenburg (TBB) (2003): »Naivität nützt den Fundamentalisten«. Abrufbar: <http://www.tbb-berlin.de/de/pressemitteilungen/2003/01.12.2003.php>, 17.02.2009.

Yurdakul, Gökce (2006): »Secular versus Islamist. The headscarfdebate in Germany«. In: Gerdien Jonker/Valérie Amiraux (Hg.): *Politics of Visibility: Young Muslims in European Public Spaces*, Bielefeld: transcript, S. 151-168.

Zentrum für Islamische Frauenforschung und -förderung (ZIF) (2005): Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Eine hermeneutische Betrachtungsweise zum Qur'an, Sure 4 Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis im Islam. Köln.