

EINLEITUNG:
POSITIONIERUNGEN IM ISLAMISCHEN DISKURSFELD.
RELIGIÖSES SELBSTVERSTÄNDNIS JUNGER MUSLIMINNEN IM
SPANNUNGSFELD VON IDENTITÄTSPOLITIK UND MULTIPLEN
IDENTITÄTSKONSTRUKTIONEN

MECHTHILD RUMPF

Für die Debatte um ›Islam in Europa‹ ist die Entwicklung und Einschätzung seiner politischen Strömungen seit den 1990er Jahren von besonderer Bedeutung. Mit der Thematisierung muslimisch-türkischer »Parallelgesellschaften« war nicht nur diese politische Besorgnis verbunden, sondern auch die Einsicht über den »Gast, der bleibt« (Simmel) und dessen »Fremdheit« abgewehrt worden. Integrationsprobleme wurden so von Fragen nach der Gefahr, den Ursachen des Islamismus und der Isolation der Muslime überlagert und verdrängt.¹ In Deutschland wurde zunächst davon ausgegangen, dass vor allem der innertürkische Konflikt um den politischen Islam, beziehungsweise um die neuen islamischen Bewegungen, in der »Diaspora« nur reproduziert und ausgetragen würde.² Vorliegende Untersuchungen zum Selbstverständnis islamischer Vereinigungen in Deutschland charakterisieren deshalb primär die politischen und religiösen Richtungen, analysieren Organisations- und Entscheidungsstrukturen sowie die jeweiligen überregionalen Verflechtungen (vgl. Şen/Aydin 2002; Spuler-Stegemann 2002a; Jonker 2002, 1999; Lemmen 2000; Feindt-Riggers/Steinbach 1997). Sichtbar wird das weite Spektrum verschiedener Glaubensgemeinschaften und »Spielarten des deutschen Islams«, denn im Unterschied zu den Bestrebungen der türkischen

1 Dazu kritisch der Vorsitzende des Rates für Migration, Dieter Oberndörfer: »Nach Jahrzehntelangem Nichtinteresse an der politischen Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland durch das Gastarbeitermodell darf ihnen heute nicht unterstellt werden, sie seien weder willens noch fähig, sich in die Gesellschaft Deutschlands einzugliedern«, »Was ist ein integrierter Deutscher?«, *Frankfurter Rundschau*, 8.10.02, Nr. 233, Dokumentation S. 18.

2 Die Befürchtungen hatten einen realen Kern, wurde doch die islamistische Refah-Partei von Necmettin Erbakan stärkste Partei in der Türkei mit 4,3 Mill. Mitgliedern. Vor allem nach ihrem Wahlsieg 1995 und nach dem Verbot 1998 stieg die öffentliche Aufmerksamkeit gegenüber islami(sti)schen Vereinigungen in der Bundesrepublik, deren Programmatik in der Nähe der Refah-Partei angesiedelt schien. Das Verbot der Refah-Partei war nun nach dem Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte in Straßburg vom 13.2.03 nicht rechtswidrig. Zur Begründung hieß es u.a. »dass die Partei ein pluralistisches Rechtssystem angestrebt habe, bei dem für die muslimische Bevölkerungsmehrheit die Scharia, das islamische Recht gegolten hätte« (taz 14.2.2003, S. 2). Zum Politischen Islam in der Türkei vgl. insbesondere die Arbeiten von Günter Seufert (1999) und Levent Tezcan (2003).

Republik hat es »*den*« Islam in Deutschland nie gegeben (Jonker 2002: 132). Schon deshalb nicht, weil ja in der Vielstimmigkeit des Islams in Deutschland die in anderen Ländern nicht tolerierten Strömungen – oder so genannten religiösen Minderheiten – präsent sind (ebd.). Dazu kommt, dass nicht nur Arbeitsmigranten und ihre Nachkommen, sondern auch muslimische Studierende, Flüchtlinge aus Kriegsregionen und politisch Verfolgte und nicht zuletzt deutsche Konvertiten zum Islam ins Bild der schätzungsweise drei Millionen Muslime in Deutschland gehören (Lemmen 2000: 9). Islamische Glaubensrichtungen sind somit auch häufig entsprechend der ethnischen und nationalen Herkunft voneinander abgegrenzt.

Weitere Studien konzentrieren sich auf die jeweilige Politik der Anerkennung islamischer Religionsgemeinschaften und die Analyse konkreter Handlungsformen und Konfliktfelder (zuletzt Leggewie/Joost/Rech 2002; Rohe 2001). Dagegen sind Forschungen zum Verständnis von Geschlechterordnungen auffällig marginal, nur ansatzweise oder exemplarisch vertreten (vgl. Spuler-Stegemann 2002; Jonker 2002). Was auch immer in den offiziellen Stellungnahmen islamischer Religionsgemeinschaften, im Kontext theologischer Auseinandersetzungen oder auch in eher populistischen Broschüren über die »Geschlechterordnung im Islam« zu lesen sein mag – politisch gefärbt, neo-traditionell, orthodox oder in kritischer, reformorientierter Absicht³ –, es repräsentiert nicht unbedingt die religiösen Orientierungen, Interessen und Handlungsmuster der jüngeren Generation praktizierender Muslime und Musliminnen. Zu unterscheiden ist jeweils zwischen islamischer Repräsentationspolitik, politisierter Theologie, religiösen Orientierungen und Lebensformen sowie Prozessen ›kultureller‹ Traditionsfindung der Muslime. Gerade die Seite des gelebten Islams, die Frage nach den vielleicht neuen Akzenten islamischer Lebensformen insbesondere in Deutschland, ist von grundlegender Bedeutung für eine wirklich informierte Öffentlichkeit und für eine größere Integrationsbereitschaft auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft, verbunden mit möglicher Anerkennung elementarer Rechte muslimischer MitbürgerInnen im Rahmen der verfassungsrechtlich garantierten Religionsfreiheit.

Die gegenwärtig aktualisierte Auseinandersetzung um die symbolische

³ Vgl. insbesondere die *Islamische Charta* (2002) des Zentralrats der Muslime und weitere Hinweise in der Einleitung von Ute Gerhard zum Themenschwerpunkt II. Im Kontext neo-traditionalistischer Orientierungen sind eine Reihe Broschüren angesiedelt, die auf dem islamischen Buchmarkt sehr präsent sind, beispielsweise El-Shabassy ²1998; Badawi 2001; Umm-Yussuf 1998; Hobohm ²1999; Lemu/Grimm ³1999; Denffer ²2000; Rassoul ⁷2001. Zur theologischen Auseinandersetzung mit patriarchalen Lesarten der islamischen Quellen vgl. Erbakan 1999; El-Zayat 2001, 2002; Anonyma 2002; Hermeneutischer Arbeitskreis 2002; sowie Zeitschrift und homepage HUDA.

Bedeutung des Kopftuchs im Zusammenhang mit dem im September 2003 zu erwartenden Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum ›Fall Ludin‹⁴ zeigt, wie generalisierend und sich wiederholend viele der öffentlich artikulierten Positionen sind. Hijab, Tschador, Burka, Schleier und das moderne Kopftuch galten seit den 1980er Jahren nicht nur als sichtbare Zeichen der Re-Islamisierung, sondern vor allem als Indiz für fundamentalistische/islamistische, integrations- oder modernitätsfeindliche Gesinnungen. Insbesondere die Debatte, ob dieses Stückchen Stoff ein in Wirklichkeit existentes Gewaltverhältnis verschleiern würde, reicht bis in die Gegenwart. Diese These behält allerdings ihren Geltungsanspruch, solange in einigen muslimischen Ländern ein Bedeckungsgebot gewaltförmig durchgesetzt wird oder die ›Bedeckung‹ im Zusammenhang mit einer asymmetrischen Geschlechterordnung, der Entrechtung von Frauen, zum Kern des wahren Islams erklärt wird.⁵ Erst durch eine Entpolitisierung des Kopftuchthemas und die Anerkennung individueller Religionsfreiheit in islamischen Kontexten kann das Kopftuch einen anderen Sinn bekommen. Seit Jahren mehren sich die Analysen, Untersuchungen und Meinungen, die davon ausgehen, die Mehrzahl der Frauen verhüllen sich auch aus Überzeugung, aus freier Entscheidung. Zweifellos ist das Spektrum der Motive, wie Musliminnen sie inzwischen selbst artikulieren, differenziert, vielschichtig und vor allem in vielen Fällen jenseits des politischen Islams angesiedelt. Die folgenden Beiträge dieses Bandes dokumentieren auf verschiedenen Ebenen dieses weite Spektrum religiöser Motive und Selbstkonzepte junger Musliminnen.

Dennoch bleiben auch Analysen legitim, die auf einer anderen Diskursebene den Symbolgehalt der Verschleierung entziffern und auf die zugrunde liegenden, imaginären Weiblichkeitssbilder verweisen. Dieses Imaginäre, auch in allegorischer Gestalt (Schimmel 1996), kann tief im kollektiven Unbewussten verankert, in einigen Traditionenbeständen der Kultur muslimischer Länder, den religiösen Schriften, in Kunst und Literatur verschlüsselt und schwer der öffentlichen, kritischen Auseinandersetzung zugänglich sein. Die Literatur dazu ist ausgesprochen kenntnisreich und vor jeglichem Orientalismus-Verdacht gefeit (vgl. Heller/Mosbahi 1993; Schimmel 1996; Chebel 1997). Die weitgehend unbewussten Assoziationen, die schon ausführlich von Fatima Mernissi, Nawal El Saadawi, Assia Djebbar u.a. thematisiert wurden (vgl. Senghaas-Knobloch/Rumpf 1991), können selbst die Motive von Musliminnen bestimmen, ohne dass dies in ihrem Selbstverständnis artikulierbar wäre. In bio-politischer Perspektive wird von Sigrid Nökel das Kopf-

4 Zur Geschichte vgl. Karakaşoğlu 1998, 1999.

5 Aktuelle Islamisierungsprozesse in Irak führen zu einem verstärkten, auch handgreiflichen Druck auf Frauen, den ›hijab‹ als sichtbares und deutliches Zeichen für religiöse Gefolgschaft und als Ausdruck moralischen Lebenswandels anzulegen. Vgl. Al-Ali 2003: 7. Zur Debatte in Iran vgl. Amirpur 2003.

tuch als ein Ausdruck selbstdisziplinierender Körperpolitiken im »Schatten von Macht und Wissen« thematisiert. Dass diese »Verleiblichung« islamischer Normen nur Frauen zufällt, durch die auch der Islam öffentlich sichtbar wird, ist nicht Ergebnis zufälliger subjektiver Entscheidungen (s.u.).

Das neue Kopftuch der jungen Musliminnen wird auch in der aktuellen Auseinandersetzung als Symbol für eine patriarchal dominierte Repräsentationspolitik islamischer Strömungen und Vereinigungen und als Zeichen für eine vermutete, verweigerte Nicht-Integration angesehen. In manchen Beiträgen ist wenig Raum für Nuancen oder die Bereitschaft, die Differenziertheit wissenschaftlicher Untersuchungen zur Kenntnis zu nehmen.⁶ Birgit Rommelspacher macht darauf aufmerksam, welche eigenen geschlechtsspezifischen Konflikt erfahrungen in Stellungnahmen zum Kopftuch virulent und zugleich verschleiert sein können (2002: 113ff.). Dies betrifft vor allem Vorstellungen von »Emanzipation« und »Geschlechtergleichheit«, zu denen das Kopftuch, vermeintliches Symbol eines emanzipationsfeindlichen Frauenbildes, im krassen Widerspruch stünde.⁷ Solcher generalisierenden und auch juristisch einflussreichen Rede über den Symbolgehalt des Kopftuchs hat Gabriele Britz in ihrem verfassungsrechtlich argumentierenden Beitrag zum ›Fall Ludin‹ entschieden widersprochen: Das in mehreren Instanzen durchgesetzte Verbot des Kopftuchs im Schuldienst kann sich nicht auf das Gleichberechtigungsgebot des Art. 3 II GG stützen. Dem Kopftuch kann nicht ohne weiteres eine symbolische Stellvertreterfunktion zugeschrieben werden – so Britz –, zudem bliebe unberücksichtigt, dass für manche Frauen neben der eigenen Berufstätigkeit gerade die religiöse Bekleidung Voraussetzung emanzipierter Lebensführung ist. Das Tragen eines Kopftuchs im Schuldienst ist durch die Religionsfreiheit legitimiert und allein durch das Kopftuch würde auch keinesfalls die Neutralitätspflicht des Staates unterlaufen (ebd. i.d.Bd.).

Die Konturen der gegenwärtigen Debatte zeigen ein deutlich politischeres Profil als frühere Auseinandersetzungen im Kontext multikultureller Prämissen. Zugespitzt geht es um die Frage, ob das Kopftuch nun ein politisches Symbol sei oder Zeichen individueller islamischer Religiosität. Der *Zentralrat der Muslime in Deutschland* (ZMD) teilt in einer Presseerklärung

6 Exemplarisch Alice Schwarzer: »Herablassende Pseudo-Toleranz. Kein Schleier im Namen von Gleichheit und Selbstbestimmung«, in: *Frankfurter Rundschau* 2.6. 2003, Nr. 126, S. 8. Vgl. auch ihren Beitrag in *Der Spiegel* 26/2003, S. 88, 90, in dem sie Fereshta Ludin u.a. eine Nähe zu Milli Görüs unterstellt. Gegen diese »Verleumdung« hat sich Ludin wiederum in einem offenen Brief zur Wehr gesetzt. Vgl. dazu den Bericht von Heide Oestreich, *taz* 4.7.2003, S. 8.

7 Vgl. auch den Diskussionsbeitrag von Rommelspacher zum anstehenden Bundesverfassungsgerichtsurteil, wo sie sich für die Anerkennung des Kopftuchs im Schuldienst einsetzt: »Kopftuchgründe«, *taz* 18.7.03, S. 12.

(31.5.2003) mit, dass das »Kopftuch im Allgemeinen weder ein Symbol für den Islam noch ein politisches Mittel« sei. Gleichzeitig wird aber betont, das Kopftuch sei für eine praktizierende Muslima eine »Pflicht«, die die »Muslima vor Gott, wie das Gebet, das Fasten oder die Pilgerfahrt, individuell erfüllt.⁸ Diese argumentative Unklarheit ist schwer nachvollziehbar, gilt doch nach dieser Sicht das Kopftuch, da es *nur* Frauen betrifft, nicht als »Symbol des Islam«.⁹ Zudem ist die Betonung der »Pflicht« einem neo-traditionalistischen Islam-Verständnis verhaftet, dass »alle Rechtsquellen« (Koran, Sunna, Konsens der Rechtsschulen) im *wortwörtlichen Sinne* für ewig gültig erklärt.¹⁰ Von reformorientierten Theologen in Iran wird das so genannte Verhüllungsgebot dagegen nicht konkret als Kopftuchpflicht interpretiert, sondern metaphorisch als Botschaft verstanden, sittliche Verhältnisse herzustellen (vgl. Amirpur 2003). Wenn das Kopftuch nun aber nach Ansicht des *Zentralrats* kein Symbol des Islams, aber dennoch islamische Pflicht ist, dann liegt die These nahe, dass sich die Repräsentanten dieses Widerspruchs ihrer männlichen Sichtweise zumindest halb bewusst sind. Ist vielleicht doch die »verhüllte Frau der Fetisch des Mannes?«.¹¹ Würde vor diesem Hintergrund die mögliche Anerkennung des Kopftuchs im Schuldienst durch das Bundesverfassungsgericht die individuelle Religionsfreiheit stärken oder eine umstrittene Auffassung islamischer Religionsgemeinschaften von »islamischer Pflicht«?¹²

Die Vehemenz der Debatte ist darauf zurück zu führen, dass nicht nur Geschlechterasymmetrien thematisiert, sondern Symbole des Islams in *staatlichen* Institutionen als Grenzüberschreitung angesehen werden. In Karlsruhe wird es deshalb um die Frage gehen: Wie viel fremde Religion verträgt die deutsche Gesellschaft? Diese Subtexte sind zwischen den Zeilen zu lesen, wenn das Unbehagen artikuliert wird, dass mit der möglichen Anerkennung des Kopftuchs im Schuldienst im Zeichen der Religionsfreiheit zugleich poli-

⁸ Diese Presseerklärung »Kopftuchtragen im Schuldienst – Mündliche Verhandlung im Bundesverfassungsgericht« (islam.de, online zitiert am 4.6.03) wird bekräftigt durch die »Stellungnahme des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZDM) zur Vorlage beim Bundesverfassungsgericht«. Dort heißt es, die Kleidervorschriften für Männer und Frauen gehören zur »islamischen Lehre«, zum »islamischen Glauben« und zur »islamischen Lebensweise«. Die Kopfbedeckung für Frauen sei durch »alle Rechtsquellen im Islam« belegt und »individuelle Pflicht« (islam.de, online zitiert am 4.6.2003, S. if.).

⁹ Vgl. »Stellungnahme« des ZDM, S. 2, vgl. Fn. 8.

¹⁰ Vgl. »Stellungnahme« des ZDM, vgl. Fn. 8.

¹¹ Diese These vertritt Viola Roggenkamp, »Fetisch des Mannes«, *taz* 18.6.2003, S. 12.

¹² Sanem Kleff würde die »Islamisten als Gewinner« ansehen, vgl. »Kopflose Debatte«, *taz* 14.7.2003

tische, säkularer Rechtsstaatlichkeit zuwiderlaufende Überzeugungen anerkannt würden.¹³ Nicht nur mit Blick auf Frankreich wird die nicht konsequent zu Ende geführte Säkularität in Deutschland betont. Die Neutralität des Staates sei erst wirklich herzustellen, anstatt sie jetzt mit neuen religiösen Ansprüchen weiterhin zu unterlaufen.¹⁴ In der neuen Debatte um das Kopftuch ist somit die seit dem 11. September 2001 wahrnehmbare, verschärfte Aufmerksamkeit gegenüber allen politischen Strömungen des Islams sichtbar, ebenso eine stärkere Aufmerksamkeit gegenüber der französischen Diskussion um republikanische Prinzipien.¹⁵ In der Auseinandersetzung werden unterschiedliche Säkularitätsbegriffe behauptet und eng damit verbunden, manchmal eingeengte Vorstellungen von der Neutralität des Staates formuliert, zu der dann konsequenterweise nur die »Uniform für alle«¹⁶ passen würde. Eine strikte Neutralität des Staates würde aber gerade das rechtsethische Fundament der Neutralität – die Würde des Menschen zu achten – durchstreichen und die Schule zu einem Ort machen, an dem die Achtung der religiös-weltanschaulichen Freiheit des Menschen kein Moment der Erfahrung wäre.¹⁷

Der hiesige Kopftuchstreit kann jedoch nicht als Spiegelbild der Kontroversen in der Türkei angesehen werden. Es geht um komplexere Ebenen und Überschneidungen des Zusammenhangs von »Kern und Rand« (Jonker 1999), von Zentrum und Peripherie, als auch um die Frage, wie sich Entwicklungen in der Türkei und in Deutschland zunehmend voneinander abkoppeln, weil sie in jeweils unterschiedliche politische und soziale Erfah-

¹³ So wird *der Islam* bis in die Gegenwart hinein häufig *pauschal* als unvereinbar mit den Prinzipien säkularer Rechtstaatlichkeit, mit Demokratie und der Orientierung an universalen Menschenrechten angesehen (vgl. kritisch dazu Bielefeldt 2003; Hamzawy 2003; Hartmann/Krannich 2001).

¹⁴ Vgl. Sanem Kleff »Kopflose Debatte«, *taz* 14.7.2003, S. 13 und den Bericht von Heide Oestreich über eine Kopftuch-Diskussion zwischen islamischen und säkularen »Fundamentalisten« im Rahmen der Heinrich-Böll-Stiftung, *taz* 10.7.2003, S. 7. Kritische Argumente gegen das Kopftuch im Schuldienst werden in ähnlicher Weise auch von Ursula Knapp formuliert, wenn sie LehrerInnen als Repräsentanten des Staates betrachtet, *Frankfurter Rundschau*, 2.6.2003, S. 2.; Birgit Rommel-spacher fragt mit entgegengesetzter Intention, ob nicht das Christentum in dieser Gesellschaft mit Neutralität gleichgesetzt würde, vgl. Fn. 7.

¹⁵ Vgl. Joseph Hanemann, »Bauch- und Kopfbedeckung. Das religiöse Sommerkleid der Französischen Republik«, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9.7.03, Nr. 156, S. 33.

¹⁶ So der ironische Kommentar gegenüber den Kopftuch-Kritikern von Mark Siemons, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5.6.2003, Nr. 129, S. 35.

¹⁷ Vgl. die Argumentation von Siemons (Fn. 16); Zur normativen Bestimmung der Säkularität vgl. Bielefeldt 2003: 15f.; vgl. Einleitung zum Themenschwerpunkt I.

rungskontexte eingebunden sind. Und dennoch: Gibt es vielleicht Gemeinsamkeiten?

»Neue muslimische Frauen« in der Türkei

Die Re-Islamisierungsbewegungen in der Türkei sind im Kontext strikt laizistischer Bedingungen zu sehen, wie Barbara Pusch in ihrem Beitrag über »neue muslimische Frauen« darstellt. Sie waren und sind auch als Protest zu verstehen gegenüber der »religiösen Sprachlosigkeit«¹⁸ in einem Land, in dem Religion staatlich kontrolliert, ja definiert wird und das Erscheinungsbild der Frauen im öffentlichen Raum als Gradmesser moderner Zivilisiertheit angesehen wird (vgl. Göle 1995: 73ff.; Pusch 2001; Jonker 2002: 57ff., 81ff.). So werden vor dem Hintergrund ›halbierter Religionsfreiheit‹ in der Türkei die neo-islam(ist)ischen Strömungen auch zum Sammelbecken einer Protestbewegung, deren Vorstellungen viel disparater sind als auf den ersten Blick vermutet werden kann. Die aktuellen politischen Entwicklungen, die Wahlen des Jahres 2002 bestätigen diese These. Mit dem Wahlsieg der »islamisch angehauchten«¹⁹ AKP (Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei) wird zwar der Kopftuchstreit wieder in die politische Arena zurückgeholt, die relativ große Gruppe der im Parlament vertretenen weiblichen Abgeordneten ist jedoch – wie Barbara Pusch in ihrem Beitrag schreibt – ohne Kopftuch zur Wahl angetreten. In welcher Weise hier schon Weichen für die zukünftige Entwicklung gestellt sind, ist noch offen, denn das Kopftuchthema bleibt für die Wählerinnen der AKP und islamische Aktivistinnen virulent.²⁰ Barbara

¹⁸ Hier zeichnen sich jedoch Entwicklungen ab, die darauf hindeuten, dass der türkische Staat durch seine Religionsbehörde Diyanet und den in diesem Rahmen durchgeführten großen Theologenrat zu »alltäglichen religiösen Fragen« im Jahr 2002 im öffentlichen islamischen Diskursfeld den islam(ist)ischen Bewegungen neue Islamdeutungen – gerade auch unter dem Aspekt von Geschlechtergleichheit – entgegensezten. Die im Konsens getroffenen Empfehlungen des Theologenrates betreffen nicht nur die Aufhebung der Geschlechtertrennung im Bereich der Moschee sondern auch darüber hinausgehende Fragen der Gleichstellung der Geschlechter. Vgl. Rainer Hermann, »Wenn Frauen neben Männern beten. Der türkische Staat überlässt die Religion nicht mehr den Islamisten«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11.6.2002, Nr. 132, 12. Gerdien Jonker geht in ihrem Beitrag (i.d. Bd.) ausführlich auf diese Empfehlungen des Theologenrats ein.

¹⁹ Die AKP sei »islamisch angehaucht«, meint der *Zentralrat der Muslime in Deutschland* (islam.de, 6.2.2003).

²⁰ In dem Moment, wo der Europäische Menschenrechtsgerichtshof das Verbot der Refah-Partei als rechtmäßig ansieht, klagt nach Mitteilung des *Zentralrates der Muslime in Deutschland* (islam.de, 6.2.2003) die Ehefrau des türkischen Minister-

Pusch blickt in ihrem Beitrag skeptisch auf die mögliche gesellschaftliche Integration der neuen muslimischen Frauen in der Türkei, sie würden vielmehr weiterhin wegen des Kopftuchs mit Diskriminierung in vielen Bereichen rechnen müssen. Mit dem gegenwärtigen Versuch der AKP, die politische Macht des Militärs im Nationalen Sicherheitsrat einzugrenzen²¹, könnte allerdings auch eine zukünftige Lockerung des Kopftuchverbots in öffentlichen Räumen ein möglicher Schritt zur Entpolitisierung der Kopftuchfrage verbunden sein.

Mit dem Begriff »neue muslimische Frau« charakterisiert Barbara Pusch diejenigen Musliminnen, die sich durch ihre religiösen Orientierungen und Handlungskonzepte von traditionell-muslimischen als auch kemalistisch-modernen Gruppierungen abgrenzen lassen. Sie sind Teil der sehr heterogenen islamischen/islamistischen Erneuerungsbewegung und deshalb politisch nicht eindeutig bestimmbar. Mit dem öffentlichen Kampf für das Kopftuch bekommen auch religiöse Motive eine politische Dimension, ohne zugleich dem politischen Islam zugeordnet werden zu können. In der umfassenden »Bedeckung«²² der Muslima in öffentlichen Räumen sehen die neuen muslimischen Frauen eine Art »islamische Frauenschutzmaßnahme« und deren Anerkennung wird im Namen von »Freiheit und Demokratie« eingefordert. Pusch beschreibt in diesem Zusammenhang die verschiedenen konflikthaften Erfahrungen dieser jungen Musliminnen und thematisiert auch »verschleierte« feministische Aspekte des »neuen Islams der Frauen«. Deutlich werden auch die gesellschaftlichen und politischen Machtinteressen dieser neuen islamischen ›Elite‹ und ihr Selbstverständnis als »Volksvertreterin«, das ja implizit die nationale Identität der Türkei islamisch einfärben möchte.²³

Einige Konfliktlinien zwischen kemalistischen Frauenorganisationen

präsidenten [jetzt Außenminister] der AKP (Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei), Hayrullah Gür, vor dem gleichen Gericht gegen das Kopftuchverbot für Studentinnen. – Eine neue empirische Untersuchung in der Türkei von Tarhan Erdem belegt, dass zwar 64,2 Prozent der Türkinnen ein Kopftuch tragen, weil sie sich sonst »halb nackt« fühlen würden, aber »nur« für 30 Prozent dieser Gruppe ist es zugleich auch ein politisches Symbol. Vgl. Thomas Seibert, »Stoff für einen Krach«, in: *Der Tagesspiegel* 8./9. Juni 2003, S. 5.

²¹ Vgl. entsprechende Presseberichte und Kommentare Ende Juli 2003.

²² Diese Formulierung wird von Barbara Pusch eingeführt um sich von »orientalischen Vorstellungen« abzugrenzen und den eher »modernen« Sinn wieder zu geben, den die jungen türkischen Islam(ist)innen diesem Stück Stoff selbst geben. Vgl. Pusch 2001.

²³ Die islamischen Wurzeln der türkischen Nation werden auch von den fiktiven Heldinnen in islamischen Frauenromanen betont. Vgl. Priska Furrer, »Wir sind die Töchter dieses Landes«, 2003.

und der re-islamischen Frauenbewegung sollen hier noch angesprochen werden, da sie auf soziale Strukturebenen verweisen, die häufig in der Debatte um den Islam übersehen werden. In der Türkei liegt der Anteil von Frauen in hochqualifizierten Berufen über dem europäischen Durchschnitt. Heidi Wedel erklärt dies damit, dass »Frauen der Unterschichten relativ kostengünstig den Akademikerinnen die Hausarbeit abnehmen und dass staatliche Politik nach der Unabhängigkeit Frauen der Oberschicht ermutigte, sich aktiv an den neuen, modernisierten Kadern zu beteiligen« (Wedel 2000). Die neue Frauenbewegung der 1980er Jahre stand zunächst in dieser Tradition, thematisierte aber stärker die ausgeblendeten Machtverhältnisse im Privatbereich und die Strukturen geschlechtlicher Arbeitsteilung. Das Private wurde politisch und öffentlich thematisiert – insbesondere durch die Kampagnen gegen Gewalt in der Familie. Ein anderer Schwerpunkt lag bei der Entwicklung von Frauenforschung, durch die mehrere empirisch orientierte Studien zum Wandel der sozialen und ökonomischen Situation von Frauen entstanden und damit viele Problemberiche, insbesondere in ländlichen Regionen, sichtbar wurden (Wedel 2000, 1999; Schöning-Kalender/Neusel/Jansen 1997; Neusel/Ayche/Akkent 1991).

Die 1991 vorgelegte empirische Studie von Nilüfer Göle *Republik und Schleier* belegt, dass die Studentinnen, die seit den 1980er Jahren in der Türkei Kopftuch trugen, aus den lokalen Kulturen der Mittel- oder Unterschichten im kleinstädtischen oder ländlichen Milieu mit traditioneller islamischer Lebensweise kamen (ebd.: III). »Auch wenn sich diese jungen Frauen durch Kopftuch oder Schleier und langen Mantel verhüllen, fangen sie an, im öffentlichen Leben gesehen zu werden« (ebd.). Diese sozial relevante Tatsache wird auch von Barbara Pusch für die Gegenwart bestätigt. Der soziale Aspekt der Re-Islamisierung wurde von Göle nur ansatzweise diskutiert, könnte aber die These begründen, dass die Zeichen des Islamismus zugleich die Zeichen einer aufstrebenden neuen Elite sind, die nicht durch ›Anpassung‹ den sozialen Aufstieg versucht, sondern durch das radikale Infragestellen der herrschenden, kemalistisch geprägten Machteliten. Mit moralisch akzentuierter Gesellschafts- und Kulturkritik besetzt der politische Islam nicht nur die Leerstelle marxistisch orientierter Ideologien – Religion kann auch als Ressource im sozio-politischen Konfliktfeld eingesetzt werden, wie die kemalistische und strikt laizistische Orientierung bei der Gründung der türkischen Republik auch einer neuen Elite gesellschaftliche Anerkennung und Macht-positionen verschaffte.

In Göles Studie wird deutlich, dass die neue islam(ist)ische Orientierung in einem vielschichtigen Auseinandersetzungsprozess entstand: Die Lebensformen in der Großstadt, die Zeichen westlich geprägter Zivilisation, die Verkehrsformen der Universität waren für diese jungen Frauen zunächst fremde soziale Räume. Der angestrebte soziale Aufstieg fand meist erst in der ersten Generation statt und die Zeichen sozialer Differenzierung an der

Hochschule waren unübersehbar und für diese Frauen teilweise auch beschämend. Mit dieser erfahrenen sozialen Fremdheit, der Orientierung am sozialen Aufstieg und dem Bildungsbewusstsein war aber auch *zugleich* die heftige Auseinandersetzung mit dem Herkunftsmilieu verknüpft: Sie kritisieren den traditionellen Brauchtumsislam oder Volksislam, der zu Ritualen erstarrt war, und sie kritisieren die Lebensweise der Eltern, insbesondere der Mütter.

Diese intellektuell und religiös formulierte Abgrenzungsbewegung ist somit *doppelt akzentuiert*: gegenüber ihren Familien, der Herkunftsgruppe mit ihren Traditionen einerseits und gegenüber dem als nicht-religiös, laizistisch und verwestlicht wahrgenommenen sozialen Räumen der Stadt und der Universität. Entsprechend facettenreich sind auch die Bedeutungsschichten der ›Bedeckung‹: Ein neu definiertes Verhältnis zum Körper, eine verinnerlichte islamische Sexualethik, die Suche nach Gleichheit unter Frauen, der Ausdruck von Spiritualität und einer neuen Individualität jenseits des so genannten Staatsfeminismus und jenseits überkommener Traditionen. Das Kopftuch kann stärker mit einer Orientierung am kulturellen Islam verbunden sein, wird aber von vielen jungen Frauen als Ausdruck ihrer vorhandenen militanten Konfliktbereitschaft gegenüber laizistischen Instanzen verstanden und als Zeichen der islamischen Utopie, die Geschlechterasymmetrien nicht mehr kennt, nur noch Gleichheit und Gerechtigkeit.

Dies war jedoch damals *keine* als statisch zu verstehende Beschreibung. Nilüfer Göle zeigt vielmehr auch Entwicklungsprozesse oder Perspektivenwechsel im Verlauf der Untersuchung auf. So wird die Orientierung an einer in ungewisse Zukunft verschobenen, idealen islamischen Geschlechtersymmetrie bei vielen Frauen brüchig: Sie äußern mit ihren alltäglichen Unrechts-Erfahrungen auch ihre Skepsis gegenüber solch abstrakt formulierten Idealen. Die Diskrepanz zwischen dem verteidigten, utopischen, islamischen Geschlechterfrieden und der Erfahrung realer Strukturen männlicher Herrschaft, im häuslichen wie öffentlichen Bereich, wird thematisiert. Indem die bestehenden Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern in Frage gestellt werden, bestimmen die jungen Frauen die Identität der muslimischen Frau neu. Und viele sind im Begriff, sich vom Objekt zum Subjekt ihrer Geschichte zu entwickeln (ebd.: 156). Diese Frauen bestehen darauf, dass es eine weibliche Individualität auch unabhängig von ihrer Rolle als Ehefrau und Mutter gibt. »Paradoxerweise ist es der Islam selbst, diese Religion der Gemeinschaft, die zur Stütze der im Inneren beginnenden Identitätsveränderung wird« (ebd.). Göle betont aber auch: der Schleier »verschleiert ihren Ausbruch in die äußere Welt« und erinnert zugleich daran, dass die »Frau der privaten Welt zugehörig« ist, auch wenn sie ihn verlässt (ebd.).

Schon in Göles Resümee ist die These relevant, dass vor dem Hintergrund ihrer Untersuchung der Islam nicht in schlichten Gegensatz zur Modernität gebracht werden kann: er sei vielmehr ein Mittel, die Verhaltensan-

forderungen der modernen Gesellschaft zu bewältigen. Religion organisiere das tägliche Leben und garantiere ein Gefühl von Gemeinschaft, ein gesellschaftliches Band oder eine imaginierte Gemeinschaft als Gegengewicht zur strukturellen Ausdifferenzierung der modernen Welt und ihrer zunehmend anonymisierten gesellschaftlichen Beziehungen. Aber sie benennt zugleich auch die tendenzielle Dynamik, das Brüchigwerden kollektiv-politischer Identität bei den jungen Islamistinnen zugunsten zunehmender Individualität und Urteilsfähigkeit (ebd.: 170ff., vgl. a. Furrer 2003). Dieses Beieinander von politischen, sozialen und religiösen Motiven sollte im Auge behalten werden, wenn von der »neuen muslimischen Frau« (Pusch) in der Türkei die Rede ist.

Muslime in Deutschland

Die bereits erwähnte starke Stellung der islamisch-konservativen AKP in der Türkei deutet darauf hin, dass Positionen in die Minderheit geraten, die mit dem Islam einen umfassenden politischen und gesellschaftlichen Gestaltungsanspruch verbinden. Die Wahrnehmung vergleichbarer politischer Positionen in Deutschland kann den Blick verstellen auf die wissenschaftlichen Befunde und Analysen, die darauf hindeuten, dass sich die meisten der bereits dauerhaft in Deutschland lebenden Muslime im Rahmen säkularer Rechtsstaatlichkeit orientieren und dass die vielfältigen neuen Formen muslimischer Religiosität sowie die sich öffentlich artikulierenden Religionsgemeinschaften bereits Ausdruck sich entwickelnder Integrationsprozesse sind (Şen/Aydın 2002). Faruk Şen vermittelt, dass der »Euro-Islam« kein »realitätsfernes Konstrukt« sei, sondern »den Alltag der in Europa lebenden Muslime mehr und mehr« bestimme: »Es gibt Bewegung, und diese Bewegung deutet für die absolute Mehrheit der Muslime nicht in Richtung der Einigung unter dem Dach von Fundamentalismus oder Islamismus«.²⁴ Auch Werner Schiffauer relativiert in seiner Einschätzung die Relevanz des islamistischen Potenzials in Deutschland:

»Integration ist oft kein gradliniger Prozess, sondern einer, der Opposition einschließt. Migranten werden ja selten geliebt. Gradlinige Integration bedeutet deshalb für viele Unterwerfung, Anpassung an eine Gesellschaft, die einen nicht will. [...] In den 80ern wollten sie [Milli Görüş] noch den Gottesstaat, Deutschland hielten sie für Feindesland. Dann kam ein langsamer Wandel – eine Annäherung an die deutschen Institutionen. [...] Milli Görüş ist ein heterogener Haufen. Da gibt es die wertkonservativen Migranten der ersten Generation. Dann gibt es die klassischen Kämpfer, die den Gottesstaat wollen. Und es gibt Erbakan, der sagt: Wir müssen uns auf diese Gesellschaft einlassen,

²⁴ Vgl. Pressemitteilung *Zentrum für Türkeistudien*, 8. Februar 2002, S. if. (online).

wir müssen in Europa ankommen. [...] Das ist doch eine Chance für diese Gesellschaft, den Islamismus von unten her zu überwinden. Die Bewegung hat offenbar Erfahrungen gemacht, deshalb will sie in dieser Gesellschaft Fuß fassen. Wer Parallelgesellschaften überwinden will, muss diese Situation nutzen. [...] Milli Görüs ist attraktiv für viele junge Frauen, weil sie feministische Kritik aufnimmt und islamisch wendet. [...] Man kann natürlich sagen, das ist alles Show. [...] Aber: Akademikerinnen, die sich auch deshalb auf Milli Görüs einlassen, entwickeln dort eine eigene Stimme und werden die Männer später an die Kandare nehmen. Das sind Prozesse, auf die ich hoffe.« (Schiffauer 2002: 3f.).

Ohne Zweifel entwickelt sich auch in Deutschland eine islamische Frauenbewegung, selbst wenn dieser Begriff nur vorläufig in heuristischer Funktion verwendet werden sollte. Noch liegen keine Selbstbeschreibungen von islamischen Frauengruppen vor, die alternative Begrifflichkeiten vorschlagen. Umschreibungen wie »Schwesterngruppen«, »Arbeitskreise«, »Netzwerk« oder »Zentrum« geben zunächst noch keinen Hinweis auf die Intention und Motive der Gründung.²⁵ Die Analysen von Gerdien Jonker in diesem Band fragen nach dem Einfluss von Musliminnen in verschiedenen islamischen Religionsgemeinschaften und zeigen die Handlungsoptionen und Orientierungen von Frauen im Bildungsbereich und im theologischen Diskurs als religiöse Expertinnen. Durch die Minderheitenposition des Islams in Europa hat sich ein kultureller Wandel der religiösen Gemeinschaften vollzogen, der institutionalisierte Handlungsräume für Musliminnen ermöglicht hat. Gritt Klinkhammer bestätigt das Interesse der Frauen an »Partizipation und Gestaltung des Islams«, und sie bezieht sich vor allem auf die große Bedeutung der Erziehungs- und Bildungsarbeit in teilweise relativ unabhängigen, von

²⁵ Vor allem der Begriff »Feminismus« ist umstritten, nicht nur wegen seiner »westlichen« Konnotationen sondern weil er auch die Anerkennung innerhalb der männlich dominierten islamischen Gemeinschaften erschwert. Entsprechende Konflikte sind dokumentiert, vgl. Naggar 2000, 2001. So wird eher eine Begrifflichkeit gewählt, die eine »weibliche Sicht« betont, vgl. Hermeneutischer Arbeitskreis 2002. Der Begriff »Feminismus« ist vor allem unter arabischen Frauenaktivistinnen umstritten, Nadje Al-Ali, Wissenschaftlerin aus Ägypten, wählt deshalb den Begriff »women's activism«, vgl. den Konferenzbericht zu *Frauenbewegung und Zivilgesellschaft* (Berlin 2003) von Katrin Schneider. Dagegen verweist Margot Badran auf die Zirkulation des Feminismus im Cyberspace, in dessen Prozess sich der islamische Feminismus auch unablässig verändert und zum globalen Phänomen wird (Badran 2002). Es wird sogar von einer »heimlichen Revolution der Geschlechter« im Internet gesprochen (Schneider 2003). Vgl. zu Ansätzen und Diskussionen in der Bundesrepublik Spuler-Stegemann 2002a, exemplarisch die Zeitschrift *HUDA* (s.a. homepage) und *schlangenbrut. Schwerpunkt: islam der frauen*, 20. Jg., Mai/2002. Vgl. a. Fn. 3.

Musliminnen geschaffenen Parallelinstitutionen. Das islamische Prinzip der Geschlechtertrennung wird zwar nicht durchbrochen (Klinkhammer), aber traditionelle Handlungsfelder von Frauen werden überschritten und die islamischen Vereinigungen zugleich mit der »Norm der Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern auf Dauer konfrontiert« (Jonker). Mit dieser Ausweitung von Handlungssphären werden auch die unterschiedlich akzentuierten Stimmen von Musliminnen – »nachdenklich«, »kritisch« oder »traditionell« – wahrnehmbar und kreative Neudeutungen des islamischen Geschlechterverhältnisses einer größeren Öffentlichkeit präsentiert. Wie auch andere Studien belegen oder ein Blick auf die ›frauenspezifischen‹ Internetseiten, Kommunikationsforen und ihre Vernetzung zeigt²⁶, betont auch Gerdien Jonker, dass sich viele Frauen virtuell in der globalen Welt des Islams bewegen. Dies ist tendenziell gleichbedeutend mit einer Demokratisierung theologischen Wissens und trägt bei zu dem Prozess der Aushöhlung und Unterwanderung des männlichen Machtmonopols in Bereichen der juristischen und theologischen Wissensproduktion, den Ziba Mir-Hosseini als eine wichtige Voraussetzung für mehr Gerechtigkeit und Gleichheit für Frauen ansieht. Die eher skeptische Einschätzung von Mir-Hosseini, es würde jedoch noch lange dauern, bevor eine kritische Mehrheit der Frauen erreicht ist, ist auch implizit dem Beitrag von Gerdien Jonker zu entnehmen. Allerdings beziehen sich Jonkers dichte Beschreibungen auf einen Migrationskontext, in dem sich Fragen von Gerechtigkeit und Gleichheit für Frauen im Islam anders stellen als in theokratischen und totalitären Regimen (vgl. dazu Kreile i.d.Bd.).

Gritt Klinkhammer zeigt in ihrer Untersuchung auch einen wichtigen Ansatzpunkt für die Differenzierung des Potenzials ›fundamentalistischer‹ Orientierungen. Viele Moscheevereine, die in der Nähe des politischen Islams angesiedelt sein könnten, haben das Spektrum ihrer Aktivitäten ausgeweitet und sind zu Zentren sozio-kultureller Dienstleistungen geworden (vgl. dazu auch Jonker i.d.Bd.). Eine hohe Frequentierung dieser Moscheevereine könnte jedoch nicht gleichgesetzt werden mit einer »entschiedeneren religiösen Einstellung« oder »Tendenz zur Fundamentalisierung der Muslime«. Es gibt auch in empirischen Studien Indizien für besonders strenge Gläubigkeit und politisch-islamische Positionen. Die Pluralität religiöser Orientierungen und Selbstkonzepte überwiegt jedoch bei weitem, wie im nächsten Abschnitt

²⁶ Vgl. die Übersicht bei Röckemann 2002; insbesondere die Internetplattformen *Women Living Under Muslim Laws* (*wluml.org*); *Muslim Women's League* (*mwlusa.org*); *woman.de*; *muslima-aktiv.de*; *al-sakina.de*; *huda.de*; *Fau-im-Islam.de*; *Halima Krausens homepage*. *Qantara.de* enthält ein Dossier »Feministischer Islam«. In dieser Zirkulationssphäre von religiösen Deutungen und Erfahrungen wird nicht mehr identifizierbar sein, welche islamisch ›verschleierte‹ feministische Position westlichen oder östlichen Ursprungs ist, vgl. Fn. 25.

durch die empirischen Untersuchungen von Gritt Klinkhammer, Yasemin Karakaşoğlu und Sigrid Nökel deutlich wird.

Selbstkonzepte und religiöse Orientierungen junger Musliminnen

Die Debatten um Re-Islamisierung, islamischen »Fundamentalismus« bestimmten die empirischen Untersuchungen der 1990er Jahre. Vor allem die Untersuchung von Heitmeyer et al. *Verlockender Fundamentalismus* (1997) hat die Öffentlichkeit aufgeschreckt und verunsichert.²⁷ Wieso gerade bei Jugendlichen aus Migrantenfamilien, die mehrheitlich hier geboren wurden, eine besonders intensive Hinwendung zum Islam, zudem mit radikalen, islamistischen Untertönen, Überlegenheitsgefühlen und der Verteidigung patriarchaler Gesellschaftsbilder zu beobachten war, wurde von den Autoren der Studie insbesondere auf die Erfahrung von Diskriminierung und Ausgrenzung zurückgeführt.²⁸

Die Ergebnisse waren in mehrfacher Hinsicht problematisch: Mit einem unpräzisen Fundamentalismus-Begriff und unklaren Islam-Vorstellungen wurde auch ein breites Spektrum islamischer und kultureller Orientierungen identifiziert, die sich in keiner Weise den politischen und extremen Strömungen des Islamismus zuordnen lassen. So kommt es zu einer wissenschaftlich unverantwortlichen Gleichsetzung von Re-Islamisierung und Fundamentalismus. Mit der Ausgangsthese, dass fundamentalistische Bewegungen für marginalisierte, junge MigrantInnen attraktiv sein könnten, verstellten sich die Autoren den Blick für Orientierungen, die der Forschungshypothese widersprachen.

In der öffentlichen Auseinandersetzung mit den theoretischen und methodischen Unzulänglichkeiten der Studie Heitmeyers et al. (vgl. Bukow/Otersbach 1999) wurden in der Folgezeit komplexere und differenziertere Untersuchungsansätze entwickelt, die auch ihre Parallelen beispielsweise in der französischen Forschungsliteratur finden (vgl. Ruf 2002; Tietze 2001; Salzbrunn 1999; Venel 1999).

Die These Heitmeyers et al., dass die Verweigerung von Partizipationschancen immer mehr Immigranten der zweiten und dritten Generation in die Arme islamistischer Gemeinden treibe, hält Werner Schiffauer für verkürzt, da so nicht der hohe Anteil junger Intellektueller mit guten Berufsaussichten erklärt werden könne. Er kann in seinen Untersuchungen den kom-

²⁷ Exemplarisch und besonders verhängnisvoll: *Der Spiegel*, Nr. 16/1997.

²⁸ Vgl. Fn. 2. Der vermutete Zusammenhang mit dem Aufstieg der Refah-Partei in der Türkei spielte bei der politischen und öffentlichen Gewichtung der Ergebnisse Heitmeyers et al. eine ebenso wichtige Rolle.

plexen und subtilen Zusammenhang aufzeigen, der mit der Suche nach gesellschaftlicher Anerkennung junger Migranten der zweiten oder dritten Generation verbunden ist. Das Anerkennungsproblem ist für ihn nicht auf die Erfahrungen von Diskriminierung und Ausgrenzung beschränkt, sondern berührt auch ganz wesentlich das Verhältnis zur ersten Generation, also den Eltern, Verwandten und – am Beispiel Deutschlands – den Türkei-Türken. Gescheiterte Anerkennungsprozesse in diesem komplexen Geflecht können die Hinwendung zu extremistischen Gruppierungen fördern, wie Schiffauer am Beispiel junger Kaplan-Anhänger überzeugend deutlich macht (Schiffauer 2001). Entscheidend bei dieser speziellen Untersuchung ist jedoch ein empirisch nachweisbares, gestörtes Annerkennungsbedürfnis: »Wer absolute Anerkennung fordert, wird diese nur in geringem Maße und im kleinen Kreis erhalten« (ebd.: 232).

Wichtig an diesen Analysen ist der empirische Nachweis eines vielschichtigen Konfliktdreiecks, das die schlichte Kulturkonflikt-These (oder auch Desintegrationsthese) widerlegt: Die Auseinandersetzung der jungen Muslime mit der Mehrheitsgesellschaft, dem Islam und der Herkunftsgruppe, also Eltern und Mitgliedern der ethnisch-religiösen Gemeinschaft eröffnen oder blockieren einen individualisierten Weg zu einer neuen Identität, die mit Widersprüchen und multiplen Identitätsaspekten umgehen kann. Da die Auseinandersetzungen innerhalb dieses Konfliktdreiecks trotz vergleichbarer Marginalisierungserfahrungen individuell verschieden sind, können auch kollektiv vermittelte Identitätsangebote (v.a. hermetische Islam-Interpretationen) nur bei gebrochenen Anerkennungskarrieren eine illusionäre Stütze sein. Deshalb sind die vielfältigen Identitätskonzepte junger Musliminnen jenseits von Assimilation und jenseits der Verführung durch radikale islamistische Bewegungen oder hermetisch-islamische Identitätskonstruktionen so bedeutsam, wie dies in den vorliegenden Beiträgen zum Ausdruck kommen wird.²⁹

Die gesuchte islamische Lebensweise der jungen Musliminnen ist eine kreative Neuschöpfung, verbunden mit einem neuen, häufig individuell ›erarbeiteten‹ Islamverständnis, mehr intellektuell, kulturell oder spirituell, je nachdem, bei gleichzeitiger Präsenz junger Musliminnen in öffentlichen Räumen. Dieser ›dritte‹ Weg ist nicht mehr befangen im scheinbar unlösbar Konflikt zwischen ›zwei Kulturen‹, sondern Ausdruck eines reflexiv und

²⁹ Diese Differenzierung ist zu verstehen vor dem Hintergrund wichtiger Veränderungen innerhalb der islamischen Religionsgemeinschaften in Deutschland und Europa. Hervorzuheben sind insbesondere folgende Aspekte: der Generationswechsel seit den 1990er Jahren (Şen/Aydin 2002; Jonker 2002; Schiffauer 2001), und die zunehmend aktiveren Partizipation von Frauen am Gemeindeleben, an der Herstellung von Expertenwissen und bei der Vermittlung von Bildung (Jonker 2002.; Schiffauer 2001; Klinkhammer 2000; Jonker/Kapphan 1999).

oftmals auch patriarchatskritisch werdenden Verhältnisses zur Religion und damit bereits einbezogen in den Prozess der Säkularisierung und Individualisierung. Gerade dieses scheinbare Paradox macht es vielleicht so schwer, die komplizierte Zeichenstruktur des Kopftuchs zu verstehen.

In Yasemin Karakaşoğlu's Beitrag wird dies besonders deutlich, da sie vor allem eine Gruppe »pragmatischer und idealistischer Ritualistinnen« (Sunnitinnen) vorstellt, die sich durch orthodoxe Deutung des Islams gleichzeitig für eine größere Sichtbarkeit ihrer Religion und deren gesellschaftlicher Anerkennung einsetzen. Diese Kopftuchstudentinnen gelten in der Öffentlichkeit meist als integrationsunwillig, in innerislamischen Kreisen jedoch eher als »Heldinnen«, eine Charakterisierung, die aus dem türkischen Kontext bekannt ist (vgl. Pusch i.d.Bd.; Furrer 2003) und die Leserin nachdenklich stimmt. Denn unabhängig von den individuellen Motiven dieser Musliminnen verweist die Stilisierung von Heldinnen auf eine islamische Repräsentationspolitik, die den weiblichen Körper strategisch einsetzt und funktionalisiert für die Sichtbarkeit des Islams in Deutschland.³⁰ Karakaşoğlu differenzierte, vorsichtig typisierende und vielschichtige Untersuchung zeigt jedoch deutlich, wie wenig das Kopftuch als Symbol für eine bestimmte islamische Richtung angesehen werden kann, es repräsentiert nicht unbedingt den Wunsch, religiös-ethische Intentionen in allen Lebensbereichen zur Geltung zu bringen, es kann mit sehr unterschiedlichen Vorstellungen über einen islamgerechten Lebensstil verbunden sein und ist überwiegend Ausdruck eines säkularen Verständnisses von Religion. Die religionsoziologischen Befunde, die vor dem Hintergrund der großen Relevanz der Religion für Türkinnen und Türken entfaltet werden³¹, zeigen die vielen Facetten individueller Bedeutungen, die sich vor allem auf Geborgenheit, Sicherheit und Orientierung beziehen und keinen Gegensatz zur Moderne und zur Integration markieren. Die Selbstkonzepte dieser jungen Musliminnen bringen somit »wandelbare« Varianten spannungsreicher und versöhnter Perspektiven in der Auseinandersetzung mit modernen Lebensstilen zum Ausdruck. Wie so oft ist auch

³⁰ Gerade diese Möglichkeit und die Beispiele aus der Geschichte, das Kopftuch strategisch und politisch einzusetzen, macht es als religiöses Symbol zunehmend unglaublich. So findet sich im Rahmen der AKP in der Türkei eine doch merkwürdige Arbeitsteilung: Die weiblichen Abgeordneten traten schon im Wahlkampf ohne Kopftuch auf, die Ehefrauen der führenden Politiker tragen das Kopftuch und versuchen, die Anerkennung im Rahmen offizieller Anlässe durchzusetzen, was bereits zu mehreren Konflikten mit Repräsentanten des Militärs geführt hat, die in der Presse ausführlich dargestellt wurden.

³¹ Karakaşoğlu stützt sich auf mehrere Untersuchungen, die belegen, dass für etwa 80 Prozent der jungen MuslimInnen der Islam eine identitätsstiftende Bedeutung hat, wogegen sich nur 45 Prozent der jungen Deutschen in ähnlicher Weise auf Religion beziehen würden.

hier der distanzierte Blick auf handfeste deutsche Realitäten und kulturelle Entwicklungen ein kritischer Impuls gegenüber Gewohnheiten und Fremdbestimmungen, die von manchen jugendlichen Deutschen nicht mehr hinterfragt werden. Karakaşoğlu schreibt am Ende ihres Beitrags, dass Religiosität auch als (nicht strategisch gemeinte) Ressource angesehen werden kann, die aktiv im Integrationsprozess eingebracht werden kann. Nicht zuletzt deshalb ist das genaue Hinhören so wichtig, um nicht vorschnell Opfer eigener, unbewusster Abwehrmechanismen zu werden.

Gritt Klinkhammer knüpft in ihrem Ansatz an die bereits dargestellten Überlegungen von Werner Schiffauer zum Islam als offenem Diskursfeld an. In dieser Perspektive ist für sie der Islam in Deutschland »eine religiöse Gestalt in der Vielfalt seiner Entwicklungsmöglichkeiten« und »gelebter Islam« in Anlehnung an Jacques Waardenburg immer schon »gedeuteter Islam«. Da diese Orientierung für eine »diskursive Religionswissenschaft« allein nicht ausreicht, konzentriert sich Klinkhammer auf die »Bedeutung von Religion zur Begründung und Eröffnung von Handlungskompetenzen«. Mit dem Begriff der »religiösen Lebensführung« (Max Weber) unterscheidet sie in ihrer Untersuchung Ebenen der Immanenz (Alltagspraxis und Alltagsverständnis) von Dimensionen der Transzendenz (islamische Religiosität). Die religionswissenschaftliche These, dass mit »Säkularisierung nicht zwangsläufig die Aufhebung von Religion einhergeht, sondern die Veränderung ihrer strukturellen Verfasstheit, die vor allem als Folge von Individualisierungsprozessen beschrieben wird«, bestimmt die weiteren Fragestellungen der Autorin. So stehen im Zentrum ihrer Untersuchung die »modernen, ›integrierten‹ Formen der Konstruktion islamischer Identität«. In ihren dichten Beschreibungen verschiedener Typen islamischer Lebensführung wird eine Pluralisierung sichtbar, die durch islamische Verbände in Deutschland so nicht repräsentiert wird. Ähnlich wie bei Karakaşoğlu wird deutlich, dass Kopftuch tragende Musliminnen nicht als Repräsentantinnen traditioneller oder ›fundamentalistischer‹ Orientierungen angesehen werden können. Vielmehr sperren sich die Untersuchungsergebnisse gegen jede Form der Generalisierung. Denn auch die Ablehnung des Kopftuchs ist – so Klinkhammer – nicht unbedingt gleichbedeutend mit säkularer Orientierung. Die eingangs formulierte These, dass sich das Selbstverständnis junger Musliminnen in einem Konflikttriangle zwischen der traditionell-kulturellen Orientierung im Elternhaus und der Herkunftsgruppe, dem Islam und Erfahrungen in verschiedenen Kontexten der Mehrheitsgesellschaft ausbildet, wird hier um die kritische Dimension des Geschlechterverhältnisses ergänzt. Ihr kommt eine eigenständige Bedeutung zu, da sich hier konkrete Erfahrungen und kritische Reflexionen zu Islam und Tradition verdichten und die Behauptung von Eigenständigkeit motivieren.

Sigrid Nökel setzt in ihrem Beitrag andere Akzente, da für sie Untersuchungen, die sich nur auf die »handelnden Subjekte, auf ihre Ambitionen

wie Weltdeutungen« beziehen, zu kurz greifen würden. Ihre Fragestellung konzentriert sich auf die Rahmenbedingungen und Voraussetzungen, die den Prozess der Identitätsfindung und der »Selbstaffirmation über den Islam« ermöglichen. Mit dem Begriff »Selbstaffirmation« wird ein neutrales und kritisches Gegengewicht zu Beschreibungen »individualisierender« Prozesse gesetzt. Nökel plädiert für einen kritischen Umgang mit »klassischen« Ideen wie »Emanzipation« und »Subjektivierung« und richtet deshalb ihren an Foucault orientierten Blick auf die Veränderungen von »Repräsentationen und Machtspielen«, die auf Identitätsbildung wirken. Aus dieser Perspektive betrachtet sie programmatisch den Islam in Europa als Teil eines bio-politischen Prozesses, der über Macht und Wissen, Diskurse und Praktiken gestaltet wird. In diesem Kontext formieren sich die »Identitätskonstruktionen durch Verleiblichung«, durch »selbstdisziplinierte Körperpolitiken«, die vor allem zu Mikropolitiken der jungen Musliminnen werden. Sie bewegen sich im Schatten von Macht und Wissen, aber sie nutzen auch spezifische »Autonomiespielräume«, wie sie durch Mehrdeutigkeiten und Pluralität der islamischen Diskurse gegeben sind. Dies ermöglicht Grenzüberschreitungen, die sich in Vorstellungen von Geschlechtergleichheit und Autonomieansprüchen bemerkbar machen. Vor diesem Hintergrund kritisiert Nökel die Idee eines europäisch-islamischen Einheitswissens, wie es von Tariq Ramadan programmatisch konzipiert wird. Wie schon angedeutet, ist im Ansatz von Sigrid Nökel die These zentral, dass die Zirkulation von Wissen und Macht durch Körper insbesondere an den weiblichen Körper gebunden wird. Mit selbst-disziplinierender Körperpolitik wird das Kopftuch bedeutsam und der »moderne« Islam zugleich »sichtbar«. So ist das Kopftuch auch »Medium« des Anspruchs auf Anerkennung gegenüber der nicht-islamischen Welt, die für die jungen Musliminnen durch ihre Berufsorientierungen von großer Bedeutung ist.

Offene Fragen

In diesen neueren Untersuchungen wird somit deutlich – von Ausnahmen in einzelnen Interviews abgesehen –, dass das Kopftuch nicht die Grenze zwischen Orient und Okzident, zwischen Islam und westlicher Säkularität, zwischen Tradition und Moderne oder sonstigen Gegensätzen symbolisiert, sondern in der Regel auf die Überschneidung verschiedener Diskursfelder und die jeweils individuelle Positionierung im Kontext spezifischer Konfliktzonen hinweist. Damit werden die theoretisch verkürzten Oppositionen aufgehoben, bei allen Unterschieden in artikulierten Selbstkonzepten, wie sie in den einzelnen Beiträgen deutlich werden. So sind in islamisch bestimmten Lebensentwürfen und Mikropolitiken mehr multiple Identitätsaspekte präsent, als es sich die Verfechter einer reinen islamischen Lehre oder die Verteidiger

westlicher »Leitkultur« vorstellen. So zeichnet sich eine Entwicklung hybrider oder kontextualisierter kultureller Identitäten ab mit gewisser Durchlässigkeit und Offenheit der jeweiligen Selbstbilder.³² Und dennoch, wird nicht die schon ältere These von Nilüfer Göle, der Schleier der jungen Musliminnen würde ihren Ausbruch in die äußere Welt »verschleiern« und zugleich daran erinnern, dass die »Frau der privaten Welt zugehörig« sei, auch wenn sie ihn verlässt, nicht auch wieder vielfach bestätigt? Steht das Kopftuch vielleicht – auch jenseits der artikulierten Motive junger Musliminnen – für den schwierigen Balanceakt, sich auf Frauenrechte im säkularen Deutungszusammenhang zu beziehen und gleichzeitig einer ethisch-islamischen Orientierung zu folgen, die in manchen Details mehr die Differenz der Geschlechter und ihrer Aufgaben betont als deren rechtliche Gleichheit? Auf manche Fragen geben die vorliegenden Untersuchungen noch keine Antwort, nicht nur deshalb, weil sie erst jetzt gestellt werden, sondern weil auch die vorgestellten Ansätze Momentaufnahmen islamischer Orientierungen präsentieren, deren Veränderbarkeit im biografischen Prozess zwar thematisiert, aber nicht vorausgesagt werden kann.

Literatur

- [Anonyma, Mitarbeiterin des ZIF, Köln] (2002): »Gewalt im Islam? Korrigierende Anmerkungen und kritische Rückfragen«, in: *schlangenbrut Schwerpunkt: islam der frauen*, 20. Jg., Mai/2002, 5-9.
- Al-Ali, Nadje (2003): »Irakerinnen sind keine Opferlämmер«, in: *Frankfurter Rundschau*, 30.7.2003, Nr. 175, Dokumentation, 7.
- Amirpur, Katajun (2003): »Emanzipation trotz Kopftuch – Iranische Frauenrechtlerinnen streiten um die Deutung des Korans«, in: *Feministische Studien*, 21. Jg., 2/2003 (im Druck).
- Badawi, Jamal (2001): *Die Gleichwertigkeit der Geschlechter im Islam*, Karlsruhe: Cordoba-Verlag.
- Badran, Margot (2002): »Islamic feminism: what's in a name?«, in: *Al-Ahram Weekly Online*, Nr. 569, 17.-23. Januar 2002, Cairo (online).
- Bielefeldt, Heiner (2003): *Muslims im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript.
- Bukow, Wolf-Dietrich/Ottersbach, Markus (Hg.) (1999): *Fundamentalismus verdacht*, Opladen: Leske + Budrich.
- Chebel, Malek (1997): *Die Welt der Liebe im Islam. Eine Enzyklopädie. Erotik, Schönheit und Sexualität in der arabischen Welt, in Persien und der Türkei*, München: Kunstmann.

³² Elçin Kürsat-Ahlers (1999) beschreibt vergleichbare Entwicklungen für die Intellektuellen der zweiten Migrantengeneration.

- Denffer, Ahmad von (²2000): *Kopftuch und Kleidung im Islam*, München: Islamisches Zentrum.
- El-Shabassy, Eva (²1998): *Die Frau im Islam*, Garching: Dâr-us-Salâm.
- El-Zayat, Sabiha im Gespräch mit Edith Kresta (2001): »Die Probleme des Dialogs. Das Recht auf Differenz leitet Sabiha El-Zayat vom Zentrum für Islamische Frauenforschung in Köln (ZIF) genauso aus dem Koran ab wie die Gleichwertigkeit der Geschlechter«, in: *tageszeitung (taz)*, 29.10.2001, 14.
- El-Zayat, Sabiha im Streitgespräch mit Sanem Kleff (2002): »Im wahren islamischen Leben wird alles gut? Ist, wer ein Kopftuch trägt, eine Betonmuslimin? Ist, wer es ablehnt, eine Betonlaizistin?«, in: *tageszeitung (taz)*, 8.3.2002, 8-9.
- Erbakan, Armina (1999): »Islamische feministische Theologie – Chance oder Sackgasse?«, in: Vauti/Sulzbacher (1999), 57-83.
- Feindt-Riggers, Nils/Steinbach, Udo (1997): *Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse*. Pilotuntersuchung, Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Frese, Hans-Ludwig (2002): »*Den Islam ausleben. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*«, Bielefeld: transcript.
- Furrer, Priska (2003): »Wir sind die Töchter dieses Landes – islamische Identität in Frauenromanen aus der Türkei«, in: *Feministische Studien*, 21. Jg., 2/2003 (im Druck).
- Göle, Nilüfer (1995): *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei*, Berlin: Babel
- Hamzawy, Amr (2003): »Fortschritt durch Integration«, in: *tageszeitung (taz)*, 24.2.2003, 12.
- Hartmann, Thomas/Margret Krannich (Hg.) (2001): *Muslims im säkularen Rechtsstaat*, Berlin: Das Arabische Buch.
- Heitmeyer, Wilhelm/Joachim Müller/Helmut Schröder (1997): *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Heller, Erdmute/Mosbahi, Hassouna (1993): *Hinter den Schleiern des Islam. Erotik und Sexualität in der arabischen Kultur*, München: Beck.
- Hermeneutischer Arbeitskreis (Zentrum für islamische Frauenforschung und Frauenförderung, Köln) (2002): »Vielfältiges Verstehen. Hermeneutik im Islam aus weiblich theologischer Sicht«, in: *schlangenbrut. Schwerpunkt: islam der Frauen*, 20. Jg., Mai/2002, 13-16.
- Hillauer, Rebecca (2003): »Noch lange nicht am Ziel. Kampf für Frauenrechte in islamisch geprägten Ländern«, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 17.7.2003, Nr. 163, 35.
- Hobohm, Mohamed Aman (²1999): *Menschenrecht und Gottesrecht*, Garching: Dâr-us-Salâm.

- Jonker, Gerdien (Hg.) (1999): *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*, Zentrum Moderner Orient, Studien 11, Berlin: Das Arabische Buch.
- Jonker, Gerdien (2002): *Eine Wellerlänge zu Gott. Der ›Verband der Islamischen Kulturzentren‹ in Europa*, Bielefeld: transcript.
- Jonker, Gerdien/Kapphan, Andreas (Hg.) (1999): *Moscheen und islamisches Leben in Berlin*, Berlin: Die Ausländerbeauftragte.
- Karakoçlu-Aydin, Yasemin (1998): »Kopftuch-Studentinnen« türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen«, in: Bielefeldt/Heitmeyer (1998), 450–473.
- Karakoçlu-Aydin, Yasemin (1999): »Religionsfreiheit für Muslime? Die Kopftuchdebatte im ›Fall Ludin‹«, in: *Grundrechte-Report 1999*, Hrsg. v. Till Müller-Heidelberg et al., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 72–77.
- Karakoçlu-Aydin, Yasemin (2000): *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*. Interdisziplinäre Studien zum Verhältnis von Migration, Ethnizität und gesellschaftlicher Multikulturalität Bd. 12, Frankfurt/Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina/Kellner-Heinkele, Otter-Beaujean (Hg.) (1997): *Syncretistic Religious Communities in the near East*, Leiden: Brill.
- Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (1999): *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript.
- Klinkhammer, Gritt Maria (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland*, Marburg: Diagonal-Verlag.
- Kreile, Renate (1997): *Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauennacht im Vorderen Orient*. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Kristianasen, Wendy (2003): »Gerechtigkeit, Entwicklung und die Turbanfrage«. In: *LE MONDE diplomatique*, 14.3.2003 (Beilage zur *tageszeitung* [taz]), 10.
- Kürşat-Ahlers, Elçin (1999): »Umgang mit bedrohter und gebrochener Identität. Über die Migrantenintellektuellen in Deutschland«, in: Wolfgang Lenk/Mechthild Rumpf/Lutz Hieber, *Kritische Theorie und politischer Eingriff*, Hannover: Offizin.
- Leggewie, Claus/Joost, Angela/Rech, Stefan (2002): *Der Weg zur Moschee – eine Handreichung für die Praxis*, Bad Homburg v.d. Höhe: Herbert-Quandt-Stiftung.
- Lemmen, Thomas (2000): *Islamische Organisationen in Deutschland*, Bonn: Friedrich Ebert Stiftung.

- Lemu, Aisha B./Fatima Grimm (³1999): *Die Frau und Familienleben im Islam*, München: Islamisches Zentrum.
- Meng, Frank (2001a): »Ohne Islam sind wir nichts. Über die Orientierung der zweiten Migranten-Generation an muslimischen Verhaltensmustern«, in: *tageszeitung (taz)*, 8.12.2001, 33.
- Mernissi, Fatima (1987): *Geschlecht, Ideologie, Islam*, München: Frauenbuchverlag.
- Mernissi, Fatima (1989): *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, Frankfurt/Main: Dağyeli.
- Mernissi, Fatima (1992): *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*, Hamburg: Luchterhand.
- Mernissi, Fatima (1993): *Die vergessene Macht: Frauen im Wandel der islamischen Welt*, Berlin: Orlanda.
- Naggar, Mona (2000): »Frau und Koran. Denn Gott ist gerecht. Viele muslimische Frauen auch in Deutschland fühlen sich durch die männlichen Koraninterpretationen abgewertet. Den Koran aus weiblicher Sicht und konkrete Hilfestellung für muslimische Frauen vermitteln beispielsweise das Huda-Netzwerk und das Zentrum für islamische Frauenforschung«, in: *tageszeitung (taz)*, 16.10.2000, 18.
- Naggar, Mona (2001): »Erst mal war ich furchtbar traurig. Islamische Gemeinde in Deutschland: Aufruhr gegen Glaubenschwestern wegen taz-Artikel. Interview mit den betroffenen Frauen, Rabia Müller und Fatma Sagir, vom Zentrum für islamische Frauenforschung«, in: *tageszeitung (taz)*, 5.3.2001, 15.
- Neusel, Ayla/Ayche, Karin/Akkent, Meral (Hg.) (1991): *Aufstand im Haus der Frauen. Frauenforschung aus der Türkei*, Berlin: Orlanda.
- Nökel, Sigrid (2001): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam – Eine empirische Studie über kulturelle Reflexion und Transformation in der Bundesrepublik Deutschland*, Bielefeld: transcript.
- Pusch, Barbara (Hg.) (2001): *Die neue muslimische Frau. Standpunkte & Analysen*. Türkische Welten Bd. 8, Stuttgart, Istanbul: Beiruter Texte und Studien.
- Ramadan, Tariq (2001): *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*. Hrsg. v. Muslim Studenten Vereinigung in Deutschland e.V. Marburg: MSV-Verlag.
- Rassoul, Abü-r-Rida'Muhammad Ibn Ahmad Ibn (²2001): *Die Menschenrechte im Islam*. Köln: IB Verlag Islamische Bibliothek.
- Röckemann, Antje (2002): »Islamische Frauen vernetzt«, in: *schlangenbrut. Schwerpunkt: islam der frauen*, 20. Jg., Mai/2002, 29.
- Rohe, Mathias (2001): *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven*, Freiburg im Breisgau: Herder
- Rommelspacher, Birgit (2002): *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*, Frankfurt/Main, New York: Campus.

- Ruf, Werner (2002): »Die meisten Muslime in Frankreich finden Chirac und Jospin gut«, in: *Frankfurter Rundschau*, 3.4.2002, Nr. 77, Dokumentation, 7.
- Şen, Faruk/Hayrettin Aydin (2002): *Islam in Deutschland*, München: Beck.
- Salzbrunn, Monika (1999): »Zwischen kreativen Eigenwelten und republikanischem Druck – Musliminnen nord- und westafrikanischer Herkunft in Frankreich«, in: Klein-Hessling/Nökel/Werner (1999), 62-80.
- Schiffauer, Werner (2000): *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schiffauer, Werner (2001): »Auf der Suche nach Anerkennung im Spagat zwischen zwei Kulturen«, in: *Der Bürger im Staat. »Islam in Deutschland«. Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg*, 51. Jg., 4/2001, 226-233.
- Schiffauer, Werner (2002): »Im Problem das Potenzial sehen«. Interview mit Daniel Bax, in: *tageszeitung (taz)*, 1.2.2003, 3.
- Schimmel, Annemarie (¹1996): *Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam*, München: Kösel.
- Schneider, Katrin (2003): »Frauenbewegung und Zivilgesellschaft«, in: *Qantara.de*, online zitierte Fassung v. 18.7.2003, 3 S.
- Schöning-Kalender, Claudia/Neusel, Ayla/Jansen, Mechtilde M. (Hg.) (1997): *Feminismus, Islam, Nation: Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*, Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Senghaas-Knobloch, Eva/Rumpf, Mechthild (1991): »Soziale Identität, die Ordnung der Geschlechter und nationale Bewegung. Zur Diskussion über »Psychologische Gründe des Fundamentalismus««, in: *Feministische Studien*, 9.Jg., 2/1991, 123-134.
- Seufert, Günter (¹1999): *Café Istanbul. Alltag, Religion und Politik in der modernen Türkei*, München: Beck.
- Spuler-Stegemann, Ursula (²2002a): *Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen*, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Spuler-Stegemann, Ursula (2002b): »Scharia als Fessel und Chance. Ein Blick in die Runde. Über das islamische Recht und seine verschiedenen Interpretationen in der muslimischen Welt«, in: *tageszeitung (taz)*, 8.3.2002, 4-5.
- Tezcan, Levent (2003): *Religiöse Strategien der »machbaren« Gesellschaft. Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei*, Bielefeld: transcript.
- Tietze, Nikola (2001): *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Umm-Yussuf, Iman (1998): *Die Ehe im Islam*, München: Islamisches Zentrum.

- Vauti, Angelika/Margot Sulzbacher (Hg.) (1999): *Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion*, Wien: Brandes & Apsel.
- Venel, Nancy (1999): »Französische Muslimas – Glaubensbiografien von Studentinnen mit Kopftuch«, in: Klein-Hessling/Nökel/Werner (1999), 81-105.
- Vertovec, Steven/Peach, Ceri (1997): *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, New York: St. Martins Press, INC; Hounds mills, u.a.: Macmillan Press LTD.
- Wedel, Heidi (1999): *Lokale Politik und Geschlechterrollen – Stadtigrantinnen in türkischen Metropolen*, Hamburg: Deutsches Orient Institut.
- Wedel, Heidi (2000): »Frauen in der Türkei«, in: *Der Bürger im Staat. Schwerpunkt: Die Türkei vor den Toren Europas*. Politische Landeszentrale Baden-Württemberg, 5/2000 (online zitiert).