

Muslimische Frauen und das Kopftuch– Hijab und Islamischer Feminismus

INDRE MONJEZI BROWN

Bei der Analyse der ›Kopftuchdebatte‹ in Deutschland fällt auf, dass viel über Musliminnen, jedoch wenig mit ihnen geredet wird und es für diese schwer ist, ihre Anliegen in gesamtgesellschaftliche Diskurse einzubringen, ohne als ›Opfer‹ deklassiert zu werden. Ein Dialog auf Augenhöhe findet u. a. auf Grund der den Diskursen innewohnenden Machtasymmetrie zwischen islamischen Feministinnen und Feministinnen der »Dominanzkultur« (Rommelspacher 1995: 159 ff) nicht statt.¹ Dabei gerät die Diversität muslimischer Frauen und die Möglichkeit der Diskurserweiterung durch neue Sichtweisen und Ansätze, auch auf Gegebenheiten der Dominanzkultur, aus dem Blickfeld. Im Folgenden soll zuerst der Begriff ›Kopftuch‹/›Hijab‹ definiert und versucht werden, die dahinter liegenden Normen darzustellen. Im zweiten Teil wird auf die Diversität muslimischer Frauen mit Hijab in Deutschland näher eingegangen, die Funktionen des Hijabs für diese aufgezeigt und der Zusammenhang zwischen ihrer Sicht auf den Hijab und dem Islamischen Feminismus dargelegt. In einem abschließenden Teil wird kurz auf das Verhältnis zwischen islamischen Feministinnen und den Feministinnen der in Deutschland herrschenden Dominanzkultur eingegangen.²

1 Dieser Begriff wurde 1995 von Birgit Rommelspacher geprägt. Die Angehörigen der Dominanzkultur besitzen auf Grund des machtvolleren sozialen, rechtlichen und ökonomischen Status u. a. das Privileg, den Gegenstand von herrschenden Diskursen zu bestimmen und den schwächeren Diskursteilnehmer/innen Rollen zuzuweisen, wie z. B. die eben beschriebene ›Opferrolle‹ oder auch deren Diskursteilnahme ganz zu unterbinden, in dem es in der Dominanzgesellschaft keine öffentlichen Foren für ›abweichende‹ Meinungen gibt; siehe auch Handschuck/Klawe 2006: 157 ff.

2 Die im Text verwendeten Aussagen von Informantinnen (der Begriff wird in diesem Text im sprach-/kulturwissenschaftlichen Sinne von Gewährsperson ver-

Definition ›Kopftuch‹/›Hijab‹

Während in der deutschen Debatte bezüglich der Bedeckung muslimische Frauen von der nichtmuslimischen Umwelt zumeist der Terminus ›Kopftuch‹ benutzt wird, sprechen muslimische Frauen in Deutschland selbst zumeist von ›Bedeckung‹ oder ›Hijab‹.³ Frauen benutzen untereinander die Metapher ›Sie hat sich bedeckt‹⁴, wenn eine Frau sich entschließt, ein Kopftuch zu tragen. Hijab (حجاب, arab. Vorhang) bezeichnet jedoch mehr als die Bedeckung der Haare durch ein Tuch. Die heutigen Trägerinnen verstehen darunter als erstes einen islamisch begründeten Kleidungsstil, dessen Zweck die Bedeckung aller Körperteile bis auf die Hände, Füße und das Gesicht umfasst.⁵ Die Kleidung soll körperfern und weit gearbeitet sein und darf die Kleidung der nichtmuslimischen Frauen im selben sozialen Umfeld an Wert nicht ausstechen. Der islamische Hijab ist jedoch viel weiter gefasst: er ist Ausdruck einer Sozialverfassung und einer Rechtsordnung der islamischen Gesellschaft. ›Hijab‹⁶ bedeutet in seiner strengsten Auslegung (Knieps 1999: 173):

- Die Seklusion von Frauen in Räumen des Haushalts, dem sie angehören.
- Dass direkter Kontakt von Frauen mit Männern nur dann erlaubt ist, sofern diese in einem bestimmten Verwandtschaftsverhältnis zu ihnen stehen und als Sexualpartner akzeptabel sind.⁷
- Die Verhüllung der Frauen vor allen Männern, die nicht zu den Maharim zählen, insbesondere beim Agieren im öffentlichen Raum.
- Der Rückzug von Frauen in die Frauenräume, sobald Männer das Haus betreten, die nicht zu den Maharim zählen.
- Der Auftritt von Frauen im öffentlichen Raum nur in Begleitung von Maharim.

wandt) entstammen zumeist Teilnehmenden Beobachtungen der Autorin im muslimischen Milieu Hamburgs aus den Jahren 2005-2009.

- 3 Im folgenden Text soll die Bedeutung des Hijabs aus Sicht der ›Neo-Muslimat‹ dargelegt werden. Um den Rahmen des Artikels nicht zu sprengen, wird der von manchen Eltern und Mitgliedern der muslimischen Communities in Deutschland ausgeübte Zwang zur Bedeckung ausgeklammert, aber von der Autorin weder negiert noch beschönigt.
- 4 Als das Gegenteil definierende Metapher wird oft ›Sie ist offen‹ benutzt; Teilnehmende Beobachtung der Autorin in türkisch-muslimischen Communities in Hamburg 2005 bis dato.
- 5 Auf den Gesichtsschleier wird im Text nicht weiter eingegangen, da er in Deutschland von einer verschwindend geringen Zahl von Frauen getragen wird und bei der Mehrheit der Musliminnen in Deutschland, die zumeist türkischstämmig sind, unüblich ist; Teilnehmende Beobachtungen der Autorin 2005-2008 in muslimischen Gemeinschaften in Hamburg.
- 6 Die im Folgenden beschriebene Seklusion ist auch als ›Parda‹ (Farsi) oder ›Purdah‹ (engl.) bekannt.
- 7 ›Mahram‹, arabisch محرم, Mehrzahl Maharim.

Ursprünglich war der Hijab eine Institution, die nur die Frauen im Haushalt des Propheten Mohammed betraf. Im Verlauf der Ausbildung einer islamischen Gesellschaft wurde der Hijab Norm für das Verhalten von Männern und Frauen untereinander und die Grundlage bestimmter Verhaltensweisen, die das Geschlechterverhältnis muslimischer Menschen auch heute prägen.

Die Normengrundlage für die Seklusion von Frauen im Koran besteht im Wesentlichen aus drei Versen (ebd.: 182):

1) Koran Sure 33 Vers 53:⁸

»O ihr, die ihr glaubt, tretet nicht ein in die Häuser des Propheten – es sei denn, dass er es euch erlaubt – für ein Mahl, ohne auf die rechte Zeit zu warten. Wenn ihr jedoch eingeladen seid, dann tretet ein. Und wenn ihr gespeist habt, so gehet auseinander und beginnt keine vertrauliche Unterhaltung. Siehe, dies würde dem Propheten Verdruss bereiten, und er würde sich eurer schämen; Allah aber schämt sich nicht der Wahrheit. Und wenn ihr sie (seine Frauen) um einen Gegenstand bittet, so bittet sie hinter einem Vorhang (Hijab); solches ist reiner für eure und ihre Herzen. Und es geziemt euch nicht, dem Gesandten Allahs Verdruss zu bereiten, noch nach ihm je seine Gattinnen zu heiraten. Siehe, solches wäre bei Allah ein gewaltig (Ding)«.

Dieser Vers wird auch als ›Hijaberlass‹ bezeichnet und betrifft die Frauen des Propheten. Seine Erklärung bezweckt den Schutz der Privatsphäre Mohammads und seiner Familie, die im Laufe der Zeit sehr oft von Bittstellern und Ratsuchenden im eigenen Hause aufgesucht wurden. Nach diesem Vers war es diesen verboten, ohne Mohammads Erlaubnis dessen Haus zu betreten und mit den Frauen von Angesicht zu Angesicht zu sprechen (Ghadban 2005). Im Laufe der Zeit erweiterte sich der Wirkungskreis des Verses und heute bildet er die Normengrundlage für Genderseklusion in islamischen Gesellschaften im Allgemeinen.

2) Koran Sure 33 Vers 59:

»Prophet! Sag deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen (wenn sie austreten) sich etwas von ihrem Gewand (dschilbâb) (über den Kopf) herunterziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, dass sie (als ehrbare Frauen) erkannt und daraufhin nicht belästigt werden. Allah aber ist barmherzig und bereit zu vergeben«.

Mit diesem Vers wird auf Kleidung als Zeichen von Schichtzugehörigkeit angespielt. Sowohl freie Frauen als auch Sklavinnen trugen die gleichen Kleider, allerdings war es unfreien Frauen im Gegensatz zu freien verboten, ihr

8 Die folgenden Zitate stammen aus der Koran-Übersetzung von Max Henning (1998), der zum besseren Verständnis zudem den Text mit Einlassungen in Klammern versehen hat.

Haupt zu bedecken. Zur Zeit der Offenbarung dieses Verses war es üblich, dass die Bewohner/innen der Siedlung zur Verrichtung ihrer Notdurft diese, auch nachts, verließen. Dabei kam es zu Belästigungen der Frauen des Propheten durch fremde Männer. Diese führten als Entschuldigung an, dass sie die betreffenden Frauen für Sklavinnen gehalten hätten. Die von diesem Vers geforderte Bekleidung war bei zeitgenössischen freien Jüdinnen und Christinnen sowie bei Perserinnen üblich und sollte ihnen mehr Respekt und Schutz der Intimsphäre verschaffen. Der durch die Kleidung symbolisierte höhere gesellschaftliche Status sollte fortan auch für muslimische Frauen gelten (Ghadban 2005). Allerdings ist der genannte Vers in Bezug auf das genaue Aussehen und die Beschaffenheit der Bedeckung nicht sehr genau, so dass sich im Laufe der Zeit verschiedene Arten der Bedeckung herausbildeten, wie sie heute gebräuchlich sind, wie z. B. Kopftuch, Bushia, Chador, Jilbab, Carcaf, Chadri etc. Daneben gibt es noch traditionelle Bedeckungen des Gesichts, die sich nicht koranisch begründen lassen, wie z. B. Gesichtsmasken, die von den Frauen selbst hergestellt werden und z. T. auch getragen werden, wenn keine Fremden zugegen sind.

3) Koran Sure 24 Vers 30-31:

»Sprich zu den gläubigen Männern, dass sie ihre Blicke zu Boden schlagen und ihre Keuschheit wahren sollen. Das ist reiner für sie. Wahrlich, Allah ist dessen, was sie tun, recht wohl kundig.

Und sprich zu den gläubigen Frauen, dass sie ihre Blicke zu Boden schlagen und ihre Keuschheit wahren und ihren Schmuck nicht zur Schau tragen sollen – bis auf das, was davon sichtbar sein darf, und dass sie ihre Tücher um ihre Kleidungsanschnitte schlagen und ihren Schmuck vor niemand (anderem) enthüllen sollen als vor ihren Gatten oder Vätern oder den Vätern ihrer Gatten oder ihren Söhnen oder den Söhnen ihrer Gatten oder ihren Brüdern oder den Söhnen ihrer Brüder oder Söhnen ihrer Schwestern oder ihren Frauen oder denen, die sie von Rechts wegen besitzen, oder solchen von ihren männlichen Dienern, die keinen Geschlechtsstrieb mehr haben, und den Kindern, die der Blöße der Frauen keine Beachtung schenken. Und sie sollen ihre Füße nicht so (auf den Boden) stampfen, dass bekannt wird, was sie von ihrem Schmuck verbergen. Und wendet euch allesamt reumütig Allah zu, o ihr Gläubigen, auf dass ihr erfolgreich sein möget«.

Anzumerken ist, dass sich der Koran nicht nur an Frauen, sondern auch an Männer wendet, von denen ebenfalls Keuschheit und angemessenes Verhalten verlangt wird. Die Botschaft ist an alle Muslime/Musliminnen gerichtet und fordert sowohl Frauen als auch Männer auf, sich angemessen zu kleiden und den Intimbereich Anderer nicht durch Blicke zu verletzen. Sie soll zum gegenseitigen respektvollen Umgang von Männer und Frauen beitragen. Des

Weiteren wird hier festgelegt, vor welchen Personen – den Maharim – es gestattet ist, den Hijab nicht zu beachten (Ghadban 2005).

Im Verlauf der Geschichte wurden auf Grundlage der genannten Verse sowie weiterer Suren und der Ahadith⁹ weltliche Gesetze erlassen, die für alle Frauen des jeweiligen Machtbereiches galten und welche weibliche Kleidung genau regelten. Sie schrieben eine Verschleierung für Frauen vor, ferner wurde die Bewegungsfreiheit im öffentlichen Raum stark einschränkt.¹⁰ Die gesetzlich vorgeschriebene Bedeckung von Frauen in Ländern wie Iran und Saudi-Arabien ist ein relativ neues Phänomen.¹¹ Ungeachtet der gesetzlichen Gegebenheiten gibt es in islamisch geprägten Ländern und zumeist migrantisch geprägten Milieus in Europa eine wachsende Zahl von Frauen, die Bedeckung für sich als religiöse Praxis definieren und leben.¹²

Muslimische Frauen in Deutschland und die Sicht auf den Hijab

Während in Deutschland ›bedeckte‹ junge Frauen mit migrantischem Hintergrund aus den ehemaligen Anwerberländern, insbesondere aus der Türkei, in den letzten beiden Jahrzehnten in den Fokus der Forschung gerückt sind, gibt es viele Frauen, die sich ›bedecken‹, aber nicht zur genannten Gruppe gehören. Im Folgenden sollen zuerst ›Neo-Muslimat‹ vorgestellt und dann auf andere Gruppen ›bedeckter‹ Frauen eingegangen werden.

9 Mehrzahl von ›Hadith‹, bezeichnet die mündlichen Traditionen in Bezug auf die Worte und Taten des Propheten Mohammed. Hadith-Sammlungen stellen wichtige Werkzeuge für die Bestimmung der Sunna (muslimischen Lebensweise) für alle islamischen Schulen der Rechtsprechung dar.

10 So verbot der ägyptische Fatimidenherrscher Al-Hakim im Jahr 405 AH/1014-1015 n. Chr. Frauen, ihre Häuser zu verlassen, im 15. Jahrhundert wurden ihnen des Weiteren Berufe wie Schreiberin, Predigerin und im Bereich des Steuerwesens verboten; siehe Knieps 1999: 408 f.

11 So findet sich im Islamischen Strafgesetz Irans in der Fassung von 1996 im Kapitel 18 (Straftaten gegen die Öffentliche Moral) des 5. Buches, dessen dort aufgeführten Strafen nicht durch die Sharia gedeckt sind, in Paragraph 638 der Zusatz, das Frauen mit unkorrekter Bedeckung mit 74 Peitschenhieben, Gefängnisstrafe oder Geldstrafen zu belegen seien; abrufbar: http://mehr.org/Islamic_Penal_Code_of_Iran.pdf, 28.04.08. Die Abaya in Saudi-Arabien wurde 1955, mit Einführung der Mittelschulen für Mädchen, verpflichtend; siehe Saleh Amba, »For cloaked Saudi Women, Color is the new black«, Washington Post v. 28.05.2007.

12 Teilnehmende Beobachtungen der Autorin in Deutschland, Iran und Oman 2000-2009.

Die ›Neo-Muslimat‹

Seit Beginn der 1990er Jahre lässt sich beobachten, dass junge Frauen mit islamischem Background sich verstärkt der Religion zuwenden und ihre Kleidung islamisch geprägten Normen anpassen. Sigrid Nökel bezeichnet die Töchter der ersten ›Gastarbeiter/innen‹-Generation, die in Deutschland geboren oder als Kleinkinder den Eltern Anfang der 1970er Jahre nach Deutschland gefolgt sind, als »Neo-Muslimas« (Nökel 1999: 126 f).¹³ Sie gehören zur ersten Generation der vollständig hier sozialisierten Migrantinnen/Frauen mit Migrationshintergrund und sind zumeist erfolgreich ins höhere öffentliche Bildungswesen integrierte Personen, die sich über Bikulturalität und Bildungskarrieren definieren und damit deutlich von der ersten Generation von Einwanderinnen/Einwanderer unterscheiden:

»Sie sind die Akteure einer neuen Klassenfraktion, die als Profiteure des Bildungssystems aus dem unteren sozialen Stratum herausgewachsen, gleichzeitig aber – und insbesondere als Frauen – mit dem an Habitus und Körper ansetzenden Gastarbeiter-Stigma konfrontiert sind. Wie andere soziale Aufsteiger auch müssen sie ihre Aspirationen im kompetitiven Raum der Klassenfraktionen und Lebensstile behaupten« (Nökel 1999: 126).

Die jungen Frauen möchten sich als Besitzerinnen einer eigenen, gleichwertigen Kultur präsentieren. Ihr Verständnis vom Islam gibt ihnen ein Gerüst zur Ausformung einer eigenen Kultur, die im Gegensatz zur ›Gastarbeiter/innen‹-Kultur ihrer Eltern steht. Dieser alternative islamische Lebensstil liegt zwischen der von den Töchtern als ›traditionell‹ bezeichneten Kultur der Eltern- generation und einer als ›deutsch‹ erlebten Kultur des mehrheitsdeutschen Umfelds (Nökel 1999: 126 ff). Für diese Frauen spielt der Islam als kulturelles Kapital im Bourdieuschen Sinne eine große Rolle, insbesondere, wenn es sich um ›bedeckte‹ Frauen handelt. Die Bedeckung ist für sie mit einem möglichen Verlust ökonomischer Chancen, sozialer Anerkennung und/ oder individueller Authentizität verbunden, führt aber auf der anderen Seite

13 Dieser Begriff ist grammatisch falsch und klingt für die so bezeichnete Gruppe nicht rund, da das arabische Wort für Muslimin ›Muslima‹ bzw. für Mehrzahl ›Muslimat‹ lautet, so dass ich im Folgenden ›Neo-Muslimat‹ verwenden werde. Viele Frauen lehnen jedoch die Fremdbezeichnung ›Neo-Muslimat‹ insgesamt ab, da sie der Begriff mit ›Neo-Nazis‹ assoziiert wird. Zudem werden nach islamischem Verständnis alle Kinder als Muslime geboren und erst durch Erziehung zu Gläubigen anderer Religionen gemacht, so dass aus Sicht der Frauen nicht von ›Neo‹ gesprochen werden kann. Zum anderen sind die Frauen auch keine Konvertitinnen, die man als ›Neumusliminnen‹ bezeichnen könnte; Teilnehmende Beobachtungen der Autorin in muslimischen Milieus in Hamburg 2005 bis dato.

zu neuen Möglichkeiten, wie noch darzulegen sein wird. Hijab tragende Frauen werden durch die deutsche Mehrheitsgesellschaft zumeist als Opfer einer zurückgebliebenen patriarchalischen Ordnung und nicht als selbständig Agierende und Denkende gesehen (siehe auch Barskanmaz, Rommelspacher und Spielhaus in diesem Band). So können z. B. Vorstellungen von kulturellen Barrieren, die muslimische Frauen angeblich daran hindern, sich in den Arbeitsmarkt einzugliedern, das Handeln von Lehrerinnen/Lehrern, Ausbilderinnen/Ausbildern und Berufsberaterinnen/Berufberatern stark beeinflussen und zur Stabilisierung der schlechten Situation von Migrantinnen auf dem Arbeitsmarkt führen (Castro Varela 2003: 19 ff). Das Tragen eines Kopftuchs wird mit Zwang und Unterdrückung in Verbindung gesetzt, während es für die jungen Trägerinnen äußeres Zeichen ihrer neu entdeckten muslimischen Identität darstellt und eine Erweiterung des Aktionsradius bedeutet.¹⁴ Viele von ihnen standen in der Kindheit vor dem Dilemma, die Ansprüche zweier unterschiedlicher Lebenswelten erfüllen zu müssen: zum einen die islamisch-traditionellen Normen des Zuhauses, wie sie von den Eltern verstanden und gelebt wurden, zum anderen die des mehrheitsdeutschen Umfelds außerhalb des Elternhauses. Dazu kamen weitere Belastungen als ›Kulturdolmetscherin‹ für die Familie.¹⁵ Eine Informantin türkischer Herkunft¹⁶ drückte den Konflikt und die für sie angemessene Lösung so aus:

›Ich stellte irgendwann fest: Ich kann keine Deutsche sein, ich bin keine Türkin. Ich bin aber Muslima‹.

Sie bedient sich hier des islamischen Konzepts der Umma,¹⁷ um den Konflikt zwischen den verschiedenen Wertesystemen zu überbrücken.

14 So haben es viele ›sittsam‹ gekleidete junge Frauen aus traditionellen Elternhäuser leichter, ihre Wünsche nach einem Studium durchzusetzen, da der Verdacht des sich ›Amüsieren Wollens‹ damit zu entkräften ist.

15 Die Kinder mussten bei Ämtern und Behörden vorsprechen, sich in der Schule alleine behaupten und trotzdem dem Ideal einer gehorsamen, ›gut erzogenen‹ Tochter entsprechen (z. B. alle traditionellen türkischen Höflichkeitsnormen, wie Vorlegen und Servieren von Speisen, die korrekte Anrede von Älteren usw. beherrschen). In diesem Zusammenhang berichtete eine Hijab tragende, türkischstämmige Freundin, dass sie in den 1970ern im Alter von 6 Jahren bereits alleine zum Kinderarzt ging, da ihre Mutter wegen der Kultur- und Sprachbarriere überfordert war und sich zur Begleitung nicht in der Lage sah.

16 32 Jahre alt, Akademikerin, seit dem 15. Lebensjahr ›bedeckt‹. Die Aussage wurde im Rahmen der Datenerhebung zu einer Übung im Fach Pädagogik der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg im Jahr 2004 erhoben.

17 ›Umma‹ bzw. ›Ummah‹ (أمة, arab. Gemeinschaft) bezeichnet die religiöse Gemeinschaft aller Muslime/Musliminnen, die idealtypisch unabhängig von Class, Gender, Race/Ethnicity verstanden wird und für die Gleichwertigkeit aller Gläubigen steht.

Junge muslimische Frauen, die sich für einen bewusst gelebten Islam entscheiden, machen sich auf den Weg, um ihren Glauben zu erfahren und so viel wie möglich über ihn zu lernen. Sie beginnen, sich intensiv mit islamischer Literatur auseinanderzusetzen, nehmen Kontakt zu praktizierenden Musliminnen auf, beginnen, sich an koranische Gebote wie das regelmäßige Gebet und das Fasten zu halten und passen ihre Kleidung an, was nicht unbedingt automatisch ›Kopftuch‹ bedeuten muss.¹⁸ Aus der Sicht vieler muslimischer Frauen besteht die Schwierigkeit in Bezug auf den Hijab nicht in erster Linie in der Einhaltung der Bekleidungsnormen, sondern vielmehr im Umgang mit den dem Hijab zugeordneten Verhaltensnormen. Hier bedarf es individueller Lösungen. Z.B. stellen Vorstellungen von Gendersegregation und Seklusion Frauen immer wieder vor Herausforderungen, die in Diskussionen miteinander gelöst werden. So ist es schwer möglich, in durchschnittlichen Wohnungen in Deutschland einen separaten Männer- und Frauenbereich bereitzustellen. Dies bedeutet, dass sich die Frauen vorher mit ihren Ehemännern absprechen, damit diese die Wohnung verlassen haben, wenn sie Freundinnen empfangen.¹⁹ Es ist durchaus üblich, dass auch langjährige Freundinnen den Ehemann der anderen nicht persönlich kennen und dies auch nicht als Mangel empfunden wird. Die Vorstellung von zwei nicht miteinander verwandten Familien, die gemeinsam Urlaub in einem Ferienhaus machen, wird z. B. als nahezu nicht umsetzbar gesehen, da Gendersegregation in diesem Umfeld schwer zu gewährleisten ist und den Frauen die Möglichkeit genommen wird, sich ohne Kopftuch im Haus zu bewegen. Ebenfalls oft diskutiert wird die Frage, in wie weit Gendersegregation am Arbeitsplatz durchführbar ist. Die zur strengen Seklusion gehörende Norm nicht unbegleiteten Bewegens im öffentlichen Raum wird meiner Beobachtung und zumeist abgelehnt und mit der Begründung umgangen, dass die jungen Musliminnen einen Grund für das Verlassen des Hauses, z. B. für den Besuch von Fortbildungen, hätten.²⁰ Ferner verfügen viele Frauen über einen Führerschein

18 Einige Frauen, die sich – zumeist in der Pubertät – für das Tragen des Kopftuchs entscheiden, legen einen Schwur (wallah = arab. Ich schwöre bei Allah) ab. So berichtete eine Informantin, dass sie vor Freundinnen schwor, sich an die Regeln strenger Gendersegregation (z. B. kein Besuch mehr von gemischtgeschlechtlichen Hochzeitsgesellschaften) und an die der Seklusion von Frauen zu halten.

19 Teilnehmende Beobachtung im türkisch-muslimischen Milieu in Hamburg 2005 bis dato.

20 Ferner lässt sich beobachten, dass die Frauen bei Veranstaltungen von männlichen Verwandten abgeholt werden oder diese sogar vor dem Haus auf sie warten. Dies wird zumeist nicht als Einengung, sondern als Zeichen der Fürsorge empfunden und ist nicht zuletzt auch eine bequeme Transportmöglichkeit.

oder fahren nach Einbruch der Dunkelheit nur in größeren Gruppen mit dem öffentlichen Nahverkehr.²¹

Es gibt viele Gründe, warum sich Frauen für den Hijab entscheiden: neben der Befolgung des als islamische Pflicht empfundenen, oben näher dargelegten Hijabgebots²² und als Zeichen der Aneignung der Religion möchten sie ihren Habitus auch als Zeichen für die Außenwelt verstanden wissen, dass eine ›bedeckte‹ Muslimin emanzipiert und selbständig sein kann.²³ Abgelehnt wird das oft von der Außenwelt an sie herangetragene Vorurteil, der Hijab symbolisiere die Unterordnung unter patriarchale Strukturen. Es wird vielmehr betont, dass Hijab ein Zeichen der Unterordnung und Liebe zum Schöpfer darstellt.²⁴ Ebenfalls von großer Bedeutung ist die selbst auferlegte Aufgabe, den Hijab respektvoll, ›ordentlich‹ und im Bewusstsein eines verantwortungsvollen Umgangs mit der eigenen Sexualität zu tragen. So werden das ›unordentlich‹ gebundene Kopftuch und die ›altbackenen‹ Mäntel vieler Frauen der ersten Generation abgelehnt. Dazu gehört auch, bei Betreten des öffentlichen Raums sich den Gegebenheiten des Umfeldes bezüglich der Farbwahl anzupassen und sich bei öffentlichen Auftritten elegant zu präsentieren.²⁵ Ebenfalls von Bedeutung ist der Entzug des weiblichen Körpers der Öffentlichkeit: Frauen sind keine Ware. Unterwäschewerbung mit leicht bekleideten Models wird als Vermarktung von Körperlichkeit verstanden: eine Argumentation, die sich durchaus mit der mehrheitsdeutscher Feministinnen

21 Letzteres ist nicht nur den dem Hijab zugeordneten Verhaltensnormen, sondern auch der abends steigenden Gefahr von unerwünschtem Annpöbeln im öffentlichen Nahverkehr geschuldet.

22 Aus Platzgründen muss auf eine Diskussion, in wie weit es sich wirklich um eine aus dem Koran ableitbare Pflicht für alle Frauen handelt, verzichtet werden, es sei aber auf den ersten Teil dieses Textes verwiesen, in dem einige Koranstellen kurz dargelegt werden, die Grundlage der innerislamischen Diskussion zu diesem Thema sind; siehe auch Spielhaus in diesem Band.

23 So berichtete mir eine Informantin, dass sie auch abends alleine zu Veranstaltungen gehe und nach Hause fahre. Da ihre Eltern wissen, dass es sich um Veranstaltungen, wie z. B. Informationsveranstaltungen zum Islam handelt, die für die Dialogarbeit der muslimischen Gemeinden wichtig sind, haben die Eltern keinen Einwand; Teilnehmende Beobachtung an derartigen Veranstaltungen 2005 bis dato in Hamburg.

24 Oft wurde mir auf die Frage Warum trägst Du Hijab? geantwortet: Weil es zum Muslimasein dazugehört, aus Liebe zu Allah!

25 So berichtete eine Informantin, dass sie bei Ankunft in der Türkei sofort als ›Auslandstürkin‹ erkannt werde, da sie im Gegensatz zu den autochthonen Frauen auf ›Bonbonfarben‹ für ihre Kopfbedeckung verzichten würde, die in Deutschland nicht tragbar seien. Auch schiitische Frauen oder Frauen aus der Golfregion verzichten oft auf die traditionellen schwarzen Kopftücher, da diese als zu auffällig in der Dominanzgesellschaft empfunden wird, deren Mitglieder bei der Kleidung eher helle Farben bevorzugen.

trifft. Eine weitere Informantin antwortete auf die Frage nach den Gründen für das Tragen der Bedeckung:

»Ich fühle mich dann stärker und sicherer. Es ist leichter, sich an die Normen zu halten, man wird als Muslima erkannt und entsprechend behandelt«.

Sie betont neben dem Gewinn für Ihr Selbstbewusstsein²⁶ auch die über die Kleidung hinausgehenden Verhaltensnormen, die der Hijab bedeutet, und die dem mehrheitsdeutschen Umfeld zumeist nicht bekannt sind bzw. falsch gedeutet werden. Hierzu gehört z. B. die Regel, dass man in einem Büro, in dem sich ein Mann und eine Frau alleine aufhalten, die Tür offen lässt.²⁷ Die von der Informantin angesprochene ›Erkennung‹ bezieht sich auf das Verhalten von anderen Muslimen und Musliminnen, es wird nicht erwartet, dass sich Nicht-Muslime und Nicht-Musliminnen an die Regeln halten, sofern sie diese nicht kennen.²⁸ Ebenfalls von Bedeutung ist das ›Erkennen‹ für den Zugang zu Netzwerken ›bedeckter‹ Frauen in der Diaspora.²⁹ Sobald sich ›bedeckte‹ Frauen im öffentlichen, nichtmuslimischen Raum bewegen und eine andere ›bedeckte‹ Frau z. B. den Hörsaal der Universität betritt, ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Frauen nach Austausch des islamischen Grußes ein Ge-

26 Sie ist Studentin an einer deutschen Hochschule und es bedeutet für muslimische Frauen eine enorme mentale Kraftanstrengung, sich täglich neu den Vorurteilen der Dominanzkultur zu stellen.

27 Ein muslimisches Sprichwort besagt: *Wenn ein Mann und eine Frau sich allein in einem Raum aufhalten, ist der Teufel der Dritte im Bunde*. Angespielt wird hier auf die Gefahr von Zina (arab. Unzucht). Eine andere Lösung des Problems besteht darin, regelmäßig unangemeldet das Büro durch eine als vertrauenswürdig geltende Person kontrollieren zu lassen; Teilnehmende Beobachtung an der Universität Nizwa, Oman im Herbst 2008, anlässlich der Datenerhebung für die Masterarbeit der Autorin.

28 Als Beispiel sei hier die Benutzung des öffentlichen Nahverkehrs genannt. Während es in muslimisch geprägten Ländern außer in Ausnahmefällen als Verletzung der Privatsphäre einer Frau gilt, wenn sich ein Mann neben sie setzt, wird dieses Verhalten von nichtmuslimischen Männern von muslimischen Frauen eher toleriert und sie steht nicht auf, um Distanz zu schaffen. Wenn sich im deutschen öffentlichen Nahverkehr ein offensichtlich aus einem muslimischen Umfeld stammender Mann neben eine muslimische Frau setzt, kann dies aber durchaus als Beleidigung verstanden werden.

29 So berichtete eine Informantin, dass sie bei einem Besuch in Berlin, den sie ausnahmsweise mit Chador absolvierte, auf der Strasse von ihr unbekannten Frauen im Carcaf (der türkischen Variante des Ganzkörperschleiers) islamisch (*as salamu alaikum* = der Frieden sei auf Euch) begrüßt wurde, welche ihr mit ›normalem‹ Hijab »sonst nicht mal ins Gesicht sehen« würden. Der Frieden (= Salam) ist im streng islamrechtlichen Denken nur zwischen Musliminnen und/oder Muslimen möglich, da hiermit eine Friedenspflicht begründet wird, so dass das Grüßen einer anderen Person auf diese Weise als Anerkennung des Gegenübers als gläubiger Muslim/gläubige Muslimin gilt; siehe Heine 1996: 57 ff.

sprach beginnen, recht groß. Ebenfalls von Bedeutung ist das Ansprechen von anderen ›bedeckten‹ Frauen als ›Schwester‹. Hier werden die Einheit der Umma und das Gebot der Solidarität unter Musliminnen bzw. Muslimen eingefordert. Der Hijab symbolisiert, wie andere Einheitsbekleidung auch, die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, in diesem Fall die der Umma. Auch wird durch die Art des Hijabs oft die Ethnizität der Trägerin deutlich. So tragen z.B. türkischstämmige Frauen in Deutschland ihre Tücher anders gebunden als arabischstämmige: während erstere zumeist rechteckige mit Mustern bevorzugen, die mittels eines nicht sichtbaren Untertuchs oft zu am Hinterkopf hohen Gebilden ausgeformt werden, bevorzugen arabischstämmige Frauen oft die Shaila mit sichtbarer Bone, d.h. ein schalartiges Tuch, das so um den Kopf drapiert wird, dass das Untertuch (Bone) über der Stirn sichtbar ist.³⁰

Wichtig dabei ist zu betonen, dass die Gleichung *Kopftuch* = *strenggläubig* bzw. *kein Kopftuch* = *nichtgläubig* zu kurz gegriffen ist und den vielfältigen Formen der Glaubensausübung nicht gerecht wird. Für viele junge Musliminnen ist das Tragen des Hijabs durchaus vergleichbar mit einem ›Coming Out‹, es bedeutet für sie Freiheit, Würde und Identität sowie das nach Außen Tragen ihrer Überzeugung.

Frauen der ersten ›Gastarbeiter/innen‹-Generation

Neben den ›Neo-Muslimat‹ gibt es in Deutschland weitere ›bedeckte‹ Musliminnen. Als wichtige Gruppe seien hier muslimische Frauen genannt, die der ersten ›Gastarbeiter/innen‹-Generation angehören und die es sich auf Grund ihres altersbedingten Ausscheidens aus dem Berufslebens und dem Entfallen der damit für Hijab tragende Frauen oft vorhandenen Repressalien ›erlauben‹ können, Hijab zu tragen. Viele der Frauen haben sich mit der Einwanderung nach Deutschland an als ›modern‹ geltenden Bekleidungsnormen angepasst, um nicht aufzufallen. Nach klassischer islamischer Vorstellung gilt das Gebot die Haare zu bedecken für Frauen im gebärfähigen Alter. Für viele Frauen ist ihr Hijab im fortgeschrittenen Alter in erster Linie nicht Teil der Befolgung als göttlich verstandener Normen, sondern Zeichen einer jetzt lebberen Frömmigkeit, die ihnen in jüngeren Jahren nicht möglich war. So bietet das Alter die Möglichkeit, sich verstärkt mit der Religion zu befassen, islamisches Wissen zu erwerben³¹ und sich – vom orthodoxen Islam oft abgelehnten – volksislamischen Praxen zuzuwenden (Richter 2004).

30 Teilnehmende Beobachtung in muslimischen Milieus Hamburgs mit Angehörigen verschiedener Ethnizität wie z. B. tunesisch, marokkanisch, syrisch, türkisch, iranisch, afghanisch, 2000 bis dato.

31 So lässt sich z. B. in vielen Hamburger Moscheen beobachten, dass am Wochenende viele ältere Frauen speziell auf sie zugeschnittene Lerngruppen besuchen und auch oft an Wochentagen die Moschee besuchen, um das Gelernte

Frauen mit temporären Aufenthaltsabsichten

Auch wenn muslimische Frauen mit türkischen Wurzeln auf Grund der ethnischen Verteilung der Migrantinnen in Deutschland die größte Gruppe ›bedeckter‹ Frauen darstellen, leben insbesondere in den Ballungszentren viele ›bedeckte‹ Frauen aus anderen Ländern. Viele Frauen sind nur temporär als Studentinnen³² hier, gehören zum Umkreis der Botschaften und ins Händlermilieu³³ oder begleiten ihre Ehemänner, die in Deutschland studieren oder bei Firmen angestellt sind.³⁴ Diese Frauen haben sich zumeist nicht erst in Deutschland, sondern bereits in den Herkunftsländern für den Hijab entschieden und behalten diesen in Deutschland bei. Sie unterscheiden sich von den Töchtern der ›Gastarbeiter/innen‹ durch die Dauer des Aufenthalts und ihr Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft. Während die eben genannten Frauen zumeist nur kurz- bis mittelfristig in Deutschland leben und auf Grund der Orientierung auf die Herkunftskultur oft nur wenige Kontakte zu Nichtmuslimen/Nichtmusliminnen bzw. Muslimen/Musliminnen anderer Ethnizität in Deutschland haben, betrachten sich die von Nökel (1999) beschriebenen Frauen als selbstverständlichen Teil der bundesrepublikanischen Gesellschaft und fordern die Möglichkeit der gesellschaftlichen Partizipation ein. Für temporär in Deutschland lebende Migrantinnen ist die Ablehnung des Hijabs durch die Mehrheitsgesellschaft ein geringeres Problem, da sie selten eine gleichberechtigte gesellschaftliche Teilhabe, z. B. auf dem Arbeitsmarkt, fordern und auf die Interaktion mit der Dominanzkultur weniger angewiesen sind.

Heiratsmigrantinnen

Viele Frauen, die als Heiratsmigrantinnen aus den ländlichen Gebieten der Türkei nach Deutschland migrieren, leben auf Grund der Sprachbarriere und innerfamiliärer Strukturen isoliert von anderen muslimischen Frauen.³⁵ Oft

für sich zu wiederholen; Teilnehmende Beobachtung in verschiedenen Hamburger Moscheen 2005 bis dato.

32 Z. B. Frauen aus Indonesien, Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

33 Z. B. Frauen aus Iran; Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

34 Z. B. Frauen aus arabischen Staaten; Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

35 So beschreibt Ahmet Toprak in seinem Buch »Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre« (2005) mehrere Fallbeispiele, in denen die Ehefrauen der Interviewten keine

haben die Ehemänner und die Schwiegerfamilien Angst, dass sich die Ehefrau/Schwiegertochter Emanzipationsstrategien von anderen Frauen des Umfelds, z. B. in den Moscheen, abschaut und diese für sich umsetzt, was einen Kontrollverlust für die Familie bedeuten würde. Um die Frage zu beantworten, in wie weit viele dieser Frauen freiwillig Hijab tragen, dies bewusst oder unbewusst praktizieren usw. bedarf es weiterer Untersuchungen.³⁶

Konvertitinnen

Während es sich bei den bereits vorgestellten Gruppen um allochthone Frauen handelte, stehen Konvertitinnen mit mehrheitsdeutschem Background im besonderen Fokus der Aufmerksamkeit, sowohl von mehrheitsdeutscher als auch von muslimischer Seite. Für sie ist das Moment des als Muslimin Erkantwerdens eines mit vielschichtigen Folgen, das oft mit nicht unerheblichem Druck in Verbindung steht. So erleichtert der Hijab den Zugang zu den bereits genannten muslimischen Frauennetzwerken. Es entfällt die regelmäßige Frage anderer Musliminnen, ob sie denn Muslimin sei und das Misstrauen, ob die Konvertitin denn eine ›richtige‹ Muslimin sei, lässt sich mit Bedeckung leichter zerstreuen.³⁷ Ferner werden ›bedeckte‹ Konvertitinnen in muslimischen Gemeinschaften als positiv gesehen, da hier jemand Mut beweist, sich öffentlich zu einer mehrheitsgesellschaftlich abgewerteten Gruppe zu bekennen. Ferner wird der volksislamische Glaube bedient, dass die Person, welche die Konvertitin zum Übertritt brachte, einen sicheren Platz im Paradies erhalten wird.³⁸ In der Mehrheitsgesellschaft und oft auch im privaten Umfeld stößt die Bedeckung hingegen zumeist auf Ablehnung und wird als Provokation empfunden.³⁹ Ebenso wie die Töchter der Gastarbeiter/innen

Kontakte zu anderen Frauen mit demselben ethnischen Hintergrund haben durften.

36 So ist es auch nicht verwunderlich, dass viele im interreligiösen Dialog und in der Öffentlichkeitsarbeit engagierte ›bedeckte‹ Frauen angeben, keine zwangsverheirateten bzw. zwangsweise Kopftuch tragenden Frauen zu kennen, da diese sich nicht im Milieu der ›emanzipierten‹ Musliminnen bewegen dürfen/können.

37 Dieses Misstrauen widerspricht dem islamischen Prinzip, dass nur Gott alleine die Gläubigkeit eines Menschen beurteilen kann.

38 Hierzu passt der Bericht einer Informantin, die in der Moschee von einer älteren Dame gefragt wurde, wer sie zur Konversion gebracht habe. Die Antwort, dass die Konversion ein langer, aus eigenem Antrieb beschrittener Weg war, stieß auf Verwunderung; Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

39 So berichtete eine Informantin, dass sie von mehrheitsdeutschen Frauen als »Verräterin am Feminismus« bezeichnet wurde; Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

fordern viele von ihnen die gleichberechtigte gesellschaftliche Partizipation, und sind bereit, sich dafür in öffentliche Diskurse zu begeben. Ihr Engagement ist jedoch ein zweischneidiges Schwert. Zum einen wird ihnen von dominanzkultureller feministischer Seite unterstellt, sie seien auf Grund von Gewalterfahrungen konvertiert und trügen Hijab auf Grund des Einflusses von ›Missionarinnen‹:

»Diese Frauen haben Erniedrigung und Gewalt durch Männer erlebt. Der islamische Schleier, wird ihnen von MissionarInnen eingeredet, biete ihnen Schutz vor sexuellen Übergriffen und der Vermarktung des weiblichen Körpers in der westlich-säkularen Welt« (Emma 2006).⁴⁰

Zum anderen sind sie bei den muslimischen Verbänden gesuchte Funktionärinnen, da es ihnen, im Gegensatz zu vielen ›geborenen‹ Musliminnen aus dem gleichen Milieu, leichter fällt, Teile des Hijabs für die Interessen der Muslime zurückzustellen und an der *Long Hours Culture* teilzuhaben.⁴¹ Ferner dienen sie hier als Kulturdolmetscherinnen in umgekehrter Richtung: sie sind z. B. gefragte Podiumsteilnehmerinnen zum Thema ›Die Frau im Islam‹, da man davon ausgeht, dass sie diese als Autochthone auf Grund ihrer tief greifenden Kenntnis der Mehrheitskultur besser als Allochthone erklären können, was sowohl von den muslimischen Gemeinschaften als auch von der Dominanzgesellschaft erwartet wird.

Da diese Frauen keiner muslimisch geprägten Tradition des Herkunftslandes verhaftet sind, entwickeln sie einen eigenständigen Weg zum Umgang mit dem Hijab. Unter ihnen finden sich die gesamte Bandbreite von Haltungen zum Hijab: Frauen, die den Gesichtschleier für sich als aus dem Koran ableitbare Pflicht empfinden; Frauen, die ein Kopftuch tragen; Frauen, die dies nicht als Pflicht werten; Frauen, die Hijab in muslimisch geprägten Ländern beachten und dies in Deutschland für nicht notwendig betrachten und Frauen, die sich nicht ›trauen‹.⁴² Es lässt sich beobachten, dass unabhängig von der (Nicht-)Sichtbarwerdung des Islams durch die Bedeckung, Konvertitinnen zum Gegenstand neugieriger Fragen werden, sobald sie sich als Musliminnen outen. So sind z. B. sowohl journalistische als auch wissenschaftliche Anfragen zum Thema ›Konversionsgeschichten von muslimischen Frauen‹

40 In dem Artikel werden, verkürzt und aus dem Zusammenhang gerissenen, Ergebnisse einer Studie von Monika Wohlrab-Sah (1999) wiedergegeben.

41 Auf Grund der Ehrenamtlichkeit der Tätigkeit in den meisten muslimischen Verbänden und Vereinen finden viele Arbeitsbesprechungen abends nach der Arbeit statt, oft in für Hijab streng auslegende Frauen unakzeptabler Umgebung, wie Moscheen in den ›schlechten‹ Vierteln der Stadt oder einsamen Industriegebieten. Ferner sind diese Runden zumeist männlich dominiert und die betreffenden Frauen oft einzige weibliche Person im Raum.

42 Auf diese Personen wird im nächsten Abschnitt weiter eingegangen.

ein häufiges Phänomen. Das Argument der Betroffenen, sie möchten ihre Konversions-/Lebensgeschichten nicht in der Zeitung oder wissenschaftlichen Aufsätzen lesen, findet oft wenig Verständnis.⁴³

Konvertitinnen sind diejenigen Musliminnen, welche in erster Linie die veränderte Assoziationskette in Bezug auf die Bedeckung trifft:

»Mit dem Kopftuch wird aktuell all das verbunden, was in Anbetracht der Sicherheitsbedrohung durch global agierende Terroristen oder durch negative Entwicklungen in der islamischen Welt bzw. das allgemein negative Stimmungsbild über Muslime in den Islam hineinprojiziert wird. Wenn früher mit dem Kopftuch die Unterdrückung der Frau, ihre Unmündigkeit, Rückständigkeit und Schwäche assoziiert wurden, so sind heute Terrorismus, Extremismus, Anti-Moderne und Ablehnung demokratischer Werte hinzugekommen« (Chbib 2004).

Während allochthone Musliminnen ihre angebliche Unselbständigkeit vorgehalten wird, werden Konvertitinnen als Bedrohung empfunden:

»Auch hat die wachsende Zahl von Menschen, die bei uns – oder in Belgien und anderen europäischen Ländern – zum Islam konvertieren, durchaus etwas Bedrohliches« (Schäuble 2007).

Dieses Negativimage erschwert das Leben ›bedeckter‹ Konvertitinnen, sobald sie im öffentlichen Raum auftreten, enorm und erhöht die Hürden des Alltags, z. B. bei der Bewerbung um einen Arbeitsplatz, weiter.

Musliminnen, die keinen Hijab tragen

In der bundesdeutschen ›Kopftuchdebatte‹ wird sehr oft die Gleichung *kein Kopftuch* = *modern* aufgemacht und es entsteht der Eindruck, dass mit der Erfüllung der Forderung, das Tuch abzulegen, die mehrheitsdeutsche Vorstellung von Integration erfüllt sei.

Die Mehrheit aller sich in Deutschland zum Islam bekennenden Frauen trägt im Gegensatz zu dem in der Presse aufgebauten Bild – aus verschiedenen Motiven – kein Kopftuch. Hierzu zählt neben der Ansicht, Bedeckung sei keine koranische Pflicht für alle Musliminnen oder der Zugehörigkeit zu

43 So versuchte z. B. 2005 eine Journalistin der Zeitung ›Die Welt‹ auf dem von der SPD ausgerichteten Ramadan-Empfang im Hamburger Rathaus durch gezieltes Ansprechen Konvertitinnen mit Hijab zu einem Interview zum Thema Konversion zu bewegen und ließ sich auch durch Argumente, dass dies die Privatsphäre der Betroffenen verletzen würde, nicht von ihrem Vorhaben abbringen; Teilnehmende Beobachtung beim Ramadan-Empfang der SPD 2005 im Hamburger Rathaus.

einer muslimischen Community, in der Bedeckung unüblich ist⁴⁴ auch die Angst, den in der Mehrheitsgesellschaft mühsam eroberten Platz durch die Bedeckung wieder zu verlieren oder von vorneherein Chancen auf Teilhabe, z. B. durch Erlangung eines Arbeitsplatzes, zu verlieren. So gibt es eine Reihe von Frauen, die Hijab nur im Privatleben, aber nicht am Arbeitsplatz tragen, da sie Angst um diesen haben.⁴⁵ Die genaue Anzahl derer, die auf Grund der Weigerung, den Hijab abzulegen, keinen Arbeitsplatz erhalten, lässt sich statistisch nicht belegen. Es lässt sich jedoch beobachten, dass muslimische Frauen der zweiten Generation auf Grund der Genderrollen ihrer Herkunftskulturen, ähnlich wie viele deutschstämmige Frauen, auffällig oft in Bereichen studieren, die, wenn sie eine Anstellung nach sich ziehen, zwar bezahlt sind, aber dennoch meist zu prekären Arbeitsverhältnissen führen – wie in ›klassischen‹ Care-Berufen. Z.B. üben viele Frauen, die mit dem Berufsziel Lehrerin oder Ärztin studiert haben, diese Tätigkeiten ehrenamtlich aus. Auf Grund der Kopftucherlasse und anhängigen Gerichtsverfahren zur Beschäftigung ›bedeckter‹ Lehrerinnen in einigen Bundesländern sind zudem viele Frauen dazu übergegangen, ihre angestrebten Studienabschlüsse an den Universitäten zu ändern. So wechselten viele Frauen von Studiengängen mit dem Ziel Lehramt zum selben Studiengang mit dem Ziel Masterabschluss, da sie von vornherein keine Chancen im eigentlich angestrebten Beruf für sich sahen. Einigen Frauen gelingt es hingegen gerade mit Hijab, sich männlich konnotierte Berufe in den Communities von Migrantinnen bzw. Migranten⁴⁶ oder Stellen, für die ein religiöses Bekenntnis von Bedeutung ist, zu erobern.⁴⁷

44 Z. B. im Alevitentum, in dem die meisten Frauen keine Kopfbedeckung tragen.

45 Dass die Angst berechtigt ist, zeigt das Beispiel einer Informantin, die ›unbedeckt‹ eine Stelle als Textilmodedesignerin antrat und der nach ihrer ›Bedeckung‹ die Kündigung massiv nahe gelegt wurde – einem Ansinnen, dem sie schließlich nachgab. Teilnehmende Beobachtung im türkisch-traditionellen Umfeld einer Hamburger Moschee im Zuge der Vorbereitung einer Masterarbeit im Bereich ›Gender und Arbeit‹ an der Universität Hamburg, Herbst 2008.

46 So war eine Informantin vier Jahre lang mit Hijab als selbständige Gebrauchtwagenhändlerin tätig. Eine Branche, die in Hamburg in hohem Maße durch Männer mit muslimischem Background aus der Türkei, Iran, Afghanistan und dem Libanon besetzt ist. Viele ihrer Kunden waren ebenfalls Männer mit muslimischem Background, und sie verweist darauf, dass ihr der Hijab geholfen habe, sich Respekt zu verschaffen; Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

47 So war eine Informantin als Ärztin auf einer onkologischen Station eines christlichen Krankenhauses tätig, wobei ihr Bekenntnis zum Islam bei der Einstellung ein Pluspunkt war, da von ihr erwartet wird, mit den z. T. moribunden Patientinnen und Patienten auch Gespräche über den Tod/die Religionen führen zu können; Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

Viele im öffentlichen Raum ›offene‹ Frauen haben eine ambivalente Einstellung zum Hijab: sie würden ihn gerne immer tragen, sehen sich dazu aber auf Grund des massiven Drucks durch die Umwelt nicht in der Lage und haben teilweise ein schlechtes Gewissen, diesen für sie wichtigen Teil ihrer Religion nicht zu leben. Für andere Frauen, z. B. einige Iranerinnen, ist der Hijab auf Grund des in ihrem Herkunftsland herrschenden Bedeckungszwangs so politisch aufgeladen, dass sie es nicht wagen, ihn in ihrer Community zu tragen.⁴⁸ Ein weiteres Motiv für ein Nichtanlegen des Hijabs ist die Rücksichtnahme auf die Angehörigen: besonders interethnisch verheiratete Frauen nehmen oft Rücksicht auf ihre migrantischen Ehemänner, um diese nicht dem Verdacht auszusetzen, sie würden ihre Frauen zum Hijab tragen zwingen.

Nur schwer nachzuweisen ist der Umgang von ›offenen‹ Musliminnen mit den nicht den Bekleidungsstil betreffenden Normen des Hijabs, wie z. B. der Gendersegregation oder der Frage, ob Frau abends alleine die U-Bahn benutzen sollte.

Das Verhältnis zwischen ›bedeckten‹ und ›offenen‹ Musliminnen ist, ungeachtet von denen in der Presse sich gegen den Hijab aussprechenden muslimischstämmigen Frauen, im alltäglichen Umgang gut und Hijab ist als innerislamischer Konflikt ein Thema, wo es ähnliche Standpunkte bei ›bedeckten‹ und ›offenen‹ Frauen gibt, wie auch die folgenden Ausführungen zeigen.

Hijab und Islamischer Feminismus⁴⁹

Die Töchter der Gastarbeiter/innen und alle in innerislamischen und Dialogdiskursen aktiven muslimischen Frauen sind bewusst oder unbewusst Teil eines weltweiten Diskurses: des islamischen Feminismus. Hierunter wird ein Genderdiskurs verstanden, der sich auf die religiösen islamischen Texte wie Koran, Hadithe etc. gründet und die Umsetzung von koranisch begründeten Normen und Ritualen in rezenten – nicht nur ›westlichen‹ – Gesellschaften im Fokus hat. Der Diskurs wurde auf akademischer Ebene in erster Linie von weiblichen Koranglehrten getragen, welche auf die Frauenfeindlichkeit der traditionellen islamischen Koranauslegungen verweisen und eigene Ausle-

48 Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

49 ›Islamischer Feminismus‹ beschreibt den weltweiten Diskurs über Gender und Frauen, der seine Argumentation aus religiösen Quellen wie dem Koran, der Sunna usw. bezieht und ist damit nicht mit ›muslimischem Feminismus‹ zu verwechseln: Muslimische Feministinnen sehen sich selbst als Musliminnen und als Feministinnen, wobei deren Gegenargumente gegen Geschlechterungerechtigkeit nicht unbedingt islamisch begründet sein müssen; siehe hierzu Badran 2005.

gungen vorlegen. Der Koran selbst sei unveränderbar: seine Interpretation jedoch Epoche und gesellschaftlichem Kontext unterworfen und adaptierbar. Im Laufe der Zeit entwickelte sich der Diskurs insofern weiter, als dass nicht nur Gelehrte und in Vereinen tätige Funktionärinnen, sondern alle Frauen daran teilnehmen, die sich für diesen Diskurs interessieren, unabhängig von Ethnizität, Beruf oder Bildungsstand.

Bekannte weibliche Gelehrte sind z. B. Aziza al-Hibri⁵⁰ und Suad Salih⁵¹. Für den deutschen Diskurs besonders wichtig sind Halima Krausen⁵² und Hamideh Mohagheghi⁵³ sowie das ›Zentrum Islamischer Frauenforschung und Frauenförderung‹ (ZIF)⁵⁴ Köln, das 2006 eine eigene Betrachtung zur Sure 4 Vers 34 bezüglich der Gewaltanwendung gegenüber Frauen vorlegte (ZIF 2006). Ein weiterer Schwerpunkt der Theologinnen ist das Forcieren islamischer Bildung für Frauen bis hin zum theologischem Hochschulstudium, da sich die männliche Hegemonie über das islamische Wissen nur aufbrechen lässt, wenn auch als gleichwertig anerkannte Studienabschlüsse vorgelegt werden können.⁵⁵

Auch auf politischer Ebene wird islamischer Feminismus betrieben, wie z.B. von der iranischen Juristin Shirin Ebadi⁵⁶, die gerade mit dem Hinweis

50 Azizah Y. al-Hibri ist Juraprofessorin an der T. C. Williams School of Law, University of Richmond, USA; abrufbar: <http://law.richmond.edu/faculty/al-hibri.php>, 11.02.2009. Sie ist Gründerin und Präsidentin von KARAMAH: Muslim Women Lawyers for Human Rights; abrufbar: <http://www.karamah.org>, 11.02.2009.

51 Suad Salih ist Professorinnen für Islamisches Recht an der Al-Azhar-Universität in Ägypten und Fernsehpredigerin.

52 Halima Krausen kann als eine der ganz wenigen weiblichen Imane in Deutschland bezeichnet werden. Sie betreut rund 400 deutschsprachige muslimische Familien in Hamburg, gibt Koranstunden, schlichtet Streit, macht Seelsorge und verschickt ihren Predigttext per E-Mail an einen wachsenden Abnehmerkreis; abrufbar: <http://www.geocities.com/athens/thebes/8206/hkrausen/halhome.htm>, 28.04.08.

53 Hamideh Mohagheghi ist 2. Vorsitzende von ›HUDA – Netzwerk für muslimische Frauen‹ und Redakteurin der HUDA-Zeitschrift; abrufbar: <http://www.huda.de>, 11.02.2009. Außerdem ist Gründungsmitglied und Vorstandsvorsitzende der Muslimischen Akademie in Deutschland; abrufbar: <http://www.muslimische-akademie.de>, 11.02.2009. Seit 2007 ist sie auch Lehrbeauftragte für die Religion des Islam an der Universität Paderborn; abrufbar: <http://kw.uni-paderborn.de/institute-einrichtungen/institut-fuer-evangelische-theologie/personal/mohagheghi-hamideh/>, 11.02.2009.

54 Abrufbar: <http://www.zif-koeln.de>, 10.02.2009.

55 So beschäftigt sich z. B. die ›Asma Society‹ in den USA u. a. mit der Frage, wie weibliche Gelehrte mit Fatwakompetenz ausgebildet werden können; abrufbar: <http://www.asmasociety.org>, 10.02.2009.

56 Shirin Ebadi gilt als engagierte Streiterin für Kinder- und Frauenrechte und politisch Verfolgte. 1969 wurde sie als erste Frau in Iran Richterin. 1979 musste sie das Amt als Folge der islamischen Revolution aufgeben und arbeitete seither als

auf den Koran Frauenrechte einfordert. Ebenfalls eine wichtige Rolle spielen Frauenorganisationen, die in ihren jeweiligen Ländern neben Beratungen auch konkrete Handreichungen für Frauen vorlegen, wie z. B. das ›Canadian Council of Muslim Women‹ (CCMW)⁵⁷ (Clarke/Cross 2006).

Eine weitere Säule der Bewegung sind die Organisationen auf dem Grassrootlevel. Den Ansatz, durch Bildung und Beratung muslimische Frauen in die Lage zu versetzen, ihre Rechte einzufordern, verfolgen z. B. die Frauenorganisation ›Rahima‹⁵⁸ in Indonesien oder ›Turningpoint‹⁵⁹ in New York City. Die wichtigste derartige Organisation in Deutschland ist das ›Begegnungs- und Fortbildungszentrum Muslimischer Frauen e.V.‹ (BFmF)⁶⁰ in Köln. Wichtige Förderinnen der Bewegung sind z. B. die ›Asma Society‹ in New York City und die ›Muslimische Akademie‹⁶¹ in Deutschland, die ihre Ressourcen zur Verfügung stellen, um muslimischen Frauen eine Vernetzung zu ermöglichen.

Besonders hervorzuheben ist die Bedeutung der Internetplattform ›www.muslimische-stimmen.de‹⁶², welche die Diversität muslimischen Lebens in Deutschland darstellt und es ermöglicht, Texte, die es nicht in die Tagespresse ›schaffen‹, wenigstens im Internet zu veröffentlichen.

In Deutschland ist der Diskurs seit ca. 2006 in Gang gekommen und es bildete sich Ende 2007 das ›Aktionsbündnis Muslimischer Frauen in Deutschland‹⁶³, in dem Frauen aller muslimischen Richtungen, verschiedener ethnischer Hintergründe, ›bedeckt‹ und ›offen‹, in Vereinen organisiert und nicht organisiert, aus Migrantenselbstorganisationen, Politik, Wirtschaft usw. vertreten sind. Ihnen allen ist gemeinsam, als muslimische Frauen eine Stimme zu erheben und sich für die Rechte muslimischer Frauen stark zu machen. Die Aktivistinnen bestehen auf dem freien Wahlrecht aller Frauen weltweit: keine Frau darf zum Tragen des Hijabs gezwungen werden, jedoch auch keine dazu, ihn abzulegen.

Aus der Sicht islamischer Feministinnen (deutschland- und weltweit) ist die bundesrepublikanische ›Kopftuchdebatte‹ ein Punkt in der Integrationsdebatte, der von den wirklichen Reibungspunkten zwischen Minderheit und

Anwältin. 2003 erhielt sie den Friedensnobelpreis; abrufbar: http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2003/ebadi-autobio.html, 28.04.08.

57 Abrufbar: <http://www.ccmw.com/>, 10.02.2009.

58 Abrufbar: <http://www.rahima.or.id/English/index.htm>, 28.04.08.

59 Abrufbar: <http://www.turningpoint-ny.org/>, 28.04.08.

60 Abrufbar: <http://www.bfmf-koeln.de/>, 28.04.08.

61 Abrufbar: <http://www.muslimische-akademie.de/>, 28.04.08.

62 Abrufbar: <http://www.muslimische-stimmen.de/>, 28.04.08.

63 Abrufbar: <http://www.muslimische-akademie.de/WORD/Presseerklaerung%20Aktionsbueundniss.doc>, 28.04.08.

Mehrheitsgesellschaft eher ablenkt.⁶⁴ Anstatt sich mit der Frage auseinanderzusetzen, wie Integration gelingen kann und wie weit sich beide Seiten inhaltlich aufeinander zu bewegen müssen, wird einseitig die Anpassung der ›bedeckten‹ Musliminnen bis hin zur Assimilation gefordert. Integration gilt als alleinige Bringschuld der Musliminnen. Die bis jetzt bereits von den Musliminnen geleistete Integrationsarbeit in Form einer persönlichen Emanzipation und eines Bildungserfolgs wird nicht gewürdigt und der nächste Schritt, der erfolgreiche Übergang in die Arbeitswelt, der zu wirtschaftlicher Unabhängigkeit führt und damit weiter gehende Emanzipation ermöglicht, bleibt den Frauen in vielen Fällen verwehrt. Auch wird nicht öffentlich diskutiert, dass Ausschlussmechanismen aus der Mehrheitsgesellschaft sich nicht nur auf den Hijab, sondern auf den Habitus der Migrantinnen allgemein beziehen. Auch ›offene‹ Frauen, deren Namen und Ethnizität nicht dem mehrheitsdeutschen Mainstream entsprechen, werden massiv in allen gesellschaftlichen Bereichen diskriminiert. Somit greift die Formel *Kopftuch ab = Integration gelungen* in keiner Weise.

Die Bewegung selbst hat Ziele, die über die bloße, von der Mehrheitsgesellschaft geforderte Reaktion auf von ihr definierte ›Problemthemen‹⁶⁵, weit hinausgehen, z. B. die Bekämpfung der wachsenden Islamophobie in der Mehrheitsgesellschaft. Insbesondere ›bedeckte‹ Frauen werden zur Projektionsfläche mehrheitsdeutscher Ängste (Schiffer 2006), wobei die mehrheitsdeutsche Frauenbewegung sich oft nicht als solidarisch, sondern im Gegenteil als kontraproduktiv im Kampf um Gleichberechtigung muslimischer Frauen erweist (siehe auch Rommelspacher in diesem Band).

Hijab: eine Kontroverse zwischen Islamischem Feminismus und Feminismus der Dominanzkultur

Die deutsche ›Kopftuchdebatte‹ ist von einer Asymmetrie geprägt: Sie wird auf feministischer Seite öffentlich nicht von den ›bedeckten‹ Frauen selbst,

64 Dies wurde deutlich in Gesprächen mit Teilnehmerinnen einer internationalen Konferenz der ›Asma Society‹ im Sommer 2007, welche sich mit der theologischen Grundlage des islamischen Feminismus beschäftigte. Die in Deutschland geführte Debatte war den Teilnehmerinnen unverständlich, da sie angesichts weltweiter Menschenrechtsverletzungen bezüglich muslimischer Frauen andere Themen als wichtiger erachteten.

65 So gehört es zu den unbeliebtesten Aufgaben muslimischer Aktivistinnen, als ›Darbietung‹ an Veranstaltungen wie z. B. dieser teilzunehmen: »Schleierhafter Islam? – Kleingruppengespräch mit praktizierenden Musliminnen über Kopftücher, Ehrenmorde, Islamischen Feminismus und anderes mehr«. Friedrich-Ebert-Stiftung Hamburg, Frühjahr 2008. Derartige Veranstaltungen enden häufig in einem Frage-Antwort-Spiel, in dem von den Frauen die Rechtfertigung für alle in der islamischen Welt verübten Ungerechtigkeiten und Rechtfertigungen für ihre Lebensweise verlangt werden.

sondern von säkularen Feministinnen geführt. Dies wird als Verletzung empfunden, als Anmaßung des Rechts, über die Lebenslagen anderer zu entscheiden. Hier werden durch Repräsentationsprozesse eindeutig Minorisierte, in diesem Fall Musliminnen, unsichtbar gemacht und ihre Lebensrealitäten falsch oder gar nicht dargestellt. Ein wichtiges Instrument der öffentlichen Meinungsbildung stellt zweifellos die Presse dar, und es lässt sich belegen, dass das verzerrte Bild von muslimischen Frauen in mehrheitsdeutschen Diskursen auch durch unzureichend recherchierte oder absichtlich tendenziöse journalistische Erzeugnisse verursacht wird (Schiffer 2005). Diese verzerrte Darstellung verhindert eine Diskussion auf Augenhöhe, festigt den vermeidlichen ›Opferstatus‹ der Akteurinnen und wirkt sich somit negativ auf die Bemühungen der Musliminnen aus, im Diskurs gehört zu werden. Ein wichtiges Instrument hierbei ist das regelmäßige Interviewen bestimmter Aktivistinnen der dominanzkulturellen Frauenbewegung, wie z. B. Alice Schwarzer, die im Hijab eine »Flagge des Islamismus« (Schwarzer 2006) sieht:

»Das Kopftuch ist die Flagge des Islamismus. Das Kopftuch ist das Zeichen, das die Frauen zu den anderen, zu Menschen zweiter Klasse macht. Als Symbol ist es eine Art ›Branding‹, vergleichbar mit dem Judenstern. Und real sind Kopftuch und Ganzkörperschleier eine schwere Behinderung und Einschränkung für die Bewegung und die Kommunikation« (ebd.).

Durch die regelmäßige Hervorhebung dieser und ähnlicher Standpunkte in der Presse verfestigt sich das Bild der unterlegenen Musliminnen und bestätigt gleichzeitig den überlegenen Status der Feministinnen der Dominanzkultur. Es ist aus islamisch-feministischer Sicht der Erfahrung nach nicht möglich, einen direkten Diskurs mit Schwarzer zum Thema Hijab zu beginnen, wie der Versuch des Frauenausschuss der ›SCHURA – Rat der islamischen Gemeinschaften in Hamburg e.V.‹⁶⁶ zeigt. In ihrem im November 2005 vor den Hamburger Moscheen an Muslime verteilten Flugblatt »Nein zur Gewalt gegen Frauen« (2008), in dem Gewalt gegen muslimische Frauen thematisiert wird, heißt es u. a.:

»Gewalt gegen muslimische Frauen geht nicht nur von muslimischen Männern aus, sondern von Einzelpersonen, Gruppen, Behörden, von für das Fortbestehen rechtlich diskriminierender Ungleichheiten politisch Verantwortlichen. Strukturelle, patriarchale Gewalt in dieser Gesellschaft betrifft alle Frauen. Mehrfachdiskriminierungen gehören zu den verschiedenen Gesichtern der Gewalt. Auch rechtliche Vorhaben und bereits bestehende Umsetzungen, wie die Kopftuchverbote werden von muslimischen Frauen als Gewalt empfunden [...]. Die Thematisierung von Gewalt und damit das

66 Abrufbar: <http://www.schura-hamburg.de/>, 10.02.2009.

Aufbrechen eines Tabuthemas ist eine Querschnittsaufgabe, an der sich alle Männer und Frauen in den Verbänden, Vereinen, Moscheen und in der Gesellschaft zu beteiligen haben. Alle Denkweisen, kulturelle, traditionelle Muster, religiöse verbrämte Glaubensweisen unter Missbrauch von religiösen Quellen, die als Begründungen für Gewalt gegen Frauen herangezogen werden, gilt es zu identifizieren, zu ächten und mit den Mitteln von religiöser Bildung und Erziehung zu überwinden. Es müssen Konzepte entwickelt werden, um in den Gemeinden und Verbänden einen Bewusstseinswandel zu bewirken« (SCHURA 2008).

Dieses Flugblatt wurde an die Redaktion der EMMA in der Hoffnung geschickt, darüber ins Gespräch zu kommen, was jedoch nicht gelang: das Flugblatt wurde ignoriert, es erfolgte keinerlei Reaktion. Dies ist umso bedauerlicher, da es das erste seiner Art war, das von muslimischen Frauen selbst verfasst wurde und eine Grundlage für die Eröffnung eines Diskurses zum Thema geboten hätte.⁶⁷

Ebenfalls eine oft gehörte Aktivistin der Kopftuchgegner/innen ist Necla Kelek, die »bedeckte« Frauen in die Nähe von Neo-Nazis rückt und ihnen unterstellt, für islamistische Parteien Werbung zu machen:

»SPIEGEL ONLINE: Gibt es nicht auch Frauen, die sich freiwillig für das Tragen eines Kopftuches entscheiden?

Kelek: Wenn Menschen sich freiwillig zu einem faschistischen System bekennen, dort glücklich und davon überzeugt sind, dann kritisieren wir das doch auch und sehen den gesellschaftlichen Kontext. Wir fragen uns etwa: Was bewirken diese Neonazi-Gruppen? Und eine Frau, die Kopftuch tragen will, flaggt für eine islamistische Partei [...]« (Kelek 2006).

Sie versucht einen gesellschaftlichen Kontext herzustellen und spricht den Frauen Bildung, in diesem Fall soziologische Kenntnisse, ab:⁶⁸

»Auch wenn sie sich selbst dafür entschieden hat, sagt sie damit, dass die Frauen Sexualwesen sind. Das tut sie vielleicht nicht bewusst, weil sie keine Soziologin ist. Meine Aufgabe und die von Alice Schwarzer ist es deshalb einen gesellschaftlichen Kontext herzustellen [...]« (ebd.).

Ferner kolportiert sie das Klischee von der sich abkapselnden muslimischen Frau, die sich auf Grund des Hijabs nicht verständigen könne:

67 Auf Resonanz stieß dieses Flugblatt in erster Linie bei anderen religiös konnotierten Feministinnen wie z. B. Frauen aus dem christlich-feministischen Milieu.

68 Hierzu sei angemerkt, dass zwei Informantinnen bezüglich dieses Textes ausgebildete Soziologinnen sind.

›Sich zu verschleiern ist ja auch eine Körpersprache – beziehungsweise eben keine: Sich nonverbal zu verständigen geht für verschleierte Frauen nicht – denn sie schließen sich aus der Öffentlichkeit aus.

SPIEGEL ONLINE: Inwiefern?

Kelek: Verhüllte Frauen nehmen nicht mehr an den Errungenschaften der Menschlichkeit teil [...]« (ebd.).

Hier stellt sich aus islamisch-feministischer Sicht die Frage, wer hier für wen spricht und wer die Definitionsmacht über die ›Errungenschaften der Menschlichkeit‹ (ebd.) hat.

Durch die eben dargelegte Sichtweise stufen Feministinnen der Dominanzkultur muslimische Frauen zu Objekten der Deutungshoheit herunter. Dabei sprechen sie den Frauen jedoch das Recht auf Darstellung der eigenen Person ab, was im Feminismus eigentlich als selbstverständlich erachtet wird. Eine Diskussion darüber steht zwischen den oben vorgestellten Akteurinnen und islamischen Feministinnen aber noch weit gehend aus.

Bei der Betrachtung der dominanzfeministischen Diskurse über Musliminnen in Deutschland lassen sich verschiedene Gegebenheiten beobachten. So sind insbesondere bei den Islam ablehnenden Feministinnen die Hijab tragenden Frauen der zweiten Generation, eben jene Frauen, die als ›Neo-Muslimat‹ bezeichnet werden, im Fokus. Dabei wird völlig außer Acht gelassen, dass die meisten muslimischen Frauen in Deutschland keinen ›offensichtlichen‹ Hijab bzw. ein Kopftuch tragen.⁶⁹ Es stehen in erster Linie türkischstämmige, ›bedeckte‹ Musliminnen im Mittelpunkt des Interesses, die ethnische und soziokulturelle Diversität muslimischer Frauen in Deutschland wird nicht wahrgenommen. Auf Grund der den Diskursen innewohnenden Machtasymmetrien werden ›bedeckte‹ Frauen in dominanzkulturellen Diskursen zu Subalternen im Gramsci'schen Sinne, die keinen oder nur geringen Zugang zu hegemonialen Teilen der Gesellschaft haben und denen es nur in geringem Maße möglich ist, sich in öffentlichen, politischen Diskursen Gehör zu verschaffen, da ihre Äußerungen nicht in den Diskurs aufgenommen bzw. weitergetragen werden. Hijab tragenden Frauen wird die Integration in den bundesrepublikanischen Alltag per se abgesprochen. Dass ›bedeckte‹ Frauen in allen Lebensbereichen weltweit Normalität sind und dass es in anderen europäischen Ländern ›bedeckte‹ berufstätige Frauen gibt, die sich problemlos in die Berufswelt einfinden,⁷⁰ wird in die Debatte nicht mit einbezogen.

69 Es ist noch nicht in die öffentliche Debatte gelangt, dass sich viele muslimische Frauen ohne Kopftuch an die Vorstellung des Hijabs gebunden fühlen und sich z. B. nicht mit unbedeckten Armen und Beinen im öffentlichen Raum bewegen würden.

70 Als Beispiel sei hier Nadia Naeem genannt, die als Police Community Support Officer für die Thames Valley Police in Oxfordshire, Großbritannien tätig ist;

Wenn es dennoch ›bedeckte‹, bildungs-/berufserfolgreiche Frauen in Deutschland gibt, wie z. B. die Rechtsanwältin Kadrye Aydin, werden sie als ›Ausnahmen‹⁷¹ und ›Vorzeigemuslims‹⁷² abqualifiziert. Gleichzeitig dienen Hijab tragende Frauen als Projektionsfläche für Ängste mehrheitsdeutscher Frauen: Es wird auf deren ›Unterdrückung‹ fokussiert, und gleichzeitig die Genderungerechtigkeit in Deutschland⁷³ aus den Augen verloren (siehe auch Rommelspacher in diesem Band). Andere in Deutschland lebende Kopftuch tragende/bedeckte Frauen, wie z. B. Menonitinnen mit russlanddeutschem Hintergrund, Frauen aus Westafrika oder Jüdinnen mit Snoot oder Shaitl erscheinen nicht in der Diskussion und werden nicht angegriffen. Der Diskurs selbst ist asymmetrisch: Von muslimischen Aktivistinnen werden in erster Linie Reaktionen auf vordergründig mit dem Islam im Zusammenhang stehenden Phänomenen wie ›Ehrenmorde‹ und erzwungene/arrangierte Ehen erwartet, eigene Themen wie z. B. die desolate Arbeitsplatzsituation von ›bedeckten‹ Frauen und die oft schlechten Lebenslagen muslimischer Familien gelangen nicht in die breite Öffentlichkeit.

Es wird die Chance auf einen gemeinsamen Kampf von Feministinnen unterschiedlicher Richtung für Geschlechtergerechtigkeit verschenkt, wenn diese nicht in einen Diskurs eintreten können, der nicht von Machtasymmetrie geprägt ist. Gemeinsame Ziele, wie der Abbau von Ungerechtigkeiten in der Arbeitswelt, wie z. B. der ›Gläsernen Decke‹, und die Entwicklung von Gegenstrategien bezüglich männerbündischer Schließungstendenzen in Politik und Gesellschaft bieten Ansätze zur Entwicklung gemeinsamer Strategien. Voraussetzung hierfür ist die Offenheit und Bereitschaft zur Diskussion, sowie das Interesse am Fremden/Anderen. Des Weiteren sollte bedacht werden, dass die Bereitschaft, sich zu verbünden und alle vorhandenen Wissens- und Erfahrungsressourcen zu nutzen, neue Impulse für den Feminismus bringt. Nur die Interaktion mit anders denkenden Feministinnen führt zu einer Weiterentwicklung und zu einem Fortschritt auf dem Weg zur Genderge-

abrufbar: http://www.thamesvalley.police.uk/bcu/Oxfordshire/local-police-area/north_oxon/bicester-east-index.htm, 28.04.08.

71 So wurde mir bei der Suche nach weiteren Diskussionspartnerinnen für eine Fragerunde mit ›bedeckten‹ Musliminnen von der türkischstämmigen Veranstalterin mitgeteilt, ich solle nicht – wie beim letzten Mal – studierte Frauen mitbringen, diese seien doch eher *Ausnahmen*.

72 Dieser Begriff wurde bspw. in einem Artikel über eine Talkshow, zu der Bundesinnenminister Schäuble und zwei Musliminnen geladen waren, auf der Seite von ›Die Welt Online‹ verwendet; siehe »Warum ist den Deutschen der Islam so unheimlich«, Die Welt Online v. 13.07.2007; abrufbar: http://www.welt.de/fernsehen/article1023448/Warum_ist_den_Deutschen_der_Islam_so_unheimlich.html, 28.04.08.

73 So ist es nur im Bewusstsein weniger Frauen, dass Deutschland mit 20,3 Prozent einen der größten Gender Pay Gaps in Europa aufweist; abrufbar: <http://www.eurofound.europa.eu/eiro/2006/04/articles/de0604019i.htm>; 28.04.08.

rechtigkeit. So lange im dominanzkulturellen feministischen Diskurs ›bedeckte‹ Frauen per se auf Ablehnung stoßen und ihre Diversität und Ressourcen auf Grund der Bedeckung nicht wahrgenommen werden, ist die Entwicklung von gemeinsamen Zielen mühsam bis ausgeschlossen. Erst wenn es gelingt, Feministinnen der Dominanzkultur davon zu überzeugen, dass weder das Tragen eines Kopftuchs noch das Nichttragen per se einen Rückschluss auf die feministische Einstellung der Betreffenden zulässt und dass Kleidung wesentlich weniger aussagt, als von feministischen Akteur/innen der Dominanzkultur angenommen, wird sich der Diskurs endlich weiterbewegen: weg von der dominanzkulturellen Einteilung der Anderen in *gut* = ›unbedeckt‹ und *böse* = ›bedeckt‹, hin zur Versachlichung und Konzentration auf die Aufgaben. Es gibt genug Arbeit für alle Feministinnen, um die bestehenden Ungerechtigkeiten, die alle Frauen, unabhängig von Class und Race/Ethnicity betreffen, abzubauen. Daher sollten die vorhandenen Ressourcen für die Bearbeitung von Sachthemen und nicht für Polemik genutzt werden. Sollten sich dominanzkulturelle feministische Diskurse mittelfristig nicht inhaltlich erweitern lassen, besteht die Gefahr, dass sich islamische Aktivistinnen abwenden und sich nicht mehr in Diskurse einbringen.⁷⁴

Literatur

- Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, Bielefeld: transcript.
- Badran, Margot 2005: »Islamischer Feminismus ist ein weltweiter Diskurs«. Interview von Yoginder Sikand. Abrufbar: http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-296/_nr-25/_p-1/i.html, 23.02.2009.
- Castro Varela, María do Mar (2003): »Zur Skandalisierung und Re-Politisierung eines bekannten Themas: »Migrantinnen auf dem Arbeitsmarkt««. In: María do Mar Castro Varela/Dimitria Clayton (Hg.), Migration, Gender, Arbeitsmarkt. Neue Beiträge zu Frauen und Globalisierung, Königstein: Ulrike Helmer, S. 8-29.
- Chbib, Raida (2004): »Das Kopftuch als Ersatzdiskurs«. Abrufbar: http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-548/_nr-21/_p1/i.html, 27.04.08.

⁷⁴ So sprachen mehrere, nach dominanzkulturellen Maßstäben sehr gut ›integrierte‹ Informantinnen davon, mittelfristig Deutschland verlassen zu wollen, da sie hier trotz größter Anpassungsanstrengungen keine Perspektive zu Überwindung von gesellschaftlichen Barrieren sehen, die sie z. B. an der beruflichen Weiterentwicklung hindern; Teilnehmende Beobachtung während des DFG-Projekts »Netzwerke, Institutionen und volksreligiöse Praxis von Iranern in Hamburg« des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg 2001-2003.

- Clarke, Lynda/Cross, Pam (2006): *Muslim & Canadian Family Laws: A Comparative Primer*, Ontario: Canadian Council of Muslim Women.
- Emma (2006): »Die KonvertitInnen sind im Kommen«. Abrufbar: http://www.emma.de/die_konvertitinnen_sind_im_kommen_5_06.html, 27.04.08.
- Ghadban, Ralph (2005): »Das Kopftuch in Koran und Sunna. Das Frauenbild hinter dem Kopftuch«. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), Dossier »Konfliktstoff Kopftuch«. Abrufbar: http://www.bpb.de/themen/IYRYVB,1,0,Das_Kopftuch_in_Koran_und_Sunna.html#art1, 27.04.08.
- Handschuck, Sabine/Klawe, Willy (2006): *Interkulturelle Verständigung in der Sozialen Arbeit. Ein Erfahrungs-, Lern- und Übungsprogramm zum Erwerb interkultureller Kompetenz*, Weinheim/München: Juventa.
- Heine, Peter (1996): *Kulturknigge für Nichtmuslime*, Freiburg: Herder.
- Henning, Max (1998): *Der Koran*, Ditzingen: Reclam.
- Höglinger, Monika (2002): *Verschleierte Lebenswelten. Zur Bedeutung des Kopftuchs für muslimische Frauen*, Wien: Edition Roesner.
- Kelek, Necla (2006): »Frauen werden zu Unruhestifterinnen stigmatisiert«. Interview von Anna Reimann. [spiegel.de](http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,424999,00.html) v. 05.07.2006, abrufbar: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,424999,00.html>, 28.04.08.
- Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (Hg.) (1999): *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript.
- Knieps, Claudia (1999): *Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam*, Würzburg: Ergon.
- Nilüfer, Göle/Ammann, Ludwig (Hg.) (2004): *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Bielefeld: transcript.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik. Eine Fallstudie*, Bielefeld: transcript.
- Nökel, Sigrid (1999): »Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland«. In: Ruth Klein-Hessling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript, S. 124-146.
- Richter, Michael (2004): *gekommen und geblieben. Deutsch-türkische Lebensgeschichten mit einer Einführung von Dilek Zaptçioğlu*, Hamburg: Edition Körber Stiftung.
- Rommelspacher, Birgit (1995): *Dominanzkultur. Texte zur Fremdheit und Macht*, Berlin: Olanda.
- Mechthild Rumpf/Ute Gerhard/Mechthild M. Jansen (Hg.) (2003): *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*, Bielefeld: transcript.

- Schäuble, Wolfgang (2007): »Vielleicht hatten wir bisher einfach Glück«. Interview von Thomas Schmid. Die Welt v. 04.02.2007, abrufbar: http://www.welt.de/politik/article716643/Schaeuble_Vielleicht_hatten_wir_bisher_einfach_Glueck.html, 28.04.08.
- Schiffer, Sabine (2005): Die Darstellung des Islams in der Presse. Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen, Würzburg: Ergon.
- Schiffer, Sabine (2006): »Projektionsfläche Islam. Über politische Beschäftigungstherapie und Ablenkungsmanöver«. Abrufbar: <http://www.uni-kassel.de/fb5/frieden/themen/Islam/schiffer2.html>, 28.04.08.
- SCHURA (2005): »Nein zur Gewalt gegen Frauen«. Erklärung des Frauenausschusses der SCHURA Hamburg zum Thema Gewalt gegen Frauen. Abrufbar: [http://www.muslimische-stimmen.de/index.php?id=20&no_cache=1&tx_ttnews\[pointer\]=7&tx_ttnews\[tt_news\]=56&tx_ttnews\[backPid\]=10](http://www.muslimische-stimmen.de/index.php?id=20&no_cache=1&tx_ttnews[pointer]=7&tx_ttnews[tt_news]=56&tx_ttnews[backPid]=10), 23.02.2009.
- Schwarzer, Alice (2006): »Die Islamisten meinen es so ernst wie Hitler«. Interview von Frank Schirrmacher. FAZ v. 04.07.2006, abrufbar: <http://www.faz.net/s/Rub117C535CDF414415BB243B181B8B60AE/Doc~E6816D734A5C42A8A352CBB10367B7FA~ATpl~Ecommon~Scontent.html>, 27.04.08.
- Toprak, Ahmed (2005): Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre, Freiburg: Lambertus.
- Wohlrab-Sahr, Monika (1999): Konversion zum Islam in Deutschland und den USA, Frankfurt am Main: Campus Fachbuch.
- ZIF – Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung (Hg) (2005): »Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Eine hermeneutische Betrachtungsweise zum Qu’ran, Sure 4, Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis im Islam«, Köln: Selbstverlag. Abrufbar: <http://www.zif-koeln.de/7788.html>, 28.04.08.

