

RELIGIOSITÄT UND PARTIZIPATION DER ZWEITEN GENERATION – FRAUEN IN BERLINER MOSCHEEN¹

Gerdien Jonker

In den letzten Jahren ist eine erhöhte Partizipation von Frauen in den türkischen Moscheen Berlins zu beobachten. Die Einrichtung von separaten Räumen für Frauen in den Moscheen ist ein Indikator für diese Entwicklung. Durch den religiösen Unterricht, durch gemeinsame Studiengruppen sowie religiöse Fernsehprogramme bekommen und ergreifen Frauen die Möglichkeit, am religiösen Diskurs innerhalb ihrer Gemeinde zu partizipieren, Einfluß auf die lokale islamische Öffentlichkeit zu nehmen und in vereinzelt Fällen Anspruch auf religiöse Repräsentation zu erheben.

Der auf einer empirischen Studie basierende Beitrag inventarisiert Formen der wachsenden Partizipation von türkischen Frauen in den Berliner Moscheen und die darauf mit infrastrukturellen Maßnahmen antwortenden Organisationen. Die im Rahmen des empirischen Projekts entwickelten theoretischen Überlegungen eröffnen eine geschlechtsspezifische Perspektive hinsichtlich religiöser Phänomene im Islam. Der Aufsatz will dazu beitragen, den sozialwissenschaftlichen Diskurs über muslimische Frauen mit einer religiösen Orientierung zu vertiefen.

Im Winter 1997/98 führte ich im Rahmen eines Projektseminars an der Humboldt-Universität eine Befragung in allen Moscheen Berlins durch. Die religionssoziologische Studie war bereits ein Jahr zuvor geplant und vorbereitet worden, indem einzelne Moscheen ausfindig gemacht sowie Kontakte zu den Vorständen geknüpft worden waren. In dem Seminar, das als Zusammenarbeit der Islamwissenschaft und der Stadtsoziologie gestaltet wurde, sollte anhand eines Gesprächsleitfadens eine Befragung über Aktivitäten, Angebote, Altersstruktur und Zukunftspläne der Moscheen durchgeführt werden. Geplant war also eine ›Totalerhebung‹, die jedoch nicht ganz gelang, da einerseits einige wenige Moscheen nicht an der Befragung teilnahmen, andererseits eine Reihe von Gebetshäusern erst während der Befragung zur Kenntnis genommen und aus Zeitgründen nicht mehr berücksichtigt werden konnten. Immerhin konnten in Dreiviertel der Gemeinden (58 von insgesamt 72) Daten erhoben werden, so

daß die im folgenden dargestellten Befunde als repräsentativ für die islamischen Gemeinden in Berlin gelten können. Der Befragung folgte eine Reihe von kleinen Studien, u.a. zu Strategien auf dem Immobilienmarkt, zu der sozialen Schichtung einzelner Gemeinden und eben auch zur Partizipationsstruktur von Frauen. Die Daten in diesem Beitrag basieren auf dieser Befragung (vgl. Jonker/ Kapphan 1999).

DIE BESONDERE SITUATION DER MUSLIME IN BERLIN

Das islamische Leben Berlins ist von zwei Faktoren geprägt, die es vom übrigen Bundesgebiet unterscheiden: Erstens wurden in den 60er Jahren vor allem Arbeiter aus Ost- und Südost-Anatolien angeworben. Daher gibt es hier heute relativ große Gruppen von Kurden und Aleviten, aber auch zahlreiche Mitglieder historischer islamischer Orden (*tassawwuf* oder *sufi*). Eine Folge dieses Spezifikums ist, daß lediglich ein Teil der Berliner Moscheen einem Dachverband angeschlossen ist. Zweitens haben sich in Berlin bis heute keine stabilen Kommunikationsstrukturen zwischen Vertretern der islamischen Gemeinden und Vertretern der deutschen Öffentlichkeit herausgebildet, wie dies etwa in Hessen und Nordrhein-Westfalen der Fall ist.

Gegenwärtig wohnen in Berlin ca. 200.000 Muslime, von denen ca. 130.000 türkischer Herkunft sind. Ein kleiner Teil dieser Gruppe (ca. 20 % bzw. 40.000 Personen) beteiligt sich aktiv am Gemeindeleben der hiesigen Moscheen. Ein anderer Teil frequentiert die Moschee ausschließlich zu besonderen Anlässen wie Trauer- und Beschneidungsfesten. An islamischen Festtagen verdoppeln sich die Besucherzahlen. Ähnlich wie bei den christlichen Kirchengemeinden konstituieren sich die islamischen Gemeinden aus einem relativ kleinen Ausschnitt der Bevölkerung. Für diesen haben sie allerdings den Stellenwert einer wichtigen sozialen Infrastruktur. In den meisten Moscheen befinden sich neben dem Eingang kleine Läden mit Gemüse, Lebensmitteln aus dem Heimatland und einem Teeausschank, deren Inhaber zugleich als Pförtner, Anlaufstelle, Telefonauskunft, Kinderaufsicht und Küster tätig sind. Die größeren Moscheen unterhalten freitags und am Wochenende zusätzlich Frisörläden. In den meisten Gebetsräumen sind Bücherregale vorhanden, deren Inhalt teils zur Ausleihe, teils zum Verkauf angeboten wird. Neben dem Koran und den theologischen Kommentaren findet man hier Unterrichts- und

Katechismusbücher, religiöse Kinderbücher, theologische Traktate und Schriften zum islamisch-christlichen Dialog sowie Videos und Kassetten von berühmten Predigern. Aus dem Verkauf in diesen Lädchen wird ein Teil der Miete der Moscheen bestritten. Dreh- und Angelpunkt der sozialen Infrastruktur ist neben der Freitagspredigt und den heiligen Festen die Organisation des religiösen Unterrichts, in manchen Moscheen jetzt Katechismus genannt. Er findet im Gebetsraum oder aber in angrenzenden Schulräumen statt und erfolgt für Jungen und Mädchen bzw. für Männer und Frauen getrennt.

Die verschiedenen islamischen Dachverbände und lokalen Initiativen haben in den vergangenen 25 Jahren insgesamt 72 Moscheen nebst 32 Begegnungsstätten in Berlin eingerichtet. Es handelt sich dabei um Frauen-, Sport- und Jugendvereine, die den Moscheen angegliedert sind. Die Moscheen finden sich gehäuft in den Arbeitervierteln des alten Westberlin (Neukölln, Kreuzberg, Schöneberg, Tiergarten, Moabit, Wedding). Ihre täglichen Besucherzahlen schwanken je nach Lage und Raumkapazität zwischen zehn (*Medrese-i-nuriye* in Kreuzberg) und 400 Personen (*Mevlana Camii* in Kreuzberg). Alle 72 Moscheen werden von relativ kleinen Kerngruppen – zwischen 20 und 300 zumeist männlichen Mitgliedern – getragen, die ihre Arbeit als religiöse Dienstleistung verstehen. Diese spricht einen lokalen Besucherstamm an, der sich meistens aus Bewohnern der unmittelbar angrenzenden Häuser und Straßenzeile zusammensetzt. Die Gemeindemitglieder sind verantwortlich für die Entrichtung der Miete, führen Reparaturen durch, suchen und bezahlen einen *Imam* (es sei denn, die Moschee ist dem türkischen Amt für Religionsangelegenheiten unterstellt) und organisieren vor Ort das Gemeindeleben.

DIE PRÄSENZ VON FRAUEN IN DEN MOSCHEEN

In der Mehrheit der untersuchten Moscheen gab man an, daß ihre Besucherschaft mehrheitlich aus Männern besteht. Hieraus könnte man schließen, daß es sich hier ähnlich verhielte wie in den islamisch geprägten Ländern, wo traditionellerweise nur Männer die Moschee frequentieren, um das Gebet gemeinsam zu verrichten, sich zu treffen, sich auszutauschen und Geschäfte zu regeln, während die Frauen das Gebet zu Hause verrichten. Auch zu besonderen Anlässen wie Trauertagen und religiösen Festen treffen sich Frauen in islamisch geprägten Ländern häu-

fig in der Privatheit eines Wohnhauses, während die Männer sie in der Moschee begehen.²

Wer die türkischen Moscheen Berlins tagsüber besucht, könnte den Eindruck bekommen, daß hier nur ältere Männer zusammenkommen. Tatsächlich hat sich die Zahl der älteren männlichen Besucher in den letzten Jahren erhöht. Als Ursache dafür wird meist Arbeitslosigkeit oder Frührente angegeben. Eine entscheidende Rolle spielt auch die Tatsache, daß ein Großteil der Älteren sich in der deutschen Sprache nicht sicher fühlt und die Moscheen ihnen eine familiäre Umgebung bieten. Entgegen diesem ersten Eindruck erbrachte unsere Befragung allerdings den Befund, daß ungefähr die Hälfte aller Berliner Moscheen von männlichen Besuchern aller Altersgruppen genutzt wird. Nur ein Viertel der Moscheen wird in erster Linie von älteren männlichen Besuchern frequentiert (dies gilt vor allem für die staatlichen türkischen Moscheen). Für ein weiteres Viertel jedoch spielt die Gruppe der jüngeren Männer im Alter bis etwa 30 Jahre die wichtigste Rolle. Dies trifft vor allem auf die arabischen und bosnischen Moscheen zu, deren Besucherstruktur von Flüchtlingen und Asylbewerbern bestimmt wird.

Die Präsenz von Frauen in Moscheen ist auch in Berlin ein relativ neues Phänomen. Sie ist hauptsächlich in den 56 türkischen Moscheen zu beobachten. Diese Veränderung ist im Zusammenhang mit einem Generationswechsel zu sehen, der seit Anfang der 90er Jahre stattgefunden hat: Die in Deutschland aufgewachsene Generation hat in den meisten Moscheen die Führung übernommen, neue Schwerpunkte gesetzt und neue Räume gesucht, u.a. um der Forderung der Frauen nach eigenen Räumen entgegenzukommen. Von den 51 türkischen Moscheen, in denen man sich zu der Frage äußerte, ob Frauen über einen eigenen Raum verfügen, hatten 36 bereits eigene Räume für Frauen eingerichtet. Eine weitere Zahl von Moscheen gab an, daß die Räume abwechselnd von Männern und Frauen benutzt werden, sie aber nach Möglichkeiten suchen umzuziehen, um den wachsenden Platzmangel zu beheben. Faktisch kommt ein Umzug häufig einer Neugründung gleich. Dies ist weniger merkwürdig, als es auf den ersten Blick erscheint: Beim Umzug wechseln viele Moscheen ihren Besucherstamm, der sich zumeist aus Bewohnern der näheren Umgebung rekrutiert. Deren Entscheidung für eine Moschee hat meist weniger mit theologischen Feinheiten als vielmehr mit räumlicher Nähe und Erreichbarkeit zu tun. Die Initiatoren der zweiten Generation nutzen diesen Umstand mitunter, um einen kla-

ren Schnitt zur Vergangenheit und zum Führungsstil der Elterngeneration zu ziehen.

In den meisten türkischen Moscheen stellen die Frauen ein Fünftel bis ein Drittel der Besucher. Drei Moscheen (*Fatih Camii*, *Imam Reza Camii*, *Bedir Camii*) gaben an, daß sich die Besucherschaft etwa zu gleichen Teilen aus Männern und Frauen zusammensetzt; in drei weiteren Moscheen sind die Frauen den Männern zahlenmäßig überlegen (*Moabit Camii*, *Lübars Camii*, *Haci Bayrami Camii*). Im islamischen Kultur- und Bildungszentrum, das eine gemeinsame private Gründung von jungen Männern und Frauen der zweiten Migrantengeneration darstellt, führte das neue Verhältnis zu Auseinandersetzungen über die Raumnutzung. In Friedenau wurde schließlich im Sommer 1998 vom »Verein der islamischen Kulturzentren« (VIKZ) die erste Frauenmoschee eröffnet. Lediglich drei Moscheen gaben an, »kaum« oder »keine« Frauen zu empfangen (*an-Nur*, *Ulu Camii*, *Ertuğrul Camii*).

ANGEBOTE FÜR FRAUEN

Die Frauenmoschee in Friedenau – eigentlich wäre die Bezeichnung »Frauenzentrum« zutreffender – ist in einem kleinen Haus in einer ruhigen Seitenstraße untergebracht. Das Gebäude wurde von den VIKZ-Mitgliedern angekauft, in Eigenregie renoviert und nach der Ehefrau von Süleyman Hilmi Tunahan, dem Stifter der Islamischen Kulturzentren, benannt: *Valide-i Sultan Camii*. Valide bildete zusammen mit ihren Töchtern in den 30er Jahren, als der Zugang zum klassischen wie zum mystischen islamischen Wissen vom türkischen Staat verboten worden war, Süleymans erste Schülergruppe und empfing in diesem Rahmen die klassische theologische Grundausbildung, die später grundlegend für diese Strömung werden sollte. Analog zu den Gründungen von Schülergruppen richtete Valide in den 50er Jahren in Istanbul und in Antalya Wohnungen ein, in denen Mädchen und Frauen für eine Weile wohnen konnten, um, jenseits der staatlich kontrollierten religiösen Unterweisung, die klassischen Texte des Islam zu studieren. Süleymans Ausbildung in den arabischen Klassikern bildet einen spezifischen Zugang zur Gotteserkenntnis, einen sorgfältig kontrollierten Weg des inneren Schauens. Sein Credo, daß jede und jeder diese Kenntnis weitergeben kann, die oder der den Weg selbst durchlaufen hat, wird hier ernst genommen.

Entsprechend geben in der deutschen Migration auch ausgebildete Frauen ihre Kenntnisse in Eigenregie an die nächste Generation weiter. Die Friedenauer Moschee ist denn auch vor allem ein Lehrhaus. Über drei Stockwerke verteilt wurden hier Schulräume eingerichtet, die am Wochenende gefüllt sind mit Frauen und Mädchen jeden Alters, die aus ganz Berlin hierher kommen. Sechs junge Frauen, die nach dem Abitur die theologische Ausbildung zur *Hoca* (Predigerin) in Köln absolviert haben, betreuen bis zu sechs unterschiedlich fortgeschrittene Lehrgruppen. Mütter bringen Essen, in der Küche wird gekocht, und die Stimmung ist heiter und, vielleicht nicht zufällig, der eines Yoga- und Meditationswochenendes nicht unähnlich.

Die Organisationsangebote von und für Frauen in den anderen Moscheen reichen von Arabischunterricht, Koranunterricht, Unterricht in ›Frauenfragen‹ und anderen religiösen Studiengruppen über der mystischen Tradition folgende *Zikir*-Veranstaltungen, Hennaabende, Trauer- und Heiratsfeste, Fastenbrechen, Vorbereitung auf die Pilgerfahrt nach Mekka bis hin zu nicht offenkundig religiösen Angeboten wie Babygruppen und Kindergärten, Mädchen-, Sport- und Theatergruppen, gemeinsamen Picknicks, Handarbeitskursen, Kochen und Nähen, Seidenmalerei und Basteln, EDV- und Deutschunterricht. Die nicht-religiösen Angebote sind meist altersspezifisch konzipiert. So sind etwa Handarbeits-, Sport- und Theatergruppen vor allem auf eine junge Teilnehmer-schaft zugeschnitten. Die Organisatorinnen der Frauenaktivitäten und ihre Helferinnen gehören der zweiten Migrantengeneration an, sind zu meist in Berlin geboren und aufgewachsen und zwischen 20 und 30 Jahre alt. In mindestens einer Moschee beteiligen sich Frauen aktiv an der Herstellung von religiösen Programmen im Kabelfernsehen (*Abmaddiyya* in der Meteorstraße). Bildungsreihen (z.B. zu den Themen: Geschichte der frühen Kirche, jüngste Geschichte Deutschlands, neuere religiöse Entwicklungen in der Türkei) werden in einigen Moscheen zusammen mit Männern konzipiert, in jedem Fall aber von Männern und Frauen gemeinsam besucht. Die Freitagspredigt wird nach wie vor ausschließlich von Männern besucht, möglicherweise stellt sie eine der Grenzen des Wandels dar. Für Frauen wird allerdings sonntags ein Gottesdienst abgehalten.

Das Alter der Frauen, die an den religiösen und religiös inspirierten Angeboten teilnehmen, reicht von sechs bis 60. In der Hauptmoschee des VIKZ in Wedding begegnete ich einmal einer Gruppe älterer Frauen, die vom Unterricht kamen. Auf meine Frage, was sie soeben gelernt hätten,

erfuhr ich, daß sie alle vor kurzem in Rente gegangen waren und bisher keine Zeit gefunden hatten, lesen und schreiben zu lernen. »Und jetzt«, erklärten sie mir begeistert, »lernen wir das Alphabet«. Das arabische Alphabet wohlverstanden, weil sie gerne einmal selbst im Koran lesen möchten.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß in Berlin der Anteil der türkischen Frauen, die Moscheen aufsuchen, relativ groß ist. Ihnen steht oft ein eigener Raum zu Verfügung, häufig mit eigenem Eingang und separaten Waschräumen ausgestattet, so daß die Frauen im Zugang zu religiösen Räumen unabhängig sind und diese in Eigenregie nutzen können. In ca. der Hälfte der untersuchten Moscheen wurde der Frauenraum anläßlich eines Umzugs zu Anfang der 90er Jahren mit eingeplant, in den anderen wurde er in den letzten drei Jahren eingerichtet, vor kurzem erweitert oder befindet sich gerade im Bau.

In den Moscheen der »Islamischen Föderation Berlin« (IFB), die in ihren Auffassungen der islamischen Partei *Milli Görüş* nahe steht, scheint es den Organisatorinnen in erster Linie darum zu gehen, als Pendant zu der Arbeit der Männer ein gut funktionierendes Nachbarschaftsnetz aufzubauen, das den eigenen Kindern Sicherheit bieten kann. Die Initiatorinnen stammen nahezu alle aus Familien mit einem bäuerlichen Hintergrund. Die Moscheen der IFB befinden sich auch heute noch dort, wo sich die erste Migrantengeneration vor 30 Jahren niedergelassen hat: in Berliner Stadtvierteln des unteren sozialen Segments, in denen Drogen, Alkohol und Jugendkriminalität das Straßenbild sichtbar mitbestimmen. Die Sozialarbeitermentalität der jüngeren IFB-Generation trifft man mittlerweile auch in einigen der vom türkischen Staat unterhaltenen Moscheen an. Auch in den Moscheen des *Diyanet İşleri Türk İslam Başkanlığı* (DITIB)³ sind Privatinitiativen im Gange, die darauf abzielen, Kantinen zu eröffnen und diese mit Flippern, Tischfußball und Billard auszustatten, um hierdurch vor allem Jugendliche anzusprechen (*Muradiye-Moschee* in Neukölln).

Im Gegensatz zu den IFB-Moscheen, die das soziale Engagement in den Mittelpunkt ihrer Gemeindearbeit stellen, stehen die oben behandelten Moscheen des VIKZ. In deren Islamischen Kulturzentren ist es seit ihrer Gründung in den 50er Jahren durch Süleyman Hilmi Tunahan zuallererst um die Weitergabe klassischen islamischen Wissens gegangen. Die sechs Bücher des theologischen Lehrgangs umfassen Auszüge aus berühmten Werken aus zehn Jahrhunderten, die in keiner klassischen islamischen Bibliothek fehlen. Die hier ausgeprägte große Nähe zu den

Schriftquellen hat denn auch zu einer Intellektualisierung der Mitglieder dieser Strömung geführt. Viele der jungen Frauen, die sich heutzutage in Deutschland dieser Tradition zugehörig fühlen, studieren nach Abschluß der theologischen Ausbildung an einer Universität oder Fachhochschule weiter. Jura und Erziehungswissenschaft scheinen ihre bevorzugten Fächer zu sein.

DAS RELIGIÖSE SPEKTRUM WEITET SICH

Eingangs wurde bereits erwähnt, daß das islamische Leben Berlins sich von dem der übrigen Bundesländer unterscheidet, weil es hier mehr Moscheen mit einem größeren religiösen Spektrum gibt als anderswo, diese sich aber zum großen Teil den übergreifenden islamischen Organisationsstrukturen entziehen. Durch die gezielte Anwerbung von ostanatolischen Arbeitern kamen mehr Vertreter der historischen religiösen Richtungen nach Berlin als Vertreter des offiziellen türkischen Islam. Aus dieser Vielfalt entwickelte sich in den letzten 25 Jahren in Berlin ein noch größeres Spektrum von religiösen Strömungen. Manche haben sich aus den lokalen türkischen Bezügen gelöst, andere den neuen religiösen Entwicklungen in der Türkei Rechnung getragen. Manche versuchen, sich den urbanen Erfordernissen anzupassen, andere den ländlichen Traditionen treu zu bleiben. Manche sehen sich dazu aufgefordert, sich von der deutschen Gesellschaft weitgehend zu isolieren, andere versuchen ihr ›Deutsch-Sein‹ der zweiten Generation mit ihrem ›Muslim-Sein‹ zu verbinden. Als Folge dieser immer weiter voranschreitenden Ausdifferenzierung ist auch die sehr große Zahl der Moscheen zu bewerten. 40 gehören vier Dachverbänden an, 30 rechnen sich zu den ›Unabhängigen‹. Den unterschiedlichen individuellen Auffassungen von islamischer Religiosität steht also eine konkurrierende Vielfalt von Angeboten und Möglichkeiten gegenüber, sich religiös zu betätigen.

Ein lokaler Zusammenschluß mit einem oder mehreren gemeinsamen Sprechern zwecks Kommunikation mit Berliner Institutionen (Kirche, Senat, Polizei) ist bislang nicht in Sicht. Dies ist mit ein Grund dafür, daß sich in Berlin keine tragenden Kommunikationsstrukturen zwischen Vertretern der islamischen Gemeinden und Vertretern der deutschen Öffentlichkeit herausgebildet haben. Zugleich ist festzustellen, daß die deutschen Institutionen sich sehr schnell von der erwähnten Vielfalt haben

abschrecken lassen und statt eines Austausches eher ein Mißtrauen gegen den Islam zu kultivieren scheinen. Verglichen mit den Kommunikationsstrukturen in Hessen oder Nordrhein-Westfalen sind die Berliner Moscheen und ihre Gemeinden auf dieser Ebene weitgehend isoliert von der deutschen Mehrheitsgesellschaft. Auch dieser Situation muß Rechnung getragen werden, wenn das Alltagsverhalten der religiös orientierten Frauen in Berlin untersucht wird.

Somit ist auch bereits benannt, was den Berliner Islam von den heimatischen türkischen Ausprägungen unterscheidet. In der Türkei stehen die offiziellen Institutionen sowie die Intellektuellen und die Armee der zunehmenden Religiosität der Unterschichten tendenziell feindlich gegenüber. Die laizistische Türkei betrachtet sich aber trotzdem als islamisch geprägtes Land. Der Islam ist die Religion der Mehrheit. Sein ritueller Rythmus bestimmt den türkischen Alltag. In der Türkei wird über die Gesellschaftsfähigkeit der unterschiedlichen Spielarten des Islam gestritten. Was dort verhandelt wird, ist die allmähliche Entstaatlichung von Religion entgegen der von Atatürk und seiner türkischen Republik angestrebten staatlichen Kontrolle und Vereinheitlichung. In Deutschland ist die Lage jedoch eine andere: Hier haben sich die türkischen Muslime zunächst mit dem Status einer Minderheit abfinden müssen. Mit diesem Umstand konnten sich am ehesten diejenigen religiösen Gruppen arrangieren, die in der Türkei bereits seit langem vom Staat unterdrückt wurden: die *Sufi*-Orden und ihre Nachfolger, die sozialen *grass roots*-Bewegungen aus den städtischen Slums, denen man die Sozialarbeiter der Islamischen Föderation Berlin zuordnen kann, und die Intellektuellen des VIKZ mit ihrem Beharren auf der klassischen Tradition. Es darf also nicht verwundern, daß es gerade diese Gruppen sind, und nicht der staatlich gelenkte Islam, die heute ihr jeweils spezifisches Islamverständnis mit der deutschen Sprache, Bildung und dem Demokratieverständnis in Einklang bringen wollen.

FRAUEN MIT RELIGIÖSER ORIENTIERUNG VERSUS »KOPFTUCH-MUSLIMAS«

Im folgenden geht es um muslimische Frauen, die religiös orientiert sind, ehrenamtlich in der Moschee arbeiten oder aber als religiöse Expertinnen tätig sind bzw. dies anstreben. Die zunehmend gebräuchliche Bezeichnung »Kopftuch-Muslimas« ist für die Beschreibung dieser Gruppe nicht

ausreichend präzise und deckt sich nicht mit der hier vorgeschlagenen Bezeichnung »Frauen mit religiöser Orientierung«. Es gibt muslimische Frauen, die religiös sind und die religiöse Angebote in Anspruch nehmen, ohne je ihren Kopf zu bedecken. Es gibt Frauen, die ihr Haar nur dann bedecken, wenn sie eine Moschee betreten, und solche, die es ausschließlich während des Fastenmonats Ramadan tun. Wieder andere tragen ständig eine Kopfbedeckung, die jedoch in Größe, Form und Farbe erheblich variieren kann. Das kleine weiße oder geblünte Tuch, das im Nacken zusammengeknotet wird, verrät nicht so sehr eine religiöse Affiliation, sondern die bauerliche Herkunft anatolischer Landfrauen. Das große Tuch, das an den Schläfen eingeschlagen wird und Kopf und Hals bedeckt hält, weist dagegen auf ein ›offenes Bekenntnis‹ zum Glauben hin. Es gilt unter deutsch-türkischen Frauen der zweiten Generation als ›mutig‹.

Das Kopftuch kann als religiöses Zeichen getragen werden, dieses ist aber nicht zwingend. Es gibt eine Fülle von anderen Zeichen, um sich als religiös zu erkennen zu geben. Und es existiert zudem eine Vielzahl anderer Gründe, den Kopf mit einem Tuch zu bedecken. ›Bescheidenheit‹, ›Schutz‹ sowie ›Desexualisierung des öffentlichen Raumes‹ sind die Gründe, die am meisten erwähnt werden (El Guindi 1995: 109-111). Wie gefährlich es ist, die »Kopftuch-Muslima« mit »Islam« oder vielmehr in diesem Fall mit »Islamismus« gleichzusetzen, zeigt die bundesrepublikanische Debatte über die Lehrerin Fereshta Ludin. Die gebürtige Baden-Württembergerin afghanischer Herkunft hatte seit Anfang ihres Studiums ihr Haar bedeckt, war damit aber nie in Schwierigkeiten geraten. Sie war, wie hinterher mehrmals bestätigt wurde, eine gute Lehrerin und hatte auch ihr Referendariat mit Kopftuch erfolgreich absolviert – in einer Dorfschule mit katholischen Kindern. 1998 wurde ihr dann aufgrund ihres Äußeren der Schuldienst verweigert, und es wurde aus ihrem ›Fall‹ unter der Überschrift »Extremismus in deutschen Grundschulen?« ein Politikum gemacht (Karakasoğlu 1999). Die Zuschreibung ist hier zur Stigmatisierung geworden und verdeckt unterschiedliche Formen von Religiosität. Sie entspricht also nicht dem Selbstverständnis von muslimischen Frauen, die religiös orientiert sind.

Die Frage, die hier interessiert und bislang noch nicht beantwortet wurde, ist die nach dem religiösen Wandel, der durch die Partizipation von Frauen in den Moscheen herbeigeführt wird. Da der Islam, wie auch die anderen Buchreligionen, in der religiösen Tradition bestimmte Vorstellungen über die Ordnung und die Funktion der Geschlechter entwik-

kelt hat, beinhaltet die religionswissenschaftliche Fokussierung auf den religiösen Wandel auch die Frage nach dem Verhältnis von religiöser Tradition und religiöser Gegenwart. Inwieweit wird die neue Entwicklung im Moscheeleben als Teil der religiösen Tradition betrachtet? Sind der Partizipation von Frauen am öffentlichen islamischen Leben Grenzen gesetzt? Inwieweit ist die religiöse Orientierung von Frauen, sind ihre Bestrebungen nach religiöser Autorität und Repräsentation mit Strategien der Anerkennung verbunden?

STRUKTURMASSNAHMEN FÜR FRAUEN

Den höchsten Grad an Organisation findet man in den Moscheen des »Vereins der islamischen Kulturzentren« (VIKZ). Hier wird zentral geplant, was in den 300 Moscheen, die der Organisation in Deutschland angeschlossen sind, geschehen soll. In Berlin gibt es neun VIKZ-Moscheen, von denen die meisten Berliner Stadtteilnamen tragen. Im Hauptsitz der Organisation in Köln befindet sich das Jungen-Internat, das eine vierjährige theologische Ausbildung zum Prediger (*Hoca*) oder religiösen Führer (*Imam*) anbietet. Neben dem Hauptsitz befindet sich die Mädchenausbildung mit dem dazugehörigen Internat. Hier durchlaufen junge Frauen eine einjährige theologische Ausbildung, die ihre bisherige, in der Gemeinde absolvierte religiöse Erziehung ergänzt. Diese Ausbildung qualifiziert sie für eine ehrenamtliche Tätigkeit in einer Moschee. Darüber hinaus gibt es für besonders Begabte ein zweites Ausbildungsjahr. Die Absolventinnen dieser höheren Stufe können anschließend als *Hoca* religiöse Aufgaben im Kreis der Frauen übernehmen.

Das Mädcheninternat existiert bereits seit zehn Jahren und erfreut sich besonders in den letzten Jahren steigender Studentinnenzahlen. 1999 beherbergt es ca. 300 Studentinnen. Da viele sich entschließen, die religiöse Ausbildung unmittelbar nach der Mittleren Reife oder dem Abitur zu absolvieren, liegt das Alter der Teilnehmerinnen zwischen 17 und 20. Diese Ausbildung stellt somit eine Phase zwischen Schule und dem Berufseintritt bzw. der Berufsausbildung oder dem Studium dar. Absolventinnen der Ausbildung gibt es in Berlin in den meisten VIKZ-Moscheen, die alle über separate Räume für Frauen verfügen. Somit bietet diese Organisation der Partizipation von Frauen am religiösen Leben der Moscheen dauerhaft ein weites Spektrum an Möglichkeiten. Allerdings sind

diese streng von der Männerorganisation getrennt. Die Frauen sind in ihren eigenen Räumen autonom, sie sorgen durch den Verkauf von Handarbeits- und Backwerken sogar für ihr eigenes Budget. Die symbolische Repräsentation allerdings liegt nach wie vor in Männerhand. Eine leise Unzufriedenheit mit dieser Rollenverteilung ist überall auf der Frauenseite vernehmbar. Die Gründung der »Islamischen Akademie« (ISLAH) 1998 in Köln jedoch hat neuerdings die Hoffnung aufkeimen lassen, daß Frauen hier ihre eigene Auffassung in bezug auf die religiöse Tradition und deren Bedeutung im Alltag äußern können.

Die »Islamische Föderation Berlin« (IFB) hat einen sehr viel geringeren Organisationsgrad. Damit ist sie hochgradig von lokalen und personalen Initiativen abhängig. Im Vergleich zu der zentralen Organisationsstruktur der Kulturzentren sind die IFB-Moscheen daher offener und anfälliger für Veränderungen. Ob die Moschee neben dem Freitagsgebet auch für andere soziale und religiöse Zwecke benutzt wird, ist weitgehend von aktiven Mitgliedern vor Ort abhängig. Das Geschehen in den zehn IFB-Moscheen in Berlin ist damit großen Schwankungen ausgesetzt: Während sich in fünf der Föderations-Moscheen, u.a. in der Weddinger Moschee *Haci Bayrami*, der Kreuzberger *Fatih*-Moschee und der Schöneberger *Emir Sulhan Camii*, ein aktiv blühendes Frauenvereinsleben entfaltet hat, spielen in anderen IFB-Moscheen (z.B. *Hasan Basri*, *Yakif Camii*) Frauenaktivitäten nur eine untergeordnete Rolle. Die religiöse Ausbildung für ehrenamtliche Helferinnen und *Hocas* fand bis vor kurzem ausschließlich in der Türkei statt. Mit der Eröffnung der religiösen Ausbildung für Mädchen in Bergkamen (1996) durch *Milli Görüş* ist die IFB dem VIKZ-Beispiel gefolgt, ohne aber über eine vergleichbare Tradition der Weitergabe des klassischen religiösen Wissens zu verfügen.

Das türkische Amt für Religionsangelegenheiten (DIB) in Gestalt ihrer europäischen Vertretung (DITIB) ist weit davon entfernt, auf die Ansprüche und Bedürfnisse der türkischen Nachwuchsgeneration in Europa zu reagieren. Zwar können in der Türkei auch Frauen die staatliche *Imam-Hatip*-Schule (Gymnasium mit Schwerpunkt auf religiösem Wissen) absolvieren, und es existiert für Frauen die Möglichkeit, daran anschließend die Ausbildung zum Imam zu durchlaufen. Die erfolgreich bestandene Ausbildung gibt ihnen jedoch keinen Zugang zum Amt des Imam, sondern lediglich zum Beruf des *Hocas*. In Berlin gibt es 14 Moscheen, die dem DITIB-Verband angeschlossen sind. Zwölf davon verfügen über Frauenräume. Darüber hinaus gibt es drei Frauenvereine. Gemeindearbeit findet in diesen Vereinen statt und wird hauptsächlich von

älteren Frauen genützt. Die Räume in den Moscheen (manche nur durch einen Vorhang vom Hauptraum getrennt) erlauben es Männern und Frauen, das Gebet gemeinsam zu begehen. Das Frauenvereinsleben in manchen DITIB-Moscheen beruht auf privaten Initiativen und bleibt insgesamt eine Ausnahme. Dasselbe gilt für den der DITIB nahestehenden türkischen Idealistenverein (TÜF). Die fünf TÜF-Häuser in Berlin sind in dem ideologischen Spektrum angesiedelt, das türkisch-nationalistisches Gedankengut hegt und sich politisch rechts von der Mitte verortet. Nach einer Spaltung, die im Jahr 1998 erfolgt ist, haben sich drei von ihnen eine religiöse Färbung gegeben. Sie können aktive Frauengruppen vorweisen. Diese allerdings organisieren eine Fülle von Angeboten, die nur entfernt etwas mit Religion zu tun haben. Die beiden anderen verfolgen die alte »Graue Wölfe«-Ideologie und schließen jegliche Frauenbeteiligung aus.

Die sechs befragten *Sufi*-Moscheen schließlich sind den unterschiedlichen mystischen Linien innerhalb der *Sufi*-Tradition verpflichtet; vertreten sind: *Nakshibendiye*, *Kadiriye* und *Mevleviye*. Sie beruhen alle auf lokalen Initiativen und sind darüber hinaus nicht in größere Organisationsstrukturen eingebunden. Der *Sufi*-Pfad der mystischen Erkenntnis sieht vor, daß Männer und Frauen ihn getrennt begehen. In fünf der sechs Moscheen fanden wir getrennte Räume für Frauen vor. Die *Zikr*-Veranstaltungen, die zur Trance führen, finden überall an getrennten Tagen für Männer und Frauen statt. Strukturelle Maßnahmen, die Frauen darin unterstützen würden, eine Expertenrolle innerhalb der Gemeinde zu übernehmen, sind hier nicht ausgebildet. Der mystische Weg übt eine große Anziehungskraft auf deutsche Muslime aus. Allerdings sind diese kaum in den traditionellen türkischen Orden vertreten, die in Berlin einen bauerlichen Anstrich haben. Zwei Neugründungen, von denen eine der *Nakshibendi*-Tradition, eine andere den *Burhani Tarikat* folgt, sind mehrheitlich mit deutschen Mitgliedern besetzt. Frauen spielen in diesen Organisationen eine herausragende Rolle.

Schließlich seien die Neugründungen der in Berlin aufgewachsenen türkischen zweiten Generation genannt. Moscheen wie das »Islamische Kultur- und Bildungszentrum«, die *Vahdet*-Moschee und »Die vergessene Jugend« (alle drei in Kreuzberg) sind als Versuche zu bewerten, aus den alten religiösen Strukturen auszubrechen. Zwei der drei Initiativen wurden von Männern und Frauen gemeinsam gegründet. Ihr Akzent liegt auf Bildung und Jugendarbeit. Der Gebetsraum wird von Männern und Frauen gemeinsam benutzt. Die Herausbildung struktureller Maß-

nahmen zur Ausbildung von (männlichen und weiblichen) religiösen Experten ist in diesen noch recht jungen Projekten bislang nicht beobachtbar.

Alle Organisationen (mit Ausnahme von VIKZ) werben im lokalen Fernsehen (OKB, TFD, Spree-Kanal) mit religiösen Programmen. Mit Hilfe von Predigten, Diskussionsprogrammen und einem religiösen Quiz legen sie ihre eigene religiöse Sicht dar, informieren über den Islam und versuchen, z.B. mittels Direktanrufen im Studio, auch ein Publikum anzusprechen, das keinen religiösen Lebenswandel pflegt. Die Repräsentanten der verschiedenen Moscheen sind vorwiegend männlich, mit zwei Ausnahmen: Es gibt ein Frauenprogramm »Die Wahrheit des Islam«, das von Frauen organisiert und präsentiert wird und schon aus diesem Grund umstritten ist. In einem anderen Programm, »Stimme des Islam«, das von einer privaten Gruppe initiiert wird, liest eine junge Frau regelmäßig religiöse Texte vor.

RELIGIÖSER ALLTAG UND DIE NEUINSZENIERUNG VON VERGANGENHEIT

Aller Umgang mit Vergangenheit beruht auf einem Prozeß der Auswahl. Religiöse Traditionen stellen keine Ausnahme dar. Edward Shils umschreibt (1974) Traditionen als »Leitmuster« (*guiding patterns*) für die »Neuinszenierung« (*reenactment*) der Vergangenheit. Ob dabei Vergangenheit und Gegenwart für einen externen Beobachter auch wirklich miteinander identisch sind, ist nach Shils nicht wirklich relevant. Ausschlaggebend ist es, ob die an diesem Prozeß Beteiligten eine Kontinuität wahrnehmen. Shils unterscheidet dabei zwei Faktoren, die den Wandel beschleunigen können: endogene und exogene Faktoren. Es gibt die Änderungen, die von innen, von den Trägern der Tradition ausgehen. Sie werden stets als »Verbesserungen« begriffen oder aber als »Erneuerung« der »eigentlichen« Inhalte der Tradition präsentiert (*endogenous changes*). Daneben gibt es Änderungen, die von außen auf die Tradition einwirken. Sie entstehen durch soziale Faktoren wie Industrialisierung, Urbanisierung und sozialen Aufstieg, durch Verschiebungen im Kräftefeld der Gesellschaft, durch Kontakte mit anderen Traditionen und durch den Prozeß der Migration (*exogenous changes*). Ist durch die Einwirkung von endogenen oder exogenen Faktoren, meistens aber durch eine Mischung

aus beiden, der Wandel unaufschiebbar geworden, tritt der Prozeß der Auswahl in Kraft.

Meine These lautet, daß in religiösen Traditionen die Auswahlkriterien immer zwischen den beiden Extremen von Normativität (>göttliche Offenbarung<) und Pragmatik (>paßt< eine Überlieferung noch?) hin und her pendeln. Eine religiöse Tradition ist hier somit als Handlungsfeld skizziert, in dem die Teilnehmer unter sich aushandeln, was die religiöse Tradition »ist«. Welches Prinzip sich im Einzelfall durchsetzt oder ob zwischen beiden ein Kompromiß gefunden werden kann, hängt indes damit zusammen, wer Zugang zum symbolischen Zentrum und damit zur Repräsentation hat. Das Verhältnis zwischen Macht und Repräsentation ist mitunter ausschlaggebend.

Wie für viele andere gesellschaftliche Gruppen hat das Thema auch für muslimische Frauen in der BRD Brisanz. Ihrer Annahme, der Zugang zur Repräsentation ließe sich, wenn nicht erobern, dann doch zumindest teilen, könnte man eine Untersuchung Pierre Bourdieus (1982) zur Seite stellen. Bourdieu zufolge sucht nicht die Gruppe sich einen Sprecher, der sie gebührend vertreten könne, sondern der Prozeß der Auswahl verläuft genau umgekehrt. Symbolische Repräsentation, so Bourdieu, fängt mit dem Auftritt eines Sprechers an, der es verstanden hat, das Gemeinsame so zu formulieren, daß andere sich verstanden und vertreten fühlen. Somit bildet das Charisma des Sprechers, seine Ausstrahlung und Überzeugungskraft, letztendlich den entscheidenden Faktor. Im religiösen Kosmos verweist Charisma immer auf die Nähe Gottes. Die Autorität, die man ihr entleiht und die den Sprecher mit Charisma ausstattet, ist im Prinzip für muslimische Männer wie Frauen gleich. Charismatische Frauen wurden aber in der Praxis von ihren männlichen Gegenspielern bagatellisiert oder im nachhinein aus den kollektiven Erinnerungsketten (*silsile*) gelöscht. In Berlin beobachte ich zur Zeit, wie schwer es für Frauen mit einer charismatischen Begabung ist, sich auch über den Frauenkreis hinaus Geltung zu verschaffen.

Natürlich ist der Rückgriff auf eine religiös verstandene Vergangenheit in der Migration auch mit der Herstellung kultureller Eigenheit verwoben. Auf diesen Zusammenhang ist bereits hinweisen worden, insbesondere dort, wo es sich um eine Erklärung der neuen Religiosität türkischer Frauen der zweiten Generation handelt. Religiöse Traditionen bieten Bausteine zur Entwicklung der eigenen Individualität an, damit man »irgendwie eine eigene Linie findet«. Weniger stark berücksichtigt wurde bislang, daß der Rückgriff auf die religiöse Vergangenheit ebenfalls eine

Fülle von Möglichkeiten bietet, sich kollektiv neu zu verorten. Religion, in diesem Fall der Islam, ist ein ordnender Faktor und damit eine Ressource, um, abhängig von den Umständen, abhängig auch von den eigenen Ansprüchen, jedesmal von neuem ein soziales Netz und damit Zugänge zur Gesellschaft zu knüpfen.

Die Rolle der religiösen Gemeinde im Akkulturationsprozeß ist bislang wenig beachtet worden. Die unterschiedlichen Interpretationen religiöser Tradition für das eigene Handeln, wie sie in den Berliner Gemeinden sichtbar werden und oben beschrieben worden sind, machen allerdings klar: Die islamische Tradition in der Fremde ist eine Ressource, um sich selber nicht nur individuell, sondern auch als soziales Kollektiv zu konzipieren. Die unterschiedlichen Auffassungen darüber, was eine islamische Gemeinde darstellen soll, geben darüber Auskunft. So hat die »Islamische Föderation Berlin« ihre Aufgabe für die Gemeinde als Sozialarbeit konzipiert und auf dem Grundpfeiler des Glaubens ein Netz sozialer Einrichtungen errichtet – von der Kita bis zum Drogenprogramm. Die islamischen Kulturzentren dagegen setzen auf den Weg der »Gottesanschauung« und vermitteln mit ihrem Bildungsprogramm eine innere Unerschütterlichkeit, die es einem erlaubt, als Individuum fest in der Welt zu stehen und sich zu gleicher Zeit eingebunden zu wissen.

Mehr noch als die unterschiedlichen Auffassungen religiöser Kollektivität jedoch ist die wachsende Partizipation von Frauen am Moscheeleben als eine Folge eines Auswahlprozesses zu werten. Die europäische Migration hat neue Bedingungen an die Auswahlkriterien gestellt, mit deren Hilfe die religiöse Tradition des Islam aktualisiert wird. Um davon einige in Erinnerung zu rufen: Die Umstellung von einem bäuerlichen auf ein städtisches Leben hat sich unter den Migranten innerhalb einer Generation vollzogen. Der soziale Aufstieg der Nachgeborenen verunsichert nun die Gewißheiten der Eltern. Die soziale und geistige Verortung der neuen Generationen ist juristisch sowie gesellschaftlich nicht klar vorstrukturiert. Die Religion der Eltern in der Mehrheitsgesellschaft, der Islam, ist keine Mehrheits-, sondern eine Minderheitenreligion, die mit Mißtrauen betrachtet wird. Die traditionellen Institutionen religiöser Autorität fehlen. Berücksichtigt man zudem die in diesem Zusammenhang beobachtbare Privatisierung von Religion und die bereits angesprochene Differenzierung der religiösen Gemeinden, so kann man sich ein Bild davon machen, wie sehr die Auswahlkriterien, mit deren Hilfe die religiöse Vergangenheit aktualisiert und neuinszeniert wird, in den Mittelpunkt des täglichen Lebens der Gläubigen gerückt sind. Zwischen

Normativität (›göttliche Offenbarung‹) und Pragmatik (›paßt‹ eine Überlieferung noch?) liegt die Suche nach einer neuen Heimat. Dabei sind es die Frauen, die vor allem pragmatische Überlegungen in die Waagschale werfen.

ZUSAMMENFASSUNG

Damit sind Weichen für die Zukunft gestellt. Die zentrale Frage zum Wandel der religiösen Tradition gilt dem Kräfteverhältnis zwischen Zentrum und Peripherie, und damit dem Verhältnis zwischen religiöser Autorität und Abhängigkeit, wie sie in islamischen Ländern traditionell in der Beziehung zwischen religiösen Experten und Laien zum Ausdruck gebracht wurde, in der europäischen Migration jedoch in Fluß geraten ist. Wie im ersten Teil des Beitrages deutlich gemacht wurde, zeigt sich dies darin, daß sich aufgrund des Generationswechsels und des damit einhergehenden Wandels der Geschlechterordnung die Partizipationsstrukturen in den Moscheen zu ändern beginnen. Frauen beanspruchen nicht nur Räume, sondern auch Mitspracherecht. Die meisten Moscheen sowie die Dachverbände haben inzwischen mit entsprechenden Angeboten darauf reagiert; dies schließt die Übernahme religiöser Aufgaben von Frauen und die religiöse Ausbildung von Mädchen und Frauen ein.

Im zweiten Teil dieses Beitrages wurde gezeigt, daß der religiöse Wandel in der Diaspora in der Konkurrenz um die Auslegung der Tradition seinen Ausdruck findet. Auch in Berlin konkurrieren islamische Gemeinden untereinander um verschiedene Interpretationen der islamischen Tradition. In dieser Auseinandersetzung sind die Stimmen gläubiger Frauen zu vernehmen. Auch sie beanspruchen das Recht auf Vermittlung der Transzendenz und damit Charisma und symbolische Repräsentation. Es geht dabei um Fragen der Weitergabe von religiösen Kenntnissen, aber auch um Fragen der Übersetzung einer geheiligten Vergangenheit, die im Berliner Alltag stattfindet. Für die zweite Generation läßt sich dies auf die Frage zuspitzen: Wie kann man zugleich Deutscher und Muslim sein? Wie Frauen dazu beitragen werden, diese Quadratur des Kreises zu meistern, wird sich in Zukunft zeigen.

ANMERKUNGEN

- 1 Ich danke dem Förderprogramm Frauenforschung des Berliner Senats, das diese Untersuchung für den Zeitraum 1999-2000 ermöglicht.
- 2 Daß sich dies in den islamischen Kernregionen rezent verändert und Moscheen zunehmend auch dort von Frauen besucht werden, belegen einige Beiträge in diesem Band.
- 3 *Diyanet İşleri Türk İslam Başkanlığı* bedeutet »Das türkisch-islamische Direktorium für Religionsangelegenheiten«. Das Direktorium vertritt den türkischen Staatsislam in Deutschland. Inhaltlich steht DITIB für ein laizistisches Konzept nach französischem Modell, das keine Trennung von Staat und Kirche, sondern eine Kontrolle des Staates über die Angelegenheiten der Religion anstrebt. Die bei DITIB angestellten Imame sind Beamte im türkischen Staatsdienst, die für fünf Jahre nach Deutschland entsandt werden. Sie sprechen meistens kein deutsch.

LITERATUR:

- Bourdieu, Pierre (1982): *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Gallimard.
- El Guindi, Fadwa (1995): »Hijab«. In: Esposito, John L. (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Oxford: University Press, S. 108-111.
- Jonker, Gerdien/Kapghan, Andreas (1999): *Moscheen und islamisches Leben in Berlin*. Berlin: Die Ausländerbeauftragte.
- Karakaşoglu, Yasemin (1999): »Kopftuchtragende Frauen an deutschen Schulen: Eine Analyse des Falls Ludin«. In: Jonker, Gerdien (Hg.), Kern und Rand. *Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*. Berlin: Das Arabische Buch, S. 169-186.
- Shils, Edmund (1974): *Tradition*. London: Faber and Faber.