

Emanzipation mit Kopftuch

Islam in der Migration und die Gleichberechtigung der Geschlechter

■ Nausikaa Schirilla

Viele Frauen islamischen Glaubens haben sich bewusst für ihre Religion entschieden. Das Tragen des Kopftuchs sehen sie als Eintreten für den Islam, die Mitgliedschaft in einer Moschee als zivilgesellschaftliches Engagement.

Die Soziale Arbeit im Einwanderungsland Deutschland muss sich auf neue Realitäten und neue Diskurse einstellen. Wenn heute im Kindergarten interessierte Mütter mit Migrationshintergrund für die Elternarbeit oder in einer Wohnanlage engagierte Bewohnerinnen mit Migrationshintergrund für die Frauenarbeit gesucht werden – dann kann und wird es passieren, dass sich Frauen mit Kopftuch melden, überzeugte Muslima, aktive und engagierte Frauen. Es ist auch keine Seltenheit, dass in der Moschee ein Deutschkurs für Frauen angeboten wird – und dies wird im Nationalen Aktionsplan der Bundesregierung ausdrücklich gefordert.

Das sind Tatsachen, die gewohnten Zuschreibungen zuwiderlaufen, die alte und neue Bilder von der unterdrückten Muslima oder vom Kopftuch als Symbol der Unfreiheit in Frage stellen. Ein von Frauen anscheinend bewusst und nicht unter Zwang gewähltes Bekenntnis zum Islam und zum Kopftuch, islamische Bedeckung und öffentliches Engagement oder Berufstätigkeit – all dies ist oft als Widerspruch diskutiert worden. Es erscheint vielen Muslima aber als Selbstverständlichkeit und wird in sozialwissenschaftlichen Debatten als »moderne islamische Lebensführung« (Klinkhammer 2000) oder aber als »Islamisierung des Selbst« (Nökel 2001) diskutiert. Eine bewusste Aneignung des Islam durch (junge) aktive und gebildete Frauen zeigt, dass eine pauschale Entgegensetzung von muslimisch und emanzipatorisch unangebracht ist und Konzepte von Emanzipation und Geschlechtergleichheit zu öffnen sind.

Die bewusste Integration des muslimischen Glaubens in den Identitätsentwurf

von Frauen und das Einfordern von gesellschaftlicher Anerkennung und Gleichbehandlung des Islam zeichnet eine Bewegung aus, die von muslimischen Frauen weltweit und in der Migration gestaltet wird. Nilufer Göle und Ludwig Amman schreiben (Göle/Amman 2004) in einem Band über das Auftreten von Muslimen im öffentlichen Raum im Nahen und Mittleren Osten und in der Migration, dass in der kolonialen und nachkolonialen Zeit Ausdrucksformen muslimischer Religiosität wie Verschleierung oder Fasten den Charakter eines negativen Stigmas hatten. Aus diesen islamischen Stigmata sind aber heute Prestigesymbole geworden, und die Autoren erklären diese bewusste Islamaneignung als eine Infragestellung eines westlichen monistischen Zivilisationsmodells. Moderne islamische Intellektuelle propagieren ihrer Meinung nach damit ein anderes, nämlich muslimisches Zivilisationsmodell, das Anspruch auf universale Gültigkeit erhebt (ebda S. 28). Was sagt dieses Zivilisationsmodell zur Gleichberechtigung der Geschlechter?

Aktuelle Studien über Frauen und muslimische Lebensführung in der Migration weisen alle in eine Richtung: Aktive gläubige Muslima, ob nun einfach religiös oder islamistisch orientiert, verstehen sich als unabhängige Frauen, ihre Lebensentwürfe umfassen Bildungsaspirationen, Berufstätigkeit und ökonomische Unabhängigkeit, freie Partnerwahl, partnerschaftliche Gestaltung der Ehe und eine Anerkennung des Werts und der Eigenständigkeit weiblicher Lebensentwürfe (vgl. Jessen/Wilamowitz 2006, Karakasoglu-Aydin 2000, Nökel 2001). Diese Positionen werden nicht einfach als mit dem Islam vereinbar begriffen, sondern direkt aus dem Islamverständnis selbst abgeleitet (vgl. Müller 2007). Sie werden oft gegen die lokalen kulturellen patriarchalen Traditionen gestellt – so wird mit islamischen Quellen beispielsweise gegen Zwangsheirat argumentiert.

Prof. Dr. Nausikaa Schirilla lehrt an der Katholischen Fachhochschule Freiburg Soziale Arbeit mit Schwerpunkt Migration und interkulturelle Kompetenz. E-Mail schirilla@kfz-freiburg.de

Grit Klinkhammer (Klinkhammer 2000, 2007) hat verschiedene Formen moderner islamischer Lebensführung bei Frauen konstatiert und darauf hingewiesen, dass sich viele junge Frauen um einen eigenen Zugang zu den Quellen der Religion, um Textinterpretation oder religiöse Studien bemühen. Zentral ist ferner die biografische Auseinandersetzung mit den Eltern und die Abgrenzung zu ihnen: Die Rezeption des Islam ist für die Jüngeren eine eigenständige Leistung, sie grenzen sich oft vom traditionsgeprägten unreflektierten Volksislam der Eltern ab und suchen einen eigenen, fast intellektuellen Islam.

Es ist auffallend, dass sich ein gezieltes Bekenntnis zum Islam in der Migration gerade bei relativ integrierten bildungserfolgreichen Migrantinnen und Migranten konstatieren lässt (vgl. Nökel 2001). Viele fordern eine Anerkennung des Islam, sowohl als Religion als auch als zivilgesellschaftliche Organisation (vgl. Bukow

2003). Die Forderungen von angehenden Lehrerinnen, das Kopftuch zu tragen, begreift Karakasoglu-Aydin beispielsweise nicht als Abschottung, sondern als Integration in diese Gesellschaft, denn sie enthält eine Botschaft, die nach außen gerichtet ist und damit die deutsche Gesellschaft als das hauptsächliche Wirkungsfeld auszeichnet (Karakasoglu-Aydin 1999 S. 15). Der Wunsch nach Abgrenzung durch das Kopftuch wird als Ausdruck einer Anerkennung von Vielfalt einer Einwanderungsgesellschaft gesehen, die der assimilationistischen Einheit entgegengestellt wird.

Entsprechend bemühen sich viele Gruppen von Frauen selbst um einen direkten Zugang zu den religiösen Quellen, verfolgen eigenständig islamische Studien und färben somit die religiösen Wissenschaften »feministisch« ein (vgl. Vauti/Sulzbacher 1999, Zentrum für islamische Frauenforschung und Frauenförderung 2005). Entwicklungen in diese Richtung

sind seit Jahrzehnten weltweit in allen islamisch geprägten Gesellschaften zu beobachten (vgl. die Beiträge in Pusch 2001, Rumpf 2003).

Neben der eigenständigen intellektuellen Aneignung des Islam spielen die Parameter Integration und Exklusion eine Rolle, so Karakasoglu-Aydin in ihrer Studie über Werte junger islamischer Pädagoginnen (Karakasoglu-Aydin 2000). Sie untersuchte muslimisch geprägte Studentinnen in Deutschland, die mit einer eher orthodoxen Orientierung am Islam für dessen Sichtbarkeit in der Einwanderungsgesellschaft und damit für dessen und ihre Integration eintreten. Das Kopftuch ist ein Zeichen des Kampfes um Anerkennung einer gesellschaftlichen Präsenz des Islam in Deutschland, also Ausdruck von Religiosität generell. Stigmatisierung, mangelnde Anerkennung und Ausgrenzung sind zentrale Topoi der neueren Migrationsforschung, nicht nur im Sinne der Absprache von Zugehörigkeit

Das Stichwort: Interkulturelle Kompetenz

Fachlexikon der sozialen Arbeit

6. Auflage 2007

Herausgegeben vom
Deutschen Verein
für öffentliche und
private Fürsorge e.V.

Nomos



Interkulturelle Kompetenz (i. K.) in der sozialen Arbeit spezifiziert professionelles Handeln in der Einwanderungsgesellschaft. Sie umschreibt ein Anforderungsprofil zum sensiblen und gleichberechtigten Umgang mit Klient/innen mit Migrationshintergrund. Dazu gehören zum einen kognitive Kompetenzen wie Wissen um eigenkulturelle Prägung, Kenntnisse rechtlicher und sozialer Aspekte von Migration, über Rassismus und Diskriminierung, über kulturspezifische Hintergründe

und Sprachkenntnisse. Zum anderen umfasst i. K. Handlungskompetenzen wie Kommunikation, Dialog, Interaktion, anerkennendes Handeln und personale Kompetenzen wie Offenheit, Empathie, Ambiguitätstoleranz und Authentizität.

Strittig in der Fachdiskussion ist, inwieweit i. K. eine eigenständige spezifische professionelle Kompetenz darstellt und ob es nicht eher um den Umgang mit sozialer Vielfalt geht. Dies hängt wie im interkulturellen Lernen mit der Diskussion ethnisch-kultureller Aspekte zusammen. Historisch wurde das Verstehen von »Fremden« und Kenntnisse der Herkunftskulturen auch für die soziale Arbeit eingefordert. Eine starke Betonung von Fremdheit und kulturellen Differenzen verstärkt allerdings Stereotypen gegenüber Mitbürgern und wird der Vielfalt der Lebensentwürfe von Migrantenfamilien nicht gerecht. Kulturen sind keine statischen Einheiten, sondern flexi-

ble, dynamische und vielfältige Gebilde. Daher wird auch zunehmend der Begriff transkulturell verwendet. Während Kultur eine lebensweltliche Bedeutung hat, Fachkräfte und Klienten/innen prägt, lenkt jedoch der einseitige Fokus auf Kultur von politischer und sozialer Benachteiligung ab. I. K. stellt daher v. a. eine selbstreflexive Fähigkeit dar, mit der Ambivalenz zwischen der soziokulturellen Zugehörigkeit von Klienten bzw. ihrer ggf. fremdkulturellen Eigenlogik einerseits und ihren individuellen biografischen Besonderheiten und sozialen bzw. politischen Benachteiligungen andererseits umzugehen. Strittig ist auch die Vermittlung von i. K. Diese ist als Prozess erlernbar in der Ausbildung, bei Fortbildungen, in Teamarbeit, Supervision, Coaching und anderen Formen der Praxisreflexion sowie durch Auslands- oder Migrationserfahrungen. Allerdings ist eine Trainierbarkeit, die in vielen kommerziellen oder betriebswirtschaftlich beeinflussten Angeboten suggeriert wird, zu hinterfragen.

Strittig ist auch die Reichweite von i. K.: Während sie angesichts von Migration und Globalisierung immer bedeutsamer wird, müssen auch die Grenzen einer letztlich individuellen professionellen Kompetenz gesehen werden. Viele migrationspezifische Anliegen und Probleme von Migrant/innen verlangen nach Lösungen in der Antidiskriminierungsarbeit, durch Veränderung der sozialen Dienste im Zuge ihrer interkulturellen Öffnung oder auf sozialpolitischer und rechtlicher Ebene im Kontext der Gleichberechtigung ausgegrenzter Minderheiten.

Nausikaa Schirilla

Aus: Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge e. V. (Hg.): *Fachlexikon der sozialen Arbeit*. 6. Auflage. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2007. 1.195 Seiten. 44,- Euro. ISBN 978-3-8329-1825-5. Das Standardwerk ist im Buchhandel erhältlich oder direkt beim Verlag (E-Mail vertrieb@nomos.de).

ten, sondern auch im Sinne der Wertung von Ethnien und religiös kultureller Einflüsse (vgl. Keim 2003, Riegel 2004). Wie soll sich ein junges Mädchen marokkanischer Herkunft um einen Ausbildungsplatz bemühen, wenn ihr die Gesellschaft das Misstrauen entgegenbringt, sie sei nicht an einer Berufskarriere interessiert, vertreibe gegebenenfalls Kunden mit ihrem Kopftuch und müsse alle Sondertermine gegen den Widerstand der Eltern durchsetzen (Granato 1997)?

sam nach innen gerichtet ist. Sie hat ebenso eine nach außen gerichtete Seite: Das Tragen des Kopftuchs sehen die Frauen als bewusstes Eintreten für den Islam, die Mitgliedschaft in einer Moschee als zivilgesellschaftliches Engagement – all dies zielt auf eine Anerkennung von außen und gestaltet diese.

Zahlreiche Studien – wie die des Zentrums für islamische Frauenforschung – belegen, wie sich gläubige Muslima um eine eigenständige Koranauslegung be-

nicht um eine Angleichung der Geschlechter geht, sondern um eine Aufwertung und Gleichstellung in einer nicht grundlegend geleugneten Differenz, ist kein Gegenargument, denn in der Geschichte der Frauenbewegung sind vergleichbare Positionen lange diskutiert worden (vgl. Erler 1986). Differenzen zeigen sich allerdings dann, wenn Emanzipation als eigenständige Selbstbestimmung und vor allem als sexuelle Selbstbestimmung verstanden wird. Parallelen und Differenzen möchte ich im Rekurs auf einen islamistischen modernen männlichen Religionsgelehrten verdeutlichen. Tariq Ramadan charakterisiert das Frauenbild in einem modernen Islam folgendermaßen (Ramadan 2000):

- Es ist egalitär, aber es hebt die Differenz nicht auf.
- Die Frau soll und kann voll berufstätig sein und sozial und politisch aktiv.
- Sie soll aktiv am Gemeindeleben teilnehmen.
- Sie soll Wissen und Bildung erwerben.

Unterschiede zwischen den Geschlechtern sind eher im Kontext der Familie zu sehen, in einer größeren Einheit, der Mann wie Frau gleichermaßen unterworfen sind. Hier kommt eher der Frau die Aufgabe zu, für die Kinder zu sorgen. Ramadan kritisiert islamische Länder, die die Teilhabe der Frau einschränken, fordert Veränderungen in den Moscheegemeinden und religiösen Ausbildungsstätten zugunsten der Frauen, aber er betont die unterschiedlichen Rollen innerhalb der Familie. Damit vertritt er ein komplexeres Modell (gleichwertig aber nicht gleich). So zeichnet er das Bild der selbstbewussten, Familie und Berufstätigkeit verbindenden, sozial und politisch engagierten und in der Moschee aktiven Frau. Dieses Bild leitet er direkt aus den religiösen Quellen ab und aktualisiert deren Botschaft.

Hier geschilderten aktiven selbstbewussten Frauen, die sich als anders, aber nicht als wesensverschieden sehen, und ihre Rechte im Islam kennen, sind von den erwähnten Autorinnen eindringlich geschildert worden. Es ist meiner Meinung nach zutreffend, mit Ramadan deren Emanzipationsvorstellung als Selbstbestimmung, die sich bestimmten Bindungen unterwirft, zu verstehen. Es ist sicher notwendig zu fragen, inwieweit diese Vorstellungen eine Chance auf Anerkennung in einer patriarchalisch ge-

»Viele Menschen, besonders junge Frauen, sind auf der Suche nach einem muslimischen Zivilisationsmodell«

Wenn wir Geschlechtergleichheit als ein Konzept verstehen, das Mann und Frau gleiche Würde zuspricht, sie beide als vernunftgeleitete Wesen mit gleichem Zugang zu Wissen, Bildung und Berufstätigkeit begreift, Frauen in ihrem Entscheidungsmöglichkeiten als eigenständig konzipiert und beiden Geschlechtern die Möglichkeit zur vollen sozialen und politischen Partizipation eröffnet, dann können wir vielen aktiven Muslimas nicht absprechen, für die Gleichberechtigung der Geschlechter einzutreten. Diese These findet ihre Fundierung sowohl in theologischen Modellen (vgl. Zentrum für islamische Frauenforschung und Frauenförderung 2005) als auch in sozialwissenschaftlichen Studien zu den Orientierungen junger Muslima in Deutschland und weltweit.

Dass Wissen, Aktivität und Berufstätigkeit für die jungen muslimischen Frauen zentral sind, belegen die erwähnten Studien (vgl. Nökel 2001). Nökel verfolgt nach, wie junge Frauen über den Islam Strategien der Selbstsouveränität und der Anerkennung entwickeln. Zentral für die jungen Frauen ist, das Anliegen, sich als handlungsfähiges und authentisches Subjekt zu sehen und entsprechend anerkannt zu werden. Die Islamisierung, die von den meisten der von Nökel befragten Frauen nicht aus einer religiösen Erziehung resultiert, sondern bewusst gewählt ist, hat eine das Selbst integrierende Funktion, die gleich-

mühen und patriarchale Vorherrschaft in der Religion anprangern und im Islam eine feministische Lesart entwickeln. Diese Bewegung ist in der Migration stark, aber nicht in der Migration entstanden, sondern hat eine lange Tradition in muslimischen Ländern, ja begreift sich oft als Fortsetzung mittelalterlicher religiöser Wissenschaft (vgl. Müller 2007).

Es steht außer Zweifel, dass die in den genannten Studien befragten Frauen hinsichtlich ihrer Bildungsaspirationen, Berufstätigkeit, Partnerwahl und Eheleben Ziele verfolgen, die als klassisch emanzipatorisch bezeichnet werden können (vgl. Jessen/Wilamowitz 2006). Die Frauen streben eine Berufskarriere an, möchten sich ihren Partner selbst suchen und haben durchaus egalitäre Vorstellungen vom Eheleben, wenngleich sie oft an der Differenz der Geschlechter festhalten. Sie können beachtenswerte Aufstiegserfolge aufweisen. Andere Studien zeigen, dass Gleichberechtigungsaspirationen von Migrantinnen nicht gegen die Familie gerichtet sind, dass viele die Familie eher als eine Ressource für Berufstätigkeit oder Autonomiebestrebungen sehen (vgl. Boos-Nünning 2005, Gültekin 2002, Gümen/Herwartz-Emden 1994).

Es ließen sich durchaus zahlreiche Parallelen in den Vorstellungen aktiver Muslima zum Emanzipationsbegriff zeigen, wenn dieser in Richtung Geschlechtergleichheit verstanden werden soll. Dass es den muslimisch orientierten Frauen

prägten muslimischen Community haben. Als emanzipatorisch gilt hier eine Richtung, ein Diskurs im Islam – es bedeutet nicht, dass alle muslimischen Migranten so denken. Aber es ist meiner Meinung nach falsch, muslimischen Vorstellungen vom Geschlechterverhältnis generell einen emanzipativen Impetus abzusprechen. Selbstgewählte Begrenzun-

gen, wie die Orientierung am heiligen Text und dessen Geboten, die Verhüllung, der Verzicht auf vorehelichen Geschlechtsverkehr, das Bekenntnis zur Kinderversorgung weisen auf ein Verständnis von Autonomie hin, das dem Selbst eine gewisse Eigenständigkeit in selbst gewählten und bestimmten Grenzen zuschreibt und damit für ein Modell von

Autonomie in Bindung steht. Diesem Modell den emanzipatorischen Charakter gänzlich abzusprechen, ist als ideologisch motiviert zu kritisieren, denn auch Kant begründete Selbstbestimmung nicht anders, denn in der Unterwerfung unter ein selbstgewähltes Gesetz (vgl. Schirilla 2003a). Auch sind Bekleidungsregeln und Gebote und Verbote im Geschlechterverhältnis nicht auf den Islam beschränkt, wie von Braun/Matthes demonstrieren (2007).

Literatur

Boos-Nünning, Ursula/Karakasoglu, Yasemin: In vielen Welten leben. Frankfurt am Main, New York 2005.

Braun, Christina von/Mathes, Bettina: Verschleierte Wirklichkeit: Die Frau, der Islam und der Westen. Berlin 2007.

Bukow, Wolf-Dietrich u. a. (Hg.): Islam und Bildung. Opladen 2003.

Erler, Gisela: Frauenzimmer. Für eine Politik des Unterschieds, Berlin 1986.

Göle, Nilufer/Amman, Ludwig (Hg.): Islam in Sicht. Der Auftritt der Muslime im öffentlichen Raum. Bielefeld 2004.

Granato, M. Ausbildung und Beruf im Leben junger Frauen der zweiten Generation in: IZA 2/1997. S. 19–25.

Gültekin, Neval: Bildung, Autonomie, Tradition und Migration. Doppelperspektivität biografischer Prozesse junger Frauen aus der Türkei. Opladen 2002.

Gümen, Sedef/Herwartz-Emden, Leonie 1994: Die Vereinbarkeit von Beruf und Familie als weibliches Lebenskonzept: eingewanderte und deutsche Frauen im Vergleich, in: Zeitschrift für Pädagogik 40/1/1994 S. 44–69.

Jessen, Frank/Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich, (Hg.: Konrad-Adenauer-Stiftung): Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols? Sankt Augustin/Berlin 2006.

Karakasoglu-Aydin Yasemin: Wer definiert die Grenzen der Toleranz. Frankfurt am Main 1999.

Karakasoglu-Aydin, Yasemin: Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Frankfurt am Main 2000.

Keim, Sylvia: So richtig deutsch wird man nie sein ... Junge MigrantInnen in Deutschland. Frankfurt am Main 2003.

Klinkhammer, Gritt: Die Islamisierung der Frauen und die De-Patriarchalisierung des Geschlechterverhältnisses, in: Rohr, Elisabeth u. a. (Hg.) Die halbierte Emanzipation – Fundamentalismus und Geschlecht. Königstein 2007.

Klinkhammer, Gritt: Moderne Formen islamischer Lebensführung. Marburg 2000.

Müller, Rabeya: Fundamental weiblich, in: Rohr, Elisabeth u. a. (Hg.) Die halbierte Emanzipation – Fundamentalismus und Geschlecht, Königstein 2007.

Nökel, Sigrid: Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Bielefeld 2001.

Pusch, Barbara (Hg.): Die neue muslimische Frau, Beirut 2001.

Ramadan, Tariq: Der Islam und der Westen, Köln 2000.

Riegel, Christine: Im Kampf um Zugehörigkeit und Anerkennung. Orientierungen und Handlungsformen von jugendlichen Migrantinnen. Frankfurt am Main 2004.

Rumpf, Mechthild u. a. (Hg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen und Menschenrechte in der Diskussion, Bielefeld 2003.

Schirilla, Nausikaa: Autonom modern oder traditionell unterdrückt –Selbstentwürfe von jungen muslimischen Migrantinnen, Migration und Soziale Arbeit (iza) 3/4 2003 S. 109–114.

Vauti, Angelika/Sulzbacher, Margot (Hg.): Frauen in islamischen Welten. Frankfurt am Main 1999.

Zentrum für islamische Frauenforschung und Frauenförderung: Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Köln 2005.

Resümee

Mit dem Erstarken muslimischer Präsenz und einer zunehmenden Attraktivität eines spezifischen Islams für Frauen – gerade in der Migration – ist keineswegs eine Absage an »westliche« Werte wie Emanzipation und Gleichberechtigung verbunden, sondern eher eine neue Fundierung und inhaltliche Umgestaltung dieser Werte. Eine emanzipatorisch ausgerichtete Soziale Arbeit findet neue Bündnispartner, da die oftmals gebildeten Frauen ein Interesse daran haben, ihre (vielleicht sogar »kopftuchlosen«) muslimischen Schwestern aus patriarchalen Zwängen zu befreien – nur gründen sie dieses Anliegen eben auf den Islam und seine Quellen. Die berechtigten Forderungen von Musliminnen nach Religionsfreiheit und einer Akzeptanz ihrer Religionsausübung in den öffentlichen Raum hinein, werfen viele Fragen auf. Sie müssen aber nicht Anlass geben zu einer Panik hinsichtlich der Debatte über westliche Werte in der Sozialen Arbeit, sondern eröffnen Chancen im Dialog über Werte. Der kann aber nur geführt werden, wenn der eigenständige Beitrag der muslimischen Gesprächspartner und der Islam in seiner Vielfalt anerkannt werden. ♦