GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Facetten islamischer Welten : Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion

Rumpf, Mechthild; Gerhard, Ute; Jansen, Mechtild M. (Hrsg.)

2003

https://doi.org/10.25595/1109

Veröffentlichungsversion / published version
Buch / book

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

. Rumpf, Mechthild; Gerhard, Ute; Jansen, Mechtild M. (Hrsg.): *Facetten islamischer Welten : Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*. Bielefeld: transcript Verlag, 2003. DOI: https://doi.org/10.25595/1109.

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Mechthild Rumpf,
Ute Gerhard,
Mechtild M. Jansen (Hg.)

Facetten islamischer Welten

Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion

global | local Islam

[transcript]

Facetten islamischer Welten

Mechthild Rumpf, Ute Gerhard, Mechtild M. Jansen (Hg.)

Facetten islamischer Welten

Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte
in der Diskussion

[transcript]


This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

© 2003 transcript Verlag, Bielefeld
Satz: Digitron, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion, Wetzlar
ISBN 3-89942-153-1

Inhalt

Ute Gerhard, Mechtild M. Jansen, Mechthild Rumpf
Vorwort 7

**Islam und Geschlechterordnungen.
Konturen eines Konfliktfeldes**

Mechthild Rumpf
Einleitung: »Islam ist eine Religion«.
Einsprüche gegen Kulturalisierung, Politisierung
und männliche Deutungsmacht 13

Renate Kreile
Identitätspolitik, Geschlechterordnung und Perspektiven
der Demokratisierung im Vorderen Orient 32

Ziba Mir-Hosseini
Neue Überlegungen zum Geschlechterverhältnis im Islam.
Perspektiven der Gerechtigkeit und Gleichheit für Frauen 53

Menschenrechte und Geschlecht im islamischen Diskurs

Ute Gerhard
Einleitung: Menschenrechte sind Frauenrechte.
Überlegungen zu Gleichheit und Geschlechtergerechtigkeit
im Islam 85

Ann Elizabeth Mayer
Die Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung
der Frau und der politische Charakter »religiöser« Vorbehalte 103

Heiner Bielefeldt
»Westliche« versus »islamische« Menschenrechte?
Zur Kritik an kulturalistischen Vereinnahmungen
der Menschenrechtsidee 123

Lise J. Abid
Die Debatte um Gender und Menschenrechte im Islam 143

Katajun Amirpur
Sind Islam und Menschenrechte vereinbar?
Zeitgenössische Menschenrechtsbegründungen:
von der demokratieorientierten Deutung des Korans
zur Akzeptanz außer-religiöser Werte 163

Gabriele Britz
Verfassungsrechtliche Fragen islamischer Bekleidungsvorschriften
für Frauen 179

Religiöse Orientierungen, Selbstkonzepte junger Musliminnen und islamische Bewegung

Mechthild Rumpf
Einleitung: Positionierungen im islamischen Diskursfeld.
Religiöses Selbstverständnis junger Musliminnen im Spannungsfeld
von Identitätspolitik und multiplen Identitätskonstruktionen 195

Gerdien Jonker
Vor den Toren: Bildung, Macht und Glauben aus der Sicht
religiöser muslimischer Frauen 219

Barbara Pusch
Neue muslimische Frauen in der Türkei.
Einblicke in ihre Lebenswelt 242

Gritt Klinkhammer
Moderne Formen islamischer Lebensführung.
Musliminnen der zweiten Generation in Deutschland 257

Yasemin Karakasoglu
Islam und Moderne, Bildung und Integration.
Einstellungen türkisch-muslimischer Studentinnen
erziehungswissenschaftlicher Fächer 272

Sigrid Nökel
Islam, Interkulturalität und Bio-Politik.
Überlegungen zur Integration des Islams im europäischen Kontext 290

Zu den Herausgeberinnen und AutorInnen 313

Vorwort

Ute Gerhard, Mechtild M. Jansen, Mechthild Rumpf

»Der heutige Feminismus ist keineswegs nur eine Utopie von der Gleichberechtigung von Mann und Frau. Er ist kein Kampf zwischen Männern und Frauen. Er ist ganz unmittelbar ein Kampf der Frauen mit der Gesellschaft, mit der Religion und mit den Institutionen, die die Gesellschaft, die Ökonomie, die Moral vertreten.« (Sabiha Zekriya anlässlich der internationalen Frauenkonferenz »International Alliance of Women for Suffrage and Woman Citizenship«, Berlin 1929)

Dieses Buch präsentiert Ergebnisse der internationalen Konferenz *Facetten islamischer Welten – Geschlechterordnungen und interkultureller Dialog*, die vom Cornelia Goethe Centrum für Frauenstudien (CGC) in Kooperation mit der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung (HLZ) am 17. bis 19. Oktober 2002 an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main durchgeführt wurde. Vorbereitet und koordiniert wurde die Konferenz von Ute Gerhard, Mechthild Rumpf, Marianne Braig (CGC) und Mechtild M. Jansen (HLZ).

Unsere Motive und Fragestellungen für diese Konferenz waren wissenschaftlich und politisch akzentuiert. Unmittelbare Herausforderung waren die Terrorangriffe am 11. September 2001 auf das World Trade Center in New York und die sich damit verändernde politische Weltlage. Hierdurch wurde auch in erschreckender Weise deutlich, wie wenig wir als europäische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen – trotz der verbreiteten Rede über Globalisierung – die Probleme anscheinend entfernter Regionen verstehen, wie wenig wir über den Islam und seine Welten, über die Musliminnen, die unter uns leben, wissen und wie notwendig zugleich eine kritische Reflexion über das Bild der so genannten westlichen Welt vor dem Hintergrund anderer Kulturen ist.

Eine Überlegung für die Konzeption der Konferenz war inspiriert durch die Friedenspreisrede »Glauben und Wissen« von Jürgen Habermas, in der er die Ausblendung der Bedeutung von Religion in den säkularisierten Gesellschaften als eine der Ursachen für das Nichtverstehen diagnostiziert und die Leerstelle postsäkularer Gesellschaften bezeichnet hat, zugleich aber insistierend nach den moralischen Grundlagen des liberalen Staates fragt. Vor dem Hintergrund dieser Thesen hat Religion heute als Grenze und Möglichkeit für den interkulturellen Dialog auf ganz neue Weise an Gewicht gewonnen. Diese Grenze wird markiert und verfestigt, wenn *der* Islam nicht in seiner religiösen Vielfalt sondern als homogenes gesellschaftliches, politisches und kulturelles System erscheint – auch im Hinblick auf die Ordnung der Geschlechter – und *einem* westlichen Emanzipationsverständnis gegenüber gestellt wird. Andererseits – und dies war eine weitere Frage – eröffnet nicht erst ein geteiltes Verständnis von rechtsstaatlicher Säkularität, das sich auf

Religionsfreiheit als Menschenrecht stützt, produktive Möglichkeiten des Dialogs?

Mit der interdisziplinären und internationalen Konferenz *Facetten islamischer Welten* wollten wir in die oft pauschale und geschlechtsblinde Debatte um *den* Islam und islamische Strömungen eingreifen, um neue Ansatzpunkte des interkulturellen, aber auch wissenschaftlichen Dialogs zu entwickeln. Unverzichtbar für die Konferenz war eine differenzierende Perspektive, die sich auf die Vielfalt des Islams, seine unterschiedlichen Lesarten und Vorstellungen von Geschlechterordnung richtet – dabei aber das Unerledigte und Uneingelöste westlicher Emanzipationsversprechen nicht verschweigt. Aus unterschiedlichen Erfahrungskontexten und wissenschaftlichen Perspektiven sollten islamische Lebensformen, heterogene Konzepte von ›islamischer Geschlechterordnung‹ und Perspektiven islamischer Frauenbewegungen vorgestellt und diskutiert werden.

Viele Schwierigkeiten der Verständigung beziehen sich auf jene Aspekte der Geschlechterordnungen in islamischen Ländern, die dort als Teil kultureller, islamischer Identität verstanden, aus westlicher Sicht jedoch als Verletzung von Menschen- und insbesondere Frauenrechten kritisiert werden. Ein Schwerpunkt der Tagung thematisierte die kontrovers diskutierten Zusammenhänge von Islam, Geschlechterordnungen und Menschenrechten mit der Zielsetzung, Brücken zwischen islamischen und westlichen Menschenrechtskonzepten zu finden. Die Beiträge zu dieser Thematik sind in Teil II des vorliegenden Bandes abgedruckt. Weitere Schwerpunkte der Konferenz konzentrierten sich auf die *Facetten islamischer Welten*, die durch Migrationsprozesse Teil der europäischen Realität geworden sind. Für die Türkei und insbesondere die Bundesrepublik Deutschland wurden Studien diskutiert, die danach fragen, in welcher Weise sich das Selbstverständnis islamischer Vereinigungen und junger Muslime und Musliminnen verändert und ausdifferenziert. In diesem Zusammenhang wurden auch die Konstruktionen einer »kulturellen Differenz« problematisiert, Erfahrungen im interreligiösen Dialog skizziert und konkrete Fragen zur verfassungsrechtlichen Reichweite der Religionsfreiheit diskutiert. Die Beiträge hierzu finden sich in Teil III des vorliegenden Bandes.

Seit der Konferenz ist ein Jahr vergangen und die Dokumentation der Beiträge hat in der Zwischenzeit konkrete Gestalt angenommen. Die vorliegende Publikation folgt jedoch aus verschiedenen Gründen nicht mehr dem Konferenzverlauf.[1] So wollten wir unsere ursprüngliche Konzeption realisieren und haben auch Wissenschaftlerinnen, die zur Tagung verhindert waren, um Beiträge gebeten: Renate Kreile (Tübingen), Yasemin Karakaşoğlu

1 Vgl. den Tagungsbericht von Tanja Scheiterbauer: »Facetten islamischer Welten: Geschlechterordnungen und interkultureller Dialog«, in: *Feministische Studien* 2/2003 (im Druck).

(Essen) und Gerdien Jonker (Marburg/Berlin). Diese Anfragen waren erfolgreich, wie der vorliegende Band zeigt. Andererseits konnten einige Konferenzbeiträge aus verschiedenen Gründen für den Druck nicht realisiert werden.

Die Konferenz und die vorliegende Publikation wurden im Rahmen des Forschungsprojekts »Islam und Geschlechterverhältnisse – Menschenrechte, Migration und interkultureller Dialog« konzipiert, das von 2002 bis 2003 am Cornelia Goethe Centrum für Frauenstudien (CGC) der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main angesiedelt war. Gefördert wurde dieses forschungsvorbereitende Projekt vom Hessischen Ministerium für Wissenschaft und Kunst. Grundlegend für das Vorhaben war die Hypothese, dass Geschlechterpolitik in allen Gesellschaften ein zentraler Bestandteil der Staatstätigkeiten ist und dass Geschlechterkonstruktionen den Kern kultureller und nationaler Identitäten bilden. Leitende Fragestellungen bezogen sich auf die Wechselbeziehungen zwischen Staat, Religion und Geschlechterverhältnissen in muslimischen Ländern und ihre Bedeutung für die Situation von Frauen in diesen ›fremden‹ Regionen wie in unserer Gesellschaft, die als Einwanderungsgesellschaft zu kennzeichnen ist. Da sich eine öffentliche Diskussion über die Geschlechterbeziehungen immer der Gefahr aussetzt als Einmischung in das Private, das Religiöse, das Kulturelle, die Identität der Anderen begriffen oder denunziert zu werden, sollte die Aufmerksamkeit darauf gerichtet sein, gerade auch die westlichen Diskurse über ›Frauen im Islam‹ im Hinblick auf eurozentrische und orientalistische Vorurteile kritisch zu befragen. Ein 2002 am Cornelia Goethe Centrum durchgeführtes Kolloquium zum Thema »Islam und Geschlechterverhältnisse« hat ebenso wie die bereits vorgestellte internationale Konferenz zur Präzisierung von Fragestellungen und möglichen Forschungsperspektiven beigetragen.

Das Projekt konnte sich auf zahlreiche Vorarbeiten (Publikationen und Veranstaltungen) stützen, die im Rahmen des Cornelia Goethe Centrums unter den Stichworten »Menschenrechte – Frauenrechte«, »internationale Frauenrechtsbewegungen«, »Migration und kulturelle Differenz« bereits geleistet wurden.

Die Hessische Landeszentrale für politische Bildung setzt sich seit Jahren mit dem Thema Frauenrechte, Migration und der Bedeutung von Religion für MigrantInnen auseinander und hat dazu zahlreiche Projekte und Veranstaltungen durchgeführt. Sie hat Publikationen zu diesem Schwerpunkt nicht nur bereitgestellt, sondern auch herausgegeben.

Für die Förderung dieses Projekts sowie der interdisziplinären Kolloquiumsreihe des Cornelia Goethe Centrums im Rahmen der Hessischen Schwerpunktförderung ›Focus Geschlechterdifferenzen‹ möchten wir daher dem Hessischen Ministerium für Wissenschaft und Kunst unser aller Dank sagen. Außerdem danken wir den Kolleginnen, die zeitweise an dem Projekt mitgearbeitet und uns mit ihren Anregungen und Kompetenzen ein Stück

weit begleitet haben, es sind dies Maryam Moayedpour und Tanja Scheiterbauer. Schließlich hat die Unterstützung der Konferenz durch die Hessische Landeszentrale für politische Bildung wesentlich dazu beigetragen, dass es uns gelungen ist, die aktuellen und uns alle angehenden Fragestellungen in einem nicht nur universitären Rahmen zu erörtern, sondern mit breiterer Öffentlichkeit zu verhandeln und zu diskutieren.

Ute Gerhard – Mechtild M. Jansen – Mechthild Rumpf

Islam und Geschlechterordnungen. Konturen eines Konfliktfeldes

Einleitung: »Islam ist eine Religion«. Einsprüche gegen Kulturalisierung, Politisierung und männliche Deutungsmacht

Mechthild Rumpf

»Für eine große Anzahl ›gläubiger‹ muslimischer Männer steht der ›Islam‹ in einer wirren und wenig reflektierten Weise nicht nur für Gottesfurcht [...] sondern auch für bestimmte Sitten, Meinungen und Vorurteile wie zum Beispiel Ernährungsvorschriften, die Isolation ›ihrer‹ Frauen, die Predigten ausgewählter Mullahs, den Haß auf die moderne Gesellschaft und ihre Musik, Gottlosigkeit und Permessivität. [...] Hochmotivierte Organisationen muslimischer Männer (wenn wir nur die Stimmen der Frauen hören könnten!) arbeiten seit etwa dreißig Jahren daran, aus diesen diffusen Glaubensvorstellungen radikale politische Bewegungen zu machen. [...] Sie profitieren von der Armut, und sie erzeugen Paranoia. Dieser paranoide Islam, der Außenseiter, ›Ungläubige‹ für alle Übel der muslimischen Gesellschaften verantwortlich macht und allein auf das Heilmittel vertraut, die muslimische Welt von der Modernisierung abzuschotten, ist zur Zeit die am schnellsten wachsende islamische Bewegung der Welt.« (Rushdie 2001: 45)

In dieser Weise reflektierte Salman Rushdie nach dem 11. September 2001 die politischen Entwicklungen innerhalb des weltweiten Islams. Pointiert vertritt er die These, dass es nicht ausreiche, die westliche Welt für alle Probleme der islamischen Länder verantwortlich zu machen, vielmehr müssten die Muslime selbst Verantwortung für sich übernehmen und Problemlösungen erarbeiten.[1] Tendenzen dazu sieht er in den sich häufiger artikulierenden

1 Dazu liegen inzwischen eine ganze Reihe Kommentare und differenzierter Analysen aus muslimischen Ländern vor, die im deutschen Sprachraum vermittelt und auch gehört werden. Vgl. Amirpur 2001, 2003; Ali 2002; Arkoun 2001; Al-Azm 2002; Baydoun 2001; Gerlach 2001; Hamzawy 2003; Kermani 2001, 2003; Lakhdar 2001; Meddeb 2001; Tamer 2003; Sarkohi 2003. Ein aktuelles Beispiel für die gegenläufige Tendenz sind die Argumentationen von Boualem Sansal, einem bekannten Schriftsteller aus Algerien. Seine Kritik am extremen Fundamentalismus wird zur Kritik an der gesamten arabisch-muslimischen Welt. Nicht nur wird der arabischen Sprache jedes Potenzial zur rationalen Analyse abgesprochen, auch der Islam an sich sei demokratiefeindlich und Huntingtons »Clash of Civilizations« sei Wirklichkeit. »Demokratie, so wie sie in Europa verstanden wird, ist unmöglich. Und das nicht nur im Großen, sondern auch im Kleinen, zum Beispiel in der Familie. Die arabisch muslimische Kultur ist sehr archaisch. Was zählt sind die Traditionen. Der gesamte Diskurs beruft sich immer wieder auf die goldene Vergangenheit. Die Vergangenheit soll die Überlegenheit der arabisch-islamischen Welt gegenüber der jüdisch-christlichen Welt belegen. Natürlich nehmen auch die arabischen Muslime

Stimmen, die sich für eine »Reformation innerhalb der muslimischen Welt« einsetzen. Dafür stände die Aussage eines irakischen Satirikers: »Die Krankheit, an der wir leiden, stammt aus uns selbst«. Rushdie hat einen anderen Islam vor Augen, geprägt von einem persönlichen und entpolitisierten Glauben. Ohne die säkularen und humanistischen Prinzipien der modernen Welt könne der Terrorismus nicht besiegt werden (ebd.).

Im Gegensatz zu der These, der politisch-radikale Zweig sei die am stärksten wachsende Bewegung innerhalb der muslimischen Welt, sieht Gilles Kepel (2002) den islamischen Extremismus eher als letztes verzweifeltes Zeichen dafür, dass den radikalen Erneuerungsbewegungen die Massenbasis abhanden kommt. Terror und Gegengewalt können eine verschworene islamische Gemeinschaft und Einheit erzeugen, wenn die propagandistischen Mittel dazu ausreichen. Ob mit dieser Einschätzung der ›islamische Terror‹ als globales Phänomen erfasst wird, der auch im Kontext negativer Globalisierungsfolgen und internationaler Politik gesehen werden muss, kann bezweifelt werden. Damit sind aber Fragen einer gerechteren Weltordnung angesprochen und der zugleich notwendige analytische Blick auf die sozio-ökonomischen Problemlagen, gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse, politischen Strategien einzelner Staaten in der muslimischen Welt und der sich dort artikulierenden demokratischen und zivilgesellschaftlichen Frauen- und Reformbewegungen (vgl. Heine 2001; Metzger 2002; Hamzawy 2003; Kreile 1997, i.d.Bd.).

In Unordnung geraten ist in den Augen derer, die sich als rechtgläubig verstehen, vor allem die alte Ordnung der Geschlechter, wie sie die Tradition des Islams vorzuschreiben scheint. Als gottlos gelten jene Frauen, die ihren »Verstand entschleiern« (Djebar 1990), Schule, Universität und qualifizierte Berufe erobern, die den Hijab als ›Symbol der Unterwerfung‹ verweigern und öffentlich die Stimme gegen die Stammeshäuptlinge, Despoten und die Vormachtstellung von Ehemännern erheben. In der Betrachtung des fundamentalistischen Aufstands aus der Perspektive der späten 1980er und frühen 1990er Jahre galten Geduld, Bescheidenheit und Opferbereitschaft als die zentralen Tugenden einer arabischen Frau. Für Fatima Mernissi sind ›fundamentalistische‹ Bewegungen im Islam nicht nur Ausdruck einer tiefen Identitätskrise vieler Muslime, sie sind auch von einer männlichen ›Philosophie der Ehre‹ bestimmt, deren Gewaltpotenzial in einer tiefsitzenden Angst vor der Frau wurzelt: vor der begehrenden und der begehrten Frau, vor ihren möglicherweise ungebärdigen Träumen und Forderungen, ihrer Suche nach Glück, ihrer Eigenwilligkeit, ihrer Lust an der Freiheit, ihrer Intellektualität und Einmischung in die Politik (vgl. Mernissi 1987, 1989, 1992). Es gibt we-

den Rückgang der Bedeutung der arabischen Welt wahr. Sie fühlen sich dadurch erniedrigt. Und dies wiederum führt ganz direkt zur Gewalt. Der 11. September war deshalb nur der Anfang« (taz 12.2.03: 4).

nig Ansatzpunkte, die frühen Analysen Mernissis als veraltet zu bezeichnen (vgl. Senghaas-Knobloch/Rumpf 1991).

In innerislamischen Auseinandersetzungen um den wahren Islam steht auch jenseits extremistischer Positionen der *politische* »Kampf um die Frauen« (Kreile) und die damit verbundene Frage der Frauen- und Menschenrechte an prominenter Stelle. Doch wer die Stimmen der Frauen hören möchte, ist oftmals auf Umwege angewiesen. Der vorliegende Band widmet dieser Suche besondere Aufmerksamkeit und zeichnet die Konturen des Konfliktfeldes ›Islam und Geschlechterordnungen‹ in ihrer Vielschichtigkeit aus verschiedenen wissenschaftlichen Perspektiven. Einige Analysen haben wegen ihrer thematischen Fokussierung und methodischen Ansätze eine übergreifende Bedeutung für die Fragestellungen dieses Bandes, da sie gesellschaftliche, politische Entwicklungen und Konfliktebenen, Ansätze islamischer Frauenbewegungen und innerislamische Diskurse systematisch skizzieren, die zum Verständnis des globalen Raums des Islams beitragen können, in dessen Rahmen sich Entwicklungen abzeichnen, die auch im europäischen Kontext zu beobachten sind.

Kultur des Islams? Islamische Kultur?

Die von Rushdie angesprochene Entwicklung eines extremistischen politischen Islam hat im Zusammenhang mit den weltweit wahrnehmbaren Re-Islamisierungsbewegungen einen neuen Kultur-Differenz-Mythos hervorgebracht, der sich nach Ansicht des Philosophen und Soziologen Sadik Jalal al-Azm (Damaskus) darauf beschränkt, den »Islam und den Westen als zwei unvereinbare, verdinglichte Ideologien einander gegenüberzustellen«:

> »Auf einer konkreteren Ebene bedeutet dies, dass Werte wie Liberalismus, Säkularismus, Demokratie, Menschenrechte, Religions- und Meinungsfreiheit als die innersten Werte des Westens zu gelten haben und dass die heutige islamische Welt von diesem System dauerhaft ausgeschlossen bleibt, weil ihre eigenen, heiligsten Werte zu ihm in tiefstem Widerspruch stehen. Die Ironie dabei ist, dass die Islamisten sogar der gleichen Meinung sind [...] Ihre Theoretiker und Ideologen reduzieren Zivilisationen auf ihre kulturelle Komponente, Kulturen auf ihre religiöse Komponente und Religionen auf wesensverschiedene urbildliche Konstanten, die sich gegenseitig bekämpfen. Allerdings wird aus ihrer Sicht der Islam letzten Endes triumphieren.« (al-Azm 2002)

Die Wahrnehmung differenzierter Entwicklungen wird allerdings nicht mehr durch die Fixierung des Blicks auf den islamischen Extremismus verstellt. Unrechtserfahrungen und gesellschaftliches Krisenbewusstsein – nicht nur von Frauen – in autoritär-islamischen Regimen führen verstärkt dazu, dass in intellektuellen islamischen Kreisen die alten Vorbehalte gegenüber Demokra-

tie und Menschenrechten – wegen ihres ›westlichen Ursprungs‹ – an Bedeutung verlieren und die Frage der Vereinbarkeit mit ›dem Islam‹ nicht mehr allein mit theologischen Argumenten sondern politisch beantwortet wird. Diese neue Konfliktlinie wird vielmehr durch die Kluft zwischen »mehrheitlich reformorientierten Haltungen« und »rückwärtsgewandten konservativen Positionen« markiert (vgl. Hamzawy 2003c: 12, vgl. auch 2003a, b).

Auszugehen ist somit von einem vielschichtigen Spektrum islamischer Strömungen und Lebenswelten, das jenseits des häufig beschworenen Kulturkonflikts angesiedelt ist. Dies wird auch hier in diesem Band besonders hervorgehoben durch empirische und theoretisch-analytische Studien, die als Einsprüche zu lesen sind gegenüber allen Feindbildproduktionen oder kulturalistisch verabsolutierten Differenztheorien und den damit verbreiteten Denkfiguren über die angebliche »Nicht-Integrierbarkeit« der »muslimischen Diaspora« (Wehler 2002) in westlichen Gesellschaften. In einem hermetischen Kulturdiskurs treffen sich Selbst- und Fremdzuschreibungen, wie sie einerseits bei vielen islamistischen Erneuerungsbewegungen mit ihrer Suche nach authentischer Identität und andererseits bei den Definitionsversuchen nationaler »Leitkultur«[2] sichtbar werden.

Die schon seit einiger Zeit virulente Diskussion um Kultur »kreist um ein Phantom«, um einen der Herderschen Tradition verpflichteten Kulturbegriff, der sich verflüchtigt sobald versucht wird, dieses Phänomen spezifischer Kultur präzise zu fassen: »Es ›ist‹ zweifellos etwas da, aber es ist nicht greifbar, ein Phantom eben« (Schiffauer 1999: 18). Mit der Kritik an jedem essenzialistischen, quasi-naturalistischen und statischem Kulturbegriff entwickelt sich erst die Denkmöglichkeit, Kultur als Prozess zu verstehen und Differenzen als auch Veränderungen zu antizipieren. Kultur bezeichnet Schiffauer als »Diskursfeld«, als eine Arena, »in der die Beteiligten Normen, Werte und Überzeugungen weniger teilen, als dass sie sie ständig neu aushandeln, sich über sie auseinandersetzen und streiten« (ebd.). Heterogenität und Pluralität sind von daher der Normalfall in komplexen Gesellschaften und der Kern gemeinsam geteilter Überzeugungen ist verhandelbar und kein abgeschlossener, sondern immer wieder auch offener Prozess. Diese Konzeption von Kultur als Diskursfeld ist prinzipiell offen für die Integration von Immigranten, allerdings gebunden an die besonderen Voraussetzungen der Kommunikationsbereitschaft und -fähigkeit bei allen Beteiligten. Am Beispiel der Kultur der Deutsch-Türken wird auch besonders betont, wie sehr diese ebenfalls ein komplexes, nicht homogenes Diskursfeld sei und eben deshalb nicht

2 Vgl. zur Debatte der letzten Jahre Migrationsreport 2002: 239ff.; Vor dem Hintergrund europäischer Kultur bezeichnet Wehler den Islam als einen »militanten Monotheismus, der seine Herkunft aus der Welt kriegerischer arabischer Nomadenstämme nicht verleugnen kann« (2002); vgl. kritisch zum Begriff Leitkultur und seiner Implikationen Kaschuba 2001: 20; Bielefeldt 2003: 10.

durch eine Stimme repräsentiert werden könne (ebd.). Der traditionelle Kulturbegriff birgt die Gefahr der polarisierten Grenzziehung von Eigenem und Anderem, eine Tendenz, die zu einem kulturalistisch verschleierten Rassismus führen kann.

Diesen Kulturbegriff, der für die problematische Fixierung von Fremden und Eigenen und zur Markierung der ethnischen Landkarte eingesetzt wird, problematisiert auch Wolfgang Kaschuba vor dem Hintergrund der kulturwissenschaftlichen Debatte und ethnologischer Fallstudien. Hier setzt sich ein »Begriff der Hybridität kultureller Identitäten durch, der die Durchlässigkeit und Offenheit der Selbstbilder in den Vordergrund rückt« (2001: 20). Wie nationale Herkunft markiert auch religiöse Bindung in diesem Ansatz ein Segment innerhalb eines offenen Orientierungsrahmens, in dem zugleich viele andere ›Identitätsaspekte‹ relevant sind. Kultur besitzt nicht primär Abgrenzungsfunktionen, ihr »konstitutiver Sinn besteht vielmehr darin, Horizonte zu öffnen und Verständigung zu ermöglichen. Dies müssen die Kulturwissenschaften künftig noch lauter sagen« (ebd.). [3]

Ein solches Verständnis öffnet den Blick für die *Facetten islamischer Welten*, da der Wahrnehmungsraum sich weitet und auch Nichtidentisches zur Kenntnis genommen werden kann. Allerdings verstärkt dieser Ansatz auch noch einmal jede Skepsis gegenüber abgegrenzten, kollektiven Identitätskonstruktionen in anderer Weise. Seit der kritischen Nationalismusforschung wird der konstruierte Charakter vorgestellter nationaler Identität und kultureller Einheit herausgestellt. Deutlich wird dabei die Beliebigkeit vieler Elemente, die in die Bestimmung des Eigenen eingehen, und wie sehr sie vom imaginierten Bild des Anderen, des Fremden oder des Feindes bestimmt sind. Für Kollektive wie für Individuen gilt, dass jedes widerspruchsfreie Identitätsgefühl nur um den Preis des Ausschlusses, der Verdrängung und Verleugnung, ja des Verlusts von Erfahrungs- und Urteilsfähigkeit zu haben ist. Die Forschung hat darüber hinaus gezeigt, wie konstitutiv in diesem Abgrenzungsdiskurs die stereotypisierte Vorstellung von Geschlechterdifferenz ist, über die kulturelle oder nationale Differenzen verhandelt und bestimmt werden. So sind es immer bestimmte Bilder von Weiblichkeit, die zur Repräsentanz des Eigenen eingesetzt werden.[4] Dieser vereinnahmende und mit Herrschaftsanspruch verbundene Akt des Denkens ist nicht nur eine imaginäre, vergängliche Schimäre, sondern hat in der Geschichte immer wieder handfeste Folgen für die asymmetrische Befestigung realer Geschlechterver-

3 Die theoretischen Überlegungen und empirischen Untersuchungen von Ursula Apitzsch zum Zusammenhang von Migration und Traditionsbildung stehen ebenfalls in der Tradition eines prozessualen Kulturbegriffs. Sie zeigt, wie im biografischen Prozess nicht auf vorhandene Tradition rekurriert, sondern diese erst hergestellt, konstruiert wird.

4 Vgl. Rumpf 1999, 1995 und die dort angeführten Literaturverweise.

hältnisse gehabt (vgl. Gerhard i.d.Bd., 1978, 1990). Dass dieser konstitutive Zusammenhang nicht nur mit einer Geschichte des europäischen Nationalismus verknüpft ist, zeigen die Entwicklungen der ethno-nationalistischen Bewegungen seit dem Zerfall Jugoslawiens und der Sowjetunion sowie die Strömungen des sich als ›authentisch‹ verstehenden politischen Islams.

Auch in islamischen Identitätspolitiken unter Migrationsbedingungen, beispielsweise in Großbritannien, wird insbesondere der weibliche Körper und die weibliche Sexualität zum Inbegriff der Integrität der islamischen community (Scheiterbauer 2003). Damit wird die ›Frau‹ zur Symbolträgerin ›authentischer Gemeinschaft‹ instrumentalisiert, die zugleich die Differenz gegenüber der Mehrheitsgesellschaft markiert. Solche Repräsentationspolitiken bleiben bei Musliminnen nicht mehr unwidersprochen (ebd.) und werden auch aus der Perspektive deliberativer Demokratie kritisch diskutiert (Benhabib 1999: 62ff.)[5].

Für den britischen Pluralismus ist die Konzeption von Minderheiten als ethnische Gruppen bzw. *races* oder *communites*, deren Rechte es in Relation zur »Mehrheitsgesellschaft« anzuerkennen gilt, charakteristisch. Die Betrachtung von MuslimInnen als religiös-ethnischer *community*, im Sinne eines imaginierten Kollektivs, gestaltet sich nicht wie in Frankreich als Prozess der Aushandlung und Herstellung von Gemeinschaft, sondern wird dieser Debatte als Prämisse zugrunde gelegt. Während sich der französische Diskurs vorwiegend mit der Integration von MigrantInnen als Individuen beschäftigt und großes Misstrauen gegenüber disparaten Gruppenidentitäten artikuliert, stehen im britischen Diskurs *race relations* bzw. *ethnic relations* im Vordergrund (Scheiterbauer 2003). Auf den Kontext Großbritannien bezieht sich zunächst auch die Kritik am Kulturalismus von Aziz Al-Azmeh – sie geht aber weit darüber hinaus. Anstelle einer Betrachtung des Einwanderungsproblems unter strukturellen Gesichtspunkten sei dort eine kulturtheoretische Vorstellung von ethnischer Vielfalt dominant geworden. Sozio-ökonomische Ungleichheiten, differente Partizipationschancen, die Ursachen für Gettobildung und Abkapselung würden zunehmend unsichtbar durch einen

5 Entscheidend an diesem idealen Modell deliberativer Demokratie ist nicht nur die Annahme moralischer Lernprozesse mit besonderer Relevanz für die Aufmerksamkeit gegenüber Frauenrechten, sondern die Voraussetzung, dass alle Beteiligten im öffentlichen Dialog eine Stimme haben können und nicht vertreten werden durch autorisiert geltende Gruppenrepräsentanten. Benhabib problematisiert, dass gerade in ›multikulturellen‹ Dialogen männliche Autoritäten, z.B. der Muslimgemeinschaften, als Sprecher auch für »Frauenfragen« anerkannt würden. Damit wird der moralische Imperativ der Beteiligung aller Betroffenen verletzt (ebd.: 62ff., 68f.). Dies ist insofern von besonderer Bedeutung, weil sich hinter kulturellen und religiösen Identitätskonstruktionen Menschenrechtsverletzungen verbergen können, die in besonderer Weise Frauen betreffen.

»fetischisierten Begriff von Kultur«, bei dem der Religion eine zentrale Funktion zugeschrieben würde (1996: 13ff.). Das dadurch auf der Oberfläche vermittelte, scheinbar homogene Erscheinungsbild des religiösen Bereichs verstelle den Blick auf die vielfältigen Differenzen innerhalb der muslimischen Gemeinschaften. Analysiert werden die Elemente eines Hyperislamismus, die sich auf einen differenzfixierten Kulturbegriff zurückführen lassen und die auf die vergebliche Suche nach authentischer, islamischer Kultur und Identität verweisen (ebd.).

> »So nimmt also die islamische ›Kultur‹ die Züge eines Psychodramas an, und man macht sich allen Ernstes daran, eine Kultur zu erfinden, primär in der Weise, dass Kennzeichen (aus Sicht der anderen sind es Stigma) exotischer Fremdartigkeit beschworen und proklamiert werden, besonders solche, die den Grenzlinien zwischen Zugehörigkeit und Ausgeschlossensein handgreifliche Anschaulichkeit verleihen. Besonders grundlegend ist hier die Kleidung und eine übertriebene Frömmigkeit, wobei die Dramaturgie von den politischen oder quasipolitischen Organisationen bestimmt wird.« (ebd.: 23)

Der Begriff *Kultur* für *den Islam* im Singular wird zu einer identitätslogischen Konstruktion ohne wissenschaftliche Aussage. Auch die global akzentuierte Kulturkonflikt-These (Huntington) geht von Prämissen aus, die der Vielstimmigkeit der islamischen Orientierungen, Erneuerungsbewegungen, auch ihrer fundamentalistischen Richtungen und den jeweiligen gesellschaftlich-politischen Kontexten nicht gerecht werden können (Heine 2001; kritisch auch Senghaas 1997; Höffe 2001; Al-Azm 2002). »Der Islam bildet kein statisches, von Ort und Zeit unabhängiges System. Der Punkt ist unter Islamwissenschaftlern prinzipiell unstrittig und müsste als Gemeinplatz gelten, würde er nicht gerade in Arbeiten über die politischen Ideen und Ordnung(en) ›des Islams‹ immer wieder vernachlässigt – selbst von Fachvertretern« (Krämer 1999: 24). Überspitzt bezeichnet Gudrun Krämer den Islam als weitgehend das, »was Muslime an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit als islamisch definieren und praktizieren« (ebd.: 25). *Islam ist keine Kultur, sondern eine Religion*, die in den verschiedensten Kulturen unterschiedlichste Ausprägungen entwickelt, differente kulturelle Elemente integriert und somit nur als ein vielgestaltiges Gebilde existiert (Al-Azmeh 1996: 85), auch wenn islamistische Aktivisten eine ›Einheit des Islams‹ beschwören und herstellen möchten.

Mit diesen hier exemplarisch präsentierten Kritiken am Begriff der Kultur für *den* Islam sind Konsequenzen für gesellschaftliche und politische Handlungsräume verbunden. So wäre strikt zu unterscheiden zwischen der Bedeutung jedes interreligiösen Dialogs vor Ort und der Unmöglichkeit, einen ›Dialog der Kulturen‹ konzeptionell und praktisch realisieren zu können.

»Schon das Wort vom ›Dialog der Kulturen‹ ist die schiere Ideologie: als ob da zwei Subjekte aufeinander träfen, der Islam und der Westen, die sich nun endlich verstehen müssten. Wo, bitte schön, müssen in diesem Gesprächskreis die westlichen Muslime Platz nehmen? [...] Nicht nur Osama bin Laden hat die starre Dichotomie der Kulturen verinnerlicht. Auch in Europa wird die eigene Kultur zunehmend essentialisiert, als eine eigenständige anthropologische Größe gedacht, die unabhängig von den Menschen existiert und wirkt.« (Kermani 2003: 5)

Zum Verhältnis von Religion und Politik

Die Frage, ob die islamischen Quellen in einer vermeintlich authentischen Lesart von islamistischen Aktivisten gegenwärtig für bestimmte gesellschaftspolitische und moralische Ziele instrumentalisiert werden, oder aber ob der Islam als quasi zeitloses, theologisches Gebilde totalitäre Konzepte einer umfassenden ›gerechten sozialen und religiösen Ordnung‹ begünstigt, ist noch immer so umstritten wie die Frage nach den Ursachen der Re-Islamisierung insgesamt. Überzeugende Argumente gehen allerdings davon aus, dass die islamischen ›heiligen Texte‹ ebenso wenig vor eklektizistischen, ideologisierenden und politisierten Lesarten zu schützen sind wie diejenigen anderer Religionen.

Vergleichende Studien zum Phänomen des Fundamentalismus belegen, dass religiöser Fundamentalismus nicht aus der Dogmatik einer Religion erklärt werden kann und dass er sich gegenwärtig bei ganz unterschiedlichen Religionen auffinden lässt.[6] Wie *Ann Elizabeth Mayer* in ihren Arbeiten und nachdrücklich mit Ihrem Beitrag in diesem Band belegt, verbergen sich durchgängig politische Motive hinter religiösen Argumentationen von Regierungen, die in der internationalen politischen Arena vorgetragen werden. Ihre Analyse bezieht sich auf die vermeintlich ›religiösen‹ Vorbehalte, die gegenüber der *UN-Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau* (CEDAW) vorgetragen werden. Indem sie nachweist, dass diese ›religiös‹ begründeten Vorbehalte auch in westlich-fundamentalistischen Kontexten und auf Regierungsebene geltend gemacht werden, bestärkt sie die These, dass jede Religion in die Nähe zur politischen Theologie geraten kann.[7]

Einer »Islamisierung des Islam« (Al-Azmeh 1996) wird zunehmend entschiedener widersprochen. Der schon von der klassischen, auch kritischen

6 Vgl. die Beiträge im Band von Bielefeldt/Heitmeyer (1998) sowie exemplarisch die schon frühe und grundlegende Studie von Jakob Taubes (1987).

7 Vgl. dazu aktuelle Analysen zum christlichen Fundamentalismus in den USA und seiner Bedeutung für die gegenwärtige Regierungspolitik: Said (2003); Steinacker (2003); Lapham (2003).

Islamwissenschaft gestützten These, der Islam sei eine zutiefst politische Religion, die eine Säkularisierung nicht zulasse (Krämer 1999: 13f.), wird innerislamisch mit reformorientierten Überlegungen und neuen re-kontextualisierenden, kritisch-hermeneutischen Interpretationsverfahren begegnet, auf die sich Katajun Amirpur, Ziba Mir-Hosseini, Lise J. Abid und Renate Kreile in ihren Beiträgen beziehen (vgl. Abu-Zayd 1996, 2003; Amirpur 2001, 2003; Kermani 2000, 2003; Krämer 1999; Hamzawy 2003a,c).[8] Der Islamwissenschaftler Navid Kerami sieht in der Debatte um den politischen Kern des Islams deshalb eine fatale Tendenz:

»Es ist die Obsession des Westens, die Muslime auf den Islam zu reduzieren. Wie jede andere Weltreligion hält der Islam jedoch Legitimationen für alle erdenklichen Systeme bereit, zumal der Koran selbst keine Herrschaftsdoktrin enthält – was immer Islamisten und westliche Experten nahezu wortgleich über die Einheit von Staat und Religion im Islam herbeten mögen.« (Kerami 2003: 5)

Dass man die Religion vor dem politischen Zugriff und dessen »Beschmutzung« bewahren müsse, wird pointiert von Abdolkarim Soroush vertreten, wie Katajun Amirpur in ihrem Beitrag zum reformorientierten Ansatz dieses iranischen Philosophen zeigt. Sie markiert zugleich auch die deutlichen Unterschiede zwischen demokratieorientierten Deutungen des Islams und Reformansätzen, die ihre politischen Perspektiven und Menschenrechtsorientierungen nicht unbedingt durch Rückbindung an die islamischen Quellen zu legitimieren versuchen. Soroush begründet seine Skepsis gegenüber islamischen Ansätzen damit, dass ja die Geschichte der unterschiedlichsten Koran-Exegesen beweise, wie beliebig die Deutungen sein können. Für ihn sind Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenrechte ihrem Wesen nach von der Religion unabhängig, Gebote der menschlichen Vernunft, die nicht im Widerspruch zur Religion, zum »Willen Gottes« stehen könnten. Nur in demokratischen Gesellschaften könnten seiner Ansicht nach die Religion und damit die »Rechte Gottes« – so Amirpur – vor Machtmissbrauch geschützt werden. Gerade die Erfahrung theokratischer Herrschaft in Iran »bis zum Überdruss der Bevölkerung« (Kerami 2003) legt nahe, dass die Religion nur noch durch eine Entpolitisierung unter demokratischen Bedingungen zu retten ist (vgl. auch Sarkohi 2003). Der Koran sei ein »historischer Text« und ungeeignet für politische Manipulation, schreibt der im Exil lebende ägyptische Islamwissenschaftler Abu Zaid durch Verweis auf die jeweils gescheiterten Versu-

8 Auch Eindrücke von Martina Sabra vom kürzlich veranstalteten ersten »Weltkongress für Studien des Vorderen Orient« zeigen, dass innerhalb der Orientalistik Untersuchungen an Gewicht gewinnen, die über muslimische Denker berichten, die über Reform und Erneuerung diskutieren und ein neues Islamverständnis vermitteln (FAZ 12.9.02, 212: 9).

che, den Islam sozialistisch, nationalistisch, liberalistisch oder im konträren Spannungsfeld von Dschihad oder Frieden zu deuten (Abu Zaid 2003: 34; vgl. Kerami 2003: 5; Al-Azmeh 1996[9]).

So wird deutlich, dass der Koran seine religiöse und gesellschaftliche Funktion erst im Zusammenhang mit anderen Faktoren entfaltet. Diese Sichtweise ist von grundlegender Bedeutung auch für die Diskussion von Geschlechterordnungen im Islam. In Ziba Mir-Hosseinis historisch-rechtskritischer Analyse, die die wichtige Unterscheidung zwischen »shariʿa«, den Gesetzen Gottes und der »fiqh-Wissenschaft« einführt – »heilig und ewig« ist danach nur die »shariʿa«, während fiqh-Texte Produkte einer zeitgebundenen Jurisprudenz und nicht Teil der Offenbarung sind – wird eindrucksvoll und im Detail nachgewiesen, wie *soziale Normen* der Geschlechterungleichheit zu *Idealen* der Scharia, ihrer rechtlichen Fixierung, umgedeutet wurden. Jeder apologetische Bezug auf die Scharia in diesem Sinne verwechselt somit außerreligiöse, historisch spezifische, menschliche – und in besonderer Weise – patriarchale Interessen mit dem ewigen göttlichen Gesetz. Dies ist nach Mir-Hosseini kennzeichnend nicht nur für die extremen Strömungen des politischen Islams (von denen Rushdie eingangs sprach) sondern auch für ›moderatere‹ neo-traditionalistische Richtungen mit ihren Versuchen, die Scharia in Politik umzusetzen. Erst mit den seit einiger Zeit präsenten Reformansätzen, die im Islam keinen »Entwurf mit eingebautem Handlungsprogramm für die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme der muslimischen Welt« mehr sehen, wird nicht nur eine »ernst zu nehmende Herausforderung für die totalitären Ausprägungen des Islam« formuliert – so Mir-Hosseini –, sondern auch ein Raum geschaffen, an dem unter Mitwirkung und mit dem Wissen von Frauen eine am Konzept der Gleichheit orientierte Auslegung des islamischen Rechts im Hinblick auf die Geschlechterverhältnisse möglich ist. Lise J. Abid argumentiert in ihrem korrespondierenden Beitrag, dass nicht *der* Islam sondern nur ein traditionelles Islamverständnis der individuellen und sozialen Entwicklung der Frau im Wege steht. In ihrer Darstellung und Diskussion zeitgemäßer Interpretationsansätze werden aber auch einige innerislamische Akzentuierungen und Grenzen des Reformdiskurses betont, die stärker auf eine argumentative Bindung an die islamische Geschichte verweisen oder unterschiedliche Lebensentwürfe von Frauen herausstellen, die auf den ersten Blick vielleicht in einzelnen Aspekten ›traditionell‹ erscheinen, vom Anspruch her aber selbstbestimmt definiert werden. So entsteht – zusammen mit einigen anderen Beiträgen dieses Bandes – das Bild eines breiten Spektrums von Perspektiven

9 Al-Azmeh (1996) zeigt besonders detailliert, welche außer-islamischen (europäischen) Denktraditionen bis in die Gegenwart hinein in den vermeintlich ›islamisch-authentischen‹ Ansätzen nachweisbar sind und welche politisch-islamischen Traditionen reaktiviert werden. Zu Letzterem vgl. auch Heine (2001).

im Spannungsfeld von rechtlicher Gleichheit, Geschlechterbalancen mit komplementären Rollenzuweisungen und ›göttlicher Gerechtigkeit‹.

Solche Analysen sind im Zusammenhang zu sehen mit einem Perspektivenwechsel innerhalb der Forschung zur »politischen Natur des Islam«. Islamische Sozialwissenschaftler gehen zunehmend nicht mehr von der ideologischen Frage nach dem idealen islamischen Gemeinwesen aus, sondern untersuchen, wie sich die politischen Verhältnisse real entwickeln und vermitteln dabei die eher nüchterne, aber weitreichende Erkenntnis, dass die Religion kein Schlüssel zum Verständnis der Gesellschaft sei, sondern umgekehrt, »*die ›Gesellschaft ist der Schlüssel zum Verständnis der Religion‹*, wie es der libanesische Soziologe Halim Barakat ausdrückte« (Metzger 2002). In dieser Weise geht auch Renate Kreile vor, wenn sie die Frage stellt, wie und warum mit dem Aufstieg des politischen Islams seit den 1970er Jahren die Geschlechterfrage besonders nachdrücklich ins Zentrum gerückt wurde. Islamistische Geschlechterpolitik ist danach Ausdruck der Krisenbewältigung, ein Versuch, das Krisenbewusstsein zu beschwichtigen. Die Parole »Der Islam ist die Lösung« konnte so attraktiv werden, weil sie auf spezifische Konflikte und Ängste reagiert, die Kreile aufzeigt: auf Defizite der staatlichen Wohlfahrt, Desintegrationsprozesse, sozio-moralische Desorientierungen, Zerfall traditioneller Familienstrukturen, Wandel des Geschlechter- und Generationenvertrages und vieles mehr. Insgesamt zeigt sich – so Kreile – eine Anpassung an krisenhafte Entwicklungen durch eine Transformation der Gemeinschaftsbildung: verwandtschaftliche werden zunehmend ersetzt durch politisch-religiöse Gemeinschaften. Die Politisierung der Geschlechterordnung ist in diesem Zusammenhang verbunden mit dem Anspruch einer dem Westen gegenüber überlegenen »moralischen Lebensführung«. Dieses wird auch eingesetzt im soziopolitischen Kräftefeld zwischen alten und neuen Eliten. So wird der Legitimitätsverlust der herrschenden Eliten in einzelnen Staaten durch spezifische »Zugeständnisse« an islamistische Bewegungen kompensiert, die sich in der Vergangenheit insbesondere auf eine Beschneidung von Frauenrechten konzentrierte. Diese Analyse von Kreile präsentiert somit den Hintergrund komplexer politischer Machtkonstellationen vor dem die verschiedensten ›religiösen‹ Vorbehalte gegen die Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW) geltend gemacht werden.

Mit den Abgrenzungen von politisierten Strömungen und der Kritik an Islamdeutungen, die von patriarchal bestimmten sozio-kulturellen Traditionen überlagert sind, ist zumeist keine anti-religiöse Perspektive verbunden. Im Gegenteil, der »religiöse Faktor« soll nicht vernachlässigt, eher geschützt werden, wie Amirpur im Denken Soroushs nachzeichnet. Denn es geht darum, »Religion in einem säkularen Deutungszusammenhang zu verstehen« (Kerami 2003: 5, vgl. Abu Zaid 1996). Auch Mir-Hosseini plädiert unter feministischer Perspektive für ein neues Verständnis von Religion und sieht in

der begrifflichen Trennung von Religion und religiöser (menschlicher) Erkenntnis bei Soroush die entscheidenden Ansatzpunkte, um Gleichheit und Gerechtigkeit für Frauen durchzusetzen, um Glauben und Vernunft zu versöhnen und ein ›Moslem‹ in einer modernen Welt zu sein. Vor diesem Hintergrund aber kritisiert sie die Suche nach einer islamischen Genealogie für Feminismus und Menschenrechte im Islam, wie sie im Kontext moderater, neo-traditionalistischer Diskurse mit spezifischen Grenzüberschreitungen angesiedelt sind. Andere Ansätze betonen den islamisch »eigenen Weg« (Abid) unter ›vorläufiger‹ Umgehung der Debatte um Säkularisierung, um eine größere Akzeptanz von Menschenrechtsfragen zu erreichen. So ist dieses taktische Argument für viele Positionen bedeutsam, die im Interesse von Gleichheit und Gerechtigkeit für Frauen mit dem Islam gegen den Islam argumentieren. Gewalt in der Ehe wird vor diesem Hintergrund beispielsweise als nicht mit dem Islam vereinbar kritisiert, ohne jedoch den impliziten normativen Rekurs auf universale Menschen- und Frauenrechte offen zu legen.[10] Es ist ein Paradox, wenn vermeintlich authentisch-islamische Kritik an patriarchalen Traditionen suggeriert, ihre Kritik sei jenseits außerreligiöser, nur islamischer Normen angesiedelt. Auch die Autorinnen innerislamischer Kritik beziehen sich, ob es ihnen bewußt ist oder nicht, auf den universellen Menschen- und Frauenrechtsrechtsdiskurs, wenn sie in ihren Interpretationen der ›heiligen islamischen Quellen‹ Ansätze für frauenrechtsfreundliche Aussagen ›entdecken‹. So wie Mir-Hosseini nachweist, dass soziale und patriarchale Normen den Geist der Offenbarung seit Jahrhunderten überlagert haben, so sind auch die gegenwärtigen patriarchatskritischen Lesarten nicht Ausdruck ›absoluter Wahrheit‹ sondern ebenso zeitbedingte Lesarten, die ihre Impulse gegenwärtigen Konflikt- und Unrechtserfahrungen von Frauen verdanken.

Säkularität wird in islamischen Kreisen häufig mit »Atheismus« und »westlicher Orientierung« gleichgesetzt, wie Katajun Amirpur beispielsweise über entsprechende Vorbehalte in Iran berichtet (Amirpur 2003). Ähnliche Missverständnisse werden angedeutet, wenn Säkularität mit dem Argument abgelehnt wird, sie sei auf eine strikte Dichotomie von öffentlicher und privater Sphäre, von Religion und Politik bezogen und Religion würde vor diesem Hintergrund nur zur Privatangelegenheit und damit ihre gesellschaftliche Relevanz verlieren. Positionen, die Islam als umfassendes soziales und politisches System definieren und die islamischen Quellen als *unmittelbare* Handlungsanweisung für die Gestaltung des Gemeinwesens ansehen, können durch eine Klärung des Bedeutungsgehalts von Säkularität nicht erschüttert werden, da sie ja auch Religionsfreiheit und demokratischen Pluralismus im Gegensatz zu einem umfassenden islamischen Gestaltungsanspruch anse-

10 Vgl. dazu exemplarisch die Debatte um Gewalt in der Ehe, Naggar 2000, 2001; Anonyma 2002.

hen. Für islamische Kreise jedoch, die über zeitgemäße Deutungen der ›heiligen Quellen‹ nachdenken und ihre religiösen Anliegen in demokratisch-pluralistisch vorgestellten muslimischen Gesellschaften oder im europäischen Kontext artikulieren und behaupten wollen, ist eine Klärung des Säkularitäts-Begriffs unerlässlich. Ebenso unverzichtbar ist eine kritische Selbstaufklärung der deutschen Mehrheitsgesellschaft im Hinblick auf die unterschiedlichsten ideologischen Vereinnahmungen von Säkularität, die der Anerkennung des Islams als Religionsgemeinschaft eine Barriere entgegensetzen.

Wie unterschiedlich der Begriff der ›Säkularität‹ im innerislamischen Diskurs verstanden und vor allem missverstanden wird, hat Heiner Bielefeldt zum Thema gemacht (2003: 59ff.). Ebenso analysiert er die ideologisierenden Deutungen oder kulturalistischen Vereinnahmungen von Säkularität im westlichen Diskurs, die ein Islamverständnis im säkularen Deutungszusammenhang blockieren (ebd.: 37ff.). Dagegen setzt Bielefeldt ein normatives Konzept von rechtsstaatlicher Säkularität auf der Grundlage der Religionsfreiheit als allgemeinem Menschenrecht. Dies sei die Basis für einen religiösen und weltanschaulichen Pluralismus, der auch Chancen für muslimische Minderheiten bietet (ebd.: 9). Die systematische Bezugnahme auf die Religionsfreiheit ermöglicht es Bielefeldt, die rechtsstaatliche Säkularität von anderen ideologisierenden und kulturalistischen Säkularitätskonzepten, mit denen beispielsweise Vorstellungen von westlich-christlicher Leitkultur verbunden sind, kritisch abzugrenzen (ebd.: 10). Entscheidend ist ein entsprechendes Verständnis von Neutralität, die nicht als »wertneutral« verstanden werden kann, sondern sich auf ein »rechtsethisches Fundament« bezieht, um die religiös-weltanschauliche Freiheit des Menschen zu sichern (ebd.: 15):

»Die rechtsstaatliche Säkularität ist (im Unterschied zum weltanschaulichen Säkularismus in all seinen Varianten) gerade durch dieses Spannungsverhältnis gekennzeichnet: Sie folgt einerseits aus dem Prinzip *›respektvoller Nicht-Identifikation‹*, das dem Staat verbietet, mit einer bestimmten Religion (oder einer Gruppe von Religionen) ein privilegiertes Sonderverhältnis auf Kosten der Angehörigen anderer Religionen, einschließlich der Nicht-Religiösen, einzugehen. Und sie geht andererseits mit dem Anspruch einher, dass der säkularen staatlichen Rechtsordnung – gerade aufgrund ihrer Orientierung an der Freiheit – ein *praktischer Geltungsrang* gebührt, der im Konkurrenzfall auch gegenüber religionsrechtlichen Normen durchgesetzt werden muss.« (Bielefeldt 2003: 124)

Ein solch »*kritisch-normatives*«[11] Verständnis von *rechtsstaatlicher* Säkularität

11 Die Betonung von »kritisch-normativ« ist sehr wichtig, da Bielefeldt kein deskriptives Konzept vorstellt, sondern einen formalen Anspruch formuliert (ebd.: 20).

kann eine konsensstiftende Bedeutung auch für Muslime erlangen. In diesem offenen und begrenzten Rahmen ist Raum für unterschiedliche religiöse, kulturelle, weltanschauliche Überzeugungen und Lebensformen soweit sie sich der Achtung der Würde des Menschen und seiner religiös-weltanschaulichen Freiheit verpflichtet fühlen. Mit diesem Konzept wird auch deutlich, dass Säkularität weder mit Atheismus gleichgesetzt werden kann, noch eine Privatisierung von Religiosität, also keine Trennung von Religion und Politik voraussetzt. Die institutionalisierte Trennung von Staat und Religion verhindert nicht die Artikulation religiös begründeter politischer Anliegen im öffentlichen Raum, soweit sie in die Sprache des säkularen Rechtsstaats »übersetzt« werden (Bielefeldt 2003: 37ff.).

In dieser Perspektive wäre beispielsweise eine islamische Geschlechterordnung in Anlehnung an ein Scharia-Verständnis, das sich auf die von Mir-Hosseini und Abid kritisierte mittelalterliche fiqh-Wissenschaft oder ihre neo-traditionalistischen Varianten stützt, mit der Würde der Frau, ihrer Freiheit und ihren Rechten nicht zu vereinbaren.[12] Mit diesem Verhältnis von Religion und Politik sind schon zentrale Fragen der Geschlechterordnung in islamischen Diskursen und Bewegungen angesprochen, die im folgenden Themenschwerpunkt ausführlich diskutiert werden. Dabei ist auch die Frage relevant, wer und in welcher Weise Interpretationsmacht zum Thema islamisch-authentischer Geschlechterordnung behauptet und ob es Hoffnungen gibt für Mir-Hosseinis Perspektive, dass Musliminnen das theologische und rechtswissenschaftliche, männliche Machtmonopol durchbrechen.[13] Ansätze dazu werden im Kontext des III. Themenschwerpunkts skizziert.

Literatur

[Anonyma, Mitarbeiterin des ZIF, Köln] (2002): »Gewalt im Islam? Korrigierende Anmerkungen und kritische Rückfragen«, in: *schlangenbrut*. Schwerpunkt: *islam der frauen*, 20. Jg., Mai/2002, 5-9.

Abu Zaid, Nasr Hamid (1996): *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*, Frankfurt/Main: dipa.

Vor dem Hintergrund seiner Überlegungen sind viele Aspekte konkreter Entwicklungen und Tendenzen ja kritisierbar.

12 Bielefeldt würdigt ausführlich das Thema »Scharia im Rahmen des Grundgesetzes« (2003: 94ff.); vgl. auch Spuler-Stegemann (2002a, 2002b) zu verschiedenen Scharia-Interpretationen.

13 Katajun Amirpur (2003) zeigt exemplarisch Entwicklungen in Iran und verweist auf die besonderen Möglichkeiten innerhalb der schiitischen Glaubensrichtung, die Frauen ein Theologiestudium erlaubt.

Abu Zayd, Nasr (2003): »Spricht Gott nur Arabisch? Der Koran ist ein historischer Text. Er eignet sich nicht als Mittel zu politischen Manipulationen«, in: Die Zeit, Nr. 5, 23.1.2003, 34.

Al Azm, Sadiq J. (1993) *Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam*. Hg. v. Kai-Henning Gerlach. Frankfurt/Main: Fischer.

Al-Azm, Sadik Jalal (2002): »Die Segel des Ostens sind schlaff. Terrorismus, Islam, der Westen und die Moderne«, in: Frankfurter Rundschau 05.09. 02, Nr. 206, Dokumentation, 14 (Vorabdruck aus: Georg Stein/Volkhard Windfuhr [Hg.] [2002]: *»Ein Tag im September«*, Heidelberg: Palmyra).

Al-Azmeh, Aziz (1996): *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt/Main, New York: Campus.

Ali, Rariq (2002): »Mullah mit Motorad. Gespräch mit dem pakistanischen Schriftsteller Tariq Ali«, in: tageszeitung (taz), 10.7.2002, 15.

Amirpur, Katajun (2001): »Die gottgefällige Freiheit. Lassen sich Menschenrechte, Säkularisierung, Demokratie und Pluralismus islamisch begründen? Im Iran streiten Gelehrte für die Versöhnung von Glauben und Moderne«, in: Die Zeit, Nr. 47, 15. Nov. 2001, 45f.

Amirpur, Katajun (2003): »Emanzipation trotz Kopftuch – Iranische Frauenrechtlerinnen streiten um die Deutung des Korans«, in: *Feministische Studien,* 21.Jg., 2/2003 (im Druck).

Apitzsch, Ursula (1999): »Kultur und Ethnizität – Neue Diskussionen um Gruppenrechte«, in: Wolf-Dietrich Bukow/Markus Ottersbach (Hg.): *Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe*, Opladen: Leske + Budrich, 129-141.

Apitzsch, Ursula (Hg.) (1999): *Migration und Traditionsbildung,* Opladen: Westdeutscher Verlag.

Arkoun, Mohammed (2001): »Dem Islam fehlt die Aufklärung«. Ein Gespräch mit Michaela Wiegel, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 11.11.2001, Nr. 45, 9.

Baydoun, Abbas (2001): »Unser Wahn. Die Krise arabischer Intellektueller«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9.11.2001, Nr. 262, 12.

Benhabib, Seyla (1999): *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bielefeldt, Heiner (2003): *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript.

Bielefeldt, Heiner/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (1998): *Politisierte Religion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp

Der Islam (1998): *Eine Einführung durch Experten*. Christoph Burgmer spricht mit Reinhard Schulze, Baber Johansen, Yann Richard, Gudrun Krämer, Annemarie Schimmel, Faruk Şen und Gernot Rotter, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Djebar, Assia (1990): *Fantasia*. Zürich: Unionsverlag

Gerhard, Ute (1978): *Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert.* Mit Dokumenten, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Gerhard, Ute (1990): *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht.* München: Beck

Gerlach, Julia (2001): »Drei gegen den Kulturclash«, in: tageszeitung (taz), 16.11.2001, 4.

Hafez, Kai (Hg.) (1997): *Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog,* Frankfurt/Main: Fischer.

Hamzawy, Amr (2003b): »Zur Notwendigkeit der Reform von Staat und Gesellschaft«. Vortrag im Rahmen einer Veranstaltungsreihe »Der schwierige Wandel – Reform und Debatten über Reform in der arabischen Welt« (DAAD, Kairo), Qantara.de, online 7/2003, 4 S.

Hamzawy, Amr (2003c): »Fortschritt durch Integration«. In: tageszeitung (taz) 24.2.2003, S.12.

Hamzawy, Amr (Hg.) (2003a): *Civil Society in the Middle East.* Berlin: Hans Schiler.

Heine, Peter (2001): *Terror in Allahs Namen. Extremistische Kräfte im Islam,* Freiburg im Breisgau: Herder.

Heine, Peter/Adel Th. Khoury/Janbernd Oebbecke (2000): *Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Heine, Peter/Baber Johansen/Fritz Steppat (2001): *Der Islam und die Muslime. Geschichte und religiöse Traditionen,* in: Die Ausländerbeauftragte des Senats (Hg.): *Schriftenreihe: Miteinander leben in Berlin.* [Überarb. Auflage], Berlin: Ausländerbeauftragte des Senats.

Höffe, Otfried (2001): »Der Kampf der Kulturen kann ausfallen. Die moderne Zivilisation ist multireligiös verträglich und enthält eine große allgemeinmenschliche Kraft«, Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 14.10. 2001, Nr. 41, 11.

Johansen, Baber (1998): »Das islamische Recht in der Moderne«, in: *Der Islam* (1998), 24-37.

Kaschuba, Wolfgang (2001): »Die Exotisierung des Migranten«, in: Frankfurter Rundschau, 6.2.2001, Nr. 31, Forum Humanwissenschaften, 20.

Kepel, Gilles (2002): *Das Schwarzbuch des Dschihad: Aufstieg und Niedergang des Islamismus,* München [u.a.]: Pieper.

Kermani, Navid (2001): Iran. *Die Revolution der Kinder,* München: Beck.

Kermani, Navid (2003): »Das heilige Phantasma. Auch islamische Gesellschaften brauchen Demokratie. Die Religion ist nicht die Ursache ihrer Probleme«, in: Die Zeit, 2.1.2003, Nr. 2, 5.

Khoury, Adel Theodor (2001): *Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Krämer, Gudrun (1997): »Der ›Gottesstaat‹ als Republik. Islam und Demokratie«, in: *Hafez* (1997), 44-55.

Krämer, Gudrun (1998): »Islam und Menschenrechte«, in: *Der Islam* (1998), 53-67.

Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie,* Baden-Baden: Nomos.

Kreile, Renate (1997): *Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauenmacht im Vorderen Orient*. Pfaffenweiler: Centaurus.

Lakhdar, Afif (2001): »Das Gesetz des Dschungels. In der arabischen Welt herrscht ein fanatischer Narzißmus, hinter dem ein großes Minderwertigkeitsgefühl steht«, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 9. Dez. 2001, Nr. 49, 11.

Lapham, Lewis H. (2003): »Der religiöse Faktor in der US-Politik«, in: LE MONDE diplomatique, 11.7.2003 (Beilage zur tageszeitung [taz]), 3.

Laquer, Walter (1997), »Herausforderung der 90er Jahre. Der Islamismus ähnelt auf verblüffende Weise dem Faschismus« (Interview), in: tageszeitung (taz), 26./27.4.1997, 10.

Lewis, Bernard (1994): Der Atem Allahs. Die islamische Welt und der Westen. Kampf der Kulturen?, Wien: Europaverlag.

Lewis, Bernard (2001): »Die Revolte des Islam. Wann begann der Konflikt mit dem Westen, wie könnte er enden?«, in: Lettre International, Heft 55, IV/2001, 61-69.

Lutz, Helma/Karin Amos/Encarnación Gutiérrez Rodriguez (Hg.) (1998): *Ethnizität, Differenz und Geschlechterverhältnisse/Ethnicity, Differences and Gender Relations. Dokumentation*. Zentrum für Frauenstudien und die Erforschung der Geschlechterverhältnisse. Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main.

Mayer, Ann E. (2003): »Islam, Menschenrechte und Geschlecht: Tradition und Politik«, in: *Feministische Studien*, 21. Jg., 2/2003 (im Druck)

Meddeb, Abdelwahab (2001): »Die Krankheit des Islam«, in: Lettre International, Heft 54/2001.

Mernissi, Fatima (1987): *Geschlecht, Ideologie, Islam,* München: Frauenbuchverlag.

Mernissi, Fatima (1989): *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen,* Frankfurt/Main: Dağyeli.

Mernissi, Fatima (1992): *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*, Hamburg: Luchterhand.

Mernissi, Fatima (1993): *Die vergessene Macht: Frauen im Wandel der islamischen Welt,* Berlin: Orlanda.

Metzger, Albrecht (2002): *Islam und Politik. Informationen zur politischen Bildung – aktuell*. Hg. v. Bundeszentrale für politische Bildung.

Meyer, Thomas (1989a): »Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik«, in: Bielefeld/Heitmeyer (1998), 37-66.

Meyer, Thomas (1989b): *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne,* Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.

Migrationsreport 2000. *Fakten Analysen, Prognosen*. Hg. v. Klaus J. Bade/Rainer Münz. Frankfurt/Main, New York: Campus (+ Bundeszentrale für politische Bildung)

Naggar, Mona (2000): »Frau und Koran. Denn Gott ist gerecht. Viele muslimische Frauen auch in Deutschland fühlen sich durch die männlichen Koraninterpretationen abgewertet. Den Koran aus weiblicher Sicht und konkrete Hilfestellung für muslimische Frauen vermitteln beispielsweise das Huda-Netzwerk und das Zentrum für islamische Frauenforschung«, in: tageszeitung (taz), 16.10.2000, 18.

Naggar, Mona (2001): »›Erst mal war ich furchtbar traurig‹. Islamische Gemeinde in Deutschland: Aufruhr gegen Glaubensschwestern wegen taz-Artikel. Interview mit den betroffenen Frauen, Rabia Müller und Fatma Sagir, vom Zentrum für islamische Frauenforschung«, in: tageszeitung (taz), 5.3.2001, 15.

Rumpf, Mechthild (1995): »Staatsgewalt, Nationalismus und Krieg. Ihre Bedeutung für das Geschlechterverhältnis«, in: Eva Kreisky/Birgit Sauer (Hg.): *Feministische Standpunkte in der Politikwissenschaft. Eine Einführung,* Frankfurt/Main, New York: Campus, 223-254.

Rumpf, Mechthild (1999): »›Teures Vaterland, die Wiege alles Großen und Guten‹. Die Befreiungskriege 1813-1815 als Altar für deutschen Volksgeist«, in: Christine Eifler/Frauenbündnis Osnabrück (Hg.), *Militär, Gewalt, Geschlechterverhältnis,* Osnabrück: Frauenbündnis Projekt »350 Jahre Krieg und Frieden – ohne Frauen?«, 42-71.

Rushdie, Salman (2001): »Der saure Apfel des Islam. Für eine Entpolitisierung der Religion«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 5.11.2001, Nr. 257, 45.

Said, Edward W. (2003): »Eine radikale Minderheit. Bush ist nicht Amerika«. In: LE MONDE diplomatique, 14. März 2003 (Beilage zur tageszeitung [taz]), 1 und 12f.

Sarkohi, Faraj (2003): »Muslime zwischen Tradition und Moderne«, in: Frankfurter Rundschau, 15. April 2003, Nr. 89, Dokumentation, 7.

Scheiterbauer, Tanja (2003): »Islam zwischen Integrationismus und Community? – Neuere Forschungsarbeiten über MuslimInnen in Frankreich und Großbritannien«, in: *Feministische Studien,* 21. Jg., 2/2003 (im Druck).

Schiffauer, Werner (1999): »Verhandelbare Diskursfelder. Beschwörungen eines Phantoms: die Angst vor kultureller Desintegration«, in: Frankfurter Rundschau, 27.4.1999, Nr. 97, *Forum Humanwissenschaften* 18.

Şen, Faruk/Hayrettin Aydın (2002): *Islam in Deutschland,* München: Beck.

Senghaas, Dieter (1997): »Die fixe Idee von Kampf der Kulturen«, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 2, 215-221.

Senghaas-Knobloch, Eva/Rumpf, Mechthild (1991): »Soziale Identität, die Ordnung der Geschlechter und nationale Bewegung. Zur Diskussion über ›Psychologische Gründe des Fundamentalismus‹«, in: *Feministische Studien*, 9.Jg., 2/1991, 123-134.

Spuler-Stegemann, Ursula (2002a): *Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen,* Freiburg im Breisgau: Herder.

Spuler-Stegemann, Ursula (2002b): »Scharia als Fessel und Chance. Ein Blick in die Runde. Über das islamische Recht und seine verschiedenen Interpretationen in der muslimischen Welt«, in: tageszeitung (taz), 8.3. 2002, 4-5.

Steinacker, Peter (2003): »God's own country«. In: Frankfurter Rundschau, 21.1.2003, Nr. 17, Dokumentation, 7.

Taubes, Jacob (Hg.) (1987): *Religionstheorie und politische Theologie. Teil 3: Theokratie*. München [u.a.]: Fink [u.a.].

Vertovec, Steven/Peach, Ceri (1997): *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community,* New York: St. Martins Press, INC; Houndsmills, u.a.: Macmillan Press LTD.

Wehler, Hans-Ulrich (2002): »Muslime sind nicht integrierbar«. Interview mit Ralph Bollmann, in: tageszeitung (taz), 10.9.2002, 6.

Identitätspolitik, Geschlechterordnung und Perspektiven der Demokratisierung im Vorderen Orient

Renate Kreile

Im Juli 2002 veröffentlichte die Entwicklungsorganisation der Vereinten Nationen UNDP den *Arab Human Development Report*. Dreißig arabische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen aus verschiedenen Ländern liefern darin eine ungeschönte Analyse der Entwicklungslage der arabischen Welt vom Maghreb bis zu den Golfstaaten. Als ein Hauptdefizit und zentrales Entwicklungshemmnis der arabischen Gesellschaften benennt der Report neben dem Mangel an politischen Freiheiten eine eklatante Benachteiligung von Frauen in ökonomischer, politischer, gesellschaftlicher und rechtlicher Hinsicht. Zwar sei die Alphabetisierungsrate von Frauen in der Region seit 1970 verdreifacht worden; diese Errungenschaften hätten aber gesellschaftliche Wertvorstellungen und Verhaltensweisen nicht überwinden können, die die Frauen vor allem auf ihre reproduktive Rolle festlegen wollten. Als Konsequenz könne etwa jede zweite Frau weder lesen noch schreiben; die Sterblichkeitsrate von Frauen im Kindbett liege in den arabischen Ländern doppelt so hoch wie in Lateinamerika und viermal so hoch wie in Ostasien (vgl. AHDR 2002: 3). Eine vollständige Gleichberechtigung der Frauen und ihr umfassendes Empowerment wertet die UN-Studie als zentrale und notwendige Bedingung für die arabischen Gesellschaften, um die entwicklungspolitischen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts bestehen und im Zeitalter der Globalisierung überleben zu können (vgl. AHDR 2002: VIIf.).

Die im *Arab Human Development Report* so prägnant vertretene Auffassung, wonach die Geschlechterverhältnisse und die Stellung der Frauen als Indikator und Schlüsselfaktor für den gesellschaftlichen Entwicklungsstand und -fortschritt zu werten sind, findet sich mit je unterschiedlichen inhaltlichen Zuschreibungen und Wertungen über Zeiten und Räume hinweg nicht nur im Vorderen Orient.

Allerdings hat dort der Aufstieg des politischen Islams seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Geschlechterfrage besonders nachdrücklich ins Zentrum gesellschaftlicher und politischer Auseinandersetzungen gerückt. Von Algier bis Teheran, von Kairo bis Kabul prägen heute Kontroversen über die Stellung und ›Moral‹ der Frauen gesellschaftliche Diskurse, definieren politische Zugehörigkeiten und markieren ideologische Grenzlinien nach innen wie nach außen. Körper und Sexualität der Frauen, symbolisch manifestiert in der Schleierfrage, sind zu Metaphern geworden, über die Themen wie Fortschritt und Rückständigkeit, Globalisierung und Selbstbehauptung, Religion und Moderne, Gemeinschaft und Individuum artikuliert und umkämpft werden. Nicht selten liegen den politisch-kulturellen Auseinandersetzungen soziale Konflikte zugrunde. Der ›Kampf um den Schleier‹ wird zum verschleierten Klassenkampf.

Im Kontext tiefgreifender sozialer Umbrüche, gesellschaftlicher Auseinandersetzungen und identitätspolitischer Zuschreibungen suchen die Frauenbewegungen der Region, die in der einschlägigen Literatur bisweilen als nuclei sich entfaltender Zivilgesellschaften gewürdigt werden, nach Wegen, ihre alltagspraktischen wie strategischen Gender-Interessen (Molyneux 1985) zu befördern. Dabei bedienen sie sich uneinheitlicher, teilweise widersprüchlicher und konfligierender Strategien. Im Hinblick auf Demokratisierungsstrategien und -perspektiven wird neuerdings insbesondere von Sozialwissenschaftlerinnen aus der Region die spezifische soziale und rechtliche Positionierung der Frauen im spannungsvollen Koordinatensystem von gemeinschaftlicher beziehungsweise zivilgesellschaftlicher Integration kontrovers diskutiert (vgl. Joseph 2000a).

Im Folgenden möchte ich die herausragende Bedeutung der Geschlechterpolitik in den letzten 25 Jahren vor dem Hintergrund dramatischer gesellschaftlicher Krisenentwicklungen analysieren. Im Zentrum steht dabei die funktionale Bedeutung der Frauenfrage im Kontext staatlicher Modernisierungs- beziehungsweise Krisenstrategien einerseits sowie antistaatlicher islamistischer Identitätspolitik andererseits. Anschließend beleuchte ich Strategien der Frauenbewegungen im Spannungsfeld von identitätspolitischem und zivilgesellschaftlichem Engagement, und schließlich frage ich nach damit jeweils verbundenen Potenzialen und Barrieren für Demokratisierungsprozesse.

Im Sinne einer theoretischen Verortung meiner Ausführungen skizziere ich vorab einige allgemeine Überlegungen zur strukturellen Bedeutung der Geschlechterordnung im Orient im Spannungsfeld von Globalisierung und identitätspolitischer Fragmentierung, von Staat und Gemeinschaften.

Die Geschlechterordnung im Spannungsfeld von Globalisierung und Fragmentierung, von Staat und Gemeinschaften

Im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts haben Identitätspolitiken etwa religiöser oder auch ethnischer Provenienz weltweit an Boden gewonnen. Die Mobilisierungskraft identitätspolitischer Botschaften wird heute weithin im Kontext der durch die Globalisierung induzierten Transformationen erklärt. Die mehrdimensionalen Globalisierungsprozesse verschränken sich je unterschiedlich mit gesellschaftsinternen Entwicklungsdynamiken und werden durch historisch vermittelte politische, soziale und kulturelle Besonderheiten und Kräfteverhältnisse spezifisch »gebrochen« beziehungsweise codiert. Als Antworten auf die gewaltigen Umbrüche, die auf der subjektiven Ebene oftmals als weitreichende soziale und politische Kontrollverluste erlebt werden, greifen Fragmentierungsprozesse um sich, und die Politisierung religiöser und ethnischer Zugehörigkeiten gewinnt an Boden (Menzel 1998). Die ima-

ginierten authentischen Gemeinschaften werden – etwa unter islamistischem Vorzeichen – als Refugien und Gegenmodelle gegenüber den Zumutungen der Globalisierung konstruiert und erlebt.

Für die Konstruktion der ›imaginierten Gemeinschaften‹ und als Kern und Legitimationsbasis der diversen Identitätspolitiken spielt die Kategorie ›Gender‹ eine zentrale Rolle (vgl. etwa Kandiyoti 1991; Wichterich 1992; Kreile 1997: 256ff.). Die imaginierten nationalen, ethnischen, religiösen und kulturellen Gemeinschaften begreifen das Verhältnis der Geschlechter als konstitutives Element der jeweiligen inneren Ordnung, das im kollektiven Bewusstsein die spezifische Identität der eigenen Gemeinschaft ausmacht und diese gegenüber »den anderen abgrenzt«. Der Prozess der kollektiven Selbstdefinition beinhaltet immer auch eine Klärung der Platz- und Rollenanweisung für Frauen, die in vielen Kulturen in besonderem Maße als Verkörperung kollektiver Identitätskonzepte gelten. Er vermittelt sich im Rahmen der symbolischen Ordnung und schließt einen Werte- und Moralkodex, eine Kleiderordnung, eine Körpersprache und eine Ordnung der Handlungs- und Bewegungsräume ein (vgl. Wichterich 1992: 47f.).

Insbesondere in Geschichte und Gegenwart des gesamten Orients einschließlich Afghanistans enthüllt sich eine fortdauernde strukturelle Bedeutung der Geschlechterpolitik. Dem ›Kampf um die Frauen‹ kommt eine Schlüsselfunktion in den machtpolitischen Auseinandersetzungen zwischen dem um nation-building bemühten Staat und den primären familiären, tribalen und religiösen Gemeinschaften zu, die weithin als soziopolitische Konkurrenzorganisationen agieren. Mit der Zentralisierung des Rechts und einer einheitlichen Reglementierung der Geschlechterverhältnisse versucht der Staat in Bereiche einzugreifen, die zuvor der ausschließlichen Kontrolle durch die primären Gemeinschaften unterworfen waren, und so seinen hegemonialen Machtanspruch durchzusetzen. Für die primären Solidargemeinschaften hingegen vermag die Kontrolle über ›ihre‹ Frauen, die Identität und Integrität der Gemeinschaften symbolisieren, zum zentralen Ausdruck des Widerstandes gegenüber einem als ›fremd‹ und autoritär wahrgenommenen Staat zu werden (vgl. Kreile 1997: 256ff.).[1]

Nicht nur im Hinblick auf die wechselvolle Dynamik zwischen Zentralmacht und Gemeinschaften, sondern auch im Kontext der Einbindung des Orients in die internationale und transnationale Politik spielt der Gender-Faktor eine herausragende Rolle. Ausländische Interventionen haben immer wieder historisch jeweils spezifische, aber strukturell analoge Dynamiken widerständiger Identitätspolitiken hervorgerufen. Gegenüber den vielfältigen, je unterschiedlich akzentuierten Versuchen externer Einflussnahmen, sei es durch Kolonialismus, sei es durch McWorld-Globalisierung (vgl. Barber 1997) wurde die Geschlechterfrage zum Schlüsselelement und Medium antikoloni-

1 Zur ›Externalität‹ des mittelöstlichen Staates vgl. Kreile: 1997: 136ff.

alen Widerstandes beziehungsweise antiglobaler Fragmentierungsprozesse. In jüngster Zeit riefen die Bemühungen internationaler Akteure wie der EU und der UN, unter dem Vorzeichen der Beförderung von FrauenMenschenrechten Einfluss auf die Geschlechterpolitik in Afghanistan zu nehmen, strukturell ähnliche Abwehrmechanismen hervor. Der Kontrollanspruch über die ›eigenen‹ Frauen symbolisierte für die Taliban den Anspruch, die Identität und Integrität der als bedroht perzipierten ›nationalen‹ beziehungsweise ›religiösen Gemeinschaft‹ zu wahren.

Staat, gesellschaftlicher Wandel und Veränderungen der Geschlechterverhältnisse

Wie nicht zuletzt das Beispiel Afghanistan zeigt, waren die staatlichen Bemühungen, die Geschlechterverhältnisse im Interesse von nation-building und Modernisierung zu transformieren und so die staatliche Hegemonie über die Gesellschaft durchzusetzen, in den verschiedenen Gesellschaften der Region nicht in gleicher Weise erfolgreich. So kam es je unterschiedlich und ungleichzeitig zur Auflösung, Umgestaltung oder Selbstbehauptung der lokalen, religiösen und familiären Gemeinschaften. Die Folgen für die Frauen waren uneinheitlich und ambivalent. Einerseits wurden ihre traditionellen Aktionsradien oftmals beschränkt und ihre bisherigen informellen Einflussmöglichkeiten teilweise entwertet, andererseits wurden insbesondere für Frauen aus den sich entfaltenden modernen Mittelschichten durch den staatlich geförderten Zugang zu Bildung und Beruf neue Handlungsspielräume eröffnet.

Unter der Herrschaft reformorientierter politischer Eliten kam es seit der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts zunächst in verschiedenen Ländern der Region zu einer massenhaften Einbeziehung von Frauen in den Arbeitsmarkt. Die Frauen erhielten größere soziale und politische Rechte, wie etwa in Ägypten unter Nasser das Recht, außerhalb des Hauses zu arbeiten und an Wahlen teilzunehmen.[2]

In dieser Phase des ägyptischen »Staatsfeminismus« erhielten die Frauen per Gesetz Anspruch auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit, an Arbeitsplätzen mit vielen weiblichen Beschäftigten wurden Kinderbetreuungszentren eingerichtet (vgl. MacLeod 1991: 8; Hatem 1992: 233). Frauen konnten wie Männer eine kostenlose Universitätsausbildung erhalten mit einer staatlichen

2 Eine weitergehende Binnendifferenzierung zwischen den einzelnen Ländern der Region, die die unterschiedlichen Staatsbildungskonzepte und Legitimationsideologien der jeweiligen Staatsklassen stärker einbeziehen müsste, kann in diesem Rahmen nicht geleistet werden (vgl. hierzu ausführlicher Kreile 1997: 256ff.; 282ff.).

Arbeitsplatzgarantie nach dem Abschluss (vgl. Badran 1991: 218). Die Zahl von Universitätsabsolventinnen stieg dramatisch. 1980 waren bereits ein Viertel aller ägyptischen Universitätsabsolventen Frauen. In den qualifizierten Berufen im Bildungs- und Gesundheitssektor, im technischen Bereich und in den Medien stellten Frauen 26 Prozent der Beschäftigten (vgl. Ahmed 1992: 210f.). Derartige geschlechtsegalitäre Reformen eröffneten vielen Frauen neue Rollen und Entfaltungsmöglichkeiten und machten sie ökonomisch unabhängiger von ihren Familien. Jedoch ließen auch die progressiveren Modernisierungseliten die familienrechtliche Unterordnung der Frauen unangetastet und verzichteten darauf, diese letzte Bastion der familiären und religiösen Patriarchen zu attackieren (vgl. Badran 1991: 211).

Seit den 1970er Jahren führte der tiefgreifende wirtschaftliche und soziale Wandel in der Region im Zuge des Öl-Booms zur Entfaltung eines regionalen Arbeitsmarktes und zu einer von Land zu Land unterschiedlich akzentuierten, folgenreichen Veränderung der Geschlechterverhältnisse. Die Arbeitsmigration der Männer etwa in die Golfstaaten und nach Saudi Arabien bewirkte teilweise eine stärkere Einbeziehung von Frauen in die weniger profitablen nationalen Arbeitsmärkte etwa in Ägypten oder Jordanien. Nicht selten brachte die neue geschlechtsspezifische Regulierung der regionalen und nationalen Arbeitsmärkte die tradierten patriarchalischen Geschlechterarrangements und die Autorität der Männer ins Wanken, was nicht zuletzt sozialpsychologisch den Nährboden für geschlechterpolitische Backlash-Bewegungen schuf.

Seit den 1980er Jahren erfolgte eine deutliche arbeitsmarkt- und geschlechterpolitische Trendwende. Im Zuge der Krisenentwicklung, die wesentlich durch den Verfall der Ölpreise und das Sinken der Staatseinnahmen bedingt war und neoliberalen Strukturanpassungsmaßnahmen die Tür öffnete, kam es zu wachsenden sozialpolitischen Auseinandersetzungen und Verdrängungswettbewerben auf dem Arbeitsmarkt. Die meisten Regierungen waren weniger als bisher in der Lage, breite Schichten der Bevölkerung materiell einzubinden. In Ägypten beispielsweise waren insbesondere die modernen Mittelschichten von der Sparpolitik betroffen. So wurde etwa die staatliche Arbeitsplatzgarantie für Absolventinnen und Absolventen der höheren Bildungsinstitutionen gestrichen. Hauptleidtragende der neuen arbeitsmarktpolitischen Orientierung und des Verdrängungswettbewerbs auf dem Arbeitsmarkt wurden die Frauen, die gerade erst die Eintrittskarte erhalten oder erkämpft hatten. Unter dem Deckmantel staatlich-patriarchalischer Fürsorglichkeit ergriff die ägyptische Regierung Maßnahmen, die Feminisierung des städtischen und ländlichen Arbeitsmarktes rückgängig zu machen, um für die männlichen Arbeitsmigranten, die infolge der Krise aus den Golfstaaten zurückkehrten, beschäftigungspolitisch Platz zu schaffen. So bemühte sich der Industrieminister 1987 darum, die Einstellung von Frauen in der Textilindustrie mit dem scheinheiligen Argument zu beenden, die Gesund-

heit der Frauen sei gefährdet. Heftige Proteste zahlreicher Frauengruppen zwangen das Ministerium dazu, auf diese Reglementierung zu verzichten (vgl. Hatem 1992: 237).

Der nachhaltige Wandel der staatlichen Politik, von der Einbeziehung der Frauen in den Arbeitsmarkt im Interesse des Staatsaufbaus und während der Boom-Phase zu ihrem Ausschluss in der Krise, wurde durch eine Wiederbelebung traditioneller Weiblichkeitskonzepte ideologisch flankiert. Diese wurden im Zuge des Anwachsens der islamistischen Bewegungen zunehmend religiös legitimiert. Da gerade auch in den höheren Bildungsinstitutionen vieler arabischer Länder der Stellenanteil qualifizierter Frauen, etwa im Verhältnis zur Situation in Westeuropa, relativ groß ist,[3] verschärfte sich in der Krise nicht zuletzt die Konkurrenzangst unter den gebildeten Männern der Mittelschichten und machte sie anfällig für konservative und islamistische Geschlechterdiskurse, die die Frau vorrangig auf ihre Rolle als Ehefrau und Mutter festlegen wollen. Gleichzeitig sind zunehmend weniger Familien auch aus den Mittelschichten in der Lage, für ihr Auskommen auf die außerhäusliche Arbeit der weiblichen Mitglieder zu verzichten. Um so wichtiger mag es unter solchen Umständen für viele Männer erscheinen, die gefährdete patriarchalische Kontrolle über die Frauen, angepasst an die neuen Verhältnisse, wiederherzustellen und neu zu festigen (vgl. MacLeod 1991: 70ff.).

Islamistische Geschlechterpolitik als Krisenausdruck und Versuch der Krisenbewältigung

Die mit dem Öl-Boom einhergehende sozioökonomische Dynamik hat nicht nur die nationalen und regionalen Arbeitsmärkte transformiert, sondern insgesamt zu tiefgreifenden sozialen Umbrüchen und Verwerfungen geführt. Die Krisenentwicklung seit den 1980er Jahren hat die soziale Polarisierung wie auch die staatliche Repression weiter verschärft. Die Hoffnungen vieler Menschen richteten sich auf die islamistischen Bewegungen, die unter der Parole ›Der Islam ist die Lösung‹ mit der angestrebten Schaffung eines ›islamischen Staates‹ einen Ausweg aus Marginalisierung und Verelendung, Arbeitslosigkeit und katastrophaler Wohnungsnot versprachen.

Ungeachtet der Einschätzung mancher Regionalexperten, die den Islamismus im Niedergang begriffen sehen (vgl. Roy 1994; Kepel 2002), sind auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts die islamistischen Bewegungen und Parteien als einflussreiche moderne Akteure auf den politischen Bühnen des Vorderen Orients präsent.[4] In den meisten arabischen Ländern verfügen

3 Bspw. waren 1981 25 Prozent des Lehrpersonals an ägyptischen Universitäten Frauen (vgl. Mernissi 1988: 11).

4 In den vergangenen Jahren ist es zu einer weitreichenden Ausdifferenzierung in

islamistische Parteien heute über ein Wählerpotenzial von mindestens 15 bis 30 Prozent (vgl. Perthes 1999: 143f.).

Die wohlfahrtspolitischen Aktivitäten der islamistischen Organisationen dürften angesichts der sozial einschneidenden und polarisierenden Effekte von neoliberaler Globalisierung und Strukturanpassung ihren Rückhalt in der Bevölkerung eher verstärken. Die fortdauernde Attraktivität der islamistischen Bewegungen mag schließlich nicht zuletzt in ihrer Fähigkeit begründet liegen, die ideologischen Begründungszusammenhänge und Mittel bereitzustellen, die die gesellschaftlichen Transformationsprozesse erklären und individuell gestaltbar erscheinen lassen und die symbolisch kompatibel mit vorherrschenden gesellschaftlichen Deutungsmustern sind (vgl. Seufert 1997: 486ff.).

Während strukturelle entwicklungspolitische Umgestaltungsoptionen im Interesse der städtischen und ländlichen Armen angesichts interner und externer politischer Rahmenbedingungen sowie der sozialen Heterogenität der islamistischen Bewegungen blockiert waren, wurde die Geschlechterfrage und die ›Moral‹ der Frauen schichtübergreifend und mehrfach codiert zum Schlüsselthema in den Diskursen und der Praxis des politischen Islams in allen seinen Facetten und Ausprägungen. Der schillernde und sozial mehrdeutige Begriff einer ›gerechten‹ und ›authentischen‹ islamischen Ordnung wurde inhaltlich gefüllt mit dem sozialmoralischen Konzept einer ›gottgewollten‹ Geschlechterordnung und einer Re-Formulierung und Politisierung des traditionellen patriarchalischen Geschlechterdiskurses. Für die Wiederherstellung der ersehnten ›gottgewollten Ordnung‹ gewinnt die Ordnung der Geschlechter (vgl. Senghaas-Knobloch/Rumpf 1991: 125) zentrale Bedeutung; diese ist in den Augen der Islamisten offenkundig aus den Fugen geraten, gleichsam als Symbol und Indikator einer als chaotisch erlebten Gesellschafts- und Weltordnung. Die soziale Desintegration wird als moralische Desintegration wahrgenommen und bekämpft.

Die Re-Formulierung und Politisierung des traditionellen Geschlechterdiskurses und der ›Moral‹ der Frauen durch die Islamisten vermag an Erfahrungen, Konflikte und Ängste anzuknüpfen, die durch den rapiden sozialen Wandel und die Desintegration traditioneller Lebenswelten ausgelöst worden sind. Die regionalen- und Binnenmigrationsprozesse haben den lokalen Zusammenhalt der Großfamilien zerrissen. Für die in die Mega-Städte zugewanderten Massen, von denen der Staat wohlfahrtspolitisch keine Notiz nimmt, sind die sozialen Netze der familiären Solidargemeinschaften gleichzeitig existenziell notwendiger denn je. Jedoch können sie ihre traditionelle

Diskursen und Strategien der islamistischen Bewegung gekommen. Die Frauenfrage ist davon allerdings relativ wenig berührt worden (vgl. bspw. Lübben/Fawzi 2000: 229-281).

Funktion, materielle Unterstützung und sozialmoralische Orientierung ihrer Mitglieder zu gewährleisten, immer weniger erfüllen (vgl. Rugh 1993: 159).

Nicht nur die Funktion, auch die Binnenstruktur der Familie wird durch die sozialen Umbrüche zunehmend unterspült. Die traditionellen, impliziten oder expliziten Geschlechter- und Generationenverträge werden zunehmend außer Kraft gesetzt. Die unübersehbare, massenhafte Präsenz von Frauen im öffentlichen, traditionell als ›männlich‹ definierten Raum, signalisiert die Auflösung der traditionellen patriarchalischen Ordnung und wird zum augenfälligsten Ausdruck des rasanten Wandels, der viele fundamental desorientiert. Im traditionellen islamischen Geschlechterdiskurs wird das Verhalten der Frau, die unverschleiert den öffentlichen ›männlichen‹ Raum betritt, als sexuelle Versuchung und Aufforderung interpretiert, durch die die Selbstbeherrschung der Männer und die Sozialordnung in Gefahr gerät und Zwietracht und Chaos (*fitna*) verursacht werden. Um den Zusammenbruch der sozialen Ordnung zu verhindern und die Eintracht in der Gesellschaft zu wahren, muss die potenziell als sozial zerstörerisch gedachte weibliche Sexualität streng kontrolliert und durch räumliche beziehungsweise symbolische Geschlechtertrennung qua Verschleierung der Frau auf den privaten Bereich beschränkt und somit ›domestiziert‹ werden (vgl. Mernissi 1987: 26ff.; Werner 1996: 15).

Die islamistischen Oppositionsgruppen begegnen der Krise der Familien und der sozialmoralischen Desorientierung mit einer Doppelstrategie. Zum einen werden die vielschichtigen Krisensymptome thematisiert und zur De-Legitimierung der herrschenden Regime verwendet. Zum anderen präsentieren die Islamisten konkrete Alternativen, schaffen Strukturen gesellschaftlicher Gegenmacht und entwickeln Selbsthilfenetzwerke. Angesichts der Erosion und des Funktionsverlustes der verwandtschaftlichen Bindungen bieten die Islamisten sich als ›Supra- und Super-Familien‹ an und fördern eine Re-Organisation und Re-Integration der Gesellschaft jenseits traditioneller familiärer Bindungsmuster. Die Transformation von verwandtschaftlichen zu politisch-religiös begründeten islamistischen Gemeinschaften, stellt somit eine Anpassung an moderne krisenhafte soziale Verhältnisse dar, in denen der Staat wohlfahrtspolitisch abwesend ist. Die islamistischen Organisationen bieten nicht nur soziale Dienstleistungen und vermitteln klare moralische Orientierungen. Nicht zuletzt versprechen sie auch, die durch die soziokulturellen Erosionsprozesse gefährdete patriarchalische Autorität von Vätern, Ehemännern, Brüdern und anderen männlichen Verwandten auf einer neuen Ebene zu reformulieren und zu re-formieren, indem die Kontrolle über die Frauen nun durch alle Männer der *umma*, der ›Über-Familie‹ der Gläubigen, garantiert wird.

Die Politisierung der Geschlechterordnung im islamistischen Diskurs vermag zudem den einzelnen Männern und Frauen das Gefühl vermitteln, durch eine ›moralische‹ Lebensführung einen Beitrag zur angestrebten ›au-

thentischen‹ ›wahrhaft islamischen Ordnung‹ zu leisten und damit den alltäglichen Ohnmachtserfahrungen eigene Einflussmöglichkeiten entgegenzusetzen. Sie wird umgesetzt in symbolisches Kapital, das die moralische Überlegenheit der islamistischen Gemeinschaft gegenüber dem ökonomisch überlegenen, aber moralisch als verkommen gewerteten Westen und der als ›verwestlicht‹ perzipierten einheimischen Schicht der so genannten ›fetten Katzen‹ – wie man in Ägypten sagt – veranschaulicht. Dies vermag die vielfach schmerzlich empfundene materielle Deprivation erträglicher zu machen. Moral wird zum »Feld der symbolischen Auseinandersetzung um Anerkennung« (Klein-Hessling et al. 1999: 26).

Die identitätspolitische Bezugnahme auf die ›authentische‹ Kultur zielt nicht primär auf eine Wiederbelebung traditioneller kultureller Werte ab. Eher stellt sie ein kreatives kommunikatives Medium dar, über das die Parameter eines Dialogs mit »Außenstehenden« definiert und die sozialen und politischen Verhältnisse im Sinne spezifischer Interessenlagen gestaltet werden sollen (vgl. Peteet 1993: 51f.). Dabei werden Zugehörigkeiten zu soziopolitischen Gruppen definiert, Ab- und Ausgrenzungen nach außen und innen markiert und Ansprüche in sich verschärfenden Verteilungskämpfen legitimiert (vgl. Al-Azmeh 1996: 85, 99). Für die ›wahre‹ islamische Gemeinschaft wird eine ursprüngliche innere Einheit und Harmonie postuliert. Somit werden soziale Gegensätze, unterschiedliche kulturelle Orientierungen und konfligierende Interessenlagen, etwa im Geschlechterverhältnis, nur als Folge der Einwirkungen von ›außen‹ gedeutet. Mit anderen Worten: Abweichung bedeutet Verrat. Frauen etwa, die abweichende Vorstellungen artikulieren und beispielsweise patriarchalische Strukturen innerhalb der Gemeinschaft kritisieren, werden in einer derartigen Logik leicht zu ›verwestlichten Verräterinnen‹ an der ›authentischen Kultur‹ und zu ›inneren Feindinnen‹ erklärt (vgl. Tezcan 1998: 124ff.).[5]

Angesichts des dramatischen Vertrauensverlustes der herrschenden Eliten kann es wenig verwundern, dass die geschlechterpolitische Re-Orientierung in die staatlichen Versuche des Krisenmanagements ebenfalls Eingang gefunden hat. Nicht zuletzt die Auseinandersetzungen um das Familien- und Personenstandsrecht in Algerien und Ägypten haben gezeigt, wie der Staat zeitweilig versucht hat, die bescheidenen frauenrechtlichen Errun-

5 Vgl. hierzu bspw. die heftigen Auseinandersetzungen in den Palästinensischen Autonomiegebieten zwischen Repräsentantinnen der laizistischen Frauenbewegung (der PLO nahestehend), die sich für Gleichberechtigung im Familienrecht einsetzen und islamistischen Männern und Frauen (der HAMAS nahestehend), wie etwa der Al-Huda-Frauen-Vereinigung, die die laizistischen Frauenrechtlerinnen in ihren Publikationen als Agentinnen einer westlichen Verschwörung und als unmoralisch attackierten (vgl. Jad/Johnson/Giacaman 2000: 149f.). Zu entsprechenden Auseinandersetzungen in Ägypten vgl. Karam 1997: 24ff.

genschaften früherer Phasen rückgängig zu machen und seine umfassende Legitimationskrise auf dem Rücken der Frauen zu bewältigen.

In der Neufassung des algerischen Personenstandsrechts von 1984 bspw. wird die Frau entgegen dem verfassungsrechtlichen Grundsatz staatsbürgerlicher Gleichheit von 1976 klar benachteiligt und zeitlebens der Vormundschaft der männlichen Verwandten unterstellt. Ausdrücklich wird festgehalten, dass die Frau dem Ehemann Gehorsam schulde. Das Scheidungsrecht begünstigt deutlich den Mann; grundsätzlich wird die Ehescheidung zum Vorrecht des Mannes erklärt, seitens der Frau kann sie nur in ganz bestimmten begrenzten Fällen verlangt werden. Im Scheidungsfalle wird die eheliche Wohnung dem Mann auch dann zugesprochen, wenn die Frau als an der Scheidung ›unschuldig‹ betrachtet wird (vgl. Knauss 1987: 126ff.).

Auch der ägyptische Staat verabschiedete sich angesichts der soziopolitischen Krisendynamik zügig von den relativ frauenfreundlichen Konzepten der Nasser-Ära. So heißt es in der Verfassung von 1971, als sich die Sadat-Regierung darum bemühte, die Islamisten als Bündnispartner gegen die Linke zu gewinnen:

»Der Staat garantiert eine Balance und Übereinstimmung zwischen den Pflichten der Frau gegenüber ihrer Familie einerseits und gegenüber ihrer Arbeit in der Gesellschaft und ihrer Gleichheit mit dem Mann in den politischen, sozialen und kulturellen Bereichen andererseits, unter der Bedingung, daß die Gesetze der islamischen Scharia nicht verletzt werden.« (Zit. nach Badran 1991: 223)

Dieser neue Verfassungsartikel bedeutete nicht nur eine deutliche politische Abkehr von den säkularen Konzepten der sechziger Jahre. Er erklärte auch die bürgerlichen Rechte der Frauen zum Spielball männlicher Kontrollbefugnisse. Im Januar 2000 verabschiedete das ägyptische Parlament mit Zustimmung der religiösen Autoritäten der Al-Azhar-Universität immerhin eine – heftig umstrittene – Änderung im Scheidungsrecht, die Frauen die Möglichkeit gibt, die Scheidung zu beantragen, auch ohne den bis dahin erforderlichen Nachweis, schlecht behandelt worden zu sein. Gleichzeitig wurde jedoch ein Gesetzesantrag abgelehnt, der es Frauen ermöglichen sollte, ohne ausdrückliche Erlaubnis des Ehemannes ins Ausland zu reisen (BBC-News vom 27.1.2000).

Frauenbewegungen zwischen identitätspolitischer Loyalität und zivilgesellschaftlicher Solidarität

Seit den 1990er Jahren entwickelte sich in der arabischen Welt wie weltweit der Begriff der Zivilgesellschaft zu einem Paradigma »mit dem die oppositionellen Kräfte nach dem osteuropäischen Vorbild die autoritären politi-

schen Strukturen zu überwinden versuchen« (Ibrahim/Wedel 1995b: 9). Unter Zivilgesellschaft werden in institutioneller Hinsicht freiwillige intermediäre Organisationen verstanden, die eine relative Autonomie gegenüber dem Staat gewonnen haben und einen Willen zur politischen Mitwirkung und zur Kontrolle des Staates aufweisen. Hinzu kommen normative Elemente wie Pluralismus, Meinungsfreiheit und politische Toleranz (vgl. ebd.: 9f.).

Im eingangs zitierten *Arab Human Development Report* wie auch in der wissenschaftlichen Literatur wird den Staaten und Gesellschaften des Vorderen Orients weithin ein Mangel an politischen Freiheiten, eine Schwäche zivilgesellschaftlicher Strukturen und insgesamt eine bemerkenswerte Demokratie-Resistenz bescheinigt (vgl. Pawelka 2002: 431ff.). Diese lässt sich zum einen aus dem spezifischen Charakter politischer Herrschaft in der Geschichte des Vorderen Orients erklären, der die politische Kultur der Region nachhaltig geprägt hat. Während sich der europäische Zentralstaat erst spät als Resultat langwieriger Konflikte zwischen verschiedenen eigenständigen sozialen Einheiten (Adel, König, Kirche, Städte, Zünfte etc.) herausbildete und in seiner Macht von der Gesellschaft begrenzt wurde, unterband der vormoderne orientalische Staat im Rahmen einer tributgebundenen Produktionsweise die Herausbildung einer autonomen gesellschaftlichen Sphäre (vgl. ebd.: 439).

Die weitreichende Autonomie des orientalischen Staates gegenüber der Gesellschaft fand zudem eine strukturelle Neu-Auflage im Rahmen des ›Erdöl-Systems‹ der 1970er und 1980er Jahre, das allen Demokratisierungsansprüchen im Vorderen Orient die materielle Basis entzog und die gesellschaftlichen Kräfte je unterschiedlich zu Empfängern herrschaftspolitisch motivierter Alimentierungsstrategien des Staates machte (vgl. ebd.: 442). »Im Gegensatz zum ›westlichen‹ Anspruch auf Partizipation, der sich aus der Steuerzahlung ableitet (no taxation without representation), zementierte die materielle Allokationskraft des Rentierstaates das Machtmonopol des orientalischen Staates« (vgl. ebd.). Der Rückgang der Erdölpreise, neoliberale wirtschaftliche Globalisierungsprozesse und Strukturanpassungsmaßgaben von Internationalem Währungsfonds und Weltbank führten zu einem wohlfahrtspolitischen Rückzug des Staates, einer Liberalisierung der Wirtschaftssysteme zugunsten der Privatwirtschaft, wie auch zu gewissen Freiräumen für zahlreiche Interessengruppen und politische Parteien, die nun eine Beteiligung am politischen Prozess einforderten und erste Formationen von Zivilgesellschaften bildeten (vgl. ebd.: 443).

Der sozialpolitische Rückzug des Staates hatte gleichzeitig eine zunehmende Delegitimierung der politischen Systeme und einen wachsenden Einfluss der Islamisten zur Folge, die mit ihren Wohlfahrtsorganisationen das sozialpolitische Vakuum füllten und auf der Grundlage eigener transnationaler Finanzstrukturen eine vom Staat unabhängige Sozialpolitik für die Armen etablierten (vgl. ebd.). Die Islamisten – schreibt Pawelka – »stellten so-

wohl dem Staat als auch der säkularen Zivilgesellschaft eine ›inoffizielle Gesellschaft‹ der autochthonen religiösen und traditionalen Gemeinschaften gegenüber« (ebd.).

Die arabische Debatte über ›Zivilgesellschaft‹ kreist heute nun wesentlich um die Frage, ob islamistische Gruppen als Teil der Zivilgesellschaft zu betrachten sind und zwar nicht nur in institutioneller, sondern insbesondere auch in normativer Hinsicht, etwa im Hinblick auf die Kriterien Freiwilligkeit und politische Toleranz (vgl. Ibrahim/Wedel 1995a; Hamzawy 2003). In diesem Zusammenhang lässt sich eine spezifische Schwäche der oppositionellen Kräfte und ein zivilgesellschaftliches Dilemma konstatieren. Auf der einen Seite steht eine gesellschaftlich wenig verankerte säkulare Opposition aus Bürgertum, oberer Mittelschicht und Teilen der Intelligenz dem Staat mit seinem nach wie vor enormen Repressions- und Manipulationspotenzial gegenüber. Auf der anderen Seite steht die islamistische Opposition, deren Elite aus westlich gebildeten Akademikern besteht, die jedoch eine breite soziale Basis in der unteren Mittelschicht und den städtischen Marginalisierten findet. Beide Oppositionsgruppen sind nicht nur mit dem autoritären Staat konfrontiert, sondern bekämpfen sich weithin auch gegenseitig. Aus Furcht vor einer islamistischen Machtübernahme flüchtete sich die säkulare Opposition dabei nicht selten – etwa in Algerien – in den Schutz des Staates, der sie einerseits teils kooptierte, teils in einem beschränkten Rahmen oppositionell agieren ließ (vgl. Pawelka 2002: 444).

Angesichts dieser restriktiven Rahmenbedingungen scheint mir die Frage nach strukturellen und kulturellen Anknüpfungspunkten für die Entfaltung von Demokratisierungsprozessen und die erfolgreiche Etablierung zivilgesellschaftlicher Interaktionsformen zentral. Eine bedeutsame Rolle gleichsam als Ferment der Zivilgesellschaft mag dabei den Frauenbewegungen zukommen, die in den vergangenen Jahrzehnten sowohl auf nationaler wie auf transnationaler Ebene enorm an Mobilisierungsfähigkeit gewonnen haben.

Tausende von Frauen mit Bildung und Erfahrungen in der Arbeitswelt engagieren sich heute in Frauen-Nichtregierungsorganisationen als Antwort auf fortdauernde und sich verschärfende Probleme für Frauen in den verschiedensten Bereichen, so etwa in wohlfahrtspolitischen Projekten, für Menschenrechte und Frauenrechte, in frauenzentrierten Forschungs- und Bildungsprojekten. Auch das Thema ›Gewalt gegen Frauen‹ im privaten Bereich wird zunehmend öffentlich diskutiert. Angesichts des historischen Ausschlusses der Frauen von öffentlichen Formen der Macht kommt dem Engagement von unabhängigen Frauengruppen gerade im Vorderen Orient eine besondere Bedeutung zu (vgl. Moghadam 1998: 199ff.).[6]

6 Zu den Aktivitäten formeller und informeller Frauengruppen im Vorderen Orient, ihren Möglichkeiten und Problemen vgl. den informativen, von Chatty/Rabo (1997) herausgegebenen Sammelband.

Zwischen den einzelnen nationalen Frauenbewegungen finden zunehmend regionale Vernetzungs- und Austauschprozesse statt, nicht zuletzt mithilfe der neuen Informations- und Kommunikationstechnologien. Prominente Beispiele sind das internationale Netzwerk *Women Living under Muslim Laws*, das Individuen und Gruppen von Nord-Afrika bis Pakistan verbindet sowie der Zusammenschluss der *Femmes des Maghreb* (vgl. Moghadam 1998: 203). Die orientalischen Frauenbewegungen sind heute eingebunden in die globalen Diskurse über FrauenMenschenrechte, Demokratisierung und Zivilgesellschaft und auf den Weltfrauenkonferenzen (etwa Peking und Huairou) zahlreich und organisiert vertreten.

In ihren eigenen Gesellschaften sehen sich die Frauenbewegungen der Region gleichwohl mit einer extrem widersprüchlichen und ungünstigen Situation konfrontiert: sie sind eingezwängt zwischen den identitätspolitisch legitimierten, restriktiven Loyalitätsansprüchen religiöser, ethnischer und familialer Gemeinschaften einerseits und dem repressiven neopatriarchalen Staat (vgl. Sharabi 1988) andererseits, der die Zivilgesellschaft einer weitreichenden Kontrolle unterworfen hat. So verbietet das ägyptische Vereinsgesetz von 1999 den Nichtregierungsorganisationen beispielsweise gewerkschaftliche und politische Aktivitäten; der Regierung müssen Mitgliederlisten und genaue Aufgabenbeschreibungen vorgelegt werden, ebenso Kandidatenlisten bei Vorstandswahlen, für die die Regierung ein Vetorecht beansprucht (vgl. Lübben/Fawzi 1999: 29ff.; El Baz 1997: 160, 164). Auch die autonomen Frauenorganisationen unterliegen entsprechenden Reglementierungen. Lübben und Fawzi notieren:

»Mit dem Verbot politischer und gewerkschaftlicher Tätigkeit wird das Politische aus der Zivilgesellschaft ausgegliedert und damit die Zivilgesellschaft endgültig ausgehöhlt und faktisch *ad acta* gelegt. Der Staat [...] behält sich das Recht vor zu bestimmen, wer, wann und wo karitativ, gewerkschaftlich oder politisch sprechen und handeln darf: Die Rolle des Bürgers darf nur spielen, wer die entsprechende staatliche Lizenz hat. Der *citoyen* wird ersetzt durch den Untertan.« (Lübben/Fawzi 1999: 33)

Da alle Aktivitäten, die aus Regierungssicht »die nationale Einheit, die allgemeine Ordnung und die guten Sitten bedrohen«, verboten sind, ist es beispielsweise auch undenkbar, dass sich eine Frauengruppe etwa der Probleme von unehelichen Müttern oder lesbischen Frauen annimmt (ebd.: 31).

Angesichts der skizzierten vielfältigen Zwänge verfolgen die Frauenrechtlerinnen der Region uneinheitliche Strategien, die ideologisch unterschiedlich legitimiert und sozial unterschiedlich verankert sind. Zahlreiche islamistische Frauenrechtlerinnen stellen zunehmend die in den islamistischen Bewegungen idealisierte und postulierte angeblich innere Einheitlichkeit und Geschlossenheit der *umma* in Frage. Dabei weisen sie auf die internen patriarchalischen Machtverhältnisse und Geschlechterkonflikte in der

muslimischen Gemeinschaft hin. Immer mehr islamische Frauenrechtlerinnen wenden sich auch gegen die Definitionsmacht der männlichen Patriarchen. Sie knüpfen an die Ideen islamischer Reformer wie An-Naim, Soroush und Abu Zaid an und versuchen auf der Basis einer Re-Interpretation der islamischen Tradition, im Sinne einer ›feministischen Theologie‹ (vgl. Hassan 1997: 232; Mir-Hosseini 1999: 217ff.), den traditionellen, religiös legitimierten, sozialen und rechtlichen Handlungsrahmen auszuweiten. Gleichzeitig öffnen sie damit die Tür zu Allianzen mit säkular orientierten Frauenrechtlerinnen in den eigenen Gesellschaften[7] wie auch zur globalen Frauenbewegung und leisten einen Beitrag zur Demokratisierung der politischen Kultur.

In ihrer Vielstimmigkeit sind die Islamistinnen augenscheinlich in der Lage, ein breites soziales Spektrum zu bedienen und so politisch Einfluss zu gewinnen. Die ›alte‹ Rolle der Hausfrau und Mutter wird ideologisch aufgewertet, neue Rollen, die mit dem Betreten des öffentlichen Raumes verbunden sind, etwa als Berufstätige, Studentin, Wissenschaftlerin etc. werden eröffnet und durch das Tragen des Schleiers sozialmoralisch abgesichert. Mit der ›islamischen Bedeckung‹ können Frauen traditionelle Grenzen überschreiten und den öffentlichen Raum betreten, ohne die gängigen Normen ›tugendhafter Weiblichkeit‹ zu durchbrechen und ihr soziales Ansehen zu verlieren (vgl. Najmabadi 1991: 66).

Während die islamistischen Frauenrechtlerinnen darum ringen, ihre Rechte durch eine ›frauenfreundlichere‹ Re-Interpretation der religiösen Quellen im Rahmen der islamistischen Gemeinschaften auszuweiten, fordern die säkular orientierten Frauenrechtlerinnen unter Berufung auf Demokratie und Menschenrechte gleiche Rechte als Individuen ein. Zum strategischen Dreh- und Angelpunkt wird dabei das Familienrecht. Während im Zeichen von global erhobenen Forderungen nach ›good governance‹ die Demokratisierungsrhetorik sich auch im Vorderen Orient ausbreitet, bleiben die Frauen in den meisten Ländern der Region hinsichtlich ihrer demokratischen Rechte allerdings doppelt blockiert. Sie sind nicht nur – wie auch die Männer – den allgemeinen staatlichen Beschränkungen hinsichtlich bürgerlicher Freiheitsrechte und politischer Partizipation unterworfen. Gleichzeitig ist ihnen das fundamentale Recht versagt, in so wichtigen Fragen wie Eheschließung, Scheidung, Arbeit, Mobilität, Sorgerecht für die Kinder, eigenständige Entscheidungen zu treffen, da sie im religiös verankerten Familienrecht den männlichen Verwandten untergeordnet sind. Der Widerspruch zwischen der an Individuen gerichteten Gleichheitszusage in den meisten

7 So kommt es neuerdings bspw. in der Türkei und in Iran über weltanschauliche Differenzen hinweg zu einer Geschlechtssolidarität zwischen säkular orientierten und islamistischen Frauenrechtlerinnen, die sich gemeinsam für eine rechtliche Gleichstellung der Frauen einsetzen, die auch das strikt patriarchalische Familienrecht einbezieht (vgl. Göle 1995; Kreile 2000).

Verfassungen der Region und der fortdauernden Unterwerfung unter das durch die verschiedenen religiösen Gemeinschaften kodifizierte Familienrecht macht die Frauen zu Staatsbürgerinnen zweiter Klasse (vgl. Joseph 2000a).

Eine Gleichstellung im Familienrecht, die Frauen aus der Vormundschaft der Väter, Ehemänner und jeweiligen religiösen Gemeinschaften entließe und sie direkt und ohne patriarchalische Vermittlung zu Vertragspartnerinnen des Staates und zu Staatsbürgerinnen aus eigenem Recht machte, wäre (aus der Perspektive säkular orientierter Frauenrechtlerinnen) zumindest eine der zentralen Voraussetzungen nicht nur für mehr Gestaltungsspielräume für Frauen, sondern auch für die Stärkung der Zivilgesellschaften und für Demokratisierungsprozesse in der Region. Allerdings könnte eine derartige Entwicklung die Macht und den Zusammenhalt der Gemeinschaften empfindlich schwächen.

An diesem Punkt treten nun neben die erwähnten Allianzen der islamistischen und der säkular orientierten Frauenbewegungen, die weltanschauliche Differenzen teilweise überbrücken, gegensätzliche Interessenlagen und Loyalitätskonflikte. Der Widerspruch zwischen identitätspolitischer Orientierung, bei der die Gemeinschaften zum normativen Ausgangspunkt von Rechten und Verpflichtungen gemacht werden, einerseits und zivilgesellschaftlicher Orientierung, die auf der Anerkennung der Freiheitsrechte des Individuums basiert, andererseits, behindert beziehungsweise blockiert eine einheitliche Strategie der Frauenbewegungen.

Teile der Frauenbewegungen engagieren sich nachdrücklich für die Ausweitung der Rechte der Frauen als Individuen und kritisieren den ›Würgegriff‹, dem die Frauen seitens der Gemeinschaften ausgesetzt seien. Mernissi zufolge sind es gerade die Frauen im Vorderen Orient, »die am lautesten den Individualismus besingen, denn sie waren mehr als die anderen durch das Gruppengesetz gefesselt« (Mernissi 1992: 206f.). Andere Frauenrechtlerinnen sind bestrebt, über die Einbindung in verwandtschaftliche und kommunalistische Strukturen, die nicht nur kontrollieren, sondern auch Fürsorge bieten, ihre Partizipations- und Gestaltungsmöglichkeiten auszuweiten (vgl. Joseph 2000b: 18ff.).

Die weltanschaulichen und politischen Differenzen führen nicht selten auch zu erbitterten Kämpfen zwischen den verschiedenen Frauengruppen, in denen die Argumentationsfigur des ›kulturellen Verrats‹ breite Verwendung findet. Im Hinblick auf die ägyptische Situation notiert Al-Ali:

»Meine eigenen Forschungsergebnisse zeigen eine weit verbreitete Praxis innerhalb der heutigen Frauenbewegung, dass eine bestimmte Gruppe [...] durch die Beschuldigung delegitimiert wird, dass sie ›dem Westen‹ nach dem Mund rede.« (Al-Ali 1997: 186)

Wo es eine außerordentlich starke politische Polarisierung und gewaltförmig ausgetragene Konflikte gibt, wie etwa in Algerien, ist ein Dialog zwischen Frauengruppen über die Grenzen der politischen Lager hinweg kaum möglich (vgl. Slyomovics 1995). Die unterschiedlichen Strategien der verschiedenen Strömungen der Frauenbewegung spiegeln nicht zuletzt heterogene soziale Zugehörigkeiten und Interessenlagen wider. Ausgangspunkt ist dabei die Frage: Wer bietet in der globalisierten und fragmentierten Risikogesellschaft existenziellen Schutz und Rückhalt? Interessanterweise konstatiert der *Arab Human Development Report* bei aller Kritik an den entwicklungspolitischen Defiziten in der arabischen Welt, dass dort krasseste Armut weniger verbreitet ist als in allen anderen Entwicklungsregionen (vgl. AHDR 2002, III). Dies mag nicht zuletzt in der fortdauernden besonderen Bedeutung verwandtschaftlicher und gemeinschaftlicher Strukturen in den orientalischen Gesellschaften begründet liegen, die weithin die einzigen sozialen Netze darstellen (vgl. Joseph 2000b: 18ff.).

Angesichts gesellschaftlicher Entwicklungen, in denen der Staat sich wohlfahrtspolitisch weitgehend verabschiedet hat, leben immer mehr Menschen in prekären sozialen Verhältnissen. Für die wachsende Zahl von Marginalisierten mag die Familie oder ein kommunalistischer ›Familien-Ersatz‹ somit eine unverzichtbare Überlebensressource darstellen, es sei denn, zivilgesellschaftliche Solidaritäten böten eine Alternative zu identitätspolitischen Loyalitäten. Dies scheint bislang kaum der Fall zu sein.

Perspektiven der Geschlechterpolitik

Im Hinblick auf die Perspektiven der geschlechterpolitischen Dynamik im Vorderen Orient zeichnen sich widersprüchliche, in sich gegenläufige und sozial unterschiedlich akzentuierte Tendenzen ab. Solange sich die sozialen Polarisierungen weiter vertiefen, dürfte auch die Nachfrage in den ärmeren sozialen Schichten nach Schutz, Absicherung und sozialmoralischer Orientierung durch die familiären und religiösen Gemeinschaften ungebrochen bleiben. Sie bieten mangels Alternativen und angesichts eines repressiven, sozialpolitisch abwesenden Staates für viele Frauen und Männer existenziell notwendige Zufluchtsbastionen, deren Zusammenhalt durch die traditionellen patriarchalischen Verhältnisse aufrechterhalten und den Autonomieansprüchen der Individuen übergeordnet wird.

Parallel dazu bringt der soziale Wandel eine Ausdifferenzierung der Mittelschichten und eine Pluralisierung von Lebensformen mit sich und schafft in den privilegierten Teilen das Potenzial für Individualisierungsschübe und Selbstverwirklichungsambitionen. Damit werden auch für eine Minderheit von Frauen autonomere Gestaltungsspielräume und alternative Rollenkonzepte eröffnet. Wer materiell abgesichert ist, kann am ehesten auf den Rück-

halt der familiären oder religiösen Gemeinschaft verzichten, die Sicherheit gewährt, aber Anpassung fordert.

Die Forderung vieler Frauenrechtlerinnen nach gleichen Rechten, auch im ›privaten‹ Bereich und im Personenstandsrecht, mag diesen Prozess widerspiegeln. So starteten in Marokko im April 2002 neun unabhängige Frauenorganisationen eine landesweite Kampagne »Frühling der Gleichberechtigung« zur Reform des marokkanischen Familienrechtes (vgl. Sabra 2002: 46).[8]

Wie weit sich die Widersprüche zwischen den verschiedenen Strömungen der Frauenbewegungen des Vorderen Orients abschwächen beziehungsweise überbrücken lassen und sich individuelle Freiheitsrechte, identitätspolitische Integrationsmodi wie auch Demokratisierungsoptionen jenseits patriarchalischer Kontrolle vereinbaren lassen, ist eine offene Frage. Die Anerkennung der »Anderen« als prinzipiell Gleicher (Kößler/Melber 1993: 119) dürfte ein zentrales normatives Moment in einem derartigen Prozess darstellen.

Der Einfluss der Frauenbewegungen auf die Herausbildung demokratischer zivilgesellschaftlicher Strukturen, die von breiten Schichten der Bevölkerung getragen werden, mag nicht zuletzt davon abhängen, wie weit es den Frauenrechtlerinnen gelingt, die soziale Frage zum Thema zu machen und die Forderungen nach individuellen Freiheitsrechten und nach sozialen Rechten zu verknüpfen. Ein Beispiel aus Ägypten mag dies abschließend verdeutlichen: Bei einer Konferenz über die rechtliche Stellung von Frauen, die 1994 in Minya stattfand, wurde über die UN *Konvention zur Beseitigung aller Formen der Diskriminierung gegen Frauen (CEDAW)*[9] diskutiert. Während der Debatte erhob sich eine junge Frau mit ihrem Baby auf der Hüfte und bemerkte, dass die Konvention und die einschlägigen Diskussionen den Frauen in Oberägypten wenig Hilfe in ihren alltäglichen Kämpfen böten. »Ich bin hierher gekommen, um praktische Lösungen zu finden«, sagte sie. »Ich möchte beispielsweise sicherstellen, dass in meinem Dorf eine schwangere Frau nicht schwere Wasserkrüge auf dem Kopf tragen muss« (zit. nach Masonis El-Gawhary 2000: 40).

8 Gefordert werden u.a. gleiches Recht für Mann und Frau, selbst den Ehevertrag zu schließen, das Verbot der Polygamie, gleiche Scheidungsprozeduren für Männer und Frauen, gleiches Sorgerecht für die Kinder, gleiches Recht auf Verbleib in der ehelichen Wohnung.

9 Vgl. hierzu den Beitrag von Ann E. Mayer i.d.Bd.

Literatur

Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam*, New Haven and London: Yale University Press.

Al-Ali, Nadje Sadig (1997): »Feminism and Contemporary Debates in Egypt«, in: Dawn Chatty/Annika, Rabo (Hg.): *Organizing Women. Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*, Oxford, New York: Berg, 173-194.

Al-Azmeh, Aziz (1996): *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt/Main, New York: Campus.

Arab Human Development Report 2002 (im Auftrag des United Nations Development Programme).

Badran, Margot (1991): »Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in 19th and 20th Century Egypt«, in: Deniz Kandiyoti (Hg.): *Women, Islam and the State*, London, Basingstoke: MacMillan, 201-236.

Barber, Benjamin R. (1997): »Dschihad versus McWorld«, in: *Lettre International* 36, 4-10.

Chatty, Dawn/Rabo, Annika (Hg.) (1997): *Organizing Women. Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*, Oxford, New York: Berg.

El Baz, Shahida (1997): »The Impact of Social and Economic Factors on Women's Group Formation in Egypt«, in: Dawn Chatty/Annika Rabo (Hg.): *Organizing Women. Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*, Oxford, New York: Berg, 147-171.

Göle, Nilüfer (1995): *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei*, Berlin: Babel.

Hamzawy, Amr (Hg.) (2003): *Civil Society in the Middle East*, Berlin: Hans Schiler.

Hassan, Riffat (1997): »Feministische Interpretationen des Islams«, in: Claudia Schöning-Kalender/Ayla Neusel/Mechtild M. Jansen (Hg.): *Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*, Frankfurt/Main, New York: Campus, 217-233.

Hatem, Mervat (1992): »Economic and Political Liberalization in Egypt and the Demise of State Feminism«, in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 24, 231-251.

Henry, Clement M./Springborg, Robert (2001): *Globalization and the Politics of Development in the Middle East*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ibrahim, Ferhad/Wedel, Heidi (Hg.) (1995a): *Probleme der Zivilgesellschaft im Vorderen Orient*, Opladen: Leske und Budrich.

Ibrahim, Ferhad/Wedel, Heidi (1995b): »Einleitung«, in: Dies. (Hg.): *Probleme der Zivilgesellschaft im Vorderen Orient*, Opladen: Leske und Budrich.

Jad, Islah/Johnson, Penny/Giacaman, Rita (2000): »Transit Citizens. Gender and Citizenship under the Palestinian Authority«, in: Suad Joseph (Hg.):

Gender and Citizenship in the Middle East, New York: Syracuse University Press, 137-157.

Joseph, Suad (Hg.) (2000a): *Gender and Citizenship in the Middle East*, New York: Syracuse University Press.

Joseph, Suad (2000b): »Gendering Citizenship in the Middle East«, In: Suad Joseph (Hg.): *Gender and Citizenship in the Middle East*, New York: Syracuse University Press, 3-30.

Kandiyoti, Deniz (Hg.) (1991): *Women, Islam and the State*, London, Basingstoke: MacMillan.

Karam, Azza M. (1997): »Women, Islamisms, and State: Dynamics of Power and Contemporary Feminisms in Egypt«, in: Mahnaz Afkhami/Erika Friedl (Hg.): *Muslim Women and the Politics of Participation. Implementing the Beijing Platform*, New York: Syracuse University Press, 18-28.

Kepel, Gilles (2002): *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, München: Piper.

Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (1999): »Weibliche Mikropolitiken und die Globalisierung des Islam«, in: Dies. (Hg.): *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*. Bielefeld: transcript, 11-34.

Knauss, Peter R. (1987): *The Persistence of Patriarchy. Class, Gender, and Ideology in Twentieth Century Algeria*, New York: Praeger.

Kößler, Reinhart/Melber, Henning (1993): *Chancen internationaler Zivilgesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Kreile, Renate (1997): *Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauenmacht im Vorderen Orient*, Pfaffenweiler: Centaurus.

Kreile, Renate (2000): »Eine Frage der Moral. Islamistische Frauen im Iran und in der Türkei«, in: *blätter des informationszentrums 3. Welt*, H. 243, 27-33.

Lübben, Ivesa/Fawzi, Issam (1999): »Rückfall in die Untertanengesellschaft: Das neue ägyptische Vereinsgesetz«, in: *INAMO*, Nr. 19, 29-33.

Lübben, Ivesa/Fawzi, Issam (2000): »Ein neuer islamischer Parteienpluralismus in Ägypten? – Hizb al-Wasat, Hizb al-Shari'a und Hizb al-Islah als Fallbeispiele«, in: *ORIENT* 2/2000, 229-281.

MacLeod, Arlene Elowe (1991): *Accomodating Protest: Working Women and the New Veiling in Cairo*, New York, Oxford: Columbia University Press.

Masonis El-Gawhary, Krista (2000): »Egyptian Advocacy NGOs. Catalysts for Social and Political Change?«, in: *Middle East Report* No. 214, 38-41.

Menzel, Ulrich (1998): *Globalisierung versus Fragmentierung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Mernissi, Fatima (1987): *Geschlecht, Ideologie, Islam*, München: Weismann.

Mernissi, Fatima (1988): Muslim Women and Fundamentalism, in: *Middle East Report*, July-August, 8-11.

Mernissi, Fatima (1992): *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*, Hamburg, Zürich: Luchterhand.

Mir-Hosseini, Ziba (1999): *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Moghadam, Valentine M. (1998): *Women, Work, and Economic Reform in the Middle East and North Africa*, Boulder, London: Rienner.

Molyneuy, Maxine (1985): »Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua«, in: *Feminist Studies* 11, Nr. 2 (1985), 227-254.

Najmabadi, Afsaneh (1991): »Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran«, in: Deniz Kandiyoti (Hg.): *Women, Islam and the State*, London, Basingstoke: MacMillan, 48-76.

Pawelka, Peter (2002): »Der Staat im Vorderen Orient: Über die Demokratie-Resistenz in einer globalisierten Welt«, in: *Leviathan* 4/2002, 431-454.

Peteet, Julie M. (1993): »Authenticity and Gender. The Presentation of Culture«, in: Judith E. Tucker (Hg.): *Arab Women. Old Boundaries, New Frontiers*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 49-62.

Perthes, Volker (1999): »Bürgerkrieg oder Integration? Islamismus und Staat im arabischen Raum«, in: Peter Pawelka/Hans-Georg Wehling (Hg.): *Der Vordere Orient an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 143-155.

Roy, Olivier (1994): *The Failure of Political Islam*. London: I. B. Tauris.

Rugh, Andrea B. (1993): »Reshaping Personal Relations in Egypt«, in: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hg.): *Fundamentalisms and Society. Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, Chicago, London: University of Chicago Press, 151-180.

Sabra, Martina (2002): »Frühling der Gleichberechtigung«, in: *INAMO* 30, 46.

Senghaas-Knobloch, Eva/Rumpf, Mechthild (1991): »Soziale Identität, die Ordnung der Geschlechter und nationale Bewegung. Zur Diskussion über ›Psychologische Gründe des Fundamentalismus‹«, in: *Feministische Studien 9. Jg.*, H. 2, 123-134.

Seufert, Günter (1997): *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*, Istanbul: Steiner.

Sharabi, Hisham (1988*): Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*, New York, Oxford: Oxford University Press.

Slyomovics, Susan (1995): »›Hassiba Ben Bouali, If You Could See Our Algeria‹: Women and Public Space in Algeria«, in: *Middle East Report* No. 192, 8-13.

Tezcan, Levent (1998): »Der Westen im türkischen Islamismus«, in: Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 109-129.

Werner, Karin (1996): »Zwischen Islamisierung und Verwestlichung: Junge Frauen in Ägypten«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 25, H. 1, 4-18.
Wichterich, Christa (1992): »Identitätspolitik: Religion, Geschlecht und Identitätssuche am Beispiel Indiens«, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, H. 32, 47-58.

Neue Überlegungen zum Geschlechterverhältnis im Islam. Perspektiven der Gerechtigkeit und Gleichheit für Frauen[1]

Ziba Mir-Hosseini

Schon immer sind sich muslimische Frauen, wie auch andere Frauen auf der Welt, der Ungleichheit der Geschlechter bewusst gewesen und haben sich dieser widersetzt; doch die Entstehung eines nachhaltigen, in der eigenen Kultur verwurzelten Feminismus vollzog sich erst vor kurzem. Die Verspätung, mit der diese Entwicklung eingetreten ist, spiegelt zumindest teilweise das komplexe Verhältnis zwischen den Forderungen nach der Gleichberechtigung der Frau und den antikolonialistischen und nationalistischen Diskursen des ersten Teils des zwanzigsten Jahrhunderts wider. Zu einer Zeit, als der Feminismus, sowohl als ein Bewusstsein wie auch als eine Bewegung, konkrete Gestalt annahm und sich auf Europa und Nordamerika auswirkte, besaß er, wie Leila Ahmed und andere gezeigt haben, auch »die Funktion, die Angriffe auf muslimische Gesellschaften moralisch zu rechtfertigen und die Auffassung von der umfassenden Überlegenheit Europas zu unterstützen« (Ahmed 1992: 54).

Westliche Autoritäten (Reisende, Diplomaten) berichteten regelmäßig über ›die Unterwerfung der Frau‹ in muslimischen Gesellschaften. Mit den entstehenden antikolonialistischen und nationalistischen Bewegungen gerieten Muslime im Hinblick auf das traditionelle Geschlechterverhältnis in die Defensive. Muslimische Frauen, die ein feministisches Bewusstsein erworben hatten und für die Gleichberechtigung der Frau eintraten, standen unter dem Druck, sich antikolonialistischen oder nationalistischen Prioritäten zu fügen. Jede abweichende Meinung ließ sich als eine Art von Verrat auslegen. Westliche Feministinnen konnten patriarchalische Elemente ihrer eigenen Kulturen und Religionen im Namen der Modernität, des Liberalismus und der Demokratie kritisieren, doch muslimischen Frauen war es bei ihrem Kampf für Gleichberechtigung nicht möglich, entweder auf diese externen Diskurse oder auf interne politische Debatten (das heißt Nationalismus und Antikolonialismus) zurückzugreifen. Für die meisten Modernisten und Liberalen war ›der Islam‹ eine patriarchalische Religion, die abzulehnen war. In den Augen der Nationalisten und Antikolonialisten war ›der Feminismus‹ dagegen – das Eintreten für die Gleichberechtigung der Geschlechter – ein koloniales Projekt, dem es sich zu widersetzen galt. Muslimische Frauen standen mit anderen Worten vor einer schmerzlichen Wahl, die Leila Ahmed als »eine Wahl zwischen Verrat und Verrat« beschrieben hat (Ahmed 1984: 122). Sie mussten sich entscheiden zwischen ihrer muslimischen Identi-

1 Eine andere Fassung dieses Beitrags findet sich in *Hawwa: Journal of Women in the Middle East and the Islamic World*, Band 1, Nr. 1, S. 1-28 (2003).

tät – ihrem Glauben – und ihrem neuen Bewusstsein für die Geschlechterfrage.

Doch gegen Ende des 20. Jahrhunderts war die Wahl zwischen den beiden Alternativen nicht mehr erforderlich. Eine vernachlässigte und paradoxe Folge des Aufstiegs des politischen Islams in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war sein Beitrag zur Schaffung eines Ortes, eines Raumes, innerhalb dessen muslimische Frauen ihren Glauben mit ihrem neuen Frauenbewusstsein vereinbaren können. Ende der 80er Jahre gab es deutliche Anzeichen für die Entstehung einer neuen Denkweise, eines Geschlechterdiskurses, der in seinen Zielen und Forderungen ›feministisch‹, gleichzeitig jedoch hinsichtlich seiner Sprache und Legitimationsquellen ›islamisch‹ ist. Dieser neue, als ›Islamischer Feminismus‹ bezeichnete Diskurs wird weiterhin sowohl von der Mehrheit der Islamisten als auch von Feministinnen angegriffen; beide sehen in ihm das genaue Gegenteil ihrer jeweiligen Grundsätze und Ideologien, wonach ein ›islamischer Feminismus‹ ein Widerspruch in sich selbst ist.

Dies ist der Kontext, in dem muslimische Frauenbewegungen Anfang des 21. Jahrhunderts zu situieren sind. Und vor genau diesem Hintergrund möchte ich im Folgenden untersuchen, auf welche Art und Weise Frauen im islamischen Recht Gleichheit und Gerechtigkeit anstreben und erreichen können. Ich stelle dazu zwei zentrale Fragen: Falls Gerechtigkeit und Fairness dem Islam eigene Prinzipien sind, so wie es Muslime glauben und wie es von muslimischen Juristen behauptet wird, sollten diese Prinzipien sich dann nicht in den Gesetzen, die das Verhältnis zwischen den Geschlechtern sowie die jeweiligen Rechte von Männern und Frauen regeln, wiederfinden? Und: Ist es möglich, die Rechte von Mann und Frau im islamischen Recht gleich auszulegen? Und falls dies der Fall ist – welche Rechtstheorien oder intellektuellen Grundlagen sind die Basis einer solchen Auslegung? Ich analysiere zunächst, wie das islamische Rechtsdenken die Rechte von Frau und Mann deutet; dabei sollen sowohl die Rechtstheorien als auch die kulturellen Annahmen, die diesen Interpretationen zu Grunde liegen, herausgearbeitet werden. Abschließend skizziere ich die erforderlichen Reformstrategien, um sowohl den Geist der *sharīʿa* reflektieren zu können als auch um das Prinzip der Gerechtigkeit für Frauen zum Ausdruck zu bringen.

Zunächst jedoch sind drei Vorbemerkungen erforderlich. *Erstens:* im gesamten Beitrag unterscheide ich zwischen der *sharīʿa* und der *fiqh*-Wissenschaft.[2] Die *sharīʿa* ist einerseits die Gesamtheit von Gottes Gesetzen, wie sie dem Propheten Mohammed offenbart wurde; andererseits »bezieht sich der Begriff im allgemeinen Sprachgebrauch auf den Islam als Religion, auf Gottes wahre Religion, die die Offenbarung in der Lebenspraxis zum Aus-

2 Zu dieser Unterscheidung vgl. Kamali 1989: 216. Ohne diese Unterscheidung argumentiert An-Na'im 2000: 33-4.

druck bringt« (Sachedina 1999a: 15). *Fiqh* ist jedoch kein Bestandteil der Offenbarung (*wahy*), sondern der Teil der Religionswissenschaft, dessen Ziel es ist, aus dem Koran und der Sunna *sharīʿa*-Rechtssätze abzuleiten. Genau genommen ist *fiqh* eine Rechtswissenschaft mit ihren eigenen Rechtstheorien und Methoden, die von den *fuqaha* im Laufe der Jahrhunderte und im Dialog mit anderen religiösen und nicht-religiösen Wissenschaften entwickelt wurden. Anders gesagt: heilig und ewig ist nur die *sharīʿa*, während es sich bei *fiqh* um eine menschliche, sich verändernde Wissenschaft handelt. Diese Unterscheidung ist ganz besonders hervorzuheben, da *fiqh* häufig fälschlicherweise mit der *sharīʿa* gleichgesetzt wird, und zwar nicht nur in populären muslimischen Diskursen, sondern auch in Fach- und in politischen Diskursen, oft mit ideologischen Absichten.

Zweitens: ich gehe von der Prämisse aus, dass die Rechte von Frauen und Männern weder fest, vorgegeben noch absolut sind. Ganz im Gegenteil: sie sind kulturelle und juristische Konstrukte, die geltend gemacht und verhandelt werden und die sich ändern können. Sie werden in Reaktion auf Lebenswirklichkeiten, in Reaktion auf Machtverhältnisse in der Familie und in der Gesellschaft geschaffen, und zwar von denjenigen, die die gegenwärtige Situation entweder beibehalten oder verändern möchten. Sie existieren in und durch die Art und Weise, wie wir über sie denken und sprechen – sowohl öffentlich als auch privat – und wie wir sie wissenschaftlich untersuchen und über sie schreiben (vgl. Mir-Hosseini 1998).

Drittens: Ich habe nicht die Absicht, das zu tun, was ein muslimischer Jurist (*faqih*) tut, nämlich Regeln aus heiligen Quellen mittels der Theorien und Methoden des *usul-al fiqh* abzuleiten. Stattdessen betrachte ich die *fiqh*-Regeln und die Theorien, die ihnen zugrunde liegen, aus einer kritischen feministischen Perspektive und untersuche ihre Gültigkeit vor dem Hintergrund aktueller Gender-Theorien und -Realitäten. Meine Fragen und Annahmen unterscheiden sich somit von denen der meisten männlichen Juristen. Ich lege nicht nur die inhärenten geschlechtsspezifischen Vorurteile der *fiqh*-Regeln und ihre inneren Widersprüche offen, sondern stelle auch die Frage, ob diese Regeln der Gerechtigkeit der *sharīʿa* und den Interessen von muslimischen Menschen und Gesellschaften entsprechen. Damit hebe ich besonders das hervor, was Sachedina »eine Krise der Epistemologie in der traditionalistischen Bewertung des islamischen juristischen Erbes« genannt hat (Sachedina 1999a: 25). Der Grund für diese Krise sind eine ahistorische Herangehensweise an islamische Rechtssysteme sowie eine männerzentrierte religiöse Epistemologie.

Die rechtliche Stellung der Geschlechter im islamischen Rechtsdenken steht im Zentrum der folgenden Untersuchung. Es lassen sich, idealtypisch gesehen, drei separate Diskurse zu den Rechten von Frauen und Männern unterscheiden. Während die ersten beiden von verschiedenen Formen der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern ausgehen, spricht der dritte sich

für Gleichheit aus. Den ersten dieser Diskurse – den Diskurs der klassischen *fiqh*-Texte – nenne ich »traditionalistisch«. Der zweite Diskurs entstand Anfang des 20. Jahrhunderts und zeigt sich in den modernen Rechtsbüchern muslimischer Länder; diesen Diskurs bezeichne ich als »neo-traditionalistisch«.[3] Der dritte, von mir als »reformistisch« bezeichnete Diskurs, kam erst im Laufe der letzten zwanzig Jahre auf und befindet sich noch in der Entstehungsphase.

Der traditionalistische Diskurs: die Entstehung der Ungleichheit der Geschlechter

Die klassischen *fiqh*-Texte betrachten die Ungleichheit der Geschlechter a priori als ein ganz selbstverständliches Prinzip. In ihnen spiegelt sich die Welt wider, in der die Autoren dieser Texte lebten, eine Welt, in der die Ungleichheit von Männern und Frauen die natürliche Ordnung der Dinge war, die einzige bekannte Art und Weise, das Verhältnis zwischen ihnen zu regeln. Es ist eine Welt, in der Biologie Schicksal ist und es keinerlei Überschneidungen der Geschlechterrollen gibt: die Frau wird geschaffen, um Kinder zu gebären und aufzuziehen; in dem göttlichen Plan ist dies ihre Hauptaufgabe und ihr wichtigster Beitrag zur Gesellschaft. Es ist eine Welt der Pflichten, in der der Begriff »die Rechte der Frau« – wie wir ihn heute verstehen – keinen Platz und so gut wie keine Bedeutung hat.[4]

Im Zeichen dieser metaphysischen und philosophischen Weltsicht verstehen und lesen die klassischen Juristen die heiligen Texte des Islams: den Koran und die Sunna. Klassische *fiqh*-Texte stellen Frauen als sexuelle, nicht als soziale Wesen dar, und ihre Rechte kommen nur im Kontext des Familienrechts zur Sprache. Die klassische, von der *fiqh*-Wissenschaft vertretene Auffassung von den Rechten der Frau zeigt sich nirgendwo deutlicher als in der Definition des Ehevertrages, der Frauen als Halbsklavinnen behandelt. Die ungleiche Rechtsstellung von Frauen und Männern in muslimischen Ländern wurde – und wird noch immer – zum Großteil durch die Regeln aufrechterhalten, die die klassischen Juristen für den Abschluss und das Lösen des Ehevertrages entwickelten. In dieser Hinsicht gibt es zwischen den verschiedenen Rechtsschulen keine großen Unterschiede: sie alle teilen dieselbe innere Logik und dieselbe Auffassung von Familie. Wenn sie sich un-

3 Die Literatur zur Kodifizierung des islamischen Rechts bezeichnet diesen Diskurs in der Regel als »modernistisch«. Vgl. z.B. Anderson 1959; Coulson/Hinchcliffe 1978.

4 Dies ist genau die Welt, die die islamistischen Bewegungen, die in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts entstanden, wiederherstellen wollten. Vgl. z.B. Sharabi 1988.

terscheiden, dann nur in Hinblick auf die Umsetzung dieser Auffassung in rechtliche Vorschriften.[5]

Doch die Auslegung der Rechte der Frau durch die *fuqaha* ist nicht frei von logischen Widersprüchen, und auch dies zeigt sich, wie wir sehen werden, nirgendwo deutlicher als im Ehevertrag. Es sind zwei rivalisierende Stimmen erkennbar: die eine wird von der Offenbarung (*wahy*) inspiriert, die andere steht unter dem Einfluss der jeweils zeitgebundenen Gesellschaftsordnung. Während die erste eine egalitäre Stimme ist und die Gerechtigkeit des Islams ausdrückt, ist die zweite eine patriarchalische Stimme, in der soziale, kulturelle und politische Ideologien zum Ausdruck kommen. Je mehr sich die Texte des *fiqh* von der Zeit und dem Geist der Offenbarung entfernen, desto stärker wird ihre patriarchalische Stimme.

Um diese Spannung – zwischen der Stimme der Offenbarung und der Stimme der Gesellschaftsordnung – zu untersuchen und um die Grundannahmen der klassischen Juristen zu identifizieren, sollen im Folgenden die Hauptmerkmale des Ehevertrags untersucht werden.

Die Ehe als Tauschvertrag

Die klassischen *fiqh*-Texte definieren die Ehe (*nikah*) als einen Tauschvertrag mit festen Bedingungen und einheitlicher Rechtswirksamkeit. Nach dem Muster des Kaufvertrags (*bayʿ*) sind die Hauptbestandteile der *nikah*: das Angebot (*ijab*) durch die Frau oder ihren Vormund (*wali*), die Annahme (*qabul*) durch den Mann, und die Zahlung des Brautpreises (*mehr*) – ein Geldbetrag oder Wertgegenstand, den der Ehemann vor oder nach Vollzug der Ehe an die Braut zahlt oder sich zu zahlen verpflichtet. Eine Frau hat das Recht, den Geschlechtsverkehr zu verweigern, bis sie ihren Brautpreis in voller Höhe erhalten hat.[6] In der malikitischen Rechtsschule besitzt der Tausch, wie ihn die Zahlung des Brautpreises impliziert, eine derart große Bedeutung, dass die Nicht-Zahlung des Brautpreises oder eine Bestimmung im Vertrag, die zu seiner Vernichtung führen könnte, den Ehevertrag ungültig machen kann. In anderen Schulen wird ein Vertrag durch das Fehlen eines näher bestimmten Brautpreises nicht ungültig, jedoch erhält die Braut Anspruch auf einen besonderen Typ von Brautpreis, der als *mahr al-mithl*, ›durchschnittlicher Brautpreis‹, bekannt ist.[7]

Bei ihren Erörterungen der rechtlichen Struktur der Ehe benutzten klassische Juristen häufig die Analogie des Kaufvertrags und griffen auf seine

5 Zu Unterschieden zwischen den Rechtsschulen, vgl. Esposito 1982; Maghniyyah 1997.

6 Sobald sie jedoch ihr Einverständnis gegeben hat, sexuelle Beziehungen zu ihrem Ehemann zu unterhalten, kann sie sich ihm nicht mehr verweigern.

7 Vgl. hierzu den Beitrag »Mahr« in Gibb/Kramers 1961: 315; Maghniyyah 1997: 74.

rechtliche Logik zurück. So schreibt beispielsweise Shaikh Khalil, der bekannteste malikitische Jurist:

»Der Brautpreis ist analog zum Kaufpreis, das heißt, der Brautpreis umfasst dieselben grundlegenden Bedingungen wie die eines Verkaufs. Wenn eine Frau heiratet, verkauft sie einen Teil von sich selbst. Auf dem Markt kauft man Ware, bei einer Ehe erwirbt der Ehemann das *genitale arvum mulieris*. Wie bei jedem anderen Handel oder Kauf kommen nur nützliche und rituell saubere Objekte als Brautpreis in Frage. So kann zum Beispiel ein Sklave als Brautpreis gezahlt werden, und die Braut, nicht der Ehemann, darf sich den Sklaven aussuchen.« (Zitiert nach Ruxton 1916: 106)[8]

Diese Auffassung von der Ehe wird von Juristen anderer Schulen geteilt. In der persischen Übersetzung eines der wichtigsten Texte von Muhaqqia al-Hilli, dem bekanntesten schiitischen Juristen, heißt es zur Ehe:

»Etymologisch gesehen ist die Ehe die Vereinigung von zwei Dingen, der Begriff soll auch Koitus sowie Geschlechtsverkehr bedeuten. In *shar'* wurde die Ehe auf verschiedene Arten definiert. Es heißt, sie sei ein Vertrag, dessen Gegenstand die Beherrschung der Vagina sei, ohne das Besitzrecht an ihr. Des Weiteren heißt es, sie sei ein mündlicher Vertrag, der erstmalig das Recht auf Geschlechtsverkehr begründe, das heißt sie ist nicht wie der Kauf einer Sklavin, bei dem der Mann das Recht auf Geschlechtsverkehr dadurch erhält, dass er die Sklavin besitzt.« (Hilli 1985: 428)

Mein Verweis auf die ähnliche rechtliche Struktur von Ehe- und Kaufvertrag soll nicht bedeuten, dass *fiqh* die Ehe tatsächlich als einen Verkauf versteht. Die klassischen Juristen sind sich der möglichen Missverständnisse bewusst und betonen daher ausdrücklich, dass die Ehe einem Verkauf nur der Form nach ähnelt, nicht jedoch vom Geiste her. Vielleicht war es dieses Bewusstsein und ein gewisses Unbehagen, das die *fuqaha* dazu anhielt, die Unterschiede zwischen einem Ehevertrag und einem Kaufvertrag einzeln aufzulisten. Selbst in Aussagen wie in der oben zitierten wird deutlich, dass zwischen dem Recht auf Zugang zu den weiblichen Geschlechts- und Fortpflanzungsorganen (das der Ehemann erwirbt) und dem Recht über die Frau selbst, als Person, (das er nicht erwirbt) unterschieden wird. Eine derartige Unterscheidung hat, wie wir sehen werden, wichtige Folgen für die Rechte und Pflichten, die die Ehe mit sich bringt. Mir geht es in diesem Abschnitt darum, zu zeigen, dass die Logik des Verkaufs die Grundlage der *fiqh*-Auffassung von den Rechten der Frau bildet; nach dieser Auffassung ist die Sexualität der

8 Jorjani, ein anderer malikitischer Jurist, definiert die Ehe als »ein Vertrag, durch den der Ehemann das alleinige Recht über die Geschlechtsorgane der Frau erwirbt«. Zitiert in Pesle 1936: 20.

Frau, wenn auch nicht die Frau selbst, eine Ware – ein Tauschobjekt in der Ehe.

In jedem *fiqh*-Text beginnt das Kapitel zur Ehe mit einer Erörterung ihrer religiösen Werte und mit einer Liste der religiösen Pflichten und der moralischen Verpflichtungen, die beiden Ehepartnern auferlegt sind. Sobald es jedoch um rechtliche Regelungen geht, treten diese moralischen Verpflichtungen, wie wir noch sehen werden, vor denjenigen Elementen des Vertrags, die das Tauschgeschäft betreffen, in den Hintergrund. Die Grenzen zwischen den moralischen und den rechtlichen Pflichten innerhalb einer Ehe sind verschwommen und mitunter willkürlich. Die Trennung zwischen dem Moralischen und dem Rechtlichen wird von dem ›Zweck der Ehe‹ bestimmt. Hier stimmen die meisten Juristen darin überein, dass der Hauptzweck der Ehe die Befriedigung der sexuellen Bedürfnisse sowie die Fortpflanzung sind (vgl. ʿAbd Al ʿAti 1997). Was auch immer den Zwecken des *nikah*-Vertrags dient oder aus ihnen resultiert, fällt in den Bereich der obligatorischen Pflichten, die beiden Ehepartnern auferlegt sind (*ahkam al zawaj*). Alles andere ist zwar moralisch verpflichtend, rechtlich jedoch nicht einklagbar und bleibt dem Gewissen der jeweiligen Einzelpersonen überlassen.

Mit dem Ehevertrag gerät eine Frau unter die ʿ*isma* ihres Ehemannes. ʿ*Isma* kann mit ›Autorität‹, ›Kontrolle‹ und ›Schutz‹ übersetzt werden: für jede der beteiligten Parteien bringt sie eine Reihe definierter Rechte und Pflichten mit sich, von denen einige moralisch sanktionierbar sind und andere Rechtsverbindlichkeit besitzen. Die rechtsverbindlichen Rechte und Pflichten betreffen die beiden Themen sexueller Zugang und Kompensation, wie sie von den Konzepten *tamkin* und *nafaqa* zum Ausdruck gebracht werden. *Tamkin* – ›Unterwerfung‹, definiert als ungehinderter sexueller Zugang – ist ein Recht des Mannes und somit eine Pflicht der Frau; dahingegen ist *nafaqa* – ›Unterhalt‹, definiert als Wohnung, Nahrung und Kleidung – ein Recht der Frau und eine Pflicht des Mannes. Eine Frau erhält Anspruch auf *nafaqa* erst nach Vollzug der Ehe und sie verliert ihren Anspruch, wenn sie sich im Zustand des *nushuz* (Ungehorsam) befindet. *Nushuz* bedeutet wörtlich ›Rebellion‹ und impliziert die Verweigerung der ehelichen Pflichten. Obwohl eingeräumt wird, dass eine derartige Verweigerung durch jeden der beiden Ehegatten stattfinden kann, wird der Begriff *nashiza* (rebellisch) in *fiqh*-Quellen nur in der femininen Form und in Bezug auf die Unterhaltsrechte verwendet.

Entsprechend der Logik des Vertrags kann ein Mann mehr als eine Ehe gleichzeitig eingehen (bis zu vier)[9], und er kann jeden Vertrag nach Belie-

9 Im shiitischen Recht kann ein Mann so viele zeitlich begrenzte Ehen (*mutʿa*) eingehen, wie er möchte oder wie er sich leisten kann. Zu dieser Form der Ehe vgl. Haeri 1989.

ben beenden: es sind weder Gründe noch die Zustimmung oder die Anwesenheit der Ehefrau erforderlich. Aus juristischer Sicht ist *talaq*, die Verstoßung der Ehefrau, eine einseitige Handlung (*iqaʿ*), die durch die entsprechende Erklärung des Ehemanns rechtswirksam wird. Ebenso kann eine Frau nicht ohne die Zustimmung ihres Ehemannes aus der Ehe entlassen werden, obwohl sie ihre Entlassung erwirken kann, mittels *khulʿ*, oft als ›Scheidung in gegenseitigem Einvernehmen‹ bezeichnet. In der Definition der klassischen Juristen ist *khul* eine Trennung, die die Ehefrau wegen ihrer extremen ›Abneigung‹ (*ikrah*) gegenüber ihrem Ehemann verlangt. Der wichtigste Bestandteil ist die Zahlung einer Kompensation (*ʿawad*) an den Ehemann als Gegenleistung für die Entlassung, wobei es sich um den Brautpreis oder um eine andere Form der Entschädigung handeln kann. Hier zeigt sich deutlich die Logik des Verkaufs. Im Gegensatz zu *talaq* ist *khulʿ* – keine einseitige, sondern eine zweiseitige Handlung, da sie ohne die Zustimmung des Ehemannes nicht rechtswirksam wird.

Erhält die Ehefrau die Zustimmung ihres Ehemannes nicht, so besteht ihre einzige Möglichkeit in der Anrufung eines Gerichts, dessen Richter die Macht besitzt, entweder den Ehemann zu zwingen, *talaq* auszusprechen, oder es in seinem Namen auszusprechen. Diese Möglichkeit ist im klassischen *fiqh* als *tafriq* oder *tatliq* bekannt und wurde zur üblichen juristischen Grundlage, auf der eine Frau in der heutigen muslimischen Welt gerichtlich geschieden werden kann.[10] Wie leicht es für eine Frau ist, auf diese Weise geschieden zu werden, und aus welchen Gründen sie dies tun kann, ist je nach *fiqh*-Schule des islamischen Rechts unterschiedlich. Die malikitische Schule ist die liberalste und hat das breiteste Spektrum an Gründen, aus denen eine Frau ein Scheidungsverfahren einleiten kann.

Dies ist in groben Zügen die Auffassung der *fiqh*-Wissenschaft von der Ehe, die nach Meinung der *fuqaha* gottgewollt ist und ihre Wurzeln in heiligen Texten hat. Diese Sichtweise wurde im Laufe der Zeit mit dem *sharīʿa*-Modell der Familie und des Geschlechterverhältnisses gleichgesetzt. Doch es stellen sich einige Fragen: Inwieweit steht diese Auffassung in Einklang mit der Gleichheit und der Gerechtigkeit, die zu den unbestrittenen Zielen der *sharīʿa* zählen? Warum und wie definiert *fiqh* die Ehe auf eine Art und Weise, die Frauen ihres freien Willens beraubt und sie der männlichen Autorität unterwirft? Diese Fragen werden sogar noch prekärer, falls wir – wie ich es tue – akzeptieren, dass die *fuqaha* aufrichtig sind, wenn sie behaupten, dass sie ihr ideales Modell des Geschlechterverhältnisses aus heiligen Quellen ableiten: aus dem Koran und der Sunna.

10 Unter den modernen Staaten, in denen das islamische Recht die Grundlage des Familienrechts bildet, bietet Tunesien Frauen den leichtesten Zugang zur gerichtlichen Scheidung. Vgl. Nasir 1990: 125-142. Zu Reformen des Scheidungsrechts vgl. Anderson 1976; Mahmood 1972; El Alami/Hinchcliffe 1996.

›Die Stellung der Frau‹ und die Theorien der »fiqh«-Wissenschaft

Auf diese Fragen gibt es drei verschieden Arten von Antworten. Die erste ist eher ideologischer Natur und hängt mit dem starken patriarchalischen Ethos zusammen, das den Zugang der *fuqaha* zu den heiligen Texten prägt. Die zweite ist eher epistemologisch orientiert und betrifft die Art und Weise, wie die ›Stellung der Frau‹ im *fiqh* verankert und zum Gegenstand (*mouzu'*) rechtlicher Regelungen (*ahkam*) wurde. Die dritte Art der Antwort ist eher politischer Natur und betrifft den Ausschluss von Frauen aus der Produktion religiösen Wissens sowie die fehlende Möglichkeit, ihren Stimmen Gehör zu verleihen und ihre Interessen in Gesetzen durchzusetzen. In diesem Abschnitt argumentiere ich, dass die klassischen Juristen mit Hilfe der Rechts- und Gesellschaftstheorien, die sie auf Basis der kulturellen und sozialen Strukturen ihrer Zeit und Gesellschaft entwickelten, die rechtliche Stellung der Geschlechter zu einem festen, starren Konzept im *fiqh* werden ließen.

Das *fiqh*-Modell des Geschlechterverhältnisses hat seine Wurzeln in der patriarchalischen Ideologie des vorislamischen Arabien, die bis in die islamische Zeit, wenn auch in veränderter Form, fortbestand. Hierzu gibt es in der Literatur eine ausgedehnte Debatte, auf die ich an dieser Stelle nicht näher eingehen kann.[11] Es genügt, wenn ich sage, dass die *fiqh*-Auffassung vom Geschlechterverhältnis, wie sie in *nikah* zum Ausdruck kommt, ihren Ursprung in einer speziellen Ehevereinbarung hat, die im vorislamischen Arabien weit verbreitet war. Diese als ›Herrschaftsehe‹ bekannte Vereinbarung ähnelte stark einem Kauf, durch den eine Frau Eigentum ihres Ehemannes wurde. Esposito weist darauf hin, dass dies eine Situation schuf:

»[...] in der eine Frau, solange sie Jungfrau war, von Männern, ihrem Vater, Bruder oder engen männlichen Verwandten unterjocht wurde, und ebenso von ihrem Ehemann, wenn sie dessen Frau wurde. Nach und nach wurde es üblich, sie als kaum mehr als ein Stück Eigentum anzusehen.« (Esposito 1982: 14f.)

11 Einige Autoren argumentieren, dass das Aufkommen des Islams die patriarchalischen Strukturen der arabischen Gesellschaft schwächte, vgl. Esposito 1982, andere sind der Meinung, dass es sie verstärkte, vgl. Ahmed 1992; Mernissi 1991. Letztere sind auch der Ansicht, dass sich die Gesellschaft vor dem Aufkommen des Islams im Übergang von der Matrilinearität zur Patrilinearität befand, und dass der Islam diesen Prozess erleichterte, indem er das Patriarchat guthieß; außerdem vertreten sie die Meinung, dass die Regelungen des Korans hinsichtlich Ehe, Scheidung, Erbschaft und anderer frauenspezifischer Themen einen derartigen Übergang sowohl widerspiegeln als auch bestärken. Die Vertreter beider Meinungen stützen sich bei ihren Schlussfolgerungen auf die Arbeiten von William Robertson Smith. Eine kurze Zusammenfassung der Debatte findet sich bei: Smith 1985; sowie bei Spellberg 1991.

Der Koran verurteilt diese Unterjochung. Dennoch wird sie von der *fiqh*-Wissenschaft, wenn auch in anderer Form, reproduziert. Die *fuqaha* änderten die Definition der vorislamischen ›Herrschaftsehe‹, um sie den koranischen Reformen anzupassen und um die Stellung der Frau innerhalb dieser Form der Ehe zu verbessern. Statt zu Vertragsgegenständen machten sie Frauen zu Vertragsparteien und zu Empfängerinnen des Brautpreises (*mehr*). Ebenso modifizierten sie die rechtlichen Regelungen bezüglich Polygamie und Scheidung und schränkten damit die Herrschaftsgewalt der Männer über Frauen im Ehevertrag ein, ohne diese jedoch in ihrem Kern zu ändern oder Frauen von der Autorität der Männer, ob Ehemänner oder Väter, zu befreien. Väter oder Vormünde behielten weiterhin das Recht, ihre Töchter oder weiblichen Mündel zu verheiraten. Während einige Schulen Frauen das Recht geben, eine nach Erreichen der Pubertät gegen ihren Willen geschlossene Ehe aufzulösen, besitzt in anderen Schulen der *wali* das Recht des *jabr*, das heißt, er kann seine Tochter oder sein Mündel ohne ihre Einwilligung zu einer Ehe zwingen. Dies weist auf einen weiteren Widerspruch und auf einen Fehler in der juristischen Logik hin. Einerseits definieren die Juristen *nikah* so, dass die Frau den Heiratsantrag (*ijab*) macht; andererseits, indem sie *jabr* anerkennen, verweigern sie Frauen ihren freien Willen und behandeln sie als Sklavinnen, was im Widerspruch zu ihrer eigenen Definition der Ehe steht. Vor allem jedoch zeigt sich hier, wie sehr die Juristen den Geist der koranischen Reformen verleugnen, deren Ziel es war, die im vorislamischen Zeitalter übliche Praxis, Frauen gegen ihren Willen zu verheiraten, abzuschaffen.

Bei ihrer Entwicklung dieser Regelungen stützten die *fuqaha* ihre theologischen Argumente auf eine Reihe philosophischer, metaphysischer, sozialer und rechtlicher Annahmen und Theorien. Die philosophisch-metaphysische These, auf der *nikah* und andere *fiqh*-Regelungen bezüglich der rechtlichen Stellung von Frauen und Männern fußen, lautet: ›Frauen sind aus Männern und für Männer geschaffen‹. Während sich diese These nicht durch heilige Texte stützen lässt (vgl. Hassan 1987; Mernissi 1985; Wadud 1999) wurde und bleibt sie für *fuqaha* die wichtigste implizite, theologische Prämisse. Die moralische und soziale Begründung für diese asymmetrische Konstruktion findet sich in folgender Differenz-Theorie zur männlichen und weiblichen Sexualität: Gott schenkte Frauen ein größeres sexuelles Verlangen als Männern, doch dieses wird durch zwei Faktoren gemäßigt, durch das *gheirat* des Mannes (sexuelle Ehre und Eifersucht) und die *haya* der Frau (Bescheidenheit, Schüchternheit). Aus dieser Theorie folgern schiitische wie auch sunnitische Juristen, dass die weibliche Sexualität ohne Kontrolle durch den Mann ein Chaos verursachen würde und somit eine wirkliche Bedrohung der Gesellschaftsordnung darstellt. Das *gheirat* des Mannes und die *haya* der Frau gelten als dem Menschen angeborene Instrumente dieser Kontrolle. Somit ist es zum Wohle der Familie und der Gesellschaft, und im Namen der Religion, dass Frauen Männern unterworfen werden (Mir-Hosseini 2003a). Fatna

Sabbah (1984) gibt eine lebendige Darstellung davon, wie sich diese Theorie in mittelalterlichen juristischen und erotischen Texten auswirkte; Fatima Mernissi (1985) zeigt auf, wie diese Theorie bis heute das Leben der Frau in zeitgenössischen muslimischen Gesellschaften bestimmt. Wie bereits erörtert, liefert der Kaufvertrag die juristische Basis für die Unterwerfung der Frau in der Ehe.

Ich möchte hiermit nicht andeuten, dass es unter den klassischen Juristen eine Verschwörung gab, Frauen zu benachteiligen, oder dass sie bewusst versuchten, die Stimme der Offenbarung (*wahy*) zu ignorieren. Vielmehr vertrete ich den Standpunkt, dass diese Juristen bei ihrer Interpretation der heiligen Texte von ihrem Weltbild geleitet wurden, und dass sie beim Erkennen der *shariʿa*-Regeln von mehreren rechtlichen und geschlechtsbezogenen Normen und Theorien der damaligen Zeit beeinflusst wurden. Diese Theorien wurden von nachfolgenden Juristengenerationen weiterhin so behandelt, als seien sie unveränderlicher Bestandteil der *shariʿa* .

Im Ehevertrag zeigt sich das Dilemma der klassischen Juristen bei der Verschmelzung sozialer Normen mit koranischen Idealen. Einerseits wollten sie die Ehe nicht der Logik und den Regeln des Verkaufs unterwerfen, da dies die Menschlichkeit der Frau verleugnete und somit im Widerspruch zur Stimme der *wahy* stand. Andererseits konnten sie sich bei der Festlegung der rechtlichen Folgen der Ehe (*ahkam al-zawaj*) nicht von der Logik des Kaufvertrages lösen. Vielleicht ist dies der Grund, weshalb sie die Ehe als eine religiöse Pflicht definierten und sie somit auf die Ebene eines rituellen/religiösen Aktes (*ʿibadat*) hoben. *Nikah* ist eine der wenigen Verträge im *fiqh*, der die Grenze zwischen *ʿibadat* und *muʿamilat* überschreitet. Obwohl *fuqaha* oft von der Ehe als einem Akt der Verehrung (*ʿibadat*) sprechen, behandeln sie ihre rechtliche Form unter der Kategorie der *muʿamilat*. Anders als die Vorschriften im Bereich der *ʿibadat* – die die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen regeln und wenig Raum für Rationalisierungen und Erklärungen lassen – sind die Vorschriften im Bereich der *muʿamalat* – die die Beziehungen der Menschen untereinander regeln – im allgemeinen für rationale Überlegungen fast uneingeschränkt offen. Da menschliche Angelegenheiten sich in einem Zustand der ständigen Veränderung und Entwicklung befinden, ist es erforderlich, diese Vorschriften in Übereinstimmung mit den Lebenswirklichkeiten der jeweiligen Zeit neu zu interpretieren. Dies ist die Begründung für den *ijtihad*, der, in den Worten von Hashim Kamali, »im Sinne einer Selbst-Anstrengung, eine Methode für das Auffinden von Lösungen für neue Sachverhalte im Lichte der Erleuchtung durch die *wahy* ist« (Kamali 1996: 21). Anders gesagt: während die *shariʿa* im Bereich der *ʿibadat* ganz bestimmte Rechtsregeln festsetzt, haben ihre Regeln im Bereich der *muʿamilat* das Ziel, zeitgemäße Prinzipien und Richtlinien zu schaffen, die Anstand und Fairplay sichern sollen.

Darüber hinaus stimmen viele Juristen und Islamwissenschaftler darin

überein, dass die meisten der koranischen Verse, die die Familie und die Frau betreffen, nicht *ta'sisi* (konstitutiv), sondern entweder *imza'i* (gebilligt) oder *islahi* (korrigierend) sind. Sie gehören somit nicht zu den koranischen Regeln, die eine neue Praktik begründen sollen, sondern zu denjenigen, die eine bestehende Praktik entweder billigen oder korrigieren sollen. Anders gesagt behandelt der Koran die Ehe, die Familie und die Stellung der Frau als menschliche Kategorien und Praktiken, die in Arabien existierten, das heißt als Teil des *ʿurf* (Brauchtum). Dies bedeutet, dass die Stellung der Frau und das Geschlechterverhältnis weder durch die Regeln der *sharīʿa* geschaffen werden noch gottgewollt und unveränderlich sind. Zudem wird deutlich, dass die Regeln der *sharīʿa* in Hinblick auf Frauen und die Familie nicht nur nicht unveränderlich sind, sondern ständiger Reform bedürfen, wenn sie dem Geist der *wahy* und der Gerechtigkeit des Islams entsprechen sollen. *Gender* ist ein soziales und kulturelles Konzept, das sich wie andere menschliche Konzepte entwickelt und sich in Reaktion auf soziale und politische Kräfte verändert. Im Koran wird die ›Stellung der Frau‹ weder als gottgewollt noch als unveränderlich dargestellt, sondern als eine soziale, änderungsbedürftige Praktik. Die koranischen Verse kritisieren in starker Form die erniedrigende soziale Stellung der Frau im vorislamischen Arabien und sie formulieren entsprechende, umfassende Reformen. So wird z.B. die weibliche Kindestötung verurteilt und bestimmte Aspekte der Ehe, der Scheidung und des Erbens werden reformiert, um Frauen mehr Mitspracherecht und Autonomie zu geben.[12]

Die klassischen Juristen zeigten, dass sie sich dieser Tatsache bewusst waren, indem sie die Ehe und andere Regelungen, die die ›Stellung der Frau‹ und das Geschlechterverhältnis betrafen, unter die Kategorie der *mu'amilat* fassten. Doch durch ihre wissenschaftlichen Formulierungen dieser Regelungen machten die *fuqaha* im Laufe der Zeit aus einem im Grunde genommen zeitgebundenen, vorübergehenden Phänomen ein Rechtsprinzip von permanenter Gültigkeit. Dies geschah, erstens, indem soziale Normen zu Idealen der *sharīʿa* gemacht wurden, und, zweitens, indem man jegliche Regelungen, die ›die Stellung der Frau‹ betrafen, so behandelte, als gehörten sie zur Kategorie der unveränderlichen, rationalen Argumenten und Änderungen nicht zugänglichen ʿibadat. Auf diese Weise wurden ›die Stellung der Frau‹ und die Theorien und Normen, die die Grundlage für das Geschlechterverhältnis bildeten, im Laufe der Zeit von ihrem sozialen Kontext und ihrer historischen Entwicklung losgelöst und galten fortan als feststehendes und ewiges Gesetz.

Ich betone noch einmal: der Grund, aus dem ›die Stellung der Frau‹ und

12 Koran, XVI: 58-59. Siehe Esposito 1982: 14-15. In der Literatur besteht hierzu kein Konsens: vgl. Fn 11 zu der Debatte, ob die koranischen Reformen die patriarchalischen Strukturen der damaligen Zeit geschwächt oder gestärkt haben.

das Geschlechterverhältnis zu festen, starren Prinzipien im *fiqh* wurden, hat seinen Ursprung in der Spannung zwischen den Diktaten der *wahy* und denen der Gesellschaftsordnung. Der Ehevertrag – *ʿaqd al-nikah* – ist das Ergebnis dieser Spannung, in der die Gesellschaftsordnung, die Stimme des Patriarchats, stärker wiegt als die Stimme der *wahy*. Es ist ebenfalls diese Spannung, die sich an der Wurzel dessen befindet, was Sachedina die Krise der Epistemologie in der traditionalistischen Bewertung des islamischen juristischen Erbes genannt hat.

»Das islamische Recht gilt als Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit. Damit Moslems diese göttliche Stufe der Gerechtigkeit erreichen können, müssen sie diese Normen der Gerechtigkeit in ihrem Alltagsleben umsetzen. Die Spannung, die Moslems bei der Erfüllung dieser Pflicht spüren, ergibt sich ironischerweise daraus, dass die historische Entwicklung des islamischen Rechts auf die Ebene der begrenzten Historizität juristischer Vorschriften für das Alltagsleben gehoben wurde. Durch Nutzung ihrer Verstandeskraft bis zum äußersten Grad zeichneten die muslimischen Juristen ihre Reaktionen auf die Erfahrungen in der Gemeinschaft auf: *sie entdeckten das göttliche Gesetz nicht, sie schufen es*. Was sie schufen war ein literarischer Ausdruck ihrer Bestrebungen, ihrer übereinstimmenden Interessen und ihrer Leistungen; was sie für die islamische Gesellschaft entwickelten war ein Ideal, ein Symbol, ein Gewissen und ein Ordnungs- und Identitätsprinzip. Was ihre exegetischen und gesetzgebenden Aktivitäten bei der Reaktion auf die neuen Umstände wirklich einschränkte, waren diejenigen juristischen Konventionen, die auf einer gemeinsamen unveräußerlichen Struktur basierten, die Muhammad Arkoun als die ›Logozentrizität‹ des juristischen Korpus im Islam bezeichnet hat.« [Herv. Z. M.-H.] (Sachedina 1999a: 29)

Diese epistemologische Krise hat sich im Bereich der Frauenrechte im Islam durchgesetzt. Statt die Ideale der *sharīʿa* zum Ausdruck zu bringen, verkörpern die *fiqh*-Regeln die Idealvorstellung der klassischen Juristen von Familie und vom Geschlechterverhältnis, getrennt von Zeit und Raum. Dies führt uns zu der dritten Art von Gründen, aus denen ›die Stellung der Frau‹ im *fiqh* fixiert wurde: der Ausschluss der Frau aus der Produktion religiösen Wissens. Hierzu merkt Sachedina an:

»Es ist bemerkenswert, dass selbst dann, wenn weibliche Überlieferer der Hadith zur ʿilm al-rijal (»Wissenschaft von der Überprüfung der Berichte«) zugelassen wurden [...], und selbst dann, wenn ihre Erzählungen als gültige Dokumente für die Ableitung religiöser Regeln angesehen wurden, diese Frauen nicht an dem intellektuellen Prozess teilhatten, der die schädlichen Regeln produzierte, welche in den persönlichen Status der Frau eingriffen. Wichtiger noch ist, dass der Offenbarungstext, unabhängig davon, ob er aus dem Koran oder der Sunna geschöpft wurde, kasuistisch extrapoliert wurde, um zu widerlegen, dass Frauen die intellektuelle und emotionale Fähigkeit besitzen, unabhängige Entscheidungen zu formulieren, die bei der Beurteilung ihrer ra-

dikal andersartigen Lebenserfahrung einfühlsam und genauer gewesen wären.« (Sachedina 1999b: 149)

Zu der Zeit, als die *fiqh*-Schulen entstanden, waren Frauen bereits von den interpretativen und intellektuellen Prozessen, die an der Ableitung der *sharīʿa*-Regeln aus den heiligen Quellen beteiligt sind, ausgeschlossen. Innerhalb der Forschung zur rechtlichen Stellung der Geschlechter im Islam besteht ein Konsens, dass je weiter wir uns von der Zeit der Offenbarung entfernen, desto stärker werden die Stimmen der Frau marginalisiert und vom politischen Leben der muslimischen Gesellschaft ausgeschlossen (vgl. Ahmed 1984: Kap. 4). Die patriarchalische Ideologie der damaligen Zeit, wie sie in den *fiqh*-Texten zum Ausdruck kommt, war derart tiefsitzend und so sehr Teil der Lebenswirklichkeit der klassischen Juristen, dass sie wenig Raum für Debatten und Kritik von innen heraus ließ. Den meisten Frauen der damaligen Zeit fiel es nicht sehr schwer, die von den *fuqaha* aufgestellten Regeln zu akzeptieren, da sich in ihnen die Definition ihrer Rollen widerspiegelte, und, wichtiger noch, da sie keine andere Wahl hatten, als sich ihnen zu fügen. Diejenigen Frauen, die diese Rollen nicht akzeptierten, konnten im *fiqh* einen gewissen Spielraum finden, wie zum Beispiel die Aufnahme bestimmter Klauseln in den Ehevertrag, durch die sie ein bestimmtes Maß an Autonomie in der Ehe erhalten konnten.[13] Frauen, die Eigentum und finanzielle Mittel besaßen, befanden sich sicherlich in einer anderen Situation, was auf ein weiteres Paradox in der *fiqh*-Auslegung der Frauenrechte verweist. Während Juristen die Autonomie der Frau und ihr Verfügungsrecht über ihren Besitz anerkennen, verweigern sie, wenn es um die Ehe geht, Frauen das Verfügungsrecht über ihren Körper und behandeln sie somit wie Sklavinnen.

Mit der stärker werdenden westlichen Hegemonie über die islamische Welt und der Verbreitung säkularer Bildungssysteme im 19. Jahrhundert begann der ideologische Einfluss der *fiqh*-Wissenschaft auf die gesellschaftliche Realität zu bröckeln. Die sich verändernde Situation der Frau und ihre zunehmende Teilhabe an der Politik der muslimischen Welt trugen gleichzeitig dazu bei, dass die Auffassung der *fuqaha* von ›der Stellung der Frau‹ für die

13 Ich beziehe mich hier auf die Ideologie des islamischen Rechts, nicht auf seine Praxis. Es ist wichtig hervorzuheben, dass das islamische Recht nach Meinung der *fuqaha* auf ideologischer Ebene unveränderlich ist, in der Praxis jedoch Flexibilität und Anpassungsfähigkeit zwei zentrale Merkmale des islamischen Rechts sind, wodurch es von Anfang an in einer Vielzahl von Kulturen und sozialen Kontexten Bedeutung haben konnte. Eine aufschlussreiche Darstellung der Art und Weise, wie Frauen in vormoderner Zeit mit dem islamischen Recht umgingen, bietet Sonbol 1996, siehe ganz besonders Sonbols Einleitung; zeitgenössische Beispiele finden sich in Mir-Hosseini 1993.

moderne Lebenswirklichkeit immer mehr an Relevanz verlor. All dies bereitete allmählich den Weg für die Entstehung neuer Geschlechterdiskurse.

Die Neo-Traditionalisten: ein ausgewogenes Geschlechterverhältnis

Der erste neue Diskurs entstand beim Zusammentreffen der muslimischen Welt mit den westlichen Kolonialmächten. In dieser Konfrontationsphase wurde ›die Stellung der Frau‹ zu einem umstrittenen Thema, das seitdem Schauplatz ist von Auseinandersetzungen zwischen den Kräften des Traditionalismus und der Moderne in der muslimischen Welt.

Obwohl sich die Wurzeln dieses Diskurses bis ins 19. Jahrhundert verfolgen lassen, steht sein eigentlicher Einfluss in Zusammenhang mit der Entstehung moderner Nationalstaaten in der muslimischen Welt des 20. Jahrhunderts und der Schaffung moderner Rechtssysteme nach westlichem Vorbild. Zu diesem Zeitpunkt wurden in vielen dieser Nationalstaaten die *fiqh*-Regeln zu Familie und zur rechtlichen Stellung von Frau und Mann selektiv reformiert, kodifiziert und nach und nach in ein einheitliches Rechtssystem eingebunden.[14] Die Reformanstöße waren von Land zu Land unterschiedlich. Insgesamt kann man sagen, dass jedes muslimische Land eine von drei Richtungen verfolgte: der Verzicht auf *fiqh* in sämtlichen Rechtsbereichen und sein Ersatz durch Gesetzbücher nach westlichem Vorbild; das Beibehalten und Kodifizieren des *fiqh* in Hinblick auf das Personenstandsrecht (Familie, Erbrecht), während er in anderen Rechtsbereichen aufgegeben wird; oder die Beibehaltung des *fiqh* als grundlegendes Recht und der Versuch, ihn in allen Rechtsbereichen anzuwenden. Eine große Mehrheit entschied sich für die zweite Richtung; die Türkei wählte als einziges Land die erste; die dritte wurde von den Golfstaaten gewählt (vgl. Mahmood 1972).

Im Verlauf des Anpassungsprozesses änderte sich das islamische Recht dahingehend, dass es nun nicht mehr die Domäne von Privatgelehrten war, die innerhalb einer bestimmten Rechtsschule (*mazhab*) agierten, sondern die einer gesetzgebenden Versammlung eines bestimmten Nationalstaates. Allmählich ersetzten Gesetzbücher die *fiqh*-Handbücher bei der Regelung der rechtlichen Stellung der Frau in der Gesellschaft. Dies führte nicht nur zur Schaffung eines hybriden Familienrechts, das weder dem *fiqh* entspricht noch westlich ist, sondern auch zur Entstehung eines neuen Diskurses, der weder traditionalistisch noch modern ist. Obwohl er im allgemeinen unter modernistische islamische Diskurse subsumiert wird, bevorzuge ich den Be-

14 Eine knappe Darstellung der Bestimmungen des Ehevertrags und ihrer Annahme durch Rechtscodices in arabischen Ländern bietet: El Alami 1992; sowie: El Alami/Hinchcliffe 1996.

griff ›neo-traditionalistisch‹, da dieser neue Diskurs hinsichtlich der rechtlichen Stellung von Frauen und Männern dieselbe Auffassung vertritt wie der traditionelle *fiqh*; er setzt diese Auffassung allerdings mit den Mitteln des modernen Nationalstaates durch, wodurch der Geschlechterdiskurs des *fiqh* nicht nur neue Kraft und Macht erhält, sondern auch eine neue Dynamik. Bei der Kodifizierung des Familienrechts führten die Regierungen Reformen mit Hilfe von Verfahrensregeln ein, die in den meisten Fällen die *fiqh*-Regeln in ihrem Kern weitgehend unangetastet ließen.

Dieser Diskurs findet sich nicht nur in Gesetzbüchern, sondern auch in einer neuen, im 20. Jahrhundert entstandenen Art von Literatur, die ich als ›*fiqh*-basiert‹ kategorisiere. Anders als die eigentlichen *fiqh*-Texte sind diese Texte in ihren Begründungen und Argumenten weder streng juristisch noch stammen sie unbedingt von *fuqaha*. Meist von Männern geschrieben – zumindest bis vor kurzem – haben diese Texte das Ziel, ›die Stellung der Frau‹ im Islam neu zu beleuchten und die islamischen Ehe- und Scheidungsgesetze genauer zu klären.[15] Die Autoren lesen die heiligen Texte neu und haben dabei das Ziel, neue Lösungen – oder, genauer gesagt, islamische Alternativen – zu finden, um den Gleichheitsbestrebungen der Frau Rechnung zu tragen und gleichzeitig ›die Stellung der Frau‹ neu zu definieren. Trotz ihrer Unterschiede und ihrer verschiedenen kulturellen Herkunft ist diesen neuen Lektüren eine opponierende Haltung und ein defensiver oder apologetischer Ton gemeinsam: opponierend, weil ihre Agenda darin besteht, den Vormarsch der ›westlichen‹ Werte und Lebensstile, die von muslimischen Staaten des 20. Jahrhunderts und ihren sekulären Eliten favorisiert werden, aufzuhalten; apologetisch, weil sie versuchen, die geschlechtsspezifischen Disparitäten, die sie versehentlich zum Vorschein bringen, durch Rückgriff auf *fiqh*-Texte zu erklären und zu rechtfertigen.

Neo-traditionalistischen Texten fehlt es auch an wirklicher Überzeugung, an dem Vertrauen, das klassischen *fiqh*-Texten eigen ist. Ihr Vertrauen wurde durch den Kontakt mit kolonialen Frauendiskursen und mit Vertretern anderer Meinungen innerhalb der muslimischen Welt untergraben. Die Verfasser dieser Texte sind nicht bereit zu akzeptieren, dass die Gleichberechtigung der Frau nicht nur ein importiertes – westliches – Konzept ist, sondern im 20. Jahrhundert auch Teil der Lebenswirklichkeit muslimischer Frauen. Diese Autoren befinden sich in einer widersprüchlichen Position: einerseits halten sie am *fiqh*-Modell von Familie und Geschlechterverhältnis fest, andererseits kennen sie die aktuellen Diskussionen zum Geschlechterverhältnis und die

15 Zur Diskussion über diese Schriften in der arabischen Welt vgl. Haddad 1998; sowie Stowasser 1993; zum Iran vgl. Mir-Hosseini 1999. Folgende Titel erschienen in englischer Sprache: Chaudhry 1989; Doi 1989; Khan 1995; Maudoodi 1983; Mutahhari 1991; Rahman 1986; Siddiqi 1952.

Kritik, die sowohl säkulare als auch religiöse Frauen an den patriarchalischen Vorurteilen der *fiqh*-Regeln vorbringen. Bildung und Beruf, das Scheidungsrecht und Fragen des *hejab* sind die Hauptthemen, mit denen sie sich im Hinblick auf Frauenrechte befassen und zu denen sie unterschiedliche Positionen definieren. Nicht selten findet man in einzelnen Texten, dass die Gleichberechtigung von Frauen und Männern in einem Bereich (zum Beispiel der Zugang zu Bildung und Beruf) befürwortet und sie gleichzeitig in anderen Bereichen (zum Beispiel Scheidung) abgelehnt wird.[16]

Bei ihrer Verteidigung der *fiqh*-Auffassung von Geschlecht haben die neo-traditionalistischen Texte nach und nach unbewusst einige der Theorien und Annahmen verändert, die dem Geschlechterdiskurs des *fiqh* zugrunde liegen. So widersprechen sie zum Beispiel der Interpretation, dass ›Frauen aus Männern und für Männer erschaffen sind‹ und behaupten stattdessen, dass nach islamischem Verständnis Frauen und Männer gleich geschaffen, dass Frauen nicht von Männern abhängig sind, um Vollkommenheit zu erlangen, sondern ihre Vollkommenheit selbstständig erreichen können. Dennoch halten sie am *fiqh*-Modell des Geschlechterverhältnisses fest, lehnen die Gleichberechtigung von Mann und Frau ab und operieren stattdessen mit dem Begriff der Komplementarität der geschlechtsspezifischen Rechte und Pflichten. Diese Auffassung basiert auf folgender These zur Natürlichkeit des *sharīʿa*-Rechts: obwohl Männer und Frauen ebenbürtig und vor Gott gleich sind, hat ihnen die Schöpfung unterschiedliche Rollen zugewiesen, die durch die *fiqh*-Regeln zum Ausdruck kommen. Differente Rechte und Pflichten bedeuten demnach keine Ungleichheit oder Ungerechtigkeit; richtig verstanden sind sie die Essenz der Gerechtigkeit. Nach dieser Auffassung ist dies so, weil die *sharīʿa*-Vorschriften nicht nur dem göttlichen Entwurf für die Gesellschaft entsprechen, sondern auch im Einklang mit der menschlichen Natur stehen.

Diese neue Verteidigung der *fiqh*-Auffassung von Frauenrechten hat ironischerweise die internen Widersprüche und Anachronismen der *fiqh*-Regeln noch stärker hervorgehoben. Wenn zum Beispiel das weibliche sexuelle Verlangen größer ist als das der Männer und eine strengere Kontrolle benötigt, und wenn die *sharīʿa*-Vorschriften sowohl der göttlichen Gerechtigkeit als auch der ›Natur‹ entsprechen, wie können dann *die* Regeln plausibel werden, die Männern und nicht Frauen mehrere Ehen gleichzeitig gestatten? Gott würde doch bestimmt nicht Frauen ein größeres sexuelles Verlangen schenken und dann nur Männern die Polygamie erlauben? Derartige Widersprüche führten schließlich zu Änderungen der traditionalistischen Theorie der Sexualität, um so ihren Konflikt mit der nun befürworteten Annahme von der Natürlichkeit des *sharīʿa*-Rechts zu umgehen. Diese Theorie konnte sich

16 Dies trifft auf sämtliche englischsprachige Texte zu, die in der vorhergehenden Anmerkung genannt werden.

im 20. Jahrhundert verbreiten und besitzt in der Tat in klassischen *fiqh*-Texten keinen Vorläufer.[17]

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass sich die neo-traditionalistischen Autoren bei ihrer neuen Auffassung von Ehe und Sexualität nicht an islamischen Quellen, sondern an westlichen psychologischen und soziologischen Studien orientieren. Sie rezipieren diese Untersuchungen sehr selektiv und zitieren nur diejenigen als ›wissenschaftliche Beweise‹, die in Einklang mit den *fiqh*-Definitionen der Ehe stehen. Auch in ihrer Verwendung der *fiqh*-Konzepte und -Definitionen sind sie selektiv, indem sie sich von denjenigen distanzieren, die ganz offensichtlich geschlechtsspezifische Vorurteile enthalten. So gibt es keinen Hinweis auf die Ehe als Tauschvertrag nach Muster des Kaufvertrags, stattdessen werden die emotionalen und moralischen Aspekte der Ehe betont.

The System of Women's Rights in Islam von Ayatollah Murtaza Mutahhari ist meiner Meinung nach der eloquenteste und raffinierteste unter den Texten, die eine Gleichberechtigung von Mann und Frau mit dem Islam für unvereinbar halten. Entwickelt wird dieses Argument auf der Basis von *sharī'a*-Vorschriften, die die menschliche Natur (*fitrat*) definieren. Obwohl sich die Sprache von klassischen *fiqh*-Texten unterscheidet, ist die männerzentrierte Sicht der Schöpfung dieselbe:

»Die Verbindung im Rahmen des Ehelebens ruht auf der Säule der spontanen Zuneigung und besitzt einen einzigartigen Mechanismus. Die Schöpfung hat den Schlüssel zu ihrer Verstärkung und auch den Schlüssel, um sie zu Fall zu bringen und zu zerstören, in die Hände des Mannes gelegt. Unter der Befehlsgewalt der Schöpfung besitzt jeder Mann und jede Frau eine bestimmte Neigung und bestimmte Merkmale, die, wenn man sie miteinander vergleicht, nicht austauschbar und nicht dieselben sind. [...] Die Natur hat die Bande zwischen Mann und Frau so gestaltet, dass es die Rolle der Frau ist, die Liebe des Mannes zu erwidern. Die Zuneigung und die Liebe der Frau, die aufrichtig und beständig ist, kann nur die Liebe sein, die als Reaktion auf die Zuneigung und Bewunderung des Mannes für sie entsteht. Somit ist die Zuneigung der Frau für den Mann das Ergebnis der Zuneigung des Mannes für die Frau und ist von dieser abhängig. Die Natur hat den Schlüssel der Liebe beider Seiten dem Mann, dem Ehemann, gegeben. Wenn er seine Ehefrau liebt und ihr treu ist, dann wird auch seine Frau ihn lieben und ihm treu bleiben. Zugegebenermaßen sind Frauen von Natur aus

17 Im iranischen Kontext war der bekannte schiitische Philosoph Allameh Tabataba'i der erste, der diese Theorie vorbrachte, und zwar in seinem monumentalen Korankommentar *Al-Mizan*, der zwischen 1954 und 1972 in arabischer Sprache entstand. Die Theorie wurde von Tabataba'is Schüler Murtaza Mutahhari weiterentwickelt, der die ideologische Dimension verdeutlichte und sie zu einer neuen Verteidigung der *sharī'a*-Vorschriften nutzte. Vgl. Mir-Hosseini 1999: 23-25.

treuer als Männer, und die Treue einer Frau ist eine Reaktion auf die Untreue des Mannes.« (Mutathari 1991: 297)

Nachdem er die Theorie der Sexualität, die den *fiqh*-Regeln zugrunde liegt, durch Betonung der nun passiven weiblichen Sexualität abgeändert hat, liefert Mutahhari eine neue Begründung dafür, dass das islamische Recht Männern das Recht auf Scheidung zugesteht:

»Die Natur hat den Schlüssel für die natürliche Auflösung der Ehe in die Obhut des Mannes gegeben. Anders gesagt ist es der Mann, der durch seine eigene Apathie und Untreue gegenüber seiner Frau diese kalt und untreu werden lässt. Wenn im umgekehrten Falle die Gleichgültigkeit auf Seiten der Frau ihren Anfang nimmt, so beeinflusst dies nicht die Zuneigung des Mannes, sondern macht sie im Übrigen eher noch intensiver.« (Ebd.: 274)

Hieraus wird gefolgert, dass es keine Notwendigkeit gibt, das Scheidungsrecht oder gar die Form der Scheidung (das heißt *talaq*, die Verstoßung der Ehefrau durch den Ehemann) zu ändern oder zu reformieren:

»Manchmal fragen diese Leute: ›Warum hat die Scheidung die Form einer Entlassung, einer Freilassung? Sollte sie nicht eine gerichtliche Form haben?‹ Diesen Leuten sollte geantwortet werden: ›Die Scheidung ist eine Entlassung genauso wie die Ehe ein Zustand der Beherrschung ist. Wenn Du kannst, dann ändere das natürliche Recht, einen Partner zu finden, im Hinblick auf Mann und Frau in seiner Absolutheit, löse den natürlichen Zustand der Ehe aus dem Zustand der Beherrschung; wenn Du kannst, mache die Rolle des männlichen und des weiblichen Geschlechts aller Menschen und Tiere in ihrem Verhältnis identisch und ändere das Naturgesetz. Dann wirst Du in der Lage sein, die Scheidung von ihren Aspekten der Entlassung und der Freilassung zu befreien‹.« (Ebd.: 298)

Mit dem Aufstieg des politischen Islams in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden diese Texte und ihr Geschlechterdiskurs von islamistischen Bewegungen in Beschlag genommen; ihre Parole war die ›Rückkehr zur *sharīʿa*‹, wie sie in den *fiqh*-Regeln zum Ausdruck kommt. Einige der Reformen, die moderne Regierungen zuvor in einigen muslimischen Ländern eingeführt hatten, wurden demontiert (zum Beispiel in Iran, in Algerien und Ägypten). Paradoxerweise wurde der Versuch der Islamisten, die *fiqh*-Auffassungen von Geschlecht in Politik umzusetzen, zu einem Katalysator für eine Kritik an diesen Auffassungen und zu einem Ansporn für den zunehmenden Aktivismus von Frauen. Immer mehr Frauen sahen keinen Widerspruch mehr zwischen dem Kampf für die Gleichberechtigung und ihrem Status als gute Musliminnen, keine inhärente oder logische Verbindung zwischen dem Patriarchat und den islamischen Idealen. Auf diese Weise gelang es ihnen,

ihren Feminismus von der Zwangsjacke der antikolonialen und nationalistischen Diskurse zu befreien (vgl. Mir-Hosseini 1999).

In der Geschlechterpolitik begann eine neue Phase, die es allmählich muslimischen Frauen aus allen Schichten bewusst machte, wie hart die Realität einer Unterwerfung unter *fiqh* ist, wenn dieses von der Maschinerie eines modernen Staates angewandt wird. Zwei wichtige Elemente dieser neuen Phase bestanden darin, dass zum einen Frauen selbst – statt ›die Stellung der Frau‹ – nun als Akteurinnen im Zentrum der Auseinandersetzung zwischen traditionalistischen und modernen Strömungen standen, und dass zum anderen ein Raum entstanden war, in welchem an den geschlechtsspezifischen Disparitäten im islamischen Recht und in der islamischen Kultur auf bislang unmögliche Weise Kritik geübt werden kann.

Die Reformisten: die Gleichberechtigung der Geschlechter

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts führten diese Entwicklungen zur Entstehung eines zweiten Diskurses, der die Gleichberechtigung von Mann und Frau im Islam in allen Lebensbereichen fordert. Dieser Diskurs gehört zu einem neuen, reformistisch-religiösen Denken, das den Islam und die Moderne als miteinander kompatibel und nicht als entgegengesetzt konzipiert. Das menschliche Verständnis des Islams wird nun als flexibel und angesichts von Zeit, Ort, und Erfahrung als veränderbar angesehen. So würden sich auch die Glaubenssätze des Islams zugunsten von Pluralismus und Demokratie interpretierten lassen.[18]

Anders als frühere Denkrichtungen versteht der neue Diskurs die in den *fiqh*-Regeln verankerte Ungleichheit der Geschlechter nicht als Ausdruck göttlicher Gerechtigkeit, sondern als eine von männlichen Juristen geschaffene Interpretation, die dem Kern des göttlichen Willens, so wie er sich in den heiligen Texten des Islams offenbart, widerspricht. Im Gegensatz zu den beiden anderen Denktraditionen versteht der neue Diskurs die weibliche Sexualität als von familiären und gesellschaftlichen Umständen definiert und geregelt, nicht von der Natur und vom göttlichen Willen. Auf diese Weise hat der neue Diskurs die in sämtlichen *fiqh*-Regeln implizite Verbindung zwischen Interpretationen der rechtlichen Stellung der Geschlechter und Theorien der Sexualität durchtrennt. Dies kann wichtige epistemologische Folgen haben, weil so das Thema Sexualität oder ›die Stellung der Frau‹ aus dem Bereich der *fiqh*-Regeln herausgelöst werden kann. Als logische Schlussfolgerung ließe sich somit argumentieren, dass einige Regeln, die bisher als ›islamisch‹ und als Teil der *sharīʿa* galten, in Wirklichkeit die Ansichten und Meinungen ei-

18 Beispiele für die textliche Genealogie dieser Denkweise bietet Kurzman 1998.

niger Moslems sind und soziale Praktiken und Normen darstellen, die weder heilig noch unveränderlich sondern menschlich und wandelbar sind.[19]

Es ist vielleicht noch zu früh, um zu sagen, wie und wann diese neue Geschlechterdebatte sich in der Praxis auswirken und die den orthodoxen Interpretationen des islamischen Rechts eigenen Ungleichheiten beseitigen wird. Sowohl der neue Diskurs als auch die reformistische Bewegung, zu dem er gehört, befinden sich erst in der Entstehungsphase, und ihr Schicksal ist eng mit den politischen Entwicklungen in der gesamten muslimischen Welt verbunden. Doch bereits jetzt lässt sich zweierlei sagen:

Erstens: der entstehende Frauendiskurs besitzt meiner Meinung nach das Potenzial, die alte und müde Debatte zu den ›Rechten der Frau im Islam‹ auf eine neue Grundlage zu stellen und einen Paradigmenwechsel herbeizuführen. Dies geschieht, indem die bestehende Verbindung zwischen Sexualität und der rechtlichen Stellung der Geschlechter aufgelöst wird, eine Verbindung, die Ursache dafür ist, dass sich andere islamische Diskurse nicht mit dem Thema Frauenrechte befassen können, trotz der immer stärker werdenden Frauenrechtsdebatte. Die Lösung dieser Verbindung kann die Befürworter dieses Diskurses davon befreien, eine defensive Haltung einzunehmen und sie in die Lage versetzen, bei der Suche nach neuen Fragen und neuen Antworten über die alten *fiqh*-Weisheiten hinauszugehen.

Zweitens: durch Privilegierung eines Typs des Feminismus, der den Islam als seine Legitimationsquelle ansieht, kann der neue Diskurs die Hegemonie der orthodoxen Interpretationen herausfordern und die Legitimität der Ansichten derer, die bisher im Namen des Islams gesprochen haben, in Frage stellen.[20] Möglich, sogar unvermeidlich, wurde eine derartige Herausforderung erst durch die ideologische Interpretation des Islams seitens der Islamisten sowie durch die Methoden und Quellen, die Neo-Traditionalisten bei ihrer Verteidigung und Rationalisierung der *fiqh*-Auslegungen der rechtlichen Stellung der Geschlechter benutzten. Indem sie an die Logik und die Vernunft der Gläubigen appellierten, sich auf Argumente und Quellen außerhalb der Religion stützten und ihre Sichtweise des islamischen Rechts mit Hilfe der Instanzen eines modernen Staates durchsetzten, haben sie unbeabsichtigt den Weg für ein egalitäres Verständnis der *sharī'a* geebnet.

Reformstrategien

Bevor ich auf die erforderlichen Strategien eingehe, um die rechtliche Stellung der Geschlechter im islamischen Recht als gleiche auszulegen, möchte ich noch einmal die zuvor gestellten Fragen aufgreifen: wie und warum basierten die Auffassungen von Geschlecht im islamischen Recht auf einer der-

19 Zu diesem Diskurs in Iran, vgl. Mir-Hosseini 1999: Teil III.

20 Zu dieser Thematik gibt es eine ständig wachsende Anzahl von Publikationen; vgl. auch Engineer 1992; Jawad 1998; Al-Hibiri 1997.

art starken Ungleichheit, dass sie im Laufe der Zeit die Ziele der *sharīʿa* umgingen? Ist es möglich, die rechtliche Stellung der Geschlechter im islamischen Recht gleich auszulegen?

Die *erste* Frage habe ich im Kontext des traditionalistischen Diskurses beantwortet, wie man ihn in klassischen *fiqh*-Texten findet. Der Kern meines Arguments besteht darin, dass die Ungleichheit von Mann und Frau im islamischen Recht ihren Ursprung in den inneren Widersprüchen zwischen den Idealen der *sharīʿa* und den sozialen Normen der muslimischen Kulturen hat. Während die Ideale der *sharīʿa* Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit fordern, haben muslimische soziale Normen und Strukturen während der Entstehungsphase des islamischen Rechts die Realisierung dieser Prinzipien behindert. Stattdessen wurden diese sozialen Normen in *fiqh*-Regeln integriert, und zwar durch bestimmte theologische, rechtliche und gesellschaftliche Theorien und Annahmen wie zum Beispiel ›Frauen sind aus Männern und für Männer erschaffen‹, ›Ehe als Kaufvertrag‹, ›Frauen sind Männern unterlegen‹, ›Frauen müssen beschützt werden‹, ›Männer sind die Hüter und Beschützer von Frauen, und ›männliche und weibliche Sexualität sind unterschiedlich, und letztere ist eine Gefahr für die Gesellschaftsordnung‹. All diese Theorien und Annahmen wurden entweder von den *fuqaha* selbst entwickelt, spiegelten den Wissensstand der damaligen Zeit wider oder waren Teil des kulturellen Gefüges der Gesellschaft. Somit wurde die *fiqh*-Wissenschaft zu einer Gefangenen ihrer eigenen rechtlichen Theorien und Prämissen und umging im Laufe der Zeit den koranischen Ruf nach Gerechtigkeit und Reform, wodurch sie den Geist der *sharīʿa* verneinte. Da die *fiqh*-Auslegung zur rechtlichen Stellung der Geschlechter mehr oder weniger im Einklang mit den vorherrschenden gesellschaftlichen Strukturen, Normen und Werten stand, blieb sie bis ins 20. Jahrhundert unangefochten.

Die *zweite* Frage nach der möglichen Interpretation des islamischen Rechts im Sinne gleicher Rechte von Mann und Frau habe ich vor dem Hintergrund zweier neuer, im 20. Jahrhundert entstandener Diskurse untersucht. Dem ersten dieser Diskurse – dem neo-tradititionalistischen – gelang es, einige der extremeren Aspekte der *fiqh*-Auffassung hinsichtlich der rechtlichen Stellung der Geschlechter abzumildern, er wurde jedoch letztendlich aufgrund seiner defensiven und ideologischen Auslegung des Islams in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von der islamistischen Bewegung in Beschlag genommen. Der zweite neue Diskurs befürwortet die Gleichheit von Mann und Frau im islamischen Recht. Er entstand gegen Ende des letzten Jahrhunderts als Teil einer neuen religiösen Denkweise, die eine erfrischend pragmatische Energie aufweist, sowie die Bereitschaft, sich mit nicht-religiösen Perspektiven auseinanderzusetzen. Seine Befürworter lehnen einen Standpunkt nicht gleich ab, nur weil er aus der westlichen Welt stammt, noch sehen sie im Islam einen Entwurf mit eingebautem Handlungsprogramm für die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme der mus-

limischen Welt. Sie stellen somit nicht nur eine ernst zu nehmende Herausforderung der totalitären Ausprägungen des Islams dar, sondern schaffen auch einen Ort, an dem eine Auslegung des islamischen Rechts im Sinne der Gleichberechtigung von Frauen und Männern möglich ist.

Gerade im Kontext dieses zweiten Diskurses ist es meiner Meinung nach erforderlich, nach Strategien für die Reform des islamischen Rechts zu suchen, um die Bestrebungen der Frauen nach Gleichheit und Gerechtigkeit in den heutigen muslimischen Gesellschaften zu unterstützen. Der erste Diskurs hat nach meiner Einschätzung nicht nur sein Potenzial erschöpft, sondern seine historische Rolle gespielt. Es lassen sich zwei Arten von Strategien unterscheiden: allgemeine und spezielle. Während die erste Art von Strategie uns in den Bereich der Politik und zur Frage des Verständnisses des Islams und der jeweiligen Interpretationsweisen führt, bezieht sich die zweite auf die Mechanismen, die innerhalb des islamischen Rechts zur Verfügung stehen. Jetzt, da die politische Landkarte der muslimischen Welt aus Nationalstaaten besteht und statt *fiqh*-Texten staatliche Gesetze das islamische Recht definieren, sind die beiden Arten der Strategie notwendigerweise miteinander verknüpft.

Statt nach einer islamischen Genealogie für Feminismus und Menschenrechte im Islam zu suchen – dies ist das Hauptanliegen der Befürworter des ersten Diskurses – sollten wir über eine solche Suche hinausgehen, indem wir den Schwerpunkt auf das Verständnis von Religion legen und darauf, wie religiöses Wissen produziert wird. In dieser Hinsicht können die neueren Arbeiten muslimischer Intellektueller, wie zum Beispiel Abdolkarim Soroush, von enormer Bedeutung und Relevanz sein. Soroush unterscheidet zwischen Religion (*din*) und religiöser Erkenntnis (*ma'refat-e dini*) und argumentiert, dass die Religion heilig und unveränderlich, die religiöse Erkenntnis dagegen jedoch menschlich ist und sich im Laufe der Zeit durch außer-religiöse Einflüsse weiterentwickelt. Soroushs interpretativ-epistemologische Theorie von der Entwicklung der religiösen Erkenntnis – bekannt als »Verengung und Erweiterung der *shari'a*« – ermöglicht es, Glauben mit Vernunft zu vereinbaren, und ein Moslem in der modernen Welt zu sein (Soroush 1998; 2000). In Soroushs Worten:

»Unser Verständnis der offenbarten Schriften hängt von dem bereits um uns herum bestehenden Wissen ab; das heißt, dass Kräfte von außerhalb der Offenbarung unsere Interpretation und unser Verständnis in verschiedene Richtungen lenken [...]. Gläubige sehen die Religion im allgemeinen als etwas Heiliges, etwas Konstantes an. Man kann nicht über die Änderung oder die Entwicklung der religiösen Erkenntnis reden. Sie halten an der Vorstellung von der Unveränderlichkeit fest. Wie ich jedoch in meinen Arbeiten gezeigt habe, müssen wir zwischen der Religion einerseits und den religiösen Interpretationen andererseits unterscheiden. Mit Religion meine ich hier nicht den Glauben, das heißt, den subjektiven Teil der Religion, sondern die objektive Seite, das

heißt, den offenbarten Text. Dieser ist konstant, wohingegen unsere Auslegungen dieses Textes einer Entwicklung unterliegen. Es geht also nicht darum, dass religiöse Texte verändert werden können, sondern vielmehr darum, dass im Laufe der Zeit die Interpretationen sich ändern. – Wir befinden uns immer inmitten einer Fülle an Interpretationen. Der Text spricht nicht mit Dir. Du musst ihn zum Sprechen bringen, indem Du ihm Fragen stellst. Angenommen, Du befindest Dich in der Gegenwart eines Gelehrten, aber Du stellst ihm keine Fragen und er schweigt. Dann wirst Du natürlich nicht von seinem Wissen profitieren können. Wenn Du ihm jedoch Fragen stellst, dann wirst Du Erkenntnisse entsprechend dem Niveau Deiner Frage gewinnen. Wenn die Fragen klug sind, werden auch die Antworten profund sein. Daher hängt die Interpretation von uns ab. Die Interpretation eines Laien ist notwendigerweise anders als das Verständnis eines Philosophen. Die Offenbarung zeigt uns ihre Geheimnisse nicht, indem sie direkt mit uns spricht. Wir müssen diese offen legen und die Schätze finden, die dort vorhanden sind. Alles, was wir von der Religion erhalten und gewinnen, ist Interpretation.« (Soroush 1996: 14ff.)

Perspektiven für Frauenrechte

Eine derartige Herangehensweise an religiöse Schriften kann mit der Zeit den Weg für radikale und positive Änderungen des islamischen Rechts ebnen, um Konzepten wie der Gleichberechtigung von Mann und Frau und den Menschenrechten Raum zu geben.[21] Ob dies jemals geschehen wird, und ob sich diese Konzepte jemals in staatlichen Gesetzen wieder finden werden, hängt von dem Kräftegleichgewicht zwischen Traditionalisten und Reformisten in jedem muslimischen Land ab, sowie von der Fähigkeit der Frauen, sich zu organisieren, am politischen Prozess teilzuhaben und sich mit den Repräsentanten und Anhängern dieser Diskurse auseinanderzusetzen. Dabei sollte jedoch nicht vergessen werden, dass *fiqh* reaktiv ist in dem Sinne, als er auf soziale Realitäten reagiert und dass er sowohl das Potenzial als auch die rechtlichen Mechanismen besitzt, um den Forderungen der Frau nach Gleichberechtigung entgegenzukommen.

Die folgenden Beispiele zeigen die rechtlichen Mechanismen, die mit Erfolg angewandt worden sind. So können Klauseln in den Ehevertrag aufge-

21 Obwohl Soroush selbst, wie auch viele andere iranische religiöse Intellektuelle, die Vorstellungen von der Gleichberechtigung der Geschlechter nicht teilen, haben seine Auffassungen nicht nur den Grundstein für das gelegt, was später in Iran (nach der Wahl von Präsident Muhammad Khatami im Jahr 1997) als Reformbewegung bekannt wurde, sondern sie haben es auch religiösen Frauen, wie z.B. in der Zeitschrift *Zanan*, ermöglicht, ihren Glauben mit ihrem Feminismus zu vereinbaren. Zu Soroushs Auffassung von Geschlecht und zu meiner Diskussion mit ihm vgl. Mir-Hosseini 1999: Kapitel 7.

nommen werden, um Frauen eine bessere Verhandlungsposition zu geben, auch falls ihre Ehe scheitert. Dazu zählt das Recht, den Wohnort zu wählen. Dies garantiert der Frau Niederlassungsfreiheit und ermöglicht es ihr, auch nach Verlassen der ehelichen Wohnung weiterhin *nafaqa* (Unterhalt) zu verlangen. Ebenso wichtig für Frauen ist die rechtliche Klausel, sich ausbilden zu können und erwerbstätig zu sein, unabhängig von der Zustimmung des Ehemannes. Das übertragene Recht auf Scheidung ist eine weitere mögliche Regelung im Ehevertrag. Dieses kann an bestimmte Bedingungen geknüpft werden – beispielsweise, wenn der Ehemann eine zweite Frau heiratet – aber auch vorbehaltlos formuliert sein. Wie ich jedoch an anderer Stelle erläutert habe, können derartige Klauseln im Ehevertrag nur dann wirkungsvoll sein, wenn sie obligatorisch sind, das heißt, wenn sie automatisch vom Staat in jeden Ehevertrag eingefügt werden und wenn sie vorbehaltlos sind. Die Aufnahme von Zusatzvereinbarungen wurde in Iran sowohl vor als auch nach der Revolution als eine Möglichkeit genutzt, den Zugang von Frauen zur Scheidung zu verbessern (vgl. Mir-Hosseini 2003b).

Möglich ist auch eine Neudefinition der Grenze zwischen den moralischen und den juristischen Rechten innerhalb einer Ehe, um die Rechte der Frau zu erweitern und die willkürliche Macht des Mannes einzuschränken. So lässt sich zum Beispiel das Konzept des *ʿusur va haraj* oder *zarar* – das heißt Not oder Schaden – derart definieren, dass die Frau einen besseren Zugang zur Scheidung erhält. Iran und Ägypten gehören zu den Ländern, die gerichtsrelevante Scheidungsgründe erweitert haben.

Praktiziert wird ebenso die Berufung auf die koranischen Verse oder auf *usul-al-fiqh*-Argumente für Veränderungen. Ein Beispiel für die erste Strategie ist das vor kurzem in Ägypten eingeführte Scheidungsrecht, das Frauen eine *khulʿ*-Scheidung ohne Zustimmung ihres Ehemannes ermöglicht, falls sie auf all ihre finanziellen Ansprüche verzichtet und den Brautpreis zurückzahlt. Surat al-Baqara (2: 229) wird zitiert, um die Gültigkeit des Gesetzes zu belegen. Ein Beispiel für die zweite Möglichkeit sind die Argumente, die im Iran von den Befürwortern eines ›dynamischen *fiqh*‹ als Reaktion auf die Forderungen von Frauen nach Gleichberechtigung vorgebracht werden. Eines dieser Argumente ist folgendes: wenn sich der Gegenstand (*mouzuʿ*) einer *sharīʿa*-Regel (*hukum*) entweder intern oder extern ändert, dann muss sich natürlich auch die Regel ändern. Dieses Argument wurde 1988 vorgebracht, als Ayatollah Khomeini den Kauf und Verkauf von Schachspielen erlaubte (*halal*), da sich ihre Nutzung geändert hatte. Sie waren verboten, so das Argument, als Schach ein Glücksspiel war, wohingegen es nun, nach Meinung von Experten, nur noch ein Spiel, eine geistige Übung ist. Anders gesagt: die Regel, die Schach als Glücksspiel verbietet, hat sich nicht geändert; was sich geändert hat ist der Gegenstand der Regel, das heißt die Nutzung des Schachspiels, und dies erfordert eine neue Regel, die das Schachspiel erlaubt. Dies ist eine Form des *tanqih al-manat*, was soviel bedeutet wie:

›die neue Ursache mit der ursprünglichen Ursache verbinden, indem man die Diskrepanz zwischen ihnen beseitigt‹.[22] Dieselbe Logik lässt sich anwenden, um neue Regeln entsprechend geforderter Frauenrechte zu schaffen, da die Verbindung zwischen *ʿillah* und *hukum* in vielen Regeln überprüft werden muss angesichts der Änderungen, die sich in der jüngeren Zeit hinsichtlich der Stellung der Frau in der Gesellschaft und des Geschlechterverhältnisses ergeben haben.

Festzuhalten ist, dass *fiqh* reaktiv auf gesellschaftliche Veränderungen reagiert und dass er potenziell über die rechtlichen Mechanismen verfügt, um Frauenrechte anzuerkennen. Allerdings ist die *fiqh*-Wissenschaft weiterhin das Monopol männlicher Gelehrter, deren Wissen über Frauen aus Schriften und Handbüchern stammt, die alle von Männern verfasst, mit juristischer Logik ausgelegt wurden und den Lebenswirklichkeiten einer anderen Zeit sowie anderen Interessen entsprechen. Dieses Monopol muss gebrochen werden; allerdings wird dies nur dann gelingen, wenn muslimische Frauen an der Produktion des Wissens teilhaben, wenn sie neue und gewagte Fragen stellen und unerschrockene Antworten geben können.[23] Dann erst kann die ›Offenbarung‹ auch zu uns sprechen und uns ›ihre Geheimnisse zeigen‹.

Übersetzung aus dem Englischen von Raimund Schieß

Literatur

ʿAbd Al ʿAti, Hammudah (1997): *The Family Structure in Islam*, Indiana: American Trust Publications.

Ahmed, Leila (1984): »Early Feminist Movements in the Middle East: Turkey and Egypt«, in: Freda Hussain (Hg.): *Muslim women*, London: Groom Helm, 111-123.

Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press.

Al-Hibri, Aziza (1982): »A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Get Into This Mess«, in: *Islam and Women*, Special Issue of *Women's Studies International Forum* 5 (2), 207-219.

22 Wörtlich bedeutet *tanqih* ›reinigen‹, und *manat* bedeutet ›Ursache‹; es impliziert, dass eine Regel (*hukm*) mehr als eine Ursache haben kann. Es ist Aufgabe der Juristen, die richtige Ursache zu identifizieren. Vgl. Kamali 1991: 213.

23 Dieser Prozess hat bereits begonnen, aber es wird noch lange dauern, bevor eine kritische Mehrheit der Frauen errreicht ist. Vgl. Ahmed 1992; Al-Hibri 1982; Hassan 1987, 1996; Mernissi 1985; Wadud 1999; Mir-Hosseini 1999.

Al-Hibri, Aziza (1997): »Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights«, *American University Journal of International Law and Policy* 12, 1-44.

Anderson, James Norman (1959), *Islamic Law in the Modern World*, New York: University Press.

Anderson, James Norman (1976): *Law Reforms in the Muslim World*, London: Athlone.

An-Naʿim, Abdullahi Ahmed (2000): »Islamic Foundation for Women's Human Rights«, in: Zainah Anwar/Rashidah Abdullah (Hg.): *Islam, Reproductive Health and Women's Rights*, Kuala Lumpur: Sisters in Islam, 33-34.

Balars, Asma (2002): *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Texas: University Press.

Coulson, Noel/Hinchcliffe, Doreen (1978): »Women and Law Reforms in Contemporary Islam«, in: Beck, Lois/Keddie, Nikki (Hg.): *Women in the Muslim World*, Harvard: University Press, 37-51.

Chaudhry, Muhammad Sharif (1995): *The Status of Women in Muslim Society*, Lahore: Al-Matabaat-ul-Arabia.

Doi, Abdul Rahman (1989): *Women in the Shari'a* , London: Ta-Ha.

El Alami, Dawoud Sudqi (1992): *The Marriage Contract in Islamic Law*, London: Graham and Trotman.

El Alami, Dawoud Sudqi/Hinchcliffe, Doreen (1996): *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, London: Kluwer Law International/SOAS CIMEL.

Engineer, Asghar Ali (1992): *The Rights of Women in Islam*, London: Hurst.

Esposito, John (1982): *Women in Muslim Family Law*, Syracuse: University Press.

Gibb, Hamilton/Kramers, J.H. (1961): *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden/ London: E. J. Brill & Luzac.

Haddad, Yvonne Yazbeck (1988): »Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World«, in: Haddad, Yvonne Yazbeck/ Esposito, John (Hg.): *Islam, Gender and Social Change*, Oxford: University Press, 3-29.

Haeri, Shahla (1989): *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran*, London: I. B. Tauris.

Hassan, Riffat (1987): »Equal Before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition«, in: dies., *Selected Articles, Women Living Under Muslim Law*, 26-29 [original in *Harvard Divinity Bulletin* 7/2].

Hassan, Riffat (1996): »Equal Before Allah?« and »Feminist Theology: Challenges for Muslim Women«, in: *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East* 9, 53-65.

Hilli, Muhaqqiq (1985): *Sharayiʿ al-Islam* Volume II, Persian translation by A. A. Yazdi, compiled by Muhammad Taqi Danish-Pazhuh, Tehran: University Press.

Jawad, Haifaa (1998): *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*, London: MacMillan.

Kamali, Mahammad Hashim (1989): »Sources, Nature and Objectives of Shari'ah«, in: *Islamic Quarterly* 33, 215-235.

Kamali, Mahammad Hashim (1991): *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society.

Kamali, Mahammad Hashim (1996) »Methodology in Islamic Jurisprudence«, in: *Arab Law Quarterly*, 3-33.

Khan, Maulana Wahiduddin (1995): *Woman Between Islam and Western Society*, New Delhi: The Islamic Centre.

Kurzman, Charles (Hg.) (1998): *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press.

Maghniyyah, Muhammad Jawad (1997): *Marriage According to Five Schools of Islamic Law*, Vol. V, Tehran: Department of Translation and Publication, Islamic Culture and Relations Organization.

Mahmood, Tahir (1972): *Family Law Reforms in the Muslim World*, Bombay: N. M. Tripathi.

Maudoodi, Maulana Abul A'Ala (1983): *The Laws of Marriage and Divorce in Islam*, Kuwait: Islamic Book Publishers.

Mernissi, Fatima (1985): *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, London: Al Saqi.

Mernissi, Fatima (1991): *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, translated by Mary Jo Lakeland, Oxford: Blackwell.

Mir-Hosseini, Ziba (1993): *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared*, London: I. B. Tauris.

Mir-Hosseini, Ziba (1998): »Rethinking Gender: Discussions with Ulama in Iran«, in: *Critique: Journal of Critical Studies of Middle East* 13, 45-59.

Mir-Hosseini, Ziba (1999): *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton: Princeton University Press.

Mir-Hosseini, Ziba (2003a): »Sexuality, Rights and Islam: Competing Gender Discourses in Post-Revolutionary Iran«, in: Nashat, Guity/Beck, Lois (Hg.): *Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic*, Illinois. University of Illinois Press (im Druck).

Mir-Hosseini, Ziba (2003b): »*Women's Right to Terminate the Marriage Contract: The case of Iran*«, paper given at the 1999 Harvard Law School Conference on the Islamic Marriage Contract (Druck in Vorbereitung).

Mutahhari, Murtaza (1991): *The Rights of Women in Islam*, fourth edition, Tehran: World Organization for Islamic Services.

Nasir, Jamal (1990): *The Islamic Law of Personal Status*, 2nd edition, London: Graham and Trotman.

Pesle, O. (1936): *Le Mariage Chez Les Malekites de l'Afrique dur Nord*, Rabat: Edition Felix Moncho.

Rahman, Afzalur (1986): *Role of Muslim Woman in Society*, London: Seerah Foundation.

Ruxton, F.H. (1916): *Maliki Law: A Summary from French Translations of Mukhtasar Sidi Khalil*, London: Luzac.

Sabbah, Fatna (1984): *Woman in the Muslim Unconscious*, New York: Pergamon Press.

Sachedina, Abdulaziz (1999a), »The Ideal and Real in Islamic Law«, in: Khare, R.S. (Hg.): *Perspectives on Islamic Law, Justice and Society*, New York: Rowman & Littlefield, 14-31.

Sachedina, Abdulaziz (1999b): »Woman, Half-the-Man? Crisis in Male Epistemology in Islamic Jurispudence«, in: Khare, R.S. (Hg.): *Perspectives on Islamic Law, Justice and Society*, New York: Rowman & Littlefield, 145-160.

Sharabi, Hisham (1988): *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, Oxford: University Press.

Siddiqi, Muhammad Mazheruddin (1952): *Women in Islam*, Lahore: The Institute of Islamic Culture.

Spellberg, Denise (1991): »Political Action and Public Example: A'isha and the Battle of Camel«, in: Baron, Beth/Keddie, Nikki (Hg.): *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven: Yale University Press.

Smith, Jane (1985): »Women, Religion and Social Change in Early Islam«, in: Yvonne Yazbeck Haddad, Yvonne/Findly, Ellison Banks (Hg.): *Women, Religion, and Social Change*, Albany: State University of New York Press, 19-35.

Sonbol, Amira El Azhary (Hg.) (1996): *Women, Family and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse: University Press.

Soroush, Abdolkarim (1996): »A Conversation with Abolkarim Soroush«, in: *Q-News International* (*British Muslim Weekly*), No. 220-221, 14-27.

Soroush, Abdolkarim (1998): »The Evolution and Devolution of Religious Knowledge«, in: Kurzman, Charles (Hg.): *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press, 244-251.

Soroush, Abdolkarim (2000) »Islamic Revival and Reform: Theological Approaches«, in: *Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writings of ›Abdolkarim Soroush*, translated and edited with a critical introduction by Mahmoud Sadri & Ahmed Sadri, Oxford: University Press, 26-38.

Stowasser, Barbara (1993): »Women's Issues in Modern Islamic Thought«, in: Tucker, Judith E. (Hg.): *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, Bloomington: Indiana University Press, 3-28.

Wadud, Amina (1999), *Qur'an and Woman: Rereading of the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press.

Menschenrechte und Geschlecht im islamischen Diskurs

Einleitung: Menschenrechte sind Frauenrechte. Überlegungen zu Gleichheit und Geschlechtergerechtigkeit im Islam[1]

Ute Gerhard

»Das Thema Menschenrechte – und seine unübersehbare politische Instrumentalisierung durch unterschiedlichste Akteure – ist zum Inbegriff einer Auseinandersetzung, wenn nicht eines Kulturkampfes geworden, in dem jede Seite ihre kulturelle Überlegenheit, ihre Humanität und ihren Humanismus zu beweisen sucht« (Krämer 1999: 147). So die treffende Einschätzung von Gudrun Krämer, die wir nur teilen können. Gleichwohl haben wir diese Schwerpunktsetzung gewählt, um in der Debatte um Menschenrechte die besonderen Schwierigkeiten, aber auch die Chancen eines ›interkulturellen‹ Dialogs zu sondieren. Geht es doch in dieser Auseinandersetzung nicht allein um die Universalisierbarkeit eines Wertekanons oder seine Relativität angesichts ›kultureller Differenzen‹, vielmehr auch um die Reichweite und Geltung internationaler Vereinbarungen, um internationale Politik und die Souveränität von Staaten, schließlich – dank internationaler Netzwerke, Kampagnen und insbesondere Frauenbewegungen, die den Diskurs um Menschenrechte führen – um die Ermächtigung der/des Einzelnen, die Menschenrechte gegenüber staatlicher Anmaßung und Machtmissbrauch in Anspruch zu nehmen. Heiner Bielefeldt hat in seinem Beitrag (i.d.Bd.) die einseitigen und wechselseitigen kulturalistischen Zuschreibungen der Menschenrechte als »kulturgenetisches Potenzial der abendländischen Tradition«, aber auch die islamistischen Vereinnahmungen und exklusiven Deutungen anhand des Korans noch einmal gründlich widerlegt. Er beharrt darauf, dass das normative Profil der Menschenrechte nicht als kulturspezifisches Erbe umgedeutet und relativiert werden kann. Ernüchternd ist in diesem Zusammenhang insbesondere der Hinweis darauf, wie spät sich etwa die christlichen Kirchen offiziell zur Anerkennung der Menschenrechte durchgerungen haben (vgl. hierzu auch Hilpert 1991). Bielefeldt kennzeichnet das Profil der Menschenrechte durch den universalen Geltungsanspruch als kritisches Prinzip, durch ihre emanzipatorische Stoßrichtung und die Betonung der Menschenrechte als Gleichheitsrechte, die gleiche Freiheit und gleichberechtigte Partizipation beinhalten (und nicht etwa Gleichförmigkeit oder Uniformität), und durch ihren positiv-rechtlichen Geltungsanspruch. Dieser wurde seit 1948 mit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* durch die Vereinten Nationen in weiteren internationalen Institutionen und Verfahren verankert[2] und ist darüber hinaus durch regional-völkerrechtliche Normierungen

1 Mechthild Rumpf danke ich für viele Hinweise zum Islamdiskurs hier in Europa.

2 Z.B. die Internationale Konvention über ökonomische, soziale und kulturelle Rechte bzw. die Konvention über zivile und politische Rechte, beide 1966.

wie die Europäische Menschenrechtskonvention von 1950, die Amerikanische Konvention über Menschenrechte von 1969 oder die Afrikanische Charta über die Rechte der Menschen und der Völker 1981 sowie in zahlreichen staatlichen Verfassungen mit unmittelbaren Geltungsgründen positiv-rechtlich ausgestaltet worden. In diesem offenen Rahmen – so Bielefeldt – sei Raum für unterschiedliche religiöse, kulturelle, weltanschauliche Überzeugungen und Lebensformen sowie für weitere Ausdeutungen, die sich beispielsweise auf das Verständnis der »Menschenwürde« richten. Im normativen Profil der Menschenrechte als »kritischem Prinzip« ist auch die Perspektive möglicher Veränderungen durch neue Erfahrungen enthalten.

Mit der Thematisierung spezifischer Unrechtserfahrungen, die vormals nicht als menschenrechtsrelevant angesehen wurden, ist zugleich das Stichwort gegeben, an das auch die Frauenrechtsbewegungen angeknüpft haben, seitdem die Rede von den Menschenrechten das moderne Verständnis von Recht und Staat prägt: zuerst in der Französischen Revolution, verstärkt in der internationalen Frauenrechtsbewegung an der Wende zum 20. Jahrhundert und in globaler Perspektive mit vielfältigen Stimmen und mit neuem Nachdruck spätestens seit den 1990er Jahren, als der Diskurs unter dem Motto ›Frauenrechte sind Menschenrechte‹ weltpolitisch zu einer Agenda geworden ist. Dabei zeigt sich seit nun mehr als 200 Jahren, dass die Rechte der Menschen sich nicht ohne weiteres auf Frauen übertragen lassen beziehungsweise nicht übertragen wurden, weil es systematische, politische und praktische Probleme der Erweiterung und Anwendung auf die ›andere Hälfte‹ der Menschheit gibt. Ohne hiermit sogleich einem Essenzialismus des ›Frauenseins‹ das Wort zu reden, enthält die Berücksichtigung historischer als auch aktuell unterschiedlicher Erfahrungen, insbesondere der Unrechtserfahrungen von Frauen, jedoch Einsichten, die möglicherweise gerade im ›interkulturellen‹ und interreligiösen Dialog vermittelbar und von Nutzen sind.

Der Androzentrismus der Menschenrechte

Da ist zunächst der Vorwurf des Androzentrismus der Menschenrechte, mit dem die feministische Kritik – ähnlich dem Vorbehalt des Eurozentrismus – an der historischen Genese des Menschenrechtskonzepts und dem mit ihm transportierten Menschenbild, dem autonomen männlichen – und man könnte hinzufügen, weißen oder westlichen – Subjekt als typischem und exklusivem Träger von Rechten Anstoß nimmt. Diese einerseits erkenntnistheoretisch begründete[3], andererseits rechtspraktische und rechtssystematische

3 Aus der Fülle der einschlägigen Literatur hier nur beispielhaft Okin 1979; Keller 1986; Benhabib/Nicholson 1987; Benhabib 1989; Gerhard 1990: 25ff.

Kritik hat anders als die These von Eurozentrismus aber nicht zur Verwerfung oder der Relativierung des Menschenrechtsgedankens geführt, vielmehr eine universellere Inanspruchnahme und die Erweiterung, ja, Re-definition des Menschenrechtskatalogs gefordert. Die Reklamation der Menschenrechte auch als Frauenrechte und damit eine grundlegende Radikalisierung des Versprechens der Freiheit und Gleichheit aller Menschen begann mit der Umformulierung der so genannten *Allgemeinen Menschenrechtserklärung* von 1789 durch die *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin* durch Olympe de Gouges von 1791 (Gerhard 1990). Die Orientierung an den Menschenrechten begleitet die Frauenbewegungen des 19. Jahrhunderts in ihren verschiedenen Richtungen und Mobilisierungswellen rund um den Globus – im Kampf um's Stimmrecht beispielsweise 1876 von Hedwig Dohm treffend auf den Begriff gebracht in der Schlussfolgerung »Die Menschenrechte haben kein Geschlecht«. Dass diese Erkenntnis auch noch die verschiedenen Initiativen des neuen internationalen Frauenrechtsdiskurses trägt, der seit der Mitte der 1980er Jahre auf den Weltfrauenkonferenzen, insbesondere seit dem Frauentribunal auf der internationalen Menschenrechtskonferenz in Wien 1993 unter dem Motto und mit der Kampagne *Women's Rights are Human Rights* vor allem von den Frauen aus den nichtwestlichen Ländern weitergeführt wird, verweist auf die Überzeugungskraft dieses Ansatzes, aber auch auf besondere Umsetzungsprobleme (vgl. Charlesworth 1994; Cook 1994; Bunch 1995; Gerhard 1994, 1997). Denn obwohl die Diskriminierung aufgrund von Geschlecht schon in verschiedenen Artikeln der UNO-Menschenrechtserklärung von 1948 ausdrücklich ausgeschlossen wird (vgl. Art. 1[3], 13, 55 [c] und 76 [c]), mussten neben den allgemeinen Instrumenten, die in den Konventionen und Kommentaren zum Tatbestand der Diskriminierung ausgedeutet und vereinbart wurden,[4] doch zusätzliche frauenspezifische Rechtsvereinbarungen getroffen werden. Die weitreichendste ist die *Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau* (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women – CEDAW), die 1979 von der UNO-Generalversammlung verabschiedet und von einer Reihe von Staaten, nicht nur islamischen, sondern auch von den USA und vom Vatikan entweder gar nicht ratifiziert oder nur unter Vorbehalten angenommen wurde.[5] Der Stein des Anstoßes in dieser Konvention ist offensichtlich ihre weitreichende Definition von Diskriminierung, die nicht nur auf Chancengleichheit (*equality of opportunity*), sondern auch auf Ergebnisgleichheit (*equa-*

4 Allgemeiner Kommentar des Menschenrechts-Komitees der UN zu Art. 26 der Konvention über zivile und politische Rechte, vgl. Charlesworth/Chinkin 2000: 214.

5 Zu den Ländern, die bisher nicht die CEDAW-Konvention ratifiziert oder unterschrieben haben, gehören der Vatikan, eine Reihe von Staaten aus der Pazifik-Region, Saudi-Arabien, Iran und die USA (vgl. Charlesworth/Chinkin 2000: 217).

lity of outcome) zielt und besondere Frauenfördermaßnahmen vorsieht, sondern darüber hinaus die Gleichberechtigung der Frau auch in der Privatsphäre der Familie (Art. 16) durchsetzen will.

Ann E. Mayer hat diese Vorbehalte in ihrem Beitrag am Beispiel verschiedener islamischer Länder in Kenntnis der jeweiligen Rechts- und Gesetzeslagen, die sich alle auf die Scharia beziehen, sehr detailliert untersucht. Sie stellt vor allem eine große Bandbreite unterschiedlicher Interpretationen und Lesarten des Korans fest, die sich nicht nur an den unterschiedlichen Glaubensrichtungen der Schiiten und Sunniten und ihren diversen Rechtsschulen orientieren, sondern auch über die Jahrhunderte durch islamische Juristen unterschiedlich ausgedeutet wurden, weshalb die Muslime selbst in diesen Fragen tief gespalten sind. Am Beispiel Ägyptens weist die Autorin nach, dass es hier auch in der Gegenwart keinen nationalen Konsens über eine Scharia-gerechte Auslegung des Familienrechts gibt. Ann E. Mayer kommt zu dem Schluss, dass die Vorbehalte nicht Ausdruck religiöser Überzeugungen oder einer »genuin religiösen Doktrin« sind, vielmehr politische Interessen in jeweils unterschiedlichen Machtkonstellationen den Ausschlag geben, die auch die unterschiedlichen Reaktionen und Begründungsweisen der verschiedenen Länder erklären.[6]

Dass die Anerkennung der Menschenrechte gerade im Bereich des Familienrechts auf die grundsätzlichsten Widerstände trifft, bezeichnet nun eine systematische Bruchstelle, die in der feministischen Theorie und von den Expertinnen des Menschenrechtsdiskurses auch in liberalen Demokratien als strukturelle Barriere zwischen öffentlicher und privater Sphäre gekennzeichnet wird. Da Menschenrechte zunächst und vor allem die Freiheit und Rechte der Einzelnen gegenüber Staaten und staatlichen Organen verteidigen, scheint das nicht durch die öffentliche Gewalt erlittene Unrecht nicht am Menschenrechtsschutz teilzuhaben. Nun haben inzwischen neben der CEDAW-Konvention eine Reihe frauenspezifischer Instrumente, Zusatzprotokolle und Erklärungen auf der Ebene der Vereinten Nationen zur Anerkennung besonderer Unrechtstatbestände wie sexueller Gewalt, Vergewaltigung, Gewalt in der so genannten Privatsphäre geführt. So verpflichtete sich die

6 Vgl. Krämer, die die Distanz und Differenz zu islamischen Menschenrechtskonzeptionen mit dem religiös fundierten Menschenbild des Islams erklärt. Im Islam ist der Mensch von Gott und als »Stellvertreter Gottes« auf Erden eingesetzt mit dem »Auftrag, Gottes Gebote zu erfüllen. Diese Stellung [...] verpflichtet den Menschen aus muslimischer Sicht zum Gehorsam gegenüber Gott« (Krämer 1998: 55f.). Menschenrechte oder Menschenwürde, in diesem Kontext verstanden, wären somit immer gebunden an Menschenpflichten gegenüber Gott. Hier liegt ein gravierender Unterschied zur westlichen Konzeption der Menschenrechte, die als angeboren und unveräußerlich definiert werden. Vgl. hingegen (Amirpur i.d.Bd.) mit dem Rückgriff auf den iranischen Philosophen und Reformer Abdolkarim Soroush.

Generalversammlung der Vereinten Nationen im Dezember 1993 sehr allgemein in einer »Erklärung zur Beseitigung von Gewalt gegen Frauen« und setzte eine Sonderberichterstatterin ein, eine Forderung, die insbesondere das Frauentribunal auf der Wiener Menschenrechtskonferenz 1993 durch die Dokumentation von Menschenrechtsverletzungen an Frauen in aller Welt und viele hunderttausend Unterschriften aus 120 Ländern unterstützt hatte. Trotzdem blieb das Abschlussdokument der Wiener Konferenz gerade auch in dieser Frage unklar, wenn nicht widersprüchlich. Einerseits wurde die Universalität der Menschenrechte gerade auch im Blick auf Frauen bestätigt, indem »the harmful effects of certain traditional or religious practices, cultural prejudices and religious extremism« im Zusammenhang mit Gewalt gegen Frauen verurteilt werden, andererseits wird den kulturellen und religiösen Unterschieden »Respekt« gezollt, wird keine Antwort darauf gegeben, wie der Widerspruch zwischen Frauenrechten und den genannten Praktiken zu lösen ist. Die Auseinandersetzung darüber setzte sich auf der Weltfrauenkonferenz in Beijing 1995 fort, auf der bei den Verhandlungen über die Aktionsplattform die Einfügung einer Fußnote durch die konservativen Staaten, die die Verletzung der Gesundheit durch die so genannten kulturellen und religiösen Praktiken vom universellen Schutz mit Rücksicht auf unterschiedliche religiöse und ethische Werte und den kulturellen Hintergrund einzelner Staaten legitimieren sollte, nur im Austausch gegen die Nichtbehandlung der Diskriminierungen wegen sexueller Orientierung verhindert werden konnte (Charlesworth/Chinkin 2000: 228f.).

Aktuell wurde der Konflikt zwischen kulturellen bzw. religiösen Traditionen und Frauenrechten in der Endphase des globalen Umweltgipfels in Johannesburg 2002. Erst in der letzten Minute konnten Frauenorganisationen einen entscheidenden Zusatz im Schlussdokument durchsetzen, der Frauenrechte mit Menschenrechten gleichsetzt.

> »Die Neuformulierung des heiß umstrittenen Textparagrafen 47 in der Passage zum Gesundheitswesen lässt nicht mehr die Hintertür offen, dass die Verletzung von Menschenrechten ›aus kulturellen und religiösen Gründen‹ gerechtfertigt wäre. Frauen dürfen also in Zukunft nicht mehr durch Praktiken wie Genitalverstümmelung, Steinigung und Vergewaltigungen zur Strafe für sexuelle Beziehungen oder Kinderehen unterdrückt werden. So lautet sinngemäß die jetzt abgeschlossene Vereinbarung der Regierungen.« (Schwikowski 2002: 6)

Im Text war bereits zu Beginn des Gipfels zu lesen, dass der Zugang zum Gesundheitssystem für Frauen verbessert und Gesundheitsrisiken durch Umweltbelastungen vermindert werden müssen, »aber in Übereinstimmung mit nationalen Gesetzen und ›kulturellen und religiösen Werten‹«. Gerungen wurde um den Zusatz »und im Einklang mit allen Menschenrechten und dem Recht auf Selbstbestimmung«. Damit sollte nicht nur dem Missbrauch

des Begriffs »kulturelle Praktiken« entgegenwirkt, sondern auch das Recht von Frauen auf Verhütung und Abtreibung gesichert werden (ebd.). Sicherlich ist diese schwierige Formulierung ein Kompromiss – aber auch ein Erfolg gegenüber den Kräften, die jegliche Verankerung von Frauenrechten als Menschenrechten zu verhindern suchten. Das »Grundrecht auf reproduktive Gesundheit« – proklamiert seit den UN-Bevölkerungs- und Frauenkonferenzen von Kairo und Peking – war nicht nur vielen islamischen Ländern suspekt sondern auch christlich-fundamentalistisch orientierten Regierungen, die jegliche Familienplanung ablehnen. Dieser ›kurzgeschlossene‹ christlich-islamische Dialog wurde nicht zuletzt von der Regierung Bush gefördert, die unter dem Einfluss radikaler protestantischer Gruppierungen und Organisationen das Tabu Familienplanung nicht berühren wollte und damit die Anerkennung von Frauenrechten als Menschenrechten zu umgehen suchte.[7]

Weshalb der Kampf um die Frauen als Hüterinnen der Moral und damit die Geschlechterordnung als konstitutives Element der politischen und kulturellen Identität in den machtpolitischen Auseinandersetzungen für die islamischen Staaten in der Gegenwart eine so große Rolle spielt, hat Renate Kreile in ihrem Beitrag eindrücklich belegt. Zugleich ist die islamistische Geschlechterpolitik Ausdruck einer moralischen und politischen Krise und ein Versuch ihrer Bewältigung. Wie wenig diese Instrumentalisierung der Frauenfrage jedoch ein singulärer oder islamspezifischer Vorgang ist,[8] dürfte im Blick vor die eigene Haustür offensichtlich sein. Denn auch in Europa ist die Geschichte verhinderter Gleichberechtigung der Frauen noch nicht abgeschlossen, erinnern die Vorbehalte und dogmatischen Einwände insbesondere von Seiten der Theologen und Juristen an jahrhundertlange Kämpfe und erst kurzfristig errungene rechtsförmige Kompromisse, die die faktische Be-

7 »Die Fronten traten klar während der Verhandlungen zu Tage. Die konservativen Stimmen, die sich gegen die geforderten Vereinbarungen stellten, kamen aus den USA, dem Vatikan und zahlreichen arabischen sowie einigen afrikanischen Staaten. Aber auch Irland und einige südeuropäische Länder, wo der Katholizismus weit verbreitet ist, hatten zu blockieren versucht. [...] Kanada legte sich jedoch vom ersten Tag an kräftig ins Zeug, diese Blöcke aufzulösen, stark unterstützt von den meisten Staaten der Europäischen Union.« (Schwikowski 2002); weitere Details: Klingholz 2002; Lynch 2002; vgl. Ann E. Mayer 2003.

8 Manche Vorbehalte in islamischen Kreisen gegenüber den Menschenrechten werden damit begründet, der Westen würde sie ja selbst nicht konsequent respektieren und sie schon gar nicht in seinen Politikstrategien gegenüber der muslimischen Welt beachten. Mit solch berechtigt kritischem Blick auf die deskriptive Ebene, die aber zugleich eine generelle Distanz gegenüber den Menschenrechten signalisieren soll, wird allerdings der normative Anspruch der Menschenrechte als Bezugspunkt der Kritik selbst durchgestrichen.

nachteiligung von Frauen in allen gesellschaftlichen Bereichen bis heute nicht haben überwinden können. Nun sollte der Hinweis auf das Dejà vue gleicher oder ähnlicher Erfahrungen nicht als arroganter Verweis auf die eigene Fortschrittlichkeit missverstanden werden, vielmehr dient die Erinnerung an die »reale Konfliktgeschichte Europas«, in der – wie Dieter Senghaas (2003) ausführt – »die inzwischen allseits wertgeschätzte, auf Pluralität ausgerichtete politische Kultur als das historische Ergebnis eines konfliktreichen [...] kollektiven Lernprozesses« zu begreifen ist, vor allem der Korrektur des eigenen Selbstbildes und der Fiktion einer homogenen Kultur. Das Wissen um analoge Konfliktkonstellationen innerhalb aller Kulturen befähige Europäer wie auch Nicht-Europäer eher zu einem ›interkulturellen‹ Dialog als die Vorstellung vom »Kampf der Kulturen«.

Familienrecht als Sonderrecht für Frauen

Auffällig sind insbesondere die Analogien in den Begründungen, die von islamischen wie europäischen Apologeten – und vermutlich nicht nur von diesen – für die Ungleichheit der Geschlechter vorgebracht werden. Gleichviel ob die Geschlechterdifferenz als gottgewollt oder mit der menschlichen Natur begründet wird, in jedem Fall ist sie der Auslöser und Anlass für die mindere Rechtsstellung, ja den Ausschluss von Rechten oder noch grundsätzlicher, für die Behauptung ihrer Unfähigkeit, Träger von Rechten, Rechtssubjekt zu sein. Da die Frau über ihre Aufgaben in der Familie definiert wird, sind ihre Rechte allenfalls im Familienrecht normiert, erweist sich das ›moderne‹, bürgerliche oder auch das islamische, neo-traditional reformierte Familienrecht (vgl. Mir-Hosseini i.d.Bd.) immer wieder als Sonderrecht für Frauen (Gerhard 1978) oder – wie es auch von bürgerlichen Rechtstheoretikern schließlich kritisch gekennzeichnet wurde – als »Enklave ungleichen Rechts« (Grimm 1987). Ebenso wie in den unsere Verfassungswirklichkeit bis heute beschäftigenden institutionellen Ehe-Lehren, die die Ehe nicht nur als Vertrag, sondern als sittliches Verhältnis kennzeichnen[9] und unter den beson-

9 Vgl. hierzu die Begründungen in den Motiven zum um 1900 in Kraft gesetzten BGB, die in Anknüpfung an die institutionelle Ehelehre von Friedrich Carl v. Savigny die besondere ›Natur‹ der Ehe, soll heißen, ihren Nicht-Vertragscharakter mit folgenden Argumenten erläutert: »Die Würde der Ehe als Institution begründet den wichtigsten und eigenthümlichsten Gesichtspunkt, der hierin für die Gesetzgebung zu beachten ist. Ihre Ehrfurcht gebietende Natur gründet sich darauf, daß sie in Beziehung auf den Einzelnen eine wesentliche und nothwendige Form menschlichen Daseyns überhaupt ist, in Beziehung auf den Staat aber unter die unentbehrlichen Grundlagen seines Bestehens gehört. Durch diese ihre Natur erhält sie ein *selbstän-*

deren Schutz des Staates stellen (vgl. Art. 6 GG und sein kompliziertes Verhältnis zu Art. 3 GG), ist in den CEDAW-Vorbehalten gegen die Umsetzung von Menschenrechten auch in der Ehe aus der Frauenperspektive nicht der Schutzgedanke an sich das Problem, vielmehr die Tatsache, dass dieser Schutz an die Aufrechterhaltung einer ungleichen Rollenteilung geknüpft wird und der Absicherung eines hierarchischen Geschlechterverhältnisses dient. Es ist deshalb interessant und folgerichtig, dass Ziba Mir-Hosseini die eklatanten Widersprüche zwischen der »Stimme der Offenbarung« und der patriarchalen »Stimme der Gesellschaftsordnung« in den von Juristen seit dem Mittelalter geschaffenen fiqh-Regeln am Beispiel des Ehevertrages expliziert. Danach ist die Ehe in der zeit- und kontextgebundenen juristischen Dogmatik als Kaufvertrag oder wie ein Kaufvertrag nach dem Muster eines Herrschaftsvertrages geregelt. Insoweit zählt er zum prinzipiell uneingeschränkt *veränderbaren* Bereich, der menschliche Beziehungen regelt: »*mu ʿamilat*«. Andererseits widerspricht die Logik des Kaufvertrages den Idealen des Korans, weshalb die Juristen die Ehe auch als Akt der »Verehrung« und somit als eine religiöse Pflicht in der Beziehung des Menschen zu Gott definierten und sie deshalb dem *unveränderbaren* Bereich des »*ʿibadat*« zuordneten (Mir-Hosseini i.d.Bd.). Gerade im Ehe- und Familienrecht wurde damit ein Verfahren angewandt, in dem die eigentlich ständiger Veränderung und Entwicklung unterliegenden Vorschriften, die die Beziehung der Menschen untereinander regeln, im Laufe der Zeit von ihren sozialen Kontexten abgelöst, wie von selbst zu ›heiligen‹ unabänderlichen göttlichen Gesetzen und damit zum Scharia-Modell des Geschlechterverhältnisses wurden. Dass diese Verselbständigung der von Menschen gemachten, zeitgebundenen Regeln gerade in Bezug auf die Stellung der Frau zu starren and anscheinend ewigen Gesetzen mutierten, erklärt Ziba Mir-Hosseini mit der Tatsache, dass in der Verfassung dieser Gesellschaftsordnungen schließlich die sozialen, kulturellen und ideologisch-patriarchalen Normen gegenüber der gerechten Stimme der Offenbarung die Oberhand behielt.

Die systematische Bedeutung des Ehevertrages in der Verfassung der liberalen Demokratien und seine Verankerung in den politischen Theorien des Liberalismus hat Carol Pateman in ihrer Kritik an klassischen Theorien zum Gesellschaftsvertrag eindrucksvoll herausgearbeitet. Danach werden Frauen durch den Ehevertrag als »sexual contract« nicht nur in einen besonderen privaten Unterwerfungsvertrag eingeschlossen, sondern gleichzeitig von der Partizipation am Staats- und Gesellschaftsvertrag ausgeschlossen (Pateman 1988, 1989). Sie markiert damit die Doppelbödigkeit der bürgerlichen oder liberalen Gesellschaft und bringt die für die feministische Gesellschaftsanalyse in vielfältigen Untersuchungen gestützte Erkenntnis auf den Punkt, wo-

diges Daseyn, einen Anspruch auf Anerkennung, welcher von *individueller Willkür und Meinung unabhängig ist*« (B. Mugdan, Materialien, zit. n. Gerhard 1978: 171).

nach die Trennung zwischen privater Sphäre und politischer Öffentlichkeit, die mit einer geschlechtsspezifischen Platzanweisung korrespondiert, zentral und konstitutiv war für diese bürgerliche Gesellschaft und die spezifisch neuzeitliche Struktur der Geschlechterverhältnisse.[10]

Gleichheit, Gleichberechtigung, Gleichwertigkeit

Ein anderes analoges Diskursfeld ist die Debatte um die Bedeutung von Gleichheit als Rechtsbegriff und das Verhältnis zu Differenz, insbesondere zu Geschlechterdifferenz. Wenn zum Beispiel in der *Islamischen Charta*[11] *des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZDM)*[12], die 2002 verabschiedet wurde, in Art. 13 quasi als Leitlinie einer Menschenrechtsperspektive aus islamischer Sicht formuliert wird: »Das Islamische Recht gebietet, Gleiches gleich zu behandeln, und erlaubt, Ungleiches ungleich zu behandeln«, so ist dies die gleiche Formel, die als Aristotelische Gleichheitsinterpretation seit nun mehr als 2000 Jahren von den Gegnern des Rechtsprinzips der Gleichheit insbesondere gegenüber der Rechtsstellung von Frauen eingewandt und verwendet wird (Dann 1980). So etwa, wenn es bei Murad Hofmann, Beiratsmitglied des ZDM, heißt:

»Was die Rechte der Frau anbetrifft, ist vorab festzustellen, dass der Gleichheitsgrundsatz nur erfordert, Gleiches auch gleich zu behandeln. Ungleiche Sachverhalte dürfen also grundsätzlich ungleich behandelt werden. Ob es modisch ist oder nicht, gehen die muslimischen Männer und die muslimischen Frauen nun aber einmal davon aus, dass Frauen und Männer physisch und damit auch psychologisch nicht identisch sind, wie es Allah (t.) so köstlich in Al-Imran: 36 sagt: ›... ein Junge ist halt kein Mädchen ...‹. Daher sind aus islamischer Sicht unterschiedliche Regelungen gerechtfertigt, soweit sie sich aus dem biologischen Unterschied der Geschlechter ergeben.« (Hofmann 2002: 3)[13]

Wenn in dieser Argumentationsweise der Rechtsbegriff ›Gleichheit‹ durch die Rede von der »Gleichwertigkeit« ersetzt oder rechtliche Ungleichbehandlung mit dem Hinweis auf »die physiologische wie psychische Verschieden-

10 Aus der Fülle der Literatur vgl. Elshtain 1981; Gould 1989; Gerhard 1990: 31ff.

11 Die Islamische Charta vom Februar 2002 ist online einsehbar unter *islam.de*.

12 »Der Zentralrat hat insbesondere seit den Terroranschlägen des 11. September 2001 seine Stellung als bedeutendste Repräsentation der Muslime in Deutschland erlangt« (Informationsplattform Religion, REMID 7/2002, online).

13 Vgl. auch Hofmann 2001: 66-68. Zur kritischen Diskussion der Positionen von Hofmann im Hinblick auf sein Verhältnis zu rechtsstaatlicher Säkularität vgl. Bielefeldt 2003: 59ff.

heit der Geschlechter« gerechtfertigt wird[14], so erinnern diese Redeweisen auch an die Klassiker der westlichen, neuzeitlichen Geschlechterrollenphilosophie, allen voran Jean J. Rousseau (Rousseau, 1963, zuerst 1762) oder Johann G. Fichte (Fichte 1960, zuerst 1796), deren Rückgriff auf die »Natur des schwachen Geschlechts« und seine moralische Funktion der abendländischen Rechts- und Staatstheorie, vor allem aber der rechtspraktischen Jurisprudenz für 200 Jahre als Legitimationsmuster für die Ungleichbehandlung der Frauen gedient hat (Gerhard 1990: 25ff.). Die Zählebigkeit dieser Argumente zeigt sich beispielsweise auch darin, dass in der westdeutschen Verfassungsdebatte, obwohl im Grundgesetz der Bundesrepublik seit 1949 die rechtliche Unterscheidung aufgrund von Geschlecht in Art. 3 GG ausdrücklich ausgeschlossen wurde, das Muster polarisierter Geschlechterrollen noch einmal in Gestalt »objektiv biologischer und funktionaler (das heißt arbeitsteiliger) Unterschiede zwischen Mann und Frau« (vgl. BVerfGE 1953) auftauchte, um die Gleichberechtigungsmaxime mit dem Argument der Geschlechterdifferenz rechtspraktisch auszuhebeln. Inzwischen ist dieser Sachverhalt juristisch geklärt (Sacksofsky 1996), und so findet sich nicht zuletzt dank eines von der neuen Frauenbewegung initiierten sozialen und kulturellen Wandels in der revidierten Fassung von 1993 die Formulierung, dass der Staat gemäß Art. 3 Abs.II verpflichtet ist, »die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern zu fördern« und zum Ausgleich für die historisch gewachsene soziale Benachteiligung von Frauen, »auf die Beseitigung bestehender Nachteile hinzuwirken«. In den meisten europäischen Verfassungen ist die Ungleichbehandlung wegen des Ge-

14 »Von muslimischer Seite wird man immer wieder hören, Gleichheit sei einer der Grundwerte des Islams, koranisch festgelegt und durch den Propheten und die Rechtslehre bestätigt. Das stimmt auch in Teilen, wobei man sich am besten eine Formel merkt, die lautet: Es besteht Gleichwertigkeit, aus der nicht zwangsläufig Gleichbehandlung vor dem irdischen Richter folgt. Nach islamischer Rechtsauffassung sind Mann und Frau, Muslim und Nichtmuslim, solange sie alle gläubig sind, vor Gott gleichwertig, aber nicht unbedingt vor dem irdischen Richter, das heißt vor dem Gesetz. Es kann also sehr wohl sein, daß man in einem islamischen Traktat zu den Menschenrechten. [...] zunächst die Bestätigung des Gleichheitsgrundsatzes findet, dann aber die Einschränkung, diese Gleichheit solle innerhalb der Schranken der Scharia. [...] gelten. Und das bedeutet etwa im Verhältnis von Mann zu Frau, daß bestimmte Ungleichheiten im Ehe- und Familienrecht gewahrt bleiben. [...] All dies wird aus der Sicht der islamischen Gremien oder muslimischen Einzelpersönlichkeiten nicht als Verletzung des grundsätzlichen Gleichheitsgebotes verstanden. Es ist aber aus der Warte eines nicht-muslimischen [...] Außenseiters durchaus eine Verletzung des Gleichheitsgebotes« (Krämer 1998: 61f.).

schlechts inzwischen ausdrücklich ausgeschlossen und damit die Aristotelische Rechtsinterpretation außer Kraft gesetzt.[15]

Die *Islamische Charta* bleibt im übrigen in Bezug auf die Stellung der Frau sehr allgemein und unbestimmt, die knappe, gleichwohl nicht mit großen Worten sparende Formulierung in Art. 6 lautet: »Der Muslim und die Muslima sehen es als ihre Lebensaufgabe, Gott zu erkennen, ihm zu dienen und seinen Geboten zu folgen. Dies dient auch der Erlangung von Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Geschwisterlichkeit und Wohlstand.« Angesichts der Tatsache, dass die Rechtsstellung der Frau ein ›heißes Eisen‹ und »die Geschlechterfrage ein Schlüsselthema in den Diskursen und in der Praxis des politischen Islams« ist (vgl. Kreile i.d.Bd.), muss dieses Ausweichen verwundern, zumal eine andere halb-offizielle islamische *Erklärung der Menschenrechte*, die so genannte Kairoer Erklärung von 1990, in einem entsprechenden Artikel 6 noch sehr deutlich an der traditionellen ungleichen Rollenverteilung festhält. Denn dort ist zu lesen:

»a. Die Frau ist dem Manne an Würde gleich, sie hat Rechte und auch Pflichten; sie ist rechtsfähig und finanziell unabhängig, und sie hat das Recht, ihren Namen und ihre Abstammung beizubehalten. b. Der Ehemann ist für den Unterhalt und das Wohl der Familie verantwortlich.« (Vgl. hierzu auch Bielefeldt i.d.Bd.)

Lise J. Abid, die in ihrem Beitrag (i.d.Bd.) eine vermittelnde Position einnimmt und zugesteht, dass die »Gleichwertigkeit der Rechte« im Hinblick auf Frauen »schrittweise an eine substantielle Gleichheit heranzuführen ist«, moniert die »nur sehr indirekte« Behandlung des Problems in der Islamischen Charta von 2002. Obwohl ihrer Meinung nach der *Zentralrat der Muslime* in der Charta einen »gewissen gemeinsamen Nenner mit der Rechtsordnung und Gesellschaft in der Bundesrepublik« findet, hat dieser Punkt 6 »zu widersprüchlichen Lesarten – pro Grundgesetz oder dieses relativierend – geführt.« Die Lesarten sind widersprüchlich, weil die *Islamische Charta* sich ausschließende Passagen enthält, die auf innerislamische Kontroversen im *Zentralrat der Muslime* selbst hindeuten. Der Widerspruch liegt in nicht zu vereinbarenden Positionen dieses Konfliktfeldes. Die *Islamische Charta* ist ein Versuch, viele islamische Strömungen[16] zu berücksichtigen und gleichzeitig

15 Im Gegensatz zu den USA, wo das *Equal Rights Amendment* als Verfasssungszusatz scheiterte, vgl. hierzu MacKinnon (1996).

16 Dies zeigt ein Blick auf die homepage des *Zentralrats der Muslime in Deutschland*. An prominenter Stelle (Virtuelle Bibliothek) wird ein Text präsentiert mit dem Titel »Was ist Islam?« (islam.de, 5/2003). Hier heißt es: »Der Islam mißt der Familie innerhalb seines Sozialsystems die weitaus größte Bedeutung bei. [...] Mann und Frau vervollkommnen sich gegenseitig, um in der Ehe einen gemeinsamen Beitrag zum Aufbau einer gesunden Gesellschaft zu bringen. Um den Aufbau

die rechtsstaatliche Ordnung der Bundesrepublik »faktisch« anzuerkennen. Die Ambivalenzen sind jedoch in vielfacher Hinsicht identifizierbar (vgl. Bielefeldt 2003: 66ff.)

Zu welcher Verwirrung der Begrifflichkeiten die Kritik der Rechtsgleichheit der Geschlechter führt, zeigt schließlich auch eine Position, wie sie beispielsweise von Sabiha El-Zayat vom *Zentrum für islamische Frauenforschung* (Köln) in einem Interview vertreten wird. Sie distanziert sich einerseits explizit von patriachalen Traditionen, die von vielen muslimischen Zeitgenossen mit dem Islam gleichgesetzt würden. Andererseits hebt sie hervor:

»Besonders bei dem Thema Frauen müssen wir versuchen, das Prinzip, das im Koran gegeben ist, nämlich die absolute Gleichwertigkeit der Geschlechter, umzusetzen. [...] Gleichberechtigung ist eine Teilmenge von Gleichwertigkeit. Gleichberechtigung in ihrem wörtlichen Sinn umfasst beispielsweise nicht das Recht auf Differenz. Bleiben wir beim Begriff der Gleichberechtigung stehen und nehmen ihn als absoluten Wert, haben wir einen quantitativen Wert, der jedoch allein nicht immer Gerechtigkeit garantieren wird. Die feministische Diskussion lehrt uns dies.« (El-Zayat 2001: 14)

Hier ist jedoch einzuwenden, dass Sabiha El-Zayat die feministische Diskussionen offenbar missverstanden hat. Die weltweit geführte feministische Diskussion um Gleichheit und/oder Differenz hat im Gegenteil gerade ange-

einer gesunden Familie zu gewährleisten, verteilt der Islam die Verantwortungen in der Familie zwischen Mann und Frau. Während der Mann für den Unterhalt verantwortlich ist, ist die Frau bemüht, ihre Kinder in einer Atmosphäre der Fürsorge und Liebe zu erziehen, und das Haus zu einem Hort der Geborgenheit zu gestalten«. Für diesen Text zeichnet das *Islamische Zentrum Aachen* verantwortlich (1994). Dieses Zentrum, Mitglied im ZDM, zählt nach Angaben von Spuler-Stegemann zu den Muslimbrüdern (MB), der größten und wirkungskräftigsten islamistischen Organisation. Der »syrische Zweig begründete das ›Islamische Zentrum Aachen‹, das allerdings eine solche Verbindung bestreitet« (Spuler-Stegemann 2002: 115). – Das shiitische *Islamische Zentrum Hamburg,* ebenfalls Mitglied im *Zentralrat der Muslime* (ZDM), präsentiert vergleichbare Positionen: »Der Islam erkennt den Grundsatz der Gleichberechtigung der Menschen im Falle unterschiedlicher Geschlechter an, aber er richtet sich gegen die Identität der Rechte und Pflichten beider. Die Unterschiede zwischen Mann und Frau sind komplementär. [...] Es bräuchte sonst keine Polarität in der Schöpfung zu geben. [...] Eine gesunde Gesellschaft wird von gesunden Familien getragen und gerade die Familie genießt in einem islamischen System besonderen Schutz. [...] Ein starr festgelegtes Rollenschema gibt es im Qur'an nicht, es geht jedoch klar aus ihm hervor, daß es die wertvollste Aufgabe einer Mutter ist, die Kinder nach der Geburt weiter zu versorgen [...]«. (*Frau und Islam*, IZH, Faltblattserie 05, 2000-2002, Islamisches Zentrum Hamburg, 11.8.02, online zitiert).

sichts der Differenzen auch unter Frauen, der Verschiedenheit ihrer Lebensumstände und Orientierungen, ein Verständnis von Gleichberechtigung entwickelt, das die Anerkennung und Berücksichtigung der Differenzen voraussetzt, ja, die Unterschiedlichkeit in die Aushandlung von Rechten einbezieht (vgl. zur Debatte nur beispielhaft Gerhard et al. 1990; Young 1990; Benhabib et al. 1993). Denn Gleichheit als Rechtsprinzip meint nicht Identität oder Angleichung, sie setzt vielmehr die Verschiedenheit der Menschen voraus und fordert gleiche Rechte in den für das Menschsein, die Selbstbestimmung und die Partizipation in Familie, Gesellschaft und Staat wesentlichen Hinsichten. Über die Hinsichten und was wesentlich ist, darüber ist in Kämpfen um Gleichberechtigung immer wieder gestritten worden, doch die Rede von der ›Gleichmacherei‹ geht ebenso an der Sache vorbei, wie die Abstufung zu einer symbolischen Anerkennung im Sinne von Gleichwertigkeit die Bedeutung von Recht als Meßlatte und »Brechstange« (Ernst Bloch) für materiale Gerechtigkeit verkennt (Gerhard 1990). In der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) sind solche Maßstäbe gesetzt, hinter die in unserer enger gewordenen Welt nicht mehr zurückzugehen ist. Unverzichtbar für ihre Geltung auch im Verhältnis der Geschlechter bleibt jedoch, dass auch Frauen an ihrer Ausgestaltung und Auslegung teilhaben.

Der Diskurs um Menschenrechte als Politik

Nun gibt es allerdings auch aus feministischer Perspektive Einwände gegen Recht und den Kampf um Menschenrechte als eine verlässliche Strategie und politisches Instrument, die nicht nur mit der Männlichkeit bisherigen Rechts oder dem Androzentrismus der Menschenrechte zu tun haben. Die Rechtsskepsis von Frauen stützt sich vor allem auf ihre traditionell schlechten Erfahrungen mit Recht, die allenfalls als Unrechtserfahrungen wahrgenommen werden. Erst recht die Menschenrechte, die nicht mit staatlicher Zwangsgewalt ausgestattet sind, scheinen kaum die geeigneten Instrumente zu sein, um Machtstrukturen und festgefügte Ungleichheiten aufzuheben. Solche grundsätzliche Rechtsskepsis trifft sich heute mit politischen und theoretischen Positionen, die unter den Schlagworten ›Kulturrelativismus‹, ›Postmodernismus‹ beziehungsweise ›Identitätspolitik‹ allenfalls Mikro-Politiken eine Chance geben, den ›großen Erzählungen‹, zu denen auch die Menschenrechte mit ihrem Anspruch auf Universalität sowie das Projekt der Frauenemanzipation gehören, jedoch keine Überzeugung mehr opfern.

Bemerkenswert ist, dass diese Fragen kaum von denjenigen gestellt werden, die am dringendsten auf das »Recht, Rechte zu haben« (Arendt) angewiesen sind. Martha Minow beschreibt diese Problematik und meint: »I worry about critcizing rights and legal language just when they have become available to people who had previously lacked access to them«. Und sie stört sich

daran, wenn andere diesen Leuten dann sagen, »you do not need it, you should not want it« (Minow 1987, zit. n. Charlesworth/Chinkin 2000: 210). Der Rechtsskepsis widersprechen vor allem auch die Expertinnen internationalen Rechts, die nur zu gut wissen, wie beschwerlich der Weg bis zur allgemeinen Anerkennung und Umsetzung der Menschenrechte gerade auch für Frauen noch sein wird. Obwohl sie immer wieder kritisieren, wie unzureichend die Anliegen von Frauen rund um den Globus bisher als Menschenrechte anerkannt sind, halten sie das Einklagen der Menschenrechte für eine unverzichtbare Strategie: »The significance of rights discourse outweighs its disadvantages. Human rights provides an alternative and additional language and framework to the welfare and protection approach to the global situation of women, which presents women as victims or dependents. [...] Because human rights discourse is the dominant progressive moral philosophy and a potent social movement operating at the global level, it is important for women to engage with, and contest its parameters« (Charlesworth/Chinkin 2000: 212).

Ein überzeugendes Beispiel für die ermächtigende Funktion der Menschenrechte als Redeweise und Politik ist das Netzwerk *Women Living Under Muslim Laws* (WLUML), das sich bereits 1984 im Anschluss an ein »Tribunal über Reproduktive Rechte« in Amsterdam gegründet hat und dem 1997 Aktivistinnen aus 18 Ländern mit muslimischer Bevölkerung angehören. Das Netzwerk sieht seine Aufgabe darin, die Isolation von Frauen zu überwinden, über ihre Rechte zu informieren, Verbindungen herzustellen und Unterstützung anzubieten für Frauen, die in vom Islam geprägten Rechtsverhältnissen leben. Die ausdrückliche Kennzeichnung »Muslim Laws« im Plural soll auf die Vielfalt und Unterschiedlichkeit muslimischen Rechts verweisen, das von einem Land zum anderen, aber auch in den verschiedenen Gesellschaften je nach kulturellem Kontext variiert und sich zudem aus unterschiedlichen Rechtsquellen, kodifizierten Gesetzen und einem parallelen System von Gewohnheitsrechten und Praktiken zusammensetzt. In ihrem Aktionsplan von 1997 ist zu lesen, dass WLUML sich insbesondere gegen die Homogenisierung der muslimischen Welt wehren: »Women's abilitiy to control change and re-invent our lives is consistently undermined by the idea of one homogeneous world – a deliberate myth promoted by vested interests from within Muslim communities as well as from outside«.[17] Der Bezugsrahmen ihrer Aktivitäten sind die Menschenrechte, sie bezeichnen sich selbst als Aktivistinnen der Menschenrechte mit dem Ziel, ihre Erfahrungen in der Sprache des Rechts formulieren zu können und ihr Leben autonom zu führen, oder wie sie sagen, selbstbestimmt zu »erfinden«.

Dies ist nur eine Initiative unter vielen anderen, die auf lokaler, regiona-

17 Vgl. »Dhaka Plan of Action« (1997, publiziert 1999), *www.wluml.org*, Rubrik Publications, S. 2.

ler oder globaler Ebene aktiv ausdrücklich mit Bezug auf die Menschenrechte als Frauenrechte aktiv werden. Ebenso wie die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte zeigt, dass die ›Erklärungen der Menschenrechte‹ seit der Französischen Revolution als Antworten auf historisch konkrete Unrechtserfahrungen formuliert wurden und als Rechtsverbürgungen anzusehen sind jenseits der geltenden Gesetze, so verleihen sie auch denjenigen eine Stimme, die Unrecht erfahren haben, sie geben ein Rederecht. Die Wahrnehmung oder die Formulierung des Erlebten, der alltäglichen Unterdrückung und Beschneidung von Lebenschancen als Unrecht oder Menschenrechtsverletzung ist jedoch besonders für Frauen schwierig, nicht selbstverständlich, weil ihre Zurücksetzung, Bevormundung oder gar die Verletzung ihrer persönlichen Freiheit und Integrität traditionell in vielen, fast allen Kulturen selbstverständlicher Bestandteil der Geschlechterordnung und damit der Frauenrolle ist. Erst wenn sich die alltägliche Gewohnheiten ändern, sich vergleichen lassen, die Isolation durchbrochen wird durch Austausch und internationale Kommunikationen, wird das bisher als Schicksal oder Normalität erlebte thematisierbar in der Sprache des Rechts (vgl. Gerhard 1999). Die Menschenrechte – so Cornelia Vismann – »bringen den Menschen zum Sprechen, zum Aussprechen einer bestimmten Erfahrung. Es ist eine Erfahrung mit dem Recht, das keines ist. Die Deklaration (der Menschenrechte) ist mithin eine Diskursform für Unrechtserfahrungen« (Vismann 1996: 325).

Die Beiträge von Ziba Mir-Hosseini (i.d.Bd.) und Katajan Amirpur (2003) sind eindrückliche Belege dafür, dass die Bezugnahme auf Recht, auf Frauenrechte als Menschenrechte, den Frauen in den verschiedenen Formen der Mobilisierung Stimme und eigene Autorität verleiht. Gleichgültig, ob diese Ansätze bereits als iranische Frauenbewegung zu titulieren sind, wenn wir gegenwärtig von Frauenbewegungen in der Welt, in ihren vielfältigen Facetten und in verschiedenen Regionen, als »Third Wave Feminism« sprechen (Wichterich 1995; Braig/Wölte 2002), so sind sie als internationale oder globale Bewegung zu kennzeichnen, deren gemeinsame Plattform die Menschenrechte sind.

Literatur

Amirpur, Katajun (2003): »Emanzipation trotz Kopftuch – Iranische Frauenrechtlerinnen streiten um die Deutung des Koran«, in: *Feministische Studien*, 21. Jg., 2/2003 (im Druck).

Benhabib, Seyla (1989): »Der verallgemeinerte und konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie«, in: Elisabeth List/Herlinde Studer (Hg.): *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 454-487.

Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy (1993): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt/Main: Fischer.

Benhabib, Seyla/Nicholson, Linda (1987): »Politische Philosophie und die Frauenfrage«, in: Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hg.): *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, München, Zürich: Piper, 513-562.

Bielefeldt, Heiner (2003): *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript.

Braig, Marianne/Wölte, Sonja (Hg.) (2002): *Common Ground or Mutual Exclusion? Women's Movement & International Relations*, London/New York: Zed Books.

Bunch, Charlotte (1995): »Transforming Human Rights from a Feminist Perspective«, in: Julie Peters/Andrea Wolper (Hg.): *Women's Rights – Human Rights*, New York, London: Routledge, 11-17.

Charlesworth, Hilary/Chinkin, Christine (2000): *The Boundaries of International Law. A Feminist Analysis*. Manchester.

Charlesworth, Hilary (1994): »What are ›Women's International Human Rights‹?«, in: Rebecca J. Cook (Hg.): *Human Rights of Women. National and International Perspectives*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 58-84.

Cook, Rebecca (1994): *Human Rights of Women. National and International Perspectives*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Dann, Otto (1980): *Gleichheit und Gleichberechtigung. Das Gleichheitspostulat in der alteuropäischen Tradition und in Deutschland bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert*, Berlin: Duncker und Humblot.

Dohm, Hedwig (1876): *Der Frauen Natur und Recht. Zur Frauenfrage. Zwei Abhandlungen über Eigenschaften und Stimmrecht der Frauen*, Berlin: Wedekind & Schwieger.

Elshtain, Jean Bethke (1981): *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

El-Zayat, Sabiha im Gespräch mit Edith Kresta (2001): »Die Probleme des Dialogs. Das Recht auf Differenz leitet Sabiha El-Zayat vom Zentrum für Islamische Frauenforschung in Köln (ZIF) genauso aus dem Koran ab wie die Gleichwertigkeit der Geschlechter«, in: *tageszeitung* (taz), 29.10.2001, 14.

Fichte, Johann Gottlieb (1960): *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* [zuerst 1796], Hamburg: Meiner.

Gerhard, Ute (1978): *Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert. Mit Dokumenten*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Gerhard, Ute (1990): *Gleichheit ohne Angleichung: Frauen im Recht*, München: Beck.

Gerhard, Ute (1994): »Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht«, in: Stefan Batzli/Fridolin Kissling/Rudolf Zihlmann (Hg.): *Menschenbilder – Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt*, Zürich: Unionsverlag, 69-88.

Gerhard, Ute (1997): »Menschenrechte sind Frauenrechte – Alte Fragen und neue Ansätze feministischer Rechtskritik«, in: *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, 8. Jg., 1/1997, 43-63.

Gerhard, Ute (1999): »Menschenrechte – Frauenrechte – Unrechtserfahrungen von Frauen«, in: Hans-Richard Reuter (Hg.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee I*, Tübingen: Mohr Siebeck, 201--236.

Gerhard, Ute/Jansen, Mechtild M./Maihofer, Andrea/Schmid, Pia/Schulz, Irmgard (Hg.) (1990): *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Frankfurt/Main: Helmer.

Gould, Carol C. (1989): »Private Rechte und öffentliche Tugenden. Frauen, Familie und Demokratie«, in: Elisabeth List/Herlinde Studer (Hg.): *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 66-85.

Grimm, Dieter (1987): *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Hilpert, Konrad (1991): *Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität*, Düsseldorf: Patmos.

Hofmann, Murad (2001): *Islam*, Kreuzlingen, München: Hugendubel.

Hofmann, Murad (2002): »Der Islam und die Menschenrechte«, Rubrik Islam Kommentare, GMSG homepage (= Gesellschaft Muslimischer Sozial- und Geisteswissenschaftler), 5 S.

Keller, Evelyn Fox (1986): *Liebe, Macht und Erkenntnis*, München, Wien: Hanser.

Klingholz, Rainer (2002): »Das Tabu von Johannesburg«, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 25.8.02, Nr. 34, 48.

Krämer, Gudrun (1997): »Der ›Gottesstaat‹ als Republik. Islam und Demokratie«, in: Kai Hafez (Hg.): *Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog*, Frankfurt/Main: Fischer, 44-55.

Krämer, Gudrun (1998): »Islam und Menschenrechte«, in: *Der Islam* (1998): *Eine Einführung durch Experten*. Christoph Burgmer spricht mit Reinhard Schulze, Baber Johansen, Yann Richard, Gudrun Krämer, Annemarie Schimmel, Faruk Şen und Gernot Rotter, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 53-67.

Lynch, Colom (2002): »Islamic Bloc, Christian Right Team Up to Lobby U.N.«, in: *The Washington Post*, 17.6.02, A01.

MacKinnon, Catherine A. (1996): »Geschlechtergleichheit: Über Differenz und Herrschaft«, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.): *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 140-173.

Mayer, Ann E. (2003): »Islam, Menschenrechte und Geschlecht: Tradition und Politik«, in: *Feministische Studien*, 21. Jg., 2/2003 (im Druck).

Okin, Susan M. (1979): *Women in Western Political Thoughts*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pateman, Carol (1988): *The Sexual Contract*, Cambridge, Oxford: Stanford University Press.

Pateman, Carol (1989): »The Fraternal Social Contract«, in: Carol Pateman (Hg.): *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge: Polity Press, 33-57.

Rousseau, Jean-Jacques (1963): *Emil oder über die Erziehung* (zuerst 1762), Stuttgart: Reclam.

Sacksofsky, Ute (1996): *Das Grundrecht auf Gleichberechtigung: eine rechtsdogmatische Untersuchung zu Artikel 3 Absatz 2 des Grundgesetzes*, Baden-Baden: Nomos.

Senghaas, Dieter (2003): »Außerhalb Europas, aber nicht anders als einst in Europa«, in: *Frankfurter Rundschau*, 26.7.2003, Nr. 172, Dokumentation, 7.

Spuler-Stegemann, Ursula (2002): »Scharia als Fessel und Chance. Ein Blick in die Runde. Über das islamische Recht und seine verschiedenen Interpretationen in der muslimischen Welt«, in: *tageszeitung* (taz), 8.3.2002, 4-5.

Schwikowski, Martina (2002): »Frauen siegen in letzter Minute«, in: *tageszeitung* (taz), 6.9.2002, 6.

Vismann, Cornelia (1996): »Das Recht erklären. Zur gegenwärtigen Verfassung der Menschenrechte«, in: Kritische Justiz, H.3, 321-335.

Wichterich, Christa (1995): *Frauen der Welt. Vom Fortschritt der Ungleichheit*, Göttingen: Lamuv.

Young, Iris Marion (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Die Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau und der politische Charakter »religiöser« Vorbehalte

Ann Elizabeth Mayer

Viele Regierungen der islamischen Staaten, die zu den Unterzeichnern der Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women [*CEDAW*])[1] gehören, machen bedeutsame Vorbehalte gegen die Umsetzung verschiedener Bestimmungen geltend.[2] Diese Vorbehalte sind bemerkenswert, da sie einer Ablehnung zentraler Bestimmungen der Konvention gleichkommen, etwa des Artikels 16, der die Beseitigung jeglicher Formen von Diskriminierung gegen Frauen in allen Fragen von Ehe und familiären Beziehungen fordert.[3] Islamische Staaten verweisen zur Begründung für die von ihnen erhobenen Vorbehalte häufig auf das islamische Recht. Wenn einzelne Muslime individuell die Konvention als ihrem Glauben widersprechend ablehnten, wäre ein solcher Einwand mit Fug und Recht religiös motiviert zu nennen. Können die von Nationalstaaten gegen die Konvention vorgetragenen Vorbehalte überhaupt religiöser Art sein? Kann das Be-

1 *Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau*, angenommen am 18. Dezember 1979; Resolution der Generalversammlung 34/180, UN GAOR, 34. Sitzung., Beilage Nr. 46, 193, UN-Dokument A/34/46, 1249 UNTS 13 (im Folgenden *CEDAW* oder einfach die *Konvention*).

2 Ein »Vorbehalt« ist »eine wie auch immer formulierte oder bezeichnete, von einem Staat bei der Unterzeichnung, Ratifizierung, Annahme oder Genehmigung eines Vertrags oder bei dem Beitritt zu einem Vertrag abgegebene einseitige Erklärung, durch die der Staat bezweckt, die Rechtswirkung einzelner Vertragsbestimmungen in der Anwendung auf diesen Staat auszuschließen oder zu ändern«. Wiener Konvention über das Recht der Verträge, angenommen am 23. Mai 1969, Art. 2 (d), 1155 UNTS 331, UN-Dokument A/CONF. 39/27 (1969). Je nach Ausgestaltung bestimmter Verträge können Staaten bei der Unterzeichnung Vorbehalte geltend machen, die die Rechtswirkung des Vertrags einschränken, vorausgesetzt, der Vorbehalt widerspricht nicht Ziel und Zweck des Vertrags. Weiterführend zum Thema der Vorbehalte gegen die *CEDAW*: Ann Elizabeth Mayer (1996, 2003).

3 Zu Beispielen für solche von Einzelstaaten gemachten Vorbehalte vgl.: UN-Doc. CEDAW/SP/1998/2, 6.Februar 1998, 20-21, 24, 28; *Multilaterale Verträge*, die beim Generalsekretär hinterlegt sind: Stand vom 31. Dezember 1997, UN-Doc.ST/LEG/SER.E/16, S. 173, 174, 175,. UN Sales No. E.98.V.S. (im Folgenden *Multilaterale Verträge*) (vor allem die Vorbehalte von Ägypten, dem Irak und Libyen). Der Text der Vorbehalte und Einwände ist im Internet zu finden unter *http://untreaty.un.org/ENGLISH/bible/englishinternetbible/part1/chapterIV/treaty9/asp*. (besucht 10. Januar 2003). Vgl. auch Mayer (1999).

treiben einer Politik der Diskriminierung, das hinter diesen Einwänden steht, überhaupt als Ausdruck religiöser Freiheit betrachtet werden? Im Folgenden werde ich erläutern, warum die Antworten auf diese Fragen verneinend ausfallen müssen.

Regierungen haben keine Religion, sondern betreiben Politik, verfolgen politische Strategien. Freilich können sie religiöse Faktoren und Glaubensinhalte ins Kalkül ziehen, wenn sie auf Tatbestände des islamischen Rechts pochen, die der Umsetzung der CEDAW im Wege stehen. Man denke nur an strategische Allianzen mit Gruppen oder Institutionen, welche die Ansicht vertreten, der Islam verlange die Unterordnung der Frau, an die Sorge, dass Reformen hinsichtlich einer Erweiterung von Frauenrechten fundamentalistische Reaktionen auslösen könnten, an den Versuch, die demonstrative Treue zum islamischen Recht zur Legitimierung der eigenen Herrschaft zu benutzen oder an den Wunsch, sich des Wohlwollens reicher Geberländer zu versichern, die eine reaktionäre Auffassung des Islams vertreten, Saudi-Arabiens etwa. Die Regierungen islamischer Staaten spekulieren vielleicht aber auch darauf, dass das Festhalten an der traditionellen islamischen Moral als Fundament nationaler Identität dienen kann. Doch solche Interessen sind bestenfalls religiös-politisch.

Die von den verschiedenen islamischen Ländern gegen die Konvention vorgetragenen Vorbehalte sind länderspezifische Folgen jeweiliger nationaler Politik, wohingegen der einzelne Muslim glaubt, dass seine Religion universell und deren Werte zeitlos seien. Die in den verschiedenen Ländern in Kraft befindlichen Versionen islamischen Rechts unterscheiden sich dramatisch im Hinblick auf ihre Auswirkungen auf die Situation von Frauen und werden ständig revidiert oder teils ganz aufgehoben. Genauso vielfältig ist die Palette der Vorbehalte, die islamische Staaten im Namen des islamischen Rechts gegen CEDAW vorbringen, und auch sie sind einem Wandel unterworfen. Einzelne Staaten, die unter Berufung auf eine angeblich vom islamischen Recht geforderte Behandlung der Frauen Einwände gegen die Konvention geltend gemacht haben, modifizieren diese oder lassen sie sogar ganz fallen – je nach sich verändernden politischen Umständen und Konstellationen.

Die unter Berufung auf den Islam vorgetragenen Vorbehalte gegen die Konvention müssen als Resultat asymmetrischer politischer Prozesse betrachtet werden, die Männern ein Machtmonopol garantieren und Reformbestrebungen gerade aus dem Teil der Bevölkerung negieren, den die Nichtbeachtung der Konvention am härtesten trifft. Nur sehr selten dringen Frauen in islamischen Ländern bis in die Zentren der Macht vor, und äußerst selten haben Frauen dort den Einfluss erlangt, der es ihnen erlauben würde, eine entscheidende Rolle in der Ausgestaltung frauenpolitischer Ziele in der nationalen Politik zu spielen. Es ist nicht überraschend, dass Frauenrechtlerinnen in islamischen Staaten mit ihren Auffassungen kein Gehör bei den Regierungen finden, haben sie doch die von ihren Ländern gegen die Konven-

tion geltend gemachten Vorbehalte kritisiert und ihrer Skepsis gegenüber den islamischen Verbrämungen dieser Vorbehalte Ausdruck verliehen.

Die Berufung auf das islamische Recht zur Legitimierung unterschiedlicher Abweichungen von der Konvention setzt voraus, dass die Bürger islamischer Staaten durch das islamische Recht richtig regiert werden, eine politische Ansicht, die islamische Fundamentalisten mit Eifer verfechten, viele Muslime aber in Frage stellen. Außenstehende sollen den Eindruck gewinnen, dass die islamischen Staaten von religiösen Werten geprägt sind, sie erkennen indes nicht, dass sich die Bevölkerung dieser Länder oft an den islamischen Gesetzen reibt. Anders als Verfechter des säkularen Staates in offeneren Gesellschaften können sich die Befürworter einer Trennung von Religion und Staat in islamischen Ländern meistens nicht gegen rückschrittliche Gesetze aussprechen, ohne ihre persönliche Sicherheit zu gefährden. Sie nutzen aber schnell jede sich bietende Chance, um sich zu äußern. Als die Kämpfe gegen den Fundamentalismus in Algerien, Marokko und Tunesien Raum für die Artikulation säkular orientierter Ansichten boten, erklärte eine Gruppe nordafrikanischer Feministinnen ihre Ablehnung des religiösen Rechts und forderte die Einhaltung der Konvention (vgl. Daoud 1995).

Der Auffassung, Gesetze, die Frauen diskriminieren, beruhten auf göttlicher Autorität, widersprechen Feministinnen mit dem Hinweis auf die bestürzende Vielfalt frauenrelevanter nationaler Rechtsvorschriften, die sich auf islamische Prinzipien berufen und die schon aufgrund ihrer schieren Unvereinbarkeit unmöglich durchgängig gültige Darlegungen der islamischen Lehre sein können. Eine wichtige Gruppierung, die für die Rechte der Frauen eintritt, nennt sich daher auch *Women Living Under Muslim Laws* (Frauen, die unter Gesetzen der Muslime leben) und demonstriert bereits mit ihrem Namen, dass Musliminnen unter widersprüchlichen, in den verschiedenen islamischen Ländern unterschiedlich ausgelegten *Gesetzen* leben und nicht unter einem *islamischen Recht* als solchem (vgl. Kazi 1997: 141, 142f.).

Islamische Länder und die Konvention über die Beseitigung der Diskriminierung von Frauen

Am Beispiel Marokkos lässt sich zeigen, wie islamische Vorbehalte gegen die CEDAW in die politischen Strategien einzelner Regierungen eingebettet sind.[4] Marokko erklärte seine Einwände im nach hinein nämlich als Prophylaxe gegen den Fundamentalismus. In seiner Rede vor dem Komitee für die Beseitigung der Diskriminierung von Frauen zog der Vertreter des Landes alle Register und behauptete, der Islam repräsentiere »einen Lebensstil und eine ganze Zivilisation«, er sei nicht nur »integraler Bestandteil marokkanischer

4 Vgl. *Multilaterale Verträge*, 176 (vgl. Fn. 3).

Kultur und Tradition«, sondern ein »Bollwerk gegen Fundamentalismus und Terrorismus«. Ein wichtiges Anliegen seines Landes, so der Vertreter Marokkos, sei der Kampf gegen den religiösen Fundamentalismus, der Intoleranz predige.[5] Der Islam wurde also als Teil des marokkanischen Erbes und Garant für eine stabile Identität präsentiert, der das Land vor dem Vordringen von Fundamentalismus und Terrorismus bewahre. Dass man letzteres in Marokko fürchtet, ist verständlich, führte doch das Aufkommen des Fundamentalismus im benachbarten Algerien in den neunziger Jahren zu entsetzlichen Gewaltausbrüchen. Würde die Legitimität des marokkanischen Königs als traditionellem islamischem Herrscher durch radikale Reformen in Zweifel gezogen, könnte dies eine instabile Situation heraufbeschwören, die ehrgeizige Fundamentalisten für ihre eigenen Zwecke zu nutzen wüssten. Engagierte FrauenrechtlerInnen, die dieser Logik folgen, halten die Vorsicht des Regimes vielleicht ebenfalls für begründet, müssen sie doch befürchten, energische Reformen könnten den Fundamentalisten nur einen Vorwand zur Mobilisierung von Anhängern liefern und der Sache der Frauen schaden. Unbeeindruckt von der marokkanischen Argumentation entgegnete das Komitee, dass sich religiöser Fundamentalismus nicht auf islamische Länder beschränke, sondern auch in christlichen Ländern anzutreffen sei.[6] Marokko musste also erfahren, dass die innere Logik der Vorbehalte eines Staates kritisch unter die Lupe genommen wurde, sobald er auf den Deckmantel religiöser Verschleierung verzichtete.

1999 kam nach dem Tode von König Hassan II. dessen Sohn Mohammed VI. an die Macht. Er ließ die Bereitschaft zu einer Reformierung des konservativen marokkanischen Familienrechts erkennen. Zu den Vorschlägen, die er im Jahre 2000 machte, gehörten auch die Anhebung des Heiratsalters für Mädchen auf achtzehn Jahre und ein Verbot der Vielehe. Sein Reformvorhaben provozierte jedoch Massendemonstrationen in Casablanca, bei denen islamische Fundamentalisten eine herausragende Rolle spielten.[7] Es kam zwar in geringerem Umfang auch zu Demonstrationen der Reformbefürworter, doch der Reformprozess geriet ins Stocken. Angesichts der gravierenden ökonomischen und sozialen Probleme des Landes scheint der neue König seine Reformen zur Verbesserung der Frauenrechte aufschieben zu wollen, da diese doch heftige Reaktionen zu einem Zeitpunkt auslösen wür-

5 Vgl. UN Committee on Elimination of Discrimination Against Women Concludes Considerations of Morocco's Report. M2 Presswire, 22. Januar 1971, verfügbar in LEXIS, World Library, Allwld File.

6 Ebd.

7 Vgl.: Importante manifestation islamiste au Maroc contre les droits de la femme. Agence France Press, 12. März 2000, verfügbar in LEXIS, World Library, Allwld File.

den, an dem es aus vielen anderen Gründen in der marokkanischen Bevölkerung gärt.

Die kuwaitische Monarchie, nicht so machtvoll wie die Marokkanische, muss sich ebenfalls mit einem sich ausbreitenden islamischen Fundamentalismus auseinandersetzen, der das Land bereits in den achtziger Jahren erfasste, nach dem Golfkrieg zu Beginn der neunziger Jahre jedoch noch an Einfluss gewann. Der Widerstand gegen die Einführung des Wahlrechts für Frauen schien bereits abgeflaut zu sein, entzündete sich jedoch während des anwachsenden Fundamentalismus der 1990er Jahre wieder neu. Ein ausschließlich männlich besetztes Parlamentskomitee lehnte 1998 einen Gesetzesentwurf einstimmig ab, der den langjährigen Kampf der kuwaitischen Frauen um ihr Wahlrecht mit Erfolg gekrönt hätte[8]. Der Ablehnung ging, wie verlautet, ein Entscheid der Fatwa-Abteilung des Ministeriums für islamische Angelegenheiten voraus.[9] Nachdem Kuwait 1994 einen Vorbehalt gegen die CEDAW erklärt hatte, nämlich seine Weigerung, Frauen das Wahlrecht zu gewähren, freilich ohne sich in seiner Begründung auf die Geltung islamischer Gesetze zu berufen, machte sich ein Ministerium des Landes später aber doch die Position zu eigen, dass das islamische Recht Frauen vom Wahlrecht ausschließt. Als das kuwaitische Regierungsoberhaupt Scheich Jabir al-Ahmad al-Sabah das Thema wieder auf die Agenda setzte und am 16. Mai 1999 für ein Frauenwahlrecht plädierte, entfachte er einen Sturm des Widerspruchs. Einige islamische Autoritäten unterstützten seine Initiative, die Fundamentalisten des Landes aber geißelten seinen Vorstoß als Verletzung des islamischen Rechts. Als das rein männlich besetzte Parlament erneut zusammentrat, wurde der Vorschlag kontrovers debattiert und am 30. November 1999 endgültig abgelehnt.[10]

Die kuwaitischen Fundamentalisten wollten allerdings nicht nur die Einführung des Frauenwahlrechts verhindern, sondern strebten weitere einschneidende Einschränkungen von Freiheitsrechten der Frauen an – dies alles im Namen des Islams. Ein Plan zur vollkommenen Geschlechtertrennung an Universitäten und Hochschulen, 1996 von der Nationalversammlung angenommen, wurde in einer ersten Stufe im Jahre 2002 vollendet, so dass männliche und weibliche Studierende nun auf dem gesamten Universitätsgelände strikt getrennt sind. An der Universität von Kuwait etwa teilt eine Mauer die Cafeteria samt Starbucks-Café und McDonald's, und in der Bibliothek sind einige Etagen jetzt Frauen, andere Männern zugewiesen. Langfris-

8 Vgl.: Kuwait Women's Efforts for Political Rights Thwarted. Xinhua News Agency, 2. März 1998, verfügbar über LEXIS, World Library, Allwld File.

9 Ebd.

10 Mona Eltahawy, Kuwait rejects political rights for women. The Guardian, 1. Dez. 1999, verfügbar in LEXIS, World Library, Allwld File.

tig ist geplant, für Frauen einen vollkommen separaten Campus zu errichten. Die Befürworter segregierter Bildungseinrichtungen behaupteten, dies sei zum Erhalt der islamischen Moral unumgänglich, denn diese sei bedroht, wenn sich die Geschlechter auf dem Campus begegnen könnten. Das hat zur Folge, dass die Universität von Kuwait, bei ihrer Gründung im Jahre 1966 eine getrenntgeschlechtliche Bildungseinrichtung, nach einer in den 1970er Jahren einsetzenden Phase, in der Frauen und Männer zusammen studieren durften, auf die Entwicklungsstufe ihrer Anfänge zurückfällt (vgl. Castillo 2003: A44). Andere soziale Kräfte spielten hierbei ebenfalls eine Rolle. Ali Al-Tarrah, der Dekan der Fakultät für Sozialwissenschaft, bezeichnete die Pressionen, mit denen seinen Studenten eine konservative Vision islamischer Moral aufoktroyiert werden sollten, als »Implantierung von Stammeswerten mittels des Islam«. Seit den 1970er Jahren hat dieser Teil der Bevölkerung aufgrund der proportional ungleich höheren Geburtenrate bei den aus Saudi-Arabien und anderen Golf-Anrainer-Staaten nach Kuwait eingewanderten Beduinen stark zugenommen. Der Konservatismus der immer einflussreicher werdenden Beduinen steht im krassen Widerspruch zu den Werten der in Kuwait ansässigen städtischen Bevölkerung, deren politischer Einfluss schwindet (vgl. ebd.: A45).

Die Anfänge der Geschlechtertrennung auf dem Campus der Universität von Kuwait und der Plan, Frauen beim Studium vollkommen zu separieren, ist auf Kritik gestoßen. Sheikha Muneerah Al-Sabahn, Vorsitzende des Rats für Privatuniversitäten beim Ministerium für Hochschulbildung, sprach sich gegen diese Pläne aus: »Das ist vollkommen ungesund. Das Vorhaben fördert die Vorenthaltung von Wissen, [...] [dies ist] nur eine Methode, mit der Männer ihre Herrschaft über Frauen durchsetzen wollen« (ebd.: A46). Masoumah Al-Mubarak, Professorin für Internationale Beziehungen an der Universität von Kuwait, bezeichnete Forderungen nach noch strikteren Maßnahmen zur Ausgrenzung von Frauen als Teil des »hübschen Spiels, wie man Frauen diskriminiert« (ebd.: A45).

Wie das Beispiel Kuwait zeigt, sind sogar innerhalb dieses kleinen Landes die Muslime in der Frage tief gespalten, welche Frauenrechte dem »Islam« entsprechen. Die sie direkt berührenden Gesetze beruhen nicht auf allgemein anerkannten religiösen Lehren, sondern verändern sich je nach politischen Trends und herrschenden Machtverhältnissen mal in diese, mal in jene Richtung. Auch wenn dieses System der Geschlechterapartheid mit einem islamischen Etikett versehen wird, sollte es nicht als Ausdruck von Religionsfreiheit gesehen werden und deswegen vor Kritik geschützt sein. Wer die Lage kuwaitischer Frauen als Aspekt freier Religionsausübung betrachtet, übersieht die unverkennbaren Parallelen mit der südafrikanischen Apartheid, in der Schwarze in einem von Weißen geschaffenen und von der Holländ-

disch-Reformierten Kirche gebilligten System ihrer Rechte beraubt und ghettoisiert wurden.[11]

Das Beispiel Pakistans demonstriert, dass Vorbehalte gegen die Konvention einzig und allein durch politisches Eigeninteresse motiviert sind. Die engagierten pakistanischen Feministinnen forderten eine vorbehaltslose Unterzeichnung der Konvention durch ihr Land, stießen jedoch auf starken Widerstand aus dem Ministerium für Religiöse Angelegenheiten (vgl. Pakistan-Women 1995). Ein Regierungskomitee empfahl die Ratifizierung der Konvention mit einem vorläufigen Vorbehalt gegen Artikel 2(f), in dem die Beitrittsstaaten aufgefordert werden, die Maßnahmen zu ergreifen, die geeignet sind, frauendiskriminierende Gesetze, Regelungen, Bräuche und Gewohnheiten zu ändern oder ganz abzuschaffen.[12] Die Frauenrechtlerinnen kritisierten den geplanten Beitrittsvorbehalt, durch den der Geist der Konvention insgesamt verneint werde (Pakistan-Women 1995: 12). Nach hitzigen Debatten beschloss Pakistan schließlich im März 1996, die Konvention mit einem weitreichenden Vorbehalt zu ratifizieren. Benazir Bhutto, die damalige Premierministerin des Landes, ging offenbar davon aus, dass ihre instabile Regierung durch einen bedingungslosen Beitritt zur Konvention mit einer starken fundamentalistischen Opposition zu rechnen hätte. Pakistan berief sich auf die üblichen islamischen Erfordernisse, denen Rechnung getragen werden müsse; der Wortlaut des Vorbehalts enthält aber keinen expliziten Bezug auf das islamische Recht, sondern lediglich die vage Feststellung, der Beitritt zur Konvention erfolge »abhängig von Bestimmungen der Verfassung der Islamischen Republik Pakistan«.[13] Die pakistanische Verfassung enthält diverse Bestimmungen, die den Supremat des islamischen Rechts garantieren, so dass der Vorbehalt der »Verfassungsmäßigkeit« der Konvention dieselbe Wirkung entfaltet wie Vorbehalte, die unter Berufung auf bestimmte einzelne islamische Gesetze geltend gemacht wurden. Warum also wurde der Umstand, dass das islamische Recht Vorrang vor der *CEDAW* haben sollte, hier nur indirekt angesprochen? Mit großer Wahrscheinlichkeit deshalb, weil Pakistan stark daran interessiert war, sein Image in der Welt aufzubessern, und die Kritik fürchtete, die andere Länder mit ihren islamisch verbrämten Vorbehalten auf sich gezogen hatten. Die Regierung Pakistans zögerte daher, der internationalen Gemeinschaft zu sagen, was die pakistanische politische Klasse ihren Wählern daheim regelmäßig sagt: dass das Festhalten am islamischen Recht politisches Ziel bleibt. Stattdessen bediente man sich eines vage formulierten »verfassungsmäßigen« Vorbehalts, dem bereits die Verei-

11 Zum Thema der religiös verbrämten Geschlechterapartheid und der südafrikanischen Apartheid vgl.: Howland, Courtney W. (1997).

12 Vgl.: *CEDAW*, Art. 2(f), 1249 UNTS, (vgl. Fn. 1).

13 Vgl.: *Multilaterale Verträge*, S. 177 (vgl. Fn. 3).

nigten Staaten von Amerika zu Ehren verholfen hatten – zumindest in den Augen mancher Zeitgenossen –, als sie mit demselben Vorbehalt Menschenrechtsübereinkommen beitraten.[14]

Algerien ist ein weiteres Beispiel dafür, dass politische Interessen die Haltung zur Konvention bestimmen. Im Jahre 1984 verabschiedete Algerien ein reaktionäres Familienrecht, das Regelungen enthält, die auf der mittelalterlichen islamischen Rechtssprechung beruhen, obwohl die algerischen Frauen gegen diese und andere diskriminierende Vorschriften protestierten. Algerien trat der CEDAW im Mai 1996 zwar schließlich bei, machte aber Vorbehalte gegen zentrale Bestimmungen geltend, ohne sich allerdings auf den Islam zu berufen.[15] Diese Regierung berief sich vielmehr auf ihre eigene Familiengesetzgebung, so als handele es sich dabei lediglich um positives Recht.[16] Die von einem radikalen Fundamentalismus bedrohte algerische Regierung setzt alles daran, westliche Unterstützung zu erhalten, indem sie sich als Bollwerk gegen den Fundamentalismus profiliert. Vor der Weltöffentlichkeit möchte sie also verbergen, dass sie das islamische Recht als Vorwand benutzt, um die Rechte von Frauen zu beschneiden, selbst wenn sie diskriminierende Vorschriften ihrer Familiengesetzgebung auf der innenpolitischen Bühne mit dem Islam rechtfertigt. Wenn andere Staaten ihre Vorbehalte gegen die *CEDAW* mit dem Verweis auf göttliche Autorität rechtfertigen, um ähnliche diskriminierende Gesetze zu bemänteln, ist deren Politik nicht minder das Ergebnis politischer Entscheidungen.

Die Beispiele Pakistans und Algeriens belegen, dass politische Gesichtspunkte den Ausschlag dafür geben, wie weit Regierungen ihre Vorbehalte gegen die *CEDAW* unter Berufung auf den Islam formulieren – was wohl kaum der Fall wäre, wenn die Vorbehalte wirklich religiös motiviert wären. Ähnliche Interessen geben auch den Ausschlag, nimmt ein Staat seine Vorbehalte einmal zurück, so geschehen zweimal etwa zur gleichen Zeit – im Juli 1997 und im Februar 1998 –, als Bangladesh seine Vorbehalte ganz und Malaysia die seinen teilweise zurücknahm.[17] Beide Staaten waren nicht ur-

14 Vgl. zum Beispiel den Vorbehalt der USA zum Internationalen Abkommen für bürgerliche und politische Rechte, angenommen am 16. Dezember 1966, Resolution der Generalversammlung der Vereinten Nationen 2200 (XXI), UN GAOR, 21. Sitzung, Supp. Nr. 16, S. 52, UN-Dokument A/6316, 999 UNTS 171, 6 ILM 368 (1967), *Multilaterale Verträge*, 121, 131 (vgl. Fn. 3). Vgl. zu weiteren Vorbehalten der US-Regierung gegenüber CEDAW, Mayer 2003.

15 Vgl. *Multilaterale Verträge*, 171-172 (vgl. Fn. 3).

16 Ebd.: 171.

17 Vgl. *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* (Konvention über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau), (besucht am 1. Dezember 1998): *http://untreaty.un.org/ENGLISH/bible/englishinternetbible/part1/chapterIV/treaty9/asp*

plötzlich vom Islam zu einem anderen Glauben übergetreten, sondern ihre Regierungen hielten es, wie Pakistan und Algerien, schlicht für inopportun, mit offiziellen Verteidigungen des islamischen Rechts, zum Nachteil der CEDAW, aktenkundig zu sein.

Westliche Fehlurteile über die Vorbehalte islamischer Staaten

Leider hat die in den Vereinigten Staaten publizierte Literatur die Fehleinschätzung befördert, die von islamischen Staaten gegen die *CEDAW* geltend gemachten Vorbehalte seien direkter Ausdruck des religiösen Glaubens von Muslimen (vgl. Mayer 2003). Auch in anderen westlichen Ländern, in denen ein klares Verständnis des Verhältnisses von Staat und Religion im Mittleren Osten fehlt, gibt es Tendenzen, Vorbehalte gegen die Konvention als Ausdruck von Religionsfreiheit zu verharmlosen.

Die Bürger der Vereinigten Staaten sind ein gesellschaftliches System gewöhnt, das eine Staatsreligion nicht kennt und das den Staat durch den ersten Verfassungszusatz verpflichtet, sich jeder Einmischung in die freie Religionsausübung zu enthalten. Für sie sind Religion und Staat strikt voneinander getrennt und der Staat ist verpflichtet, jeglichen religiösen Glauben zu respektieren. Aus der Tatsache, dass ihre Regierung nach der Verfassung zur Achtung der Religionsfreiheit verpflichtet ist, ziehen Amerikaner den unbegründeten Schluss, dass ein islamischer Staat des Mittleren Ostens, der Vorbehalte gegen die *CEDAW* geltend macht, ebenfalls um den Schutz der Religionsfreiheit seiner BürgerInnen bemüht ist, und sie verkennen dabei, dass das betreffende Land lediglich an der jeweils gerade politisch opportunen offiziellen Version von islamischen Erfordernissen festhält, die mit dem tatsächlichen Glauben eines Teils oder der Mehrheit der muslimischen Bevölkerung unter Umständen nur wenig zu tun hat.

In Unkenntnis der Realitäten des Mittleren Ostens übersehen Amerikaner häufig wichtige Tatbestände: dass der Islam in fast allen Ländern dieser Region Staatsreligion ist (mit der Türkei als bemerkenswerter Ausnahme); dass als ›wahr‹ behauptetes islamisches Recht auf Individuen und Gruppen angewendet wird, ganz gleich, ob es deren eigenen religiösen Überzeugungen entspricht oder nicht; dass ein Abweichen vom offiziell propagierten Islam als politische Opposition und zuweilen sogar als Landesverrat geächtet wird – häufig mit tödlichen Folgen. Das heißt, BürgerInnen westlicher Staaten ist nicht bewusst, welche tiefe Kluft zwischen der von der Regierung eines islamischen Staates propagierten Version des Islams und dem von den betroffenen Muslimen tatsächlich praktizierten Glauben besteht. In ihrer Vorstellung muss eine säkulare Konvention wie die CEDAW zwangsläufig im Widerspruch zur islamischen Religion stehen, wohingegen Muslime in Wirklichkeit oftmals keine religiös begründeten Einwände dagegen haben. Sie

diskutieren derzeit vielmehr über die Frage, ob sich ein diskriminierendes Recht und eine frauenfeindliche Politik auf islamische Gebote berufen können und ob das islamische Recht überall dort, wo die Interessen von Frauen berührt werden, die maßgebliche Instanz sein sollte.

Im Verlauf der Debatte über die von islamischen Staaten gegen die Konvention geltend gemachten Vorbehalte hat Theodor Meron, der bedeutende Völkerrechtsexperte, sich in einer Weise geäußert, als wären diese Vorbehalte zwingend begründet durch eine einheitliche, über der Politik stehende islamische Religion. Die betreffenden Staaten verliehen lediglich diesem Glauben der Muslime Ausdruck. »In Anbetracht der starken Kraft, die die Religion in vielen Gesellschaften darstellt« (Meron 1986: 155), so Meron, lehnen manche Staaten die aus der *CEDAW* erwachsenden Verpflichtungen ab, wenn sie unvereinbar sind mit religiösen Vorschriften, die dem Ziel der Gleichberechtigung der Geschlechter entgegenstehen oder seine Erlangung verhindern. Da die Gleichberechtigung der Geschlechter, laut Meron, mit der »Kraft dieser Religion« kollidiert, behauptet er weiter: »Das Ziel der Geschlechtergleichheit rechtfertigt daher womöglich einen Eingriff in die Religionsfreiheit« (ebd.). Seiner Meinung nach erheben sich die islamischen Länder also und verteidigen die Religionsfreiheit der Muslime, wenn sie die Umsetzung der Konvention mit ihrer Forderung nach Beseitigung diskriminierender Rechtsvorschriften ablehnen. Dass es Muslime beleidigen kann, wenn sie gezwungen werden, unter den Bedingungen einer diskriminierenden, von reaktionären Staaten aufoktroyierten Auslegung islamischen Rechts zu leben, dieser Gedanke scheint Meron nicht zu erreichen. Er meint vielmehr, durch die »Anwendung des religiösen Rechts ergeben sich die Befolgung religiöser Vorschriften und der praktische Glaubensvollzug womöglich von selbst« (ebd.: 156). In einer absurden Verdrehung der Tatsachen wird also staatlicherseits erzwungenes Festhalten an diskriminierenden Gesetzen, die bestenfalls die religiösen Anschauungen eines Teils der Bevölkerung widerspiegeln, zum Glaubensvollzug, der die Religionsfreiheit *aller* Gläubigen implizieren soll, als ›Freiheit‹ stilisiert, die durch die Konvention zunichte gemacht würde!

Meron ist sicherlich nicht der einzige, der die Haltung islamischer Länder zur *CEDAW* fehldeutet und falsch bewertet, und es mag seinem Einfluss geschuldet sein, wenn auch andere mit Berufung auf freie Religionsausübung Vorbehalte vortragen, die den staatlicherseits oktroyierten Versionen religiöser Orthodoxie entsprechen. Obwohl sie in ihrer diesbezüglichen Argumentation gar nicht auf die Religionsfreiheit eingehen, vertreten Henry Steiner und Philip Alston, beide ausgewiesene Völkerrechtsexperten, die Auffassung, es lasse sich belegen, dass Vorbehalte gegen die UN-Konvention durch das Grundrecht der Religionsfreiheit gedeckt seien (vgl. Steiner/Alston 1996: 959). Nach Sichtung der von verschiedenen islamischen Staaten geltend gemachten Vorbehalte gegen die Konvention fragen sie: »Wie soll man

sich dazu stellen, wenn ein Staat seine Vorbehalte gegen die CEDAW mit dem Argument begründet, das Prinzip der Religionsfreiheit sei eine Grundforderung der Menschenrechtsbewegung, der er durch seinen Vorbehalt Rechnung trägt?« (Ebd.)

Berechtigter wäre die Frage: Wessen Religion und wessen praktischer Glaubensvollzug stehen auf dem Spiel, wenn Regierungen an der herkömmlichen Diskriminierung von Frauen festhalten? Wessen Religionsfreiheit wäre durch die Umsetzung der *CEDAW*-Forderungen bedroht: die Religionsfreiheit des Nationalstaats, der seinen Bürgern vermeintlich ›wahre‹ islamische Gesetze aufzwingt, oder die individuelle Religionsfreiheit? Zur Erhellung dieser Frage kann ein Blick auf den CEDAW-Vorbehalt Ägyptens dienen, mit dem die Fortexistenz diskriminierender Gesetze mit »starken religiösen Überzeugungen«[18] begründet und ein Zusammenhang zwischen diesen Gesetzen und dem Glauben der Ägypter unterstellt wird. In Wirklichkeit herrscht in der ägyptischen Gesellschaft aber kein Konsens über den Status von Frauen im islamischen Recht (vgl. Karam 1997: 26-28).

Der von Ägypten im Jahre 1981 bei der Ratifizierung der Konvention gegen Artikel 16 geltend gemachte Vorbehalt verdient genauere Betrachtung. Artikel 16 regelt die Gleichheit von Männern und Frauen in allen Angelegenheiten von Ehe und Familie, während der Ehe und bei ihrer Auflösung. Der Text der ägyptischen Vorbehaltserklärung war länger als allgemein üblich (Ich habe in Klammern Buchstaben angefügt, damit bestimmte Passagen leichter identifiziert werden können; diese werde ich im Folgenden untersuchen). Ägypten machte geltend, an Vorschriften der islamischen Scharia gebunden zu sein, nach denen a) Frauen dieselben Rechte zugestanden werden wie ihren Männern, um einen gerechten Ausgleich zwischen ihnen herzustellen. Dies geschehe b) aus Respekt vor den starken religiösen Überzeugungen, auf denen eheliche Beziehungen in Ägypten gründen und nicht in Frage gestellt werden können, und c) in Anbetracht dessen, dass die Gleichheit von Rechten und Pflichten der Ehepartner eine der wichtigsten Grundlagen dieser Beziehungen ist und die Komplementarität der Geschlechter, Garant für ihre echte Gleichheit, gewährleistet. Sie ergebe sich d) daraus, dass gemäß den Vorschriften der islamischen Scharia der Ehemann seiner Frau ein Brautgeld zahle, aus seinen eigenen Mitteln vollständig für ihren Unterhalt aufkomme und e) im Falle einer Scheidung eine weitere Zahlung an sie leiste, wohingegen f) die Frau weiterhin die volle Verfügungsgewalt über ihr Eigentum besitze und g) nicht verpflichtet sei, Teile davon für ihren Unterhalt aufzuwenden. Eine Frau habe gemäß der Scharia daher nur dann ein Recht auf Scheidung, wenn ein Richter ihr es mit seinem Spruch zubilligt,

18 Vgl. UN-Dok. CEDAW/SP/1992/2, S. 12; Multilaterale Verträge, S. 173 (vgl. Fn. 3).

wohingegen eine solche Einschränkung im Falle des Ehemannes nicht niedergelegt ist (vgl. Rehof 1993: 257).

Einige Details der Heuchelei und der wirren Logik dieser Erklärung verdienen unsere besondere Aufmerksamkeit. Ägypten begründete seine Personenstandsgesetzgebung zwar mit »starken religiösen Überzeugungen«, die sakrosankt sind und nicht in Frage gestellt werden dürfen; ein Unterschied zwischen dem göttlichen Gesetz und den ägyptischen Gesetzen springt jedoch ins Auge. Letztere unterliegen schließlich beliebiger Veränderbarkeit je nach Wunsch der ägyptischen Regierung, unterscheiden sich in ihrer Ausgestaltung inzwischen erheblich von der zu Beginn des 20. Jahrhunderts und wurden beispielsweise 1979 vollkommen verändert, just zu dem Zeitpunkt, als der Text der Konvention zur Beseitigung der Diskriminierung von Frauen fertiggestellt wurde. In der Folge wurden sie mehrfach modifiziert, 1985 sogar zweimal erheblich, bis im Jahre 2000 ein neues Gesetz die Scheidung für Frauen erleichterte, wenn sie auf finanzielle Ansprüche gegenüber ihrem Ehemann verzichten.

Anders als die ägyptische Regierung in ihrem Vorbehalt behauptet, verstoßen die scharia-konformen Regelungen im ägyptischen Familienrecht jedoch eklatant gegen das Prinzip der Gleichberechtigung von Mann und Frau. Sie perpetuieren im Gegenteil das System der traditionellen patriarchalischen Familie, in der der Ehemann das Familienoberhaupt und der Ernährer, die Ehefrau indes von ihm abhängig ist und sich seinem Willen unterordnen muss. Wie in anderen patriarchalischen Systemen neigt sich die Waage des »Gleichgewichts« stark zugunsten des Ehemannes. Der Abschnitt a) unterstellt, es verstehe sich von selbst, dass die unterschiedliche Behandlung von Mann und Frau im ägyptischen Personenstandsrecht »gerecht« sei. Ihre Gleichbehandlung durch die fraglichen Gesetze wurde allerdings heftig angezweifelt. Wie der ägyptischen Regierung nur zu bekannt ist, halten etwa die Feministinnen des Landes sie keineswegs für gerecht, sondern haben sie kritisiert und ihre Reformierung gefordert. Seit Jahren wird in der Öffentlichkeit darüber diskutiert, ob und wie das ägyptische Personenstandsrecht geändert werden soll (Najjar 1988). Die unter c) vorgetragene Behauptung, die Gesetze garantierten »echte Gleichheit«, muss stark bezweifelt werden, da die Wirklichkeit davon weit entfernt ist. Dem kann nur zustimmen, wer von der Vorstellung ausgeht, die Rolle der Abhängigen und der Hausfrau entspreche dem ›Weib‹ sozusagen naturgemäß, die des Familienoberhaupts und Ernährers hingegen dem Mann, so dass die vom ägyptischen Recht vorgeschriebene diskriminierende Behandlung Frauen so gleich macht, wie sie es sein sollten. Dies hieße, Vorstellungen hinzunehmen, die sich im direkten Widerspruch zu Artikel 5 der CEDAW befinden, der ebenfalls zur Beseitigung von Gepflogenheiten und Vorurteilen auffordert, die auf dem Gedanken der Minder- oder der Höherwertigkeit eines Geschlechts oder auf stereotypen Männer- und Frauenrollen beruhen.

Der Text unter b) spricht von der Scharia, als ob alle Muslime nur ein einziges definitives Familienrecht hätten, das selbstverständlich für alle Muslime bindend sei und nicht in Zweifel gezogen werden dürfe. Dies ist aber nicht der Fall. Seit den Anfängen des Islams sind sowohl die Aussagen des Korans wie die der prophetischen Überlieferung zu den Rechten der Frau in der Familie durch islamische Juristen höchst unterschiedlich ausgelegt worden, wobei die sunnitischen und die schiitischen Interpretationen besonders stark voneinander abweichen. So vielfältig die Lesarten schon in der Vergangenheit waren, sind sie es heute umso mehr. Viele Muslime finden inzwischen die mittelalterlichen Auslegungen der Gesetze unzureichend und lehnen sie als nicht mehr bindend ab. In den vergangenen Jahrzehnten hat eine expandierende feministische Literatur neue Interpretationen und neue Einsichten hervorgebracht, die über den liberalen Reformismus seit Ende des neunzehnten Jahrhunderts weit hinausgehen. Gleichzeitig deuten freilich islamistische Ideologen die Quellen so um, dass sie ihrer Auffassung entsprechen, wie islamische Regeln im modernen Leben praktiziert werden sollen. Die Anzahl unterschiedlichster Interpretationen zum Status der Frau, wie er durch die islamischen Quellen begründet sei, ist Legion.

Das spiegelt sich in gewissem Maße auch in der Vielfalt der Rechtsvorschriften wider, die in den islamischen Staaten heute das Personenstandsrecht regeln. Dieses beruht teilweise noch auf juristischen Deutungen aus dem Mittelalter oder aber auf abgewandelten und modernisierten Regeln der Scharia. In der Türkei ist man sogar so weit gegangen, das islamische Recht insgesamt abzuschaffen. Das Personenstandsrecht Ägyptens nimmt eine Zwischenstellung ein und geht in bescheidenem Maße über die vormoderne Scharia-Auslegung hinaus. Ägyptens Feministinnen wie Konservative haben die Reformen im Personenstandsrecht ihres Landes kritisiert, wenngleich von unterschiedlichen Standpunkten. Es gibt keinen nationalen Konsens darüber, ob das ägyptische Familienrecht in seiner reformierten Form vollkommen den Prinzipien der Scharia entspricht oder nicht. Die Tatsache, dass die Regierung eine Reihe von Vorschriften modifiziert hat, zeigt ja, dass sie die Scharia in Wirklichkeit nicht für unantastbar hält. Auf anderen Gebieten erkennt Ägypten ja auch eine bindende Kraft der Scharia nicht an. Gälte in Ägypten das Gesetz der Scharia als sakrosankt, weil glaubensgebunden, würde ein Beobachter doch erwarten, dass es konsequent angewendet werden müsste. In Wirklichkeit aber hat Ägypten – mit Ausnahme des Personenstandsrechts – das islamische Recht längst zugunsten eines am französischen Modell orientierten Rechts aufgegeben. Dies ist denn auch einer der Punkte, die Islamisten in ihrer Kritik an der Legitimität der Regierung anführen. Unter diesen Umständen war es unglaubwürdig, wenn offizielle Sprecher Ägyptens versuchten, den Eindruck zu vermitteln, ihr Land fühle sich unabänderlich an islamische Normen gebunden. Die Abschnitte d) und e) zeichnen ein verzerrtes Bild von dem Ausgleich, wie er in einer der Scharia

entsprechenden Ehe herbeigeführt wird. In Wahrheit nämlich korrelieren die finanziellen Verpflichtungen des Ehemannes seiner Frau gegenüber genau mit seinem Vorrang und seinem Rechtsanspruch auf sexuelle Unterordnung und Gehorsam. Das heißt, das Brautgeld und die Unterhaltsverpflichtungen des Mannes sind die Basis für die Ungleichheit der Ehepartner und die untergeordnete Stellung der Frau. In Abschnitt f) findet sich keinerlei Hinweis darauf, dass ägyptische Frauen unter den derzeitigen ökonomischen Verhältnissen und im Widerspruch zu der Behauptung, sie brauchten ihre eigenen finanziellen Mittel nicht zum Auskommen der Familie einzusetzen, eben doch nicht umhinkönnen, einer Erwerbsarbeit nachzugehen, um mit ihrem Verdienst zum Familieneinkommen beizutragen, was aber nicht zu einer Anpassung an die Rechte des Ehemannes führt. Sogar dort, wo die Frau durch ihre Erwerbstätigkeit die Familie allein ernährt, behält der Mann weiter seine rechtliche Vorrangstellung. Dies ist ein Beleg dafür, dass echte Gleichheit und Komplementarität von Rechten und Pflichten beider Ehepartner eben nicht existieren. Ägypten war mit seinem Vorbehalt gegen die Konvention also daran interessiert, den diskriminierenden Charakter seiner Gesetze zu verschleiern. Was im Falle einer Ehescheidung geschieht, wird ebenfalls nicht korrekt wiedergegeben. Anders als unter e) dargestellt, muss der Ehemann nach dem jetzigen Stand nicht in jedem Fall seine Frau bei der Scheidung auszahlen; in manchen Fällen schuldet er keine Zahlung, in anderen zahlt sogar die Frau.

Die Ausführungen unter g) erwecken den Eindruck, der Mann, der theoretisch verpflichtet ist, ein Brautgeld zu zahlen und seine Frau und seine Familie zu unterhalten, habe gerade deswegen ein uneingeschränktes Recht auf Scheidung, wohingegen es selbstverständlich wäre, dass die Frau, theoretisch von ihm abhängig, ihr Scheidungsbegehren vor einem Richter begründen müsse. Man könnte diese Aussage leicht auch umkehren und sagen, dass die Frau, die in der Regel finanziell schwächere Partei, die häufig bei der Scheidung nur eine dürftige Summe erhält, viel eher existenziellen Härten ausgesetzt ist und mit hoher Wahrscheinlichkeit mit einem sinkenden Lebensstandard auskommen muss. Im Interesse der Gleichberechtigung sollten dem Mann daher dieselben Beschränkungen für die Beendigung einer Ehe auferlegt werden wie der Frau.

Die listige Begründung der ägyptischen Vorbehalte gegen die Konvention lief im Grunde also darauf hinaus, dass die Scharia Männer und Frauen zwar nicht gleich behandle, die von der Konvention geforderte Geschlechtergleichheit in Ägypten aber trotzdem verwirklicht sei, wenngleich auf andere Weise. Dazu mussten freilich einige Aspekte der ägyptischen Rechtsordnung falsch dargestellt und die Gebiete umgangen werden, auf denen das ägyptische Recht zu offensichtlich gegen den Grundsatz der Gleichheit von Mann und Frau verstößt. Polygamie und Erbrecht (nach dessen Regelungen eine Frau die Hälfte dessen bekommt, was einem gleichgestellten männlichen Erben

als Erbteil zufällt) blieben unerwähnt. Diese Täuschung und dieses Verschweigen belegen, dass Ägypten seinen Verweis auf die Scharia als Rechtfertigung dafür, Frauen die Gleichberechtigung zu verweigern, selbst nicht für ausreichend hält. Wäre es anders, hätte Ägypten die Aspekte der Scharia, durch die Frauen diskriminiert werden, nicht falsch darzustellen brauchen, sondern hätte einfach darlegen können, dass es göttliche Gebote befolge und es daher irrelevant sei, ob seine Gesetze mit der Konvention vereinbar seien oder nicht. Dies hätte freilich bedeutet, einzugestehen, dass die ägyptische Rechtsordnung im Widerspruch zur internationalen Rechtsnorm der Gleichheit steht, doch dazu war das Land nicht bereit. Die Berufung auf die Scharia war daher nur der Versuch, Beobachter zu verwirren und die internationale Kritik zum Verstummen zu bringen.

Insgesamt gesehen sind die Regelungen des ägyptischen Personenstandsrechts also das Ergebnis einer staatlichen Politik der Übernahme und Instrumentalisierung des Islams und der Entwertung des feministischen Widerspruchs (vgl. Najjar 1988: 324, 327). Sie demonstrieren das Bemühen des Regimes, seine Verwurzelung im Islam und seine auf tönernen Füßen stehende Legitimität dadurch zu stützen, dass es strategische Allianzen mit Al-Azhar und anderen Säulen eines konservativen Islam eingeht (vgl. ebd.: 326). Die von Frauenrechtlerinnen heftig kritisierten ägyptischen Gesetze finden aber auch nicht die Zustimmung durch islamische Fundamentalisten (vgl. ebd.: 323). Anders als Meron glaubt, wird das frauenrelevante Personenstandsgesetz den »starken religiösen Überzeugungen« der Ägypter an beiden Enden des religiösen Spektrums nicht gerecht, und über die Überzeugungen nicht-gläubiger Ägypter geht es sowieso rücksichtslos hinweg.

Meron mag ja glauben, dass die ägyptische Spielart des Islams als Staatsreligion mit echter Religion gleichgesetzt werden kann. Er verweist zwar häufig auf die UN-Deklaration über die Abschaffung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund von Religion oder Glauben aus dem Jahre 1981[19], übersieht anscheinend aber, dass sie nicht einfach eine »Religion« – etwa eine Staatsreligion – unter ihren Schutz stellt, sondern den frei gewählten *Glauben* des Einzelnen. Implizit entwertet er also die Glaubensvorstellungen Einzelner, egal ob nun Dissident oder Feministin, so als könne ihnen der hohe Rang einer »Religion« nicht zuerkannt werden. Kritiklos folgt er der Propaganda der ägyptischen Regierung, die ihre Version des Islams als maßgeblich ausgibt, und es interessiert ihn nicht, dass er damit leichtfertig den Glauben aller Muslime missachtet, die die Grundsätze der *CEDAW* unterstützen und auf die Verwurzelung der diskriminierenden Gesetze ihres eige-

19 Angenommen am 25. November 1981, Resolution der Generalversammlung der Vereinten Nationen 36/55, UN GAOR, 36. Sitzung, Beilage Nr. 51 S. 171, UN-Dok. A/36/51 (1981), 25 ILM 205 (1982).

nen Landes im patriarchalischen System – und eben nicht im Islam – hinweisen.

Wie Meron überträgt auch Donna Sullivan, Juraprofessorin an der New York University, die den amerikanischen Juristen geläufigen Vorstellungen und Denkweisen auf andere Länder und gelangt so zu einem falschen Urteil über den eigentlichen Hintergrund der von islamischen Staaten gegen die Konvention vorgebrachten Vorbehalte, den sie in der Religionsfreiheit ausmacht. Sie schreibt: »Die umfassendsten Bedenken, die Staaten gegen die internationalen Normen zur Anerkennung von Frauenrechten und ihrer Durchsetzung vorgetragen wurden, wurden mit der Verteidigung der Religionsfreiheit begründet« (Sullivan 1992: 795). Sullivans eigene Beispiele untermauern aber weder diese Aussage noch ihre Behauptung:

> »Wenn Staaten ein religiöses Recht in Kraft setzen und auch die Gläubigen sich selbst damit begnügen [oder/und selbst daran glauben], dass viele Praktiken, durch die Rechte von Frauen verletzt werden, durch Religions- und Glaubensfreiheit legitimiert wären, dann steht dieses religiöse Recht als solches unter dem Schutz des internationalen Rechts.« (Ebd.)

Wie bereits festgestellt, hat keiner der islamischen Staaten seine Vorbehalte gegen einzelne Punkte der Konvention mit einer Verteidigung der Religions*freiheit* begründet. Es wäre ja auch seltsam, wenn Staaten des Mittleren Ostens sich darauf beriefen, da sie de facto keine Religionsfreiheit garantieren und manche von ihnen diese sogar auf öffentlichen Foren verurteilt haben. Im Jahre 1990 stimmten alle islamischen Staaten der Kairoer *Erklärung der Menschenrechte im Islam*[20] zu, die insofern bemerkenswert ist, da sie keine wie immer geartete Aussage zur Religionsfreiheit trifft. Doch selbst da, wo islamische Staaten in ihrer Verfassung Religionsfreiheit garantieren, kann es vorkommen, dass diese Freiheit in der Praxis unbeachtet bleibt oder nicht existiert.[21] In manchen der Staaten, die besonders allergisch gegen die *CEDAW* sind – Staaten, deren Politik vom politischen Islam geprägt ist wie

20 Vgl.: *Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam*, 9. Juni 1993; UN-Dok. A/CONF. 157/PC/62/Add. 18,2. Die Weltkonferenz über Menschenrechte, Vorbereitungskomitee, 4. Sitzung, Provisorische Tagesordnung, Punkt 5, nachgedruckt in Mayer 1999: 203ff.

21 Zum Thema Verletzung der Religionsfreiheit durch islamische Staaten des Mittleren Ostens vgl.: Mayer 1999: 149-174; Amnesty International, Afghanistan: Grave Abuses in the Name of Religion (New York, NY: Amnesty International 1996); Amnesty International, Iran: Victims of Human Right's Violations 4-6 (New York, NY: Amnesty International, 1993); Amnesty International, Saudi Arabia: Religious Intolerance: The Arrest, Detention and Torture of Christian Worshippers and Shi'a Muslims (New York, NY: Amnesty International USA, 1993).

etwa Iran oder Sudan – wird auch die Religionsfreiheit am eklatantesten verletzt. Es grenzt ans Absurde, sich vorzustellen, dass ausgerechnet sie ihren Widerstand gegen die Konvention mit der Sorge um die Religionsfreiheit begründen.

Meron und Sullivan erwecken in ihren Schriften den Eindruck, es ließe sich mit Verweis auf das internationale Recht behaupten, im Konfliktfall habe die Frage der Religionsfreiheit Vorrang vor den Freiheits- und Gleichheitsrechten von Frauen. Wie Courtney Howland jedoch richtig dargelegt hat, ist die Behauptung, dass die Rechte von Frauen im Interesse einer Religion eingeschränkt werden dürfen, durch das internationale Menschenrecht nicht gedeckt (vgl. Howland 1997). Aus ihrem falschen Ansatz, Frauenrechte würden in islamischen Staaten zum Schutze der Religionsfreiheit eingeschränkt, ziehen Meron und Sullivan offenbar den Schluss, die schlimmen Auswirkungen dieser Praxis auf Frauen ließen sich in Grenzen halten. Eigentlich, so sagen sie, gebührt deren Freiheitsrechten generell der Vorrang vor religiösen Interessen, und religiös begründete Vorbehalte gegen die Konvention seien nur dann zu akzeptieren, wenn authentische oder sehr wichtige Aspekte der Religion angesprochen sind. Sie wägen also die Interessen von Frauen gegen die Ansprüche der Religion ab, und Meron versteigt sich zu der Aussage, Außenstehende seien sehr wohl in der Lage, sich ein Urteil über eine Religion zu bilden und zu erkennen, was deren »echte Lehren« sind (Meron 1986: 159f.). Das ist in Wahrheit aber höchst problematisch. Durch den Blick von außen gewinnt die internationale Gemeinschaft keine Basis, auf der sie darüber befinden könnte, ob ein marginalisierter oder exotisch anmutender Glaube nicht ebenso echter Lehre entsprechen kann wie einer, der sich einer größeren Anhängerschaft erfreut und scheinbar fester in der religiösen Überlieferung gründet. »Echt« ist ein Glaubensinhalt schließlich nur, wenn er wahr ist oder aufrichtig befolgt wird. Religiöse »Lehren« sind das, was die Gläubigen lernen und glauben sollen. Nach welchen objektiven Kriterien befindet die internationale Gemeinschaft denn darüber, welche islamischen Glaubensinhalte wahr sind, oder was Muslimen lernen und glauben sollten? Wie sollte die internationale Gemeinschaft beispielsweise darüber befinden, ob das diskriminierende ägyptische Scheidungsrecht, das zwar tief in der islamischen Tradition verwurzelt ist, aber von vielen Muslimen in Frage gestellt und kritisiert wird, ein »echter« Glaubensinhalt des Islasm ist?

Sullivan hat sich, angelehnt an Meron, ähnlicher Kriterien bedient. Sie räumt ein, dass man bestimmte Vorbehalte gegen die *CEDAW* zu Recht als »Scheinbehauptungen« abtun kann, die mit »Täuschungsabsicht« gemacht wurden (Sullivan 1992: 813). Man solle die Relevanz eines religiösen Gesetzes oder einer religiösen Praxis für das Recht auf Religionsfreiheit dadurch klären, dass man sich ansieht, »welche Bedeutung dieser Praxis von der betreffenden Religion oder dem Glauben selbst beigemessen wird« (ebd.: 822). Dies setzt jedoch voraus, Außenstehende könnten eine einheitliche, allge-

mein anerkannte Version der betreffenden Religion definieren und eine unstrittige Rangordnung der verschiedenen Religionen und ihrer religiösen Praxis aufstellen. Das ist eine generell zweifelhafte Annahme und sicher nicht anwendbar für den Islam, eine Religion mit einem besonders diffusen und komplexen Erbe aus Gesetzen und Vorschriften. Howland bemerkt treffend, man könne nicht die relative Bedeutung eines religiösen Gesetzes ermessen, wenn der Geltungsbereich von Frauenrechten ermittelt werden soll; dies lasse das internationale Recht nicht zu und sei auch »in der Praxis nicht durchführbar« (Howland 1997: 345, Fn. 317).

Resümee

Die Erfahrung zeigt, warum es keinen Leitfaden zur Beurteilung der Bedeutung oder Echtheit religiöser Begründungen geben kann, die für Vorbehalte gegen die *CEDAW* angeführt werden. Islamische Staaten sind bereit zu behaupten, die Frauen diskriminierenden und für sie nachteiligen Vorschriften seien durch den Islam gedeckt, auch wenn sich solche Behauptungen kaum belegen lassen. Eine ägyptische Diplomatin hat mit spürbarem Zorn die weit hergeholten Argumente geschildert, mit denen man 1987 Vorschriften zu verteidigen suchte, die gegen die Konvention verstießen (vgl. Tallawy 1997: 128). Sie schildert beispielsweise, wie der Vertreter eines islamischen Staates aus Asien vor dem *CEDAW*-Komitee erklärte, die Praxis, einer Frau zur Strafe das Gesicht mit Säure zu verätzen, sei durch den islamischen Glauben gedeckt, und wie der Vertreter eines islamischen Staates aus Afrika mit derselben Behauptung die Regel begründete, dass die Witwe eines Gestorbenen mitsamt seiner beweglichen Habe als Erbe an den Bruder falle (vgl. ebd.: 135f.). Allerdings waren die Delegierten der betreffenden Länder auf Befragen um die Antwort verlegen, welche islamische Vorschrift eine solche Praxis verlangt (vgl. ebd.: 136). Das *CEDAW*-Komitee wollte die Streitigkeiten um die Berufung auf das islamische Recht offenbar ein für allemal beilegen, denn es forderte im Anschluss an die Sitzung die Erstellung einer Studie über den Status von Frauen unter islamischen Recht.[22] Dieser Vorschlag zeigt bereits, dass es sogar unter den Menschenrechtlern bei den *Vereinten Nationen* Verständnis dafür gibt, dass religiöse Prinzipien – solange es sich dabei zweifelsfrei um »echte Bestandteile der Lehre« handelt – für die Ausgestaltung von Frauenrechten herangezogen werden sollen.

Ginge es tatsächlich um Religion, hätten die islamischen Staaten eine Studie über die Rechte von Frauen in den Lehren des Islams eigentlich begrü-

22 Vgl. Mervat Tallawy: Report on the Seventh Session of the Committee on the Elimination of Discrimination Against Women, Sixth Session, UN GAOR, 42. Sitzung, Beilage 38, UN-Dok. A/42/39, 80.

ßen müssen. Stattdessen sprachen sich die Vertreter dieser Staaten aber gegen das Projekt aus (vgl. Byrnes 1988). Dieselben Länder, die glauben machen wollen, es sollte für die islamischen Staaten Ausnahmen bei der Befolgung der Frauenrechtskonvention geben, sperren sich gegen eine Untersuchung relevanter islamischer Lehren durch die internationale Gemeinschaft. Ohne jede Möglichkeit, zwischen echten und Scheinargumenten zu unterscheiden, soll jede Berufung auf den Islam für bare Münze genommen werden müssen. Wenn alle sonst unakzeptablen Abweichungen von den Forderungen der CEDAW automatisch religiös gerechtfertigt werden könnten, ließen sich Frauenrechte theoretisch grenzenlos aushöhlen.

Die von islamischen Staaten gegen die Konvention vorgetragenen Vorbehalte bieten einen wichtigen Fundus an Material für Forscher, die religiöse Vorbehalte untersuchen wollen. Nach kritischer Analyse sollten auch die Verfechter der religiösen Toleranz und Religionsfreiheit verstehen, dass islamische Vorbehalte gegen die *CEDAW* nicht eine besondere Behandlung verdienen. Artikulieren Regierungen religiös begründete Einwände, so heißt das schlicht, dass die betreffenden Staaten die Frauenrechtskonvention nicht anwenden wollen und sich durch die Berufung auf ihre Religion besondere Nachsicht erhoffen (vgl. Mayer 2003).

Dieser Beitrag basiert auf einer Übersetzung aus dem Englischen von Silvia Morawetz

Literatur

Afkhami, Mahnaz/Friedl, Erika (Hg.) (1997): *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform*, Syracuse: Syracuse University Press.

Byrnes, Andrew (1988): *Report on the Seventh Session of the Committee on the Elimination of Discrimination Against Women and the Fourth Meeting of State Parties on the Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women*. 6-7 International Women's Rights Action Watch: 7. CEDAW-IWRAW report.

Castillo, Daniel Del (2003): Kuwaiti Universities Return to Separating Men and Women: Some Female Academics Fear the Segregation is a First Step to Removing Them from Public Life, in: *Chronicle of Higher Education*, 3. Januar 2003, A44-46.

Daoud, Zakya (1995): En marge de la Conférence mondial des femmes de Pékin: la stratégie des féministes maghrebines, in: *Monde Arabe Maghreb Machrek*, 105-119.

Howland, Courtney W. (1997): The Challenge of Religious Fundamentalism to the Liberty and Equality Rights of Women: An Analysis under the United Nations Charter, in: *Columbia Journal of Transnational Law* 35, 271-377.

Karam, Azza M. (1997): Women, Islamism, and State: Dynamics of Power and Contemporary Feminism in Egypt, in: Mahnaz Afkhami/Erika Friedl (Hg.), *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform,* Syracuse: Syracuse University Press, 18-28.

Kazi, Seema (1997), Muslim Law and Women Living under Muslim Laws, in: Mahnaz Afkhami/Erika Friedl (Hg.), *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform* Syracuse: Syracuse University Press, 141-146.

Mayer, Ann E. (2003): »Islam, Menschenrechte und Geschlecht: Tradition und Politik«, in: Ute Gerhard/Mechthild Rumpf/Ulla Wischermann (Hg.), *Streitpunkte in islamischen Kontexten, Feministische Studien* 21. Jg., H.2/2003 (im Druck).

Mayer, Ann Elizabeth (1996): »Reflections on the Proposed United States Reservation to CEDAW: Should the Constitution be an Obstacle to Human Rights?«, in: *Hastings Constitutional Law Quarterly 23*, 717-741.

Mayer, Ann Elizabeth (1999[3]): *Islam and Human Rights: Tradition and Politics,* Boulder, Colorado: Westview Press.

Meron, Theodor (1986): *Human Rights Law-Making in the United Nations: A Critique of Instruments and Process,* Oxford: Clarendon Press.

Najjar, Fawzi (1988): »Egypt's Laws of Personal Status«, in: *Arab Studies Quarterly* (10), 319-44.

Pakistan – Women: Activists Pressure Government to Ratify CEDAW, in: *Interpress Service*, 21. June 1995 (verfügbar über LEXIS, World Library, Allwld File).

Rehof, Lars Adam (1993): *Guide to the Travaux Preparatoires of the United Nations Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women,* Boston: Martinus Nijhoff

Steiner, Henry/Alston, Philip (1996): *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, Oxford: Oxford University Press.

Sullivan, Donna J. (1992): Gender, Equality and Religious Freedom: Toward a Framework for Conflict Resolution, in: *New York University Journal of International Law and Politics* 24, 795-857.

Tallawy, Mervat (1997): International Organizations, National Machinery, Islam, and Foreign Policy, in: Mahnaz Afkhami/Erika Friedl (Hg.), *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform 141,* Syracuse: Syracuse University Press, 128-140.

»Westliche« versus »islamische« Menschenrechte? Zur Kritik an kulturalistischen Vereinnahmungen der Menschenrechtsidee

Heiner Bielefeldt

Zum Problem

Eine offene Ablehnung der Menschenrechte ist heute selten geworden. Während noch vor zwei oder drei Generationen die Befürworter menschenrechtlicher Emanzipation konservativen Skeptikern oder dezidierten politischen Gegnern gegenüberstanden, hat die Menschenrechtsidee in Politik, Recht und Diplomatie in den letzten Jahrzehnten international ein solches Gewicht gewonnen, dass ihr nur noch wenige Politiker, Wissenschaftler oder Publizisten mit offenem Widerspruch entgegentreten. Man kann in dieser Tatsache einen historischen Fortschritt sehen, wird doch darin deutlich, dass zumindest das formale Bekenntnis zu Menschenrechten fast universal geworden ist. Politischer Widerstand gegen die Menschenrechte, den es bekanntlich gleichwohl nach wie vor gibt, äußert sich heute typischerweise in relativierenden Einwänden. An die Stelle eines schroffen »Nein« ist tendenziell ein »Ja-Aber« getreten, in dem sich die Zustimmung zu Menschenrechten mit teils weitreichenden Einschränkungen oder Vorbehalten verbinden kann. Gelegentlich fallen die Vorbehalte so massiv aus, dass die formelle Anerkennung der Menschenrechte faktisch leer läuft.

Eine solche »Ja-Aber«-Struktur im Verhältnis zu den Menschenrechten zeigt sich in vielen Varianten: Wer Menschenrechte dem Primat nationaler Sicherheitspolitik unterordnet, degradiert sie gewollt oder ungewollt zu einem Luxusgut für ruhige Zeiten. Ähnliches gilt, wenn Regierungen die Verwirklichung der Menschenrechte erst für das Ende eines wirtschaftlichen Entwicklungsprozesses versprechen. Auch die Verkopplung von Menschenrechten mit Menschenpflichten kann auf einen Relativismus hinauslaufen, nämlich dann, wenn die Gewährleistung der Menschenrechte von vorgängiger Pflichterfüllung nach Maßstab staatlicher Definitionsmacht abhängig gemacht wird. Großer Schaden für die Sache der Menschenrechte entsteht ferner dann, wenn man diese als Bestandteil einer imperialen Zivilisationsmission propagiert – eine Tendenz, für die nicht nur die aktuelle US-Außenpolitik dramatische Beispiele bietet. Unterminiert wird der Universalismus der Menschenrechte schließlich auch durch eine kulturalistische Identitätspolitik, in denen die Menschenrechte als das besondere Erbe einer bestimmten Kultur oder Religion in Anspruch genommen werden.

Dieses Problem der kulturalistischen Vereinnahmung steht im Zentrum des vorliegenden Beitrags. Es soll an zwei Beispielen diskutiert werden, näm-

lich der okzidentalistischen und der islamistischen Okkupation der Menschenrechte. Zuvor aber sei der normative Anspruch der Menschenrechte kurz umrissen. Der Beitrag endet mit einigen Überlegungen zu Menschenrechten als Kern eines interkulturellen »overlapping consensus«.

Zur Bestimmung der Menschenrechte

Zur Klärung des Menschenrechtsbegriffs möchte ich drei Aspekte hervorheben, die *in ihrer Verbindung* das normative Profil der Menschenrechte ausmachen. Es sind dies: (1) der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte, (2) ihre inhaltliche Zielrichtung auf eine an der Würde des Menschen orientierte Ordnung gleicher Freiheit und gleichberechtigter Partizipation sowie schließlich (3) ihre politisch-rechtliche Durchsetzungsintention.

(1) Menschenrechte formulieren, wie schon der Begriff erkennen lässt, einen universalen Anspruch. Im Unterschied zu traditionellen Standesrechten oder auch modernen Staatsbürgerrechten knüpfen Menschenrechte nicht an partikulare Merkmale von Herkunft oder Zugehörigkeit an, sondern gelten für den Menschen schlechthin, d.h. letztlich für alle Menschen in der Welt. In der Präambel zur *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen von 1948 heißt es, Menschenrechte seien »ein von allen Völkern und Nationen zu erreichendes gemeinsames Ideal« (Allgemeine Erklärung 1948: 26). Unter dem Einfluss der Menschenrechtserklärung bekennt sich das Grundgesetz »zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt« (Artikel 1, Absatz 2). Auf der Wiener Weltmenschenrechtskonferenz der Vereinten Nationen von 1993 ist der menschenrechtliche Universalismus noch einmal ausdrücklich bekräftigt worden, hält die Wiener Abschlusserklärung doch fest: »Der universelle Charakter dieser Rechte und Freiheiten steht außer Frage« (Wiener Erklärung 1993: 521).

Der Blick auf die Geschichte zeigt, dass das Bekenntnis zur Universalität der Menschenrechte offensichtlich nicht immer ganz ernst gemeint war. Unter den Verfassern der ersten Menschenrechtsdokumente des späten 18. Jahrhunderts finden sich sogar Sklavenbesitzer. Der Universalismus der Menschenrechte stellt indessen ein kritisches Prinzip dar, das sich immer auch gegen Inkonsequenzen und Halbherzigkeiten in der Formulierung oder Positivierung von Menschenrechtsnormen richtet und oft genug eine Wirkung entfaltet hat, die über die Absichten ihrer Autoren weit hinausgeht. Zur Geschichte der Menschenrechte gehört daher auch die Kritik an den jeweils herrschenden Menschenrechtsnormen, wie sie von verschiedenen Befreiungsbewegungen – z.B. der Frauenbewegung, der Anti-Sklaverei-Bewegung, den Gewerkschaften oder den Selbstorganisationen von Behinderten – vorge-

tragen wurde und wird. So wurde die androzentrische Verkürzung der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789 bereits von der jungen feministischen Bewegung der Revolutionszeit als Unrecht entlarvt und im Jahre 1791 mit einer von Olympe de Gouges verfassten *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* beantwortet, in der die Autorin gleiche Rechte für Frauen *und* Männer verlangt und so mit dem menschenrechtlichen Universalismus sehr viel entschiedener ernst macht.[1]

(2) Menschenrechte, auch dies ist bereits im Begriff impliziert, gelten für jeden Menschen *gleichermaßen*, sind also Gleichheitsrechte. Sie erlauben keine Diskriminierung nach Stand, Geschlecht, Religionszugehörigkeit, ethnischer Herkunft usw. Als fundamentale Rechte des Menschen schlechthin sind sie das genaue Gegenteil von Privilegien, nämlich Gleichheitsrechte. Während der Begriff des Privilegs im Kontext der traditionellen europäischen Ständegesellschaft einen *Rechts*begriff darstellt, hat er für unser heutiges, menschenrechtlich geprägtes Empfinden bezeichnenderweise *Unrechts*charakter. Die menschenrechtliche Gleichheit meint nicht etwa Gleichförmigkeit oder Uniformität, sondern *gleiche Freiheit*, und zwar nicht nur die gleiche Freiheit persönlicher Lebensführung, sondern auch die *gleichberechtigte Partizipation* an den Belangen der Gemeinschaft, insbesondere auch in der Politik. Inhaltlich sind Menschenrechte demnach durch ihre emanzipatorische Stoßrichtung gekennzeichnet, die man im Anschluss an die berühmte Trias der Französischen Revolution mit »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« umreißen kann – wobei es angemessen wäre, den Begriff der »Brüderlichkeit« heute durch »Solidarität« zu ersetzen (vgl. Huber/Tödt 1977: 80ff.).

Das politisch-rechtliche Prinzip gleicher Freiheit und Partizipation verweist auf die Würde des Menschen, die in Menschenrechten zur Geltung gebracht werden soll. In Artikel 1 Absatz 1 des Grundgesetzes heißt es: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.« Als fundamentale Schutznormen der Menschenwürde haben die Menschenrechte gleichsam Anteil an der »Unantastbarkeit« der Menschenwürde; sie sind »unverletzlich« und »unveräußerlich« (Art. 1 Abs. 2 GG). Menschenrechte bringen die wesentliche Gleichheit der Menschen als sittliche Subjekte dadurch zur Geltung, dass sie einem jeden gleiche Freiheit und gleichberechtigte Partizipation ermöglichen. Diese komplexe normative Konstellation – die innere Verbindung von Würde und Recht sowie die Strukturierung des Menschenrechtsdenkens nach den Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (beziehungsweise Solidarität) – kommt in Artikel 1 der *Allgemeinen Menschenrechtserklärung* von 1948 zum Ausdruck, der besagt:

1 Abgedruckt ist die Erklärung der Olympe de Gouges – in Gegenüberstellung zur offiziellen Menschenrechtserklärung von 1789 – im Anhang der Studie von Gerhard (1990). Vgl. auch den Kommentar ebd.: 49ff.

»Alle Menschen sind frei und an Würde und Rechten gleich geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen.«

(3) Menschenrechte stellen eine *politisch-rechtliche Kategorie* dar. Ihr Geltungsanspruch beschränkt sich nicht auf einen humanitären Appell, sondern findet Gestalt in politisch-rechtlichen Institutionen und Verfahren, die sich auf nationaler, regional-völkerrechtlicher und globaler Ebene herausgebildet haben bzw. derzeit noch entwickelt werden. Im modernen Verfassungsstaat sind Menschenrechte teils als einklagbare Grundrechte verankert, die, wie es im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland heißt, »Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht« binden (Artikel 1, Absatz 3). Als bisher erfolgreichstes Beispiel einer regional-völkerrechtlichen Normierung von Menschenrechten gilt die Europäische Menschenrechtskonvention, die im Rahmen des Europarates 1950 entstanden und seit dem Jahre 1953 in Kraft ist. Nach dem Ende des Ost-West-Konflikts sind ihr mittlerweile auch fast alle osteuropäischen Staaten beigetreten. Die Europäische Menschenrechtskonvention eröffnet den im Bereich der Mitgliedsstaaten lebenden Menschen die Möglichkeit, ihre Rechte vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg einzuklagen. Vergleichbare (wenn auch bislang weniger effiziente) regional-völkerrechtliche Menschenrechtskonventionen bestehen auch im interamerikanischen Raum sowie in Afrika. Den Auftakt für die Etablierung von Menschenrechtsstandards im Rahmen der Vereinten Nationen bildet die bereits erwähnte *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* vom 10. Dezember 1948. Aus ihr sind in der Folgezeit mehrere internationale Menschenrechtskonventionen hervorgegangen, die für die Vertragsstaaten auch völkerrechtlich verbindlich sind, darunter der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte sowie der Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (beide von 1966, in Kraft getreten 1976). Da es einen internationalen Gerichtshof für Menschenrechte bislang nicht gibt, obliegt die Überwachung dieser (und zahlreicher anderer) Konventionen eigens eingesetzten unabhängigen Prüfungsausschüssen, deren Durchsetzungsmöglichkeiten derzeit allerdings noch viel zu wünschen übrig lassen.

Aus dem spezifisch politisch-rechtlichen Charakter von Menschenrechten ergeben sich zugleich auch immanente *Grenzen* ihres normativen Anspruchs. Auf diese Grenzen hinzuweisen ist gerade im Blick auf interreligiöse oder interkulturelle Debatten wichtig, werden doch nach wie vor Bedenken laut, Menschenrechte seien eine moderne globale »Humanitätsreligion«, die die Vielfalt der Religionen oder Kulturen überwinden solle. Manche Befürworter der Menschenrechte geben solchen Befürchtungen Nahrung, indem sie den Anspruch der Menschenrechte überziehen und etwa mit Bassam Tibi die Idee der Menschenrechte als »religion civile« (Tibi 1994: 280) bezeich-

nen. Will man sich gegen den Vorwurf wehren, menschenrechtliches Engagement sei eine moderne Fortsetzung religiöser Kreuzzüge oder eine Variante eurozentrischer Zivilisationsmission, so gilt es, den Geltungsanspruch der Menschenrechte klar zu limitieren und auf die politisch-rechtliche Ebene zu konzentrieren.

Geht von man der *Verbindung* der drei genannten Aspekte – des universalen Geltungsanspruchs, der emanzipatorischen Stoßrichtung (»Freiheit, Gleichheit, Solidarität«) und der politisch-rechtlichen Durchsetzungsintention – aus, so erweisen sich Menschenrechte als eine spezifisch *moderne* Idee.[2] Ein entscheidender Durchbruch fand in den großen demokratischen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts statt, in denen die ersten politisch wirksamen Menschenrechtsdokumente entstanden, darunter die *Virginia Bill of Rights* von 1776 und die *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789. In das internationale Recht fanden Menschenrechte weitaus später Eingang, nämlich erst mit Gründung der Vereinten Nationen. Menschenrechte gehören somit der Moderne an. Es wäre aber ein Missverständnis, wollte man die Modernität der Menschenrechte im Sinne einer einlinigen Fortschrittsgeschichte konzipieren und pauschal gegen vormoderne Traditionen von Ethik und Recht stellen. Denn Menschenrechte bieten eine Antwort gerade auch auf massive *Unrechtserfahrungen* der Moderne. Dies kommt ebenfalls in der *Allgemeinen Menschenrechtserklärung* von 1948 zu Wort, wenn die Präambel von »Akten der Barbarei« spricht, »die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben«, und damit insbesondere an die Gräueltaten des Nationalsozialismus erinnert. Von Anfang an stellen Menschenrechte einen Protest gegen konkret erfahrenes Unrecht dar, und zwar nicht zuletzt gegen solche strukturellen Unrechtserfahrungen, die sich aus dem Umbruch der Gesellschaft zur Moderne und den damit einhergehenden Krisen und Erschütterungen ergeben haben. Doch so verkürzt es wäre, Menschenrechte in eine simple Fortschrittsideologie der Moderne zu vereinnahmen, so einseitig wäre es umgekehrt, wollte man sie nur gleichsam als »Notbremse« gegen eine allgemeine Verfallsgeschichte der Moderne verstehen. Denn gerade in den neuzeitlichen Krisen des traditionellen, unmittelbar religiös begründeten ethischen Konsenses und der traditionellen Rechtsinstitutionen bricht sich zugleich ein neues Freiheitsdenken Bahn, das die sittliche Subjektstellung des Menschen, seine Verantwortung und Mündigkeit in bis dahin unbekannter Entschiedenheit in den Mittelpunkt von Ethik, Politik und Recht stellt.

2 Die normativen Komponenten, aus denen das moderne Menschenrechtsdenken entstanden sind, lassen sich historisch natürlich viel weiter zurückverfolgen. Weder die biblische Idee der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen noch auch die *Magna Charta* von 1215 können jedoch im engeren Sinne als Menschenrechte verstanden werden: Im ersten Fall fehlt die unmittelbare politisch-rechtliche Durchsetzungsintention, im zweiten Fall fehlt der universale Geltungsanspruch.

Dieses moderne Freiheitsdenken ist auch für die Menschenrechte maßgebend geworden (Bielefeldt 1998).

Zur okzidentalistischen Vereinnahmung der Menschenrechte

Aus der kaum bestreitbaren Tatsache, dass Menschenrechte historisch zunächst in Europa und Nordamerika zum Durchbruch gelangt sind, wird oft der Schluss gezogen, sie seien an die kulturellen, philosophischen und metaphysischen Voraussetzungen des »westlichen« Denkens notwendig gebunden. Diese These findet sich in vielen Varianten. Verbreitet ist beispielsweise die Überzeugung, Menschenrechte entstammten letztlich der christlichen Tradition und könnten nur in ihrem Horizont angemessen verstanden werden. In diesem Sinne schreibt der katholische Moralphilosoph Jozef Punt:

> »In der Scholastik vorbereitet, im Humanismus übersteigert und in der Aufklärung säkularisiert, ist die Einsicht in die Würde und Freiheit des natürlichen Menschen letztlich eine religiös-philosophische Kategorie, die zwar auf das Christentum und die Stoa zurückgeht, die aber im christlichen Abendland doch vor allem durch die biblische Lehre der Schöpfungsordnung und der Gottesebenbildlichkeit lebendig geblieben und durch die Jahrhunderte hindurch weitergetragen wurde.« (Punt 1987: 87)

Georg Picht verweist in einer ideengeschichtlichen Studie auf die Rolle der stoischen Philosophie, deren metaphysischer Rahmen nicht nur für die Erklärung der Genese, sondern auch für das aktuelle Verständnis der Menschenrechtsidee unverzichtbar sei: »Stellt man die Grundlehren der europäischen Metaphysik in Frage, so erschüttert man zugleich die Menschenrechtsdoktrin« (Picht 1980: 131). Die historische Herleitung der Menschenrechte aus der Reformation wird etwa von Wolfgang Fikentscher vertreten, der den Ursprung menschenrechtlicher Forderungen in den Befreiungskampf der niederländischen Protestanten gegen die katholischen Spanier datiert (Fikentscher 1987). Auch er sieht die christliche Herkunft und Deutung als »für Grund- und Menschenrechte konstitutiv« an (ebd.: 60). Ludger Kühnhardt schließlich verortet den Ursprung der Menschenrechte in der neuzeitlichen Wendung des abendländischen Naturrechtsdenkens. Er schreibt: »Der geschichtlich entscheidende geistige Durchbruch zur Idee unveräußerlicher Menschenrechte wurde durch das Werk John Lockes (1632-1704) geleistet« (Kühnhardt 1987: 81). Man könnte die Reihe der Beispiele fortsetzen.

Problematisch an diesen und ähnlichen Herleitungen der Menschenrechte ist, dass sie implizit oder explizit zu einer Vereinnahmung der Menschenrechtsidee in den geistig-kulturellen Horizont der christlich-abendländischen Tradition führen. Für Menschen anderer kultureller Herkunft

oder Orientierung hat dies zur Folge, dass sie, wenn überhaupt, dann nur als Trittbrettfahrer »westlicher Wertvorstellungen« an Menschenrechten teilhaben können. Die Universalität der Menschenrechte erweist sich dann aber entweder als von vornherein illusionär, oder sie wird mit dem globalen Durchsetzungsanspruch einer bestimmten Religion oder Kultur vermischt und gerät damit zu einer Kategorie imperialistischer Zivilisationsmission. Die erstere Konsequenz zieht Picht, für den »die Utopie einer globalen Menschenrechtsordnung nur als leerer Wahn betrachtet werden« kann (Picht 1980: 127). Die zweite Möglichkeit klingt bei Fikentscher an, wenn er mit spitzer Ironie vermerkt, dass »die meist säkular gesonnenen ›westlichen‹ Reformer« in den Ländern der Dritten Welt nolens volens christliche Werte propagieren: »Unwissend betreiben sie mit ihren politischen Bestrebungen christliche Mission« (Fikentscher 1987: 64).

Gewiss sind Menschenrechte nicht in einem kulturellen, philosophischen und religiösen Vakuum entstanden, sondern mit geistig-kulturellen Strömungen in Christentum, hellenistischer Philosophie, Renaissance und Aufklärung vielfältig verwoben. Der Aufweis solcher historischer und ideengeschichtlicher Bezüge darf allerdings nicht zu dem Kurzschluss führen, die Idee der Menschenrechte sei gleichsam im kulturgenetischen Potenzial der abendländischen Tradition von Anfang an grundgelegt und deshalb substanziell und exklusiv an den Horizont westlicher Kultur gebunden. Gegen eine solche ›kulturessenzialistische‹ Sicht sollte man sich klarmachen, dass das Aufspüren ideengeschichtlicher Motive, die in der einen oder anderen Weise in die Formulierung von Menschenrechten eingegangen sind, stets *von heute aus*, also *im Rückblick* geschieht. Im Blick zurück in die Geschichte aber werden wir allzu leicht zu ›Hegelianern‹, die allenthalben Kontinuitäten und Linien zur Moderne hin entdecken und den Fahrplan der Geschichte bis in die Urquellen zurück verfolgen. So entsteht dann der Eindruck, die moderne Demokratie habe in der Athener Volksversammlung genauso ihren Vorläufer wie die modernen Grundrechtsgarantien in der englischen *Magna Charta* von 1215. Gegen eine derart ›hegelianisierende‹ Geschichtsbetrachtung gilt es, immer wieder an die Kontingenz der Geschichte zu erinnern, die sich nicht gleichsam naturwüchsig als Entfaltungsprozess kultureller Potenziale vollzieht, sondern auch ganz anders hätte verlaufen können. Diese Kontingenz zu vergegenwärtigen, wäre zugleich ein erster Schritt zur Überwindung kulturessenzialistischer Vereinnahmungen der Menschenrechte bzw. positiv ausgedrückt: zur Offenheit für mögliche alternative Wege zur Anerkennung der Menschenrechte.

Außerdem dürfen neben den Elementen historischer Kontinuität die Aspekte von Diskontinuität nicht aus dem Blick geraten. Auch im Westen mussten (und müssen!) Menschenrechte *erkämpft* werden; sie sind den westlichen Gesellschaften nicht wie eine reife Frucht in den Schoß gefallen, son-

dern wurden gegen erbitterte Widerstände durchgesetzt.[3] Bemerkenswert ist, dass zu den Gegnern menschenrechtlicher Freiheiten lange Zeit auch die christlichen Kirchen zählten, die sich – abgesehen von einigen Freikirchen – erst spät zu einer Anerkennung der Menschenrechte durchgerungen haben. Nachdem die römischen Päpste die Menschenrechte im allgemeinen und die Religionsfreiheit im besonderen im 19. Jahrhundert wiederholt kompromisslos abgelehnt hatten, zeichnete sich erst im 20. Jahrhundert in der katholischen Kirche ein allmählicher Wandel ab, der schließlich zur offiziellen Anerkennung von Menschenrechten und Religionsfreiheit auf dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* führte (vgl. Hilpert 1991: 137ff.). Die Tatsache, dass mit den Kirchen gerade die berufenen Vertreter der abendländisch-christlichen Kultur sich lange Zeit der Anerkennung der Menschenrechte verweigerten, ist ein Indiz dafür, dass Menschenrechte auch im Westen nicht von vornherein als jene »self-evident truths« gegolten haben, als die sie in der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung behauptet werden.

Für die praktische Durchsetzung der Menschenrechte ist es gewiss von Vorteil, wenn die christlichen Kirchen inzwischen im Ethos der Menschenrechte heute ein *ureigenes* ethisches Anliegen in neuer Gestalt wiederentdecken und ihr Engagement für die Wahrung von Würde und Recht des Menschen aus ihrem christlichen Auftrag her begreifen und begründen (ebd.: 161). Eine solche »Aneignung« der Menschenrechtsidee darf aber nicht zu deren einseitiger Vereinnahmung zu exklusiv »christlichen Werten« führen. Im Bemühen, eine Brücke zwischen Tradition und Moderne zu schlagen, darf das Bewusstsein dafür nicht verloren gehen, dass Menschenrechte nicht nur von Christen, sondern oft auch von erklärten Nicht-Christen erkämpft worden sind, und zwar nicht nur mit Billigung, sondern vielfach gerade auch gegen die ausdrückliche Missbilligung der Kirchen. Erst die Vergegenwärtigung nicht nur der Kontinuitäten, sondern auch der geschichtlichen Brüche und Umbrüche schafft die Voraussetzung dafür, dass die Aneignung der Menschenrechte durch die christlichen Kirchen als das Ergebnis einer komplizierten »Lerngeschichte« begreifbar wird (ebd: 161ff.). Und erst in der selbstkritischen Offenlegung dieser Lerngeschichte entsteht zugleich die Offenheit für mögliche neue Lernerfahrungen. Diese prinzipielle Offenheit aber ist die Voraussetzung für ein ernsthaftes Menschenrechtsgespräch mit Angehörigen anderer religiöser oder weltanschaulicher Überzeugung, die ihre eigenen – vielleicht ähnlichen, vielleicht aber auch anderen – Lernerfahrungen im Umgang mit Menschenrechten einbringen können.

3 Vgl. Senghaas (1994): »Die Rechtsstaatlichkeit oder die von einzelnen einklagbaren Menschenrechte sind westliche Errungenschaften, die in langwierigen politischen Konflikten während des Modernisierungsprozesses in Europa erkämpft wurden. Sie sind also keineswegs das eherne Erbe einer ursprünglichen kulturgenetischen Ausstattung Europas« (S. 112).

Gegen eine vorschnell-harmonisierende Integration der Menschenrechtsidee in das Gesamt der westlichen Kultur und Geschichte spricht schließlich auch die Tatsache, dass Menschenrechte erst in der *Moderne* zum Durchbruch gelangt sind. Und zwar geschah dies zu einem Zeitpunkt, als die religiös-kulturelle Zentrierung der europäischen Gesellschaften in eine Krise geraten war. In der Krise der traditionellen normativen Ordnungen und den daraus resultierenden Bedrohungen der Humanität bestand zugleich die Chance, dass die sittliche Verantwortung des Menschen als innerer Grund aller ethischen und rechtlichen Normen in neuer Weise zu Bewusstsein kam. Man kann diesen Prozess der Innewerdung menschlicher Mündigkeit als ›Aufklärung‹ bezeichnen. Ohne eine so verstandene Aufklärung sind universale Menschenrechte als politisch-rechtlicher Freiheitsanspruch eines jeden Menschen undenkbar.

Es wäre indessen verfehlt, den Begriff der Aufklärung auf eine bestimmte Epoche der europäischen Geschichte – auf das »siècle des lumières« – zu verkürzen, generell mit der westlich-modernen Zivilisation gleichzusetzen oder gar mit bestimmten westlichen Philosophien abschließend zu identifizieren. Die Vereinnahmung der Menschenrechte in eine auf diese Weise verdinglichte Vorstellung »westlich-moderner Aufklärung« wäre für den menschenrechtlichen Universalismus um nichts weniger problematisch als ihre Reduzierung auf einen partikularen Kanon »abendländischer Werte«. Außerdem geraten die Begriffe von »europäischer Aufklärung« und »westlicher Moderne« in solch verdinglichter Gestalt entweder zum Programm einer imperialistischen Zivilisationsmission oder zu Ausgrenzungskategorien, durch die Menschen nicht-westlicher Herkunft pauschal als »unaufgeklärt« diskreditiert und von der Mitgestaltung der modernen multikulturellen Gesellschaft ausgeschlossen werden könnten. In aggressiver Form zeigt sich eine solche Ausgrenzung bei Hans Ebeling, wenn er alle »religiös grundierten ›Kulturen‹« summarisch als »prämodern« bezeichnet (Ebeling 1994: 68) und gegen den nach seiner Meinung insbesondere von Seiten des Islams drohenden Fundamentalismus eine westliche »Aufklärung« mobilisiert, die nicht nur von vornherein eurozentrisch definiert, sondern zugleich auch mit militärischen Konnotationen aufgeladen wird. Ebelings Polemik gegen den Multikulturalismus kulminiert in der Forderung:

»[…] daß heute die Aufklärung eine Funktion übernehmen muß, die spätestens seit Karl Martell und der Schlacht zwischen Tours und Poitiers (732) auf der Länge eines nicht unbedeutenden Jahrtausends gerade das Christentum wahrgenommen hatte.« (Ebd.: 75)

Eine solche Verdinglichung des Aufklärungsbegriffs zu einer quasi-kulturalistischen Kategorie wäre indessen letztlich das Ende von Aufklärung, sofern man darunter den Anspruch rückhaltloser und beständiger Selbstkritik, ver-

bunden mit der Bereitschaft zu kommunikativer Auseinandersetzung versteht. Menschenrechte stellen demgegenüber den Versuch dar, den religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Pluralismus der modernen Gesellschaft dadurch ›aufklärerisch‹ zu bewältigen, dass sie ihn um der mündigen Verantwortung und Würde des Menschen willen politisch-rechtlich anerkennen und schützen. In dieser Weise innerlich auf den Pluralismus als Ausdruck menschlicher Würde und Freiheit bezogen, sind Menschenrechte selbst mit einer Vielzahl philosophischer und weltanschaulicher Letztdeutungen vereinbar, einschließlich solcher Deutungen, die sich aus religiösen Traditionen speisen. In dieser Perspektive aber besteht keine Rechtfertigung dafür, die legitimen Interpretationen von Menschenrechten von vornherein auf die Religionen und Philosophien europäischen Ursprungs zu beschränken, weil nur sie angeblich zur Aufklärung fähig seien. Im Gegenteil: Die Möglichkeit, in Menschenrechten humane Anliegen der eigenen Tradition in moderner Gestalt wiederzuerkennen und zur ›Aufklärung‹ der Tradition fruchtbar zu machen, kann – auch um der Universalität der Menschenrechte willen – kein Privileg des Westens sein.

Zur islamistischen Vereinnahmung der Menschenrechte

Gegen die »westlich« verstandenen Menschenrechte werden seit einigen Jahrzehnten alternative Menschenrechtskonzeptionen zur Geltung gebracht, die sich auf »nicht-westliche« kulturelle oder religiöse Quellen berufen. Paradigmatisch dafür stehen einige »islamische Menschenrechtserklärungen« muslimischer Autoren oder islamischer Institutionen. Da auch sie in der Regel einen universalen Geltungsanspruch erheben, spiegeln sie die kulturimperialistischen Tendenzen, wie sie sich aus einer Okzidentalisierung der Menschenrechtsbegriffe ergeben können, unter anderen Vorzeichen wider. So betont Abul A'la Mawdudi, ein Vierteljahrhundert nach seinem Tode längst zum Klassiker des Islamismus avanciert, in seinem Buch *Human Rights in Islam*:

»The people in the West have the habit of attributing every good thing to themselves and try to prove that it is because of them that the world got this blessing [...].« (Mawdudi 1976: 13)

Gegen die, wie er meint, primär europäisch geprägten internationalen Menschenrechtsnormen setzt Mawdudi eine exklusiv »islamische« Menschenrechtskonzeption, die im Ergebnis allerdings gewiss nicht weniger essentialistisch gehalten ist als die von ihm kritisierten Ideologen des Westens. Mawdudi sieht die Menschenrechte sowohl als Konzept als auch in ihren einzelnen Verbürgungen unmittelbar in den Quellen des Islams – also in Koran

und Sunna – begründet. Aus dem göttlichen Ursprung der Menschenrechte schließt Mawdudi auf deren zeitlose Gültigkeit und Unveränderlichkeit:

»The rights which have been sanctioned by God are permanent, perpetual and eternal. They are not subject to any alterations or modifications, and there is no scope for any change or abrogation.« (Ebd.: 15)

Mawdudi führt eine Reihe einzelner Rechte auf – die Rechte auf Leben, Sicherheit, individuelle Freiheit, Gerechtigkeit, die Gleichheit der Menschen usw. –, die er jeweils mit Belegstellen aus dem Koran theologisch untermauert. Mit der koranischen Begründung der Menschenrechte verbindet er den Anspruch, dass der Islam auch in historischer Perspektive die Errungenschaft der Menschenrechte für sich reklamieren kann. Während der Westen Menschenrechte nicht vor dem 17. Jahrhundert gekannt habe (ebd.: 13), seien sie im Islam von Anfang an grundgelegt und praktiziert worden.

Die Behauptung, die Menschenrechte seien erstmals im Islam formuliert worden, hat auch Eingang in einige halb-offizielle Menschenrechtsdokumente islamischer Konferenzen und Organisationen gefunden. So heißt es in den Abschlussthesen eines im Dezember 1980 in Kuwait durchgeführten Seminars über Menschenrechte im Islam:

»Islam was the first to recognise basic human rights and almost 14 centuries ago it set up guarantees and safeguards that have only recently been incorporated in universal declarations of human rights.« (Human Rights 1982: 9)

Markanter noch beginnt die im Jahre 1981 vom *Islamrat für Europa* – einer nicht-staatlichen islamischen Organisation – vorgelegte *Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung* mit den Worten:

»Vor vierzehn Jahrhunderten legte der Islam die ›Menschenrechte‹ umfassend und tiefgründend als Gesetz fest.« (Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung 1981: 20)

Wie die Vereinnahmung der Menschenrechte in einen Kanon »westlicher Werte« im Ergebnis auf die Relativierung des menschenrechtlichen Universalismus oder seine Verkehrung in imperialistische europäische Zivilisationsmission hinausläuft, so nimmt analog auch der islamistisch vereinnahmte Menschenrechtsbegriff entweder partikularistische oder imperialistische Züge an. Dies zeigt sich in der Verquickung menschenrechtlicher und islamrechtlicher Begriffe, wie sie für die Menschenrechtserklärung des *Islamrats* von 1981 charakteristisch ist (vgl. Forstner 1991; Mayer 1991). Indem sich die Erklärung – jedenfalls in ihrer arabischen Fassung – wiederholt auf die Scharia, die islamische Umma und die islamische Armensteuer (Zakat) bezieht, werden die Menschenrechte einseitig ›islamisiert‹. Von der men-

schenrechtlichen Universalität kann folglich allenfalls insofern noch die Rede sein, als auch die göttliche Botschaft des Islams an die gesamte Menschheit gerichtet ist.

Deutlicher noch als in der Menschenrechtserklärung des *Islamrats* von 1981 kommt die Islamisierung menschenrechtlicher Begriffe im Entwurf einer *Erklärung der Menschenrechte im Islam* zum Ausdruck, der von den Außenministern der »Organisation der Islamischen Konferenz« im August 1990 in Kairo angenommen wurde (Erklärung 1990: 93-98). Sowohl die Erklärung im ganzen als auch die einzelnen Rechte stehen unter dem Vorbehalt, dass sie mit der Scharia übereinstimmen müssen. Artikel 24 bestimmt in diesem Sinne: »Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt werden, unterstehen der islamischen Scharia.« Und der abschließende Artikel 25 bekräftigt noch einmal: »Die islamische Scharia ist die einzige zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung.« Angesichts des nachdrücklich behaupteten Vorrangs der Scharia können Menschenrechte in ihrer Eigenstruktur – geschweige denn in ihrem kritischen Anspruch – von vornherein nicht zur Geltung kommen. Im Gegenteil besteht eher der Eindruck, dass die islamische Menschenrechtserklärung von Kairo zur Rechtfertigung autoritärer Freiheitsbeschränkungen herhalten kann, wenn beispielsweise die Rechte auf Leben und auf körperliche Unversehrtheit (Artikel 2) oder auf Meinungsfreiheit (Artikel 22) Vorbehaltsklauseln zugunsten der Scharia enthalten.

Während Mawdudi in seinem Kapitel über die Gleichheit der Menschen bezeichnenderweise lediglich vier Diskriminierungsverbote auflistet – nämlich Hautfarbe, Rasse, Sprache und Nationalität, nicht aber Religionszugehörigkeit und Geschlecht! (Mawdudi 1976: 23) –, proklamiert die Kairoer Erklärung in Artikel 1 die gleiche Würde aller Menschen »ohne Ansehen von Rasse, Hautfarbe, Sprache, Geschlecht, politischer Einstellung, sozialem Status oder anderen Gründen«. Auf diese weitreichende Gleichheitsvorstellung folgt jedoch der Hinweis: »Der wahrhafte Glaube ist die Garantie für das Erlangen solcher Würde auf dem Pfad zur menschlichen Vollkommenheit.« Selbst wenn man davon ausgeht, dass die Gleichheit der Würde uneingeschränkt gelten soll, bleibt indes unklar, ob aus der gleichen Würde auch *gleiche Rechte* folgen. In Bezug auf das Geschlechterverhältnis wird jedenfalls die ungleiche Rollenverteilung und Rechtsstellung festgeschrieben, wenn es in Artikel 6 heißt:

»a. Die Frau ist dem Mann an Würde gleich, sie hat Rechte und auch Pflichten; sie ist rechtsfähig und finanziell unabhängig, und sie hat das Recht, ihren Namen und ihre Abstammung beizubehalten. b. Der Ehemann ist für den Unterhalt und das Wohl der Familie verantwortlich.«

Prägnant zeigt sich der Widerspruch zu den Menschenrechtsstandards der Vereinten Nationen bei Artikel 10, der anstelle eines allgemeinen Rechts auf Religionsfreiheit den Vorrang des Islams behauptet. Dort heißt es:

»Der Islam ist die Religion der reinen Wesensart. Es ist verboten, irgendeine Art von Druck auf einen Menschen auszuüben oder seine Armut oder Unwissenheit auszunutzen, um ihn zu einer anderen Religion oder zum Atheismus zu bekehren.«

Auch wenn in dieser Formulierung kein unmittelbares Verbot der Konversion vom Islam zu einer anderen Religion ausgesprochen ist, läuft der Artikel doch zumindest auf eine Ächtung jeder Missionstätigkeit unter Muslimen und damit auf eine Beschränkung der Religionsfreiheit hinaus. Die Kairoer Erklärung erweist sich damit als ein politisches Dokument, das die inhaltliche Kontinuität mit den universalen Menschenrechtsstandards der Vereinten Nationen bewusst preisgibt.

Der Anspruch auf eigenständige »islamische« Menschenrechte klingt auch im europäischen islamischen Schrifttum immer wieder an. So bekennt sich etwa Murad Hofmann zu islamisch konzipierten Menschenrechten, von denen er zugleich betont, dass sie bei aller inhaltlichen Nähe mit den international anerkannten Menschenrechten doch »nicht voll mit den Menschenrechtspakten der Vereinten Nationen übereinstimmen« (Hofmann 2000: 104). Worin die Differenzen konkret bestehen, wird nicht näher ausgeführt. Auch die *Islamische Charta*, die der *Zentralrat der Muslime in Deutschland*, einer der islamischen Spitzenvereinigungen, im Februar 2002 vorgelegt hat,[4] verbindet die Anerkennung der Menschenrechte in Artikel 13[5] mit einem doppelten – materialen und formalen – Vorbehalt. Zum einen bleibt es beschränkt auf einen nicht näher definierten »Kernbestand« der Menschenrechte. Zum anderen wird die Menschenrechtserklärung mit dem Adjektiv »westlich« versehen. Sofern dabei (wie man vermuten darf) die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen von 1948 gemeint ist, legt deren Qualifikation als »westliches« Dokument den Eindruck nahe, dass ihr Geltungsanspruch als für Muslime nicht unmittelbar verbindlich angesehen wird (vgl. Bielefeldt 2003: 68ff.).

Auf der anderen Seite finden sich auch unter Muslimen sehr entschiedene Verteidiger des menschenrechtlichen Universalismus, die kurzschlüssige Verschmelzung der Menschenrechtsidee mit den religionsrechtlichen Quel-

4 Zu beziehen ist die Islamische Charta beim *Zentralrat der Muslime in Deutschland* (ZMD, Postfach 12 24, D-52232 Eschweiler); sie ist auch im Internet verfügbar.

5 »Zwischen den im Koran verankerten, von Gott gewährten Individualrechten und dem Kernbestand der westlichen Menschenrechtserklärung besteht kein Widerspruch.«

len des Islams einer systematischen Kritik unterziehen.[6] Es wäre deshalb verfehlt, die hier genannten Dokumente als repräsentativ für den ›islamischen Menschenrechtsansatz‹ zu betrachten, den es in solch monolithischer Gestalt genauso wenig gibt wie ein einheitlich ›westliches‹ Menschenrechtsverständnis.[7]

Menschenrechte als Kern eines interkulturellen »overlapping consensus«

Kulturalistische Deutungen stellen die derzeit am stärksten verbreitete Variante der Relativierung der Menschenrechte dar. Zum Teil laufen sie auf eine direkte Preisgabe des menschenrechtlichen Universalismus hinaus, zum Teil verknüpfen sie die Menschenrechte derart mit einem kulturellen oder religiösen Erbanspruch, dass die universale Geltung der Menschenrechte unter der Hand zur Zumutung einer kulturellen oder religiösen Konversion (beispielsweise zu »westlichen Werten«) gerät. Die Alternative zur kulturalistischen Vereinnahmung besteht darin, die politisch-rechtliche Eigenstruktur der Menschenrechte ernst zu nehmen. Damit ist die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen, zwischen Menschenrechten einerseits und spezifischen religiös-weltanschaulichen oder kulturellen Perspektiven andererseits zu vermitteln.

Zur Beschreibung dieser Vermittlung bietet sich der Begriff des »overlapping consensus« an, den John Rawls (1993: 133ff.) geprägt hat. Rawls hat diesen Begriff freilich für eine etwas anders gelagerte Debatte eingeführt, nämlich um die Rolle der leitenden politischen Gerechtigkeitsvorstellung in einer modernen liberalen Gesellschaft zu klären, in der unterschiedliche Weltanschauungen nebeneinander oder auch gegeneinander stehen. Die Überlegungen Rawls' zur politischen Gerechtigkeit als Zentrum eines »overlapping consensus« in der pluralistischen Gesellschaft lassen sich indessen auch für das interkulturelle Verständnis universaler Menschenrechte fruchtbar machen. Drei Aspekte möchte ich in freiem Anschluss an Rawls herausheben: (1) den eigenständigen kritischen Anspruch der Menschenrechte, (2) ihre begrenzte normative Reichweite als politisch-rechtliches Konzept und (3) die Möglichkeit, sie über die politisch-rechtliche Ebene hinaus umfassender auszudeuten.

(1) Rawls betont, dass die von ihm rekonstruierte politische Gerechtigkeitsvorstellung mehr als ein bloßer Kompromiss zwischen sämtlichen in der

6 Beispielsweise die Beiträge der muslimischen Diskussionspartner – insbesondere Mohamed Talbi, Mohamed Charfi und Ali Merad – in: Schwartländer (1993).

7 Zur Vielfalt islamischer Begründungsansätze für Menschenrechte und Demokratie vgl. grundsätzlich Krämer (1999).

Gesellschaft vorhandenen Wertorientierungen sein soll. Die liberalen Prinzipien politischer Gerechtigkeit bringen nämlich einen *eigenständigen normativen Anspruch* zum Ausdruck, der mit autoritären Ideologien oder konservativen Wertorientierungen in der Gesellschaft durchaus konflikthaft zusammenstoßen kann und in diesem Fall *Vorrang* beansprucht. Der Begriff des »overlapping consensus« ist daher nicht ein deskriptiver, sondern ein normativer Begriff. Er bezeichnet nicht einen faktischen Konsens, sondern die normative Zielvorstellung eines Konsenses, der zwar eine Vielfalt weltanschaulicher Überzeugungen freisetzt, gleichzeitig aber auch Grenzen der Toleranz markiert.[8]

Analog gilt auch für die Menschenrechte, dass sie als universale Freiheitsrechte zu manchen autoritären Bestandteilen religiöser, weltanschaulicher und kultureller Traditionen in Widerspruch stehen. Menschenrechte enthalten mithin eine ›kulturkritische‹ Komponente, durch die sie zum Ferment gesellschaftlichen und kulturellen Wandels werden können. Um es mit Walter Kälin zu sagen:

> »Menschenrechte sind auf Emanzipation angelegt, sie sind immer auch Stachel im Fleisch einer Kultur, welcher die eigenen Traditionen und Gewohnheiten angenehm geworden sind.« (Kälin 1994: 20)

Die Anerkennung der Menschenrechte durch die katholische Kirche ging dementsprechend einher mit einer durchgreifenden Revision traditioneller kirchlicher Positionen zu Fragen der Religionsfreiheit und des Verhältnisses von Staat und Kirche. Auch im islamischen Denken können Menschenrechte ohne Bereitschaft zu Selbstkritik und politisch-rechtlichen Reformen etwa im Familienrecht auf längere Sicht keine Heimat finden. Der in der Idee des menschenrechtlichen Universalismus intendierte Konsens meint deshalb nicht lediglich die Schnittmenge der weltweit faktisch vorhandenen kulturellen Wertorientierungen (so Dundes Renteln 1990), sondern beinhaltet die *normative Zumutung* der wechselseitigen Anerkennung von Menschen unterschiedlicher Orientierung und Lebensweise auf der Grundlage gleicher Freiheit und gleichberechtigter Partizipation. Der menschenrechtliche »overlapping consensus« ist folglich kein interkultureller Minimalkonsens, sondern impliziert umgekehrt einen kritischen Maßstab moderner Interkulturalität.

Die von Menschenrechten freigesetzte Interkulturalität ist kein vorbehaltloser Multikulturalismus, der gegebene Lebensformen oder Wertorientierungen allein schon deshalb anerkennt, weil sie als Bestandteile kultureller Tradition firmieren. Normative Prämisse des Menschenrechtsdenkens ist vielmehr die Einsicht, dass *unter den Bedingungen der Moderne* die Pluralität kul-

8 Ausgeschlossen aus dem Rawlsschen »overlapping consensus« sind in seiner Terminologie »unreasonable doctrines«. Vgl. Rawls 1993: 58ff.

tureller Lebensformen und religiöser und weltanschaulicher Orientierungen nur dann produktiv gestaltet werden kann, wenn Menschen einander *in ihrer Differenz* dadurch anerkennen, dass sie einander gleiche Freiheit und gleichberechtigte Mitwirkung zuerkennen. Dieser spezifisch moderne politisch-rechtliche Achtungsanspruch wiederum kann nur zum Tragen kommen, wenn er zugleich kritisch auf vorgegebene Traditionen zurückwirkt, die sich den Ideen mündiger Selbst- und Mitverantwortung auf Dauer nicht verweigern können.

(2) Der »kulturkritische« Anspruch der Menschenrechte ist freilich in seiner Reichweite begrenzt, weil Menschenrechte keine umfassende Weltanschauung bilden. Auch dies ist ein Aspekt, der sich von Rawls' Idee des »overlapping consensus« übernehmen lässt. Rawls betont nämlich, dass sich die von ihm rekonstruierte liberale Gerechtigkeitsvorstellung auf die »basic structure of society« konzentriert (Rawls 1993: 11) und keineswegs sämtliche Aspekte des guten Lebens abdecken oder gar eine weltanschauliche Orientierung bieten will. In ihrer Differenz zu den miteinander konkurrierenden »comprehensive doctrines« der weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft soll die politische Gerechtigkeit selbst gerade nicht als umfassende Doktrin, sondern als verbindliche Rahmenordnung fungieren (ebd.: 154ff.).

Entsprechendes gilt für Menschenrechte, die – wie bereits oben dargestellt – als politisch-rechtliches Konzept in ihrer normativen Reichweite von vornherein *begrenzt* sind. Menschenrechte geben keine Antwort auf die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens, Leidens und Sterbens. Sie enthalten keine umfassenden Weisungen für die rechte Lebensführung als Individuum und in der Gemeinschaft. Sie bieten keine Riten und Symbole, durch die Menschen über die politisch-rechtliche Gleichberechtigung hinaus einander Achtung bezeugen und Verbundenheit oder auch Differenz zum Ausdruck bringen können. Menschenrechte stehen deshalb nicht unmittelbar in Konkurrenz zu umfassenden religiösen bzw. weltanschaulichen Überzeugungen oder kulturellen Lebensformen, auch wenn sie mit ihrem emanzipatorischen Anspruch durchaus kritisch auf diese zurückwirken können.

Das Menschenrechtsdenken konzentriert sich zunächst auf politisch-rechtliche Standards einschließlich des darin sich ausdrückenden modernen politischen Freiheitsethos. In dieser normativen Begrenzung geben Menschenrechte einer Vielfalt religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen bzw. kultureller Lebensformen Raum. Menschenrechte wollen weder ein umfassendes Ethos[9] oder eine globale Einheitskultur durchsetzen noch gar eine für die gesamte Menschheit verbindliche Weltanschauung oder »Zivilreligion« zustandebringen. Wer Menschenrechte zu einer Art moderner Hu-

9 In dieser Hinsicht bleiben Menschenrechte hinter dem von Hans Küng unternommenen Versuch zur Formulierung eines interreligiös und interkulturell konsensfähigen Weltethos zurück. Vgl. Küng (1991): *Projekt Weltethos*.

manitätsreligion stilisiert, unterminiert durch solche Überziehung ihren spezifisch politisch-rechtlichen Geltungsanspruch und verbaut zugleich die Chancen ihrer faktischen Akzeptanz. Der in den Menschenrechten intendierte »overlapping consensus« verlangt auch keine umfassende Ökumene der Religionen, Weltanschauungen und Kulturen. Vielmehr steht es den Menschen frei, ihre individuelle und gemeinschaftliche Identität auch *gegeneinander* zu bestimmen und Grenzen wechselseitigen Verstehens zuzugestehen, solange die politisch-rechtliche Gleichberechtigung gewahrt bleibt.

(3) Auch wenn das Menschenrechtsdenken sich auf politisch-rechtliche Standards konzentriert, ist es freilich offen für weitergehende Ausdeutungen. Wie die von Rawls eruierten Gerechtigkeitsprinzipien über ihre politisch-rechtliche Orientierungsfunktion hinaus im Rahmen unterschiedlicher »comprehensive doctrines« interpretiert werden können (ohne selbst eine »comprehensive doctrine« darzustellen), so besteht auch hinsichtlich der Menschenrechte die Möglichkeit, sie von verschiedenen religiösen, philosophischen oder kulturellen Perspektiven aus zu verstehen und zu vertiefen. Mehr noch: eine solche Vertiefung ist nicht nur möglich, sondern sinnvoll, sofern sie dazu verhilft, über die unerlässliche Ebene politischer Pragmatik und positiv-rechtlicher Regelung hinaus als humanes ›Sinnangebot‹ umfassend zu explizieren und damit die Attraktivität des Menschenrechtskonzepts zu erhöhen.

Vor allem die den Menschenrechten normativ zugrundeliegende Idee der unantastbaren Menschenwürde bietet Anknüpfungsmöglichkeiten für eine ›Beheimatung‹ der Menschenrechte in unterschiedlichen religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Traditionen.[10] Ein in Amerika durchgeführtes »Project on Religion and Human Rights« kommt in diesem Sinne zu dem Schluss:

»[...] there are elements in virtually all religious traditions that support peace, tolerance, freedom of conscience, dignity and equality of persons, and social justice.« (Kelsay/Twiss 1994: 116)

Um der Universalität der Menschenrechte willen darf ihre umfassende Ausdeutung allerdings nicht in Vereinnahmung umschlagen. Es kann deshalb nicht darum gehen, die Struktur moderner Menschenrechte unmittelbar in der Bibel, im Koran, in den heiligen Schriften der Hindus, in den Lehren des Konfuzius oder in den Erzählungen afrikanischer Völker aufzuspüren und somit Menschenrechten ein je eigenes religiöses bzw. kulturelles Fundament zu verschaffen. Sonst droht die Idee der Menschenrechte in eine Vielzahl re-

10 Vgl. eine im Rahmen der UNESCO erstellte Textsammlung, die Affinitäten zwischen Menschenrechten und unterschiedlichen Traditionen belegen will: *Le droit d'être un homme (1968)*.

ligiös, weltanschaulich oder kulturell begründeter Konzepte auseinander zu brechen, die außer dem gemeinsamen Namen nichts mehr verbindet. Deshalb gilt, was oben über die Möglichkeiten der Inkulturation von Menschenrechten in die »westliche Tradition« gesagt wurde, analog auch für andere Traditionen: Ein Brückenschlag zur Tradition kann nur geschehen als *rückblickende kritische Vermittlung* vom hermeneutischen Ort der Moderne aus. Auf diese Weise lassen sich in unterschiedlichen Traditionen humanitäre Haftpunkte für menschenrechtliches Denken finden, die aber gerade nicht kurzschlüssig zu »Wurzeln« oder exklusiven kulturellen Quellen der Menschenrechte stilisiert werden sollten.

Bestimmte kulturelle oder religiöse Erbansprüche auf die Idee der Menschenrechte zu erheben, erweist sich nicht nur in historischer Perspektive als problematisch, sondern würde vor allem auch der weltweiten Durchsetzung der Menschenrechte hinderlich sein. Falls überhaupt jemand einen Erbanspruch auf die Menschenrechte geltend machen könnte, so betont mit Recht der ehemalige Vorsitzende der Afrikanischen Kommission der Menschenrechte und Rechte der Völker, dann wäre dies niemand anders als die gesamte Menschheit (Nguéma 1990: 301).

Literatur

Menschenrechts-Dokumente

Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948) [Vereinte Nationen], in: Tomuschat, Christian (Hg.) (1992): *Menschenrechte. Eine Sammlung internationaler Dokumente zum Menschenrechtsschutz,* Bonn: Gesellschaft für die Vereinten Nationen.

Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung (1981) [Islamrat für Europa], Deutsche Übersetzung von Martin Forstner, in: *CIBEDO-Dokumentation,* Nr. 15/16, Juni/September 1982.

Erklärung der Menschenrechte im Islam (1990) [Kairo, Organisation der Islamischen Konferenz], Deutsche Übersetzung in: *Gewissen und Freiheit* (Halbjahreszeitschrift der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit), Bd. 36 (1. Halbjahresband 1991), 93-98.

Human Rights in Islam (1982): Report of a seminar held in Kuwait, December 1980, organized by the International Commission of Jurists, University of Kuwait, and Union of Arab Lawyers, Genf 1982: ICJ.

Islamische Charta (2002), Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zu Staat und Gesellschaft [www.islam.de].

Le droit d'être un homme (1968), Recueil de textes preparé sous la direction de Jeanne Hersch, Paris: UNESCO.

Wiener Erklärung und Aktionsprogramm (25. Juni 1993) [Weltmenschenrechts-Konferenz der Vereinten Nationen], Teil I, Abschnitt 1, in: *Europäische Grundrechte Zeitschrift 20* (1993), S. 520-533.

Bücher und Aufsätze

Bielefeldt, Heiner (1998): *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Bielefeldt, Heiner (2003): *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript.

Dundes Renteln, Alison (1990): *International Human Rights. Universalism Versus Relativism*, Newbury Park u.a.: Sage Publications.

Ebeling, Hans (1994): *Der multikulturelle Traum. Von der Subversion des Rechts und der Moral*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.

Fikentscher, Wolfgang (1987): »Die heutige Bedeutung des nicht-säkularen Ursprungs der Grundrechte«, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Spaemann, Robert (Hg.): *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart: Klett-Cotta, 43-73.

Forstner, Martin (1991): »Inhalt und Begründung der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung«, in: Hoffmann, Johannes (Hg.): *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Frankfurt/Main: Verlag für interkulturelle Kommunikation, 249-273.

Gerhard, Ute (1990): *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*, München: C.H. Beck.

Hilpert, Konrad (1991): *Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität*, Düsseldorf: Patmos.

Hofmann, Murad Wilfried (2000): *Der Islam im 3. Jahrtausend. Eine Religion im Aufbruch*, Kreuzlingen: Diedrichs.

Huber, Wolfgang/Tödt, Ernst Eduard (1977): *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart: Kreuz-Verlag.

Kälin, Walter (1994): »Menschenrechte in der kulturellen Vielfalt«, in: Batzli, Stefan u.a. (Hg.): *Menschenbilder, Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt*, Zürich: Unionsverlag, 17-22.

Kelsay, John/Twiss, Sumner B. (Hg.) (1994): *Religion and Human Rights:* Religion and the roots of Conflict, New York, NY: [Fund for Free Expression].

Kühnhardt, Ludger (1987): *Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs*, München: Olzog.

Küng, Hans (^{3}1991): *Projekt Weltethos*, München/Zürich: Piper.

Krämer, Gudrun (1999): *Gottesstaat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden: Nomos.

Mawdudi, Abul A'la (1976): *Human Rights in Islam*, Leicester: The Islamic Foundation.

Mayer, Ann Elizabeth (1991): *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Boulder: Westview Press.

Nguéma, Isaac (1990): »Perspektiven der Menschenrechte in Afrika«, in: *Europäische Grundrechte Zeitschrift*, 301-304.

Picht, Georg (1980): »Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten«, in*: Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Punt, Jozef (1987): *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn: Schöningh.

Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Senghaas, Dieter (1994): *Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Schwartländer, Johannes (Hg.) (1993): *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz: Grünewald.

Tibi, Bassam: 1994: *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, München/Zürich: Piper.

Tomuschat, Christian (Hg.) (1992): *Menschenrechte. Eine Sammlung internationaler Dokumente zum Menschenrechtsschutz*, Bonn: Gesellschaft für die Vereinten Nationen.

Die Debatte um Gender und Menschenrechte im Islam

Lise J. Abid

In der Debatte über Menschenrechte in Verbindung mit Geschlechterrollen im Islam geht es in erster Linie um die Fragen der Gleichheit und Gleichberechtigung der Geschlechter. Diese Debatte findet auf mehreren Ebenen statt. Eine theoretische Ebene konzentriert sich auf religiös-philosophische Dimensionen, eine praktische auf die Geltung von Menschen- und Frauenrechten, beziehungsweise deren Gewährung oder Verletzung in jenen Ländern, in denen sowohl das Rechtssystem als auch das gesellschaftliche Leben vom Islam geprägt sind.[1] Zwischen diesen beiden liegt die positiv-rechtliche Ebene, auf der unter anderem geltende Gesetze und traditionelle Rechtsvorstellungen interagieren oder auch konkurrieren. Die Übergänge zwischen den verschiedenen Ebenen sind fließend, zumal in dieser Debatte eine Vielzahl von sozialen, historischen, kulturellen, aber auch politischen und wirtschaftlichen Einflüssen wirksam werden.

Einer der Kernpunkte ist die Frage, wieweit geschlechtsspezifische Rollenbilder Menschenrechte einschränken oder Gleichberechtigung verhindern. Der Islam sieht sich mit dem Vorwurf konfrontiert, dass er sich dem universalen Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau verschließe. Dies führe dazu, dass Menschenrechte für die Geschlechter nicht jene gleiche Geltung hätten, welche die internationalen Menschenrechts-Dokumente vorsehen. Als im Jahre 1948 die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von der UNO-Vollversammlung verabschiedet wurde, befanden sich unter den 48 Ländern, die mit »Ja« stimmten, sechs muslimische Länder. Unter den acht Mitgliedsstaaten, die sich damals der Stimme enthielten, war Saudi-Arabien das einzige muslimische Land. Jene muslimischen Länder, die erst nach der Mitte des 20. Jahrhunderts die Unabhängigkeit erlangten, haben sowohl die Menschenrechtserklärung und zumeist auch ihre Folgevereinbarungen unterzeichnet. Was jedoch die Umsetzung betrifft, sind zahlreiche Defizite bis hin zu eklatanten Menschenrechtsverletzungen zu beobachten. Die Opfer sind häufig Frauen, nicht nur aufgrund vielfältiger Formen von Diskriminierung, sondern auch wegen ungerechter und irrationaler Strafzuweisungen. Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit sind die in Nigeria verhängten Urteile, nach denen Frauen aufgrund außerehelicher sexueller Beziehungen gesteinigt werden sollten. Menschlich gesehen sind diese Urteile schockierend, und auch muslimische Gemeinschaften in Europa haben dagegen Protest eingereicht[2]. Ungerecht sind solche Urteilssprüche auch aus islamisch-theo-

1 Diese werden im Weiteren »muslimische Länder« genannt. Im sozio-kulturellen Kontext bezeichne ich diesen geografischen Raum auch als »islamische Welt«.

2 Zum Beispiel Brief der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich vom 21. März 2003 an den nigerianischen Botschafter.

logischer Sicht, denn die zugrunde liegenden Probleme sind die Armut und die Entrechtung der Frau. Derartige Umstände haben in der Frühzeit des Islams die Aussetzung von Strafen bewirkt. Aber in den Augen der zuständigen Richter und wohl auch für einen Teil ihrer Gemeinschaft bezwecken diese Urteilssprüche zunächst Abschreckung, und die Möglichkeit der Berufung konnte bisher von Verteidigern und Menschenrechtsvertretern wie Amnesty International erfolgreich genutzt werden. Man muss sich vor Augen halten, dass diese teils lokal isolierten muslimischen Gemeinschaften, die bisher in ihrem weitgehend geschlossenen sozialen System lebten, nun vor allem durch Binnenmigration und Flüchtlingsströme aus Nachbarländern mit für sie neuen Problemen konfrontiert wurden und jetzt das Aufbrechen traditioneller Familienstrukturen erleben. Der Ausbau des Gesundheitswesens, Aufklärung und Information über sexuell übertragbare Krankheiten, auch AIDS, konnten nicht entsprechend gefördert werden. Ebenso hat die Akzeptanz der Familienplanung und die Verfügbarkeit entsprechender Einrichtungen mit der demografischen Entwicklung nicht Schritt gehalten. Die muslimische Gemeinschaft versucht, sich vor den Folgen zu schützen, und nur so ist es zu verstehen, dass muslimische Frauen in Nigeria wiederholt die Einführung der *Scharīʿa* verlangten (vgl. Okunnu 2001). Seither hat sich aber Ernüchterung bemerkbar gemacht, und die muslimische Frauenrechtsaktivistin Bilkisu Yusuf merkt kritisch an:

»When people clamoured for the implementation of *Sharīʿa* they wanted justice entrenched, they dreamt of an equitable society where Islam and its intrinsic concept of justice would be reflected in all aspects of their life. Their hopes were raised and then dashed. The *Sharīʿa* as it is currently implemented has done nothing but filled them with despair. Nothing has changed and the old order is not about to give way to the new one that is *Sharī*ʿa compliant. *Sharīʿa* has been reduced to a body of laws in the hands of poorly trained and incompetent judges who abuse procedure. *Sharī*ʿ has also provided jobs for ill equipped supervisors whose only pre-occupation is to fish out women who commit adultery [...].« (Yusuf 2002)

Die erwähnten Urteile sind dadurch jedoch nicht zu rechtfertigen, denn auch aus islamischer Sicht können moralische Ideale nur dann funktionieren, wenn die muslimische Gemeinschaft ihren sozialen Verpflichtungen nachkommen kann. Hier ist aber wiederum die Politik zentral, denn ohne eine tragfähige Ökonomie kann kein soziales Netz entstehen. Die Wirtschaft ist auch der Schlüssel, der Frauen aus der Abhängigkeit von männlichen Familienmitgliedern heraus führt. Bei den in Nigeria verurteilten Frauen handelte es sich um Alleinstehende, beziehungsweise Geschiedene, die in verzweifelter Suche nach sozialer und wirtschaftlicher Sicherheit außereheliche Beziehungen eingingen. Irrational sind die Strafen auch deshalb, weil jene Männer, die die Notlage der betroffenen Frauen ausnutzten, ungestraft blieben.

Doch der Appell an das männliche Gewissen wird dort wie anderswo erst dann erfolgreich sein, wenn dem durch die wirtschaftliche Selbstständigkeit der Frau Nachdruck verliehen wird.

Das wissen auch Nigerias muslimische Frauen, und sie haben sich 1985 organisiert, um im Rahmen der muslimischen Frauenorganisation *FOMWAN* (*Federation of Muslim Women's Organisations of Nigeria*) Schul- und Berufsbildung, aber auch höhere Studien, Fachkurse, medizinische Einrichtungen und vieles mehr aus eigener Kraft auf die Beine zu stellen. In westlichen Medien hat man über diese muslimische Form von »Empowerment« bisher so gut wie nichts gehört. Natürlich sind auch Auseinandersetzungen mit den konservativ-religiösen Strömungen Nigerias nicht ausgeblieben. Ein eindrucksvolles Dokument, das zeigt, wie die Frauen der *FOMWAN* gegen die konservative Seite argumentieren, ist ein Artikel der nigerianischen Journalistin Hajiya Bilkisu[3], in dem sie schreibt:

»[...] we are insisting [...] that Muslim women's rights discourse should be approached from an Islamic perspective. They should not be based on the whims and caprices of male chauvinists who seem to derive pleasure in oppressing women after jettisoning Islam and using culture as a facade. We are also insisting that women must be educated so that they know their rights and obligations to the society. We are disturbed that in a society that is supposed to be Islamic, women are denied their right to education which is compulsory in Islam.« (Bilkisu 2002, Internet-Portal *Africaresource*)

In vielen Hinsichten gibt es aber Bestrebungen, die Menschenrechts-Situation in den muslimischen Ländern zu verbessern. Einige grundlegende Fragen haben im internationalen und interreligiösen Dialog, aber auch in der inner-muslimischen Debatte verstärkt Aufmerksamkeit gefunden. Diese sind sowohl theoretischer als auch praktischer Natur, nämlich

- ob die genannten Defizite in der islamischen Lehre begründet sind oder ob sie eher auf Traditionen und soziale Strukturen und Gegebenheiten jener Länder zurückzuführen sind,
- wie muslimische Denker, Wissenschaftler und Gelehrte weiblichen und männlichen Geschlechts an das Thema Menschenrechte einschließlich der Frauenrechte herangehen und welchen Widerhall ihre Überlegungen bei den Verantwortlichen muslimischer Länder finden,
- ob und auf welcher Basis Menschenrechte für Frau und Mann im Rahmen des Islams verwirklicht werden können,
- und welche Rolle den in Europa lebenden MuslimInnen bei der Rezeption des Menschenrechtsgedankens zukommt?

3 »Hajiya Bilkisu« dürfte mit Bilkisu Yusuf, die derzeit Vorsitzende der FOMWAN ist, identisch sein (siehe nächste Seite).

Was die praktischen Aspekte betrifft, spielt nicht nur der politische Wille eine Rolle. Sehr oft geht es um die Überwindung von hemmenden Traditionen, was zumeist auch eine Bildungsfrage ist. Ein neu verstandener, aufgeschlossener Islam kann hier als Argumentationshilfe dienen, wenn er authentisch und damit für die Mehrheit der Muslime glaubwürdig bleibt.

Bevor weitere Denkansätze zu diesen Fragen erörtert werden, sind einige Vorbemerkungen angebracht. Für die Muslime ist die Frage nach den Wurzeln der Menschenrechte bedeutsam. Denn nur wenn sie sich mit jenen Werten und Rechten, die in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* und den Verträgen von 1966 definiert sind, aus der islamischen Geschichte heraus identifizieren können, werden die Menschenrechte im weiteren Sinne nicht als westliches Konstrukt empfunden. Dieser Zugang könnte es ermöglichen, Menschenrechte in der islamischen Welt zunächst unter Umgehung der Säkularisierungsdebatte umzusetzen, da muslimische Gesellschaften noch ihren eigenen Weg suchen und genuine Lösungsmodelle finden müssen.

Dies umso mehr, als christlich geprägte Kreise nicht selten die christlichen Wurzeln der Menschenrechte behaupten. Der christliche Anspruch rührt daher, dass die moderne Formulierung der Menschenrechte in Europa entstanden ist und daher als ein Produkt europäischen Geistes gesehen wird, welcher wiederum dem Christentum entspringt. Diese Sicht ist für die Akzeptanz oder Ablehnung der Menschenrechte in der muslimischen Welt nicht unproblematisch (vgl. Bielefeldt 1997: 602). Als Reaktion darauf haben auch muslimische Autoren versucht, die Menschenrechte im Sinne des Islams zu vereinnahmen (vgl. Bielefeldt i.d.Bd.). Um eine solch einseitige Vereinnahmung – von welcher Seite auch immer – zu vermeiden und gleichzeitig die Attraktivität des Menschenrechtsgedankens zu erhöhen, möchte Heiner Bielefeldt (i.d.Bd.) die Durchsetzung der Menschenrechte nicht als »imperialistische Zivilisationsmission« verstanden wissen. Er weist darauf hin, dass die Menschenrechte als Antwort auf historische Unrechtserfahrungen formuliert wurden und zunächst auch auf den Widerstand der Kirche stießen. Die Unrechtserfahrungen der in der so genannten »Dritten Welt« lebenden Menschen – und damit auch der meisten Muslime – unterscheiden sich in mancher Hinsicht von jenen der Völker Europas. Prägend war für sie vor allem die kollektive Unrechtserfahrung des Kolonialismus und die bis heute empfundene wirtschaftliche und politische Marginalisierung der muslimischen Länder. Es wäre die Frage zu untersuchen, wieweit die Betonung der eigenen Identität ein Kompensationsverhalten für das angesichts der ökonomischen und technologischen Überlegenheit des Westens empfundene Gefühl der Ohnmacht ist – ein Szenario, in dem die Realisierung von Menschen- und insbesondere Frauenrechten allzu leicht ins Hintertreffen gerät.

Auch der Friedensforscher Johan Galtung analysiert die zivilisatorisch-kulturelle Perspektive der Menschenrechte und kommt zu dem Schluss:

»Eine Propagierung der Menschenrechte ist also folglich auch eine Propagierung der westlichen Zivilisation, und zum Teil auch gerade als eine solche intendiert. Das macht an sich die westliche Menschenrechtstradition nicht falsch. Aber es führt sicherlich zu zwei wichtigen Fragen. Was, wenn überhaupt etwas, ist so spezifisch westlich, dass es nicht Teil einer *Allgemeinen Erklärung* sein sollte? Und was könnten andere Zivilisationen, [...] zu einer solchen allgemeinen Erklärung beitragen?« (Galtung 1997: 35)

Andere Weltreligionen und Kulturen der Erde verknüpfen die Menschenrechte ebenfalls mit ihrem religiös-kulturellen Erbe, obgleich die jeweiligen Staaten – sofern sie zu den Signatarländern zählen – die Menschenrechtserklärung wohl nicht aus einer primär religiösen Motivation unterzeichneten. Es kann aber vorausgesetzt werden, dass eine Kultur – je mehr sie ihre Werte in den Prinzipien der Menschenrechte wieder erkennt – desto eher zu einer positiven Identifikation und zur Akzeptanz universaler Menschenrechtsideen finden wird.

Historisches und modernes Rechtsverständnis im Islam

Der Islam versteht sich nicht nur als Religion, sondern als komplexes System, das weltanschauliche und rechtliche Aspekte beinhaltet. Dieses System schafft einen sozialen Rahmen, in dem sich Individuum und Gesellschaft in positiver Interaktion entfalten sollen. Die Grenzen dieses Rahmens sehen gläubige Muslime im göttlichen Gesetz, das der Mensch nicht willkürlich ändern oder übertreten darf. Daher ist es einerseits aus religiös-muslimischer Sicht wichtig, dass die Menschenrechte »in diesen Rahmen passen«, um Akzeptanz und Umsetzung zu erfahren. Die Realität zeigt ja, dass ein auf dem Islam basierendes Rechtsverständnis die Gesetzgebung muslimischer Länder in unterschiedlicher Weise prägt. Andererseits findet man unter muslimischen Modernisten auch das Bestreben, das Rechtsgebäude des Islams dem modernen Menschenrechtsgedanken anzupassen (Abrarov 2002: 43). Zwar richten sich die Vorbehalte der Muslime nicht gegen Menschenrechte an sich, das hat die inner-islamische Debatte zu diesem Thema gezeigt (vgl. Bielefeldt 1997, Abid 2001a). Aber auch im bisher jüngsten Dokument, der *Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam*, die 1990 von der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) verabschiedet wurde, heißt es in Artikel 24: »All the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic *Shari'a*.«

Hingegen ist die *Arab Charter on Human Rights*, die 1994 von den 22 Staaten der Arabischen Liga angenommen und 1997 ratifiziert wurde, ein essenziell säkulares Dokument. Obwohl in vieler Hinsicht vage formuliert, garantiert es die Grundrechte des Menschen, darunter die Freiheit des Glau-

bens und der Religionsausübung sowie den Schutz von Minderheiten. Mann und Frau sind gleichermaßen berechtigt:

»[...] to enjoy all the rights and freedoms recognized herein, without any distinction on grounds of race, colour, sex, language, religion, political opinion, national or social origin, property, birth or other status and without any discrimination between men and women.« (Arab Charter on Human Rights 1997: 151)

Eine MuslimInnen häufig gestellte Frage ist, warum man das religiöse Gesetz – die *Scharīʿa* – nicht endlich beiseite lassen könne, um Frauen- und Menschenrechte gemäß der UN-Charta zu verwirklichen, die doch um so vieles zeitgemäßer seien. Schon beim Familienrecht hat es sich aber als problematisch für die Gesetzgebung muslimischer Länder erwiesen, Bestimmungen umzusetzen, die als der *Scharīʿa* zuwider laufend gesehen werden. Ein Beispiel ist die vielschichtige Diskussion um das neue ägyptische Scheidungsrecht, das sowohl von konservativer wie von progressiver Seite in mancher Hinsicht kritisiert wird (vgl. Ann E. Mayer i.d.Bd.). Das erklärt, warum selbst säkular ausgerichtete Regierungen zum Beispiel im Familienrecht massive Zugeständnisse an das religiöse Rechtsgebäude machen, um den sozialen Frieden zu erhalten. Bei individuellen Frauenrechten besteht ein noch höherer Grad an Sensibilität, da sie oft mit Fragen der Sexualmoral in Zusammenhang gebracht werden.

Um dem sozialen Wandel in muslimischen Gesellschaften Rechnung zu tragen, wird daher eine zeitgemäße Auslegung islamischer Rechtsquellen – im Wesentlichen von Koran und *Sunna*[4] – von entscheidender Bedeutung sein.

Die Frage des Interpretationsrahmens und vor allem der Auslegungskompetenz wird von Muslimen aber keineswegs einhellig beantwortet. Ebenso wie die muslimische Kultur und Lebensweise in verschiedenen Ländern sehr unterschiedliche Ausprägungen erfahren hat, hat sich auch in den traditionellen islamischen Wissenszweigen (das heißt Exegese von Koran und Hadith[5], Rechtslehre, Theologie, aber auch Philosophie, Geschichte und andere) eine Vielzahl von Schulen und Meinungen heraus gebildet. In den Rechtswissenschaften gab es im frühen Islam einen beachtlichen Pluralismus (vgl. Ramadan 1979: 81f.), der im Laufe der Jahrhunderte auf vier sunnitische und eine schiitische Rechtsschule reduziert wurde. Ein Schlüsselbegriff ist *al-Idschtihad*, die eigenständige, vernunftbegründete Rechtsfindung. Sie »stellt geradezu das Lebenselixier in Bezug auf die Anwendbarkeit des

4 Sunna, hier: das Beispiel und die Lebenspraxis des Propheten Muhammad.

5 Hadith (gesprochen Hadíß): Sammelbegriff für überlieferte Aussprüche und Handlungen des Propheten Muhammad sowie seine stillschweigende Billigung gängiger Verhaltensweisen und Normen.

islamischen Rechts dar, oder in Iqbals[6] Worten, ›das Prinzip der Beweglichkeit im Gefüge des Islams‹«, schreibt Said Ramadan (1979: 77). Im schiitischen Islam ist dies eine der wichtigsten Rechtsquellen; im juristisch rigideren, sunnitischen Islam gibt es seit dem Ende des 19. Jh. Bestrebungen zur Belebung des *Idschtihad* in der Rechtspraxis (vgl. ebd.: 74-77).

Eine zentrale religiöse Autorität – vergleichbar einem Papst – kennt der Islam nicht, ebenso keine priesterliche Mittlerschaft zwischen Gott und dem Menschen. Diese Tatsache hat es den Behörden europäischer Staaten, in denen Muslime leben, nicht leicht gemacht, muslimische Ansprechpartner zu finden, die die Mehrheit ihrer Glaubensgemeinschaft repräsentieren. Diese Situation ist aus Deutschland nur allzu gut bekannt, in Frankreich und anderen europäischen Staaten verhält es sich ähnlich (vgl. Brändle 2003).

In der muslimischen Welt verfügen allerdings renommierte islamische Lehrstätten wie die Al-Azhar Universität in Kairo für den sunnitischen Islam oder die Theologische Hochschule in Qum, Iran, für den schiitischen Islam über maßgeblichen Einfluss. Ob und inwieweit ihre Vertreter allerdings ein Monopol auf die Exegese haben, wird angesichts der intellektuellen Emanzipation von Muslimen inner- und außerhalb der islamischen Welt heute mehr denn je in Frage gestellt (vgl. Amirpur 1997: 548f.). Diese Situation stellt auch die Gesetzgebungen muslimischer Länder vor schwierige Probleme, denn die heutigen zivilen Gesetzbücher beziehen sich zu einem unterschiedlichen Grad auf das islamische Recht.

Probleme der Definition eines islamischen Bezugsrahmens

Angesichts dieser Problematik taucht die Frage auf, wer zu definieren habe, was »islamisch« sei. Für die Zwecke dieser Untersuchung wird, um einen ungefähren Bezugsrahmen abzustecken, der Terminus »islamisch« für jene Richtungen gebraucht, die sich nicht nur spirituell und kulturell, sondern ideologisch im Islam verankert sehen. Denn es ist ja jene ideologische Einbettung des Islams, die einen säkularen Zugang zum Beispiel zu Menschenrechten schwierig macht.[7]

Die Definition islamischer Verhaltensweisen kann nicht die Aufgabe von Sittenwächtern oder Religionsbehörden sein, und genau hier setzen die Menschenrechte mit ihrer Forderung an, dass jeder Mensch, Frau oder Mann, ihr/sein Verhältnis zur Religion selbst zu bestimmen habe (vgl. Boisard 1982: 87). Eine wichtige Rolle bei der Definition islamischer Werte spielt der

6 Der pakistanische Philosoph Muhammad Iqbal (1877-1938) ist gemeint.

7 Auf andere häufig gebrauchte Termini wie »islamistisch« oder »fundamentalistisch« wird in dieser Arbeit verzichtet, da ihre Bedeutungszuweisung z.T. kontrovers ist und hier nicht diskutiert werden kann.

Konsens der *Umma* (der Gemeinschaft der Muslime), welcher nicht institutionalisiert ist, sondern sich im freien Wechselspiel der gesellschaftlichen Kräfte zu bilden hat. Damit bietet sich ein Ansatzpunkt für demokratische Prozesse, die die soziale Entwicklung der jeweiligen Gesellschaft widerspiegeln sollten.

Dass die Frage nach der Vereinbarkeit von Islam und Demokratie nicht neu ist, zeigt ein Zitat des europäischen Konvertiten Leopold Weiss, der unter dem muslimischen Namen Muhammad Asad schrieb. Er beschreibt das Ideal »einer offenen, ideologischen Gesellschaft«, deren Ziel es sei, »eine Theokratie in der Beziehung zu Gott und eine Demokratie in den Beziehungen zwischen den Menschen zu errichten« (zit. in: Windhager 2002: 187).

Nach Ansicht vieler zeitgenössischer muslimischer Denker schließe der religiöse Charakter des Wertesystems eine säkulare Regierungsform keineswegs aus. Schon während der Blütezeit der islamischen Kultur – etwa vom 8. bis zum 13. Jh. – hatte sich eine beachtliche pragmatische Säkularität heraus gebildet, ohne die das innerlich stark differenzierte Reich der Kalifen wohl nicht Jahrhunderte überdauert hätte. Die pakistanische Juristin Nasira Iqbal sieht in einer solchen ideologischen Konstellation keinen Widerspruch zwischen einer religiösen Regierung und einer demokratisch organisierten Gesellschaft. Im Rahmen der Dialoggespräche an der Theologischen Hochschule St. Gabriel bei Wien erklärte sie, im Koran finde sich die Grundlage zum Aufbau einer pluralistischen Gesellschaft:

> »Der islamische Staat umfasst alle Qualitäten eines idealen säkularen Staates, der alle Religionen respektiert, im Unterschied zum westlichen Verständnis des säkularen Staates, der den Religionen gleichgültig gegenübersteht, beziehungsweise zum marxistischen Verständnis des säkularen Staates, der die Religion ablehnt.« (Iqbal 1999: 168)

Dieses Verständnis von Säkularität ist nicht neu. Schon der muslimische Großmogul Aurangzib, zwischen 1658 und 1707 Herrscher über Nordindien, erklärte trotz oder gerade wegen seiner puritanisch-islamischen Haltung: »Welchen Zusammenhang haben weltliche Dinge mit der Religion? Und mit welchem Recht befassen sich Verwaltungsakte mit Bigotterie? Für dich gibt es deine Religion und für mich die meine« (zit. bei Gascoigne 1973: 223, nach den *Anecdotes of Aurangzib*). Dass diese Einstellung nicht in dem Maße zur Emanzipation andersgläubiger Minderheiten führte, wie man es heute für erforderlich erachtet, ist kein Spezifikum muslimischer Gesellschaften (man vergleiche die Lage religiöser Minderheiten im Europa der damaligen Zeit). Was von den Muslimen *heute* im Hinblick auf Minderheitenrechte ebenso gefordert wird wie in Sachen Frauenrechte, ist *Weiterentwicklung*. Konkrete Überlegungen zu Ersterem kommen in muslimischen Ländern auch von aufgeschlossenen Islam-Gelehrten. Der iranische Geistliche Mohammad Modjtahed Schabestari schreibt beispielsweise:

»Kein Mensch darf von irgend jemand zum Glauben an Gott oder an eine bestimmte Religion gezwungen werden. Glaube und Religion müssen immer auf einer vollkommen freien Entscheidung und Initiative des Menschen basieren. Kein Religionszwang, keine Inquisition, kein Religionskrieg ist erlaubt. Niemand und keine Autorität hat das Recht, willkürlich politische Macht über andere auszuüben. Jede politische Macht muss vom freien Willen, von den Entscheidungen und Initiativen der Untertanen ausgehen und getragen sein. Daher: keine nicht frei gewählte Regierung, keine diktatorische Verwaltung, keine Gesetzgebung ohne gewählte Gesetzgeber.« (Schabestari 1994: 198)

Im Zeitalter der Globalisierung werden diese Entwicklungen nicht zuletzt durch die Medien beeinflusst. Beispiele dafür sind der arabische Fernsehsender *Al Dschazira* (vgl. Drekonja-Kornat 2003), aber auch die Reform-Presse in Iran (vgl. Abid 2001b: 39-65). Durch unabhängige Medien, die im muslimischen Bereich ein bisher nicht da gewesenes Maß an eigenständiger Meinungsbildung und Kritikfähigkeit ermöglichen, wird das Verhältnis der Bürgerinnen und Bürger zu den religiösen Autoritäten ebenso neu bestimmt werden wie zu den politischen Instanzen.

Das Verhältnis des Islams zu Menschen- und Frauenrechten

Die Frage, ob die realen Probleme muslimischer Frauen durch den Islam verursacht, verstärkt oder perpetuiert würden, hat in der islamischen Welt und unter Muslimen selbst vielleicht noch mehr Aufmerksamkeit gefunden als das Thema Menschenrechte im Allgemeinen. Denn in der Auseinandersetzung mit der Moderne und ihren Erscheinungsbildern im Westen bietet das Bild der muslimischen Frau einen augenfälligen Kontrast. Reformorientierte Kräfte in der muslimischen Welt haben etwa seit Ende des 19. Jh. auf die Zusammenhänge zwischen dem Ausschluss der Frauen aus dem öffentlichen Leben und der stagnierenden gesellschaftlichen Entwicklung hingewiesen. Die Tatsache, dass die Hälfte der Bevölkerung zur Passivität verurteilt war und kaum Zugang zum Bildungswesen hatte, musste gravierende Auswirkungen haben. Auf der Suche nach religiösen Argumenten für die soziale Aufwertung der Frau wandte man sich der Frühzeit des Islams zu, und es zeigte sich, wieviel Ballast an Konventionen und Gebräuchen die muslimischen Gesellschaften über die Jahrhunderte aufgenommen hatten – zum Nachteil der Frau.

Der philosophisch-theologische Hintergrund

Was die Religionsausübung betrifft, sind im Islam die Geschlechter einander ebenbürtig. Das gilt im Wesentlichen auch für die rituellen Handlungen, mit

wenigen Ausnahmeregelungen für die Frau. In ihrer menschlichen Würde und Verantwortung sind Mann und Frau vor Gott gleich:

»Nach dem Koran wurde die Frau aus der gleichen Essenz geschaffen wie der Mann. Sie ging nicht aus einer seiner Rippen hervor, sondern ist, gemäß einem Ausspruch des Propheten, seine ›Zwillingshälfte‹, was vollkommen mit der koranischen Lehre übereinstimmt, wonach Gott von allen Dingen (sic!) ›ein Paar schuf‹.« (Boisard 1982: 103)

Auch muslimische Autorinnen und Autoren betonen dieses Prinzip. Die saudi-arabische Erziehungswissenschaftlerin und Theologin Fatima Umar Naseef (1999: 49-53) diskutiert jedoch frühe Traditionen, denen zufolge auch muslimische Koran-Kommentatoren der Meinung waren, die Frau sei aus Adams Rippe geschaffen worden. Nach einer Analyse der historischen Texte stellt sie jedoch fest, dass im Koran kein Hinweis darauf zu finden sei. Diesbezügliche Aussprüche des Propheten seien metaphorisch zu verstehen. Umar Naseef stellt fest, diese Annahme müsse auf außer-islamische Quellen zurückgehen und kommt zu dem Schluss: »1. That men and women are created from the same substance, 2. That man and woman, together, constituted the origin of mankind« (ebd.: 53).

Eine ähnliche Diskussion ist in der zeitgenössischen Literatur und den Medien mehrerer muslimischer Länder zu finden, wobei auch die Authentizität solcher Überlieferungen kritisch hinterfragt wird. Anfang der 90er Jahre argumentierte die iranische Frauenzeitschrift *Zan-e ruz* (»Die Frau von heute«) unter dem Titel *Adam und Eva: ein Paar ohne Überlegenheit* für die Gleichstellung von Mann und Frau, andere Frauenpublikationen folgten dieser Argumentation (vgl. Abid 2001b: 115).

Salem El-Bahnassawi stellt die Verbindung zu islamischen Rechtsauffassungen her, wenn er schreibt:

»Islam regards woman as spiritually equal to man. Islamic Law was laid down to apply to man and woman alike, and their reward for their good acts is similar. Man's rights and functions in society at large differ in accord with his mental disposition and physical constitution.« (El-Bahnassawi 1985: 47)

Aus dieser Differenz leitet er keine Minderwertigkeit der Frau ab und kritisiert diesbezügliche antiquierte Ansichten; er verneint aber auch völlige Gleichheit. Damit steht bereits die Frage nach Gleichheit oder Gleichwertigkeit der Rechte von Frau und Mann im Raum, auf die im Folgenden eingegangen wird.

Die rechtliche Komponente

Der Islam führte zur Zeit Muhammads konkrete Verbesserungen für die Frau ein, wie das Erbrecht (auch wenn sie als Tochter nur den halben Anteil

eines Sohnes erbt), vor allem aber die eigene Rechtspersönlichkeit. Sie erhielt damit die Verfügungsgewalt über ihren Besitz, volle Geschäftsfähigkeit, und sie führte auch den eigenen Familiennamen weiter, wenn sie sich verheiratete. Mädchen und Frauen durften aufgrund von Aussprüchen des Propheten nicht zur Heirat gezwungen werden und erhielten das Recht zur Auflösung des Ehebundes. Die islamische Ehe sieht Gütertrennung vor. Obwohl dieses Konzept in vielerlei Hinsicht theoretisch blieb, hat es einen Korpus an Rechten begründet, auf das in der aktuellen Diskussion um die Gleichstellung der muslimischen Frau bis heute zurückgegriffen wird.

Es gibt Hinweise, die vermuten lassen, dass sich die arabische Gesellschaft in den Anfängen des Islams in einer Umgestaltungsphase befand, in welcher Reste eines alten Matriarchats der patriarchalen Ordnung der neuen monotheistischen Religion weichen mussten. Nach einer Überlieferung von Aischa (zitiert bei Umar Naseef 1999: 38f.), der späteren Gattin Muhammads, gab es im vor-islamischen Arabien (mindestens) vier Formen der Ehe, darunter die Polyandrie. Letztere scheint allerdings nicht immer auf Initiative der Frau zustande gekommen zu sein, sondern resultierte möglicherweise daraus, dass mehrere Männer, zum Beispiel Brüder, sich eine Frau (und damit die Kosten für den Hausstand) teilten. Andererseits war es durchaus üblich, dass Frauen von sich aus den Vorschlag zur Ehe machten. Die Quellen über präislamische Familienstrukturen sind dürftig; Belege gibt es sowohl für eine geachtete Position vor allem aristokratischer Frauen (wie Chadidscha, die erste Gattin Muhammads), als auch Beispiele für die Geringschätzung der Weiblichkeit (wie das lebendige Begraben neugeborener Mädchen, selbst wenn dies zur Kontrolle des Bevölkerungszuwachses im Existenzkampf der Beduinen geschehen sein mag). Der Koran beschreibt und kritisiert die vorislamische Haltung gegenüber Töchtern:

»Und wenn einem von ihnen die Nachricht von der Geburt einer Tochter überbracht wird, so verfinstert sich sein Gesicht, und er unterdrückt den inneren Schmerz. Er verbirgt sie vor den Leuten wegen der schlimmen Nachricht, die er erhalten hat: soll er sie behalten trotz der Schande, oder (soll er sie) in der Erde verscharren? Wahrlich, übel ist, wie sie urteilen!« (Sure 16, Verse 58-59)

Aber der Islam konnte diese Einstellung nicht über Nacht beseitigen. Muhammad bekräftigte deshalb: »Wer eine Tochter hat und sie nicht lebendig begräbt, sie nicht missachtet und *ihr seine Söhne nicht vorzieht*, den lässt Allah ins Paradies eintreten.«[8]

Die Kodifizierung der *Scharī'a*, des islamischen Rechts, im 8. und 9. Jh. hat die Festlegung des sozialen Status sowie der rechtlichen Situation der Frau in ihrer traditionellen Ausprägung bewirkt. Der Prozess der Rechtsfin-

8 Überliefert von Ibn Abbas, *Hadith*-Sammlung *Sunnan* des Abu Dawud.

dung – anfangs noch flexibel und kreativ – verfiel aber im Laufe der Zeit in zunehmende Rigidität, und wenn die *Scharī'a* heute oft mit dem Schlagwort »frauenfeindlich« belegt wird, so sind besonders die spätere Exegese und das sekundäre Verständnis (oder Unverständnis) des historischen Materials dafür verantwortlich. Es war nicht immer so, dass die Auslegung der heiligen Texte fast ausschließlich in der Hand von Männern war. Die Frauen aus der Familie des Propheten, die auch lehrend tätig waren, interpretierten auch, was sie vortrugen. In der späteren Rechtsentwicklung haben Exegetinnen jedoch keine prägende Rolle gespielt.

Als typisch für den Islam wird oft die deutliche Rollenverteilung zwischen Mann und Frau betrachtet, die vor allem in den ländlichen Gebieten muslimischer Länder häufig noch die soziale Norm ist. Im frühen Islam dürfte sich dieses Rollenverständnis zunächst nicht auf wirtschaftliche und gesellschaftliche, sondern primär auf familiäre Angelegenheiten bezogen haben. Ansari (1995: 41) zitiert eine Überlieferung, der zufolge der Prophet auf Anfrage seiner Tochter und seines Schwiegersohnes die Tätigkeiten zwischen den beiden aufgeteilt haben soll: Jene im Haus übertrug er Fatima, mit Arbeiten außerhalb des Hauses beauftragte er Ali. Der Verfasser gibt sodann eine moderne Rechtsauffassung wieder, die ahnen lässt, wie paradox die praktischen Auswirkungen sein können:

> »Der Ehemann kann von der Frau auch nicht verlangen, dass sie die Hausarbeit erledigt, wenngleich sie nicht berufstätig ist. Und er muss ihr ihre Tätigkeit im Haushalt entweder entlohnen oder eine Haushaltshilfe für sie engagieren, wenn sie einen derartigen Anspruch geltend macht. Es steht ihr jedoch frei, auf dieses Recht zu verzichten und die Hausarbeit selbst und unentgeltlich zu erledigen.« (Ebd.)

Immerhin hat die Abgeltung der Haushaltsarbeit gewisse finanzielle Ansprüche der Frauen begründet (zum Beispiel bei Scheidungen in der aktuellen Rechtsprechung des Irans). Historisch gesehen hat wohl die postulierte vorrangige Beschäftigung der Frau mit Haushalt und Familie den umfassenden Unterhaltsanspruch begründet, den sie nach islamischem Recht hat. Sie kann einem Beruf nachgehen, ist aber *nicht* – wie der Mann – zum Erwerb des Familienunterhalts *verpflichtet*. Mehr noch, ihre eigenen Einkünfte oder ihr Besitz bleiben in ihrer Hand; sie braucht nicht zum Haushaltsbudget beizusteuern. Allerdings wird erwartet, dass sie im Falle der Berufstätigkeit die Bedürfnisse ihrer Kinder berücksichtigt (obwohl Kindererziehung nicht als alleinige Aufgabe der Mutter gesehen wird). Die Arbeitsgesetze mancher muslimischer Länder (zum Beispiel Iran) fördern daher Teilzeit-Arbeit für Frauen, doch in der Praxis spielen finanzielle Bedürfnisse der Familien sowie der Arbeitsmarkt dabei eine größere Rolle.

Nach klassisch-islamischer Rechtsauffassung erwachsen der Frau aus dem Ehevertrag die (sexuellen) ehelichen Pflichten, wobei sie ein Recht auf

sexuelle Erfüllung, Zuwendung, Zärtlichkeit und Rücksichtnahme hat. Der oft zitierte »Gehorsam«, der von einer Ehefrau erwartet wird, besteht im Wesentlichen aus ehelicher Treue und aus Loyalität in allen Belangen, die das Ansehen des Partners und die Integrität der Familie betreffen. Das islamische Familienrecht sieht ein ideales Gleichgewicht von »Give and Take« vor. Normalerweise sollte das die Selbstständigkeit der muslimischen Frau nicht einschränken, erst die Interpretation im Sinne männlicher Prärogative führte in Extremfällen bis zur Entmündigung der Frau. Dem sind Modernisierungsbestrebungen in mehreren muslimischen Ländern entgegen getreten (vgl. Dilger 1991: 171-189). Beispiele dafür sind unter anderem die Abschaffung der Polygynie in der Türkei und in Tunesien, die Einführung gegenseitiger Unterhaltspflicht für beide Ehepartner wie seinerzeit im Südjemen, die Erweiterung der weiblichen Zeugenschaft im Sudan und Änderungen des Scheidungsrechts zugunsten der Frau. In jüngster Zeit wurden auch in Iran Bestimmungen erlassen, die zum Beispiel Frauen die Scheidung erleichtern und Männern kaum mehr die Möglichkeit zur Mehrehe lassen. Nicht immer bleiben solche Modernisierungsschritte unwidersprochen – selbst dann nicht, wenn sie sich auf Neuinterpretationen des islamischen Rechts berufen. Traditionalisten[9] gehen sie zu weit, den Frauenrechtsbewegungen gehen sie nicht weit genug. Doch der Trend zu einer mehr partnerschaftlichen Geschlechterbeziehung ist vor allem in den urbanen Zentren der islamischen Welt unübersehbar. Um jedoch die »Gleichwertigkeit der Rechte« schrittweise an eine substanzielle Gleichheit heranzuführen, bedarf es noch umfangreicher Interpretationsleistungen.

Von der Theorie zur Praxis

Die Aufgabenteilung ist kein religiöses Gebot, sondern war ursprünglich wohl als Erleichterung und auch Absicherung für die Frau gedacht. Frauen, die dazu in der Lage waren, nahmen zu Lebzeiten Muhammads auch andere Aufgaben wahr, und zwar mit seiner Zustimmung (El-Bahnassawi 1985: 98ff.). Muhammads Tochter Fatima wird vor allem von Schiiten als Vorbild für soziales Engagement bezeichnet, als eine Frau, die sich zu Wort meldete, um ihre politischen Interessen und persönlichen Rechte in der Gesellschaft zu vertreten (vgl. Schariati 1981). Sunnitische Muslime verweisen oft auf das Beispiel Aischas, die als Witwe des Propheten an der Spitze einer Armee in den Kampf zog.

Dennoch wurde die Rollenverteilung im Laufe der Zeit zu einem sozialen Korsett. Im kodifizierten Recht begründete sie jene »Gleichwertigkeit« der Rechte, die von Muslimen in der Debatte um Frauenrechte häufig betont und der Forderung nach völliger Gleichheit entgegen gesetzt wird (vgl. El-Bahnassawi 1985: 107-126; Mutahhari 1981: 115-128). Die Ungleichheit der

9 Zur Definition vgl. Ziba Mir-Hosseini i.d.Bd.

Rechte, die sich vor allem im Eherecht und im Scheidungsrecht äußert, aber auch individuelle Rechte wie Bewegungsfreiheit, Reisefreiheit, Berufstätigkeit usw. begrenzt, wird mit dem Schutz der Frau sowie mit ihrer physischen und psychischen Disposition begründet. Das kann in anderen Bereichen einzelne, spezifische Vorteile für die Frau mit sich bringen, wie Marcel Boisard erklärt:

»Die muslimischen Juristen halten die Tatsache, daß der männliche Erbe das Doppelte erhält, nicht für eine Diskriminierung, sondern für einen nur scheinbaren, doch logischen Vorteil, da es die Aufgabe des Mannes ist, für die Bedürfnisse der Familie zu sorgen, während die Frau Recht auf eine unabhängige Führung ihrer Güter hat. Die Achtung vor den weiblichen Vorrechten ist so grundlegend, daß einer der wichtigsten Juristen[10] des klassischen Islams anordnete, in jeder islamischen Stadt eine Muslimin als Richterin einzusetzen und sie offiziell mit der Aufgabe zu betrauen über die Achtung der Rechte der Frau zu wachen.« (Boisard 1982: 101)

Fatima Umar Naseef hat solche positiven Aspekte in einer zumeist apologetischen Form herausgearbeitet. In ihrem Buch *Women in Islam – a Discourse in Rights and Obligations* (1999) lässt sie sich kaum auf die Diskussion von Gleichwertigkeit oder Gleichheit ein – die starke Betonung von moralischen, pflichtbetonten Verhaltensweisen lässt diese Debatte erst gar nicht aufkommen. Allerdings betont sie die gleiche Position von Mädchen und Jungen in der Familie. Sie kommt zu dem Schluss, dass Frauen im Islam mehr Rechte als Pflichten hätten. Diese Ansicht mag für Frauen akzeptabel sein, die ihre traditionelle Geschlechterrolle akzeptieren und den Schutz und Unterhalt, den ihnen das islamische Recht zusichert, gern in Anspruch nehmen. Das bedeutet aber nicht, dass solche Frauen keine selbstbestimmten Lebensentwürfe außerhalb des häuslichen Rahmens anstreben würden. Umar Naseef selbst war jahrelang Rektorin einer saudischen Frauen-Universität; sie ist Professorin für islamisches Recht, hat etliche Bücher publiziert und hält Vorträge. – Aber auch moderne, in Europa lebende Musliminnen nutzen das umfassende Recht auf Unterhalt dahin gehend, dass sie – teils in islamischen Vereinigungen – sozialen Aktivitäten nachgehen und eigene Interessen wahrnehmen, was ihnen im Arbeitsleben, womöglich mit Doppelbelastung durch die Familie, nicht möglich wäre.

Dass die Realität muslimischer Gesellschaften weit von den Idealen entfernt ist, lässt sich unschwer erkennen. Tatsache ist, dass in Jahrhunderten der sozialen Stagnation der islamischen Welt nicht einmal die Gleichwertigkeit der Rechte von Frauen gesichert war und dass sie in vielen Gebieten dem weiblichen Bevölkerungsteil bis heute nicht zugestanden wird. In Kombination mit der Geschlechtertrennung führte dies in manchen Gesellschaf-

10 Abu Hanifa bzw. sein Schüler Abu Yusuf Ya'qub, oberster Richter unter Harun al-Raschid.

ten zur faktischen Herausbildung zweier Welten: einer weiblich-familiären im Inneren des Hauses und der Welt »draußen«, also Beruf und Öffentlichkeit, die dem Mann vorbehalten sind. Unter den konservativsten Vertretern einer solch radikalen Trennung ist vor allem der pakistanische Autor Sayyid Abu l-Aʿla Maudoodi (1978: 161ff.) zu nennen, der diese Meinung noch in den 1970er Jahren vertrat.

Dennoch hat sich seit Anfang des 20. Jh. in Teilen der islamischen Welt eine Frauenbewegung gebildet, die trotz großer Schwierigkeiten einiges erreicht hat. Es würde zu weit führen, alle ihre Facetten zu beschreiben; emanzipatorische und/oder feministische Strömungen haben daran ebenso Anteil wie solche, die sich auf islamische Lehren berufen. Ihnen allen geht es um den Schutz der Menschenrechte und die Durchsetzung von Bürgerrechten für Frauen und Männer – auch wenn sie darunter nicht immer gleiche Inhalte verstehen. Muslimische Denker und Aktivisten beiderlei Geschlechts kamen im Wesentlichen zu dem Schluss, dass nicht »der Islam« selbst, sondern ein traditionelles Religionsverständnis der individuellen und sozialen Entwicklung der Frau im Wege stehe. Bereits um 1900 verlieh der ägyptische Schriftsteller Qasim Amin in seinem (von Traditionalisten[11] angefeindeten) Buch *Die Befreiung der Frau* solchen Überlegungen Ausdruck. Sogar in zeitgenössischen, säkularen Frauenbewegungen ist dieser Gedanke anzutreffen. Kritische Denkerinnen wie Nawal El Saadawi (vgl. 1997: 48-70) betonen ihn heutzutage und eröffnen so auch religiös orientierten Frauen die Möglichkeit, sich zumindest teilweise mit den emanzipatorischen Zielen säkularer Organisationen (wie die von El Saadawi mitbegründete Arabische Frauen-Solidaritätsorganisation) zu identifizieren.

Gemeinsam mit anderen Frauenrechtlerinnen gründete Nawal El Saadawi 1984 auch das *Sisterhood is Global Institute* (SIGI), eine Nicht-Regierungsorganisation, die versucht, das Verständnis für die Menschenrechte von Musliminnen auf lokaler, regionaler, nationaler und globaler Ebene zu vertiefen. Dafür wurde ein eigenes Handbuch entwickelt. Seema Kazi, eine indische Muslimin und Frauenrechts-Aktivistin, arbeitet in Indien mit SIGI zusammen. Sie berichtet:

»Für viele Muslime in aller Welt spiegelt das islamische Recht, wie es die *Scharīʿa* verkörpert, das Wort Gottes wider und ist daher allen anderen Gesetzen übergeordnet. Die *Scharīʿa* ist eine Kombination von rechtlichen und ethischen Prinzipien, die aus dem Koran abgeleitet und vom Menschen in verschiedenen historischen, politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Kontexten interpretiert wurden. Die *Scharīʿa* ist ein einzigartiges Dokument, das sowohl göttliche Offenbarung als auch menschliches Denken in sich vereint. Natürlich muss jedes Modell einer Menschenrechtsschulung im Dialog mit islamischen Glaubenssätzen präsentiert werden, wenn es in muslimi-

11 Zur Definition vgl. Ziba Mir-Hosseini i.d.Bd.

schen Gesellschaften Erfolg haben soll. Auf der anderen Seite wird die *Scharī'a* als unvereinbar mit den in einer Reihe von internationalen Menschenrechtsinstrumenten enthaltenen universellen Prinzipien des Menschenrechts angesehen. Dieser Widerspruch ist überbrückbar, indem man betont, dass das Prinzip der Gleichheit von Mann und Frau [...] auch die ethische Vorstellung des Islams in Bezug auf die Gleichheit der Geschlechter widerspiegelt. [...] Außerdem muss deutlich gemacht werden, dass die *Scharī'a* – die sehr wohl zwischen Mann und Frau differenziert – ein historisch bedingtes Dokument ist, das den Bedürfnissen der heutigen muslimischen Gesellschaften angepasst werden könnte, ohne in irgendeiner Form die bereits erwähnte ethische Vorstellung des Islams zu verfälschen. Die Debatten von Menschenrechtsvertreterinnen betreffen daher nicht den Islam an sich, sondern historische Interpretationen des Islam.« (Kazi 1999: 88f.)

Nicht alle muslimischen Frauen sind religiös, für viele ist der Islam mehr kulturelle Identität als ein alles umfassendes Lebenskonzept. In Ländern, in denen die *Scharī'a* ganz oder teilweise wieder eingeführt wurde, leisteten Frauenrechtlerinnen mit unterschiedlichen Methoden Widerstand. Doch die meisten von ihnen geben den Islam zumindest in spiritueller Hinsicht als Bezugsrahmen an. Eigene Interpretationen von Frauen sind kein Tabu mehr, und sie werden in Zeitschriften gedruckt oder durch Frauenverlage veröffentlicht. Theologinnen lehren an islamischen Universitäten oder übernehmen eine beratende Funktion in der Gesetzgebung. Einen hohen Gelehrtenrang erreichte die Iranerin Nosrat ul-Sadat Amin, die Mitte der 1970er Jahre starb. Sie verdient besondere Erwähnung, weil sie auch von der (männlichen) Geistlichkeit anerkannt wird. Spätere Ayatollahs haben von ihr die Lehrbefugnis erhalten. Andere Autorinnen interpretieren islamische Quellentexte feministisch. Die deutsche Konvertitin Amina Erbakan (1999: 57-84) hat einige dieser Möglichkeiten aufgezeigt.

Neue Entwicklungen im muslimischen Frauenrechts-Diskurs

Die inner-islamische Debatte um Geschlecht und die Geschlechterrolle der Frau leidet darunter, dass man der »Worthülle« rechtlicher Aussagen im Koran oder in der *Sunna* oft mehr Bedeutung zumisst als ihrem Inhalt und dem dahinter liegenden Sinn. Die Forderung nach buchstabengetreuer Ausführung religiöser Vorschriften verstellt oft den Blick auf deren eigentliche Ziele. Hinzu kommt ein Thema, das bisher kaum andiskutiert wurde: eine kritische Bewertung des überlieferten *Hadith*-Materials.[12] In den letzten Jahrzehnten beginnt sich jedoch unter muslimischen Denkern eine historisch-kritische Hermeneutik zu etablieren, die eine neue Exegese in Bezug auf das islami-

12 Siehe Anmerkung 4.

sche Recht fordert. Der iranische Reform-Theologe Schabestari tritt für eine zeitgemäße Adaption der *Scharī'a* ein (Abid 2000: VII). Er gab schon früher zu bedenken, dass das für Frauen geltende Verbot, einen Nichtmuslim zu heiraten, in einer multikulturellen Gesellschaft keinen absoluten Stellenwert haben könne (Harrer 1997: 3). Es gibt auch noch weitere Stimmen, die fordern, die Körperstrafen durch einen humanen Strafvollzug zu ersetzen. Obwohl der Vollzug von Körperstrafen in der Praxis fast immer die Ausnahme darstellte, sollte eine moderne Exegese den alternativen Strafvollzug auch theoretisch, das heißt religiös absichern. Denn obgleich die meisten muslimischen Länder zivile Gesetzbücher für ihre Rechtspraxis erarbeitet haben, kam es in einigen Ländern zur (teilweisen) Wiedereinführung des islamischen Strafrechts.

Im internationalen Dialog um Menschen- und Frauenrechte, aber auch in der inner-muslimischen Debatte, kann die Berücksichtigung der unterschiedlichen Strömungen in der islamischen Welt äußerst hilfreich sein. Die Sozial-Anthropologin Ziba Mir-Hosseini (2000) hat dies am Beispiel des Irans vorgenommen. Sie unterscheidet Traditionalisten, welche die Ungleichheit der Geschlechter postulieren, Neo-Traditionalisten, die eine »Gender-Balance« befürworten, und Modernisten, beziehungsweise Reformer, die die Gleichheit von Frau und Mann im Gender-Kontext anstreben (vgl. Ziba Mir-Hosseini i.d.Bd.). Ihre Darstellung wird durch eindrückliche Beispiele illustriert, die unter Berücksichtigung spezieller Gegebenheiten und fließender Übergänge durchaus für andere muslimische Gesellschaften Gültigkeit haben.

Wenn Muslime der Überzeugung sind, die Offenbarung habe für alle Zeiten Gültigkeit, dann können die Möglichkeiten ihrer Auslegung noch nicht ausgeschöpft sein. Konservative Kreise – nach obiger Einteilung Traditionalisten – halten dem oft entgegen, dass ›sich die menschliche Natur nicht ändere‹ – was implizieren würde, dass *jede* gesellschaftliche Entwicklung seit der Zeit des Propheten eine Abweichung vom Ideal darstellte. Dies ist allerdings die Auffassung einer kleinen Minderheit; die große Mehrheit der Muslime ist sich bewusst, dass menschliche Gesellschaften in stetigem Wandel begriffen sind, und dass die gesetzlichen Bestimmungen muslimischer Länder dem Rechnung tragen müssen. Uneinigkeit herrscht darüber, wie weit diese Flexibilität gehen kann. Gerade hier kommt in Europa lebenden Muslimen eine wichtige Vermittlungsfunktion zu: analysiert man Reden und Vorträge der VertreterInnen muslimischer Gemeinschaften in Europa, dann ist die Bereitschaft zu Flexibilität und Offenheit vorherrschend. Beispielsweise äußerte der Präsident der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, Anas Schakfeh, gegenüber der Autorin, dass Muslime, die es ablehnen, dem sozialen Wandel Rechnung zu tragen, ›außerhalb der Geschichte‹ zu leben meinen. Aus dieser starren Haltung würden dem Islam letztlich nur Nachteile erwachsen.

Die *Islamische Charta* des Zentralrats der Muslime in Deutschland e.V.,

die 2002 verabschiedet wurde, anerkennt ausdrücklich das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland. Die *Charta* geht zwar nicht detailliert auf einzelne rechtliche Fragen ein, nimmt aber zu sensiblen Punkten wie dem Religionswechsel Stellung: »Daher akzeptieren sie (Anm.: die Muslime) auch das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben.« Punkt 13 besagt: »Es besteht kein Widerspruch zwischen der islamischen Lehre und dem Kernbestand der Menschenrechte.« Dies ist eine vage Formulierung, die viel offen lässt. Doch wird klargestellt: »Das Gebot des islamischen Rechts, die jeweilige lokale Rechtsordnung anzuerkennen, schließt die Anerkennung des deutschen Ehe-, Erb- und Prozessrechts ein.« Das Thema Gleichstellung von Frau und Mann wird (abgesehen vom gleichen, aktiven und passiven Wahlrecht), in Punkt 6 nur sehr indirekt berührt. Die *Charta* ist so formuliert, dass sich ein gewisser gemeinsamer Nenner mit der Rechtsordnung und Gesellschaft Deutschlands ergibt. Obgleich ein bedeutender Schritt von Seiten des Zentralrats, hat dies zu widersprüchlichen Lesarten – pro Grundgesetz oder dieses relativierend – geführt. Im Interesse des Islams und der Muslime in Deutschland und in Europa wäre daher an eine detailliertere Ausformulierung zu denken, die möglichst im Dialog mit der europäischen Öffentlichkeit, offiziellen Stellen, Kirchen und Behörden erarbeitet werden sollte.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen ist zu hoffen, dass auch der Westen mehr Mut zur Zusammenarbeit mit muslimischen Ländern aufbringen wird – auch und gerade dann, wenn dort möglicherweise eine islamisch orientierte Regierung demokratisch gewählt wurde, die man ja im Hinblick auf Demokratie und Menschenrechte in die Pflicht nehmen könnte. Wenn man sie von Vornherein isoliert, drängt man sie ins ideologische und politische Abseits, schließt sie vom Dialog aus und zuletzt stehen große, im Grunde sozialreformerische Bewegungen mit dem Rücken zur Wand. Oft haben gerade Frauen in solchen Bewegungen wichtige Emanzipationsschritte gesetzt, und der Westen sollte ihnen getrost die eigene Urteilsfähigkeit zutrauen – auch wenn sie vielleicht ein Kopftuch tragen.

Letztlich haben Menschenrechte und Frauenrechte unter fairer internationaler Zusammenarbeit in einer friedliche*r*en Welt die besten Chancen auf Realisierung und Stabilisierung.

Literatur

Abid, Jamila L. (2001a): *Menschenrechte im Islam*, Bonn: Huda Schriftenreihe Bd. 5.

Abid, Lise J. (2001b): *Journalistinnen im Tschador – Frauen und gesellschaftlicher Aufbruch im Iran,* Frankfurt/Main: Brandes und Apsel/Südwind.

Abid, Lise J. (2000): »Mohammed wollte Mäßigung – Plädoyer für ein neues Verständnis des Koran«, in: *Die Presse/Spectrum,* 15.7.2000, VII.

Abrarov, Marco (2002): »Islam und ›westliche‹ Werte«, in: *Die Brücke* 21. Jg., Nr. 4, 42-43.

Amin, Qasim (Neubearbeitung 1992): *Die Befreiung der Frau* (Aus dem Arabischen übertragen v. Oskar Rescher, bearbeitet und mit einer Einführung versehen von Smail Balic), Altenberge: Oros und Würzburg: Echter.

Amirpur, Katajun: »Reformen an theologischen Hochschulen in Iran – Revolutionäres Establishment contra religiöse Aufklärer«, in: *Orient* 38. Jg., Nr. 3, 535-557.

Ansari, M.B. (1995): »Das islamische Frauenbild«, in: *Al-Fadschr/Die Morgendämmerung* Jg. 12, Nr. 74, 40-42.

Arab Charter on Human Rights (1997), in: Human Rights L.J. 18, 151.

Bielefeldt, Heiner (1995): »Muslim Voices in the Human Rights Debate«, in: *Human Rights Quarterly* 17.4, 587-617.

Bilkisu, Hajiya (2002): *The Veil and Male Chauvinists*. http://www.africaresource.com/scholar/bilkisu.htm.

Boisard, Marcel A. (1982): *Der Humanismus des Islam,* Kaltbrunn/Schweiz: Verlag zum HeCHt.

Brändle, Stefan (2003): »Frankreichs Muslime stimmen über nationale Vertretung ab«, in: *Der Standard,* 07.04.2003.

Dilger, Konrad (1991): »Tendenzen der Rechtsentwicklung«, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart, Zweiter Teil, Die politische Rolle des Islams in der Gegenwart,* 3. Aufl., München: C.H. Beck.

Drekonja-Kornat, Gerhard (2003): »Traum und Trauma«, in: *Die Presse, Zeichen der Zeit,* 04.01.2003.

El-Bahnassawi, Salem (1985): *Woman between Islam and World Legislations,* Kuwait: Dar ul-Qalam.

El Saadawi, Nawal (2002): *Fundamentalismus gegen Frauen,* Kreuzlingen/München: Hugendubel/Diederichs.

Erbakan, Amina (1999): »Islamische feministische Theologie – Chance oder Sackgasse?« in: Vauti, Angelika/Sulzbacher, Margot (Hg.): *Frauen in islamischen Welten,* Frankfurt/Main: Brandes und Apsel/Südwind, 57-84.

Galtung, Johan (1997): *Menschenrechte – anders gesehen,* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Gascoigne, Bamber/Gascoigne, Christina (1987): *Die Großmoguln – Glanz und Größe mohammedanischer Fürsten in Indien,* Gütersloh: Prisma.

Harrer, Gudrun (1997): »Islam zwischen politischer Radikalität und Herausforderungen der Moderne – ›Keine Summe von Gesetzen‹«, in: *Der Standard,* 17./18./19. Mai 1997, 3.

Iqbal, Nasira (1999): »Rechtliche Strukturen und politische Garantien eines Pluralisums auf nationaler und internationaler Ebene«, in: Bsteh, Andreas (Hg.). *Eine Welt für alle,* Mödling: Verlag St. Gabriel, 163-190.

Kazi, Seema (1999): »Kulturen und Rechte wiedergewinnen: Das SIGI-Handbuch für Menschenrechtsschulung von Frauen in muslimischen Gesellschaften« in: Vauti, Angelika/Sulzbacher, Margot (Hg.): *Frauen in islamischen Welten,* Frankfurt/Main: Brandes und Apsel/Südwind, 85-95.

Maudoodi (entspricht Mawdudi), Sayyid Abu l-Aʿla (1978): *Weltanschauung und Leben im Islam,* Leicester: The Islamic Foundation.

Mir-Hosseini, Ziba (2000): *Islam and Gender – The Religious Debate in Contemporary Iran*, London: Tauris.

Mutahhari, Murtada (1981): *The Rights of Women in Islam,* Teheran: WOFIS – World Organization for Islamic Sciences. Gekürzte deutsche Übersetzung (1982): *Die Stellung der Frau im Islam,* Reihe Islamisches Echo in Europa, 4. Folge, Hamburg: Islamisches Zentrum.

Okunnu, Alhaja Lateefa (2001): *Women, Secularism and Democracy: Women's Role in the Regeneration of Society.* Paper delivered at the Conference on *Sharīʿa* held at the Commonwealth Centre, Commonwealth Institute, Kensington, London, 14-15 April 2001.

Ramadan, Said (1979): *Das islamische Recht,* Wiesbaden: Harrassowitz.

Schabestari, Mohammad Modjtahed (1994): »Die theologischen und rechtlichen Grundlagen der Freiheit, Autonomie und Souveränität des Menschen im Islam als Grundlage des ernsthaft erwünschten Weltfriedens«, in: Bsteh, Andreas (Hg.): *Friede für die Menschheit,* Mödling: Verlag St. Gabriel, 193-199.

Schariati, Ali (1981): *Fatima ist Fatima,* Reihe Isl. Renaissance Nr. 6, Bonn: Eigenverlag der iranischen Kulturabteilung.

Umar Naseef, Fatima (1999): *Women in Islam – A Discourse in Rights and Obligations,* Giza/Ägypten: International Islamic Committee for Woman and Child.

Yusuf, Bilkisu (2002): »Muslim Women's Right.« In: *Women and Empowerment in Islam. Weekly Trust,* 13.12.2002 aus dem Internet: http://www.weeklytrust.com/women13122002.htm.

Windhager Günter (2002): *Leopold Weiss alias Muhammad Asad,* Wien, Köln, Weimar: Böhlau.

Sind Islam und Menschenrechte vereinbar? Zeitgenössische Menschenrechtsbegründungen: von der demokratieorientierten Deutung des Korans zur Akzeptanz außer-religiöser Werte

Katajun Amirpur

»Meine Mutter hörte gern auf den Namen ›Umm Nasr‹ – Mutter des Nasr. Ich selbst habe sie so gerufen. Später fragte ich mich, weshalb man eine Frau nach ihrem ältesten Sohn nennt, ich fragte nach dem Bild der Frau, das in dieser Anrede zum Ausdruck kommt. Meine Mutter hat mich gelehrt, dass das traditionelle Frauenbild und die strikte Polarität von Mann und Frau zu überwinden sind. Meine Lektüre des Korans ist von solchen Erfahrungen beeinflusst worden. Die Verse im Koran, die von den Exegeten zu Ungunsten der Frauen gedeutet worden waren, habe ich instinktiv anders gelesen.« (Abu Zayd 1999: 78)

In seiner Beschreibung, wie und warum er den Koran »anders« lese, hat der ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zayd etwas ganz Grundsätzliches und vielleicht auch schon alles gesagt, was zum Thema Reformislam zu sagen ist: Dass man den Koran auch anders lesen kann – wenn man dies nur möchte; dass es die Sichtweise des Exegeten ist, die das Ergebnis der Lektüre vorherbestimmt. Abu Zayd geht davon aus, dass eine dialektische Beziehung zwischen dem Korantext und seinen Adressaten besteht; nur wer den historischen Kontext untersucht, in dem der Koran offenbart worden ist, kann seine Bedeutung wirklich verstehen. Erst dann lässt sich entscheiden, ob es sich bei diesem oder jenem Vers um ein allgemeingültiges Gebot handelt oder um eine Regel, die nur in einer bestimmten Situation relevant war. In seinem Buch *Mafhum an-nass* (Der Begriff Text) präsentiert Abu Zayd deshalb einen textkritischen Zugang zum Koran, indem er ihn untersucht wie alle anderen Texte auch: mit den Mitteln der Semiotik, der Sprachwissenschaft, der Hermeneutik (vgl. Abu Zayd 1990, 1992).

Abu Zayd ist nicht der einzige Wissenschaftler, der den Koran als Hermeneutiker liest und so zu einer liberalen Deutung gelangt. Der iranische Geistliche Hassan Yussefi Eshkewari wendet dieselbe Methode an, wenn er den Koran interpretiert. Ein Beispiel: »Und kämpft gegen sie, bis niemand mehr versucht, Gläubige zum Abfall vom Islam zu verführen, und bis nur noch Gott verehrt wird«, heißt es im Koran (Sure 2: 193). Eine Sure, die durchaus kämpferisch klingt und so interpretiert werden könnte, als hätten die Muslime auf immer und ewig die Pflicht, gegen die Ungläubigen zu kämpfen und alle zum Islam zu bekehren. Eshkewari argumentiert hingegen, dass sich diese Sure ausschließlich auf ein bestimmtes historisches Ereignis beziehe, auf die Schlacht von al-Hudaybiya. Im Jahre 630 brach der Prophet Muhammad einen Waffenstillstand, den er selbst zwei Jahre zuvor geschlossen hatte, und marschierte in Mekka ein. Laut Eshkewari gehe es in

der Sure nur um diese konkrete politische Situation: Die heidnischen Mekkaner sollten bekämpft werden, weil sie sich zuvor an der Gemeinde des Propheten versündigt hatten. Sie hatten seine Anhänger vertrieben und ihn selbst töten wollen. Das heißt aber noch nicht, dass bis in unsere Zeit hinein alle Menschen bekämpft werden sollten, bis sie den einen Gott verehren (vgl. Eshkewari 1995).

Die Argumentation Eshkewaris ist nicht unbedingt apologetisch und modern liberal, denn er wendet eine Methode an, die die Islamwissenschaft bereits seit Jahrhunderten kennt. Ein ganzer Zweig der Islamwissenschaft beschäftigt sich mit den so genannten ›Gründen für die Offenbarung‹ (asbâb an-nuzûl). Auch die klassische Islamwissenschaft ging also von einer dialektischen Beziehung zwischen Text und Adressat aus. Und allein die Tatsache, dass es diese Wissenschaft schon so lange gibt, zeigt, wie widersinnig das Argument vieler radikaler Islamisten ist, man müsse jede Aussage des Korans wörtlich nehmen und eine jede von ihnen sei allzeit gültig. Die Argumentation Eshkewaris belegt aber noch etwas anderes: Dass der Verweis, dieses und jenes stünde doch so und so im Koran, nicht allzu aussagekräftig ist. Es ist deshalb auch nicht besonders erhellend, wenn die deutsche Bevölkerung sich jetzt in den Koran vertieft, um etwas zu einzelnen Themen zu erfahren. Bereits zwei Tage nach den Attentaten vom 11. September sei der Koran ausverkauft gewesen, berichteten deutsche Buchhändler. Aber ohne Kenntnis der Interpretationsgeschichte und der Exegese hat seine Lektüre wenig Sinn.

»Der Koran ist eine Schrift zwischen zwei Buchdeckeln, die nicht spricht. Es sind die Menschen, die zu ihr sprechen.« Mit diesen Worten hat sich Ali, der erste Imam der Schia, zur Deutbarkeit des Korans geäußert. Seit Jahrhunderten wird der Koran interpretiert, nachweisbar durch eine reichhaltige exegetische Literatur und eine Vielzahl verschiedener Auslegungsmöglichkeiten (vgl. Goldziher 1920; Ayoub 1988). Es gibt mystische, philosophische, rationalistische Korankommentare, die sich in ihren Aussagen immens unterscheiden. Die islamische Kultur hat diese Vielfalt im Übrigen immer als belebend und selbstverständlich, jedoch selten als bedrohlich empfunden. Das ist eher ein Phänomen der Moderne. Und erst in jüngerer Zeit versuchen manche Gruppen und Personen, für sich allein ein Monopol auf die einzig gültige Auslegung des Korans zu beanspruchen. Diese ist dann – und das folgt schon logisch aus der Art und Weise ihres Zustandekommens – nicht liberal.

Die Freiheit der Interpretation bietet aber – neben der Gefahr des Missbrauchs – immense Chancen. Weil der Koran so deutbar ist, gibt es heute auch Theologen und Theologinnen in der islamischen Welt, die zu sehr liberalen Interpretationen beispielsweise hinsichtlich der Stellung der Frau gelangen. Sie argumentieren, dass man den Geist der koranischen Gebote erkennen und davon ausgehend seine aktuelle, zeitgemäße Geltung interpretieren müsse. Der Geist der koranischen Bestimmungen sei es gewesen, die

Situation der Frau zu verbessern. Immerhin gab der Koran der Frau einige Rechte (wenn auch weniger als dem Mann) in einer Zeit, in der es beispielsweise traditionelle Praxis war, neugeborene Mädchen lebendig zu begraben. Ausgehend von dieser Argumentation fordern heute viele islamische ReformerInnen eine vollkommene rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau (vgl. Amirpur 1999; Abid 2001).

Diese Begründungen würde ich – ebenso wie die Argumentation von Eshkewari – als eine demokratieorientierte Deutung des Korans bezeichnen. Ihr liegt die Ansicht zugrunde, dass sich Pluralismus, Demokratie, die Gleichstellung der Geschlechter islamisch beziehungsweise koranisch begründen lassen. Eshkewari und Taleqani – und mit ihnen viele andere Gelehrte – lesen die im Koran vorhandene Aufforderung, sich zu beratschlagen, als einen Hinweis, dass der Koran parlamentarische Verfahren nahe lege. Diese demokratieorientierte Deutung gibt es in der arabischen Welt und in Iran schon seit Jahrzehnten, einer ihrer bedeutendsten Vertreter war in Iran Mehdi Bazargan (vgl. Barzin 1994; Shepard 1996; Badry 1998; Krämer 1999).

Vorbehalte gegen die Menschenrechte in Iran

Heute gibt es aber noch einen weiteren Ansatz: er geht über diese demokratieorientierte Deutung weit hinaus und könnte erfolgversprechender sein. Dieser Ansatz wird im Moment vor allem in Iran entwickelt, also im so genannten fundamentalistischen Gottesstaat. Notwendig sind deshalb einige Bemerkungen zum Hintergrund, vor dem die Debatte über den Islam und die Menschenrechte geführt wird. Maßgeblich bestimmt wird der Diskurs von der Meinung des iranischen Staatsgründers Ayatollah Khomeyni. Gemäß seinem Menschen- und Gottesbild hat nur einer Rechte, nämlich Gott. Der Mensch hat keine Rechte – vor allem hat er sie nicht allein aufgrund der Tatsache, dass er ein Mensch ist, wie im westlichen Kontext angenommen. Der Mensch hat zwar Pflichten gegenüber Gott, aber nur Gott allein hat Rechte. Eventuell räumt Gott oder sein Stellvertreter auf Erden dem Menschen Rechte ein, aber er kann sie ihm genauso gut wieder nehmen, denn Rechte sind nicht natur-, sondern gottgegeben.

Laut Khomeyni muss sich zudem jeder Mensch dem Wohl der Allgemeinheit, der islamischen Gemeinde (*umma*) unterordnen; die Verwirklichung der perfekten islamischen Gesellschaft bedürfe der bedingungslosen Unterwerfung aller Individuen und Gruppen. Diese anti-liberale Weltsicht erlaubt die Verletzung individueller Rechte zum Wohle der Gemeinschaft, denn diese hat immer Priorität (vgl. Kazemi 1996: 124). Wenn es das Wohl der *umma,* der islamischen Gemeinschaft, gebietet, sind deshalb auch Zensur, Zwang und Verstöße gegen die Menschenrechte gerechtfertigt.

»Anyone who rules over the Muslims, or over human society in general, must always take into consideration the public welfare and interest, and ignore personal feelings and interests. For this reasons, Islam is prepared to subordinate individuals to the collective interests of society and has rooted out numerous groups that were a source of corruption and harm to human society.« (Khomeyni, zitiert nach Abbott 1995: 263)

Khomeyni leugnete damit, dass der Mensch individuelle Freiheitsrechte gegenüber dem Staat habe, wie sie der Liberalismus postuliert. Die Menschenrechte, deren Missbilligung und Missachtung man ihm daraufhin vorwarf, hielt Khomeyni für ein Werkzeug der teuflischen Mächte; sie trachteten einzig danach, den Siegeszug des Islams aufzuhalten. »What they call human rights is nothing but a collection of corrupt rules worked out by Zionists to destroy all true religions« (ebd.: 265). Diese Argumente Khomeynis bestimmen auch heute noch den iranischen Diskurs zu Menschenrechten (vgl. Bielefeldt 1995: 21ff.). Iranische Gelehrte und Theologen formulieren zudem eine grundsätzliche Polarität zwischen dem Islam und den Menschenrechten und versuchen, das Menschenrechtsargument selbst gegen die Menschenrechtler anzuführen. Auch in Gesellschaften, wo Alkohol und Rauschgifte im Umlauf sind und Arbeitslosigkeit anstelle von allgemeinem Glück herrscht, würden die Menschenrechte nicht verwirklicht. Gegen die Behauptung von der Universalität der Menschenrechte setzen sie die Forderung nach einem Systemvergleich und nach der Berücksichtigung kultureller Unterschiede: Aufgrund der historischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in ihrem Kulturkreis wollten die Muslime die Rechte Gottes anstelle der ›Menschen-Rechte‹ achten; der Westen hingegen habe seine Ordnung anthropozentrisch ausgerichtet (vgl. Steinbach 1975; Piscatori 1980; Ramadan 1980; Reissner/Schulze 1986: 31f.; Said 1979; Krämer 1999). Hingegen sei es die erste Pflicht des Muslims, den Monotheismus als die absolute Wahrheit zu verteidigen; nur auf der Grundlage einer Offenbarung, die keiner Kritik unterworfen werde, könne man denken und handeln (vgl. Vandenrath 1991: 519). Der Bericht Ludger Kühnhardts von einem Treffen deutscher und iranischer Wissenschaftler, das 1991 in Teheran stattfand, lässt wenig Raum für den Optimismus, die skizzierte islamische und die westliche Position könnten miteinander vereinbart werden.

»Deren Positionen [die der Mullahs] waren eindeutig. Einen universellen Dialog und Menschenrechtskonsens könne es auf der Basis des bisherigen Menschenrechtsinstrumentariums nicht geben. Dies sei ›westlichen‹ Ursprungs, anerkenne nicht die Eigenheiten der islamischen Religion und sei daher revisionsbedürftig. Der Koran sei die für sie einzig gültige und in seiner Substanz auch einzig universelle Erkenntnis- und Rechtsquelle. Mit dem Propheten Mohamed, dem Begründer der letzten und damit einzigen Religion, seien die Menschenrechte schon seit 1.400 Jahren in der islamischen Welt verankert. [...] In breiten Ausführungen, die in geradezu klassischer Weise

Einblick in die Denk- und Argumentationslinien des integristischen Islam gaben, wurde die Lebenseinheit von Politik und Religion, Ethik und Gesellschaftsordnung postuliert; assoziative Gedankenwelten erschwerten es nicht selten, den analytischen Zusammenhang einer solchen Ayatollahpredigt zu entschlüsseln. Klarer erkennbar war ihre Demagogie gegen den ›Satan Westen‹. Dieser fröne einer hedonistischen, ja gottlosen oder schlimmer: polytheistischen Lebensweise. Alle Art von Materie werde angebetet, und damit stoße man sich gewissermaßen selbst aus der Einheit der monotheistischen Religionen aus.« (Kühnhardt 1991: 522)

Menschenrechte als Gebot der menschlichen Vernunft

Ein Denker, der diese kulturrelativierende Position weit hinter sich gelassen hat, sich aber auch nicht einer demokratieorientierten Deutung des Korans verschreibt, ist Abdolkarim Soroush (vgl. Amirpur 1996; Vakili 1996; Matin-Asghari 1997). Soroush war früher einer der bekanntesten Ideologen der Islamischen Republik und als Mitglied im Rat für Kulturrevolution Anfang der 1980er Jahre an der Säuberung der Universitäten von angeblichen Konterrevolutionären beteiligt. Seit Mitte der 1990er Jahre jedoch wandelte er sich zum Reformer und gilt heute als der theoretische Kopf der iranischen Reformbewegung, die sich eine Demokratisierung des iranischen Systems zum Ziel gesetzt hat. Sein Ansatz unterscheidet sich jedoch maßgeblich von dem Diskurs, der auf einer demokratieorientierten Deutung des Korans beruht. Denn Soroush geht über die Frage, ob die Menschenrechte mit dem Islam vereinbar oder gar an sich islamisch seien – wie eben von manchen liberalen Exegeten behauptet –, schlicht hinweg. Sie ist für ihn irrelevant. Wenn demokratieorientierte Theoretiker die Menschenrechte im Koran suchen und islamische Menschenrechtserklärungen aufstellen, entgegnet Soroush, diese Argumentation sei zu beliebig, man könne, wenn man wolle, alles und nichts im Koran finden, das belege die Geschichte seiner Exegese. Soroush interessiert daher die Frage der Übereinstimmung von Islam und Menschenrechten nicht mehr: für ihn sind die Menschenrechte ein Gebot der menschlichen Vernunft. Somit könnten sie auch der Religion nicht widersprechen, denn prinzipiell könne nichts Unvernünftiges Gottes Wille sein. Dass die Menschenrechte in einem außerreligiösen Rahmen entstanden seien, hindert Soroush nicht daran, ihre Verwirklichung auch in einem islamischen Staatssystem für möglich und sogar notwendig zu erachten. Zwar seien die Menschenrechte von Menschen erdacht worden, da sie aber nicht der Religion widersprächen, bliebe das Recht Gottes gewahrt.

Die logische Konsequenz dieser Argumentation müsste sein, dass eine ganze Reihe von Gesetzen, die das islamische Recht kennt, nicht mehr angewendet werden könnten; Gesetze die beispielsweise die Steinigung von Ehebrecherinnen verordnen. Laut Soroush ist es aber auch nicht unbedingt not-

wendig, alle islamischen Gesetze im Detail zu befolgen. Um dies zu begründen, unterscheidet Soroush zwischen Werten ersten und zweiten Grades. Die Werte zweiten Grades bezögen sich ausschließlich auf Detailvorschriften des Glaubens und unterschieden sich somit von Religion zu Religion. Die Werte ersten Grades seien hingegen die wirklich wichtigen und deshalb seien sich hinsichtlich ihrer Bedeutung auch die verschiedenen Religionen und ebenso die menschliche Vernunft vollkommen einig. Die Gerechtigkeit beispielsweise sei so ein Wert ersten Grades. Und Gerechtigkeit ist deshalb, laut Soroush, zwar ein religiöser Wert, aber eben auch ein allgemeiner *(arzesh-e âmi)*. Dieser Wert sei nicht »wesensmäßig religiös« *(mâhiyatan dini nist)*, sondern »auch religiös«. Die Religion hat bei manchen Werten also keine primär wertebegründende Funktion, man kann diese Werte prinzipiell auch nicht-religiös begründen. Die Frage, wozu man die Religion überhaupt noch braucht, wenn sie keine wertebegründende Funktion hat, beantwortet Soroush sehr pragmatisch. Obwohl hohe Werte wie Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenrechte ihrem Wesen nach von der Religion unabhängig seien, könne man sie dem einfachen Volk durch den Glauben besser vermitteln (vgl. Soroush 1995: 9).

»Botschaften, die vom Himmel kommen, sind für die Menschen akzeptabler; das verstärkt die Werte und gräbt sie in ihren Herzen ein. Die Religiosität einer Gesellschaft ist in weiten Teilen in der Bedeutung zu verstehen, dass ihre Mitglieder dieser Werte kundig sind und ihnen gemäß handeln. Aber rein logisch gesehen sind dies außer-religiöse Werte; deshalb werden sie auch von allen Religionen gelehrt.« (Soroush 1996: 7)[1]

Die primären Werte, über die zwischen Andersgläubigen und Muslimen Übereinkunft herrscht, sind also die wirklich maßgeblichen. Weniger bedeutend sind für Soroush die Details wie das islamische Strafrecht oder die Kleidungsvorschriften. Sie seien nur die »Haut« (*pust*), die die Religion nach außen hin zusammenhält, aber sie hätten nichts mit der eigentlichen Essenz der Religion zu tun. Soroush argumentiert, Schiit sei, wer an die fünf unumstößlichen Dogmen der Schia glaube: die Einheit Gottes, das Prophetentum, das Imamat, die Auferstehung und die Gerechtigkeit Gottes. Gemäß dieser Argumentation muss auch das Kopftuchgebot nicht unbedingt eingehalten werden. Zwar gebiete der Islam das Tragen des Kopftuches durchaus, aber eine Frau, die es nicht trage, habe nicht gegen einen essenziellen Bestandteil der Religion verstoßen (vgl. Soroush 1998).

Die Einteilung in essenzielle *(zâti)* und akzidenzielle *(arazi)* Teile der Religion ist nicht neu, sondern geht bereits auf den Philosophen Mohammad al-Ghazali zurück. Nach wie vor aber ist die Trennung nicht unumstritten,

1 Dieses und alle folgenden Zitate von Soroush wurden von mir übersetzt.

denn es besteht große Uneinigkeit darüber, was Essenz und was nur Akzidenz des islamischen Glaubens ist. Schließlich bleibe, so weist Gudrun Krämer präzise nach, die Festlegung, welche Teile veränderlich und welche unveränderlich sind, immer willkürlich und keineswegs wohl definiert. Vor allem gebe es in der islamischen Welt keinen Konsens über diese Einteilung (vgl. Krämer 1992). Ein Beispiel für diese Schwierigkeit ist eine Auseinandersetzung zwischen Soroush und Abu Zayd. Abu Zayd gilt nicht gerade als konservativ. Dennoch geht auch ihm Soroushs freizügige Einteilung dessen zu weit, was zu den Akzidenzien und was zur Essenz der Religion gehört. Bei einer Konferenz in Berlin ordnete Soroush im November 1995 beispielsweise auch das Arabische den Akzidenzien der Religion zu. Seiner Meinung nach hätte der Prophet ebenso gut finnisch sprechen können, des Arabischen habe er sich nur bedient, weil er nun einmal, rein zufällig allerdings, ein arabisch sprechendes Volk anredete. Von Abu Zayd erntete er dafür verwundertes Kopfschütteln. Für die Muslime ist das Sprachwunder des Korans ein Beweis für die Existenz Gottes, und somit ist der Koran unauflöslich mit der arabischen Sprache verbunden.

Soroush nimmt also hinsichtlich der Menschenrechte eine Haltung ein, die gemeinhin nur von Säkularisten vertreten wird, denn er geht wie sie davon aus, dass der Mensch grundsätzlich auch außerreligiöse Rechte hat – und zwar nur, weil er ein Mensch ist. Diese naturgegebenen Rechte kann ihm niemand nehmen, und sie dürfen nicht den »kollektiven Interessen der Gesellschaft« unterworfen werden, wie von Khomeyni behauptet. Er schließt sich aber darüber hinaus der Auffassung an, dass dem Anliegen der Menschenrechte am ehesten die parlamentarisch-rechtsstaatliche Demokratie gerecht wird. Hinzu kommt noch etwas Entscheidendes: Nach Meinung von Soroush ist die Demokratie unter allen Regierungsformen auch diejenige, die am besten die Religion schütze und damit die Rechte Gottes. Diese Überlegung begründet er durch den notwendigen Schutz vor Machtmissbrauch; er will die Religion davor schützen, durch »angebliche Gottesmänner« zu Zwecken missbraucht zu werden, die dem Auftrag des Schöpfers widersprechen. Für Soroush besteht die Möglichkeit des Missbrauchs gerade in einer Gesellschaft wie der iranischen, weil sie sich religiös definiert. Nur eine Demokratie könne den Missbrauch der Religion verhindern, da sie die Einhaltung der Menschenrechte überwache (Soroush 1995: 10). Wenn die Menschenrechte beachtet würden, könne man auch die Religion nicht missbrauchen.

Und auch aus einem anderen Grund schützt die Demokratie den Glauben. Als diejenige Regierungsform, die mit einem sozial-liberalen Wirtschaftssystem einhergehe, könne allein die liberale Demokratie die primären Bedürfnisse der Menschen stillen, meint Soroush. Längerfristig verwirkliche sie damit am sichersten den Auftrag der Religion, denn »ein hungriger Magen kennt keine Religion«.

Seine ideale Regierung ist jedoch nicht nur demokratisch, sie ist auch re-

ligiös – weil sie die Rahmenbedingungen dafür schafft, dass der Mensch überhaupt religiös sein, sich seinem Glauben widmen kann. Soroush betont die Ansprüche pluralistischer Demokratietheorien an den Staat. Er sieht im Pluralismus ein Konzept des Staates, der Freiheit, Chancengleichheit und soziale Rechte garantieren muss. So sind für ihn Schulpflicht (Bildungschancen), Mindestlohngesetze, Arbeitslosen- und Altersrentenregelungen Beispiele dafür, Freiheit und Gerechtigkeit zu schaffen, statt sie zu beschränken, denn gerade ihre Abwesenheit behindere den Einzelnen. Erst durch diese Voraussetzungen könnte die Demokratie verwirklicht und auch der Wille des Schöpfers, die religiöse Gesellschaft *(hokumat-e dini)*, umgesetzt werden (vgl. ebd. 1995: 10). Die religiös-demokratische Regierung, für die Soroush plädiert, ist also religiös, weil sie die soziale und politisch-egalitäre Infrastruktur für das fromme Leben der Gläubigen bereitstellt; sie wäre sogar weit religiöser als eine Regierung des islamischen Rechts *(hokumat-e feqhi)*. Als Regierung des islamischen Rechts bezeichnet Soroush eine Regierung, die nur die Bestimmungen der *shari'a*, des islamischen Rechts, in der Gesellschaft durchsetze. Es sei jedoch wichtiger, dass die Seele der Regierung religiös ist, und ihre religiöse Seele stelle sie unter Beweis, indem sie den letztendlichen Willen Gottes, die Gerechtigkeit, verwirklicht.

Deshalb hat die religiöse Regierung auch keine bestimmte, festgelegte Form, sondern nimmt mit jeder Epoche eine andere Gestalt an. Soroush betont also, dass die Beschaffenheit der Regierung nicht genau von Gott vorgegeben wurde und dass jede Regierung, die das Ziel der Religion verwirklicht, religiös sei. Zwischen der religiös-demokratischen Regierung und einer demokratischen Regierung gäbe es deshalb keinen formalen Unterschied (vgl. ebd.).

»Tatsächlich muss man nicht erwarten, dass eine religiöse Regierung sich dem Wesen nach von einer nicht-religiösen unterscheidet. Es ist ja auch nicht so, dass auf dieser Welt die vernünftigen Menschen auf zwei Beinen laufen und die religiösen auf dem Kopfe. Was ist schlecht daran, wenn die Völker anderer Gesellschaften in der Frage der Regierung dieselben Methoden akzeptiert haben, auf die wir durch unsere Definition der religiösen Regierung gestoßen sind?« (Soroush 1996: 11)

Erzwungener Glaube ist kein Glaube

Für Soroush ist die Religionsfreiheit eine Voraussetzung für eine echte religiöse Gesellschaft und damit ein Argument für die Überlegenheit der demokratischen Ordnung. Echte Religiosität könne nur in einer demokratischen Gesellschaft gedeihen, da Glaube auf Willensfreiheit basiere: Eine erzwungene Religiosität sei nicht im Sinne des Schöpfers: »Was soll erzwungene Religiosität denn für einen Sinn haben?« (Soroush 1992: 20) Auch die Prophe-

ten hätten ihren Auftrag zur Religiosierung der Gesellschaft anders verstanden und ausgeführt. »Die Propheten kamen, um mit dem Zauber ihrer Worte die Herzen der Menschen zu gewinnen, und nicht, um ihre Leiber zu beherrschen.« So formulierte es Soroush im Jahre 1996 bei einem Vortrag in London.

Ohnedies könne der Mensch grundsätzlich nicht wissen, was Gott wirklich von ihm erwarte, seine Absichten seien unergründlich. Für ratsam hält es Soroush daher, dass Regierungen nicht für eine bestimmte Religion Partei ergreifen, sondern lediglich versuchen, allgemeinverbindliche Rechte zu schützen. Alles andere wäre Anmaßung:

> »Die Regierung kann einen nicht mit Gewalt fromm machen, damit man im Jenseits glücklich wird. Erzwungener Glaube ist kein Glaube; das meine ich damit, wenn ich sage, dass die Regierung der Wächter des Glaubens der Menschen ist. Sie hat mit dem Jenseits nichts zu schaffen; in anderen Worten: Die Rolle, die sie im Zusammenhang mit dem Glauben der Menschen spielt, ist so gering wie nur irgend möglich. [...] Dann hat eine religiöse Regierung, in der Hinsicht, dass sie religiös ist, nichts mit dem Jenseits zu schaffen. Wenn sie etwas für die Menschen tun will, dann soll sie es für ihr diesseitiges Leben tun.« (Soroush 1996: 9)

Bei Soroush treffen wir damit meiner Ansicht nach auf eine vollkommen andere Art der Argumentation. Eine Argumentation, die sich im Prinzip nicht mehr mit der Deutung des Korans »aufhält«, sondern nach dem letztendlichen Willen des Schöpfers fragt. Damit unterscheidet sich Soroush ganz zentral vom liberalen islamischen Diskurs. In einer apologetischen Argumentation versuchen liberale islamische Denker zu zeigen, wie tolerant sich der Islam in seiner Geschichte den anderen Religionen gegenüber verhalten hat. Übergriffe gegen die vom Glauben Abgefallenen werden schöngeredet, ihre Seltenheit und politische, nicht eigentlich religiöse Motivation hervorgehoben (vgl. Falaturi 1997, 1992; Khoury 1980, 1994). Soroush hingegen widmet sich der Frage, ob sich der Islam in der Geschichte tolerant gezeigt hat, überhaupt nicht. Ein in diesem Kontext häufig verwandtes Argument, dass die muslimischen Herrscher den Juden in Spanien mehr Freiheiten gewährten als die christlichen Eroberer, kommt bei ihm nicht vor. Ebenso verzichtet er darauf, die höheren Steuern und das geringere Blutgeld der Nicht-Muslime schön zu reden. Für Soroushs Argumentation sind diese Deutungen irrelevant, weil er versucht, sein Religionsverständnis dem modernen Konzept von Menschenrechten anzupassen – wie er es formuliert – und dazu nachweist, dass das letztendliche Ziel der Religion *(amr-e din)* nicht zu humanen Konzepten im Widerspruch steht. Dazu interpretiert auch Soroush einzelne Passagen des Korans, aber er betont von vornherein, dass er den betreffenden Vers so deutet, wie er ihn deutet, weil er ihn so deuten *möchte*. Dass er ihn so deuten will, begründet er mit dem Dogma von der Vernünftigkeit der Religi-

on. Von Anfang an macht Soroush also klar, dass er ein sehr spezielles Interesse, ein eindeutig formuliertes *Erkenntnisinteresse* beim Lesen und Interpretieren hat. Er gibt zu, dass es sich bei seiner Deutung um *tafsir be-ray* (Interpretation nach Gutdünken) handelt. Grundsätzlich bestreitet er – dies zeigen seine hermeneutischen Theorien, – dass Texte objektiv gelesen werden können. Im Gegensatz zu vielen anderen Interpreten, die Soroush dafür auch heftig kritisierten, gibt er zu, eine interessengelenkte Lesart zu haben. Aber er hält sein Erkenntnisinteresse für legitim und im Sinne der Religion.

Als Beispiel soll hier seine Interpretation der Sure *Lā ikrâha fî dîn* (Es gibt keinen Zwang in der Religion) betrachtet werden. Den Vers könne man, so Soroush, auf zweierlei Art und Weise auslegen: In der Bedeutung »Zwingt die Menschen nicht zur Religion« oder »Selbst wenn ihr die Menschen gezwungen habt, und sie äußerlich den Glauben angenommen haben, dann ist dies kein Glaube«. Aus beiden Deutungen des Verses schließt Soroush, dass die religiöse Regierung eine Atmosphäre schaffen müsse, in der jedes Mitglied der Gemeinschaft den Glauben ohne Zwang annehmen kann. Zudem muss es seine individuelle Religion und seinen Glauben leben dürfen, ohne Sanktionen zu fürchten (Soroush 1996: 3). Neben den bereits erwähnten Argumenten darf sich nach Soroush die religiöse Regierung auch deshalb als religiös bezeichnen, weil sie dafür sorgt, dass die Ausübung der religiösen Vorschriften nicht behindert wird. So erfülle die Regierung die Aufgabe des Schöpfers, den Glauben zu schützen *(pâsdari az imân)*, und nicht, indem sie den Bürger zwingt, dem religiösen Gesetz nicht zuwider zu handeln.

»Glaube ist nur dann Glaube, wenn er auf Freiheit und Mut gründet. Und eine Gesellschaft ist dann religiös, wenn sie auf einem solchen Glauben gründet.« (Soroush 1994: 7)

Natürlich steht Soroush, der sich gegen den Absolutheitsanspruch des Islams wendet, keinen Glauben einem erzwungenen Glauben vorzieht und deshalb auch den Abfall vom Islam und den Atheismus toleriert, in eklatantem Widerspruch zur Staatsdoktrin der Islamischen Republik und ihres Gründers Khomeyni. Den Zwang betrachtete dieser als Mittel zum Zweck, legitimiert durch die angestrebte Verwirklichung der idealen Gemeinschaft der Gläubigen. Khomeyni und Soroush verfolg(t)en also im Grunde dasselbe Ziel: die Schaffung einer religiösen Gesellschaft. Aber Soroush betrachtet das Ziel als nicht verwirklicht, wenn die Gesellschaft nur aus Zwang und zum Schein religiös ist. Tatsächlich scheint mir der historisch-politische Kontext von Soroushs Argumentation, die Erfahrung in der Islamischen Republik, ganz entscheidend zu sein. Im Iran wenden sich heutzutage immer mehr Menschen vom Islam ab, weil Misswirtschaft, Korruption, Vetternwirtschaft etc. herrschen – und weil sie dafür den Islam verantwortlich machen. Aus dem Munde der Herrschenden hört das Volk jeden Tag, in Iran werde der reine mo-

hammedanische Islam praktiziert. Und ihre Reaktion darauf ist naheliegend: wenn das der reine mohammedanische Islam ist, sagen sie, dann lieber nicht. Hinzu kommt natürlich, dass sich Soroush als Hermeneutiker und Koranwissenschaftler viel eher der Interpretationsvielfalt des Korans bewusst ist. Er kennt die Vielfalt der Deutungen, der mystischen, der philosophischen, der rationalistischen, der ideologieorientierten. Und er hat miterlebt, wie der Koran in den 1960er, 1970er Jahren als Grundlage einer Ideologie herhalten musste, wie mit ihm in den 1980er Jahren die Menschen auf die Schlachtfelder geschickt wurden oder wie in seinem Namen Tausende Unschuldiger hingerichtet wurden. Dieses Wissen und diese Erfahrung hat ihn vielleicht zu dem Gedanken bewegt, dass der Koran beschmutzt worden sei in den letzten Jahrzehnten und dass man ihn deshalb wieder auf das *tachtsche* legen sollte: Mit dem Wort *tachtsche* wird im Persischen diejenige Stelle bezeichnet, an der der Koran verwahrt wird, es muss der höchste Platz in der Wohnung sein, also ein hohes Bücherregal oder ähnliches. Der Ideologe der Islamischen Revolution, Ali Schariati, beklagte in den 1970er Jahren, dass der Koran seine Relevanz für das tägliche Leben der Muslime verloren habe und vom *tachtsche* nur noch zu feierlichen Anlässen herunter geholt werde. Er wollte, dass der Koran präsent sei im Leben der Muslime, dass er wieder zur Richtschnur werde für ihr Handeln in Politik und Gesellschaft. Mit diesem Slogan trat die islamische Bewegung Irans an, zu der auch Abdolkarim Soroush und Mohammad Shabestari gehörten. Über Soroush sagte Hassan Yussefi Eshkewari einmal, durch das, was in den letzten Jahren in Iran geschehen sei, sei er wohl zu der Überzeugung gelangt, der Koran würde besser wieder auf das *tachtsche* zurück gelegt. Dort wenigstens würde er nicht beschmutzt. Diese Aussage zeigt pointiert, was in den letzten Jahren in Iran geschehen ist und welcher Umdenkungsprozess bei vielen Anhängern einer Islamisierung des Staates eingesetzt hat.

Aber gibt sich Soroush damit als Streiter für westlich-säkulare Aufklärung und Menschenrechte gegen die fundamentalistischen Häscher zu erkennen? Nein, so einfach ist es nicht. Soroush ist kein Kämpfer für westliche Ideale, sondern entstammt ebenso der islamisch-iranischen Kultur wie seine ideellen Gegner auch. Es steht nicht der vom Westen geprägte Modernist den in ihrer Tradition verhafteten Fundamentalisten gegenüber, sondern beide Denkrichtungen gründen auf ein- und derselben Kultur, die wiederum vom Islam geprägt ist. Doch Soroush möchte gerade beweisen, dass diese Kultur genug Möglichkeiten der Kompatibilität mit der Moderne in sich trägt. Abu Zayd hat es gesagt: möglich ist es, man muss nur wollen. Am Koran jedenfalls liegt es nicht.

Die westlichen Regierungen als Streiter für die Menschenrechte?

Wer den Diskurs zum Thema Menschenrechte in der islamischen Welt beschreibt, sollte sich auch diesem Aspekt widmen: der Befindlichkeit der islamischen Welt und den dort formulierten Vorbehalten gegenüber dem Westen. Es ist nicht so, dass Muslime grundsätzlich etwas gegen die Beachtung der Menschenrechte haben (vgl. Bielefeldt i.d.Bd.) – auch Araber sagen gerne ihre Meinung und empfinden Schmerzen, wenn sie gefoltert werden. Hier einem Kulturrelativismus das Wort zu reden und den Muslimen eine kulturbedingte Reserve gegenüber Menschenrechten und Demokratieunfähigkeit zu unterstellen, wäre orientalistischer Essenzialismus. Viel entscheidender ist, dass die Menschen in der islamischen Welt dem Westen schlicht nicht glauben, er würde für diese Werte auch wirklich einstehen. Das Vorbild Westen hat im Hinblick auf Demokratie und Menschenrechtspolitik deutliche Risse bekommen. Er messe mit zweierlei Maß und sei nur an seinem eigenen Vorteil interessiert, heißt es über den Westen. Die Palette der Vorwürfe ist lang und in ihnen sind sich Intellektuelle, das normale Volk wie auch die Regierungen der Länder relativ einig: Wieso beseitigte die CIA 1953 eine demokratisch gewählte Regierung in Iran? Wieso griff der Westen erst so spät im Kosovo ein? Wieso diese vollkommen einseitige Parteinahme für Israel? Wieso 1993 der Putsch in Algerien im Anschluss an demokratische Wahlen? Wieso Tschetschenien? Wieso die Unterstützung der Taliban oder Saddam Husseins im Krieg mit Iran? Und was ist jetzt mit dem Irak? Im Falle der US-Regierung ist es vor allem ihre Israel-Politik, die sie nach Ansicht der meisten Araber diskreditiert. Sie meinen, G.W. Bush sei pro-israelischer als jeder Präsident vor ihm. Er ließe Ariel Sharon völlig freie Hand in seinem Kampf gegen die Palästinenser, obwohl er der einzige sei, der Möglichkeiten zur Einflussnahme habe. Ein anderes Beispiel ist der Krieg gegen den Irak. Keine der Begründungen für diesen Krieg glaubt man den kriegführenden Mächten. Hat nicht auch Israel seit 1967 keine einzige UN-Resolution umgesetzt? Wo sind die Massenvernichtungswaffen, wo die Beweise für die ohnedies vollkommen unplausible Zusammenarbeit von Osama bin Laden mit Saddam Hussein? Es sind viele kritische Fragen, die in der islamischen Welt gestellt werden.

All dies trägt nicht gerade dazu bei, das Vertrauen der Menschen in die westlichen Regierungen und ihre Menschenrechtsagenda zu stärken, beantwortet aber die Frage George W. Bushs nach dem »why do they hate us?«. Die Vorbehalte vieler Menschen in der islamischen Welt richten sich damit nicht gegen die Menschenrechte an sich, sondern gegen die Regierungen, die hin und wieder einmal das Wort ›Menschenrechte‹ im Munde führen, aber ansonsten bei Menschenrechtsverletzungen gerne wegsehen oder sogar selber gegen die Menschenrechte verstoßen. Die westlichen Regierungen, so emp-

finden viele Muslime, haben sich als Streiter für die Menschenrechte diskreditiert. Sie fühlen sich allein gelassen, verraten und verkauft – und zwar nicht nur von den Vereinigten Staaten, sondern ebenso von den Briten und Franzosen. Andererseits wäre unter arabischen und iranischen Intellektuellen durchaus ein wenig Selbstkritik angebracht. Zu oft steht der Westen als der einzige Schuldige da, man verharrt in der Position des Opfers, benimmt sich vollkommen passiv und apathisch. Zu selten wird hinterfragt, was die Intellektuellen selbst für eine unrühmliche Rolle gespielt haben – beispielsweise indem sie dem Ministerpräsidenten Mohammad Mossadegh die Unterstützung entzogen und somit den CIA-Putsch des Jahres 1953 erst ermöglichten. Zu selten auch kommt es zu einer Auseinandersetzung mit den eigenen Problemen und Befindlichkeiten.

Natürlich wollen die Regierungen der diktatorischen Staaten des Nahen Ostens vor allem ablenken, wenn sie sich jede Diskussion über die Menschenrechtssituation in ihren Ländern mit dem Hinweis verbieten, dem Westen gehe es doch sowieso nicht wirklich um Menschenrechte. Aber das ändert nichts daran, dass das Argument, die westlichen Regierungen würden mit doppeltem Maß messen und seien nur an ihrem eigenen Vorteil interessiert, für sich genommen stimmt. Diese Argumente werden daher auch nicht nur von den Regierungen vorgebracht, sondern eben auch von Intellektuellen und Dissidenten. Von denen also, die der Westen meist für seine gleich gesinnten Verbündeten hält.

Die Kritik an der US-Politik darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Vereinigten Staaten rein theoretisch immer noch die am besten geeigneten Exporteure von Demokratie und Menschenrechten wären. Die amerikanische Zivilisation übt eine immense Anziehungskraft vor allem auf die Jugendlichen in der islamischen Welt aus, und böte man Visa und Green Cards in den Hauptstädten der islamischen Welt feil, sie würden einem aus der Hand gerissen. Gerade die USA haben ein großes ideologisches und zivilisatorisches Kapital, mit dem sie wuchern könnten. Noch immer.

Jetzt, nach dem 11. September 2001, hat in Washington ganz offenbar ein grundlegender Wandel im Denken stattgefunden. Teile der US-Administration sind wohl zu der Erkenntnis gelangt, dass es für die Sicherheit der Vereinigten Staaten nicht zuträglich ist, wenn sie Diktaturen unterstützen, denn der Hass derer, die unter der Diktatur zu leiden haben, richtet sich auch gegen die Unterstützer solcher Systeme und nicht nur gegen ihre Vertreter. Deshalb hat die US-Regierung ihre Strategie verändert und meint es nun durchaus ernst mit der Demokratisierung Iraks, die einen Dominoeffekt haben soll für den gesamten Nahen Osten. Zwar ist die Demokratisierung der Region dann nur das Mittel zur Durchsetzung amerikanischer Interessen und nicht Selbstzweck, aber über diesen ›Schönheitsfehler‹ wäre man bereit, hinweg zu sehen, sagen heute beispielsweise viele Iraner. Nachdem der iranische Reformprozess zum Erliegen gekommen ist, setzen nicht wenige auf

den Druck der amerikanischen Regierung. In ihren Augen sind die USA im Moment, im Sommer 2003, der einzig verbliebene Verbündete. Diese überraschend unkritische Haltung gegenüber der amerikanischen Politik zeugt weniger von einer wirklichen Akzeptanz der US-Politik im Nahen Osten. Sie belegt nur, dass die Menschen müde sind. Immerhin haben sie jemandem wie Mohammad Chatami, der für eine langsame Reform von innen stand, eine Chance gegeben und lange geduldig gewartet. Doch inzwischen ist diese Geduld erschöpft und die Menschen denken sich: dann sollen es eben die Amerikaner machen. Es ist schwer zu sagen, ob eine Demokratie von Amerikas Gnaden wirklich etwas Gutes ist. Auf jeden Fall ist es eine Bankrotterklärung für ein Land, das sich mit der Revolution von 1978/79 auch gegen die Amerikaner erhoben hatte. Man wolle nicht mehr länger der Lakai der USA sein, hieß es damals. Aber andererseits, und so denken wohl viele Iraner heute, alles ist besser, als das, was jetzt ist. Denn die gegenwärtig Herrschenden sind der Auffassung, dass Menschenrechte und Islam nicht zu vereinbaren sind, ja einander ausschließen. Die Mehrheit der iranischen Bevölkerung aber teilt diese Meinung nicht.

Literatur

Abbott, Kenrick (1995): »Ayatullah Khumayni's quest for a just society«, in: *Orient 36*, 251-267.

Abid, Liselotte (2001): *Journalistinnen im Tschador. Frauen und gesellschaftlicher Aufbruch im Iran*, Frankfurt/Main: Brandes & Apsel/Südwind.

Abu Zayd, Nasr Hamid (1990): *Mafhum an-nass, Dirasa fi ulum al-Quran (Der Begriff Text. Studien in der Koranwissenschaft)*, Kairo: al-haya al-misriya al-ama li-l-kutub.

Abu Zayd, Nasr Hamid (1992): *Ishkaliyat al-qira'a wa-aliyat at-ta'wil (Schwierigkeiten des Lesens und Instrumente der Auslegung*), Beirut: Al-marlaz al-thaqafi al-arabi.

Abu Zayd, Nasr Hamid (1999): *Ein Leben mit dem Islam*, Freiburg i.B.: Herder.

Amirpur, Katajun (1996): »Ein iranischer Luther? Abdolkarim Sorushs Kritik an der schiitischen Geistlichkeit«, in: *Orient 37*, 465-481.

Amirpur, Katajun (1999): »Islamischer Feminismus in der Islamischen Republik Iran,« in: *Orient 40*, S. 439-452.

Amirpur, Katajun (2003): *Die Entpolitisierung des Islam. Abdolkarim Soroushs Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran*, Würzburg: Ergon.

Ayoub, Mahmoud (1988): »The Speaking and the Silent Qur'an. A Study of the Principles and Development of Imami Shi'i tafsir«, in: Andrew Rippin (Hg.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford, 177-198.

Badry, Roswitha (1998): *Die zeitgenössische Diskussion um den Beratungsgedanken (shura) unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten*, Stuttgart: Franz Steiner.

Barzin, Saeed (1994): »Constitutionalism and Democracy in the Religious Thought of Mehdi Bazargan«, in: *British Journal of Middle Eastern Studies 21*, 85-101.

Bielefeldt, Heiner (1995): »Auseinandersetzung um die Menschenrechte. Zum vierten deutsch-iranischen Menschenrechtsseminar, 8.-10. November 1994 in Teheran«, in: *Orient 36*, 19-27.

Eshkevari, Hassan (1995): »Paraduks-e eslam va demukrasi? (Islam und Demokratie. Ein Paradox?)«, in: *Kiyan 4*, 24-29.

Falaturi, Abdoljavad (1992): *Westliche Menschenrechtsvorstellungen und Koran*, Köln: Islamische Wissenschaftliche Akademie.

Falaturi, Abdoljavad (1997): *Der Islam im Dialog*, Köln: Islamische Wissenschaftliche Akademie.

Goldziher, Ignaz (1920): *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden: Brill.

Kazemi, Farhad (1996): »Civil Society and Iranian Politics«, in: August Richard Norton (Hg.): *Civil Society in the Middle East*, 2. Bd, Leiden: Brill, 119-152.

Khoury, Adel Theodor (1980): *Toleranz im Islam*, München/Mainz: Matthias-Grünewald.

Khoury, Adel Theodor (1994): *Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islams*, Freiburg i.B.: Herder.

Krämer, Gudrun (1992): »Kritik und Selbstkritik. Reformistisches Denken im Islam«, in: Michael Lüders*: Der Islam im Aufbruch. Perspektiven der arabischen Welt*, München: Piper, 209-227.

Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik*, Baden-Baden: Nomos.

Kühnhardt, Ludger (1991): »Seminar ›Menschenrechte und ihre Grundsätze‹«: 9.-12. September 1991 in Teheran, in: *Orient 32*, S. 521- 524.

Matin-Asghari, Afshin (1997): »Abdolkarim Sorush and the Secularization of Islamic Thought in Iran«, in: *Iranian Studies 30*, S. 1-2, S. 95-115.

Ramadan, Said (1980): *Das Islamische Recht. Theorie und Praxis*, Wiesbaden: Harrasowitz.

Reissner, Johannes/Reinhard Schulze (1986): *Menschenrechte im Islam*, Ebenhausen: Stiftung Wissenschaft und Politik.

Said, Abdul Aziz (1979): »Precept and practice of human rights in Islam«, in: *Universal Human Rights*, 1. Bd., New York: E.M. Coleman Enterprises.

Shepard, William E. (1996): »Muhammad Said al-Ashmawi and the Application of the Sharia in Egypt«, in: *International Journal Middle Eastern Studies 28*, 39-58.

Soroush, Abdolkarim (1992): »Aql va azadi« (Vernunft und Freiheit), in: *Kiyan 1*, 13-25.

Soroush, Abdolkarim (1994): »Modara va modiriyat-e mo'menan« (Toleranz und die Führung der Gläubigen), in: *Kiyan 4*, 2-13.

Soroush, Abdolkarim (1995): »Khadamat va hasanat-e din« (Funktion und Vorteile der Religion), in: *Kiyan 5*, 2-17.

Soroush, Abdolkarim (1996): »Tahlil-e mafhum-e hokumat-e dini (Analyse des Begriffs der religiösen Regierung),« in: *Kiyan 6*, S. 2-13.

Soroush, Abdolkarim (1998): »Zati va arazi dar din« (Essenz und Akzidenz in der Religion), in: *Kiyan 8*, 4-19.

Steinbach, Udo (1975): »Die Menschenrechte im Verständnis des Islams«, in: *Verfassung und Recht in Übersee 5*, 35-54.

Vakili, Valla (1996): *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush*. Arbeitspapier des Council on Foreign Relations. New York.

Vandenrath, Johannes (1991): »Menschenrechte in Islam und Christentum – Deutsch-Iranisches Kolloquium, 3.-6. Oktober 1990 in Teheran«, in: *Orient 32*, 515-520.

Verfassungsrechtliche Fragen islamischer Bekleidungsvorschriften für Frauen[1]

Gabriele Britz

Musliminnen, die sich an islamische Bekleidungsvorschriften halten, sind ›fremd‹, weil sie in Deutschland einer Minderheitsreligion angehören. Insoweit teilen sie die Fremdheit mit turbantragenden männlichen Sikhs und kippatragenden männlichen Juden. Musliminnen, die sich an islamische Bekleidungsvorschriften halten, sind aber zudem auf besondere, geschlechtsspezifische Weise ›fremd‹, wenn sie sich als emanzipierte Frauen begreifen und auch so auftreten, da sie dem hier gängigen Bild einer emanzipierten Frau nicht recht entsprechen wollen.

Um das Recht, diese Kleidung im öffentlichen Raum zu tragen, wird juristisch gestritten. Der mittlerweile vom Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) entschiedene Fall von Frau L., die ein Recht auf Aufnahme in den Schuldienst mit und trotz Kopftuch erstreiten wollte, hat die verfassungsrechtlichen Gesichtspunkte des Kleiderstreits hervortreten lassen (BVerwG, Neue Juristische Wochenschrift 2002: 3344; Debus 1999: 430).[2]

1. Religiöse Fremdheit

Dass islamische Bekleidung den Eindruck religiöser Fremdheit hervorruft, ist im Normalfall verfassungsrechtlich nicht von Bedeutung. Ohnehin darf sich jede Frau kleiden, wie es ihr gefällt (allgemeine Handlungsfreiheit, Art. 2 I GG). Wer religiös motivierte Kleidung tragen möchte, genießt obendrein den Schutz des Religionsgrundrechts (Art. 4 I, II GG). Wo einfaches Recht oder schlichte Verwaltungspraxis der religionsgerechten Bekleidung entgegenstehen, müssen diese unter Umständen zugunsten der religiösen Bekleidungsregel weichen. So haben Christinnen und Musliminnen erfolgreich durchgesetzt, trotz entgegenstehender Bestimmungen auf dem Passbild mit Kopfbedeckung abgebildet zu werden (Verwaltungsgericht Wiesbaden, Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 1985: 137; Verwaltungsgericht Berlin, Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 1990: 100). In England hat ein Sikh erreicht,

1 Ich danke meiner Mitarbeiterin Sibylle Dünnes und meinen Mitarbeitern Ssouffian Bouchouaf, Felix Müller und Tobias Richter für anregende Diskussionen und Hilfe bei der Materialsuche.

2 Zu »Kopftuchstreitigkeiten« am privaten Arbeitsplatz vgl. Bundesarbeitsgericht BAG, Der Betrieb 2003: 830; Landesarbeitsgericht Hessen, Neue Juristische Wochenschrift 2001: 3650; Arbeitsgericht Frankfurt/Main, Arbeitsrecht im Betrieb 1993: 472; Bezirksgericht Arbon, Schweizerische Juristenzeitung 1991: 176; vgl. dazu auch Thüsing 2003: 405.

abweichend von den schulischen Bekleidungsvorschriften, mit Turban zur Schule kommen zu dürfen (House of Lords, Europäische Grundrechte Zeitschrift 1983: 532).

Im Fall von Frau L., wie auch in vergleichbaren Fällen, stellte sich allerdings das Spezialproblem, dass nicht nur der Staat zur religiösen Neutralität verpflichtet ist, sondern, dass Neutralitätspflichten auch die Staatsdienerinnen selbst treffen. Kurz gefasst wurde der Anspruch von Frau L., Lehrerin werden zu dürfen, darum abgelehnt, weil ihr »islamisches Kopftuch« Symbol einer bestimmten religiösen Überzeugung sei und sie darum Kopftuch tragenderweise nicht die Pflicht zu religiöser und weltanschaulicher Neutralität erfüllen könne: Einwirkungen der durch das Kopftuch einer Lehrerin symbolisierten Glaubensinhalte auf Schüler im Grund- und Hauptschulalter von vier bis vierzehn Jahren ließen sich nicht ausschließen. Die durch das Kopftuch symbolisierte und ständig sinnfällig zum Ausdruck gebrachte Glaubensüberzeugung ihrer Lehrerin möge Kindern vorbildhaft und befolgungswürdig erscheinen (BVerwG, Neue Juristische Wochenschrift 2002: 3345). Gegen die Entscheidung sind insofern zwei Haupteinwände zu erheben. Zum einen wurde das Neutralitätsproblem überbewertet:

a) Es macht einen Unterschied, ob der Staat im Klassenzimmer Kreuze aufhängt – was nach der berühmten Kruzifix-Entscheidung des BVerfG nicht zulässig ist (Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, Band 93: 1) – oder ob eine Lehrerin ein Symbol trägt, das von Schülern als Ausdrucksform *subjektiven* Glaubens erkannt werden kann. Die Schüler verstehen, dass ihnen im Kopftuch nicht der »Staatsglaube« entgegentritt, sondern der subjektive Glaube einer einzelnen Lehrerin (Rux 2002: 367). Die Neutralität des *Staates* wird durch das Kopftuch einer Lehrerin nicht in Frage gestellt.
b) Das Bundesverwaltungsgericht überschätzt die Signalwirkung des Kopftuchs.[3] Wenn das Bundesverwaltungsgericht der Auffassung ist, Kindern im Grund- und Hauptschulalter könnten die »durch das Kopftuch symbolisierten Glaubensinhalte« befolgungswürdig erscheinen, so dürfte dem eine unrealistische Vorstellung vom kindlichen Denk- und Wissenshorizont zugrunde liegen. Die meisten Schüler dieses Alters wissen nicht genug vom Islam, um konkrete Glaubensinhalte mit dem Kopftuch assoziieren zu können.
c) Selbst wenn eine gewisse Signalwirkung besteht, hätte sie stärker auf die Gesamtpersönlichkeit und das Verhalten der Lehrerin abgestellt werden müssen. Man war sich einig, dass die Frau vermutlich keinen missionari-

3 Ähnlich vgl. Verwaltungsgericht Lüneburg, Neue Juristische Wochenschrift 2001: 770; starke Signalwirkung bejahend auch Verwaltungsgerichtshof Mannheim, Neue Juristische Wochenschrift 2001: 2903.

schen Eifer an den Tag legen würde. Unstrittig war in ihrem bisherigen Unterrichtsverhalten keine Verletzung der Neutralitätspflicht zu erkennen. Am Ende kam es jedoch allein auf das Kopftuch der Lehrerin an, obwohl das Kopftuch nicht mehr als Ausdruck ihres *eigenen* Bekenntnisses war (vgl. Michael 2003: 256). Ein Bekenntnis zu haben, wird aber selbstverständlich auch Lehrerinnen zugestanden. Wenn eine religionsgerechte Bekleidung notwendige Konsequenz eines Bekenntnisses ist, ist grundsätzlich auch diese Kleidung zu akzeptieren, ohne dass allein darin bereits eine Verletzung der Neutralitätspflicht zu sehen ist. Ansonsten würde man solche Bekenntnisse, mit denen das Tragen einer typischen Bekleidung verbunden ist, gegenüber anderen Bekenntnissen benachteiligen.

Zum anderen ist das Neutralitätskonzept des Bundesverwaltungsgerichts problematisch. Das Gericht hat sich im alten Streit um die Frage, ob der Staat dem Neutralitätsprinzip durch pluralistische Hereinnahme der real gegebenen Meinungsvielfalt auf dem betroffenen Sektor oder durch konsequente Verneinung alles Religiösen im staatlichen Bereich besser gerecht werde, auf die falsche Seite geschlagen.[4] Zwar hat es im Gegensatz zur Ausgangsinstanz ein wirklich »neutrales« Neutralitätskonzept verwendet: Das VG Stuttgart hatte sich in erstaunlich offener Weise zu einer Vorrangstellung des Christentums im Schulwesen bekannt (Verwaltungsgericht Stuttgart, Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 2000: 960f.). In der Entscheidung des VG Stuttgart ist zu lesen,

»dass für Lehrer, die nichtchristlichen Religionen anhängen, ihre Religionsausübung im Dienst nur unter engeren Voraussetzungen möglich ist als dies bei Lehrern der Fall ist, die der christlichen Religion anhängen.« (Ebd.: 961)

Das Bundesverwaltungsgericht hat dagegen sehr viel rigider Ernst gemacht mit dem Gedanken der Neutralität:

»Kinder sind in öffentlichen Pflichtschulen ohne jegliche Parteinahme des Staates und der ihn repräsentierenden Lehrkräfte für christliche Bekenntnisse wie für andere religiöse und weltanschauliche Überzeugungen zu unterrichten und zu erziehen.« (BVerwG, Neue Juristische Wochenschrift 2002: 3345)

Das Bundesverwaltungsgericht begründet die Notwendigkeit strikter Einhaltung des Neutralitätsgebots mit dessen zunehmender Bedeutung angesichts wachsender kultureller und religiöser Vielfalt der Gesellschaft (ebd.). Zu be-

4 Zur Bedeutung der verschiedenen Neutralitätskonzeptionen für den »Kopftuchstreit« Debus 1999: 433.

zweifeln ist allerdings, dass das Gericht daraus die richtige Konsequenz zieht: Leitbild des Bundesverwaltungsgerichts ist ein von religiösen Einflüssen so weit wie möglich befreites Schulleben. Realitätsnäher erscheint jedoch die Auffassung der Klägerin, dem – strikt verstandenen – Neutralitätsgebot werde der Staat gerecht, indem er zulasse, dass sich die gesellschaftliche Vielfalt auch in den unterschiedlichen religiösen Bekenntnissen der Lehrer widerspiegele (ebd.). Sofern sich die Außendarstellung des eigenen Bekenntnisses in Maßen hält, verdient diese Auffassung schon deshalb den Vorzug, weil sie mit der Fiktion einer gänzlich neutralen Lehrperson aufräumt (vgl. Morlok/Krüper 2003: 1021). So verstanden hätte das Neutralitätsargument für Frau L. gesprochen.

Im Ergebnis ist gegen das Kopftuch einer Lehrerin unter verfassungsrechtlichen Neutralitätsgesichtspunkten nichts einzuwenden.[5]

2. Geschlechtsspezifische Fremdheit

Der Fall wirft ein weiteres verfassungsrechtliches Problem auf. Obwohl vom Bundesverwaltungsgericht nicht thematisiert, spielen in Rechtsstreitigkeiten um geschlechtsspezifische religiöse Bekleidungsvorschriften auch Fragen der Geschlechtergerechtigkeit hinein. Art. 3 II GG stellt fest, dass Männer und Frauen gleichberechtigt sind, und fordert den Staat auf, die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern zu fördern und auf die Beseitigung bestehender Nachteile hinzuwirken.

Zugang zu öffentlichen Ämtern

a) Art. 3 II GG als Argument zugunsten muslimischer Frauen

Bei Fragen des Zugangs zu öffentlichen Ämtern scheinen Gleichberechtigungsgrundsatz und Gleichstellungsauftrag zunächst dafür zu sprechen, der Befolgung islamischer Bekleidungsvorschriften durch muslimische Frauen Raum zu geben, weil Frauen einseitig die Leidtragenden einer verweigernden Haltung wären. Da die Bekleidungsvorschriften nur für Frauen gelten, kann auch nur die Zulassung von Frauen zum Lehrerberuf am Bekleidungsverbot scheitern. Damit werden Frauen zwar nicht ausdrücklich benachteiligt. We-

5 Rechtlich bedenklich wäre es, wenn eine Frau aus religiösen Motiven mit Gesichtsmaske oder Vollschleier unterrichten wollte. Auch dies stellte allerdings nicht in erster Linie ein (verfassungsrechtliches) Neutralitätsproblem dar. Vielmehr wäre zu bezweifeln, dass eine Lehrerin, deren Gesicht nicht zu sehen ist, dem in den Schulgesetzen der Länder präzisierten Bildungs- und Erziehungsauftrag der Schule gerecht würde. Zum Verlust des Anspruchs auf Sozialhilfe bei Weigerung, die Vollverschleierung abzulegen, um so die Chancen auf dem Arbeitsmarkt zu verbessern, jetzt VG Mainz, Az: 1 L 98/03. MZ.

gen der einseitigen faktischen Wirkung zulasten muslimischer *Frauen* liegt jedoch eine mittelbare Diskriminierung vor, die im Hinblick auf das Gleichberechtigungsgebot des Art. 3 II GG rechtfertigungsbedürftig ist.

Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) hat allerdings in einem ähnlich gelagerten Schweizer Fall verneint, dass ein Verstoß gegen das Verbot der Diskriminierung wegen des Geschlechts (Art. 14 EMRK) vorliege. Die Beschwerdeführerin hatte ausdrücklich geltend gemacht, das Verbot, mit Kopftuch zu unterrichten, sei eine Diskriminierung aufgrund des Geschlechts. Dem hielt der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte entgegen, das Verbot, bei der beruflichen Tätigkeit ein Kopftuch zu tragen, ziele nicht auf die Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht, sondern verfolge das berechtigte Ziel der Achtung der Neutralität des Grundschulunterrichts (EGMR, Neue Juristische Wochenschrift 2001: 2873).[6]

Auch nach (insoweit noch konsolidierungsbedürftiger) deutscher Verfassungsinterpretation besteht im Bereich der mittelbaren Diskriminierung kein striktes Diskriminierungsverbot, sondern faktische Ungleichheiten können gerechtfertigt werden, wenn es dafür überzeugende Gründe gibt. Zweifellos hätte auch das Bundesverwaltungsgericht – wie der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte – hierzu wiederum das Neutralitätsgebot angeführt. Wenn man das Kopftuch mit dem Bundesverwaltungsgericht entgegen der oben vertretenen Auffassung als unzulässige Überschreitung des Neutralitätsgebots ansieht – und nur dann stellt sich die Diskriminierungsfrage überhaupt –, lässt sich die mittelbare Schlechterstellung muslimischer Frauen hinsichtlich des Zugangs zum Lehrerberuf auf diese Weise tatsächlich rechtfertigen. Aus Sicht des Bundesverwaltungsgerichts hätte die Thematisierung von Art. 3 II GG der Klägerin darum nicht weiter geholfen.

b) Art. 3 II GG als Argument zulasten muslimischer Frauen

Sofern in der Kopftuchdiskussion Gleichberechtigungsgrundsatz und Gleichstellungsauftrag thematisiert werden, geschieht dies in der Mehrzahl gerade mit entgegengesetzter Stoßrichtung. Der islamisch-weiblichen Bekleidung wird eine mit Art. 3 II GG unvereinbare anti-emanzipatorische Symbolwirkung beigemessen. Art. 3 II GG wird dann gerade umgekehrt ins Feld geführt, um zu begründen, warum eine religiös bekleidete Lehrerin *nicht* zum Schuldienst zuzulassen ist (vgl. Bader 1998: 364; Kokott 2000: 356). Im Leitfall von Frau L. war dies zentrales Thema der behördlichen Entscheidung und auch ein Thema der Entscheidung der Berufungsinstanz. Der VGH Mannheim hat dieses Bedenken folgendermaßen formuliert: Durch das Tragen eines Kopftuchs könne eine muslimische Frau den Eindruck einer sich den Männern untergeordnet fühlenden, gesellschaftlich nicht emanzipierten

6 Zum Vergleich der Rechtsprechung des EGMR mit derjenigen des BVerwG vgl. Schöbener 2003: 186.

Frau vermitteln, weil sie sich im Unterschied zu Männern gehalten sehe, in der Öffentlichkeit ein Kopftuch zu tragen. Folglich wird die Fähigkeit der Kopftuch tragenden Lehrerin in Zweifel gezogen, den Grundsatz der Gleichberechtigung von Männern und Frauen und den staatlichen Auftrag, die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern zu fördern und auf die Beseitigung bestehender Nachteile hinzuwirken, zu realisieren (Verwaltungsgerichtshof Mannheim, Neue Juristische Wochenschrift 2001: 2905; andere Ansicht Verwaltungsgericht Lüneburg, Neue Juristische Wochenschrift 2001: 771).

Dass eine Lehrerin allein durch das Anlegen eines Kopftuchs in Konflikt mit dem Gleichberechtigungsgebot und -auftrag des Art. 3 II GG gerät, ist jedoch aus verschiedenen Gründen zu bezweifeln.

aa) Zwar verpflichtet Art. 3 II GG den Staat, die Gleichberechtigung von Frau und Mann zu fördern. Dies ermöglicht jedoch grundsätzlich nicht, eine Frau gegen ihren Willen zu zwingen, dem Bild einer emanzipierten Frau gerecht zu werden. Es ist keiner Frau verwehrt, sich – zumal aus religiösen Motiven – für die Einnahme einer traditionellen Frauenrolle zu entscheiden (vgl. Kälin 2000: 169f.). Allenfalls wenn es der Betroffenen noch an der erforderlichen Einsichtsfähigkeit fehlt, kann der staatliche Gleichberechtigungsauftrag (in der Schule vermittelt über den Erziehungsauftrag des Art. 7 I GG) Wirkung entfalten. Kriterium für die Beurteilung der Einsichtsfähigkeit könnte die gesetzlich geregelte Religionsmündigkeit sein (vgl. ebd.). Eine Lehramtsanwärterin kann hingegen nicht um ihrer eigenen Emanzipation willen dazu gezwungen werden, das Kopftuch abzulegen. Allerdings berufen sich diejenigen, die den Zugang einer Kopftuch tragenden Lehrerin zum Schuldienst verhindern wollen, auch darauf, es sei zweifelhaft, ob die Lehrerin ihrem Erziehungsauftrag im Sinne des Art. 3 II GG gerecht werden könne (Bader 1998: 364; siehe dazu unten Abschnitt dd.).

bb) Weiterhin stellt sich die Frage, inwiefern die islamischen Bekleidungsvorschriften überhaupt anti-emanzipatorischen Charakter haben (vgl. Karakaşoğlu-Aydın 1999: 75f.).

1. Meistens wird der anti-emanzipatorische Charakter der Bekleidung mit deren Symbolwirkung begründet: Das Kopftuch stehe für eine Religion, die in all den Ausprägungen, die sie in der heutigen Staatenwelt erfährt, zu Verhältnissen führe, die Art. 3 II GG widersprechen würden (Kokott 2000: 356). Bei vielen ruft es automatisch Assoziationen wie Rückständigkeit und patriarchalische Unterdrückung hervor (vgl. Şen/Aydın 2002: 99). Zweifellos kennt das islamische Familien- und Erbrecht eine ganze Reihe diskriminierender Regelungen (Ruthven 2000: 128ff.; zum Scheidungsrecht Richter 2001: 107ff.), von denen die meisten nach § 6 EGBGB in Deutschland keine Anwendung finden, weil sie mit dem geltenden *ordre public*, insbesondere dem verfassungsrechtlichen Gleichbe-

rechtigungsgrundsatz, nicht vereinbar sind.[7] Oft wird im islamischen Kopftuch das Symbol für all diese Regelungen gesehen. Die Richtigkeit dieser Zuschreibung objektiven Symbolgehalts ist jedoch zweifelhaft. Die schlichte Gleichsetzung des Kopftuchs mit einem umfassenden Regularium frauendiskriminierender Vorschriften wird dem sehr viel komplexeren Geflecht subjektiver Einstellungen der betroffenen Frauen zu Religion, Geschlechterverhältnis und sonstiger Lebensgestaltung nicht gerecht, die alle in die Bekleidungsentscheidung hineinspielen. Die schlichte Annahme, das Kopftuch stehe für eine unemanzipierte Grundhaltung, greift zu kurz. Die pauschale Behauptung einer anti-emanzipatorischen Symbolwirkung ist darum verfehlt (vgl. Ruthven 2000: 152; Debus 2001: 1359; Böckenförde 2001: 727; Hillgruber 1999: 544).

2. Jenseits jeglicher Symbolik stehen die Bekleidungsvorschriften für sich genommen gleichwohl in einem Spannungsverhältnis zur Gleichstellungszielsetzung, weil sie nur für Frauen gelten.[8] Mit dieser formalen Diskriminierung geht eine materielle Diskriminierungswirkung einher: Erstens nehmen einseitige Bekleidungsvorschriften einseitig Bekleidungsfreiheit, die als Wert an sich begriffen werden kann. Zweitens nehmen Verhüllungsgebote Frauen die Möglichkeit, an Betätigungen teilzunehmen, die uneingeschränkte Bewegungsfreiheit erfordern; Streitigkeiten um die Teilnahme muslimischer Mädchen am Sportunterricht belegen dies. Drittens beschränken sie die Möglichkeit der Frauen, sexuelle Reize selbstbestimmt einzusetzen und sind damit ein Instrument der Kontrolle über deren Sexualität (zum Kontrollaspekt vgl. Ruthven 2000: 127). Gleichheitswidrig ist viertens, dass die Frau Selbstbeschränkungen auf sich nimmt, um sich der vermuteten Zügellosigkeit männlicher Begierde zu entziehen, deren Unbeherrschbarkeit damit hingenommen wird.[9]

Es lässt sich demnach mit einiger Berechtigung behaupten, dass Kleidervorschriften, die dazu dienen, die Reize der Frau zu bedecken, hinter einem

7 Siehe beispielsweise zur Nichtanwendbarkeit gleichheitswidriger Regeln des islamischen Erbrechts Lorenz 1993: 148ff.

8 Zwar handelt es sich nicht um eine staatliche Regelung, so dass das in erster Linie staatsgerichtete Diskriminierungsverbot (Art. 3 II, III 1 GG) nicht unmittelbar zur Anwendung kommt. Dogmatisches »Einfallstor« wäre jedoch wiederum der Erziehungsauftrag von Schule und Lehrerin (Art. 7 I GG).

9 Vgl. Koran, Sure 33, 59: »Prophet, sag deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen sich etwas von ihrem Gewand über den Kopf ziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, dass sie als ehrbare Frauen erkannt und daraufhin nicht behelligt werden«, zitiert nach der Übersetzung von Spuler-Stegemann 2002: 200.

modernen Gleichheitsideal zurückbleiben. Allerdings ist dies zu relativieren: Auch die (säkular-)christliche Welt bleibt in vieler Hinsicht hinter dem Gleichheitsideal zurück. Die zahlreichen halbtags beschäftigten (christlichen) Lehrerinnen, die auf weitergehende Karrierechancen verzichten, um dem (christlichen) Gatten und Familienvater die Vollzeitkarriere zu ermöglichen, lassen die Einlösung der Gleichstellungszielsetzung ebenso unvollendet wie ihre potenziellen muslimischen Kolleginnen. Kein Mensch käme jedoch auf den Gedanken, hierin ein Verfassungsproblem zu sehen. Die islamischen Bekleidungsvorschriften wegen der eben beschriebenen Wirkungen der Verfassungswidrigkeit zu zeihen und einer Kopftuch tragenden Lehrerin darum die Berufseignung abzusprechen, wäre überzogen.

cc) Die Sorge um die Gleichberechtigung muslimischer Frauen steht außerdem in erstaunlichem Kontrast zur Aussage vieler Musliminnen, sie fühlten sich nicht unterdrückt und ihr Kopftuch stehe nicht für die Internalisierung eines rückwärts gewandten Frauenbildes: Das Kopftuch gewähre ihnen vielmehr soziale Mobilität und erlaube es einer Frau, in öffentliche Räume einzudringen. Durch die islamische Kleidung könne sie patriarchalischer Autorität trotzen, indem sie klar zu verstehen gebe, dass sie nicht sexuell verfügbar sei (vgl. Ruthven 2000: 149ff.). Tatsächlich stehen gerade jene Frauen, die mit/trotz Kopftuch in den Schuldienst eintreten wollen, für ein emanzipiertes Frauenbild (Verwaltungsgericht Lüneburg, Neue Juristische Wochenschrift 2001: 771; Hillgruber 1999: 544).

Hier tritt nun der zweite Fremdheitsaspekt der ›doppelten Fremdheit‹ zu Tage: Es fällt schwer, sich die in Befolgung religiöser Bekleidungsvorschriften in ein Kopftuch gehüllte Frau als emanzipierte Frau vorzustellen. Von doppelter Fremdheit lässt sich sprechen, weil diese Frauen fremd nicht nur in ihrem Glauben sind, sondern auch in ihrer Vorstellung davon, was emanzipiertes Leben bedeutet, beziehungsweise auf welchem Wege ein emanzipiertes Leben möglich ist. Fremd ist, dass für diese Frauen islamische Bekleidung und beruflicher Erfolg kumulative Bedingungen emanzipierten Lebens sind. Das Verfassungsrecht beziehungsweise das, was die Gerichte daraus für die Frage der Bekleidungsvorschriften ableiten, stellt diese Frauen vor ein Dilemma: Entscheiden sie sich für die Einhaltung der Kleidungsvorschriften, müssen sie auf den Beruf verzichten; ihre Vorstellung von selbstbestimmter und emanzipierter Lebensgestaltung ist dann offensichtlich nicht realisiert. Aber auch wenn sie sich für den Beruf entscheiden und damit auf die religiöse Kleidung verzichten müssen, sind nach ihrem Selbstverständnis die Bedingungen gleichberechtigten Lebens nicht erfüllt, weil dieses die verhüllende Bekleidung gerade voraussetze.[10] Gleichberechtigtes Leben, wie sie es sich vorstellen, ist demnach nicht zu haben.

Kaum vermittelbar ist es, wenn diesen Frauen ein in ihren Augen gleich-

10 Vgl. zu diesem Dilemma auch Spuler-Stegemann 2002: 201.

berechtigtes Leben nicht bloß aus beamtenrechtlichen Neutralitätserwägungen, sondern im Namen der Förderung der Gleichberechtigung verbaut wird. Auf Art. 3 II GG können ablehnende Entscheidungen zum Zugang zum öffentlichen Dienst nicht gestützt werden. Mit ihrem Berufswunsch widerlegen diese Frauen unmittelbar den Verdacht, fürsorglicher emanzipatorischer Hilfestellung zu bedürfen.[11]

dd) Allerdings wird dem entgegengehalten, dass dennoch gegenüber den Schülern die dem Geist des Art. 3 II GG widersprechende Symbolwirkung eintrete, so dass man nicht allein auf das Selbstverständnis der betroffenen Frau abstellen dürfe. So ging der VGH Mannheim im Fall L. zwar davon aus, dass es sich:

»[...] wie auch der Eindruck in der mündlichen Verhandlung des Senats ergeben hat, [...] bei ihr um eine selbständige und selbstbewusste Frau handelt, die sich auch im Berufsleben bewähren will und die durch die Rechts- und Gesellschaftsordnung der Bundesrepublik Deutschland eröffneten Möglichkeiten wahrnehmen möchte. Unbeschadet dessen [könne] es [jedoch] nicht von vornherein ausgeschlossen werden, dass die Klägerin durch das Tragen des Kopftuchs im Unterricht den von ihr zu unterrichtenden Schülern gleichwohl den dem Gleichberechtigungsgrundsatz (Art. 3 II 1 GG) und dem Gleichstellungsauftrag (Art. 3 II 2 GG) widersprechenden Eindruck einer sich den Männern untergeordnet fühlenden, gesellschaftlich nicht emanzipierten Frau vermitteln würde, weil sie im Unterschied zu Männern sich gehalten sähe, in der Öffentlichkeit ein Kopftuch zu tragen.« (VGH Mannheim, Neue Juristische Wochenschrift 2001: 2905)

Die Richter trauten den Schülern also nicht zu, die Lehrerin mit Kopftuch als Repräsentantin eines gleichberechtigten Frauenideals wahrzunehmen und haben so ihr eigenes Fremdheitsgefühl gegenüber der Frau auf die Schüler projiziert. Gerade die Schüler haben es jedoch am leichtesten, am Beispiel ihrer Lehrerin zu sehen, dass sich islamische Bekleidung und emanzipiertes Leben nicht ausschließen. Wenn die Richter diesen Eindruck bereits in der Gerichtsverhandlung gewinnen konnten, dürfte das den Schülern im täglichen Umgang mit der Lehrerin erst recht gelingen.

Das Symbolik-Argument ist demnach auch im Gleichberechtigungskontext zurückzuweisen. Der Zugang zum öffentlichen Dienst kann einer religiös bekleideten Muslimin aus den genannten Gründen grundsätzlich nicht mit dem Argument verwehrt werden, sie verkörpere allein wegen des Kopftuchs ein Art. 3 II GG widersprechendes Frauenbild.

11 Kritisch zu diesem Ansinnen Debus 1999: 444f.; dies. 2001: 1359.

Befreiung vom Sportunterricht

Es gibt eine weitere Gruppe von Rechtsstreitigkeiten um muslimische Bekleidungsvorschriften, in denen ebenfalls regelmäßig mit dem Gleichberechtigungsgebot argumentiert wird. Die Rede ist von den Streitigkeiten über die Befreiung muslimischer Schülerinnen vom Sport- und Schwimmunterricht. Der Antrag auf Befreiung vom Sportunterricht wird regelmäßig damit begründet, dass die Teilnahme in den religiös vorgeschriebenen Mädchenkleidern nicht möglich sei. Zwar wäre es den Mädchen möglich, in sporttauglicher Kleidung an einem nach Geschlechtern getrennten Sportunterricht teilzunehmen. Wenn dieser nicht angeboten wird, kommt für die Schülerinnen jedoch nur die vollständige Befreiung vom Sportunterricht in Betracht. Die vollständige Befreiung (ausschließlich muslimischer *Mädchen*) vom Sportunterricht ist sicherlich nicht im Sinne des Art. 3 II GG (Groh 1992: 416; Kokott 2000: 356). Man wird nicht gleich annehmen müssen, dass es durch die Befreiung vom Sportunterricht islamischen Gemeinschaften möglich werde, »Mädchen gegen ihren Willen in eine islamische Nischengesellschaft einzuschließen« (Rittstieg 1992: 271f.). Jedoch läuft die Herausnahme der Mädchen aus dem Sportunterricht dem Ziel des Art. 3 II GG zuwider, weil sie auf diese Weise – wenn auch auf eigenen Wunsch – aus der Schülergemeinschaft ausgeschlossen werden.[12]

Hier kann das Gleichberechtigungsgebot tatsächlich juristische Bedeutung entfalten. Die Befreiung vom Sportunterricht ist nicht wegen der vermeintlichen Symbolwirkung der religiösen Bekleidung problematisch; das wäre – wie gesehen – kein tauglicher Einwand gegen die Befreiung. Sie ist jedoch problematisch, weil sie die betroffenen Mädchen partiell aus der Klassengemeinschaft herausnimmt. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den Fällen der Lehrerinnen und denen der Schülerinnen besteht darin, dass die Lehrerinnen Zugang zum öffentlichen Leben verlangen, wohingegen die Schülerinnen ein Stück Ausschluss in Kauf nehmen. Hier ist Art. 3 II GG in der Tat von Bedeutung, ohne dass das Gleichberechtigungsgebot allerdings eindeutige Ergebnisse aufweisen würde. Sofern muslimische, religionsunmündige Schülerinnen um ihrer Gleichberechtigung willen zur Teilnahme am Sportunterricht gezwungen werden sollen, ist in sorgfältiger Analyse zu klären, ob man die Betroffenen damit tatsächlich besser stellt. Das Festhalten an der Schulpflicht verbessert die Situation der Betroffenen nicht notwendig. Da das Mädchen auf die religiöse Kleidung nicht verzichten wird, muss es in

12 Zustimmung verdient die Auffassung des BVerwG, grundsätzlich müsse die Schule den Konflikt lösen, indem sie für Mädchen und Jungen getrennten Sportunterricht anbietet. Eine Befreiung kommt nur in Betracht, wenn eine Schule ausschließlich koedukativen Sportunterricht anbietet. BVerwG, Urt.v. 25.8.1993, NVwZ 1994, 578ff. Kritisch dazu Bothe, VVDStRL 54 (1995), 38: »an der Grenze des angesichts hohen Werts der Gleichberechtigung [...] noch zu Akzeptierenden«.

dieser am Sportunterricht teilnehmen und gerät dadurch möglicherweise erst recht in eine Außenseitersituation (Rittstieg 1994: 65)[13]. Zu bedenken ist auch, dass das zur Teilnahme gezwungene Kind Konflikten mit den Eltern ausgesetzt sein kann. Dann darf nicht ›fundamentalistisch‹ am Schulzwang festgehalten werden. Das Gleichstellungsgebot ist nicht um seiner selbst, sondern um der Betroffenen Willen da. Vorrangiger Maßstab der Entscheidung ist das Kindeswohl, von dem das Gleichberechtigungsziel nur einen Aspekt ausmacht (angemessen Kälin 2000: 179f.).

3. Schluss

Im Ergebnis sollten die Implikationen des Verfassungsrechts – jedenfalls die des Neutralitätsgrundsatzes und des Gleichberechtigungsgebots (zum Religionsgrundrecht s.o. I.) – für Rechtsstreitigkeiten um islamische Bekleidungsvorschriften nicht überbewertet werden. Bei der Entscheidung der Schulpflichtfälle kann Art. 3 II GG zwar eine Rolle spielen. Jedoch müssen die gegenläufigen Effekte einer Entscheidung für oder gegen die Bekleidungsvorschriften sorgfältig abgewogen werden. Eine pauschale Gleichsetzung der Schulpflicht mit der Förderung der tatsächlichen Durchsetzung von Gleichberechtigung ist zu simpel.

Für die Entscheidung der Streitigkeiten um den Zugang zum öffentlichen Dienst kommt Art. 3 II GG weder in die eine noch in die andere Richtung eigenständige Bedeutung zu: Wenn allein im Kopftuch (zu Unrecht) eine Verletzung der Neutralitätspflicht gesehen wird, rettet auch Art. 3 II GG die Stellenanwärterin nicht vor dem Kopftuchverbot, weil die mittelbare diskriminierende Wirkung dann gerechtfertigt werden kann. Umgekehrt kann jedoch ebenso wenig das an eine Lehrerin gerichtete Verbot, im Unterricht ein Kopftuch zu tragen, mithilfe des Gleichberechtigungsauftrags begründet werden. Der Widerstreit zwischen den verschiedenen Vorstellungen davon, wie eine emanzipierte Frau aussieht, sollte nicht verfassungsrechtlich aufgeladen werden. Das schlichte Verdikt der verfassungswidrigen Rückständigkeit islamischer Bekleidung ist nicht nur sachlich unangemessen. Es stellte die betroffenen Frauen, wie gesehen, auch vor ein Dilemma, in dem ihnen so oder so der Weg in die ihrem Verständnis gemäße emanzipierte Lebensführung versperrt wäre.

13 Das Oberverwaltungsgericht Münster, Recht der Jugend und des Bildungswesens 1992: 411 ist der Ansicht, dies müsse hingenommen werden.

Literatur

Bader, Johann (1998): »Darf eine muslimische Lehrerin in der Schule ein Kopftuch tragen?«, in: *Verwaltungsblätter für Baden-Württemberg*, S. 361-365.

Böckenförde, Wolfgang (2001): »Kopftuchstreit auf dem richtigen Weg?«, in: *Neue Juristische Wochenschrift*, S. 723-728.

Bothe, Michael (1995): »Erziehungsauftrag und Erziehungsmaßstab der Schule«, in: *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* (Bd. 54), Berlin/New York: de Gruyter, S. 7-46.

Debus, Anne (1999): »Der Kopftuch-Streit in Baden-Württemberg – Gedanken zu Neutralität, Toleranz und Glaubwürdigkeit«, in: *Kritische Justiz*, S. 430-448.

Debus, Anne (2001): »Machen Kleider wirklich Leute? – Warum der ›Kopftuch-Streit‹ so ›spannend‹ ist«, in: *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht*, S. 1355-1360.

Groh, Bernd M. (1992): »Urteilsanmerkung zu OVG Bremen, Urt. v. 24.3. 1992, I BA 17/91«, in: *Recht der Jugend und des Bildungswesens*, S. 414-416.

Hillgruber, Christian (1999): »Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport«, in: *Juristen Zeitung*, S. 538-547.

Kälin, Walter (2000): *Grundrechte und Kulturkonflikt*, Zürich: NZZ-Verlag.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (1999): »Religionsfreiheit für Muslime«, in *Grundrechte Report*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 72-77.

Kokott, Juliane (2000): »Diskussionsbeitrag«, in: *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* (Bd. 59), Berlin/New York: de Gruyter, S. 356.

Lorenz, Stephan (1993): »Islamisches Ehegattenrecht und deutscher ordre public: Vergleichsmaßstab für die Ergebniskontrolle«, in: *Praxis des Internationaen Privat- und Verfahrensrechts*, S. 148-151.

Michael, Lothar (2003): »Urteilsanmerkung zu BVerwG, NJW, 2002, S. 3345ff.«, in: *Juristen Zeitung*, S. 256-258.

Morlok, Martin/Krüper, Julius (2003): »Auf dem Weg zum ›forum neutrum‹? – Die ›Kopftuch-Entscheidung‹ des BVerwG«, in: *Neue Juristische Wochenschrift*, S. 1020-1021.

Richter, Dagmar (2001): »Relativierung universeller Menschenrechte durch Religionsfreiheit?«, in: Rainer Grote/Thilo Marauhn (Hg.): *Religionsfreiheit zwischen individueller Selbstbestimmung, Minderheitenschutz und Staatskirchenrecht*, Berlin u.a.: Springer, S. 89-128.

Rittstieg, Helmut (1994): »Urteilsanmerkung«, in: *Informationsbrief Ausländerrecht*, S. 65.

Rittstieg, Helmut (1992): »Anmerkung zu Urteil des BVerwG v. 25.8.1993 – BVerwG 6 C 30.92«, in: *Informationsbrief Ausländerrecht*, S. 278-272.

Ruthven, Malise (2000): *Der Islam*, Stuttgart: Reclam.

Rux, Johannes (2002): »Der Kopftuchstreit und kein Ende«, in: *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik*, S. 366-368.

Schöbener; Burkhard (2003): »Die ›Lehrerin mit dem Kopftuch‹ – europäisch gewendet!«, in: *Juristische Ausbildung*, S. 186-191.

Şen, Faruk/Aydın, Hayrettin (2002): *Islam in Deutschland*, München: Beck.

Spuler-Stegemann, Ursula (2002): *Muslime in Deutschland*, Freiburg i.B.: Herder.

Thüsing, Gregor (2003): »Vom Kopftuch als Angriff auf die Vertragsfreiheit«, in: *Neue Juristische Wochenschrift*, S. 405-407.

Religiöse Orientierungen, Selbstkonzepte junger Musliminnen und islamische Bewegung

Einleitung: Positionierungen im islamischen Diskursfeld. Religiöses Selbstverständnis junger Musliminnen im Spannungsfeld von Identitätspolitik und multiplen Identitätskonstruktionen

Mechthild Rumpf

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

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

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

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

Weitere Studien konzentrieren sich auf die jeweilige Politik der Anerkennung islamischer Religionsgemeinschaften und die Analyse konkreter Handlungsformen und Konfliktfelder (zuletzt Leggewie/Joost/Rech 2002; Rohe 2001). Dagegen sind Forschungen zum Verständnis von Geschlechterordnungen auffällig marginal, nur ansatzweise oder exemplarisch vertreten (vgl. Spuler-Stegemann 2002; Jonker 2002). Was auch immer in den offiziellen Stellungnahmen islamischer Religionsgemeinschaften, im Kontext theologischer Auseinandersetzungen oder auch in eher populistischen Boschüren über die »Geschlechterordnung im Islam« zu lesen sein mag – politisch gefärbt, neo-traditionell, orthodox oder in kritischer, reformorientierter Absicht[3] –, es repräsentiert nicht unbedingt die religiösen Orientierungen, Interessen und Handlungsmuster der jüngeren Generation praktizierender Muslime und Musliminnen. Zu unterscheiden ist jeweils zwischen islamischer Repräsentationspolitik, politisierter Theologie, religiösen Orientierungen und Lebensformen sowie Prozessen ›kultureller‹ Traditionsfindung der Muslime. Gerade die Seite des gelebten Islams, die Frage nach den vielleicht neuen Akzenten islamischer Lebensformen insbesondere in Deutschland, ist von grundlegender Bedeutung für eine wirklich informierte Öffentlichkeit und für eine größere Integrationsbereitschaft auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft, verbunden mit möglicher Anerkennung elementarer Rechte muslimischer MitbürgerInnen im Rahmen der verfassungsrechtlich garantierten Religionsfreiheit.

Die gegenwärtig aktualisierte Auseinandersetzung um die symbolische

3 Vgl. insbesondere die *Islamische Charta* (2002) des *Zentralrats der Muslime* und weitere Hinweise in der Einleitung von Ute Gerhard zum Themenschwerpunkt II. Im Kontext neo-traditionalistischer Orientierungen sind eine Reihe Broschüren angesiedelt, die auf dem islamischen Buchmarkt sehr präsent sind, beispielsweise El-Shabassy ^{2}1998; Badawi 2001; Umm-Yussuf 1998; Hobohm ^{2}1999; Lemu/Grimm ^{3}1999; Denffer ^{2}2000; Rassoul ^{7}2001. Zur theologischen Auseinandersetzung mit patriarchalen Lesarten der islamischen Quellen vgl. Erbakan 1999; El-Zayat 2001, 2002; Anonyma 2002; Hermeneutischer Arbeitskreis 2002; sowie Zeitschrift und homepage HUDA.

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

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

4 Zur Geschichte vgl. Karakaşoğlu 1998, 1999.

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

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

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

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

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

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

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

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

8 Diese Presseerklärung »Kopftuchtragen im Schuldienst – Mündliche Verhandlung im Bundesverfassungsgericht« (islam.de, online zitiert am 4.6.03) wird bekräftigt durch die »Stellungnahme des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZDM) zur Vorlage beim Bundesverfassungsgericht«. Dort heißt es, die Kleidervorschriften für Männer und Frauen gehören zur »islamischen Lehre«, zum »islamischen Glauben« und zur »islamischen Lebensweise«. Die Kopfbedeckung für Frauen sei durch »alle Rechtsquellen im Islam« belegt und »individuelle Pflicht« (islam.de, online zitiert am 4.6.2003, S. 1f.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

»Neue muslimische Frauen« in der Türkei

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

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

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

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

Pusch blickt in ihrem Beitrag skeptisch auf die mögliche gesellschaftliche Integration der neuen muslimischen Frauen in der Türkei, sie würden vielmehr weiterhin wegen des Kopftuchs mit Diskriminierung in vielen Bereichen rechnen müssen. Mit dem gegenwärtigen Versuch der AKP, die politische Macht des Militärs im Nationalen Sicherheitsrat einzugrenzen[21], könnte allerdings auch eine zukünftige Lockerung des Kopftuchverbots in öffentlichen Räumen ein möglicher Schritt zur Entpolitisierung der Kopftuchfrage verbunden sein.

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

Einige Konfliktlinien zwischen kemalistischen Frauenorganisationen

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

21 Vgl. entsprechende Presseberichte und Kommentare Ende Juli 2003.

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

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

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

Die 1991 vorgelegte empirische Studie von Nilüfer Göle *Republik und Schleier* belegt, dass die Studentinnen, die seit den 1980er Jahren in der Türkei Kopftuch trugen, aus den lokalen Kulturen der Mittel- oder Unterschichten im kleinstädtischen oder ländlichen Milieu mit traditioneller islamischer Lebensweise kamen (ebd.: 111). »Auch wenn sich diese jungen Frauen durch Kopftuch oder Schleier und langen Mantel verhüllen, fangen sie an, im öffentlichen Leben gesehen zu werden« (ebd.). Diese sozial relevante Tatsache wird auch von Barbara Pusch für die Gegenwart bestätigt. Der soziale Aspekt der Re-Islamisierung wurde von Göle nur ansatzweise diskutiert, könnte aber die These begründen, dass die Zeichen des Islamismus zugleich die Zeichen einer aufstrebenden neuen Elite sind, die nicht durch ›Anpassung‹ den sozialen Aufstieg versucht, sondern durch das radikale Infragestellen der herrschenden, kemalistisch geprägten Machteliten. Mit moralisch akzentuierter Gesellschafts- und Kulturkritik besetzt der politische Islam nicht nur die Leerstelle marxistisch orientierter Ideologien – Religion kann auch als Ressource im sozio-politischen Konfliktfeld eingesetzt werden, wie die kemalistische und strikt laizistische Orientierung bei der Gründung der türkischen Republik auch einer neuen Elite gesellschaftliche Anerkennung und Machtpositionen verschaffte.

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

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

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

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

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

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

Muslime in Deutschland

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

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

24 Vgl. Pressemitteilung *Zentrum für Türkeistudien*, 8. Februar 2002, S. 1f. (online).

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

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

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

Musliminnen geschaffenen Parallelinstitutionen. Das islamische Prinzip der Geschlechtertrennung wird zwar nicht durchbrochen (Klinkhammer), aber traditionelle Handlungsfelder von Frauen werden überschritten und die islamischen Vereinigungen zugleich mit der »Norm der Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern auf Dauer konfrontiert« (Jonker). Mit dieser Ausweitung von Handlungssphären werden auch die unterschiedlich akzentuierten Stimmen von Musliminnen – »nachdenklich«, »kritisch« oder »traditionell« – wahrnehmbar und kreative Neudeutungen des islamischen Geschlechterverhältnisses einer größeren Öffentlichkeit präsentiert. Wie auch andere Studien belegen oder ein Blick auf die ›frauenspezifischen‹ Internetseiten, Kommunikationsforen und ihre Vernetzung zeigt[26], betont auch Gerdien Jonker, dass sich viele Frauen virtuell in der globalen Welt des Islams bewegen. Dies ist tendenziell gleichbedeutend mit einer Demokratisierung theologischen Wissens und trägt bei zu dem Prozess der Aushöhlung und Unterwanderung des männlichen Machtmonopols in Bereichen der juristischen und theologischen Wissensproduktion, den Ziba Mir-Hosseini als eine wichtige Voraussetzung für mehr Gerechtigkeit und Gleichheit für Frauen ansieht. Die eher skeptische Einschätzung von Mir-Hosseini, es würde jedoch noch lange dauern, bevor eine kritische Mehrheit der Frauen erreicht ist, ist auch implizit dem Beitrag von Gerdien Jonker zu entnehmen. Allerdings beziehen sich Jonkers dichte Beschreibungen auf einen Migrationskontext, in dem sich Fragen von Gerechtigkeit und Gleichheit für Frauen im Islam anders stellen als in theokratischen und totalitären Regimen (vgl. dazu Kreile i.d.Bd.).

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

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

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

Selbstkonzepte und religiöse Orientierungen junger Musliminnen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In Yasemin Karakaşoğlus Beitrag wird dies besonders deutlich, da sie vor allem eine Gruppe »pragmatischer und idealistischer Ritualistinnen« (Sunnitinnen) vorstellt, die sich durch orthodoxe Deutung des Islams gleichzeitig für eine größere Sichtbarkeit ihrer Religion und deren gesellschaftlicher Anerkennung einsetzen. Diese Kopftuchstudentinnen gelten in der Öffentlichkeit meist als integrationsunwillig, in innerislamischen Kreisen jedoch eher als »Heldinnen«, eine Charakterisierung, die aus dem türkischen Kontext bekannt ist (vgl. Pusch i.d.Bd.; Furrer 2003) und die Leserin nachdenklich stimmt. Denn unabhängig von den individuellen Motiven dieser Musliminnen verweist die Stilisierung von Heldinnen auf eine islamische Repräsentationspolitik, die den weiblichen Körper strategisch einsetzt und funktionalisiert für die Sichtbarkeit des Islams in Deutschland.[30] Karakaşoğlus differenzierte, vorsichtig typisierende und vielschichtige Untersuchung zeigt jedoch deutlich, wie wenig das Kopftuch als Symbol für eine bestimmte islamische Richtung angesehen werden kann, es repräsentiert nicht unbedingt den Wunsch, religiös-ethische Intentionen in allen Lebensbereichen zur Geltung zu bringen, es kann mit sehr unterschiedlichen Vorstellungen über einen islamgerechten Lebensstil verbunden sein und ist überwiegend Ausdruck eines säkularen Verständnisses von Religion. Die religionssoziologischen Befunde, die vor dem Hintergrund der großen Relevanz der Religion für Türkinnen und Türken entfaltet werden[31], zeigen die vielen Facetten individueller Bedeutungen, die sich vor allem auf Geborgenheit, Sicherheit und Orientierung beziehen und keinen Gegensatz zur Moderne und zur Integration markieren. Die Selbstkonzepte dieser jungen Musliminnen bringen somit »wandelbare« Varianten spannungsreicher und versöhnter Perspektiven in der Auseinandersetzung mit modernen Lebensstilen zum Ausdruck. Wie so oft ist auch

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

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

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

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

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

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

Offene Fragen

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

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

Literatur

[Anonyma, Mitarbeiterin des ZIF, Köln] (2002): »Gewalt im Islam? Korrigierende Anmerkungen und kritische Rückfragen«, in: *schlangenbrut. Schwerpunkt: islam der frauen,* 20. Jg., Mai/2002, 5-9.

Al-Ali, Nadje (2003): »Irakerinnen sind keine Opferlämmer«, in: *Frankfurter Rundschau,* 30.7.2003, Nr. 175, Dokumentation, 7.

Amirpur, Katajun (2003): »Emanzipation trotz Kopftuch – Iranische Frauenrechtlerinnen streiten um die Deutung des Korans«, in: *Feministische Studien,* 21. Jg., 2/2003 (im Druck).

Badawi, Jamal (2001): *Die Gleichwertigkeit der Geschlechter im Islam,* Karlsruhe: Cordoba-Verlag.

Badran, Margot (2002): »Islamic feminism: what's in a name?«, in: *Al-Ahram Weekly Online*, Nr. 569, 17.-23. Januar 2002, Cairo (online).

Bielefeldt, Heiner (2003): *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit,* Bielefeld: transcript.

Bukow, Wolf-Dietrich/Ottersbach, Markus (Hg.) (1999): *Fundamentalismusverdacht*, Opladen: Leske + Budrich.

Chebel, Malek (1997): *Die Welt der Liebe im Islam. Eine Enzyklopädie. Erotik, Schönheit und Sexualität in der arabischen Welt, in Persien und der Türkei,* München: Kunstmann.

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

Denffer, Ahmad von (²2000): *Kopftuch und Kleidung im Islam,* München: Islamisches Zentrum.

El-Shabassy, Eva (²1998): *Die Frau im Islam,* Garching: Dâr-us-Salâm.

El-Zayat, Sabiha im Gespräch mit Edith Kresta (2001): »Die Probleme des Dialogs. Das Recht auf Differenz leitet Sabiha El-Zayat vom Zentrum für Islamische Frauenforschung in Köln (ZIF) genauso aus dem Koran ab wie die Gleichwertigkeit der Geschlechter«, in: *tageszeitung* (taz), 29.10.2001, 14.

El-Zayat, Sabiha im Streitgespräch mit Sanem Kleff (2002): »Im wahren islamischen Leben wird alles gut? Ist, wer ein Kopftuch trägt, eine Betonmuslimin? Ist, wer es ablehnt, eine Betonlaizistin?«, in: *tageszeitung* (taz), 8.3.2002, 8-9.

Erbakan, Armina (1999): »Islamische feministische Theologie – Chance oder Sackgasse?«, in: Vauti/Sulzbacher (1999), 57-83.

Feindt-Riggers, Nils/Steinbach, Udo (1997): *Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse.* Pilotuntersuchung, Hamburg: Deutsches Orient-Institut.

Frese, Hans-Ludwig (2002): *»Den Islam ausleben«. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora,* Bielefeld: transcript.

Furrer, Priska (2003): »›Wir sind die Töchter dieses Landes‹ – islamische Identität in Frauenromanen aus der Türkei«, in: *Feministische Studien,* 21. Jg., 2/2003 (im Druck).

Göle, Nilüfer (1995): *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei,* Berlin: Babel

Hamzawy, Amr (2003): »Fortschritt durch Integration«, in: *tageszeitung* (taz), 24.2.2003, 12.

Hartmann, Thomas/Margret Krannich (Hg.) (2001): *Muslime im säkularen Rechtsstaat,* Berlin: Das Arabische Buch.

Heitmeyer, Wilhelm/Joachim Müller/Helmut Schröder (1997): *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland,* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Heller, Erdmute/Mosbahi, Hassouna (1993): *Hinter den Schleiern des Islam. Erotik und Sexualität in der arabischen Kultur,* München: Beck.

Hermeneutischer Arbeitskreis (Zentrum für islamische Frauenforschung und Frauenförderung, Köln) (2002): »Vielfältiges Verstehen. Hermeneutik im Islam aus weiblich theologischer Sicht«, in: *schlangenbrut. Schwerpunkt: islam der frauen,* 20. Jg., Mai/2002, 13-16.

Hillauer, Rebecca (2003): »Noch lange nicht am Ziel. Kampf für Frauenrechte in islamisch geprägten Ländern«, in: *Neue Züricher Zeitung,* 17.7.2003, Nr. 163, 35.

Hobohm, Mohamed Aman (²1999): *Menschenrecht und Gottesrecht,* Garching: Dâr-us-Salâm.

Jonker, Gerdien (Hg.) (1999): *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland,* Zentrum Moderner Orient, Studien 11, Berlin: Das Arabische Buch.

Jonker, Gerdien (2002): *Eine Wellenlänge zu Gott. Der ›Verband der Islamischen Kulturzentren‹ in Europa,* Bielefeld: transcript.

Jonker, Gerdien/Kapphan, Andreas (Hg.) (1999): *Moscheen und islamisches Leben in Berlin*, Berlin: Die Ausländerbeauftragte.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (1998): »›Kopftuch-Studentinnen‹ türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen«, in: Bielefeldt/Heitmeyer (1998), 450-473.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (1999): »Religionsfreiheit für Muslime? Die Kopftuchdebatte im ›Fall Ludin‹«, in: *Grundrechte-Report 1999*, Hrsg. v. Till Müller-Heidelberg et al., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 72-77.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (2000): *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland.* Interdisziplinäre Studien zum Verhältnis von Migration, Ethnizität und gesellschaftlicher Multikulturalität Bd. 12, Frankfurt/Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

Kehl-Bodrogi, Krisztina/Kellner-Heinkele, Otter-Beaujean (Hg.) (1997): *Syncrettistic Religious Communities in the near East,* Leiden: Bill.

Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (1999): *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa,* Bielefeld: transcript.

Klinkhammer, Gritt Maria (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland,* Marburg: Diagonal-Verlag.

Kreile, Renate (1997): *Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauenmacht im Vorderen Orient*. Pfaffenweiler: Centaurus.

Kristianasen, Wendy (2003): »Gerechtigkeit, Entwicklung und die Turbanfrage«. In: *LE MONDE diplomatique*, 14.3.2003 (Beilage zur *tageszeitung* [taz]), 10.

Kürşat-Ahlers, Elçin (1999): »Umgang mit bedrohter und gebrochener Identität. Über die Migrantenintellektuellen in Deutschland«, in: Wolfgang Lenk/Mechthild Rumpf/Lutz Hieber, *Kritische Theorie und politischer Eingriff,* Hannover: Offizin.

Leggewie, Claus/Joost, Angela/Rech, Stefan (2002): *Der Weg zur Moschee – eine Handreichung für die Praxis,* Bad Homburg v.d. Höhe: Herbert-Quandt-Stiftung.

Lemmen, Thomas (2000): *Islamische Organisationen in Deutschland,* Bonn: Friedrich Ebert Stiftung.

Lemu, Aisha B./Fatima Grimm ([3]1999): *Die Frau und Familienleben im Islam,* München: Islamisches Zentrum.

Meng, Frank (2001a): »›Ohne Islam sind wir nichts‹. Über die Orientierung der zweiten Migranten-Generation an muslimischen Verhaltensmustern«, in: *tageszeitung* (taz), 8.12.2001, 33.

Mernissi, Fatima (1987): *Geschlecht, Ideologie, Islam,* München: Frauenbuchverlag.

Mernissi, Fatima (1989): *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen,* Frankfurt/Main: Dağyeli.

Mernissi, Fatima (1992): *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie,* Hamburg: Luchterhand.

Mernissi, Fatima (1993): *Die vergessene Macht: Frauen im Wandel der islamischen Welt,* Berlin: Orlanda.

Naggar, Mona (2000): »Frau und Koran. Denn Gott ist gerecht. Viele muslimische Frauen auch in Deutschland fühlen sich durch die männlichen Koraninterpretationen abgewertet. Den Koran aus weiblicher Sicht und konkrete Hilfestellung für muslimische Frauen vermitteln beispielsweise das Huda-Netzwerk und das Zentrum für islamische Frauenforschung«, in: *tageszeitung* (taz), 16.10.2000, 18.

Naggar, Mona (2001): »›Erst mal war ich furchtbar traurig‹. Islamische Gemeinde in Deutschland: Aufruhr gegen Glaubensschwestern wegen taz-Artikel. Interview mit den betroffenen Frauen, Rabia Müller und Fatma Sagir, vom Zentrum für islamische Frauenforschung«, in: *tageszeitung* (taz), 5.3.2001, 15.

Neusel, Ayla/Ayche, Karin/Akkent, Meral (Hg.) (1991): *Aufstand im Haus der Frauen. Frauenforschung aus der Türkei,* Berlin: Orlanda.

Nökel, Sigrid (2001): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam – Eine empirische Studie über kulturelle Reflexion und Transformation in der Bundesrepublik Deutschland,* Bielefeld: transcript.

Pusch, Barbara (Hg.) (2001): *Die neue muslimische Frau. Standpunkte & Analysen.* Türkische Welten Bd. 8, Stuttgart, Istanbul: Beiruter Texte und Studien.

Ramadan, Tariq (2001): *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext.* Hrsg. v. Muslim Studenten Vereinigung in Deutschland e.V. Marburg: MSV-Verlag.

Rassoul, Abü-r-Rida'Muhammad Ibn Ahmad Ibn ([7]2001): *Die Menschenrechte im Islam.* Köln: IB Verlag Islamische Bibliothek.

Röckemann, Antje (2002): »Islamische Frauen vernetzt«, in: *schlangenbrut. Schwerpunkt: islam der frauen,* 20. Jg., Mai/2002, 29.

Rohe, Mathias (2001): *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven,* Freiburg im Breisgau: Herder

Rommelspacher, Birgit (2002): *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft,* Frankfurt/Main, New York: Campus.

Ruf, Werner (2002): »Die meisten Muslime in Frankreich finden Chirac und Jospin gut«, in: *Frankfurter Rundschau*, 3.4.2002, Nr. 77, Dokumentation, 7.

Şen, Faruk/Hayrettin Aydın (2002): *Islam in Deutschland,* München: Beck.

Salzbrunn, Monika (1999): »Zwischen kreativen Eigenwelten und republikanischem Druck – Musliminnen nord- und westafrikanischer Herkunft in Frankreich«, in: Klein-Hessling/Nökel/Werner (1999), 62-80.

Schiffauer, Werner (2000): *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz,* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Schiffauer, Werner (2001): »Auf der Suche nach Anerkennung im Spagat zwischen zwei Kulturen«, in: *Der Bürger im Staat. »Islam in Deutschland«.* Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg, 51. Jg., 4/2001, 226-233.

Schiffauer, Werner (2002): »Im Problem das Potenzial sehen«. Interview mit Daniel Bax, in: *tageszeitung* (taz), 1.2.2003, 3.

Schimmel, Annemarie (^{2}1996): *Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam,* München: Kösel.

Schneider, Katrin (2003): »Frauenbewegung und Zivilgesellschaft«, in: *Qantara.de,* online zitierte Fassung v. 18.7.2003, 3 S.

Schöning-Kalender, Claudia/Neusel, Ayla/Jansen, Mechtild M. (Hg.) (1997): *Feminismus, Islam, Nation: Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei,* Frankfurt/Main, New York: Campus.

Senghaas-Knobloch, Eva/Rumpf, Mechthild (1991): »Soziale Identität, die Ordnung der Geschlechter und nationale Bewegung. Zur Diskussion über ›Psychologische Gründe des Fundamentalismus‹«, in: *Feministische Studien,* 9.Jg., 2/1991, 123-134.

Seufert, Günter (^{2}1999): *Café Istanbul. Alltag, Religion und Politik in der modernen Türkei,* München: Beck.

Spuler-Stegemann, Ursula (^{3}2002a): *Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen,* Freiburg im Breisgau: Herder.

Spuler-Stegemann, Ursula (2002b): »Scharia als Fessel und Chance. Ein Blick in die Runde. Über das islamische Recht und seine verschiedenen Interpretationen in der muslimischen Welt«, in: *tageszeitung* (taz), 8.3.2002, 4-5.

Tezcan, Levent (2003): *Religiöse Strategien der »machbaren« Gesellschaft. Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei,* Bielefeld: transcript.

Tietze, Nikola (2001): *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich,* Hamburg: Hamburger Edition.

Umm-Yussuf, Iman (1998): *Die Ehe im Islam,* München: Islamisches Zentrum.

Vauti, Angelika/Margot Sulzbacher (Hg.) (1999): *Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion*, Wien: Brandes & Apsel.

Venel, Nancy (1999): »Französische Muslimas – Glaubensbiografien von Studentinnen mit Kopftuch«, in: Klein-Hessling/Nökel/Werner (1999), 81-105.

Vertovec, Steven/Peach, Ceri (1997): *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, New York: St. Martins Press, INC; Houndsmills, u.a.: Macmillan Press LTD.

Wedel, Heidi (1999): *Lokale Politik und Geschlechterrollen – Stadtmigrantinnen in türkischen Metropolen*, Hamburg: Deutsches Orient Institut.

Wedel, Heidi (2000): »Frauen in der Türkei«, in: *Der Bürger im Staat. Schwerpunkt: Die Türkei vor den Toren Europas*. Politische Landeszentrale Baden-Württemberg, 5/2000 (online zitiert).

Vor den Toren: Bildung, Macht und Glauben aus der Sicht religiöser muslimischer Frauen[1]

Gerdien Jonker

In diesem Beitrag stehen religiöse muslimische Expertinnen in der Bundesrepublik im Mittelpunkt: Wie sie zur Expertin werden, welche Aufgaben sie haben, welches thematische Spektrum sie besetzen. Der Terminus ist der amerikanischen Diskussion um religiöse Spezialistinnen entliehen (Starr Sered 1998), die das Augenmerk auf die Existenz von Frauen lenkte, die innerhalb ihrer religiösen Tradition arbeiten, als Akteurinnen diese mit gestalten und zunehmend auch die religiöse Begründung ihrer marginalisierten Position in Frage stellen. Vor allem Letzteres ist ein heikles Thema. In den drei abrahamitischen Religionen besaßen Männer lange Zeit die Definitionsmacht. In dieser Position schrieben sie Frauen eine untergeordnete Rolle zu, die als komplementär beschrieben wurde. Dennoch sind in diesem symbolischen System Frauen zu religiösen Akteuren geworden und dort, wo die Grenze zwischen Symbol und Handlung überwunden wurde, stellen sie kritische Fragen (Haddad/Esposito 2001).

Religiöse muslimische Expertinnen sind in erster Linie Sachverständige in der fachgerechten Auslegung der islamischen Tradition im Hinblick auf die Stellung von Frauen und Kindern. Die Rolle einer Kritikerin, die die überlieferte Ordnung in Frage stellt, nehmen – öffentlich wahrnehmbar – erst wenige für sich in Anspruch. Traditionell erstreckten sich ihre Handlungsbereiche vom Religionsunterricht bis zur Eheberatung. Ihre Arbeit erfuhr in der islamischen Tradition zwar wenig Aufmerksamkeit, dennoch bildete sie stets einen anerkannten Tätigkeitsbereich für die islamische Erziehung. Im Vergleich zu ihren männlichen Kollegen machten muslimische Expertinnen lediglich eine Randgruppe aus. Es waren die muslimischen Männer, die über religiöse Autorität verfügten, das Gruppencharisma auf sich lenkten und die Grenzen des anderen Geschlechts festlegten.

Religiöse Expertinnen tragen heute auf vielerlei Weise zur Produktion islamischen Wissens in der Bundesrepublik bei. Vieles davon kann als ›traditionelles Wissen‹ bezeichnet werden, aber nicht nur. Manche dieser Theologinnen produzieren innovatives Ideengut, das sie in ihren eigenen Gemeinden zur Diskussion stellen. Andere Expertinnen haben sich außerhalb des Moscheenspektrums einen Platz gesucht. Von dieser Warte aus produzieren sie neue theologische Ansätze und Unterrichtscurricula für den freien Markt.

1 Dieser Beitrag ist eine Fortführung meines Aufsatzes »Islamic Knowledge through a Woman's lens: Education, Power and Belief«, der in Jonker/Sakaranaho 2003 erschien. Die deutsche Übersetzung dieses Aufsatzes von Johannes Fischer war die Grundlage meiner weiteren Bearbeitungen.

Ihre unabhängige Produktionsweise könnte diese Frauen in die Lage versetzen, im Bereich von Demokratie und Bildung eine Schlüsselposition zwischen islamischen Gemeinschaften und Mehrheitsgesellschaft einzunehmen. Der vorliegende Beitrag konzentriert sich nunmehr auf die religiösen Expertinnen innerhalb des Moscheenspektrums.

Die Beschreibungen in diesem Text sind verschiedenen Forschungsabschnitten und Projekten entnommen. Eine zufällige Begegnung mit jungen Frauen in Istanbul, die mir 1996 ihr Internat zeigten und mir die Prinzipien ihrer religiösen Ausbildung erklärten, löste bei mir die Frage aus, welchen Anteil muslimische Frauen an der Produktion religiöser Kenntnisse, die auch ihre eigene Position betreffen, haben. Im Winter 1997 führte ich daraufhin eine erste Bestandsaufnahme in 72 Berliner Moscheen durch und stellte fest, dass sämtliche 56 türkische Gemeinden im Laufe der 1990er Jahre getrennte Gebetsräume für Frauen eingerichtet und in den meisten Fällen eine oder mehrere religiöse Spezialistinnen hinzugezogen hatten, während die arabischen und bosnischen Neuankömmlinge gerade damit begannen, getrennte Einrichtungen in Betracht zu ziehen (Jonker 1999). Allen männlichen Vorstandsmitgliedern war die Notwendigkeit bewusst, ihren Frauen in der fremden Umgebung einen eigenen Ort innerhalb der Moschee einzuräumen, um ihnen die Weitergabe der religiösen Tradition zu ermöglichen. Es ist wichtig festzuhalten: Traditionell ist die Moschee ein männlich definierter Ort. Frauen mögen ihn hin und wieder aufsuchen, in den islamisch geprägten Ländern haben sie jedoch dort keinen strukturellen Platz. Es gibt traditionelle Lehreinrichtungen *(Medresen)* auch für Frauen, aber private Wohnräume sind weiterhin Orte des Betens und der Versammlung (Berkey 1992: 161-181; Barangzani 1992). Mit der Verwirklichung struktureller Räume[2] für Frauen ist der westeuropäische Islam nunmehr im Begriff, der Tradition Neues hinzuzufügen.

Anschließend praktizierte ich 1999 teilnehmende Beobachtung in den verschiedensten Frauengemeinden und führte Gespräche mit den Expertinnen, die dort als Theologinnen oder Lehrerinnen tätig waren. Schließlich konzentrierte ich mich auf die dichte Beschreibung einer zutiefst orthodoxen Gemeindestruktur, die um die Geschlechterordnung kreist, am Beispiel des *Verbandes der islamischen Kulturzentren* (Jonker 2002).

2 Der Begriff »strukturelle Domäne« *(structural domains)* wurde der aktuellen anthropologischen Diskussion entliehen (Louis Dumont, Arjun Appadurai u.a.). Er umfasst materielle Räume (den Marktplatz, das Wohnzimmer, die Schlange im Supermarkt) sowie Gelegenheiten (die Predigt, die elterliche Autorität, der Schwatz), die in ihrer Heterogenität jeweils Raum für eine ganz bestimmte Kommunikation bieten. Mehr als institutionalisierte Räume umfassen *structural domains* auch flüchtige Kommunikationen. Diese können im Laufe der Zeit einen Prozess der Institutionalisierung erfahren oder auch nicht. Vgl. Jonker (1997).

Nach einer Recherche zum Stand der Institutionalisierung des Islams in Europa, die hier unter dem Aspekt einer Gelegenheitsstruktur betrachtet wird, sowie der Erörterung, wo sich darin der Ort der Frauen befindet, folgt eine Beschreibung ihrer Aufgabenbereiche und ein Rundgang durch die verschiedenen Ausbildungsstätten. Danach werden drei Typen von Frauengemeinden skizziert. Zwei Fragestellungen, die sich durch diesen Text ziehen, werden in der Schlussfolgerung genauer betrachtet. Eine berührt die Relevanz der Rahmenbedingungen: Welche Bedeutung haben die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen für die Institutionalisierung muslimischer Gemeinden in Europa? Die andere befasst sich mit der Produktion von religiöser Bedeutung und deren Veränderung durch den Beitrag von Frauen.

Der europäische Islam als Gelegenheitsstruktur[3]

Die islamische Tradition vermittelt den Gläubigen Vorschriften. Sie waren das Instrument, mit dem diese Religion sich einst eine institutionelle Gestalt gab, ohne auf eine Hierarchie rekurrieren zu müssen. Als der Prophet Muhammad starb, hinterließ er eine Offenbarung *(Koran)* sowie das mündlich überlieferte Vorbild seines Lebenswandels *(Sunna)*. Es entwickelten sich alsbald an der Rechtssprechung angelehnte Techniken, um aus diesen beiden Quellen rituell-religiöse und soziale Verhaltensregeln abzuleiten *(Fiqh)*. Nach einiger Zeit wurden die wichtigsten Resultate in einem verbindlichen Regelwerk zusammengefasst (*Scharia*). Man meinte damals, um 900, dass damit wohl das Wichtigste festgelegt worden war. Das »Tor« zur Interpretation, so hieß es, sollte darum fortan »geschlossen« bleiben (Gibb/Kramers: 102-107; 157f.; 524-529; Johannsen 1999). Der Kodex bekam damit einen Status, der den beiden Quellen sehr nahe kam. Danach wurde er mehr als tausend Jahre lang ein Steinbruch für gelehrte Interpretationen. Er wurde buchstäblich überfrachtet mit Rechtsauslegungen und theologischen Spitzfindigkeiten, die meistens von Männern erdacht wurden und oft um das ›Wesen‹ und den Status von Frauen kreisten. Der Zugang zu Theologie und Rechtsgelehrtheit war ausschließlich Männern vorbehalten und, obwohl man diesen Gelehrten nicht generell Boshaftigkeit unterstellen kann, so ist doch nachträglich sichtbar geworden, dass sie, sobald es um die Position, die Rechte und den Handlungsradius ihrer Frauen ging, stets sich selbst übervorteilten. In der religiösen Symbolik bekam das Geschlechterverhältnis eine Rolle zugesprochen, die dem männlichen Verhältnis zu Gott entsprach. Gravierend kam hinzu, dass namhafte Theologen explizit frauenfeindlich waren und sich Aussprachen

3 ›Gelegenheit macht Diebe‹ sagt das Sprichwort, aber die Soziologie sieht nicht nur lange Finger am Werk. *Opportunity structures* gelten ihr als hervorragende Weichenstellungen für die Entstehung sozialer Bewegungen. Vgl. Tarrow (1988).

erlaubten, die sich äußerst belastend auf das Leben muslimischer Frauen auswirkten. Diese Machtkonstellation wird heute zwar auch von muslimischen Männern mit Fragezeichen versehen, im Wesentlichen existiert sie jedoch ungebrochen weiter.

Es gibt aber eine neue Diskussion. Die *Scharia,* die viele Gläubige auch heute als unabdingbaren Ausgangspunkt ihres Glaubens betrachten, unterscheidet zwischen rituellen Vorschriften (*Ibadat*) und Hinweisen für das soziale Leben (*Mu'ammelat*). Die erste Kategorie behandelt das Gebet, die Pilgerfahrt, das Opferfest und die freiwillige Steuer und gilt allen Gläubigen als Pflicht. Die zweite Kategorie betrifft ein weites Feld. Je nach Zeit, politischer Lage und Geographie, je nach Position (Mehrheit oder Minderheit), Notwendigkeit (Krieg oder Frieden) und persönlichen Umständen (Schwangerschaft oder Alter), soll zuerst festgestellt werden, was den Umständen entspricht. Im Prinzip geht es darum, mit Hilfe der in der *Scharia* enthaltenen Hinweise das tägliche Leben zu erleichtern. Aber was ist im täglichen Leben zentral? Und wer ist Nutznießer der Erleichterung? Der Spielraum der Entscheidungsfreiheit, der den Gelehrten damit angeboten wird, lässt sich noch immer leicht für die ureigenen Interessen ausnutzen.

Über die Bedeutung der *Scharia* sind sich auch Muslime in Westeuropa nicht mehr einig. Die einen verteidigen die Ansicht, Religion betreffe bestimmte Handlungen an bestimmten Tagen *(Ibadat)*. Im Übrigen sei sie eine Angelegenheit privaten Ermessens. Damit betrachtet diese Gruppe die *Scharia* als eine historische Interpretation, die zum Teil überholt ist. Stattdessen wendet sie sich den beiden Quellen *Koran* und *Sunna* wieder zu. Die anderen verteidigen dagegen die Auffassung, die Religion habe das gesamte Leben zu durchdringen und das ›wie‹ sei damals mit der *Scharia* endgültig festgelegt worden.

Diese beiden Auffassungen ziehen sehr unterschiedliche Konsequenzen nach sich. Wer das ›ganze Leben‹ zwingend religiös bestimmt sieht, stellt rechtlich und institutionell sehr viel weitreichendere Forderungen als derjenige, der Religion als seine private Angelegenheit betrachtet. Wohl aus diesem Grund möchten die Regierungen der westeuropäischen Staaten bei der Schlichtung der Kontroverse Einfluss haben. Den Politikern geht es um klare Grenzziehungen. Sie möchten Mehrheiten feststellen und Eindeutigkeit darüber, welchen Forderungen nachzugeben sei und welchen nicht. Sie möchten ebenfalls ausschließen, dass die religiösen Grundlagen sich mit demokratischen Grundsätzen reiben. Auch in dieser Diskussion ist die Position muslimischer Frauen an zentrale Stelle gerückt. Im Dreieck dieses Kräfteverhältnisses wächst die Ausformulierung eines auf Europa bezogenen Islam.

Die Produktion eines islamischen Wissens, das auf den westeuropäischen Kontext eingeht und die religiösen Vorschriften so auszulegen vermag, dass sie den Lebensumständen von Muslimen in Europa Genüge tun, ist inzwischen in vollem Gange. Auch in der Bundesrepublik werden ›islami-

sche‹ Antworten auf Dilemmas im Alltag formuliert und es kommen täglich neue hinzu. Sie betreffen die Haarlänge ebenso wie den Umgang mit nicht muslimischen Nachbarn. Sie drehen sich um Markenkleidung, Ernährungsprodukte, Schulausflüge, Krankenhausaufenthalte, Wohnungseinrichtungen, Erziehung, Begräbnisorte, Früherkennung und Gentechnologie. Diese Antworten beschäftigen sich auch mit Fragen der Grenzziehung (»Darf man Essen von Nichtmuslimen annehmen?«) sowie der Suche nach Gemeinsamkeiten (interreligiöser Dialog). Seit Beginn dieser Suche steht jedoch ein Problem im Raum, das bislang noch nicht gelöst werden konnte: Wer hat die Expertise? Wer kennt sich gleichermaßen im gesellschaftlichen Kontext und in der islamischen Gelehrsamkeit aus? Wer vor allem liefert die Antworten, die europäische Muslime als befriedigend empfinden? Bei der Suche nach Autoritäten bildet sich eine massive Pluralisierung der Ansprüche ab. Die Frage, inwieweit die Religion den Alltag bestimmen darf, nimmt dabei einen zentralen Platz ein. Die Institutionalisierung des Islams in Westeuropa steht noch am Anfang (Dassetto/Maréchal/Nielsen 2001).

Ausbildungseinrichtungen für islamische Experten mit Ortskenntnissen oder religiöse Institutionen mit klaren Positionen lassen sich nun einmal nicht so schnell realisieren. Die meisten Gemeinden behelfen sich in der Zwischenzeit mit Lehrern und Wanderpredigern aus dem Heimatland. Aber die Unzufriedenheit wächst. Zu groß ist die Kluft zwischen dem Weltbild des eingeflogenen Experten und dem Alltag der hier geborenen Kinder. Zu sehr prallt die starre Handlungsethik eines saudischen Wanderpredigers auf die Privatisierungstendenzen der meisten in Europa heimischen Muslime. Die Unzufriedenheit hat aber auch eine Gelegenheitsstruktur entstehen lassen. Es ließe sich mit Fug und Recht sagen: Im Vakuum des Neuanfangs kann jeder Beitrag dazu beisteuern, wieder theologischen, kontextualisierten Boden zu gewinnen. In der Auseinandersetzung um die Definitionsmacht erweisen sich indes nur wenige traditionelle Autoritäten in der Lage, ihre Gelehrsamkeit kontextbezogen anzuwenden. Genau hier lässt sich eine Erweiterung der traditionellen Rolle muslimischer Expertinnen aufzeichnen.

Wo sind die Frauen?

Muslimische Frauen in Deutschland, die zu der Auslegung der islamischen Tradition einen Beitrag aus Frauenperspektive leisten möchten, sehen sich zunächst in einer schwierigen Situation. Auch in Europa wird der Zugang zum islamischen Wissen nach wie vor von Männern dominiert, und Frauen bekommen nur Einblicke, die ihre Verantwortung für die Erziehung der Kinder betreffen. Im Großen und Ganzen sind die Stimmen und Gesichter des modernen Islams überwiegend männlich. Daran hat sich auch in Europa nichts geändert (Ahmed 1986: 690ff.), und die islamischen Gemeinden in

der Bundesrepublik bilden keine Ausnahme. Strukturelle Domänen der Wissensproduktion sind in beiden eng mit einem entschieden männlichen Zentrum verknüpft. Deren wichtigster Ort bildet erstens die Freitagspredigt. Sie wird von einem Theologen *(Imam*) oder einem Religionslehrer *(Hoca)* vor einem ausschließlich männlichen Publikum abgehalten. Hier werden Fragen der Religionsausübung und des täglichen Lebens besprochen und es wird zu bestimmten Verhaltensweisen geraten. Der zweite Ort ist die Beratungstätigkeit des Lehrers. Von ihm, der sich im islamischen Recht auskennt, werden autoritative Interpretationen erwartet, die den alltagsbezogenen Fragen der Gläubigen eine klare Richtung vorgeben. Einen dritten Ort bildet der Bücherschrank der Moschee. Die Auswahl der theologischen Bücher und Predigtkassetten verrät bereits die ideologische Ausrichtung der Gemeinde. Diese bestimmt nicht nur die Typen der herbeigeführten Lösungen, sondern auch und vor allem die Reichweite der zu lösenden Probleme.

Zu diesem ganzen Bereich haben Frauen nur beschränkten Zutritt. Die Gemeinschaft der Gläubigen, die *Umma*, ist männlich definiert und bildet das Zentrum und die Zielgruppe der Wissensproduktion. Frauen können allenfalls passiv daran teilhaben, entweder in einer privaten Unterredung mit dem Imam oder aber über ihren Ehemann. Muslimische Expertinnen haben in dieser männlichen Wissensdomäne keinen Platz. Sie werden weder öffentlich zur Kenntnis genommen noch werden ihre Ansichten in Druckform in den Bücherschrank gestellt. Männer können vor männlichem und weiblichem Publikum sprechen und das von ihnen dargebotene Wissen hat für beide Geschlechter Autorität. Frauen ist es generell nicht gestattet, vor einem männlichen Publikum über religiöse Themen zu sprechen. Nach dem gegenwärtigen Forschungsstand lässt sich sagen, was Musliminnen an Kenntnissen und Einsichten zu bieten haben, gilt ausschließlich dem Kreis der Frauen und erfährt nur dann Aufmerksamkeit seitens des Zentrums, wenn der Inhalt nicht mit den herrschenden Vorstellungen übereinstimmt.

Die meisten Frauen, die im Gemeindeleben tätig sind und mit denen ich Gespräche führte, stört das nicht. Im Gegenteil. Schließlich beschäftigen sie sich mit Themen, die einer göttlichen Intention nachzuspüren versuchen. Und wie dies auch in anderen religiösen Traditionen der Fall ist, ist deren Vermittlung für die meisten an eine männliche Autorität gebunden. Religiöse Gemeinden stützen sich zweifelsohne auf Machtstrukturen, und manche von ihnen dienen sicherlich als Basis politischer Mobilisierung. Dennoch liegt der Ausgangspunkt religiöser Gemeinschaft vor allem in der Schöpfung von Bedeutungen (Luhmann 2000: 15ff.). Um sich verständlich zu machen, muss sich deren Vermittlung der Symbolik bedienen. Sprache und Ritual liefern dazu die Bausteine und jede religiöse Kommunikation zieht mit ihnen zunächst eine Grenze. Es ist das erste Ziel der religiösen Kommunikation, diese Grenze bewusst zu machen. Ihre anschließende Überschreitung lässt den Gläubigen in einen anderen Zustand eintreten – man geht demnach

vom ›Dunkel‹ ins ›Licht‹, aus der ›Beengung‹ in einem Zustand der ›Befreiung‹, oder aber man tritt aus der ›Unwissenheit‹ in die ›Erleuchtung‹ ein. Damit sind Erfahrungen der Transzendenz angedeutet, die die Gläubigen selbstverständlich in einer symbolischen Semantik einbetten (Luhmann 2000: 15; Beyer 2003). Die dadurch ausgelöste Dynamik erklärt, dass sich Geschlechterungleichheiten im religiösen Bereich nicht mit gesellschaftlichen Geschlechterverhältnissen, wie wir sie in Sphären der Politik und Ökonomie vorfinden, vergleichen lassen. Die globalen Normen der Gleichheit, die heute in den beiden letztgenannten Bereichen zur Anwendung kommen sollen, verblassen in den meisten religiösen Traditionen gegenüber der Bedeutung, die Gläubige beiderlei Geschlechts dem religiösen Charisma zuschreiben. Wer über religiöse Phänomene nachdenkt, soll sich darüber im Klaren sein, dass es für religiös Denkende meistens wichtiger ist, dem charismatischen Zentrum nahe zu sein, als gleiche Bedingungen für die Produktion von Wissen zu schaffen. Auch für die meisten gläubigen Musliminnen ist die Nähe zum Charisma das Wichtigste und ihr eigenes Verständnis vom Geschlechterverhältnis damit unlöslich verbunden.

Es gibt dennoch Ausnahmen. Einerseits hat der Islam selbst eine Tradition der Mystik, in der dem Verhältnis zwischen den Geschlechtern eine andere Bedeutung zukommt (Schimmel 1982). Zweitens fordert das Vakuum, in dem sich der westeuropäische Islam befindet, die Kreativität muslimischer Frauen geradezu heraus. In den Moscheen wurden institutionalisierte Räume für Frauen geschaffen, und junge Frauen absolvieren seitdem religiöse Ausbildungen, um die neu entstandene Berufsmöglichkeit entsprechend zu füllen. Es fehlte an Brücken zur Mehrheitsgesellschaft, und muslimische Frauen erwiesen sich zunehmend als pragmatische und tüchtige Brückenbauerinnen. Dennoch waren die islamischen Gemeinden und Vereine Anfang der 90er Jahre nicht darauf vorbereitet, als einige Frauen ihre marginalisierte Position hinterfragten. Der *status quo*, den sie seitdem anzufechten versuchen, zielt auf die Fundamente der Machtasymmetrie: Die ungleiche Verteilung von Verantwortung und Gehorsam und die daraus resultierende Gewalt in der Ehe; das ungleiche Recht auf Scheidung, die ungleichen Bedingungen bei Erbschaft, Handelsabschlüssen und Zeugnisfähigkeit; die ungleichen Bedingungen für Ehen mit Nichtmuslimen; die Verweigerung, Frauen an ›gemeinschaftlichen‹ Gebeten in der Moschee teilnehmen zu lassen, sowie die einseitige Tabuisierung des weiblichen Körpers (Sonbol 2001; Yilmaz 2002; s. unten).

Inzwischen gibt es auch Männer, die über einen Teil dieser Themen zu sprechen bereit sind. Die meisten sehen aber nicht ein, ihre Position aufzugeben, die sich auf die männliche Auslegung der Quellen stützt. Dort wo sie das Terrain kontrollieren – in den Moscheen – wird die »Frauenfrage« nicht diskutiert, sondern in eine überlieferte Interpretationstradition eingebettet und als von Gott gewollt hingestellt. In ihren Augen spiegelt sich im Ge-

schlechterverhältnis das Verhältnis aller Gläubigen zu Gott, und da Gott transzendent ist, die Beziehungen zwischen den Geschlechtern jedoch immanent sind, wird das transzendente Verhältnis dort rituell eingeübt, wo man seiner habhaft werden kann: Im komplementären Verhältnis zwischen Männern und Frauen.

Frauen, die sich dazu entschließen, in ihrer eigenen Gemeinde diese symbolische Grenzziehung in Frage zu stellen, müssen bereits über Autorität verfügen und theologisch sehr gut gerüstet sein. Um das aber zu leisten, ist die neu geschaffene Lage vielerorts noch zu ungewohnt. Es ist daher nur zu verständlich, wenn einige Expertinnen aus der Enge des Gemeindelebens ausbrechen und sich eigene Domänen schaffen. Diese befinden sich gewissermaßen an der Peripherie des islamischen Lebens. Es sind Orte, die nicht von Männern kontrolliert werden, kleine Werkstätten, deren Produktion sich dennoch an die gesamte Gemeinschaft richtet. Mit diesem Schritt erfuhr der strukturelle Raum für Frauen, der zunächst in den Moscheen geschaffen wurde, eine selbstbestimmte und neu definierte Erweiterung, die auf Dauer die gesamte Produktion religiösen Wissens beeinflussen könnte.

Der Aufgabenbereich religiöser Expertinnen

Die Moschee bildet heute die Wirkungsstätte zahlreicher Frauen. Ihre Anzahl geht in die Tausende. Nach den neuesten Zahlen gibt es etwa 2400 muslimische Gemeinden in der Bundesrepublik (Wilamowitz-Möllendorf 2001). Nach konservativer Schätzung ergibt sich daraus eine Zahl von ca. 2000 muslimischen Religionslehrerinnen, die in bundesrepublikanischen Moscheen tätig sind. Es ist indes schwierig, eine Beschreibung zu finden, die auf ihre Arbeit passt. Das Niveau und die konkrete Praxis sind zu unterschiedlich. Wie weibliche *Hocas* und Theologinnen arbeiten, ist eng mit der ideellen Reichweite ihrer Gemeinde, aber auch mit dem Inhalt ihrer Ausbildung verknüpft. Es gibt Frauen, die auf einer hohen Ebene Exegese betreiben und alles zur Diskussion stellen. Es gibt andere, die sich damit begnügen, Frauen und Kinder ihren Text aufsagen zu lassen und Abweichungen von der vorherrschenden Kleiderordnung mit Hinweisen auf die Hölle unterbinden. Es gibt *Hocas*, die wöchentlich religiöse Unterweisung im Gebet abhalten und auf den inneren Weg hinführen. Es gibt auch solche, die völlig davon absehen. Alle muslimischen Expertinnen, die im Folgenden zur Sprache kommen, arbeiten jedoch in Gemeinden, die die Autorität von *Koran* und *Sunna* anerkennen. Abhängig von der Rolle, welche der *Scharia* zusätzlich eingeräumt wird, ist die Reichweite ihrer Überlegungen eng oder weit gefasst.

Traditionell haben weibliche *Hocas* eine Reihe Aufgaben zu bewältigen. An erster Stelle steht der elementare Religionsunterricht; sie bringen Kindern und Frauen also das arabische Alphabet bei und halten mit ihnen regelmäßig

Koranübungen ab. Ein zweiter Bereich betrifft den *Ahlaq*, den Sittenkodex, welcher der *Scharia* entnommen wurde und zu einem beträchtlichen Teil aus Regeln und Richtlinien für Frauen besteht. Die *Hocas* erklären den Inhalt und die Frauengemeinde stellt ihnen Fragen. Regelmäßig wiederkehrende Themen sind Sexualität in der Ehe und Enthaltsamkeit, Menstruation, Geburt, Geschlechtertrennung, Erziehung, Ernährung sowie Kleidung. Im Falle eines alltäglichen Dilemmas, eines Konflikts zwischen divergierenden Verhaltensanforderungen, verlangen die Frauen von ihrer *Hoca* eine klare Aussage. Diskutiert wird in den meisten Fällen nicht. Wie bei den männlichen *Hocas* gehört es zu ihrer Pflicht, eine allgemein gültige Aussage machen zu können. Es bleibt indes den Zuhörerinnen überlassen zu entscheiden, was sie damit anfangen. In anderen Gemeinden werden durchaus auch *Koran*, Kommentare, Rechtsauslegungen und Interpretationen zu Rate gezogen und gemeinsam nach Antworten gesucht.

Andere Aufgaben betreffen die Organisation von Gebetsstunden, von Lehrreden *(Sohbet)* und von Hausbesuchen. Meistens bleibt den Frauen wenig Zeit für einen religiösen oder sozialen Austausch außerhalb ihrer unmittelbar anvertrauten Gemeinde. Auch die Kommunikation zur nicht muslimischen Außenwelt gehört nicht zu ihrem Aufgabenfeld. Vielmehr werden alle Energien nach Innen gelenkt und so ist für andere Kontakte kein Platz. Von den männlichen Autoritäten werden Initiativen, die von ihrer unmittelbaren Aufgabe ablenken, weder erwartet noch werden sie dazu ermutigt.

Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen

Alle von mir besuchten islamischen Frauengemeinden hatten im Prinzip eine eigene weibliche Lehrerin *(Hoca)*, nur die wenigsten verfügten über eine ausgebildete Theologin. Besucht habe ich insgesamt etwa 100 Gemeinden. In manchen arbeitete eine einzelne *Hoca*, in anderen zwei bis drei, nur in den türkischen staatlichen Moscheen mussten sich mehrere Frauengemeinden eine *Hoca* teilen. Da die Gemeinden erst vor wenigen Jahren geschaffen wurden, waren diese Frauen noch recht jung – die meisten zwischen zwanzig und dreißig Jahre alt. Alle hatten eine religiöse Ausbildung absolviert, deren Inhalt sich jedoch als äußerst unterschiedlich erwies. Im Folgenden sollen die wichtigsten Typen dargestellt werden. Dass die türkischen Ausbildungen darin einen großen Platz einnehmen, ist der Dominanz des türkischen Islams in Deutschland (ca. 65 Prozent) geschuldet (Wilamowitz-Möllendorf 2001).

Islamistische Kurse im Istanbuler Untergrund

Hocas in den türkischen *Milli Görüş* Gemeinden sagten aus, durchschnittlich zwei Jahre in einer Ausbildung verbracht zu haben. Viele waren dafür nach Istanbul gegangen, andere hatten sich mit den ersten Semestern im *Verband*

der Islamischen Kulturzentren in Köln begnügt (s. unten). 1996, als ich im Stadtteil Fatih in Istanbul auf eine solche Gruppe Mädchen stieß, notierte ich:

»Von der Fatihmoschee bis zur Sultan Selim Moschee geht ein Pfad zwischen den Gemüsegärten. Als ich ihn einschlage, verlassen gerade Hunderte von Frauen in *Cilbab* die Moschee. Ich laufe gegen den Strom und betrete den Moscheehof, in dem sich noch etwa 1.000 schwarz verhüllte Frauen befinden. Ich frage, ob dies eine Koranschule für Frauen ist? Schon steht eine Gruppe um mich herum. Dies sei die Moschee, will ich etwa auch ihre Koranschule sehen? Als wir dort ankommen, ist klar geworden, dass mindestens die Hälfte dieser Gruppe in Westeuropa geboren und in *Milli Görüş*-Moscheen groß geworden war. Das Gespräch bestimmt eine Muslima aus Recklinghausen, andere kommen aus Brüssel, Mülhausen, Dordrecht. Sie sind nach dem Hauptschulabschluss hierher gekommen. Sobald die Ausbildung beendet ist, wollen sie wieder zurück, um zuhause in der Moschee zu unterrichten. – Dies ist ein Internat für 70 Mädchen. Sie versichern mir, dass es viele ähnliche Schulen in Fatih gibt, manche mit über 1.000 Studentinnen. Die Versammlung in der Moschee heute morgen galt der wöchentlichen Lehrrede des dortigen Imams, deswegen waren alle Internate versammelt. Diese Ausbildung ist neu, das zweite Jahr wird demnächst abgeschlossen. Jeden Morgen rezitiert die Lehrerin einen Korantext und anschließend lernen die Mädchen ihn auswendig. Auch pauken sie die islamischen Verhaltensregeln *(Ahlaq)*, damit sie später weitergeben können, »wie man richtig islamisch leben soll«. Anderen Lehrstoff scheint es nicht zu geben. Untergebracht sind sie in vier kleinen Zimmern. Die zweistöckigen Betten sind aneinander geschoben, Platz für Schränke gibt es nicht. In dem schmalen Korridor liegen Matratzen gestapelt. Diejenigen, die kein Bett bekommen haben, legen sich nachts im Schulraum zum Schlafen. Auf dem Treppenaufsatz stapeln sich Koffertürme.« (Istanbul/Fatih, 11.04.1996)

Diese von *Milli Görüş* organisierte Ausbildung machte damals einen äußerst improvisierten Eindruck. Viel an Gedanken oder Geld schien man nicht investiert zu haben. Die Mädchen lebten in großer Enge, die Hygiene war unzureichend und der Unterricht konnte als dürftig bezeichnet werden. Dafür wirkten alle wie von einem heiligen Feuer beseelt und strebten danach, sich jede einzelne Anweisung der *Scharia* zu Eigen zu machen. Sie zu hinterfragen, geriet nicht in ihren Horizont. Eine Lehrerin zählte auf: 1. im Koran steht schon alles geschrieben, 2. man soll sich an die Regeln halten, und 3. wer das nicht tut, geht zur Hölle. Ihre einfache Herangehensweise mag dem Umstand geschuldet sein, dass *Milli Görüş* das Sprachrohr einer religiösen Protestbewegung der unteren sozialen Schichten ist. Die Auflehnung gegen die Verstaatlichung des Islams ist ihr Anliegen. Seit den 1920er Jahren stellten türkische Staatsorgane die Religion unter Aufsicht und beschränkten sie auf den rituell-religiösen Bereich. *Milli Görüş* versucht, eine politische Variante durchzusetzen, in der die Religion das gesamte öffentliche Leben durch-

dringen soll. Deshalb ist diese Organisation in der Türkei verboten. Die Studieneinrichtung, in die ich durch Zufall geriet, war selbstverständlich illegal. Sie konnte also zu jeder Zeit geschlossen werden, was das solidarische Empfinden, gemeinsamen Widerstand gegen den Staat zu leisten, erheblich erhöhte.

Staatliche Direktiven aus Ankara

Weibliche *Hocas*, die sich im Auftrag der türkischen Religionsbehörde *Diyanet* in Deutschland befanden, erklärten, in der Türkei die staatliche Fachausbildung als Religionslehrerin absolviert zu haben. Die Theologiefakultät in Ankara ist in Aufbau und Struktur vergleichbar mit Theologiefakultäten an deutschen Universitäten. Neben den eigentlichen theologischen Fächern werden Sprachen, Religionswissenschaft, Philosophie und Religionssoziologie gelehrt. Die Frauen hatten allerdings nach dem religiösen Gymnasium *(Imam Hatip)* lediglich zwei Aufbaujahre absolviert, was als ausreichend betrachtet wurde, um die religiösen Bedürfnisse von Frauen im Ausland zu betreuen. Mit der *Scharia* gaben sich diese Lehrerinnen indes nicht ab. Die religiöse Bestimmung des Alltags wird im *Diyanet*-Spektrum weitgehend dem Ermessen des Einzelnen überlassen, eine Haltung, die die Weichen für die weitverbreitete Säkularisierung türkischer Muslime stellt. Dennoch bemüht sich die Behörde um Richtlinien. Diese kommen jedoch auf einer ganz anderen Ebene zustande. So erörterte im Mai 2002 ein religiöser Rat die dringendsten Anliegen der Bevölkerung. Nicht zufällig waren ein Drittel davon »Frauenprobleme« (Yilmaz 2002: Nr. 11). Damit gab der Rat indirekt zu, dass es aufgrund der islamischen Geschlechterordnung überhaupt zu Problemen kommen könne. Eine kurze Zusammenfassung des Schlusskommuniqués mag zeigen, welchen Abstand die Behörde dennoch zu ihren religiösen Beamten und Beamtinnen zu überwinden hat:

> »Im Hinblick auf die Verse im Koran, die sich auf Frauen beziehen, übernahm der Rat die neuen Methoden der Auslegung, die seit den 1970er Jahren in moderaten muslimischen Kreisen Eingang gefunden hatten. So darf man sich den buchstäblichen Wortlaut vornehmen, also im Zweifelsfall neu übersetzen, nach dem Kontext und der Absicht des Textabschnitts fragen, sich also der Historizität bestimmter Aussagen vergewissern; dem »Geist des Korans« folgen, also immer das Ganze im Auge haben, und sich schließlich Muhammads Haltung vergegenwärtigen.« (Yilmaz 2002: Nr. 13; vgl. Barangzani 1992)

Der Rat gab damit *im Prinzip* eine Möglichkeit vor, alle koranischen Textstellen, die in der Vergangenheit eine für Frauen belastende Auslegung erfahren hatten, neu zu interpretieren. Aber dies auch anzuwenden, tat er dann doch nicht. Zwar konnten danach Frauen ohne weiteres an Freitagspredigten, Totengebeten und anderen Feiern teilnehmen und auch die Ungleichheit bei

Zeugnisfähigkeit und in Handelsgeschäften wurde als historisch bedingt gedeutet. Dennoch gäbe die von Gott gegebene Komplementarität zwischen Mann und Frau dem Mann weiter das Recht auf eine größere Erbschaft sowie den Gehorsam seiner Frau. Der Rat begnügte sich stattdessen mit Rhetorik: Die Tatsache, dass Männer von Gott »ausgezeichnet« sind, mehr Verantwortung zu tragen, rechtfertige keineswegs Diskriminierung und Gewalt in der Ehe.

So bleibt der Kern der tatsächlichen Ungleichheit unangetastet und für die wirklichen Probleme wird keine Lösung versucht. Den örtlichen religiösen Beamten und Beamtinnen stünde vielleicht nichts im Wege, den Kern der Diskriminierung tatsächlich anzusprechen. Eine kleine Befragung ergab, dass zumindest in Deutschland bislang noch niemand von den Entscheidungen des Theologenrates gehört hatte. Vielmehr scheint es so zu sein, dass der Rat zwar die Lehrmeinung feststellt, aber doch meilenweit von der alltäglichen Realität seiner Adressaten in den Moscheen entfernt ist. Es existiert somit ein erheblicher Bruch zwischen den theologischen Entwicklungen und dem Wissen in den Basisgemeinden.[4] Die kurze Ausbildung der Frauen sowie die wenigen Stellen, die ihnen in den deutschen Moscheen zu Verfügung gestellt werden, lassen indes darauf schließen, dass sie sich mit der Erledigung der dringendsten Aufgaben zufrieden geben müssen.

Auch wenn staatliche theologische Fakultäten und ›wilde‹ Kurse religiöser Protestbewegungen keinen guten Vergleich abgeben, bilden sie dennoch für die Bundesrepublik die beiden äußersten Pole eines Spektrums, in dem sich die religiösen Ausbildungsmöglichkeiten junger muslimischer Frauen im Augenblick bewegen. Die qualitative Spannbreite reicht von mangelhaften Bedingungen bis zur Präsenz internationaler Standards, die geographische umfasst nahezu die ganze islamische Welt. Heute kann man junge deutsche Musliminnen auf den Treppen einer staatlichen theologischen Fakultät in Kairo, Damaskus oder Kuala Lumpur begegnen, oder aber, abhängig von der ideellen Ausrichtung ihrer Gemeinde in Deutschland, in einer der vielen verbotenen islamistischen Ausbildungsstätten, an denen die islamische Welt so reich ist.

Zwischen diesen konträren Polen sind in der Bundesrepublik Ausbildungsgänge im Entstehen, die sich um die korrekte Weitergabe oder aber um die Fähigkeit bemühen, die gesamte religiöse Tradition im Kontext Europas neu zu überdenken. Keiner der Kurse ist offiziell von deutschen Institutionen anerkannt, was in gewisser Weise irrelevant ist, da sie jedes Jahr Experten und Expertinnen hervorbringen, die in den Moscheen einen Platz suchen. Es ist auffällig, dass Frauen in diesen Ausbildungsgängen in der Mehrheit sind. Stellvertretend werde ich drei Ausbildungstypen skizzieren.

4 Diese Einschätzung habe ich dem Soziologen Levent Tezcan zu verdanken (Emailaustausch am 7.05.03).

Die Kölner Wissenschaft vom Koran

Die erste weibliche *Hoca*-Ausbildungstätte auf deutschem Boden wurde bereits Anfang der 1990er Jahre in Köln gegründet. Sie gehört dem *Verband der Islamischen Kulturzentren* (VIKZ), und die Geschlechter werden dort getrennt, aber nach demselben Lehrplan unterrichtet. Die Schüler und Schülerinnen kommen nach der 10. Klasse in die Ausbildung und lernen das Basiswissen für die Durchführung ritueller Handlungen und die Gestaltung eines komplett nach der *Scharia* ausgerichteten Alltags. Der VIKZ betrachtet die Religion als verbindlich für den gesamten Lebensbereich, mit Ausnahme der Politik. An den einst aufgestellten Regeln gibt es für sie nichts zu deuten, zu ändern oder gar zu erneuern. Im Spektrum der islamischen Gemeinden in Deutschland steht der Verband somit für eine ultra-orthodoxe Variante des Islams:

»Die Ausbildung dauert vier Jahre und gilt als schwierig. Der Lernstoff konzentriert sich zunächst auf die arabische Grammatik und Phonetik. Zusammen ermöglichen sie das Verständnis des Korantextes. Daneben gibt es die klassischen Fächer, die aus dem Koran sowie der mündlichen Überlieferung abgeleitet wurden: Theologie, Logik, Rechtslehre, Rhetorik (Jonker 2002: 187-203, 273, Abb. 6). Insoweit unterscheidet sich diese Ausbildung nicht sehr von Studiengängen an islamischen Fakultäten. Moderne Hilfsfächer sind aber in diesem Lehrplan nicht vorgesehen und der Unterricht verläuft nur in türkischer Sprache. Die Reichweite des Glaubens in Frage zu stellen, gehört nicht zu den Themen, die hier verhandelt werden können. Der Unterricht läuft folgendermaßen ab: Es wird ein Abschnitt (Koran, Kommentare, Rechtsauslegungen) von etwa ein oder zwei Seiten behandelt. Die Lehrerin erklärt und stellt Fragen, die die Schülerinnen im Chor beantworten. Die Klasse liest die am Rande des Haupttextes geschriebenen Kommentare still mit, oder sie werden von den Schülerinnen reihum vorgelesen. Während der Haupttext arabisch ist, sind die Kommentare meistens in Osmanisch verfasst. Wenn man die arabischen Buchstaben lesen kann, sei dies kein Problem, meinen die *Hocas*. Die Schülerinnen sind während des Unterrichts völlig konzentriert. Wenn vorgelesen wird, lesen alle leise mit, wenn Fragen gestellt werden, strecken alle die Hände hoch oder rufen die Antworten im Chor. Abends lernen die Schülerinnen für sich. Tagsüber hört man sie kaum. In der Regel verständigen sie sich flüsternd und ziehen permanent ihr Kopftuch über die Stirn, als wollten sie unsichtbar sein. Aber abends steigt ein gewaltiges Geräusch aus den Stockwerken hoch: Beim Auswendiglernen wird nämlich geschrien. Eine der *Hocas* erklärt mir, dass es dann leichter gehe, vor allem, wenn man die anderen auch schreien höre.« (Jonker 2002: 197f.)

Zur Zeit bekommen etwa dreißig bis vierzig junge Frauen im Jahr die Lehrerlaubnis. Anschließend finden sie in den VIKZ Moscheen eine Stelle als Lehrerin. Junge Männer, die die Lehrerlaubnis schaffen, gibt es dagegen höchstens fünf im Jahr (Jonker 2002: 198-202). Beide Geschlechter unterrichten Kinder aus dem gesamten Moscheenspektrum. Denn die Gründlich-

keit ihrer Unterweisung motiviert auch Eltern aus *Ditib*- und *Milli Görüş*-Kreisen sowie Eltern, die keiner Moschee angeschlossen sind, ihre Kinder in diesen traditionellen Koranunterricht zu schicken, selbst wenn der Verband in ihren Augen zu starr erscheint (Jonker 2002: 272, Abb. 5).

Frankfurter Islamologie

Wer kein Türkisch und Osmanisch beherrscht und zudem etwas Anderes will als eine koranische Ausbildung, die keine Auseinandersetzung mit der Lebenssituation in der Gegenwart erlaubt, dem steht seit 2001 die zweijährige Ausbildung »Islamologie« der *Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen* (IRH) offen. Diese Ausbildung will in Europa lebenden Muslimen eine islamische Allgemeinbildung geben. Es sind meistens Studenten und Absolventen von Fach- und Hochschuleinrichtungen, die sich für eine solche Weiterbildung interessieren:

»Pro Semester melden sich etwa 250 neue Interessenten an, von denen Frauen eine Zweidrittel-Mehrheit stellen. Neben Frankfurt finden die Kurse mittlerweile auch in Berlin, Köln und München statt. Die erworbenen Fähigkeiten sollen später in Erwachsenenkursen, in Moscheen, aber auch in Volkshochschulen oder Fortbildungen von Betrieben weitergegeben werden. – Der Kurs vertritt ein ganzheitliches Konzept des Islam. In den Worten der Verantwortlichen: Die Religion ›beschränkt sich [...] nicht auf bestimmte rituelle Handlungen an bestimmten Tagen, sondern begleitet den Muslim in seinem gesamten Leben‹ (Zaidan/Khan/Kuruyüs 2001: 20). Der Lehrplan orientiert sich ebenfalls am klassischen Fächerkanon der islamischen Tradition, ist aber dennoch völlig verschieden von dem Kurs, der in Köln angeboten wird. Während man sich im VIKZ zu 70 Prozent mit der Grammatik, der Phonetik und den Rezitationsregeln des Korans auseinandersetzt, setzt diese Ausbildung bei den (übersetzten) Glaubensinhalten, der Biographie des Propheten und der islamischen Geschichte an und kombiniert diese mit Einführungen in die *Scharia* und die islamische Rechtspraxis.«

Im Zentrum steht also Hintergrundwissen für fundierte Urteilsfähigkeit und die Kompetenz, zwischen den verschiedenen Interpretationsweisen innerhalb des Islam unterscheiden zu können. Wegen der fehlenden Sprachbildung kann die Koranexegese nicht zum Fächerkanon gehören. Dennoch versucht man nachzuvollziehen, wie die frühen Theologen zu ihren Entscheidungen kamen und warum diese sich in der Kodifizierung der *Scharia* verdichteten. Das islamische Recht in Frage zu stellen, gehört nicht zu den Absichten dieses Kurses. Allerdings räumen die Ausbilder dem Einzelnen eine innere Entscheidungsfreiheit ein: Wer eine Regel innerlich nicht nachvollziehen könne, der soll auch nicht dazu gezwungen werden, sie einzuhalten.

Zur Neuheit dieser Ausbildung gehören auch die unterschiedlichen Unterrichtsstile, die zwischen Frontalunterricht und Diskussion changieren sowie die Chatbox im Internet integrieren, die es den Studierenden erlaubt,

sich an weiteren Diskussionen zu beteiligen. Damit wird Raum gegeben, die frisch erworbenen Kenntnisse auf Dilemmata im Alltag anzuwenden und selber ›islamische‹ Antworten zu finden (Gespräch mit Iman Muhamed, Studentin, 29.04.03).

Die Hamburger Theologenschule

Seit mehr als 20 Jahren hat der Theologe Mehdi Razvi in Hamburg einen Kreis von Männern und Frauen um sich gesammelt, den er jeden Samstag in der Imam-Ali Moschee unterrichtet. Dieser Kreis ist einer der wenigen Orte in der Bundesrepublik, wo versucht wird, den Koran für moderne Muslime zugänglich zu machen, ohne dabei weder die Spiritualität noch die real existierende Moscheegemeinschaft aus den Augen zu verlieren. Auch hier geht es darum, die Anwendung von neuen Interpretationsregeln philologischer Untersuchungen, historische Analysen sowie den »Geist des Koran« in Betracht zu ziehen und damit einen neuen Zugang zum Text zu schaffen. Auf diese Weise wird auch die tatsächliche Ungleichheit zwischen Männern und Frauen in Frage gestellt.

Zu allgemein verbindlichen Aussprachen *(Fatwa's)* fühlen sich weder die Ausbilder noch die von ihnen ausgebildeten Theologen angehalten: Sie betrachten ›lediglich‹ ein Problem von allen Seiten und formulieren dann ihre persönliche Meinung. Im Unterschied zu den oben erwähnten *Diyanet*-Theologen allerdings folgt das von ihnen entworfene theologische Konzept den pragmatischen Entscheidungen des Alltags dicht auf dem Fuß. Es geht ihnen um die religiöse Dimension des Lebens, nicht um die theologische Theorie. In diesem Geist wurde auch der Band *Entdeckungsreisen im Koran* zusammengestellt. In den Kapiteln über die Beziehungen zwischen den Geschlechtern bekommt der Leser eine Ahnung von den Möglichkeiten, die im Laufe der Geschichte angehäuften Ungleichheiten zwischen Frauen und Männern zurück zum religiösen Kern zu verfolgen und auf neue Weise zu interpretieren (Razvi 2001: 95-112).

Religiöse Expertinnen im Gemeindeleben

Weibliche Gemeinschaften unterscheiden sich grundlegend von männlichen. Männliche Gemeindegruppen lassen sich leicht in verschiedene, klar von einander abgegrenzte politische Richtungen einteilen, in denen es wenig Raum für pietistische und mystische Ausdrucksformen gibt. Im Gegensatz dazu bestehen weibliche Gemeinschaften aus ausgeprägt religiösen Mischungen, in denen das Studium von Texten, Pietismus, Sufismus und Politik gleichermaßen eine Rolle spielen können. Männer kommen zusammen, um das tägliche Pflichtgebet zu vollziehen, eine Aufgabe, die Frauen zuhause verrichten. Am Freitag versammeln sich die männlichen Gläubigen, um die

Belehrung des Imam zu hören und um anschließend miteinander zu diskutieren. Frauen kommen gemeinhin erst am Samstagmittag oder Sonntagmorgen in die Moschee – in ihre eigenen Räume oder wenn keine Männer im Gebäude sind. Sie kommen, um mit Hilfe der Gebetskette gemeinsam zu beten, um Fragen zu stellen oder Lehrangebote zu besuchen.

Expertinnen, die in Frauengemeinden tätig sind, werden je nach Typus der Gemeinde Kinder unterrichten, mit den erwachsenen Frauen *Du'a*-Gebete verrichten, Lehrreden halten, Fragen beantworten oder die Exegese anleiten. Ihre Arbeit wird unterschiedlich kontrolliert. Für manche gibt es regelmäßige Gespräche mit dem (Haupt-)Imam, andere sind an Richtlinien und Kontrollbesuche von bundesweit arbeitenden Kontrollgremien gewöhnt.

Ditib- Der staatlich kontrollierte Markt

In einer neuen Befragung des *Zentrums für Türkeistudien* über die Religiosität türkischer Muslime in der Bundesrepublik erwies sich, dass zwar 36 Prozent der Befragten Mitglied in einem Moscheeverein sind und auch 36 Prozent angaben, das tägliche Gebet zu verrichten, sich dennoch lediglich 7 Prozent als »sehr religiös« bezeichneten. Der regelmäßige Moscheebesuch stieg für jeden vierten erst nach dem 46. Lebensjahr an (22 Prozent). Der Rest sagte aus, »eher religiös« (64,6 Prozent) oder auch »eher nicht religiös« (24,5 Prozent) zu sein. Nur eine kleine Minderheit erklärte sich als »gar nicht religiös« (3 Prozent). Außerdem zeigte die Befragung, dass man es im Allgemeinen mit Fragen des Alltags nicht so schwer nahm: So waren 64,5 Prozent(!) der Befragten für einen gemischten Sportunterricht und immerhin 60 Prozent sahen das Kopftuch nicht als Pflicht an (Šen/Aydın 2002: 43ff.; Stotnik 2003: 43).

Die türkische Religionsbehörde *Diyanet*, die in der Bundesrepublik durch ihre Auslandsorganisation *Ditib* religiöse Dienste anbietet, arbeitet größtenteils für ein Publikum, das unsichtbar bleibt. Etwa 2,4 Millionen Bürger türkischer Herkunft wohnen mittlerweile in Deutschland (Šen/Aydın 2002: 15). Von diesen kommen ca. zwei Drittel nie in eine Moschee (ebd.: 44f.). Das besagt nicht, dass sie nicht gläubig sind (s.o.). Ein Drittel betet regelmäßig, immerhin die Hälfte ab und zu. Die übergroße Mehrheit betrachtet Religiosität als etwas Privates, das sie weder in die Öffentlichkeit tragen noch in Gemeinschaft mit anderen erleben möchten. Ditib-Moscheen werden eher spärlich besucht. Dieses Publikum hatte der türkische Theologenrat wahrscheinlich vor Augen, als er im Mai 2002 die Empfehlungen ausgab, die Umgangsregeln zwischen Mann und Frau zu lockern, auch wenn die tatsächlichen Problemzonen unberührt blieben. Die Befragung des *Zentrums für Türkeistudien* lässt indes vermuten, dass die Lockerung eher auf Zustimmung stoßen, als dass sie abgelehnt werden würde.

Die *Ditib*-Behörden kennzeichnet das Paradox, dass sie den größten Kreis türkischer Muslime ansprechen, während ihre Moscheen leer bleiben. In der

Zeit, in der ich die Frauengemeinden in Berlin besuchte (1997-1999), begegnete ich auch nur einer weiblichen *Hoca* im Dienste dieser Behörde, die für alle 14 Ditib-Moscheen verantwortlich war. Das von ihr angeleitete Gemeindeleben war entsprechend. Es gab keine Frauengemeinden wie in *Milli Görüş* oder VIKZ-Gemeinden. Alles, was es zu sehen gab, waren Kinder unter 10 Jahren und Frauen im Ruhestand, die arabische Buchstaben und ein wenig Koran lesen lernten. Daran hat sich auch heute noch nicht viel geändert.

Eigentlich hätte man nach den Empfehlungen aus Ankara in Ditib-Moscheen eine angeregte Diskussionskultur erwarten können. Das Gegenteil aber ist der Fall. Die religiösen Beamten von Ditib ermöglichen die Durchführung gottesdienstlicher Handlungen, das theologische Konzept wird irgendwo anders gezimmert und zwischen beiden besteht kaum eine Verbindung. Nach ihren Richtlinien müssen die Beamten lediglich darauf achten, alle zusätzlichen Formen der Frömmigkeit zu unterbinden. Frauen, die entweder etwas erfahren oder etwas kritischer nachdenken möchten, gehen darum in Gemeinden, die sich zwangsläufig zu denen des türkischen Staats in Opposition befinden. Die größten Rivalen sind die bereits erwähnte *Islamische Gemeinschaft Milli Görüş* und der *Verband der Islamischen Kulturzentren*. Beide türkische Organisationen bieten spezifisch religiöse Profile an, die sich aber dramatisch voneinander unterscheiden.

Milli Görüş – Religiosität mit politischer Färbung

Nach der Befragung des *Zentrums für Türkeistudien* bezeichnen sich 3 Prozent der türkischen Muslime (60.000) als Mitglieder oder Sympathisanten der *Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş*. Die hausinterne Angabe von 87.000 Mitgliedern und etwa 300.000 Sympathisanten liegt weit darüber (IGMG Selbstdarstellung 2002). In diesen ca. 500 Gemeinden kommen diejenigen zusammen, die Türken gerne *Halk*, das einfache Volk, nennen. Die Bezeichnung ist ebenso zutreffend wie sentimental. Zutreffend, weil das Angebot der *Milli Görüş*-Moscheen zur Zeit der ersten Mitglieder-Generation jene einfachen Bauern und Landarbeiter anzusprechen vermochte, die vom Land in die Großstadt kamen, wo sie sich ohne Sprachkenntnisse, oft auch ohne Schriftkundigkeit behaupten mussten (Seufert 2002). Sentimental, weil es den Sprecher hervorhebt und ihn in die Position versetzt, für die Betreuung dieser ›einfachen Leute‹ auch zuständig zu sein. *Halk* birgt ein sozialistisches Echo in sich und das mag wiederum mit den Anfängen der sozialen Protestbewegung zusammenhängen, aus der *Milli Görüş* hervorgegangen ist (Seufert 1997). Hier wird nicht die Diskussion über unterschiedliche Exegesen gesucht. Die Ausbildung der *Hocas* würde das auch nicht erlauben. Frauen besuchen die Frauengemeinden, um etwas zu erleben, um ihren Emotionen Raum zu geben und um in ihrem Weltbild bestätigt zu werden. Der wöchentlich abgehaltene *Du'a*, der Dienst der Gebete, beantwortet ein Verlangen, das intellektuell nicht zu befriedigen ist:

»*13:30:* Es warten bereits viele Frauen im engen Flur des Fraueneingangs darauf, dass die Männer die Moschee verlassen. Als die Verbindungstür endlich aufgeht, strömen sie von allen Seiten herein. Die *Hoca* führt uns durch die Moschee und erzählt derweil von sich: Mit fünf Monaten sei sie nach Berlin gekommen, später zum Gymnasium gegangen, als gute Schülerin, sie wollte aber mit fünfzehn ›endlich das Richtige‹ lernen. Deshalb verließ sie die Schule, islamische Wissenschaften gab es damals noch nicht in Deutschland, und so ging sie nach Istanbul.
14:00: Inzwischen sind etwa 200 Frauen eingetroffen. An der Tür wird ein reger Verkauf von Lebensmitteln, Wasser, Brot und Obst getätigt. Auch später werden immer noch Frauen herein kommen, bis der Raum völlig überfüllt und die Luft zum Schneiden ist. Ich schätze etwa 400 Teilnehmerinnen, zwischen ihnen lehnen sich viele Kleinkinder an ihre Mütter.
14:15: Das Du'a-Gebet beginnt. Etwa zehn junge Helferinnen laufen durch den Raum und teilen Zettel aus. Die Anwesenden sagen ihnen, was sie haben wollen: 10 mal *Fatiha*, 100 mal *Tauwid*, manche lesen eine ganze *Koransure*, andere sagen ›nur‹ die einfachen Gottesnamen 100 mal auf. Die Perlen der Gebetskette gleiten zwischen den Fingern. Diese Gebetsrunde dauert etwa eineinhalb Stunden, währenddem die Zettel ständig ausgetauscht werden. Die *Hoca* sagt über Mikrophon an, welche Zettel noch übrig sind. Gegen halb vier fügt sie hinzu, die Betenden sollten langsam zum Ende kommen. Viele Kinder sind inzwischen eingeschlafen. Es ist unerträglich heiß.
15:45: Die *Hoca* geht in der Gebetsliturgie voran, die Gemeinde wiederholt und spricht nach. Nach Gebeten für die gesamte Menschheit folgen die Gottesnamen und die Gebete für die Familie. Dann ein erstes lautes ›Allah-Allah‹ (100 mal), auf dem Fuß gefolgt von einer Totenklage. Sobald die Tonfolge von oben nach unten gleitet, fangen viele an zu schluchzen. Die Vorbeterin steigert sich hinein, die Emotion ist mit Händen zu greifen. Zum Schluss weinen alle, auch die aufgewachten Kinder.
16:30: Die Menge bricht auf. Links und rechts fängt man an, sich zu umarmen und zu begrüßen. Die Stimmung ist gelöst und heiter. Die *Hoca* geht mit hochroten Wangen durch den Raum, teilt Küsse aus, spricht mit dieser und jener, bringt eine Flasche Wasser. Strahlende Gesichter ringsum.« (Berlin/Schöneberg, 26.06.1999)

Die religiöse Kommunikation bedient sich im oben beschriebenen Fall einer Grenzziehung, die den Teilnehmerinnen erlaubt, die Empfindung von Zerrissenheit durch Ganzheit zu ersetzen. Die Mittel dazu bilden die Gebetswiederholungen, aber auch die Herstellung einer religiösen Exaltation, die Émile Durkheim *Efferfezenz* genannt hat. In anderen Frauengebetsstunden bei *Milli Görüş* habe ich oft erlebt, dass die Leiterinnen in ihrer Ansprache zudem ausdrücklich auf die tatsächliche Lage ihrer weiblichen Zuhörerschaft eingingen. Für die älteren Frauen steht die Erfahrung öffentlicher Aggression – angestarrt, beleidigt oder angespuckt zu werden – an zentraler Stelle und junge Frauen ringen mit der Zurückweisung auf dem Arbeitsmarkt wegen ihres Kopftuches. Auf dem Höhepunkt der Gebetsstunden sprechen *die Hocas* diese Erfahrungen der Diskriminierung an, entweder in einer Predigt

oder im persönlichen Gebet. Emotionen, gerade im Gebet freigesetzt, werden so mit schlechten Erfahrungen kontrastiert und können anschließend politisch mobilisiert werden. Genau hier findet die politische Zielrichtung der *Milli Görüş*-Bewegung ihre religiöse Basis. Angesichts der Feindseligkeit der Welt ›da draußen‹ gewinnt so die Solidarität in der Gemeinde an Bedeutung.

VIKZ – Scharia-Treue und Sufi Frömmigkeit

Sobald die Schülerinnen die Kölner Ausbildung »Wissenschaft vom Koran« beendet haben, bekommen sie eine Anstellung in einer der VIKZ Moscheen. Dort unterrichten sie Kinder in den Anfängen des Koranstudiums. Diese Arbeit wird als die vordringlichste Aufgabe des Verbandes betrachtet. Wer heiratet, muss den Platz aufgeben und wechselt in die Erwachsenenbildung: Fortan wird eine *Hoca* in ehrenamtlicher Tätigkeit Gebetskreise anleiten, sich um seelische Beratung kümmern oder auch die Organisation von Verkaufstagen mit hauseigenen Handwerksprodukten in die Hand nehmen. In diese Form gegossen, reibt sich ihre Arbeit nicht mit der *Scharia*-Regel, dass der Mann seine Familie zu unterhalten und seine Frau zu schützen hat, während die Frau zu Gehorsam verpflichtet ist und ihm keine Konkurrenz machen darf.

»Gebetskreise bilden einen wichtigen Teil des Gemeindelebens. Jede Gebetsgruppe trifft sich viermal in der Woche: Zweimal in der Moschee und zweimal reihum bei den Teilnehmerinnen zuhause. Nachdem die Gebetsaufgaben verteilt und schweigend durchgeführt worden sind, werden Probleme des Alltags besprochen und mit der *Hoca* beraten. Oft wird auch Praktisches organisiert, gemeinsam neue Vorhänge für einen Haushalt genäht oder für einen Empfang in der Moschee Essen gekocht. Die Gebete, so ist mir oft versichert worden, dienen keinem Ziel an sich. Sie sollen also weder die Aufmerksamkeit der Betenden auf innere Vorgänge lenken, noch sie mit Diskriminierungserfahrungen verbinden. Ganz im Gegenteil gelten sie als Quelle der Inspiration für die manchmal sehr aufreibenden Aufgaben, die eine Jede zu bewältigen hat.«

Die religiöse Kommunikation bedient sich demnach der Grenzziehung zwischen ›Inspiration‹ und ›Tumb‹, die auch als ›Dunkel‹ versus ›Licht‹ empfunden wird. Besonders in den Frauengemeinden nimmt Frömmigkeit einen vorrangigen Platz ein. Aus der Führungsetage des VIKZ ist manchmal zu hören, Frauen falle es von Natur aus leichter als Männern, die göttliche Inspiration zu empfangen. Allerdings bildet die eher gefühlsmäßige Notwendigkeit, die religiöse Sphäre der Frauen zu schützen, einen wichtigen Vorwand, die Geschlechtertrennung auch strengstens zu handhaben. Den VIKZ Frauen ist untersagt, vor gemischt-geschlechtlichem Publikum zu sprechen und die Teilnahme an der jährlichen Pilgerfahrt wird zwar nicht verboten, aber doch sehr entmutigt.

Schlussfolgerungen

Diese drei Beispiele erschöpfen keineswegs das religiöse Feld, in dem muslimische Expertinnen in den bundesrepublikanischen Moscheen tätig sind. Ausgeklammert wurden die vielen Sufi-, Studenten-, und Ahmadiyyagemeinden. Die Konzentration auf die wichtigsten türkischsprachigen Gemeinden erlaubte nicht, Einblick zu nehmen in die Atmosphäre arabisch- oder deutschsprachiger Gemeinden. Diese wenigen Beispiele zeigen aber: Das religiöse Engagement muslimischer Frauen stellt eine kreative Herausforderung dar, die zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen führt: Spiritualität in einer manchmal feindlichen Umgebung; intellektuelle Erkundungen des Ursprungs der Ungleichheit zwischen muslimischen Männern und Frauen; ein Verlangen nach Ganzheit, das nur durch religiöse *Efferfezenz* einzulösen ist. Universale Normen wie Menschenrechte, die Rechte des Individuums und die Gleichheit der Geschlechter sind in diesem Kontext nur am Rande von Bedeutung. Das Ergebnis ist nicht das Streben nach gleicher religiöser Autorität, sondern nach religiösem Pluralismus, sowohl zwischen den Geschlechtern als auch zwischen den Frauen untereinander.

In allen religiösen Traditionen erfahren Männer und Frauen gegenwärtig ein immer größer werdendes Potenzial individueller Wahlfreiheit. Versuche muslimischer Frauen, sich als religiöse Expertinnen zu etablieren, können deshalb sehr wohl als Teil eines weiteren weltweiten Trends verstanden werden. Auch in christlichen, buddhistischen und jüdischen Gemeinden ändern Frauen den Charakter ihrer Religionsgemeinschaft, indem sie neue Ansätze einführen (Starr Sered 1998; Haddad/Esposito 2001). Manche stellen die Jahrhunderte alte Funktion der asymmetrischen Geschlechterordnung als Symbol männlicher Gottesvorstellung in Frage. Andere gehen einen Schritt weiter und fordern Zugang zum Expertenwissen; sie möchten rechtmäßige Akteure werden. Wieder andere halten trotzdem daran fest, religiöse Wahrheit könne nur gefunden werden, wenn man sich einer (männlichen) religiösen Autorität unterwirft (Lau 1993). Dieselben Tendenzen bilden sich auch im Entwicklungsprozess des westeuropäischen Islams ab. Seite an Seite mit Frauen, die behaupten, das Gebären von Kindern und die Betreuung von Geschwistern sei die einzig wahre weibliche Schöpfung im Bilde Gottes, gibt es Musliminnen, die sich weigern, lediglich als Frau, Mutter und einfache Gläubige, für die männliche Experten die absolute Autorität darstellen, definiert zu werden. Bereits jetzt ist festzustellen: Die Minderheitenposition des Islams in Europa hat einen kulturellen Wandel der muslimischen Gemeinschaften initiiert, der durch strukturelle Räume für Musliminnen und ihre religiös bestimmten Handlungsfelder sichtbar wird. Mit diesen Veränderungen ist der Islam jedoch auch zugleich – gewissermaßen durch die Hintertür – mit der Norm der Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern auf Dauer konfrontiert.

Migration und Globalisierung haben neue Chancen für den Zugang zu Wissen und Bildung geschaffen. Wer gelernt hat, mit intellektuellem Handwerkszeug umzugehen, das sich von der islamischen Tradition unterscheidet, kann gar nicht anders, als diese Neuerungen später auch umzusetzen. Dazu kommen die besonderen Bedingungen der Migration. Expertinnen produzieren Wissen in einem gesellschaftlichen Kontext, in dem sich der Islam in einer Minderheitenposition befindet. Ihre Teilnahme an interreligiösen und kulturellen Dialogen wird heutzutage von der gesellschaftlichen Mehrheit als essenziell angesehen. Das bietet eine Chance, die viele Frauen in eine Schlüsselposition gebracht hat. Entscheidend ist auch die anhaltende Globalisierung des Islams als Religion. Wie in anderen europäischen Ländern weigern sich in Deutschland geborene muslimische Generationen, die historische Version ihrer Eltern zu akzeptieren und bewegen sich in einem globalen Raum des Islam, der sie auf die Erzählung des Koran und der Sunna verweist. Das Textstudium auf die Ursprungsquellen zu beschränken, hat den Weg für viele moderne Ansätze muslimischer Theologie gebahnt. Das Fehlen einer institutionalisierten religiösen Autorität in Europa bietet die vierte Bedingung für Erneuerung. Wer aber beherrscht den Disput um ein islamisches Selbstverständnis *in* Europa, wenn es keine religiöse Autorität gibt? Unterdessen ist der Bedarf nach Autorität dringend und beherrscht den öffentlichen Diskurs über den Islam. Und nicht zuletzt wird das Wissen über den Islam durch mannigfaltige Medien verbreitet, die in Deutschland praktisch jedem zur Verfügung stehen. Der Zugang zu Medien versetzt Frauen, Jugendliche und Laien in die Lage, dort ihre Stimme zu erheben, wo sie es innerhalb der Gemeinde der Moschee nicht gewagt hätten.

Ändert all das den Fokus der religiösen Bedeutung? Die Antwort muss ›Ja‹ lauten. Wenn, wie Niklas Luhmann feststellte, Menschen religiöse Bedeutung produzieren, um eine Antwort auf das scheinbar Bedeutungslose zu geben und Kontingenz zu bewältigen, dann sehen die in Deutschland lebenden Muslime sich vor die Aufgabe gestellt, Bedeutungen hervorzubringen in einer Situation, die von den unterschiedlichsten Elementen geprägt wird: Von Diskriminierungserfahrungen sowie von religiöser Pluralität, von sozialen Unterschieden sowie von Chancengleichheit, von globalen Normen sowie von der Aufgabe, selbst Entscheidungen zu treffen, vom Zugang zur Bildung sowie deren Verweigerung. Zugleich vervielfältigen sich auch die strukturellen Domänen und umfassen jetzt neben den Frauengemeinden auch den interreligiösen Dialog, die Printmedien und die öffentlichen Diskurse. Diese Erweiterung hat es Frauen gestattet, ihre eigene – nachdenkliche, kritische oder traditionelle – Stimme hören zu lassen.

Allerdings bestehen, wie anderswo auch, die Machtunterschiede zwischen den Geschlechtern weiter. Während die meisten Männer ihre traditionelle Schlüsselposition nutzen, um das Geschlechterverhältnis als Abbild und Symbol ihrer Vorstellung von Gott zu reproduzieren, erschüttern man-

che Frauen diesen Konsens durch eine kreative Lektüre der Quellen. Die neuen Bedeutungen, die sie dabei produzieren, betonen dennoch nichts anderes als die Flexibilität der islamischen Tradition.

Literatur

Ahmed, Leila (1986): »Women and the advent of Islam«, in: *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 41, 665-691.

Barangzani, Nimat Hafez (1992): »Religious Education«, in: John L. Esposito (Hg.): *The Modern Encyclopedia of Islam,* Oxford: University Press, 406-411.

Berkey, Jonathan (1992): *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education*. Princeton: University Press.

Beyer, Peter (2003): »Forming Religion in Global Society: From Organization to Invisibility«, in: Karl-Fritz Daiber/Gerdien Jonker (Hg.): *Local forms of religious organisation as structural modernisation. Effects on religious community building and globalisation,* Philipps-Universität Marburg: Internetpublikation der Universitäts-Bibliothek (UB) (in Vorbereitung).

Dassetto, Felice/Maréchal, Brigitte/Nielsen, Jorgen (Hg.) (2001): *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe contemporaine,* Louvaine-la-neuve: Academia Bruylant.

Gibb H.A.R/Kramers J.H. (Hg.) (2001): *Concise Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill.

Haddad, Yvonne Yazbeck/Esposito, John L. (Hg.) (2001): *Daughters of Abraham. Feminist Thought in Judaism, Christianity and Islam,* Gainesville: Universities of Florida Press.

Johansen, Baber (1999): *Contingency in sacred law*, Leiden: Brill.

Jonker, Gerdien (1997): »Death, Gender and Memory. Remembering Loss and Burial as a Migrant«, in: David Field/Jenny Hockey/Neil Small (Hg.): *Death, Gender and Ethnicity,* London: Routledge, 187-202.

Jonker, Gerdien (Hg.) (1999): *Moscheen und islamisches Leben in Berlin,* Berlin: Die Ausländerbeauftragte.

Jonker, Gerdien (2002): *Eine Wellenlänge zu Gott. Der Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa*, Bielefeld: transcript.

Jonker, Gerdien (2003): »Islamic Knowledge through a Woman's Lens. Education, Power and Belief«, in: Gerdien Jonker/Tuula Sakaranaho (Hg.): *Muslim Women as Religious Actors,* Social Compass 50/1: 35-46.

Lau, Ephrem Else (1993): »Religiöse Virtuosen: Nonnen«, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33: Religion und Kultur*. Hg. von Thomas Luckmann u.a., 206-218.

Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.

Razvi, Mehdi (2001): *Entdeckungsreisen im Koran. Zwölf Lehrgespräche*. Unter Mitarbeit von Halima Krausen und Pia Köppel, Hamburg: ebverlag.

Schimmel, Annemarie (1982): »Women in Mystical Islam«, in: *Women's Studies, Int. Forum 5/2*: 145-151.

Šen, Faruk/Aydın, Hayrettin (2002): Islam in Deutschland, München: Beck.

Seufert, Günther (1997): *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierender muslimischen Gesellschaft,* Stuttgart: Franz-Steiner-Verlag.

Seufert, Günther (2002): *Neue pro-islamische Parteien in der Türkei*. SWP-Studie, Berlin: Deutsches Institut für internationale Politik und Sicherheit.

Sonbol, Amira El-Azhary (2001): »Rethinking Women and Islam«, in: Yvonne Yazbeck Haddad/John L. Esposito (Hg.): *Daughters of Abraham. Feminist Thought in Judaism, Christianity and Islam,* Gainesville: Universities of Florida Press, 108-147.

Starr Sered, Susan (1998): »Woman as Symbol and Women as Agents. Gendered Religious Discourses and Practices«, in: Myra Max Ferree u.a. (Hg.): *Revisioning Gender,* Thousand Oaks: Sage, 54-71.

Stotnik, Manuela (2003): »Gemeinsamer Turn-Unterricht stört die meisten Moslems nicht«, in: Frankfurter Rundschau, 2.2.2003, 43.

Tarrow, Sidney (1988): *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Wilamowitz-Möllendorf, Ulrich von (Hg.) (2001): *Türken in Deutschland*, St. Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung.

Yilmaz, Mehmet Nuri (2002): *Current Religious Issues. Consultation Meeting – I. Final Communiqué of the Board of Religious Affairs in Turkey*, May 18, 2002, Istanbul. www.diyanet.org.tr.

Zaidan, Amir M.A./Khan, Karola/Kuruyüz, Ramazan (Hg.) (2001): *Islamischer Religionsunterricht. Verfassungsrechtliche und integrative Aspekte*. Frankfurt/Main: IRH-Schriftenreihe Nr. 3 (Selbstverlag).

Neue muslimische Frauen in der Türkei. Einblicke in ihre Lebenswelt

Barbara Pusch

Die Lebenswelt ist analog zu Schütz und Luckmann der Inbegriff der erlebten, erfahrenen und erlittenen Wirklichkeit, die sich im Alltag manifestiert (Schütz und Luckmann 1988 und 1990). Diese Definition beinhaltet zwei Aspekte, die auch für meine weiteren Ausführungen von Bedeutung sind: Erstens betont diese Definition die Kontextbezogenheit der Lebenswelt. Dies ist insofern von zentraler Bedeutung als die Sichtweisen von Einzelpersonen oder Gruppen immer maßgeblich von den Erfahrungen mit der Umwelt geprägt sind. Zweitens inkludiert diese Definition von Lebenswelt das Alltagshandeln mit seiner Gedankenwelt und seinem Begründungszusammenhang. Damit wird die Selbstsicht von Individuen und Gruppen für die Analyse zentral.

Die Selbstsicht neuer muslimischer Frauen wird im Zentrum stehen. Nach einem kurzen Überblick über den politischen Hintergrund und einer Erläuterung des Begriffs »neue muslimische Frau« möchte ich verschiedene wichtige Aspekte ihrer Lebenswelt darstellen. Da das Tragen von Kopftüchern das Leben neuer muslimischer Frauen in der Türkei maßgeblich beeinflusst, werde ich den Dimensionen der Lebenswelt, die dadurch beeinflusst sind, besondere Aufmerksamkeit schenken. Darüber hinaus werde ich mich kurz mit den Fremdwahrnehmungen der neuen muslimischen Frau auseinandersetzen. Meine Analyse stützt sich auf verschiedene Daten: empirische Untersuchungen, die ich zwischen 1997 und 2000 in Istanbul über pro-islamische Journalistinnen, NGO-Aktivistinnen und Studentinnen durchgeführt habe, einschlägige Primär- und Sekundärliteratur, sowie unstrukturierte und strukturierte teilnehmende Beobachtungen seit 1997 (vgl. Pusch 2001a, 2001b, 2000, 1999, 1998).

Zum gesellschaftlichen Kontext der neuen muslimischen Frau in der Türkei

Um die Lebenssituation von neuen muslimischen Frauen in der Türkei verstehen zu können, ist ein Einblick in ihre gesellschaftliche Realität unerlässlich: Unter Mustafa Kemal, später auch Atatürk – also Vater der Türken – genannt, wurde 1923 die Türkische Republik gegründet und eine enorme Reformbewegung gestartet. Diese Reformbewegung, deren Ziele bis Mitte der 1940er Jahre im kemalistischen Einparteiensystem verwirklicht wurden, strebte nach einer radikalen Modernisierung und Verwestlichung des türkischen Staates und der türkischen Gesellschaft: das *Fez*-Verbot, das Hutgesetz, die Schriftreform, die Schließung der Koranschulen, der Aufruf zum

Gebet auf Türkisch, die Verankerung des Laizismus im Grundgesetz und viele andere Reformschritte mehr sollten diesem Ziel dienen. Dem Islam wurde in dieser Zeit seine ehemalige bedeutende soziale Funktion entzogen (vgl. Turan 1993).

Erst mit der Errichtung des Mehrparteiensystems (1946) wurde mit dem Islam wieder Politik gemacht. Zunächst wurde der Islam zum Mittel im Kampf um Wählerstimmen. In den siebziger Jahren wurden die ersten beiden »Parteien der Muslime« (*Milli Niyamet Partisi* und *Milli Selamet Partisi*) gegründet. Und nach dem Putsch von 1980 versuchten sowohl das Militär als auch Turgut Özal mit seinem politischen Kurs eine Annäherung zum Islam zu schaffen. Diese Entwicklung führte vor allem zu zwei Veränderungen im pro-islamischen Bereich: einem zahlenmäßigen Aufschwung und einer inhaltlichen Ausdifferenzierung der gesellschaftspolitischen und religiösen Standpunkte.

Mit der Gründung der *Refah Partisi* (der Wohlstandspartei) im Jahr 1983 begann für das pro-islamische[1] Milieu eine neue Ära. Durch den enormen Anstieg der Wählerstimmen konnte die *Refah Partisi* bei den Regionalwahlen 1994 unter anderem in Istanbul und Ankara den Bürgermeister stellen und bei den Nationalratswahlen 1995 ging sie als stärkste Partei hervor. Dies ermöglichte ihr auch eine Teilnahme an einer Koalitionsregierung, obwohl alle anderen Parteien ihren Wählern vor der Wahl versprachen, sich nicht mit dieser »rückschrittlichen Gefahr«, wie die *Refah Partisi* bezeichnet wurde, zu verbünden.[2] Am 28. Februar 1997 beschloss der *Milli Güvenlik Kurulu* (MGK, Nationaler Sicherheitsrat), dem islamischen Milieu allgemein einen Riegel vorzuschieben und im Januar 1998 wurde die *Refah Partisi* vom Verfassungsgerichtshof wegen Verstoßes gegen den Laizismus verboten. Die Nachfolgepartei, die *Fazilet Partisi* (Partei der Tugend), konnte sich in diesem gestärkten kemalistischen Klima nicht lange halten – auch sie wurde verboten. Nach diesen Parteiverboten hat sich das pro-islamische Milieu jedoch gespalten. Im Wahlkampf 2002 kämpften zwei Nachfolgeparteien um die Gunst der Wähler. (1) Die *Saadet Partisi*, die Partei der Glückseeligkeit, die sich auf ihre politische Tradition bezieht und (2) die *Adalet ve Kalkınma Parti* (AKP), die Partei der Gerechtigkeit und Entwicklung, die einen vergleichsweise liberaleren Kurs eingeschlagen hat und mit rund 35 Prozent der Wäh-

1 Der Begriff »pro-islamisch« eignet sich insofern für die Beschreibung dieses Milieus, als er nicht nur den religiösen (islamischen) oder politischen (islamistischen) Aspekt der untersuchten Frauengruppe bezeichnet, sondern beide Eigenschaften betont. Damit wird die gesellschaftliche Dimension der Religiosität und die religiöse Dimension des Gesellschaftlichen ins Blickfeld gerückt.

2 Der Vollständigkeit wegen sei hier erwähnt, dass die *Milli Selamt Parti* in den 70er Jahren auch schon in drei Koalitionsregierungen vertreten war. Mit 11,8 bzw. 8,6 Prozent Stimmenanteil waren sie jedoch immer der kleinere Partner.

lerstimmen heute die Regierung stellt. Wenngleich diese Entwicklung eine Liberalisierung des pro-islamischen Gesellschaftsteils widerspiegelt, so ist man auch in der AKP um die Anerkennung islamischer Werte und Symbole in der Öffentlichkeit bemüht. Wie sich dieser Wandel auf die Situation der neuen muslimischen Frau auswirkt, wird in der Folge noch genauer darzustellen sein. Zunächst scheint es jedoch sinnvoll, die neue muslimische Frau in der Türkei vorzustellen.

Die neue muslimische Frau – eine Charakterisierung

Als muslimisch bezeichne ich Frauen, die sich selbst der islamischen Religion zugehörig fühlen.[3] Analog zu dieser Definition ist die Gruppe türkischer Musliminnen ideologisch breit gefächert und reicht von säkularen Kemalistinnen bis zu islamistischen Aktivistinnen. Idealtypisch kann der Unterschied dieser beiden Frauentypen folgendermaßen beschrieben werden: Während bei säkularen Kemalistinnen, sofern sie gläubig sind, die Religion eine private Angelegenheit ist, die nichts mit Politik und Staat zu tun hat (vgl. Pitzer-Reyl 1996), kämpft manche radikale Islamistin im Namen des Islams für einen islamischen Staat.

Ich werde mich hier allerdings nicht mit der Differenzierung muslimischer Frauen beschäftigen, sondern meine Ausführungen auf jene Frauen beschränken, die im Allgemeinen als islamistisch oder fundamentalistisch markiert werden.

Der Grund, weshalb ich diese Frauen als »neu muslimisch« und nicht »islamistisch« oder »fundamentalistisch« bezeichne, hat mit den negativen und fehlleitenden Assoziationen dieser Begriffe zu tun. Aus Fragen, Reaktionen und Kommentaren zu meiner Arbeit musste ich nämlich feststellen, dass die Begriffe islamistische oder fundamentalistische Frau die Assoziation von ›kleinen schwarzen Hexen‹ erweckt, die betrogen von der Männerwelt, das Verhängnis der Frau zusammenbrauen. Diese Sichtweise stimmt jedoch nicht mit den Ergebnissen meiner empirischen Untersuchungen überein. In diesen stellte ich fest, dass der Schritt neuer muslimischer Frauen in die Öffentlichkeit nicht nur politisch motiviert ist, sondern auch wichtige emanzipatorische Elemente enthält und dass die Lebenswege vieler muslimischer Frauen auch etwas mit der Modernisierung der Türkei zu tun haben.

3 In diesem Zusammenhang möchte ich auf folgende Begrifflichkeit von Günter Seufert verweisen: Mit dem Begriff muslimisch kennzeichnet Seufert den Muslim als Person. Das Wort islamisch verwendet er für alle Handlungen und Orientierungen, die mit Bezug auf den Islam als Religion ausgerichtet sind. Im Gegensatz dazu kennzeichnet der Begriff islamistisch nach Seufert das Agieren und Denken im politischen Islam (vgl.: Seufert 1997: 25).

Ein weiterer Grund für meine Begriffswahl hängt mit den heterogenen politischen Ausrichtungen pro-islamisch orientierter Frauen zusammen. Im Gegensatz zu der weit verbreiteten Annahme fühlen sich diese Frauen nicht *per se* einem einzigen politischen Islam verpflichtet. Als Beispiel seien hier die weiblichen Mitglieder der *Nurcu*-Bewegung[4] genannt: Die Frauen dieser Bewegung zählen einerseits zur Stammwählerschaft einer Mitte-Rechts-Partei. Wie viele konservative Kräfte in der Türkei, treten auch sie für einen liberaleren Umgang mit dem Islam ein, im Unterschied zu diesen, machen sie sich aber auf zivilgesellschaftlicher und soziopolitischer Ebene für dieses Ideal stark und tragen dabei *nolens volens* zur Politisierung des Islams bei.

Das Neue an der neuen muslimischen Frau kann mit der Gegenüberstellung der idealtypischen Kategorien traditionell-muslimisch und kemalistisch-modern erklärt werden: Die traditionelle Frau steht in der Türkei für das alte System, sie verbindet Religion und Tradition in einer Person. Im Gegensatz dazu steht die kemalistisch-moderne Frau für die städtische Türkei. Sie bedient sich der wissenschaftlich-technischen Modernität; sie ist gebildet und als selbstbewusstes Individuum in der Gesellschaft aktiv. Religion ist für sie – sofern überhaupt von Bedeutung – nicht gesellschaftspolitisch handlungsleitend.

Bildlich gesprochen ist die neue muslimische Frau zwischen diesen beiden Idealtypen einzuordnen. Ihr familiärer Hintergrund kann zwar im Allgemeinen als ländlich und traditionell-muslimisch bezeichnet werden, ihr Leben ist jedoch ganz klar von den modernen Errungenschaften der Türkei gekennzeichnet. Ihre Partizipation im öffentlichen Raum und ihr Bildungsniveau können in diesem Zusammenhang als Beispiele genannt werden. An den Biographien von ›Kopftuchstudentinnen‹ ist diesbezüglich ein ›Modernisierungssprung‹ innerhalb einer Generation ablesbar.

Die ›Kopftuchstudentinnen‹, die ich im Rahmen einer Fallstudie interviewte, kamen zu 72 Prozent aus Anatolien.[5] Ihre Mütter waren zu 100 Prozent bedeckt und ausschließlich Hausfrauen. Mit ihren oft nicht einmal vorhandenen Volkschulabschlüssen gehörten sie zur unteren Bildungsschicht. Dieses Bildungsniveau repräsentiert, wie auch ihre Kleidung und ihre ausschließlich häusliche und unbezahlte Tätigkeit, die »traditionell-muslimische Frau«. Die interviewten Mädchen selbst haben mit dem traditionellen Leben ihrer Mütter nur noch teilweise etwas zu tun: ihr Leben konzentriert sich nicht mehr primär auf Heim und Herd. 82 Prozent der befragten

4 Die *Nurcu*-s sind eine religiöse Gemeinschaft (*cemaat*), die sich auf die Werke von Bediüzzaman Said Nursi beziehen. Sie zählen zur Stammwählerschaft der *Doğ ru Yol Partisi* (Partei des Rechten Weges) bzw. ihrer Vorgängerpartei der *Adalet Partisi* (Partei der Gerechtigkeit).

5 Zentrale Forschungsergebnisse sind zusammengefasst in: Pusch 2001: Türkische Kopftuchpolitiken, a.a.O.

Studentinnen führte ihr Bildungsweg nach Istanbul. Zu beachten ist dabei nicht nur der enorme Bildungsaufstieg im Vergleich zu ihren Müttern, sondern auch die Tatsache, dass sie allein in der Stadt leben. Parallel zu ihrem Umzug in die Stadt vergrößerte sich auch ihr Aktionsrahmen. Im Zuge der Kopftuchdemonstrationen entwickelten viele Musliminnen für traditionelle Verhältnisse geradezu ›revolutionäre‹ Lebensstile. Organisation von Protestaktionen, Auflehnung gegen die staatliche Macht, Vernetzung mit anderen Gruppen und so weiter sind nur einige Beispiele für die sich wandelnden Handlungsfelder der neuen muslimischen Frau, die nicht mehr sehr viel mit der Spitzendecken häkelnden, Weinblätter füllenden, unaufmüpfigen Anatolierin zu tun haben.

Der Wandel der muslimischen Frau lässt sich konkret auch an ihrem Outfit beobachten. Die neue muslimische Frau in der Türkei trägt keine geblümte Pluderhose und kein Baumwollkopftuch mit Spitzenrand mehr. Gehüllt in islamische Bedeckungsmode (*tesettür modası*), die im allgemeinen aus einem großen Kopftuch, das Hals und Nacken bedeckt und einem langen, weiten Mantel besteht, repräsentiert die neue muslimische Frau eine neue Bedeckungsform. Im Vergleich zur traditionellen Muslima ist die neue muslimische Frau mit dieser Kleidung weitaus umfassender bedeckt. Diese umfassendere Verhüllung hängt mit ihrer Einstellung zum islamischen Bedeckungsgebot zusammen. Ausschlaggebend für die Bedeckung der neuen muslimischen Frau sind heute nicht die muslimische Anstands- und Kleidungstradition, sondern persönliche religiöse Überzeugungen. Neue muslimische Frauen gehen davon aus, dass die umfassende Bedeckung der Muslima im öffentlichen Bereich eine Art »islamische Frauenschutzmaßnahme« ist. So argumentiert beispielsweise Cihan Aktaş:

»Das Tuch ist keine Falle der Frau. Das Tuch wurde der Frau als eine Art Uniform gegeben, damit sie ungestört im öffentlichen Leben partizipieren und produzieren kann [...]. [Denn] der Islam sieht nicht vor, die Frau im Haus einzusperren. Aber die Frau soll auch nicht als verführerisches Lustobjekt fungieren.« (1991b: 160)

Aus diesem Grund sei es wichtig, dass sich die neue muslimische Frau umfassend bedeckt und kein einziges Haar zeigt (Atasoy 1995: 76ff.). Das Ausmaß der Bedeckung ist aber nicht der einzige Unterschied zwischen der ›traditionellen‹ und der ›neuen‹ Muslima. Für die neue muslimische Frau ist das Tragen eines großen Kopftuches insbesondere Ausdruck ihres tiefen religiösen Empfindens. Die neue islamische Verhüllung beruht somit nicht mehr auf traditionellen Vorstellungen von Anstand. Da das Tragen von Kopftüchern in der modernen Türkei, wie im Abschnitt »Kopftuch als Barriere in der Öffentlichkeit« genauer dargestellt, mit verschiedenen Diskriminierungen verbunden ist, ist die Entscheidung für das Kopftuch Resultat eines schwierigen persönlichen Entscheidungsprozesses zwischen religiösen und

weltlichen Werten. Die Kopftuch tragende Frau demonstriert mit der nichtkonformen »Bedeckung« ihre religiösen Werte in einer strikt laizistisch orientierten Öffentlichkeit. Aus diesem Grund ist das Kopftuch der neuen muslimischen Frau auch als politisches Symbol zu bezeichnen (vgl. Pusch 1999).

Diese erwähnten Gemeinsamkeiten bedeuten jedoch nicht, dass neue muslimische Frauen eine homogene Gruppe darstellen. Auch wenn viele Ähnlichkeiten zwischen einzelnen ›Kopftuchbiographien‹ zu verzeichnen sind, so divergieren die Meinungen, wie man sich als Repräsentantin der gesellschaftspolitisch marginalisierten »verschleierten Identität« im Kopftuchdisput verhalten soll, mit welchen Strategien man sicherer und schneller zum politischen Ziel der Gleichberechtigung von Kopftuch tragenden und nicht-Kopftuch tragenden Frauen komme und wie man auf die verschiedenen Kopftuchverbote reagieren solle.

Im Rahmen einer Untersuchung über das Kopftuchverbot an der Universität Istanbul (vgl. Pusch 2001b) konnte ich unter den betroffenen Studentinnen vier verschiedene Strategien und Erklärungsmuster erkennen, die die Heterogenität dieser Gruppe sehr deutlich widerspiegelt: Eine Gruppe beugte sich dem Verbot, um das Studium beenden zu können und begründete dies mit dem Argument, dass der Abschluss eines Studiums eine Grundvoraussetzung für gesellschaftlichen Aufstieg und in der Folge für eine mögliche Gesellschaftsveränderung sei. Eine andere Gruppe versteckte ihr islamisches Kopftuch unter großen Hüten und umging damit das verhängte Kopftuchverbot. Damit plädierten sie indirekt für individuelle Lösungsstrategien zur Anpassung ihrer islamischen Werte an gesellschaftliche Rahmenbedingungen. Eine dritte Gruppe von Studentinnen entschloss sich zum Abbruch des Studiums, um auf verbesserte Bedingungen zu warten. Dieser Gruppe war ihre islamische Lebensführung wichtiger als ihr Studium. Vertreterinnen der vierten Strategie entschieden sich für den politischen Kampf für ihre Bildungsrechte, sahen in der politischen Auseinandersetzung den einzigen Weg, das Kopftuchproblem zu lösen (ebd.: 2001b).

Das Kopftuch als Barriere in der Öffentlichkeit

Wie diese Beispiele zeigen, wird das Kopftuch in der Türkei zur konkreten gesellschaftlichen Barriere für Musliminnen. Analog zu den Kleiderordnungen für Staatsbeamte, Schülerinnen und Studentinnen, die von der kemalistischen Staatsmacht durchgesetzt wurden, ist das Tragen von Kopftüchern in öffentlichen Gebäuden, Schulen und Universitäten heute verboten (vgl. Pusch 2001b). Aber auch für bedeckte Frauen im nicht-staatlichen Bereich ist der Aktionsradius eingeschränkt: so stellen zum Beispiel viele private Firmen Kopftuch tragende Frauen nicht (mehr) ein, weil sie nicht mit der pro-islamischen Bewegung assoziiert werden wollen. Seit den Bemühungen des Na-

tionalen Sicherheitsrates, der mit seinen Verordnungen vom 28. Februar 1997 dem Islam einen Riegel vorschob, gilt diese ablehnende Haltung gegenüber Kopftuch tragenden Frauen auch für viele Vertreter des pro-islamischen Bereichs selbst. Als Konsequenz der formellen und informellen Kopftuchdiskriminierung ist das Leben der neuen muslimischen Frau in der Türkei von Einschnitten in die Ausbildungs- und Karriereplanung gekennzeichnet. Wichtig für die Lebenswelt dieser Frauen ist dabei, dass die ständige Erfahrung von Barrieren aufgrund des Tragens des Kopftuches dazu führt, sich sehr intensiv mit dem Thema auseinander zu setzen. Viele Frauen fühlen sich dadurch auch intellektuell eingeschränkt. Eine interviewte NGO-Aktivistin meinte in diesem Zusammenhang:

»Da das Kopftuch uns darin hindert, voll im öffentlichen Bereich zu partizipieren, haben wir keine Wahl, als dieses Thema immer wieder anzusprechen. Wir sind aber so stark von diesem Thema vereinnahmt, dass wir uns gar keinen anderen Themen widmen können [...]. Das ist das Resultat der Umstände.« (Pusch 2000: 489)

Dieses Zitat deutet auf die subjektive Bedeutung der Kopftuchproteste hin: Vielen Kopftuch tragenden Frauen, die das Kopftuchproblem in der Öffentlichkeit ansprechen oder für das Kopftuchtragen an Schulen und Universitäten protestieren, scheint es um die gesellschaftliche Akzeptanz ihrer bedeckten Person zu gehen und nicht, wie kemalistische Kreise zu Bedenken geben, ausschließlich um die Propagierung ihres Islamverständnisses.

Trotz der Kopftuchbarriere, die in der Türkei in weiten Bereichen der Öffentlichkeit herrscht, sind insbesondere seit Mitte der 1980er Jahre immer mehr ›Kopftuchfrauen‹ im öffentlichen Raum präsent. Die Verbindung von muslimischer Identität und gesellschaftlicher Partizipation ist hier zu Lande nichts Neues. Bereits im Osmanischen Reich verschafften sich Frauen mit deklarierter muslimischer Identität öffentlich Gehör.[6]

In den ersten Jahren nach der Republikgründung (1923) dagegen partizipierten muslimisch orientierte Frauen nicht am öffentlichen Geschehen. Ausschließlich Frauen, die sich dem kemalistischen Gesellschaftskonzept verpflichtet fühlten, waren Teil des öffentlichen gesellschaftspolitischen Lebens (vgl. Özkan-Kerestecioğlu 2001 und Kadioğlu 2001). Die Absage an jede gesellschaftspolitische Relevanz des Islams und der Wille, zur säkularen Konstruktion der türkischen Nation beizutragen, war auch für gesellschaftlich engagierte Frauen handlungsleitend. Kein Wunder also, dass sie sich nicht

6 Als Beispiel sei hier Fatma Aliye (1864-1936) genannt. Sie gilt als erste türkische Romanautorin und zeichnete sich unter anderem dadurch aus, dass sie ihr kritisches Frauenbewusstsein mit ihrer islamisch geprägten Identität verband. Zentral für die Ausführungen von Fatma Aliye war das Argument, dass der Islam *per se* kein Hindernis für Fortschritt und Modernisierung sei.

für die Identität muslimischer Frauen stark machten. Das Resultat dieser gesellschaftlichen Realität war, dass die traditionelle Muslima über Jahrzehnte keine Stimme in der Öffentlichkeit hatte.

An dieser Situation änderte sich auch nichts mit dem Übergang zum Mehrparteiensystem, das zu einem liberaleren Umgang mit dem Islam führte. Denn obgleich in dieser Zeit die türkische Muslima zum Thema gemacht wurde, so waren es Männer, die über sie berichteten. Kritisch merkt die pro-islamische Autorin Cihan Aktaş an, dass muslimische Männer in dieser Periode über muslimische Frauen sprachen, dabei aber am Kern der Probleme muslimischer Frauen vorbei redeten (vgl. Aktaş 1991: 2003-2008).

Erst in den 1960er Jahren wurde das lange Schweigen der muslimischen Frauen von Şule Yüksel Şenler gebrochen. Sie war allerdings keine autonome Frauenstimme, sondern propagierte als Anhängerin der *Nurcu*-Bewegung vor allem die Werke ihres geistigen Führers Said Nursi. ›Normal‹ wurde das, was Şule Yüksel Şenler begann, erst ab Mitte der 1980er Jahre. Von diesem Zeitpunkt an begannen Kopftuch tragende Musliminnen in immer größerer Zahl am gesellschaftlichen und politischen Leben aktiv teilzunehmen. Das allgemeine Erstarken des pro-islamischen Milieus kann als ausschlaggebend für das gesellschaftspolitische Erwachen der pro-islamischen Frau angesehen werden, weil es zur Erweiterung ihres Rollenbildes beitrug. Nun musste die aus traditionell-muslimischen Verhältnissen stammende Muslima nicht mehr ausschließlich als Mutter, Ehe- und Hausfrau fungieren, sondern war auch beim Aufbau des pro-islamischen Gesellschaftsprojekts ein gern gesehener Gast. Der Schritt in den öffentlichen Raum brachte für viele Frauen grundlegende persönliche Veränderungen mit sich und führte zu einer allgemeinen Emanzipationsbewegung im pro-islamischen Bereich. Die pro-islamische Frau, die ab diesem Zeitpunkt aufgrund ihrer verstärkten öffentlichen Partizipation als »neu muslimisch« zu bezeichnen ist, erfuhr in diesem Prozess jedoch noch bei weitem keine volle Anerkennung und Gleichberechtigung. Die parteipolitische Arbeit der RP-Frauen spiegelt die Situation der neuen muslimischen Frau sehr deutlich wider: Frauen trugen zwar maßgeblich zum Erfolg der Partei bei, ihre ›politische Karriere‹ war jedoch auf Positionen in der RP-Frauenkommission beschränkt (vgl. Arat 1999, Eraslan 2001).

In der Nachfolgepartei, der *Fazilet Partisi*, kamen schließlich auch Frauen des pro-islamischen Milieus zu politischer Macht. Drei Frauen wurden ins Parlament gewählt. Interessanterweise waren diese Frauen nicht von der Basis, die nach wie vor in den Frauenkommissionen aktiv war, sondern politische Quereinsteigerinnen, die vor ihrer politischen Tätigkeit als Journalistin, Universitätsprofessorin oder »Frau von Welt« in der Öffentlichkeit Erfahrung gesammelt hatten. Von unterschiedlichen Kreisen wurden diese *Fazilet*-Frauen als »Alibifrauen« bezeichnet, denn nur eine von ihnen trug ein Kopftuch und repräsentierte damit einen Aspekt der weiblichen Parteibasis.

Die Erfahrungen, die während der *Fazilet*-Periode mit weiblichen Abgeordneten gemacht wurden, prägten auch die Einstellungen zu weiblichen Mitstreiterinnen in den beiden Nachfolgeparteien. So wurden zum Beispiel im Wahlkampf 2002 für die allgemeinen Parlamentswahlen von der *Saadet Partisi* sechs Kandidatinnen aufgestellt. Wenngleich drei von diesen Kandidatinnen laut einer Pressemeldung ein Kopftuch trugen, hatten sie einen dermaßen niedrigen Listenplatz, dass ihr Einzug ins Parlament unwahrscheinlich war. Nur zwei Frauen – die Juristin Oya Akgönenç und die Rechtsanwältin Aynur Demioray, beide ohne Kopftuch – hatten in der *Saadet Partisi* einen ersten Listenplatz (Sarıoğlu und Tokar 2002).

Nach der enormen Wahlniederlage der *Saadet Partisi* – die Partei erreichte nur rund 2,5 Prozent der Wählerstimmen und ist somit nicht im Parlament vertreten – sind auch diese beiden Frauen weit von der politischen Macht entfernt. Die Wahlsiegerin der letzten Parlamentswahlen, die *AK Parti*, hat insgesamt 25 Frauen, alle ohne Kopftuch, als Kandidatinnen aufgestellt. Ins Parlament brachte diese Partei mehr als die Hälfte (13) ihrer Mitstreiterinnen (Koç et al. 2002). Da diese Kandidatinnen allerdings auch eher untere Listenplätze einnahmen, sagten ihnen die Prognosen ein viel schlechteres Ergebnis voraus. Die im Vergleich zu den Prognosen höhere Anzahl an weiblichen Abgeordneten hängt also weniger mit der frauenfreundlichen Politik der AK Parti zusammen, sondern primär mit ihrem allgemeinen Wahlsieg, der auch niedrig gereihten Kandidatinnen den Einzug ins Parlament ermöglichte. Hinsichtlich der AKP-Frauenpolitik ist außerdem festzustellen, dass sich die *AK Parti* öffentlich nicht mit der Kopftuchfrage auseinandersetzt. Dies macht sie für breite kemalistisch-säkulare Gesellschaftsteile zwar weniger angreifbar und bedrohlich, bedeutet aber für die neue muslimische Frau weiterhin Ausschluss und Diskriminierung.

Zusammenfassend bedeutet dies, dass die Geschichte der türkischen Republik den politischen Vertretern des pro-islamischen Milieus in der Türkei zu verstehen gegeben hat, dass man ohne bestimmte kemalistische Regeln im gegenwärtigen System politisch nicht überleben kann. Bezeichnend ist, dass dieser ›Lernprozess‹ auf dem Rücken der Frauen ausgetragen wird. Das Kopftuch der neuen muslimischen Frau ist nämlich in pro-islamischen Kreisen nach wie vor ein zentraler Ausdruck ihrer Sicht auf die Welt. Für die neue muslimische Frau symbolisiert das Anerkennen von Kopftüchern *auch* Freiheit und Demokratie. Da die reale Umsetzung dieser Sichtweise im gegenwärtigen Kontext jedoch zu schwerwiegenden politischen Schwierigkeiten führen kann, bleibt die neue muslimische Frau freiwillig oder unfreiwillig im Hintergrund. Diese Tendenz ist nicht nur in der Politik zu verzeichnen, sondern kennzeichnet auch die Lage von anderweitig aktiven Frauen im pro-islamischen Milieu. Dennoch können aus der Sicht der neuen muslimischen Frau auch positive gesellschaftliche Entwicklungen verzeichnet werden.

Der neue Islam der Frauen

Beeinflusst von den modernen Rahmenbedingungen auf nationaler und internationaler Ebene unterliegt der Islam in der heutigen Türkei zahlreichen Re-Interpretationen. Zu beobachten sind diese Transformationen keinesfalls ausschließlich bei frauenspezifischen Belangen. Die Versuche, den Islam als umweltbewusste und menschenrechtsfreundliche Religion darzustellen, verdeutlichen diesen Aspekt.

Am Beispiel des Erbens und der Polygamie möchte ich darstellen, welchen Transformationsprozessen der *neue Islam der Frauen* unterliegt. Nach islamischer Rechtssprechung steht bekanntlich der Frau nur die Hälfte des Erbteiles von Männern zu. Diese Regelung, die nach westlichem Empfinden ungerecht und frauenfeindlich ist, wird im gegenwärtigen Diskurs jedoch zum Vorteil der Frau ausgelegt. Das Hauptargument bei männlichen und weiblichen Vertretern dieser Denkrichtung ist, dass die Frau ihr Erbe im Gegensatz zum Mann nicht in die Familie einbringen muss, sondern über ihren Teil frei verfügen kann. Aus diesem Grund sei es auch nur gerecht, dass sie nur die Hälfte des Mannes bekäme (vgl. Hatemi 1990: 43; Tozduman 1991).

Auch andere kritische Themen werden in dem Prozess der Re-Interpretation heute anders – und wenn man so will – frauenfreundlicher ausgelegt. Die Diskussion um Polygamie verdeutlicht dies: Denn wenngleich dem muslimischen Mann das Recht auf mehrere Frauen nicht grundsätzlich abgesprochen wird, so wird es ihm zugleich so gut wie unmöglich gemacht. Neue muslimische Frauen vertreten nämlich die Ansicht, dass ein Mann erstens nur in Ausnahmesituationen (bedingt zum Beispiel durch einen Frauenüberschuss durch einen Krieg) eine zweite Frau heiraten darf, dass ein Mann zweitens nur mit dem Einverständnis seiner ersten Frau seine auserwählte Zweite heiraten kann und dass sich ein Mann als guter Muslim Allah vergewissern muss, dass er beide Frauen gleich behandeln wird (vgl. Atasoy 1991: 101-108). Diese Liste von Voraussetzungen bedeutet, dass die Mehrehe als Möglichkeit zwar nicht *per se* negiert wird, aber als praktisch unmöglich gedacht wird, denn welcher Muslim kann solche Gerechtigkeitsforderungen real erfüllen?

Neue muslimische Frauen setzen sich aber nicht nur mit typischen ›Muslima-Problemen‹ auseinander, sondern diskutieren auch uns westlichen Leserinnen vertraute Themen: Das Recht auf Berufstätigkeit und Bildung, die Forderung an den Mann, einen aktiven Beitrag zu Haushalt und Kindererziehung zu leisten und so weiter. Aus diesem Grund werden diese ›frauenbewussten‹ muslimischen Frauen von säkularen Journalistinnen und Sozialwissenschaftlerinnen nicht selten als »verschleierte« oder »verhüllte« Feministinnen bezeichnet. Diese Bezeichnung lehnen diese Frauen jedoch ab, weil – so lautet ihr Argument – ihre Gesellschaftskritik nicht auf feministischen sondern islamischen Werten beruhe.

In pro-islamischen Kreisen wurden diese »verhüllten Feministinnen« insbesondere von ihren männlichen Genossen stark kritisiert. Ali Bulaç, ein bekannter muslimischer Intellektueller meint beispielsweise, dass muslimische Frauen, die sich mit feministischen Themen auseinandersetzen, von »kurzem Verstand« wären (Bulaç 1987), und der populistische pro-islamische Meinungsmacher Dilipak vertritt die Ansicht, dass berufstätige Frauen Arbeitslosigkeit von Männern und Familienvätern zu verantworten hätten (Dilipak 1995: 31). Öffentliche Proteste gegen frauenfeindliche Aussagen dieser Art gab und gibt es im pro-islamischen Diskurs nur vereinzelt. Einen Kampf um Anerkennung neuer (oder besser gesagt: gleichberechtigterer) Lebensformen haben neue muslimische Frauen dennoch ausgefochten. In meiner Studie über pro-islamische Journalistinnen habe ich festgestellt, dass die ersten Kopftuch tragenden Journalistinnen in pro-islamischen türkischen Medien zwar keine lautstarke Debatte um Gleichberechtigung am Arbeitsplatz mit ihren männlichen Kollegen führten, sondern individuell als Kollegin um Anerkennung kämpften. Diese Strategie führte nach ihren Erfahrungen auch nicht zu einer Gleichberechtigung der Geschlechter im Arbeitsprozess, änderte jedoch allgemein das Arbeitsklima. Aus diesem Grund sprechen ältere Journalistinnen heute über dieses Thema als ein vergangenes. Jüngere Journalistinnen kämpfen nicht mehr um ihre individuelle Anerkennung am Arbeitsplatz, sondern möchten Karriere machen (vgl. Pusch 1998). Hiadayet Toksal berichtet von ähnlichen Prozessen zwischen konservativen Lehrern und Kopftuch tragenden Lehrerinnen an *İmam-Hatip*-Schulen, religiösen Prediger- und Vorbeterschulen (Çakır 2000: 21f.).

Die subjektive Wahrnehmung der Fremdsicht

Nach Ansicht der neuen türkisch-muslimischen Frauen wird im In- und Ausland unter anderem wegen des Kopftuchs ein falsches Bild über sie verbreitet. Die neue muslimische Frau macht Unwissenheit und politische Taktik ihrer gesellschaftspolitischen Gegnerinnen für diese Verzerrung verantwortlich (vgl. unter anderen Şişman 2001). Obwohl sich die neue muslimische Frau in vielen Dimensionen von der traditionellen Muslima unterscheidet – und diese Unterschiede auch von ihr wahrgenommen und manchmal sogar bewusst betont werden – will sie sich als Fortsetzung der Tradition sehen. Hinsichtlich der Marginalität der neuen muslimischen Frau ist festzuhalten, dass sie sich in der türkischen Gesellschaft zwar wegen ihres Kopftuchs marginalisiert und diskriminiert fühlt, sie sich selbst aber keinesfalls einer marginalen Randgruppe zugehörig, sondern als Vertreterin des Volkes wahrnimmt. Auch dieses Selbstverständnis als »Volksvertreterin« ist ein wesentlicher Aspekt ihrer Orientierung, die sich maßgeblich auf ihr Handeln auswirkt. Indem sie auf die Tradition pocht und vorgibt, das Volk zu vertreten,

legitimiert sie ihre Weltsicht. Im gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Kontext ist dies ein sinnvoller, aber von ihren politischen Gegnern bereits durchschauter Schachzug.

In diesem Zusammenhang sei auch betont, dass die eben genannten Gegenargumente der neuen muslimischen Frau auch ein Hinweis darauf sind, wie sie von anderen, den Kemalisten wahrgenommen wird. Die Kemalisten bilden in den Augen der meisten neuen muslimischen Frauen nämlich eine Machtelite, die nichts mit dem türkischen Volk gemein habe. Diese Sichtweise wird sprachlich nicht nur auf der manifesten, sondern auch auf der latenten Ebene sehr deutlich zum Ausdruck gebracht. Mit Begriffen wie »sie«, »die Elite«, »die, die an der Macht sind« und so weiter, signalisiert die neue muslimische Frau, dass das kemalistische Milieu und die kemalistische Macht in ihren Augen ein Fremdkörper in der türkischen Gesellschaft sind. Im gegenwärtigen Spannungsfeld dient selbstverständlich auch diese Sichtweise der eigenen Legitimation und den eigenen gesellschaftlichen und politischen Machtinteressen.

Das Resultat der negativen Einschätzung der Fremdsicht führt bei vielen neuen muslimischen Frauen zu einem enormen Misstrauen gegenüber Säkularisten und Kemalisten. Insbesondere von türkischen Forscherinnen, die im Regelfall dem säkularen und kemalistischen Milieu angehören, fühlen sie sich als Exotikum betrachtet. Mualla Gülnaz drückt diese subjektive Wahrnehmung der sozialwissenschaftlichen Fremdwahrnehmung unmissverständlich aus:

> »Sie sind [für die Außenstehenden, B.P.] ein soziologischer Fall, ein Untersuchungsgegenstand. Sie werden definiert, klassifiziert, gezählt. Sie werden beobachtet aber nicht gesehen. Sie sind versteckt, verzaubernd, original. Sie sind eine interessante Feststellung. Sie sind schwarz und Menschenfresser. Man ist neugierig auf sie aber hat Angst vor ihnen. Sie werden erforscht aber nicht erklärt.« (Gülnaz 1997: 66)

Die spitzen Formulierungen in diesem Zitat sind ein Hinweis dafür, dass sich Mualla Gülnaz auch persönlich missachtet fühlt. Dies ist in Anbetracht der Tatsache verständlich, dass Mualla Gülnaz, eine journalistisch tätige Soziologin aus pro-islamischen Kreisen, aufgrund von zwei sehr kritischen Stellungnahmen zu einem frauenverachtenden Artikel eines muslimischen Intellektuellen in der türkischen Tageszeitung *Zaman* (Zeit) in der einschlägigen Fachliteratur (zum Beispiel Göle und İlyasoğlu) als die »verschleierte Paradefeministin« bezeichnet wird, obwohl sie sich selbst nicht als Feministin bezeichnet und sich nicht islamisch bedeckt. In einem Interview erzählte mir Gülnaz, dass ich die erste Sozialwissenschaftlerin sei, die persönlich mit ihr Kontakt aufnehme. Alle Sozialwissenschaftler, so die Vielzitierte, würden sie ausschließlich aufgrund ihrer Artikel einschätzen und charakterisieren, sie scheuten sich vor einem persönlichen Kennenlernen.

Resümee

In meinen verschiedenen Untersuchungen habe ich versucht, die neue muslimische Frau nicht als Untersuchungs*gegenstand* zu degradieren und ihre Sichtweisen nicht zu orientalisieren. Mein Versuch, die neuen muslimischen Frauen zu verstehen, bedeutet aber nicht, dass mir das in den Augen meiner Gesprächspartnerinnen auch wirklich gelungen ist. Wenngleich meine Arbeiten von ihnen bis jetzt, zumindest öffentlich, noch nicht kritisiert wurden, so weiß ich – unter anderem aus persönlichen Gesprächen – dass mir meine muslimischen Gesprächspartnerinnen in verschiedenen Punkten widersprechen: So freuen sie sich zwar, dass ich mich zum Beispiel klar von den Begriffen »islamistisch« und »fundamentalistisch« distanziere, kritisieren mich aber dafür, dass ich sie als »neue« muslimische Frauen bezeichne, dass ich sie bildlich gesprochen zwischen die traditionell-muslimische und kemalistisch-moderne Türkin stelle und so weiter. Sie selbst bezeichnen sich »nur« als muslimisch. Die Beschreibung als neu lehnen sie ab, weil sie – wie ich oben bereits in einem anderen Kontext betont habe – der Ansicht sind, dass sie kein neues Phänomen sind. Im Vergleich von Tradition und Moderne fühlen sie sich in eine Zwitterposition gedrängt und aus der Sichtweise der säkularen Forscherin als Konglomerat von Defiziten. Die Liste der Wahrnehmungsdifferenzen könnte an dieser Stelle noch um etliche Punkte erweitert werden und die Gründe, die zweifellos mit der Legitimation der eigenen Position im spezifischen gesellschaftspolitischen und soziokulturellen Kontext zusammen hängen, gilt es an anderer Stelle noch gründlicher zu analysieren. Einige Aspekte der Lebenswelt der neuen muslimischen Frau will ich hier nochmals festhalten: ihr Outfit, ihr Denken, ihr Handeln, ihr Protest, ihre übergreifende Verbindung von Tradition und Moderne und so weiter geben wichtige Einblicke in ihre Selbstkonzeption und ihre Weltsicht. Dabei ist das Kopftuch eine zentrale Dimension ihrer Lebenswelt. Die Tatsache, dass man auch bei der Analyse anderer Dimensionen der Lebenswelt direkt oder indirekt auf das Kopftuch stößt, verdeutlicht diesen Aspekt.

Das Kopftuch fungiert im türkischen Kontext außerdem als politische Barriere für den uneingeschränkten Schritt neuer muslimischer Frauen in den öffentlichen Raum. Insbesondere seit den Beschlüssen des Nationalen Sicherheitsrates vom 28. Februar 1997 müssen die optimistischen Interpretationen hinsichtlich der gesellschaftlichen und politischen Integration neuer muslimischer Frauen in der Türkei, wie zum Beispiel von Nilüfer Göle (1998) und Aynur İlyasoğlu (1996), revidiert werden. Neue muslimische Frauen werden im neuen Millennium entweder aufgrund ihres Entschlusses, ein Kopftuch zu tragen, in vielen Bereichen diskriminiert oder sie sind – wie die neuesten Entwicklungen in der *AK-Parti* zeigen – als »moderne«/nicht bedeckte Frauen in der Gesellschaft integriert.

Literatur

Aktaş, Cihan (1991a): *Kılık Kıyafet ve İktidar*, Istanbul: Nehir Yay (2. Auflage).

Aktaş, Cihan (1991b): *Sistem içindeki Kadın*, Istanbul; Beyan Yay.

Aktaş, Cihan (2001): »Die ›Geschichte‹ der islamistischen Frau«, in: Pusch, Barbara (Hg.): *Die Neue Muslimische Frau. Standpunkte & Analysen*, Stuttgart/Istanbul: Beiruter Texte und Studien Bd. 85, Türkische Welten Bd. 8, 123-136.

Arat, Yeşim (1999): *Political Islam in Turkey and Women's Organizations*, Istanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı.

Atasoy, Gülay (1995): *Gerçeği Arayan Genç Kız*, Istanbul: Türdav.

Bulaç, Ali (1987): »Feminist Bayanların Kısa Aklı«, in: *Zaman* (Tageszeitung), 17. März 1987.

Çakır, Ruşen (2000): *Direniş ve İtaat. İki İktidar arasında İslamcı Kadın*, Istanbul: Metis Yay.

Eraslan, Sibel (2001): »Das politische Abenteuer islamistischer Frauen in der Türkei«, in: Pusch, Barbara (Hg.): *Die Neue Muslimische Frau*, 51-66.

Dilipak, Abdurrahman (1995): *Bir Başka Açıdan Kadın*, Istanbul: Risale Yay.

Göle, Nilüfer (1998): *Modern Mahrem*, Istanbul: Metis Yay (5. Auflage).

Gülnaz, Mualla (1997); »Suyu Tersine Akıtanlar«, in: *Birikim* 91, 66-9.

Hatemi, Hüseyin (1990): *Kadının Çıkış Yolu. İlahi Hikmaet'de Kadın*, Istanbul: İşaret (2. Auflage).

İlyasoğlu, Aynur (1996): »İslamcı Kadın Hareketinin Bugünü Üzerine«, in: *Birikim* 91, 60-5.

Kadıoğlu, Ayşe (2001): »Die Leugung des Geschlechts: Die türkische Frau als Objekt in großen Gesellschaftsentwürfen«, in: Pusch; Barbara (Hg.): *Die Neue Muslimische Frau, Standpunkte & Analysen*, Stuttgart: Istanbul: Beiruter Texte und Studien Bd. 85, Türkische Welten Bd. 8., 31-50.

Koç, Nebahat/Eren, Temel/Metin, Pervin et al. (2002), »Kadınlar Meclis'te bir Arpa Boyu Yol Aldı«, in: *Sabah* (Tageszeitung), 5. November 2002.

Mazlumder İstanbul Şubesi (Hg.) (1998): *Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu. Olayları Belgeler/Anılar*. Istanbul: Mazlumder (2. erweiterte Auflage).

Mert, Nuray (2002): »Başörtüsüne Karşı Ilginç Ittifak«, *Radikal* (Tageszeitung), 1. Oktober 2002.

Özkan-Kerestecioğlu, İnçi (2001): »Die Konstruktion der ›neuen‹ türkischen Frau und der Internationale Frauenkongress (1935)«, in: Pusch; Barbara (Hg.), *Die Neue Muslimische Frau, Standpunkte & Analysen*, Stuttgart: Istanbul: Beiruter Texte und Studien Bd. 85, Türkische Welten Bd. 8, 17-30.

Pitzer-Reyl, Renate (1996): *Gemäß den Bedingungen der Zeit. Religiöser Wandel bei Muslimen in der heutigen Türkei*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Pusch, Barbara (1998): »Verschleierte Berufung? – Zur Beruflichen Situation Proislamischer Journalistinnen in der Türkei« in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 2, 213-231.

Pusch, Barbara (1999): »Schleierhafter Protest? – Zur Kopftuchdebatte in der Türkei«, in: Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (Hg.): *Der Neue Islam der Frauen*, Bielefeld: transcript, 147-174.

Pusch, Barbara (2000): »Stepping into the Public Sphere: The Rise of Islamist Women's Organizations in Turkey«, in: Seufert, Günter/Vorhoff, Karin/Yerasimos, Stefanos (Hg.): *Civil Society in the Grip of Nationalism*, Istanbul: Orient-Institut der DMG, 475-505.

Pusch, Barbara (Hg.) (2001a): *Die Neue Muslimische Frau. Standpunkte & Analysen*, Stuttgart: Istanbul: Beiruter Texte und Studien Bd. 85, Türkische Welten Bd. 8.

Pusch, Barbara (2001b) »Türkische Kopftuchpolitiken: Einstellungen von ›Kopftuchstudentinnen‹ und Akademischem Personal im Vergleich«, in:*Die Neue Muslimische Frau, Standpunkte & Analysen*, Stuttgart: Istanbul: Beiruter Texte und Studien Bd. 85, Türkische Welten Bd. 8, 137-166.

Sarıoğlu, Bülent/Toktar, Ebru (2002): »Eğitim Düzeyi Yükseldi«, *Cumhuriyet* (Tageszeitung), 14. September 2002.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1988): Strukturen der Lebenswelt. Bd. 1; Frankfurt/Main: Suhrkamp, (3. Auflage).

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1990): Strukturen der Lebenswelt. Bd. 2; Frankfurt/Main: Suhrkamp, (2. Auflage).

Seufert, Günter (1997): *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als Symbolische Repräsentation einer sich Modernisierenden Muslimischen Gesellschaft*, Istanbul: Beiruter Texte und Studien Bd. 67 und Türkische Welten Bd. 3.

Şişman, Nazife (2001): »Wie nehmen moderne Frauen islamistische Frauen wahr?« in: Pusch, Barbara (Hg.): *Die Neue Muslimische Frau*, 191-210.

Tozduman, Aysel Zeynep (1991): *İslam'da Kadının Hakları*, Istanbul: Seha Nešriyat (4. Auflage).

Turan, İlter (1993): »Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür«, in: Tapper, Richard (Hg.): *Çadaş Türkiye'de İslam, Din, Siyaset Edebiyat ve Laik Devlet*, Istanbul: Sarmal Yay. 1993, 39-69.

Moderne Formen islamischer Lebensführung. Musliminnen der zweiten Generation in Deutschland

Gritt Klinkhammer

Vor einigen Jahren traf ich in einer deutschen Stadt auf ein muslimisches Pärchen: Sie trug einen Schleier, nicht in traditioneller Weise, bei der noch ein wenig Haar zu sehen ist, sondern streng verdeckt als Umhang bis zum Boden. Das Paar ging Händchen haltend durch die Stadt, und sie tranken, als hätten sie es darauf abgesehen, meine Klischeevorstellung deutlichst zu demontieren, gemeinsam aus einer Dose Cola.

Damals war ich über diesen Anblick sehr verwundert, da ich doch die islamische Kleidung der Frau mit strikter Geschlechtersegregation verknüpfte, die auf ein insgesamt traditionales und hierarchisches Geschlechterverhältnis hinweise. Gleichzeitig sah ich aber das Händchenhalten als öffentlichen Ausdruck moderner Liebesethik, als Nähe der Geschlechter, der Verbundenheit zweier Menschen über traditionelle Familienbindungen hinweg und die Coladose umso mehr als Symbol westlicher Jugendkultur.

Dieses Bild wurde für mich zu einem einprägsamen Beispiel für die Aussage Jacques Waardenburgs (1988), dass »gelebter Islam« immer schon »gedeuteter Islam« ist und somit der Idee eines ahistorischen Wesens von Islam nicht geradlinig folgt. Dies gilt natürlich für alle Religionen.

Methodologische Vorüberlegungen

Im Folgenden möchte ich einige Ergebnisse aus meiner qualitativ-empirischen Studie zu modernen Formen islamischer Lebensführung türkisch-sunnitischer Frauen der zweiten Generation in Deutschland (2000) vorstellen. In dieser Studie ist »Islam« als ein prinzipiell offenes »Diskursfeld«, »als eine Arena, in der zahlreiche Akteure untereinander aushandeln, was der Islam ›ist‹« (Schiffauer 1998: 419), behandelt worden. Das bedeutete eine methodische Absage an alle Metaurteile über ein Wesen des Islams, um die Aussagen der Musliminnen als Strategien der Herstellung und Deutung ihrer Wirklichkeit in den Blick zu bekommen. Im religionswissenschaftlichen Kontext ist aus dieser Perspektive der Islam in Deutschland nicht als Verfallsprodukt oder Abart zu bewerten, sondern als eine religiöse Gestalt in der Vielfalt seiner Entwicklungsmöglichkeiten.

Schon der kanadische Religionswissenschaftler Wilfred Cantwell Smith machte darauf aufmerksam, dass die offiziellen Institutionen und Schriften nur eine Quelle zur Erforschung von Religionen sein können, eine weitere wichtige Quelle zum Verständnis einer Religion sei überdies der Glaube der Einzelnen:

»To know Islam, as to know any religion, is not only to be appraised of, even carefully acquainted with, its institutions, patterns, and history, but also to apprehend what these mean to those who have the faith.« (Smith 1957: 8)[1]

Die Ansicht, dass sich Daten zu Religionen über eine Untersuchung, die auch die Selbstbeschreibungen der Befragten analysiert, besonders fruchtbar erheben lassen, findet ihre Entsprechung in weiteren Überlegungen im religionswissenschaftlichen Diskurs. So plädiert Peter Antes (1979) dafür, dass in der Religionswissenschaft von »Religion« als solcher nur als »Arbeitsbegriff« gesprochen werden kann, da die Religionswissenschaft nie mit Religion an sich, sondern fast immer nur »im Sinne des in den Gläubigen ausmachbaren Selbstverständnisses« (ebd.: 276) zu tun habe. Insofern sei ein induktives Verfahren in der Religionswissenschaft zu wählen, das in der Lage ist, »Religiös-Sein« als Bestandteil des menschlichen Lebens zu fassen. In eine ähnliche Richtung deutet auch der Entwurf einer »diskursiven Religionswissenschaft« von Hans G. Kippenberg (1991 und 1993). Religion sollte danach in ihrem Diskurs- und Handlungskontext untersucht werden. Dabei geht es Kippenberg insbesondere darum, dass Religion weder nur als ein abstrakt definiertes Phänomen verstanden werden könne, noch allein in ihrer subjektiven Bedeutung als Transzendenzerfahrung des Einzelnen aufgehe. Vielmehr sei es ein Forschungsdesiderat der Religionswissenschaft, die Bedeutung von Religionen zur Begründung und Eröffnung von Handlungskompetenzen zu erforschen (1991: 59f.).

Unter Aufnahme des Begriffs der »religiösen Lebensführung« (Weber 1972: 245-381) werde ich darum im Folgenden meinen Blick darauf richten, wie die Befragten Immanenz (Alltagspraxis und Alltagsverständnis) und Transzendenz (islamische Religiosität) auf der Ebene der Handlungsorientierung aufeinander beziehen (vgl. Klinkhammer 2000: 36-51; 2001).

Theoretisch-systematische Vorüberlegungen

Noch ein weiterer Aspekt, der für die Verwirrung bei der Betrachtung des eingangs geschilderten Bildes verantwortlich ist, hat die Perspektive meiner

1 Wenngleich der radikalen Forderung von Smith, dass eine sympathisierende und freundschaftliche Haltung zum fremden Glauben oder den Gläubigen gegenüber hergestellt werden soll, hier nicht gefolgt wird. Denn Smith fordert aus dieser Überzeugung heraus auch: »Anything that I say about Islam as a living faith is valid only in so far as Muslims can say ›amen‹ to it« (1959: 43). Allerdings räumt Smith durchaus ein, dass ein Forscher durch seine Außenperspektive eine neue Sichtweise auf die Religion eröffnen kann, die der Gläubige nicht nachvollzieht. Als Beispiel nennt er hier die historisierende Betrachtungsweise (ebd.).

Untersuchung beeinflusst: die verbreitete Annahme, dass Islam und Modernität nicht miteinander vereinbar seien. Meine Arbeit war von Beginn an auf eine Analyse des Verhältnisses von Religion und moderner Gesellschaft bezogen. Hierzu sind in den letzten Jahren verschiedene Untersuchungen entstanden, die zu dem Ergebnis kommen, dass Religion in modernen westlichen Gesellschaften nicht mehr die Bedeutung einer selbstverständlichen und integrativen Größe hat; Wahl und Funktion von Religion werden als kontingent erfahren; sie ist und soll Privatangelegenheit sein. Dies ist Folge des westlichen Säkularisierungsprozesses einerseits und der Pluralisierung der religiösen Landschaft in Deutschland andererseits.

Darin, dass mit Säkularisierung nicht zwangsläufig die Aufhebung von Religion einhergeht, sondern die Veränderung ihrer strukturellen Verfasstheit, die vor allem als Folge von Individualisierungsprozessen beschrieben wird, ist man sich im gegenwärtigen religionssoziologischen Diskurs weitgehend einig. Darum wundert es auch eine theoretisch fundierte Religionsforschung heute nicht, wenn Religion für viele Thema ist. Im Gegenteil entstanden vor dem Hintergrund der empirischen Erfahrung, dass Religion nach wie vor von Bedeutung ist, Hypothesen zur »Religionsproduktivität« moderner westlichen Gesellschaften (z.B. vgl. Finke/Stark 1989, Iannaccone 1991). Die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger konstatierte (1990), dass besonders privatisierte und hoch individualisierte Formen der Religiosität einen Aufschwung verzeichnen, also solche Formen, die für die Moderne selbst spezifisch seien. Sie vertritt die These, dass die Moderne mit ihren unendlichen Fortschrittsutopien einerseits und den höchst begrenzten Fortschrittsverwirklichungen andererseits eine Lücke produziere, die immer wieder durch religiöse Bindungen geschlossen würde. Diese Überlegungen werden durch ihre Beobachtung gestützt, dass speziell die gebildeten, wissenschaftlich aufgeklärten Schichten Träger der individualisierten Formen von Religion sind (ebd.).

In diese gesellschaftliche Situation wachsen auch die Musliminnen der zweiten Generation in Deutschland hinein. Es ist anzunehmen, dass die gesellschaftlichen Wirkungen von Individualisierung und Säkularisierung auch Musliminnen betreffen. Anders allerdings als die westliche Suche und Rezeption einer neuen Religiosität und Spiritualität asiatischer Herkunft, die mit den individualisierten und säkularisierten Lebensformen moderner Gesellschaften weitgehend kompatibel zu sein scheint, wird die neue religiöse Orientierung vieler Muslime nach wie vor als Gegenbewegung und Abwehrhaltung zu modernen Lebensformen wahrgenommen.

In meiner Untersuchung bin ich deshalb von der These ausgegangen, dass sich die Religiosität der Musliminnen der zweiten Generation als eigenständige und eigenwillige Antwort gegenüber den Chancen und Zumutungen von Individualisierung und Säkularisierung begreifen lässt. War es bisher üblich, die Religion der Migranten im Kontext von Integrations- und So-

zialisationsproblemen zu berücksichtigen und den Islam entsprechend nur als eine negativ beeinflussende Größe zu betrachten, habe ich im Gegensatz zu solchen Ansätzen nach modernen, ›integrierten‹ Formen der Konstruktion islamischer Identität gesucht.[2]

Die zweite Generation von Musliminnen in Deutschland

Der Islam hat sich in Deutschland in den letzten 10 Jahren zunehmend durch regionale und überregionale Vereinigungen institutionell konsolidiert. Etwas jüngeren Datums sind die veränderten Partizipationsmöglichkeiten muslimischer Frauen der zweiten Generation innerhalb dieser muslimischen Vereine und Aktivitäten von Musliminnen auch außerhalb der Vereine. Hier sind Aktivitäten auf verschiedenen Ebenen zu beobachten.[3]

a) Es zeigt sich eine zunehmende Präsenz von Frauen in Moscheegemeinden. Frauen nehmen am Ritualgebet teil, insbesondere am Wochenende. Darüber hinaus besuchen sie Veranstaltungen der Gemeinden speziell für Frauen. Je nach Ausrichtung der Moscheegemeinde sind die Angebote stärker sozial, berufs- oder freizeitmäßig orientiert, religiös spirituell oder intellektuell theologisch ausgerichtet. So werden zum einen Computer-, Näh-, Koch- und diverse Bastelkurse, Mutter-Kind-Gruppen, Theatergruppen, Ausflugsgruppen und (islamische) Modeschauen für Frauen und/oder Mädchen angeboten. Zum anderen gibt es ein speziell religiös ausgerichtetes Angebot, das von Arabisch- und Koranunterricht über Diskussions- und Studiengruppen zu Frauenfragen reicht und vom gemeinsamen Fastenbrechen zu *dhikr*-Gruppen.[4]

Die Planung und Durchführung der Veranstaltungen liegt in den Händen der Frauen selbst. Diese gehören fast ausnahmslos entweder der zweiten Generation an oder es sind deutsche konvertierte Musliminnen.

b) Zur neuen Partizipation in den islamischen ›Gemeinden‹ gehören zudem die zahlreich eingerichteten, lokalen und selbstorganisierten »Schwesterngruppen«, die in Moscheeräumen, zum Teil aber auch in Privaträumen

2 Dazu habe ich muslimische Frauen der zweiten Generation zwischen 20 und 30 Jahren in verschiedenen Städten Deutschlands in halboffenen Interviews befragt. Für meine Studie (2000) habe ich 7 Fälle analysiert. Zum methodischen Rahmen und der systematischen Auswahl der Fälle siehe 2000, 104-121.

3 Folgendes basiert auf meinen Feldbesuchen in verschiedenen Moscheegemeinden und islamischen Frauengruppen.

4 *Dhikr* ist ein aus dem sufischen Islam stammendes Ritual des Gottgedenkens, das in manchen islamischen Vereinen in spezifischer Weise neben den regelmäßigen Gebeten, meist wöchentlich gemeinschaftlich durchgeführt wird.

und bewusst unabhängig von den meist in ›konfessionelle‹[5] Bindungen verstrickten und patriarchal geführten[6] Moscheevereinen stattfinden. In Gesprächen mit einigen Gruppen hörte ich immer wieder, dass sich die Frauen einen Raum in der jeweiligen Moschee erst mühsam erkämpfen mussten. Heute gehören solche Gruppen fast schon zum guten Ruf jeder etwas größeren Stadtmoschee. Und für viele praktizierende Musliminnen ist die Beteiligung an einer solchen Gruppe ebenfalls fast selbstverständlich geworden. Allerdings variieren das Engagement, die Rückbindung an gelehrte Musliminnen und Muslime und die Stetigkeit der Gruppen sehr.

Zu den Aktivitäten solcher Gruppen gehört vor allem das Lesen von Ausschnitten aus dem ins Türkische oder Deutsche übersetzten Koran und entsprechender Erklärungen beziehungsweise Kommentare dazu (*Qur'an* und *Tafsir*). Meist wird dies von einer der Frauen vorbereitet, in einem kleinen Vortrag vorgetragen und anschließend besprochen. Über das theologische Interesse hinaus wird aber auch Wert auf Geselligkeit und die gemeinsame Gestaltung von (religiösen) Festen gelegt. Von manchen Gruppen wird auch der Kontakt zur nicht-muslimischen Öffentlichkeit gesucht, zum Beispiel zu Schulen, um dort Aufklärung über den Islam zu leisten.

c) Aus diesen eigenständigen Gruppen sind mittlerweile einige Institutionen mit den Schwerpunkten Bildungsarbeit, Erziehung und Frauenprojekte parallel zu den bestehenden Moscheevereinen und Verbänden und deren Aktivitäten entstanden (HUDA, DIF, IPD u.a. vgl. Klinkhammer 2000: 98ff.). Die relativ unabhängige Entwicklung dieser islamischen Parallelinstitutionen von und für Frauen scheint dabei einerseits dem islamischen Prinzip der Geschlechtertrennung entgegenzukommen, ist andererseits aber ein deutliches Zeichen für das Interesse der Frauen an Partizipation und Gestaltung des Islams im öffentlichen Raum. Ihr stärkstes Interesse gilt dabei der Erziehungs- und Bildungsarbeit. Hierzu entstehen Broschüren und Beratungsdienste, Initiativgruppen sowie Unterrichtsmaterialien und Ausbildungsgänge an privat errichteten Instituten. Mit dieser Fokussierung auf den Bereich von Bildung und Erziehung treiben besonders die muslimischen Frauen eine Intellektualisierung des Islams in Deutschland voran.

Während die praktizierenden Musliminnen solche Aktivitäten in und neben den Gemeinden betreiben, muss aber auch beachtet werden, dass

5 Islamische Vereinigungen wie VIKZ, IGMG, Jama'at un-Nur, DITIB vertreten zwar verschiedene Konzepte zum Islam, die Mitglieder werden aber nicht im gleichen Sinne wie die katholische und evangelische Kirche über spezifische religiöse Eintrittsrituale und Bekenntnisse getrennt. Insofern kann man nur bedingt von konfessioneller Bindung sprechen.

6 Die Vereinsvorstände bestehen fast ausschließlich aus Männern und die Repräsentation des Vereins nach außen übernehmen ebenfalls fast ausschließlich die Männer. Vgl. Klinkhammer 2000, 100 und Jonker 1999, 117.

nicht alle Moscheebesucherinnen zu dieser Gruppe gehören. Es ist insgesamt zu beobachten, dass die Moscheevereine (nicht nur für die Frauen) zu Zentren sozial-kultureller Aktivitäten geworden sind, in denen sowohl Unterstützung bei alltäglichen und beruflichen Fortbildungen oder ausländerspezifischen Fragen angeboten wird, als auch kulturelle und gesellige Veranstaltungen stattfinden. Der Moscheeverein wird dadurch potenziell zum Dienstleister auch für nicht-praktizierende Muslime und Musliminnen. Diese nehmen die Dienste der Moschee auch für Angelegenheiten wie Beerdigungen, Hochzeits- und Beschneidungsfeiern in Anspruch und beteiligen sich am Fastenbrechen in großer Gemeinschaft. Eine hohe Frequentierung von Moscheegemeinden ist somit nicht gleichzeitig Ausdruck einer entschiedeneren religiösen Einstellung oder Zeichen einer Fundamentalisierung der Muslime.

Drei Fallbeispiele moderner Formen islamischer Lebensführung

Hatice – eine exklusivistische Lebensführung

Hatice war zum Zeitpunkt des Interviews 23 Jahre alt und von einem türkischen »*nicht gläubigen Muslim*« geschieden, den sie gegen den Willen ihrer Eltern geheiratet hatte. Sie studiert Politik, Anglistik und Arabisch 600 km vom Wohnort ihrer Eltern entfernt.

Ihren Weg zum Islam beschreibt Hatice als einen längeren persönlichen Entwicklungsprozess, der durch Krisen, insbesondere vor und während der Scheidungsphase, von einer inneren Annäherung und Gläubigkeit auch zur äußeren Zugehörigkeit führte.

Hatice lebt ihre Religiosität in einem weiten Netzwerk muslimischer Frauen. *Umma* bedeutet für Hatice die tägliche Verbundenheit und Sorge der Gemeinschaft um einander: dies bezieht sie vor allem auch auf die konkrete Gruppe der Musliminnen vor Ort im Studentenwohnheim, das gemeinsame Abendessen, das gelegentliche gemeinsame Koranstudium und die »*psychologischen Gespräche*« über Probleme mit Familie, Freundinnen, Verlobten oder Ehemännern. Mitglied in einem muslimischen Verband möchte Hatice auf keinen Fall werden, da solche Verbände andere Muslime jeweils ausgrenzen würden.

Hatice betont, dass sie das Kopftuch freiwillig anlegte. Mehr noch, sie erzählt, dass sie mit der Entscheidung, das Kopftuch zu tragen, gegen die Erwartungen ihrer Eltern gehandelt habe, die Angst hatten, dass Hatice sich damit ihre berufliche Laufbahn verbaue. Sie hat sich nach der kurzen Phase der lockeren Verhüllung ihrer Haare einen grünen Tschador geschneidert. Obwohl sie die Wahl der Farbe und die Größe des Tuches mit rein ästhetischen Argumenten begründet, dürfte seine Symbolkraft gegenüber anderen Muslimen nicht zu unterschätzen sein: Die Farbe Grün ist die Farbe des Propheten und der Tschador wird mit einer besonders strengen Einhaltung

des islamischen Gebotes der Bedeckung verbunden. Hatice beschreibt sodann auch sehr anschaulich, wie sie durch das Tragen des Tschadors unter islamisch sozialisierten Männern Respekt und auch Macht erfährt:

»*Für mich ist es eine Form der Befreiung. Ich kann mich besser entfalten, ich werde auch ganz anders behandelt von anderen Menschen. Hm, das ist ziemlich interessant, wenn Du bloß in die Unibibliothek gehst, wie sich da die Araber, die Palästinenser, die Türken gegenüber einer verschleierten Frau benehmen. Die Männer, die aus einem islamischen Kontext herauskommen, wie die sich gegenüber einer verschleierten Frau benehmen und gegenüber einer nichtverschleierten. Das ist halt so. Die gläubigen Männer verhalten sich natürlich gegenüber allen Frauen gleich. Es ist aber halt sehr interessant zu sehen, wie die, ja, halbgläubigen (lacht) sich verhalten, das ist sehr interessant. Manche fressen andere Frauen mit Blicken auf, und wenn ich da langkomme, trauen sie sich nicht hochzugucken.*«

Hatice erzählt hier beispielhaft, wie ihre durch den Schleier öffentlich gemachte Gläubigkeit die »*Halbgläubigen*« in Schranken weist und die Männer an die religiösen Pflichten und den Respekt erinnert, den sie einer gläubigen Frau schulden. Hatice erkennt zwar die islamische Auffassung an, dass es der Frau obliegt, die Abgrenzung zum männlichen Geschlecht durch die Verhüllung des Körpers vorzunehmen. Der Tschador ist für sie darüber hinaus öffentlicher Ausdruck ihrer Religiosität und zugleich ein an muslimische Männer gerichtetes, rechtgläubiges Zeichen ihrer Unantastbarkeit. Durch das Tragen des grünen Tschadors betont sie ihre besondere Gebundenheit an Allah, nicht die Gebundenheit an einen männlich dominierten Haushalt. Denn sie setzt gleichzeitig durch ihre selbstverständliche Vereinnahmung der öffentlichen Räume ein Zeichen ihrer Eigenständigkeit. Ihrem selbstbewussten Umgang mit islamischer Symbolik entspricht auch, dass sie sich individuell eine gewisse Wahlfreiheit in Blick auf Abweichungen von den religiösen Pflichten zugesteht, zum Beispiel vom fünfmaligen täglichen Gebet.

Charakteristisch für diesen Typ religiöser Identitätskonstruktion, den ich »exklusivistisch« genannt habe, ist auch, dass Mutterschaft und Erziehung der Kinder als eine wichtige gesellschaftliche Aufgabe betrachtet werden, die durch Berufstätigkeit erfüllt werden kann. Hierin liegt ein spezieller Konflikt zwischen »exklusivistischen« Männern und Frauen. Beide bewerten es ganz im islamischen Sinne positiv, dass beide Geschlechter Bildung anstreben. Während jedoch von männlicher Seite immer wieder auf die religiöse Pflicht der Kindererziehung hingewiesen wird, die mit der Berufstätigkeit nicht zu vereinbaren sei, versuchen Frauen auf die Wichtigkeit ihres Beitrages im öffentlichen Raum der Gesellschaft hinzuweisen. Hatice legitimiert ihr Studium und ihren Wunsch nach Berufstätigkeit, in Abgrenzung zu einem westlichen »*Ich-Findungs-Drang*«, als Dienst für eine alternative islamische Gemeinschaft. In einer nicht-islamischen Gesellschaft wird damit den Frauen

ein quasi innerislamischer Missionsauftrag zugesprochen. Ihre Pflichten beschränken sich nicht mehr auf den privaten Raum, sondern bestehen darin, das islamische Leben zu fördern und mitzugestalten, einen öffentlichen Erziehungsauftrag wahrzunehmen. Die Frau wird durch solche Aufgaben aus der Abhängigkeit vom Mann beziehungsweise der Familie gelöst, da dieser Auftrag von ihr in der Verantwortung vor Gott und für die islamische Gemeinschaft (*umma*) und nicht als Dienstschaft gegenüber dem Oberhaupt der Familie verstanden wird. Das Kopftuch dient der Bekräftigung einer echten islamischen Gesinnung und Lebensführung und demonstriert, dass sich die Frau nur Allah und nicht einem Mann gegenüber verantwortlich fühlt.

Ayla – eine universalisierende Lebensführung

Ayla trägt seit ihrem 17. Lebensjahr ein Kopftuch. Den Anstoß dafür gab ein Referat über den Islam, das sie für die Schule vorbereiten sollte und durch das sie erst begann, sich mit dem Islam als ihrer Religion zu beschäftigen. Entscheidend für Aylas heutiges Verständnis von Religiosität ist ihr Lebenswandel seit dem Beginn des Studiums: Ayla lebt in einer Art internationalem subkulturellem Migrantenmilieu, ca. 500 km vom Wohnort ihrer Eltern entfernt. Sie wohnt in einem Studentenwohnheim und ist schon allein darüber in ein großes Netzwerk von sozialen Beziehungen eingebunden. Ayla schätzt diesen Zusammenhang sehr, denn sie sagt, dass dort schon zum Teil gelebt werde, was sie »*islamische Utopie*« nennt:

»*Glauben sollte dazu dienen, also ich denke jeder Mensch im Islam sollte, man sollte anfangen, erst mal an den anderen zu denken und weniger an sich. Man sollte aber auch sagen können: Ich bin für dich da [...] und wir sind 'ne Gemeinschaft, uns geht es besser, [...] wenn wir zusammenhalten, aber: du hast deine eigenen Entscheidungen in jeglicher Hinsicht hundertprozentig.*«

Ayla hat sich in diesem Kreis ein Milieu geschaffen, in dem sie sozial eingebunden ist, dem aber sowohl personale als auch formale Autoritätsstrukturen fehlen. Das soziale Netz ist für sie weitgehend individuell gestaltbar. In Krisensituationen holt sie sich hier Rat und Hilfe, aber niemand macht ihr Vorschriften darüber, was sie letztlich zu befolgen habe. In diesem Umfeld lebt auch Aylas nicht-muslimischer ausländischer Freund, den sie zu heiraten beabsichtigt.

Der Islam ist für Ayla das selbstverständliche religiöse Bezugssystem, innerhalb dessen ihr Glaube seinen Ausdruck findet. Sie trägt ein Kopftuch, liest im arabischen Koran – ohne arabisch übersetzen zu können – und ist engagiert in einer selbstgegründeten studentischen muslimischen Gruppe, die sich über Leitlinien für den Entwurf islamisch-pädagogischer Konzepte Gedanken macht. Charakteristisch für Aylas Religiosität ist aber die symbolisch-ethische Generalisierung konkreter religiöser Gebote und ihre spirituel-

le, persönliche Beziehung zu Gott im Gebet: Im Interview spricht Ayla fast ausschließlich von »*Religion*«, »*Glaube*« und »*Gott*« und nicht von Islam, Allah oder Pflichten. So betont sie die Einheit der Religionen in dem Glauben an »*den einen Gott*« und der sich daraus ergebenden ethischen Grundhaltung der Menschen, die sie mit ihrer »*islamischen Utopie*« erläutert. Sie wisse heute, dass sie ihren Glauben auch einfach nur mit Beten leben könne: Das rituelle Gebet verrichte sie fast nie. Sie bete meist in ihrer Sprache und das nur, wenn sie das »*Bedürfnis*« dazu habe, oder sie lese einfach im arabischen Koran als meditatives Erlebnis. Ein solches Beten gebe ihr das Gefühl von »*Geborgenheit*« und »*Verantwortlichkeit*« gegenüber ihren Mitmenschen.

Das Kopftuch trägt Ayla durchaus, weil sie die islamischen Regeln zur Geschlechtertrennung anerkennt. Bedeutung hat das Kopftuch für sie aber beispielsweise auch als Insignum der Zugehörigkeit zum subkulturellen Milieu von unterschiedlichen Ausländern. Ayla sagt von sich selbst, dass sie weder »*türkisch*« aussehe, noch könne sie besonders gut türkisch sprechen. Wenn sie es für die Umstände einer Begegnung als zuträglich empfindet, lässt sie das Kopftuch auch schon einmal weg: So hat sie bei einem Schulpraktikum nicht von der ersten Stunde an das Tuch angelegt. Sie begründete dies damit, dass die Schülerinnen und Schüler sich so langsam an sie gewöhnen konnten, berichtete mir eine Lehrerin, die in dieser Schule arbeitete.

Entsprechend ihres eher distanzierten Verhältnisses zu rituell und dogmatisch bestimmten Ausdrucksformen des Islams und ihrer derzeitigen Freundschaft zu einem Nicht-Türken und Nicht-Muslim plant Ayla ihre Zukunft auch nicht im Rahmen eines islamisch dominierten Milieus. Sie möchte entweder als Lehrerin arbeiten oder einmal in einem Kulturzentrum Töpfer- oder Malkurse anbieten.

Die Rituale übt sie eher selten und nicht unbedingt in vollständiger formaler Korrektheit aus. Das Kopftuch erhält eher asketisch-spirituellen Charakter: Es bewahrt ihr etwas Distanz zur alltäglichen Welt und mehr Bewusstsein für ihre religiös-spirituelle Weltsicht. Sie kann es darum, wenn es ihr angemessen erscheint, auch einmal weglassen. »Universalisierend« ist dieser Typ insofern, als sich diese Frauen zwar als Musliminnen verstehen, ihnen aber der Islam in seinen ethisch-spirituellen Grundwahrheiten in andere Religionen übersetzbar erscheint.

Hilal – eine traditionalisierende Lebensführung

Zum Zeitpunkt des Interviews war Hilal 22 Jahre alt und arbeitete in einem gemischt-konfessionellen Kindergarten. Hilal wohnte seit einigen Wochen nicht mehr bei ihren Eltern sondern in einer Zweizimmerwohnung zusammen mit ihrer Schwester, die Jura studierte. Diese Wohnung liegt im gleichen Haus wie die Wohnung ihrer Eltern.

Die Eltern Hilals sind praktizierende Muslime. Die ganze Familie ist

Mitglied der Gemeinschaft der *Jama'at un-Nur e.V.*[7] Heute ist Hilal sehr aktiv in dieser Gemeinschaft. Sie geht regelmäßig zu den wöchentlichen Treffen und bereitet einmal monatlich einen Text aus den Schriften des Gründers vor, um ihn den anderen Frauen vorzutragen und zu erläutern.

Hilal erzählte mir, dass sie nie Probleme mit ihren Eltern wegen ihrer Religion hatte. Allerdings habe sie früher, bevor sie selbst Said Nursis Schriften gelesen habe, oft wenig Lust dazu gehabt, ihre religiösen Pflichten zu erfüllen. Heute tue sie dies hingegen sehr gerne, und sie tue es vor allem »*bewusst*«, wie sie sagt. Letzteres bedeute allerdings nicht, dass sie all ihr religiöses Verhalten genau reflektiere. Zur Erläuterung vergleicht Hilal zwei unterschiedliche Formen, den Islam zu praktizieren, ihre und die von typischen Konvertiten:

»*Also wenn man in so eine Sache reingeboren wird, ist das eine andere Sache, als wenn man da später eintritt. Dann informiert man sich über alle Sachen viel stärker. Dann hat man tausend Fragen, die einem im Kopf 'rumgehen, [...] Und dann ist das ganz ganz anders, kann man gar nicht vergleichen. Man sieht die Sache aus einer ganz anderen Sicht. Die nehmen die Sache viel ernster als ich, das merke ich. Ich bin da ein bisschen lockerer, weiß ich nicht. Also, nicht so, dass ich meine Pflichten nicht ernst nehme, so nicht [...] Für mich ist das so selbstverständlich und da mache ich manche Sachen, ohne dass ich die Begründung weiß, warum man das machen muss.*«

In der Regel weiß Hilal, was sie als Muslimin wann zu tun hat. Sie ist weder unsicher bezüglich der täglichen Praxis, noch hegt sie Zweifel an der Wahrheit des Islams. Ihre »*Wende*« zu einer »*bewussten*« Glaubenspraxis, die sie im Alter von 17 Jahren vollzog, beschreibt sie weder als Wandel ihrer Sichtweise auf den Islam, noch als Wandel ihres grundsätzlichen Verständnisses der islamischen Pflichten. Ihre »*Wende*« hin zu einer aktiven religiösen Lebensführung muss vielmehr als Erfüllung der Erwartungen der Eltern und der Gemeinde der *Nurculuk* verstanden werden.

Die Lektüre Said Nursis bedeutet für die Gemeinde und auch für Hilal Glaubensunterweisung und praktische Disziplinierung der Lebensführung. Sie bildet nicht die Grundlage zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Glauben. Die Vorstellung von jenseitiger religiöser Vergeltung bleibt in Hilals Verständnis eng verknüpft mit der korrekten Ausübung der islamischen Pflichten. Anders als Ayla und in gewissem Sinne auch Hatice vollzieht Hilal

7 Die türkische Gemeinschaft wurde von Said Nursi (1873-1969) gegründet. Er schrieb eine große Anzahl von Korankommentaren und gründete Islamschulen als Offensive gegen den laizistischen Kurs Atatürks, der zunächst alle Islamschulen schließen ließ. In Deutschland gründeten die Nurcular unter dem Namen *Jama'at un-Nur* (Gemeinschaft des Lichts) bereits in den 70er Jahren eine erste Gemeinde. Heute führt die Gruppe etwa 30 so genannte »Lehrhäuser« in Deutschland.

keine Wende zu einem ethischen oder spirituellem Verständnis von Religion, bei dem die Religion vor allem über ethische und spirituelle Werte und nicht über einen rituellen Gehorsam definiert wird. Der Islam bleibt für Hilal positiv verbunden mit Tradition, jedenfalls soweit es ihre Handlungsfreiheit nicht zu sehr einschränkt. So hat sie beispielsweise den Auszug aus der elterlichen Wohnung vor der Heirat, Schwimmengehen und Fitnesstraining gegen die traditionalen Einwände ihrer Eltern durchgesetzt, dass »*ein muslimisches Mädchen das nicht tue*«. Denn nach Hilals Meinung spreche – islamisch gesehen – nichts dagegen, sofern die Geschlechtertrennung gewahrt würde.

Hilal beschreibt das Zusammentreffen islamischer und christlich-säkularer Kultur als eine Begegnung von »*zwei Welten*«, bei der mit grundsätzlichen Problemen gerechnet werden müsse. Im Gegensatz zur Generation ihrer Eltern aber versuche sie, in ihrem Leben die beiden Welten »*irgendwie zu vereinen*«. Aufgrund der verschiedenen Rollen, die sie dort jeweils einnehmen müsse, erfährt sie diese Vereinigung als besondere Herausforderung. So erzählte sie beispielsweise von der »*schönen*« islamischen Tradition, der älteren Generation Respekt und Gehorsam entgegen zu bringen, die aber mit der beruflichen Anforderung, sich manchmal auch gegenüber Älteren durchsetzen zu müssen, nicht vereinbar sei. Im Interview gab sie noch weitere Beispiele für gegenläufige, meist aber moralisch begründeter Handlungsorientierungen. Hilal zieht aus dieser Einsicht unterschiedlicher Weltanschauungen nicht die Konsequenz, ihre Berufstätigkeit aufzugeben. Im Gegenteil, sie betont, dass sie manchmal eher ihre islamischen Pflichten wegen ihres besonderen Engagements im Kindergarten vergesse. Allerdings würden die regelmäßigen Treffen in der *Nurculuk*-Gemeinde sie immer wieder unterstützen und motivieren, trotzdem ihren islamischen Pflichten regelmäßig nachzugehen.

Hilal pflegt ihre nicht-islamischen Interessen in Beruf und Freizeit. Sie möchte dabei ihre »*Persönlichkeit*« ein wenig »*austesten*«, sagt sie. Hilal bleibt dennoch im privaten Rahmen der Tradition verpflichtet. So akzeptiert sie, dass die Familie nach einem Ehemann für sie Ausschau hält. Allerdings habe sie durchgesetzt, dass nicht ihr Vater, sondern ihr Schwager bei den Bewerbergesprächen zugegen ist. Zu ihrem Schwager habe sie ein gutes Verhältnis und sie wäre dann entspannter.

Insgesamt charakterisiert Hilal das Leben ihrer Eltern als wesentlich durch den Islam bestimmt. Für sich beschränkt sie dagegen die Bedeutung des Islams auf den privaten und vor allem familiären Bereich bei gleichzeitiger Akzeptanz der Ordnung der »*anderen Welt*«. Insofern sucht sie nach Kompromissen, wenn »*beide Welten*« aufeinandertreffen.

Diese Form islamischer Lebensführung habe ich aufgrund der bewussten Beibehaltung einer traditionalen Haltung bei gleichzeitiger Begrenzung des Geltungsbereiches islamischer Traditionen auf die familiäre und persönliche Sphäre »traditionalisierend« genannt. Musliminnen, die den Umgang

mit verschiedenen Werten und Wertkontexten akzeptieren, können dieser Form der »traditionalisierenden« Lebensführung zugeordnet werden.

Schlussfolgerungen

Die beschriebenen Typen der islamischen Lebensführung zeigen eine deutliche Pluralisierung islamischer Identitätskonstruktionen, die in der Diversifizierung des Islams in Deutschland durch islamische Verbände nicht repräsentiert werden. Ebenfalls wurde deutlich, dass die Identifikation von Kopftuch tragenden Musliminnen mit einer traditionellen oder »fundamentalistischen« Religiosität nicht zutreffend ist. Wie ich in meiner Untersuchung zeigen, in diesem Rahmen aber nicht ausführen konnte, trifft auch das Gegenteil nicht zu: nicht Kopftuch tragende Türkinnen sind keineswegs immer säkular ausgerichtet. Dabei kann keine Aussage generalisiert werden. Das der Arbeit zugrundeliegende Sample aus vorwiegend gut ausgebildeten Frauen repräsentiert nicht die Mehrheit der Musliminnen in Deutschland, aber Frauen, die die Gestaltung des Islams in Deutschland vorantreiben oder sogar als Repräsentantinnen im öffentlichen Raum auftreten.

In der Analyse der Interviews zeigte sich, dass eine Spannung zwischen den Generationen bezüglich der Religionsausübung festzustellen ist. Alle drei Frauen sind vor ihrer Heirat aus ihrem Elternhaus ausgezogen und haben ihre Auffassung von Islam explizit in Differenz zur religiösen Orientierung ihrer Eltern formuliert. Islamische Lebensführung dieser jungen Musliminnen ist keineswegs eine selbstverständliche Tradition, wie sie noch für die Eltern beschrieben wird. Wenn die befragten Frauen eine Verbindung zur Tradition als hemmend für ihre Handlungsfreiheit erachten, dann versuchen sie Gegenargumente zu formulieren. In diesem Sinne setzt selbst Hilal, die sich insgesamt positiv zu ›islamischer Tradition‹ äußert, emanzipatorische Argumentationen über das ›eigentlich‹ religiöse Verständnis des Islams im Gegensatz zur Tradition ein. Auch Hatice legitimiert beispielsweise ihr Studium als ›islamisch‹, als ›Dienst für die Gemeinschaft‹, um sich gegen Kritik zu schützen, die darin nur einen »*westlichen Ich-Findungsdrang*« sehen könnte. Und Ayla realisiert das Absetzen des Kopftuchs, indem sie propagiert, man könne Islam auch »*einfach nur durch Beten*« leben. In diesen Begründungsfiguren zeigt sich sehr deutlich, dass der Islam im Rahmen einer Gesellschaft, die Religion weitgehend als Privatangelegenheit verbürgt, sehr unterschiedliche Formen annehmen kann.

Die erste Auseinandersetzung mit dem Islam setzte bei vielen mit der Erfahrung der Fremdzuschreibung als Türkin und Muslimin ein. Gleichzeitig zeigen die biographischen Rekonstruktionen der Frauen, wie die Hinwendung zum Islam zur Überwindung von Konflikten in der Familie führte. Den Anstoß, ein Kopftuch anzulegen, beschreiben die Frauen aber selbst

nicht als Reaktion auf einen familiären Konflikt, sondern als Reaktion auf die Fremdzuschreibung als Muslimin in der Schule. Einige der Frauen erklärten, dass sie ab der 8. oder 9. Klasse von Lehrern zu Expertinnen für den Islam im Unterricht herangezogen wurden; unabhängig davon, ob sie gläubig waren oder nicht. Diese unfreiwillige, aber distanzierte und elternunabhängige Herausforderung hatte eine eher positive Wirkung auf ihre Rezeption des Islams. Die befragten Frauen nutzten fortan ihr neu entwickeltes Interesse für den Islam als Möglichkeit, ihre familiäre Herkunft zu thematisieren und Probleme der eigenen Identitätsfindung sowie das Verhältnis zur Familie zu klären.

Der Islam wird dadurch zu einer Art sekundärem »Biographiegenerator« (Hahn 1993) für die Frauen. Zwar ist der Rückgriff auf den Islam als Religion nicht als Wahl zu bezeichnen, aber der Umgang mit dem Islam und das Bestreben, seine ›authentische‹, sinnvolle Integration in ihren Lebens- und Erfahrungszusammenhang zu ermöglichen, erweist sich als hochgradig entscheidungsintensiv. Insofern kann man sagen, dass die Frauen zur Gestaltung ihres Selbstbildes nicht nur auf ethnisch-religiöse Fremdbilder reagieren, sondern auch Individualisierungs- und Rationalisierungserwartungen in der modernen Gesellschaft aufgreifen. So zeigten sich verschiedene Elemente moderner religiöser Lebensführung bei den Frauen: eine sowohl aus säkularem Blickpunkt entfaltete ästhetisierende, spiritualisierende oder ethisierende Verinnerlichung islamischer Praxis, als auch eine traditionalisierende Ausdifferenzierung von Religion, die den Wert und die Funktion des Islams auf den Ort der Familie und der Persönlichkeit beschränkt.

Obwohl bei den Frauen eine Suche nach Spiritualität zu entdecken ist – besonders bei Ayla und Hatice –, zeigen sich Formen der religiösen Bricolage im Sinne eines synkretistischen Zugriffs auf verschiedene religiöse Angebote hier allerdings nicht. Die Frauen pendeln nicht zwischen verschiedenen religiösen Kulturen hin und her, sondern sind an einer individualisierten Aneignung allein des Islams interessiert. Und da auch im Binnenbereich islamischer Kultur das Angebot esoterischer und spiritueller Medien und entsprechender Veranstaltungen, Seminare und Vorträge noch relativ gering ist, eröffnen sich den Frauen bislang nicht allzu viele Möglichkeiten zu einer innerislamischen Bricolage.[8]

Alle drei beschriebenen Typen der islamischen Lebensführung weisen moderne Formen individualisierter Religiosität auf. Wenn auch die Auffassungen der Frauen mit dem Anlegen des Tuches äußerlich wieder in traditionelle islamische Bahnen zu verlaufen scheinen, so ist es gerade für die in-

8 Wenngleich sich hier parallel zur Rezeption sufischer Weisheiten, Heilungsmethoden, Astrologie und Musik ein erster Markt entwickelt, der sich in Esoterikläden, in jüngerer Zeit aber auch in manchen islamischen Läden auftut. Autoren auf diesem Markt sind beispielsweise Steff Stefan, Fetullah Gülen und Idries Shah.

nerislamische Dynamik von Bedeutung, dass dies nicht auf der Basis eines rein traditionalen Beziehungs- und Religionsverständnisses geschieht. Ihre Verhüllung haben die Frauen vom Selbstverständnis her individuell gewählt, sie fühlen sich weder an einen Mann noch an ihre Eltern gebunden, und die Religion des Islams interpretieren sie von der gelebten Erfahrung ihrer Eigenständigkeit her. Nur aufgrund dieser selbstbestimmten Handlungsmöglichkeiten akzeptieren sie das Kopftuch auch als einen Ausdruck ihrer Religiosität. Insofern sind Individualisierung und die Anerkennung von Säkularität längst in den Handlungspräferenzen von Musliminnen in Deutschland eingeschrieben – und nur so wird auch das eingangs von mir beschriebene Bild des muslimischen Pärchens verstehbar.

Literatur

Antes, Peter (1979): »Die Religionswissenschaft als Humanwissenschaftliche Disziplin«, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*, 275-282.

Finke, Roger/Stark, Rodney (1989): »Evaluating the Evidence. Religious Economics and Sacred Canopies«, in: *American Sociological Review* 54, 1054-1056.

Hahn, Alois (1995): »Identität und Biographie«, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt/Main, New York: Campus, 127-152.

Hervieu-Léger, Danièle (1990): »Religion and Modernity in the French Context. For a New Approach to Secularisation«, in: *Sociological Analysis* 51, 15-25.

Iannaccone, Luca (1991): »The Consequences of Religious Market Structure«, in: *Rationality and Society* 3, 156-177.

Jonker, Gerdien (1999): »Religiosität und Partizipation der zweiten Generation – Frauen in Berliner Moscheen«, in: Klein-Hessling, Ruth u.a. (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript, 106-123.

Kippenberg, Hans G. (1991): »Religionspragmatik«, in: Kippenberg, Hans G., *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 21-60.

Kippenberg, Hans G. (1993): »Diskursive Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert«, in: Gladigow, Burkhard/Kippenberg, Hans G. (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München: Beck, 9-23.

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

Klinkhammer, Gritt (2001): »Bedarf die Erforschung nichtchristlicher gelebter Religion in europäischer Kultur eigener Methoden? Das Beispiel Musliminnen in Deutschland«, in: Franke, Edith/Mathiae, Gisela/Sommer, Regina (Hg.), *Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden*, Stuttgart: Kohlhammer, 113-136.

Schiffauer, Werner (1998): »Ausbau von Partizipationschancen islamischer Minderheiten als Weg zur Überwindung des islamischen Fundamentalismus?«, in: Bielefeld, Heiner/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.), *Politisierte Religion*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 418-437.

Smith, Wilfred C. (1957): *Islam in Modern History*, Princeton: University Press.

Smith, Wilfred C. (1959): »Comparative Religion: Wither – and Why?« in: Eliade, Mircea/Kitagawa, Joseph M. (Hg.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago/London: University of Chicago Press, 31-58.

Waardenburg, Jacques (1988): »Revitalisierung des Islam – religionswissenschaftlich gesehen«, in: *Evangelische Theologie* 48, 46-64.

Weber, Max (1972): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Band I, Tübingen: C.H. Mohr.

Islam und Moderne, Bildung und Integration. Einstellungen türkisch-muslimischer Studentinnen erziehungswissenschaftlicher Fächer[1]

Yasemin Karakaşoğlu

Der folgende Beitrag basiert auf den Ergebnissen einer qualitativ-empirischen Untersuchung über religiöse Einstellungen von jungen Frauen türkisch-muslimischer Herkunft. Es wird gezeigt, inwiefern ein Teil der jungen bildungserfolgreichen Musliminnen der zweiten Migrantengeneration dazu neigen, sich in ethno-religiöser Hinsicht sowohl gegenüber dem säkularen Konzept der Majorität wie auch gegenüber der traditionellen Religiosität ihrer Eltern neu zu definieren. Dieser Prozess beeinflusst auch ihr Verständnis von Integration in die Mehrheitsgesellschaft. Das hier beschriebene Phänomen wird vor allem am Beispiel der jungen Frauen diskutiert, die sich mit ihrer orthodoxen Orientierung am Islam gleichzeitig für eine größere Sichtbarkeit ihrer Religion in der Öffentlichkeit und deren Anerkennung als integralem Teil der bundesdeutschen Gesellschaft und Kultur einsetzen. Ein Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf der Gruppe der Kopftuch tragenden Studentinnen unter den Sunnitinnen, da sie durch ihr Ringen um öffentliche Anerkennung zu Symbol-Figuren sowohl für die Majorität als auch für die ethnisch-religiöse Minorität, der sie angehören, geworden sind. Während die Majorität sie als typische Vertreterinnen der integrationsunwilligen Gruppe von Zugewanderten unter den Muslimen und Musliminnen betrachtet, die ein unzeitgemäßes Frauenbild repräsentieren, werden sie in innerislamischen Kreisen als Heldinnen im Kampf um die Anerkennung einer öffentlichen Präsenz des Islams in Deutschland gelobt. Als prominentestes und auch prägnantestes Beispiel hierfür kann der Fall der Lehramtsanwärterin Fereshta Ludin angeführt werden.[2] Darüber hinaus werden aber auch einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen alevitischen und sunnitischen

1 Dieser Beitrag ist die leicht veränderte, deutschsprachige Fassung meines Artikels: »Custom Tailored Islam: Second generation female students of Turko-Muslim origin in Germany and their concept of religiousness in the light of modernity and education«, in: Rosemarie Sackmann/Thomas Faist/Bernd Peters (Hg): *Identity and Integration. Migrants in Western Europe*, London: Ashgate (im Druck).

2 Ludin, die in Deutschland Lehramt studiert hat und mittlerweile auch die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt, möchte als Lehrerin mit Kopftuch in einer staatlichen Grund- und Hauptschule tätig werden, die zuständige Schulbehörde des Landes Baden-Württemberg verwehrt ihr dies. Dagegen hat Ludin geklagt. Der Fall hat seit 1998 sämtliche Rechtsinstanzen der Bundesrepublik durchlaufen und steht nun im Juli 2003 zur Entscheidung vor dem Bundesverfassungsgericht an. Zum Fall Ludin siehe detaillierter Karakaşoğlu-Aydın 1999 und Karakaşoğlu 2002, vgl. a. den Beitrag von Gabriele Britz i.d.Bd.

Studentinnen dargestellt, die zwei verschiedene ethno-religiöse Traditionen Anatoliens repräsentieren.[3] Während die Alevitinnen eine moderne Version des Islams ansprechen, die aufgrund ihrer geringen Anforderungen an religiöse Praxis und ihres ethischen Selbstverständnisses ohne Modifikationen kompatibel sei mit dem westlichen Lebensstil[4], betrachten sich die Sunnitinnen ihrerseits als Vertreterinnen des ›wahren Islams‹, der – richtig interpretiert und gelebt – nicht im Widerspruch zur westlichen Moderne stehen muss.

Der Islam türkischer Prägung in Deutschland

Zunächst soll ein Blick auf die Entwicklung des Islams in Deutschland geworfen werden, die den Rahmen für die Entwicklung des hier betrachteten Phänomens islamischer Jugendreligiosität bildet. Es waren vor allem die sozioökonomischen Umstände, unter denen sich der Islam in Deutschland entwickelt hat, die zu dem heute präsenten Bild der Muslime in der Öffentlichkeit geführt haben. Der Islam, wie er sich heute in Deutschland präsentiert, hat sich erst im Verlauf der Arbeitsmigration entwickelt; zunächst existierte noch keine ausgeprägte muslimische Infrastruktur in Deutschland. Religiöse Angelegenheiten schienen für die Unterzeichner des Anwerbeabkommens mit der Türkei im Jahr 1961 keine Rolle gespielt zu haben. Aus den wenigen Hundert Muslimen, die vor Beginn der türkischen Arbeitsmigration als Diplomaten, Studierende oder Händler überwiegend aus arabisch-islamischen Staaten oder als deutschstämmige Konvertiten die islamische Gemeinschaft in Deutschland bildeten, wurde nach Zuzug von türkischen – und in geringerem Umfang auch marokkanischen und tunesischen – Arbeitsmigranten bis heute eine Population von ca. 3 Millionen. Sie entspricht aktuell 3,4 Prozent der Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik. Der Islam in Deutschland weist damit zwei Hauptmerkmale auf: 1) Er ist kulturell überwiegend anatolisch geprägt. 2) Er ist die Religion eines überwiegend städtischen Subprole-

3 Die Aleviten sind eine heterodoxe islamische Minorität in der Türkei. In ihren Glaubenssätzen verbinden sich starke schiitische Einflüsse mit vorislamischen Glaubenselementen anatolischer Naturreligionen. Das Alevilik zeichnet sich durch eine besondere Betonung der esoterischen Bedeutung des Glaubens aus. Aleviten sehen sich weitgehend befreit von religiösen Riten und formalen Glaubenssätzen. Die Gruppe der Aleviten umfasst ca. 15 Milionen Türkisch und Kurdisch sprechende Menschen in der Türkei, wo sie, wie auch unter den Migranten aus der Türkei in Deutschland, ca. 20 Prozent der Population ausmachen (detaillierter siehe Kehl-Bodrogi 1988, Kehl-Bodrogi 2000).

4 Kehl-Bodrogi (2000: 23) charakterisiert dies als »the new self-image of the Alevis, which represents a universally valid and modern form of faith«.

tariats von Zugewanderten.[5] Dieser von der Elterngeneration ›ererbte‹ niedrige soziale Status bestimmt auch die Lebensverhältnisse eines überwiegenden Teils der Kinder und Jugendlichen türkischer Herkunft, die bereits zu 75 Prozent in Deutschland geboren sind. Er äußert sich in deren Bildungsbenachteiligung, der Besetzung niedriger Positionen auf dem Arbeitsmarkt, überproportional hoher Arbeitslosigkeit, geringer politischer Partizipation und ungleichem Zugang zum Wohnungsmarkt etc. Dies bestätigen neuere empirische Untersuchungen zur sozio-ökonomischen Situation der türkischen Minderheit (vgl. BMA 2002; Diehl et al. 1998). Auch 40 Jahre nach dem Beginn der Arbeitsmigration führen von Muslimen vorgebrachte Anliegen, wie der Bau von Moscheen inmitten von Stadtzentren, das Schlachten nach religiöser Vorschrift, die Einrichtung muslimischer Schulen und Kindergärten, das Kopftuch von Schülerinnen, Studentinnen und neuerdings auch Lehrerinnen und die Einrichtung von Lehrstühlen für islamische Religionspädagogik sowohl zu kontroversen und emotional geführten Debatten in der Öffentlichkeit, wie zu juristischen Verhandlungen.[6]

Muslimische Religiosität unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen

Anders als Sozialwissenschaftler noch Anfang der 80er Jahre vermutet hatten, hat die Bedeutung der religiösen Orientierung am Islam für junge Muslime und Musliminnen in Deutschland offenbar nicht im Generationenverlauf abgenommen (vgl. Thomä-Venske 1981: 130). Im Gegenteil, der Islam scheint als identitätsstiftendes Merkmal für junge Muslime und Musliminnen eher an Bedeutung zu gewinnen (vgl. Heitmeyer et al. 1997; Alacacıoğlu 1999, 2002; Frese 2002; Kelek 2002). Jüngste Umfragen zeigen, dass die Religionszugehörigkeit für junge Muslime eine sehr viel größere Rolle spielt als für junge Angehörige christlicher Konfessionen (vgl. 13. Shell-Jugendstudie 2000: 157-180; Weidacher 2000: 125-127; Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung 2002: 50). Während heute 80 Prozent der jungen Türken und Türkinnen Religion als wichtig für ein zufriedenes Leben einstufen, tun dies lediglich 45 Prozent der jungen Deutschen. Gleichzeitig ist in beiden Gruppen die Zustimmung zu einer Trennung zwischen privater Religiosität und dem Staat mit 90 Prozent sehr hoch (Weidacher 2000: 127). Religiosität scheint für die Muslime türkischer Prägung ein wichtiger Teil ihrer personalen Identität zu sein. Es ist den jungen Muslimen wichtig, einen eigenen Zugang zur Religion zu finden, einen Zugang, der oftmals große Unterschiede zu dem Verständnis von Islam aufweist, das die Elterngeneration charakteri-

5 Esser charakterisiert die Türken in Deutschland sogar als »ethno-religiöse Subnation« (Esser 1998: 8).

6 Vgl. Karakaşoğlu-Aydın 1999 und 2002, Rohe 2001, Şen/Aydın 2002, Leggewie/Joost/Rech 2002.

sierte. Hier ist ein Prozess wachsenden Selbstbewusstseins als Muslime in Deutschland zu beobachten, der seinen Niederschlag in verstärkt geäußerten Wünschen nach öffentlicher Anerkennung findet. Diese werden sowohl individuell wie auch mittels der islamischen Selbstorganisationen artikuliert.

Vor diesem Hintergrund gibt es eine kleine, aber stetig wachsende Gruppe erfolgreicher junger Muslime und Musliminnen türkischer Herkunft. Dies waren im Jahr 2000 rund 24.000 Studierende türkischer Herkunft, die überwiegend Bildungsinländer sind und somit ihren Weg durch die Bildungsinstitutionen in Deutschland gefunden haben. Der Wunsch dieser Gruppe nach öffentlicher Anerkennung, nach mehr gesellschaftlicher und damit auch politischer Mitbestimmung findet seinen Niederschlag in einer deutlicheren und differenzierteren Artikulation ihrer Belange, als dies für ihre Eltern und Großeltern noch möglich war. Manche von ihnen tun dies unter dem Vorzeichen des Islams. In dem Moment, in dem so genannte Kopftuchstudentinnen die Universitäten betraten, erhielt die Diskussion um den Stellenwert und die Rolle des Islams im öffentlichen Leben der Bundesrepublik eine neue Dimension und eine andere Qualität.[7]

Befunde der eigenen empirischen Untersuchung

Zur Typologie religiöser Orientierungen bei türkisch-muslimischen Studentinnen erziehungswissenschaftlicher Fächer

Bei der Suche nach den Gründen für die Beobachtung, dass die türkische Community schlechter in die Mehrheitsgesellschaft integriert ist als andere Migrantengruppen, wird oftmals der Islam als segregativer Faktor angeführt. Im Folgenden soll anhand der Einstellungen von Studentinnen türkisch-muslimischer Herkunft zu den Beziehungen zwischen Religion und Moderne, Bildung und Integration gezeigt werden, dass dieser Zusammenhang nicht zwingend ist. Es handelt sich um die Zusammenfassung von Befunden einer eigenen empirischen Untersuchung, die in den Jahren 1996 bis 1999 mit dem Ziel durchgeführt wurde, den möglichen Zusammenhang zwischen Einstellungen zu Religiosität und Erziehung bei sunnitischen und alevitischen Studentinnen pädagogischer Fächer zu ermitteln. Meine Studie beruht auf 26 Tiefeninterviews, davon zehn mit Kopftuch tragenden Sunnitinnen, neun mit Sunnitinnen ohne Kopftuch und sieben mit Alevitinnen, aus-

7 Esser betont, dass die wichtigste Investition für die Teilhabe an Schlüsselpositionen in der Mehrheitsgesellschaft diejenige in die Hochschulbildung der nächsten Generation sei. Für ethnische oder religiöse Minoritäten sei die Hochschulbildung die einzige Möglichkeit, Zugang zu den dominanten Diskursen der Mehrheitsgesellschaft zu erlangen und damit auch zu deren Schlüsselpositionen. Dies betrifft einen zentralen Aspekt von Integration und zwar denjenigen der Chancengeichheit beim Zugang zu gesellschaftlichen Entfaltungsmöglichkeiten (Esser 1998: 10).

nahmslos Studentinnen an verschiedenen Ruhrgebietsuniversitäten.[8] Eine weitere Fragestellung meiner Untersuchung bezog sich auf das Problem, ob der Hinweis auf die Verwendung von islamischen Symbolen (wie des Kopftuches) bei einem Teil der jungen Musliminnen oder die formale Zugehörigkeit zu einer der beiden islamischen Denominationen ausreicht, um die Vielfalt islamischer Orientierungen bei dieser Personengruppe abzubilden. Die Auswertung der in den Interviews geäußerten Einstellungen und Handlungsweisen führten zu einer Denominationen-übergreifenden Typisierung. Dem Typisierungskonzept liegen als heuristische Instrumente zum einen das Modell Glocks (1969) mit den fünf Dimensionen der Religiosität (religiöser Glaube, religiöses Wissen, religiöse Praxis, religiöse Erfahrung, soziale Konsequenzen der Religiosität) und zum anderen Kategorien der »Intensität« und »Reichweite« von Religiosität als kulturellem Muster nach Geertz (1991: 161) zu Grunde.

Im vorliegenden Sample führte dies zu vier Haupttypen von Religiosität, denen die Befragten zugeordnet werden konnten: Atheistinnen, Spiritualistinnen, Laizistinnen, Ritualistinnen. Zwei dieser Typen konnten in jeweils zwei Subtypen unterteilt werden. Es handelt sich um die Gruppe der Laizistinnen, die sowohl von Alevitinnen wie auch von Sunnitinnen gebildet wird, und um die Ritualistinnen, die sich in pragmatische und idealistische Ritualistinnen unterteilen lassen. Alevitische Befragte finden sich außer in der Gruppe der Laizistinnen noch in derjenigen der Spiritualistinnen, sunnitische Befragte sind in allen Gruppen ausser derjenigen der Spiritualistinnen vertreten. Kopftuchtragende Interviewte sind ausschließlich unter den beiden Gruppen der Ritualistinnen zu finden.[9]

Religiöse Orientierungen von Menschen aus islamisch geprägten Familienkontexten sind nicht auf die – etwa in einem Kopftuch – ›sichtbare‹ Religiosität begrenzt, sondern bewegen sich, wie gezeigt werden wird, in vielen Facetten, zu denen auch islamisch überformte atheistische und spiritualistische Formen gehören. Die Grenzen zwischen den Typen religiöser Orientierung sind fließend. So gibt es beispielsweise religiöse Formen, die sich vom islamischen Hintergrund gelöst haben, wie etwa die Spiritualistinnen, die überwiegend einen alevitischen Hintergrund haben. Auch die Zugehörigkeit zur Gruppe der Laizistinnen muss nicht mit der Ablehnung eines Kopftuches einhergehen. Innerhalb der Gruppe der Ritualistinnen beeinträchtigt die durch das Kopftuch externalisierte religiöse Orientierung aus Sicht der betroffenen jungen Frau nicht ihre säkulare Einstellung zur Religion als Privatsache und Religionsfreiheit als Menschenrecht. Die Entscheidung für ein Kopftuch muss also nicht den Wunsch spiegeln, seiner Religiosität in allen

8 Zu den Details der Untersuchung siehe Karakaşoğlu-Aydın 2000.

9 Die Tabelle auf S. 288f. verdeutlicht, wie die Typenbildung nach den Glock'schen Dimensionen durchgeführt wurde.

Aspekten des Lebens Geltung zu verschaffen. Darin können sich sogar recht unterschiedliche Vorstellungen über die Grundlagen eines dem Islam gerechten Lebensstils ausdrücken.

Zur Rolle und Bedeutung des Kopftuches für die jungen Akademikerinnen
Eine der forschungsleitenden Fragen war die nach den Gründen von jungen Akademikerinnen, ein Kopftuch zu tragen. Auf den ersten Blick erscheint das Tragen eines Kopftuches, das von der Mehrheitsgesellschaft überwiegend als Symbol für die Unterdrückung islamischer Frauen gewertet wird, als Widerspruch zu dem Wunsch, eine wichtige und aktive soziale Funktion wie diejenige einer Lehrerin an einer öffentlichen Schule zu übernehmen. In der Diskussion der Ergebnisse wird im Folgenden gezeigt, wie sich eine durch das Kopftuch ausgedrückte religiöse Orientierung zu erzieherischen Idealen verhält, wie sie mit Vorstellungen von zeitgenössischer Erziehung und Bildung im Allgemeinen und den Erwartungen der jungen Frauen an ihre Rolle als zukünftige Erzieherinnen in Schulen und ähnlichen Institutionen im Besonderen zu vereinbaren ist. Wenn möglich, wird aus ausgewählten Interviews zitiert, um die Befunde nachvollziehbar und die jungen Musliminnen selbst zu Wort kommen zu lassen.

Selbst wenn durch ›islamische Kleidung‹ eine besonders intensive Religiosität ausgedrückt werden soll, geht dies offenbar nicht automatisch mit einer konservativen oder dogmatischen Weltsicht einher. Die religiösen Orientierungen der jungen Kopftuch tragenden Frauen unterscheiden sich deutlich von denen der Elterngeneration.[10] Der Zugang der Ritualistinnen zu ihrer Religion kann als ein dezidiert intellektueller bezeichnet werden, dessen Basis Wissensaneignung ist. Für die jungen Frauen ist es wesentlich zu betonen, dass sie ihr Leben am ›wahren Islam‹, den sie sich über die so genannte ›wissenschaftliche‹ Lektüre aneignen, orientieren und nicht am traditionellen, meist mündlich überlieferten Islam der Elterngeneration. Dieser traditionelle Islam wird als türkisch-kulturell überformte und damit verfremdete Version des ›wahren Islams‹ betrachtet. Er wird als einschränkend und nicht mit den Erfordernissen des Lebens in Deutschland übereinstimmend empfunden und nicht zuletzt daher abgelehnt. Ein Interviewausschnitt mit *Nermin* verdeutlicht exemplarisch die hier vorgestellte Argumentationslinie der Ritualistinnen:

»Ich versuche alles nach meiner Religion auszurichten. Aber wenn ich dies sage, dann weiß ich auch, dass man uns vieles als Religion beigebracht hat, was falsch ist. Zum Beispiel, dass Männer und Frauen voneinander getrennt sein müssen, nicht im gleichen Zimmer sitzen dürfen. [...] Dass [jedoch] nichts dabei ist, wenn sich eine Frau in

10 Siehe hierzu auch Nökel 1996 und 2002; Karakaşoğlu-Aydın 1998 und 2000; Klinkhammer 1999 und 2000; Swietlik 2000.

eine bestimmte ›tesettür‹ [Türkisch für eine bestimmte Form islamisch korrekter Bekleidung] gehüllt hat, habe ich selbst festgestellt. Dass also im wirklichen Islam das so ist. Auch zum Beispiel bei der Sexualerziehung. Das ist etwas, das in der Religion verboten ist, das wirklich unanständig ist, wie kann man das nur lehren? So hatte man es uns beigebracht. Aber dass es nicht so ist, dass in der Religion diesem [Thema Sexualität] ein großer Stellenwert beigemessen wird, dass das notwendig ist, das bringt uns unsere Religion bei. Ich glaube daran, dass ich unter Berücksichtigung dieses falschen Wissens alles durch meine Religion lernen kann, natürlich von der wahren, richtigen Religion, die nicht so viel mit dem Traditionellen zu tun hat. Die Kultur, die Sitten und Gebräuche können sich ändern, aber die Religion ändert sich nicht. Also in der Türkei werden wirklich viele kulturelle Dinge als mit der Religion verbunden betrachtet, aber das ist nicht richtig, das ist falsch.«

Mit islamisch deklarierter Kleidung in der Öffentlichkeit und in Institutionen der Mehrheitsgesellschaft verbinden die Ritualistinnen den Wunsch nach Anerkennung ihres als individuell begriffenen, religiösen Lebensstils als einem von vielen in der pluralistischen Gesellschaft. *Derya* drückt dies sehr plastisch in dem Vergleich zwischen ihrem Kopftuch mit den buntgefärbten Haaren eines Punk aus: »Manche Menschen färben sich die Haare grün und ich trage halt mein Kopftuch, wo ist da der Unterschied?«

Wissen, um zu Glauben: Der neue Zugang zur ›wahren‹ Religion bei Sunnitinnen und Alevitinnen

Es ist Olivier Roy zuzustimmen, wenn er meint »in the context of immigration there are no social constraints or even inducements to behave as a good Muslim; praying, fasting, eating helal require personal involvement [...]. One has to re-create an individual basis, the patterns of an everyday life for a Muslim.« Die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung stützen jedoch nicht seine Schlussfolgerung, dass »to be a ›true‹ Muslim is an individual choice, because it usually means a double break; with a too traditional familial environment and with the dominant secular society« (Roy 2000: 29). Die hier vorgestellte Studie legt eine andere Interpretation nahe. Indem die jungen Frauen angeben, ihr Leben nach dem ›wahren Islam‹ auszurichten, stehen sie einerseits zu den religiösen Wurzeln der Familie, versuchen diese jedoch andererseits mit einem moderneren Lebensstil zu versöhnen. Dies gelingt ihnen durch eine Re-Interpretation religiöser Normen mit Hilfe eines intellektuellen Zugangs zu den islamischen Quellen. Damit beabsichtigen sie, als gläubige Muslimin eine wichtige Rolle im öffentlichen Leben der deutschen Gesamtgesellschaft einnehmen zu können. Weder wird die religiöse Tradition als solche, noch ein säkulares Leben abgelehnt, vielmehr geht es den jungen Frauen um eine Synthese zwischen beiden Bereichen.[11]

11 Diese Befunde zur Entwicklung islamischer Identitäten innerhalb der turko-

Um diese Synthese, die eine moderne islamische Lebensweise hervorbringen soll, noch pointierter zu veranschaulichen, soll wieder eine interviewte Muslimin zu Wort kommen. In der folgenden Sequenz beschreibt die Kopftuch tragende Pädagogik-Studentin *Fatma*, warum sie sich nach der Schulzeit dazu entschieden hat, ein Kopftuch zu tragen. Neben den religiösen Motiven werden auch Argumente benannt, die an diejenigen aus feministischen Kreisen zu gleichen Karrierechancen für Frauen und Männer erinnern. Die Sequenz belegt exemplarisch den Wunsch der Probandinnen nach gesellschaftlicher Teilhabe auf einem gehobenen Niveau:

»Meine Mutter legt großen Wert auf Kleidung; sie wollte immer, dass wir gut angezogen sind, so dass die Lehrerin gesagt hat, du kommst aber aus einer modernen Familie! Als meine Mutter dann einmal zum Elternsprechtag kam, hat sich die Frau um 180 Grad gedreht, weil meine Mutter bedeckt war. Ihre Art mir gegenüber hatte sich etwas verändert, so habe ich das empfunden, vielleicht war das ja auch nicht so. Also dort habe ich das erste Mal etwas in dieser Hinsicht kapiert, und das war der Grund für meinen Entschluss, heute ein Kopftuch zu tragen. Natürlich war der erste Grund, dass ich in meinem Glauben stark bin, und dass dies das Richtige ist. Aber auch, weil ich daran geglaubt habe, dass Frauen mit Kopftuch nie zurückstehen werden. Und dass eine Frau mit Kopftuch mindestens so modern wie eine unbedeckte moderne Frau sein kann und Karriere machen kann, daran habe ich aus tiefstem Herzen geglaubt, und das wollte ich beweisen, das war also ein Grund dafür.«

Auch bei den alevitischen Befragten des Samples findet sich ein individualisierter Bezug und eine Betonung der ethno-religiösen Herkunft. Aber sie entwickeln dies in Auseinandersetzung mit drei Polen. Der eine Pol wird durch die Elterngeneration gebildet, die es aus ihrer Sicht versäumt hat, einen tieferen Bezug zum Alevilik zu vermitteln; der andere Pol ist die Mehrheitsgesellschaft, die nicht zwischen Aleviten und Sunniten differenziert und der dritte Pol sind die Sunniten, die gegenüber Aleviten spezifische Vorurteile hegen. In ihrer Rekonstruktion einer alevitischen Identität spielt für *Yesim* vor allem der letztgenannte Pol eine wichtige Rolle. Sie setzt sich mit den sunnitischen Vorurteilen gegenüber den Aleviten auseinander – ausgedrückt in Topoi wie ›fehlende religiöse Praxis der Aleviten‹ und ›fehlende Sexualmoral‹, die in der folgenden Aussage lediglich implizit angesprochen werden als »Vorurteile«, »jenes machen die« und »ungläubig«:

»Aber, je älter ich geworden bin, oder halt mit der Oberstufenzeit, also so meine gymnasiale Phase und jetzt an der Uni auch, hab ich diese, diese Religionskriege, sag ich

muslimischen Migrantengesellschaft weisen Parallelen auf zu denjenigen von Modood über pakistanisch-muslimische Mädchen in Großbritannien (vgl. Modood 1997: 157f.).

jetzt mal, mitbekommen. Und das hat natürlich meine Einstellung verändert und auch, dass ich einfach mehr über Aleviten hören wollte, wissen wollte, weil ich ja diese Vorurteile hörte. ›Jenes machen die und so ungläubig‹ und das hat meine Haltung auch etwas verändert. Aber ich muss sagen, ich bin trotzdem keine fanatische Alevitin, was ich ablehne, also ich lehn' das eigentlich von beiden Seiten ab. Und, ja, ich denk mir mal, ich weiß nun mehr, nicht viel, also ich muss noch mein Wissen erweitern. Aber natürlich hab ich dadurch auch mehr verändert, so weiß ich jetzt: Ja, ich bin Alevitin, und Aleviten machen das und jenes, Tradition, wie läuft ein Gottesdienst ab, und das ist sehr gut für mich, also dass ich das weiß.«

Indem sich die jungen Frauen mit den sunnitischen Vorurteilen gegenüber ihrer ethno-religiösen Herkunft auseinandersetzen, betonen sie ihrerseits die Unterschiede im Islamverständnis gegenüber den Sunnitinnen. Mit dieser Unterscheidung unterstreichen sie die Spezifika ihrer ethno-religiösen Identität. Das in der Literatur hinsichtlich der Aleviten vielfach festgestellte ›ethnic revival‹ mit dem Kennzeichen einer deutlichen Abgrenzung vom orthodoxen Islam, spiegelt sich also auch in der hier vorgestellten Gruppe der Hochschulstudentinnen. Dabei gibt es jedoch auch Gemeinsamkeiten mit den Sunnitinnen, die sich erst auf den zweiten Blick offenbaren. So teilen die laizistischen Alevitinnen mit den Sunnitinnen den Ansatz, zwischen überwiegend als negativ empfundenen türkischen Traditionen und dem genuinen, als positiv empfundenen Wesen ihrer ansozialisierten Religion zu trennen. Auch bei ihnen dient dies einer Emanzipation von der als traditionell bezeichneten religiösen Orientierung ihrer Eltern. Dem elterlichen Traditionalismus setzen sie die ›wahre Religion‹ entgegen, die sie in der Fachliteratur, durch Vorträge und Fortbildungen entdecken. Beide Gruppen grenzen sich auch von der in diesem Zusammenhang als ›traditionell türkisch‹ bezeichneten Erziehung der Eltern ab. Die befragten bekennenden Alevitinnen neigen dazu, so genannte westlich-moderne Ideale wie Toleranz, Gleichberechtigung der Geschlechter, Gewaltverzicht und Humanismus als genuin alevitische Werte zu interpretieren. Nicht die deutsche Gesellschaft, sondern der eigene ethno-religiöse Hintergrund befähigt die Alevitinnen somit, sich als Vertreterinnen von Werten der ›Moderne‹ zu präsentieren. Da der eigene religiös-kulturelle Hintergrund keine äußere Repräsentation der Religionszugehörigkeit fordert, können sich die alevitischen Studentinnnen als Vertreterinnen eines mit der westlichen Vorstellung von der Emanzipation der Frau kompatiblen Religiositätsverständnisses präsentieren und sich damit gleichzeitig auch gegenüber den Sunnitinnen als eigenständige religiöse Gruppierung abgrenzen.

Mit Ausnahme der Atheistinnen betrachten alle interviewten Studentinnen die Verinnerlichung eines religiös-ethischen Leitbildes als wichtigsten Rahmen für ihr soziales Verhalten. Es steht über der rituellen Praxis, denn auch für die sunnitischen Laizistinnen und die Ritualistinnen ist die rituelle

Praxis nicht denkbar, ohne eine Verinnerlichung der ethisch-moralischen Intention und sozialen Bedeutung, die ihr innewohnt. Auch hier wird der Unterschied zur Elterngeneration betont, die keinen vergleichbaren intellektuellen Zugang zur Religion hatte. In dem reflexiven Zugang zur Religion als Voraussetzung für eine ›richtige‹ Religiosität offenbart sich die auffälligste Übereinstimmung der (sunnitischen) Ritualistinnen – der pragmatischen wie idealistischen – mit den alevitischen Laizistinnen. Sie alle sehen in der Aneignung von Wissen über die Grundlagen ihrer Religion sowohl ein wichtiges Moment zur Stärkung ihres religiösen Zugehörigkeitsgefühls als auch der persönlichen religiösen Identität. In beiden Fällen erhält die Wissensaneignung den Stellenwert ritueller Praxis. Der Hintergrund hierfür ist allerdings ein unterschiedlicher: Für die Ritualistinnen ist mit der Wissensaneignung der ›neue‹ Zugang zur richtigen rituellen Praxis eröffnet, die jetzt in Kenntnis der religiösen Grundintention, die ihr innewohnt, bewusst und ›richtig‹ umgesetzt werden kann. Diese Gruppe weist Züge des bei Geertz als Reaktion auf die Anforderungen der westlichen Moderne beschriebenen »Skriptualismus« auf (vgl. Geertz 1991: 100).

Für die alevitischen Laizistinnen ist dagegen mit religiöser Wissensaneignung keine Aufforderung verbunden, eine umfassende religiöse Praxis zu initiieren. Ein Grund hierfür ist die bereits geschilderte, grundsätzlich unterschiedliche Haltung des Alevilik zu religiöser Praxis. Ein anderer ist aber, wie sie selber berichten, die in der Elterngeneration teilweise ausgeübte, aber von den Kindern zumeist nicht eingeforderte rituelle Praxis, an deren Stelle die verstärkte Betonung der ›Innerlichkeit‹ trat. Die Interviews mit Alevitinnen bestätigen die in der Literatur angesprochenen Effekte der beiden Tendenzen von »Erosion« und »ethnic revival« innerhalb der alevitischen Gemeinschaft. Die Studentinnen sehen in der Wissenssteigerung eine angemessene Basis dafür, die religiöse Zugehörigkeit gegenüber der Außenwelt besser vertreten und gegebenenfalls verteidigen zu können. Dies ist besonders wichtig für sie, da sie Erfahrungen mit Vorurteilen der Sunniten gegenüber Aleviten gemacht haben, denen sie mit ihrem erweiterten Wissen über die Grundlagen des Alevilik besser begegnen können. Für viele der befragten Alevitinnen endet die rituelle Praxis damit weitgehend mit der Wissensaneignung, wie die folgende Interviewpassage der alevitischen Laizistin *Gül* exemplarisch verdeutlicht:

»Und ich kann noch nicht einmal richtig sagen, dass ich alevitisch lebe, zum Beispiel. Ich meine, ich mache ja auch nicht viele Sachen, ich faste zum Beispiel nicht oder ich tanz [...] auch [...] nicht, ich bete nichts an oder sonst was. Ich mache ja auch nichts, also ich kann ja auch im Endeffekt nicht behaupten, ich bin irgendwo religiös oder ich lebe nach alevitischer Lebensweisheit oder nach alevitischer Religion oder so. Das kann ich nicht von mir behaupten. Und das einzige, was ich machen kann, ab und an mal ein Buch lesen, wenn mich das interessiert, eine zeitlang, nur um darüber Bescheid zu

wissen, und wenn mich jemand fragt, darüber reden zu können. Das ist aber auch alles.«

Öffentlich und privat, säkular und religiös.
Die Suche nach modernen Erziehungskonzepten

Wie an der Gruppe der alevitischen Studentinnen gezeigt werden kann, spiegeln sich in den Erziehungsidealen der jungen Frauen Konzepte von individueller Freiheit, Toleranz und gesellschaftlichem Pluralismus. Andererseits scheinen einige der sunnitischen Studentinnen, insbesondere in der Gruppe der Ritualistinnen, im Hinblick auf die Erziehung in der Familie auch traditionelle Werte zu befürworten. Dabei durchbrechen sie die üblichen Dichotomien von Individualismus und Kollektivismus, Unabhängigkeit und Familialismus. Als künftige Pädagoginnen jedoch sehen sie sich in erster Linie als professionelle Vermittlerinnen von Wissen und Konzepten zeitgenössischer Erziehung. Wenn ›Erziehung‹ ein Hauptthema für islamische Aktivisten *auch* in Deutschland ist (vgl. Barazangi 1995), so gibt es in den Interviews mit den Ritualistinnen, denen aufgrund ihrer Kleidung und religiösen Orientierung am ehesten eine Nähe zu diesen politisch-islamischen Gruppierungen nachgesagt werden könnte, keinen Hinweis darauf, dass die jungen Frauen sich als Vertreterinnen einer islamischen Pädagogik sehen oder eine solche entwickeln möchten. Selbst wenn die Gruppe der idealistischen Ritualistinnen, die ich so benannt habe, da sie den religiösen Ritus möglichst umfassend im Lebensalltag verwirklichen möchten, religiöse Normen als Erziehungsrahmen für ihre eigenen Kinder bevorzugen, so übertragen sie nach ihrem Selbstverständnis derartige Vorstellungen nicht auf ihr professionelles Handeln. Hier nehmen sie eine klare Unterscheidung vor zwischen der familiär zu vermittelnden Erziehung und dem professionellen, säkularen Erziehungsauftrag in der Schule oder anderen Institutionen der Mehrheitsgesellschaft. Nicht nur die ›sichtbaren‹ Musliminnen des Samples möchten an den Schulen mit ihrer professionellen und religiösen Identität akzeptiert werden, ohne dem Vorwurf ausgesetzt zu werden, die säkulare Schule religiös infiltrieren zu wollen. Die Laizistin *Ayten* betont, wie wichtig ihr die Akzeptanz ihrer Zugehörigkeit zum Islam als Teil ihrer persönlichen Identität auch im Arbeitsfeld Schule ist, ohne dass sie beabsichtigt, ihre religiöse Orientierung nach außen zu tragen:

»Und Religion, also ich will gerne so akzeptiert werden, wie ich denke, so auch religiös mit meiner Einstellung, dass ich vielleicht nicht Christin bin, dass ich Muslimin bin. Aber ich denke kaum, dass das so in der Schule so einen großen Einfluss haben wird. Ich meine, Mathe und Türkisch unterrichte ich eigentlich nicht als islamische Theologin.«

Hidayet, eine der Kopftuch tragenden Studentinnen betont, dass für sie Tole-

ranz von beiden Seiten, der Minderheit wie der Mehrheit gefordert ist. Sie lehnt die Anpassung an Sicht- oder Verhaltensweisen der Mehrheitsgesellschaft ab, wenn es um ethnische oder religiöse Orientierungen geht:

»Ja, also ich möchte halt so mit meiner Nationalität und mit meiner Religion [...] akzeptiert werden. Also ich möchte mich halt nicht irgendwie deren Vorstellungen anpassen, sondern so akzeptiert werden, weil das wäre jetzt keine Akzeptanz so für mich. Ja, eben so wie ich mein Gegenüber akzeptiere, wie es ist, das gleiche erwarte ich dann auch.«

Die Interviews enthielten keine – weder offenen noch versteckten – Hinweise auf etwaige missionarische Absichten mit Blick auf zukünftige Schüler und Schülerinnen. Für die eigenen Kinder allerdings wird von den meisten Ritualistinnen eine islamisch fundierte Erziehung vertreten. Dabei würden sie eine Abkehr des Kindes vom Islam nicht tolerieren. Diese Einstellung kommt in der Antwort *Aynurs* auf die Frage, ob sie ihren Kindern das Recht auf Selbstbestimmung und freie Entfaltung zugestehen würde, folgendermaßen zum Ausdruck: »In gewisser Weise, ja. Sie sollen schon aufgeschlossen sein, sie sollten selbständig sein und tun können, was sie wollen, aber nur insoweit, als all dies in den Grenzen des Islam geschieht.«

Die Ritualistinnen befürworten auch überwiegend eine Erziehung im Sinne der Gleichberechtigung zwischen Jungen und Mädchen, allerdings anders, als dies meist verstanden wird. Gleichberechtigung impliziert im folgenden Interviewausschnitt, dass Jungen und Mädchen die gleichen Restriktionen vom Elternhaus auferlegt bekommen sollen: »Ich würde sie gleich behandeln. Zum Beispiel würde ich weder meinem Sohn noch meiner Tochter erlauben, in die Diskothek zu gehen oder mit jemandem vor der Ehe zu schlafen.« Die jungen Frauen sind überzeugt davon, dass eine so verstandene islamische Erziehung ihre Kinder zu »wertvollen« Mitgliedern der Gesellschaft machen würde.

Islamische Erziehung bedeutet für die idealistischen Ritualistinnen, dass die gesamte Erziehung auf islamischen Werten und Normen basiert. Die anderen Gruppen, auch einige Befragte aus der Gruppe der pragmatischen Ritualistinnen, verstehen islamische Erziehung als Vermittlung von Basiskenntnissen über den Islam, nicht jedoch als ganzheitliche, erzieherische Orientierung am Islam sowohl Ritualistinnen als auch Laizistinnen befürworten mit dem Argument der Gleichbehandlung die Einrichtung islamischer Schulen. Keine der Befragten würde jedoch ihre Kinder in eine solche Schule schicken, da sie dort fehlende Kontakte zu nicht-muslimischen, deutschen Kindern befürchteten. Dies hätte aus ihrer Sicht dann negative sprachliche Konsequenzen für die weitere schulische Karriere.[12] Hier hat eindeutig

12 Diese Befunde weisen erneut Parallelen zu Untersuchungen über pakistanische Mädchen in Großbritannien auf. Hier lehnten pakistanisch-muslimische Mädchen

das Ziel des Bildungsaufstiegs und der gesellschaftlichen Integration auch bei den Ritualistinnen Vorrang vor religiösem Idealismus.

Islamische Religiosität und Integration

Im Selbstverständnis der befragten Studentinnen spielt der Wille zur Integration in die Gesellschaft eine zentrale Rolle. Deutlich abgelehnt wird dagegen das Konzept der Assimilation, denn dieses wird gleichgesetzt mit dem Verlust der ethnischen und religiösen Wurzeln und damit mit dem Verlust eines integralen Teils der eigenen Persönlichkeit. Der Begriff der »Assimilation« weckt Ängste vor Identitätsverlust – in der folgenden Sequenz ausgedrückt in der Angst vor dem Verlust des Identitätsmerkmals ›Vorname‹:

»Integration muss auf jeden Fall sein. Assimilation heißt total verdeutschen, auch im Äußerlichen, so was deine Kleidung und so anbelangt, total wie eine Deutsche. Aber dann ist das ja nicht mehr multikulturell, sondern rein deutsch, dann musst du vielleicht sogar deinen Namen ändern.«

Die hier vorgestellte Gruppe junger muslimischer Akademikerinnen, die ihren jeweils persönlichen Idealen einer islamischen Lebensführung folgen, zeigt keine Neigung, sich aus dem öffentlichen Leben und in ein ethnisch-religiöses Kollektiv zurückzuziehen. Sie sehen sich als Akteurinnen in öffentlichen Institutionen, die nicht zuletzt aufgrund ihrer eigenen biographischen Erfahrungen einen aktiven Beitrag zur Integration der Migranten und Migrantinnen in Bildungseinrichtungen leisten können. Das Bekenntnis zum Islam stellt keinen Widerspruch zu diesem Ziel dar. Der mit dem Kopftuch angedeutete islamische Lebensstil ist für sie eine Orientierungshilfe und zugleich ein Mittel, ihre individuelle Orientierung als eine neben vielen anderen in der westlichen Gesellschaft zu betonen. Die Ritualistinnen, aber auch ein Teil der Laizistinnen, vertreten ein Konzept von Integration, in dem die differente religiöse Orientierung eine wichtige Funktion einnimmt. Sie vermittelt das Gefühl der Geborgenheit, gibt Sicherheit und Orientierung. Aber die islamische Religiosität wird auch als Ausdruck von Individualität verstanden. Voraussetzung hierfür ist der durch Verinnerlichung und intellektuelle Annäherung charakterisierte, bewusste und selbstbestimmte Zugang zur Religion. Durch diesen doppelten Bezug wird es den jungen Frauen möglich, sich als religiöse und zugleich moderne Individuen zu verstehen. In der folgenden Interviewsequenz, die meinen Beitrag abschließt, wird dieses Selbstver-

die Errichtung eigener islamischer Schulen mit der Begründung ab, dass dadurch Integration mit anderen Kulturen verstellt würde: »They know that their futures are in Britain, and they do not want to be isolated from the rest of the British society« (Shaikh/Kelly 1989: 18).

ständnis durch *Nükhet*, eine der idealistischen Ritualistinnen, deutlich zur Sprache gebracht. Auf die Frage, was ihr Religion bedeute, antwortet sie:

»Was mir meine Religiosität gibt? Zunächst einmal eine Persönlichkeit. Sie gibt mir eine Antwort darauf, wo ich mich befinde, was ich bin. Wie soll ich es ausdrücken? Ich bin kein Allerweltsmensch. Ich habe eine Persönlichkeit, einen Maßstab, einen Lebensstil. Und da ich dies bewusst verwirkliche, fühle ich mich eben geborgener.«

Wird ›Modernisierung‹ als Zustimmung zu grundlegenden Ideen der Moderne wie zu gesellschaftlichem Pluralismus, zu dem politischen System der Demokratie, der Entscheidungsfreiheit des Individuums und der Toleranz verstanden, so kann im Hinblick auf die Untersuchungsgruppe bestätigt werden, was die Literatur bereits für weitere Teilbereiche der türkisch-muslimischen Community festgestellt hat,[13] dass auch eine in allen Dimensionen hohe Intensität und Reichweite von religiöser Orientierung aus der Sicht der Individuen keinen Gegensatz zu den genannten Idealen darstellen muss. Muslimische Religiosität erweist sich im Hinblick auf die hier vorgestellte Gruppe junger Akademikerinnen als wandelbar unter Bedingungen der Migration und stellt keinen Gegensatz zur gesellschaftlichen Integration dar (vgl. Diehl et al. 1998: 30-32). Darüber hinaus ergibt sich aus den vorliegenden Ergebnissen, dass Religiosität eine Ressource von Angehörigen der zweiten Migranten- und Migrantinnengeneration sein kann, die sie aktiv und lebendig in ihren Eingliederungsprozess miteinbringen wollen.

Literatur

Alacacıoğlu, Hasan (1999): *Deutsche Heimat Islam*, Münster: Waxmann-Verlag.

Alacacıoğlu, Hasan (2002): *Muslimische Religiosität in einer säkularen Gesellschaft: Abschlussbericht*. Gefördert vom Islamrat der Bundesrepublik Deutschland, Münster: Selbstverlag.

Barazangi, Nimat Hafez (1995): »Educational Reform«, in: John L. Esposito (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 1, New York: Oxford University Press, 420-425.

Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung (2002): *Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland*. Repräsentativuntersuchung 2001, Offenbach, München: BMA.

13 Siehe hierzu die Zusammenstellung und Diskussion der Literatur bis 2000 bei Karakaşoğlu-Aydın (2000: 44-76).

Diehl, Claudia/Urbahn, Julia/Esser, Hartmut u.M.v. (1998): *Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland*. Abteilung Arbeit und Sozialpolitik des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.

Esser, Hartmut (1998): »Ist das Konzept der Integration gescheitert?«, unveröffentlichter Vortrag anlässlich der Eröffnung des Landeszentrums für Zuwanderung NRW am 18. Januar 1998 in Solingen.

Esser, Hartmut (1999): »Inklusion, Integration und ethnische Schichtung«, in: *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 1, 5-34.

Frese, Hans-Ludwig (2002): *»Den Islam ausleben«. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*, Bielefeld: transcript.

Geertz, Clifford (1991): *Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Glock, Charles Y. (1969): »Über die Dimensionen der Religiosität«, in: Joachim Matthes (Hg.), *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 150-68.

Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut (Hg.) (1997): *Verlockender Fundamentalismus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Karakaşoğlu, Yasemin (1996): »Turkish Cultural Orientations in Germany and the Role of Islam«, in: Eva Kolinsky/David Horrocks (Hg.), *Turkish Culture in German Society Today*, Providence, Oxford: Berghahn Books, 158-180.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (1998): »›Das Kopftuch gibt mir meine Identität als muslimische Frau zurück‹ – Zum Selbst- und Fremdbild Kopftuch tragender Studentinnen in Deutschland«, in: *Frauen in der Einen Welt* 1, 31-47.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (1999): »Religionsfreiheit für Muslime? Die Kopftuchdebatte im ›Fall Ludin‹«, in: Till Müller-Heidelberg/Ulrich Finckh/Wolf-Dieter Narr/Stefan Soost (Hg.), *Grundrechte-Report 1999. Zur Lage der Bürger- und Menschenrechte in Deutschland*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 72-77.

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin.(2000): *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen*, Frankfurt/Main: IKO-Verlag.

Karakaşoğlu, Yasemin (2002): Die ›Kopftuch-Frage‹ an deutschen Schulen und Hochschulen, in: Marianne Krüger-Potratz (Hg.), Interkulturelle Studien (iks) – Querformat Nr. 6, Münster.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (1988): *Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin: Klaus-Schwarz-Verlag.

Kehl-Bodrogi, Krisztina. (1998): »›Wir sind ein Volk!‹ Identitätspolitiken unter den Zaza (Türkei) in der europäischen Diaspora«, in: *Sociologus* 1998, 111-135.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (2000): »The New Garments of Alevism«, *ISIM-Newsletter* 5, 23.

Kelek, Necla (2002): *Islam im Alltag. Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft*, Münster: Waxmann.

Klinkhammer, Gritt M. (1999): »Individualisierung und Säkularisierung islamischer Religiosität: zwei Türkinnen in Deutschland«, in Gerdien Jonker (Hg.), *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*, Berlin: Das Arabische Buch, 221-236.

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

Leggewie, Claus/Joost, Angela/Rech, Stefan (2002): *Der Weg zur Moschee – eine Handreichung für die Praxis*, Bad Homburg v.d. Höhe: Herbert-Quandt-Stiftung.

Modood, Tariq (1997): »›Difference‹, Cultural Racism and Anti-Racism«, in: Pnina Werbner/Tariq Modood (Hg.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London, New Jersey: ZED Books, 154-172.

Nökel, Sigrid (1996): »›Ich hab ein Recht darauf, meine Religion zu leben‹: Islam und zweite Migrantengeneration in der Bundesrepublik Deutschland«, in: Günther Schlee/Karin Werner (Hg.), *Inklusion und Exclusion*, Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 275-303.

Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam*, Bielefeld: transcript.

Rohe, Mathias (2001): *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven*, Freiburg, Basel, Wien: Herder-Verlag.

Roy, Olivier (2000): »Muslims in Europe: From Ethnic Identity to Religious Recasting«, in: *ISIM-Newsletter* 5, June 2000, 29.

Şen, Faruk/Aydın, Hayrettin (2002): *Islam in Deutschland*, München: C.H. Beck.

Shaikh, Sitara/Kelly, Alison (1989): »To mix or not to mix: Pakistani girls in British schools«, in *Educational Research* (31) 1, 10-19.

Shell Jugendstudie (2000): *Jugend 2000 (13.)*, Bd. 1, Opladen: Leske + Budrich.

Swietlik, Barbara (2000): »›Als ob man zwei verschiedene Köpfe in einem hätte ...‹ – Religiöse Sozialisation zwischen Islam und Christentum«, in: Iman Attia/Helga Marburger (Hg.), *Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen*, Frankfurt/Main: IKO-Verlag, 139-156.

Thomä-Venske, Hanns (1981): *Islam und Integration: zur Bedeutung des Islam im Prozess der Integration türkischer Arbeiterfamilien in der Gesellschaft der Bundesrepublik*, Hamburg: Thomas Schwarz-Verlag.

Tabelle 1: Ausprägungen der Dimensionen der Religiosität nach Typen religiöser Orientierung

Dimensionen der Religiosität	**Atheistinnen**	**Spiritualistinnen**	**Laizistinnen alevitische**	**Laizistinnen sunnitische**	**pragmatische Ritualistinnen**	**idealistische Ritualistinnen**
Rituelle Dimension (religiöse Praxis)	*keine Ausprägung*	*sehr schwach ausgeprägt:* sporadische Aneignung religiösen Wissens als religiöse Praxis	*sehr schwach ausgeprägt:* sporadische Wissensaneignung als Teil der rituellen Praxis	*mittelstark ausgeprägt:* Rezitieren des Korans, Lesen von Koranübersetzungen, Fasten, Spontangebet, Ritualgebet (individuelle Schwerpunktsetzung)	*stark ausgeprägt:* Rituelle Praxis als lebensbegleitendes aber nicht dominierendes Element, Praxis in Form von Fasten, Koranrezitation, Lesen von Koranübersetzungen, Kopftuchtragen	*sehr stark ausgeprägt:* umfassende, lebensstrukturierende religiöse Praxis vor allem in Form von Fasten, Ritualgebet, Koranrezitation, Lesen von Koranübersetzungen, Kopftuchtragen
Ideologische Dimension (religiöser Glauben)	*keine Ausprägung*	*stark ausgeprägt:* Bekenntnis zum Glauben an Gott, Glauben an Wunder, keine Bindung an ansozialisierte Religion	*mittelstark ausgeprägt:* grundsätzliches Bekenntnis zum Alevilik	*mittelstark ausgeprägt:* Bekenntnis zum islamischen Gottesverständnis, Glauben an die Prophetenschaft Mohammeds, Koran, Jenseits	*sehr stark ausgeprägt:* Bekenntnis zum islamischen Gottesverständnis, zum Glauben an die Prophetenschaft Mohammeds, Koran, Jenseits	*sehr stark ausgeprägt:* Bekenntnis zum islamischen Gottesverständnis, zum Glauben an die Prophetenschaft Mohammeds, Koran, Jenseits
Intellektuelle Dimension (religiöses Wissen)	*nur als Teil der Allgemeinbildung befürwortet*	*schwach ausgeprägt:* Aneigung als Teil der Allgemeinbildung, nicht zur Glaubensstärkung	*stark ausgeprägt:* religiöses Wissen zur religiös (-ethnischen) Identitätsstärkung	*schwach ausgeprägt:* religiöses Grundwissen aneignen als Notwendigkeit für Erziehung der Kinder	*sehr stark ausgeprägt:* Wissensaneignung als Teil der rituellen Praxis und zu Glaubensstärkung, Abgrenzung zur Tradition	*sehr stark ausgeprägt:* religiöses Wissen als Grundlage eines bewussten Glaubens, zur Erschließung des ›wahren‹ Islams, als lebensnotwendiges Wissen, Abgrenzung zur Tradition

Dimension religiöser Erfahrung (religiöses Erleben)	*keine Ausprägung*	*stark ausgeprägt:* Geborgenheit, Glück, Lebenssinn, emotionales Bedürfnis, Zufriedenheit	*mittelstark ausgeprägt:* Identifikation mit rituellen Festen, Symbolen, Gefühl der Besonderheit	*mittel bis stark ausgeprägt:* Halt, Lebenssinn, Stütze bei kritischen Lebensereignissen, Vertrauen in Glauben an das Jenseits, Gemeinschaftsgefühl	*sehr stark ausgeprägt:* Lebenssinn, Geborgenheit, Glück, Hilfe, Nähe Gottes, Horizonterweiterung	*sehr stark ausgeprägt:* Lebenssinn, Geborgenheit, Horizonterweiterung, Gefühl der permanenten Nähe Gottes, Hilfe, Glücksgefühl
Dimension sozialer Konsequenzen der Religiosität	*keine Ausprägung*	*schwach bis mittelstark ausgeprägt:* Grundlage ethischer Grundprinzipien, Hilfe bei Bewältigung von Lebenskrisen, Charakterstärkung	*stark ausgeprägt:* Grundlage ethischer Grundprinzipien, Stärkung des Verständnisses von Menschlichkeit	*stark ausgeprägt:* Grundlage ethischer Grundprinzipien, Anleitung zum sozialen Handeln	*stark ausgeprägt:* Hilfe in Lebenskrisen, ethische Grundprinzipien, Orientierung des Lebens an Religion vermittelt Glaubwürdigkeit	*sehr stark ausgeprägt:* Religiosität bestimmt Gestaltung des privaten und teilweise beruflichen Umfelds, Glaubwürdigkeit, soziales Engagement

Islam, Interkulturalität und Bio-Politik. Überlegungen zur Integration des Islams im europäischen Kontext

Sigrid Nökel

In einer erstaunlichen Parallelität ist im Laufe der 1990er Jahre in Europa überall dort, wo infolge von Einwanderung islamische Minderheiten entstanden sind, der Islam innerhalb der zweiten Migrantengeneration zu einer Quelle von persönlicher Identität geworden. Ins Auge fallen dabei vor allem jene junge Frauen und Mädchen, die aufgrund ihres beruflichen Status und ihrer schulischen bzw. universitären Karrieren als ›gut integriert‹ gelten (›BildungsinländerInnen‹), und die ihre Ambitionen in dieser Hinsicht mit einer ›korrekten‹ islamischen Lebensweise verbinden wollen. Dies beinhaltet für sie das Bedürfnis, die Pflicht wie auch das Recht, islamische Ethik und Moral in ihrer Alltagspraxis zu integrieren. Karriere plus Kopftuch – so kann schlagwortartig das Projekt der persönlichen Islamisierung, der Gestaltung des Selbst durch die Orientierung am Islam umrissen werden. Wenn Sozialwissenschaftlerinnen wie Jessica Jacobson (1998), Gritt Klinkhammer (2000), Ruba Salih (2001) und Nancy Venel (1999) in diesem Projekt den Prozess der Subjektivierung und der Emanzipierung von gleichermaßen traditionellen Zwängen wie sozialen Zuschreibungen, die Angehörige einer Minderheit auf bestimmte Identitätsmuster festlegen, hervorheben, so ist das sicherlich eine plausible Erklärung, die von den diesen Studien zugrundeliegenden Interviews mit betroffenen Frauen und Mädchen abgestützt ist. Allerdings ist es eine Erklärung, die für sich allein zu kurz greift. Sie blendet den weiteren sozialen und systemischen Kontext aus, indem sie sich vornehmlich auf die handelnden Subjekte, auf ihre Ambitionen wie Weltdeutungen bezieht. Sie – ich formuliere es bewusst drastisch, um das Argument deutlich zu machen – konzipiert (post-moderne) Heroinnen, die aus subjektiven Bedürfnissen und subjektiver Kraft heraus Grenzen sprengen, sich als Individuen verwirklichen. Eine Gestaltung des Selbst wird gleichgesetzt mit einer Optimierung der individuellen Kontrolle über die Bedingungen der sozialen Umwelt. Wenig Beachtung dagegen finden die Rahmenbedingungen und Voraussetzungen, die dem Prozess der Identitätsfindung und der Selbstaffirmation über den Islam eine spezifische Form geben, die es ermöglichen, dass der Islam in diesem Kontext überhaupt als Quelle der Selbstaffirmation wirksam werden kann.

Dafür sind zwei Erklärungen anzuführen. Die erste bezieht sich auf die Methode. Biographische Erzählungen, die die Grundlagen der angeführten Untersuchungen bilden, sind zu verstehen als temporär gültige und wandelbare »Fabelkompositionen« (Ricœur 1996: 199), die auf Alltagswissen basieren und als solche zwar Bedingungen der Konstruktion mitführen, diese aber nicht elaborieren (Knapp 1997). Das heißt keineswegs, dass den subjektiven

Erzählungen nicht zu ›trauen‹ wäre, aber es ist in Rechnung zu stellen, dass die Erzählenden Akzente setzen und mit einer gewissen Flexibilität umformulieren können. Die Personen, ihre Lebensumstände und Erfahrungen verändern sich. Auch die Muster, sich zu erkennen und zu beschreiben, sich als Selbst, als Subjekt zu fühlen, sind als genealogische zu begreifen. Nur wenn dieser Kontext einbezogen wird, sind meines Erachtens die Voraussetzungen gegeben, ein Phänomen wie die Wahl des Islams (des ›Anderen‹) als Quelle persönlicher Identität in seiner Komplexität analytisch zu erschließen.

Das bedeutet zweitens aber auch, dass man einen kritischen Umgang mit ›klassischen‹ Ideen wie Emanzipation und Subjektivierung als progressive Befreiung von Zwängen und Zuwachs an Rechten pflegt und sie nicht, ob eingestanden oder nicht[1], in Bewertungsmaßstäbe aufnimmt. Der kühle analytische Blick umfasst vielmehr die Zweischneidigkeiten, die Veränderungen von Repräsentationen und Machtspielen, die auf Identitätsbildung wirken, die Subjekte bilden, zum Handeln herausfordern, in Genealogien einbetten und damit in andere Formen pressen, sie mit anderen Zwängen konfrontieren (vgl. Elias; Foucault).

Entsprechend stehen in diesem Aufsatz nicht die jungen Frauen als Identitätskonstrukteure im Vordergrund, sondern ich suche nach dem, was ›hinter‹ den Erzählungen steht, nach den makrosozialen Einbettungen. Als Wegweiser dienen dabei Ideen Foucaults, die meines Erachtens die Chance eröffnen, den Islam in Europa nicht apriori in Verbindung mit einer Moral der Anerkennung des Anderen (auch aus der Perspektive der jungen Frauen selbst) und damit wertend in den Blick zu nehmen, sondern als Bestandteil eines bio-politischen Prozesses, der anderskulturelle Individuen integriert und mit anderskulturellen Personen arbeitet. In diesem Rahmen kann das nur in Ansätzen erfolgen.

Im ersten Teil meines Beitrages stelle ich die Hauptbereiche weiblicher alltagsweltlicher Mikropolitiken junger islamischer Frauen der zweiten Migrantengeneration vor. Dies ist hier nur sehr kurz, generalisierend und in der engen Ausrichtung an dem oben genannten Ziel möglich, so dass ich hier auf detaillierte Ergebnisse an anderer Stelle (vgl. Nökel 2002) verweisen muss. Im zweiten und dritten Teil steht die Frage nach dem Zusammenhang von Islam und Bio-Politik sowie den für die Frauen relevanten Bedingungen und Konsequenzen im Zentrum. Dabei wäre es vermessen, eindeutige Ergebnisse präsentieren zu wollen. Hier ist es lediglich möglich, einen theoretischen Horizont zu sondieren, der der Komplexität des Phänomens ›Islam – Geschlecht – Europa‹ angemessen ist.

1 Gerade im Zusammenhang mit den Disputen um den Islam wird er sozialtheoretischer Erkenntnisse zum Trotz ungeahnt prominent. Aber auch das Theorem der Multikulturalität ist davon nicht frei (vgl. Taylor 1994).

Felder der persönlichen Islamisierung

Die folgenden Ausführungen basieren auf fast zwanzig narrativ-biographischen Erzählungen von in Deutschland lebenden und aufgewachsenen Frauen im Alter von 18 bis 28 Jahren türkischer, marokkanischer, syrischer und ägyptischer Abstammung. Die meisten gelten als sozial gut situiert oder, wie der Sprachgebrauch in diesem Falle nahe legt, gut integriert, denn sie haben fundierte berufliche Ausbildungen oder steuerten zum Zeitpunkt der Untersuchung auf das Abitur oder den Studienabschluss zu. Nur ein Teil von ihnen stammt aus dezidiert religiösen Familien, von denen wiederum nur ein Teil mit Beginn der Pubertät regelmäßig ein Kopftuch anlegte. Andere haben später, meist um das achtzehnte Lebensjahr herum, den Islam als Quelle »meiner Kultur« und als Prinzip der Gestaltung der eigenen Identität und Biographie entdeckt. Während die ersteren in diesem Alter einen Umdeutungsprozess vorgenommen und vorhandene Wissensbestände reflektiert haben, erfolgte bei den letzteren ein Entschlüsselungsprozess einer bis dahin kaum bekannten Religion. Beide stimmen überein in ihren Ansichten von einem ›modernen‹ Islam. Analysiert man ihre Erzählungen, so zeigen sich drei wichtige, im Bewusstsein der Frauen miteinander verwobene Felder der praktischen Identitätskonstruktion, in denen sie sich gleichermaßen bewähren müssen, um vor sich selber und vor anderen dem Anspruch auf kulturelle Authentizität und Anerkennung gerecht zu werden.

Die Konstituierung als authentisches Selbst

Der Schuleintritt produziert fast ausnahmslos die einschneidende Erfahrung, sich in der Position des kulturell Anderen wiederzufinden. Das zeigt sich im Zusammenhang mit der in der Schule geforderten Sprache, die nahezu jedes der Mädchen zu diesem Zeitpunkt nicht beherrscht und sich mehr oder weniger mühsam aneignen muss. Die erste wichtige Erfahrung von Differenz ist somit gleichbedeutend mit der Erfahrung von Hierarchie und (persönlicher wie kollektiver) Unzulänglichkeit. Zunehmend werden sie auch, gewöhnlich im Rahmen einer Serie banaler Situationen und in Konnotation mit Mangelhaftigkeit, darauf verwiesen, dass sie Mädchen aus Familien mit einer anderen, einer islamischen Kultur sind, die zumeist deutliche Spuren eines Arbeitermilieu trägt. Diese Erfahrung des negativen kulturellen Anderen setzt sich fort – und im Inneren fest –, auch wenn im Laufe der Zeit schulische beziehungsweise berufliche Leistungen und Freizeitverhalten eine persönliche Gleichheit mit den nicht ›ausländischen‹ Schülern oder Kollegen beweisen. Eine andere Erfahrung ist, dass eigene harte Arbeit und gute Leistung Anerkennung sichern sowie gute Aussichten auf Karriere und sozialen Aufstieg eröffnen. Häufig erleben die jungen Frauen und Mädchen sich als Einzelkämpfer, die ohne elterliche Unterstützung die Regeln in maßgebli-

chen sozialen Feldern wie der Schule selbst entziffern müssen. Erfahrungen der Abwertung verbinden sich somit mit einer gewissen Selbstständigkeit.

Trotz persönlicher Anerkennung in diversen funktionalen Feldern und hochgradiger sozialer Integration (etwa in gemischten Jugendcliquen) besteht eine Grunderfahrung weiter: man wird nie zum ›Einen‹, sondern bleibt stets ›der Andere‹: »du bist nicht wie die anderen Türken«; »trotzdem bist du eine Marokkanerin« – das sind auf Abstammung und Ursprung, auf unverrückbare, individuell nicht zu bearbeitende Zuordnungen verweisende Schlussfolgerungen. In der Folge stellt sich den Mädchen und jungen Frauen zunehmend die Frage nach einer eigenen Kultur und ihrer eigenen Identität. Im Alltagswissen bleibt der Begriff Kultur ein Mysterium, das nicht zu fixieren ist, aber intuitiv erscheint der Zusammenhang von Kultur – Identität – Macht. Auf der Suche nach der eigenen Identität, die offenbar ohne die Konnotation mit dem Begriff Kultur undenkbar ist, stellen die Mädchen und jungen Frauen dann fest, dass die nächsten Vermittler von Identität, Schule und Familie, nur partiell einen Beitrag leisten können. Um es mit Foucault zu sagen: Beide Seiten offerieren diffuse Moralcodes und -techniken, um gehorsame Akteure (Leistungsträger, gute Töchter) zu erzeugen, aber keine Moral, die handelnde, durch höhere Ideale motivierte moralische Subjekte erfordert (vgl. Foucault 1989: 36ff.).

In dieser Situation wird der Islam bedeutsam. Er erscheint als universale inklusive und logisch durchdringbare und praktisch umsetzbare Kultur, die man sich allein aneignen kann durch Texte und auf das Selbst wirkende Alltagspraktiken, gestützt von Generationen von Gelehrten, aber nicht monopolisiert durch die Orthodoxie. Als ›Hoch-Islam‹ setzt er sich ab von der als diffus und fragmentiert wahrgenommenen islamischen Kultur einer unwissenden, nicht hinterfragenden und von Autoritäten abhängigen Unterschicht. Mit seinem Sinn für Ordnung, für individuelle und unmittelbar leibliche Selbsterfahrung, Selbstperfektion und Selbstdisziplin – Tugenden, die die Mädchen und jungen Frauen bereits hochgradig im Verlauf ihrer schulischen Karrieren inkorporiert haben – bedeutet der neu entdeckte Islam keinen Bruch mit der bisherigen Biographie, sondern eine Progression und Optimierung. Er bildet überdies eine spirituelle Ergänzung zu der Erfahrung, Anerkennung nur als ›Leistungsmaschine‹, die eines Tages versagen kann, zu erwerben.

Wenn es, wie Bhabha (1994: 155f.) es formuliert, sowieso nicht möglich ist, der ›Eine‹ zu sein, dann bleibt als einzige Lösung das ›Hinzufügen‹ der eigenen Kultur. Hinzufügen aber bedeutet, das Hinzuzufügende zu entdecken, Schnittstellen zu finden und die Verbindungen herzustellen. Ebendieses ist für die Frauen durch einen ›hohen Islam‹, der das moralische, reflektierende und rational denkende Individuum anspricht, möglich, nicht aber durch traditionelle, als kolonisierend begriffene Lesarten. Eine solche und

wahrscheinlich die wichtigste Schnittstelle ist die Vorstellung vom moralischen, an Fortschritt orientiertem Individuum und deren praktische Umsetzung. Das zeigt sich zum Beispiel in folgenden Prinzipien, die in der Alltagspraxis der jungen Frauen von allgemeiner Relevanz sind:

Das Essen

Zwar wissen muslimische Kinder ziemlich früh ›wir essen kein Schweinefleisch‹, aber sie wissen nicht warum. Sie erleben Situationen der Hilflosigkeit durch herablassende oder spöttische Bemerkungen über dieses Gebot, dessen rationalen Sinn sie nicht kennen. Essen erscheint als eines der frühesten Zeichen von Differenz, einer hierarchisierten Differenz auf der Grundlage eines Mangels (etwas nicht zu dürfen). Mit der persönlichen Islamisierung wandeln sich unfreiwillige Inkorporierung und Gehorsamkeit in rational erklärbares Wissen und begründete, einer tieferen Ethik sich verpflichtenden Wahl. Zusätzliches Gewicht verleihen wissenschaftliche Argumente über die Schädlichkeit von Schweinefleisch für den menschlichen Organismus sowie die Kompromisslosigkeit, mit der Substanzen, die in geringen Mengen in Fertignahrungsmitteln vorhanden sind und die Anteile an Schweinefleisch enthalten oder von ähnlicher chemischer Beschaffenheit sind (zum Beispiel die für Emulgationszwecke eingesetzten Mono- und Diglyceride), verurteilt werden. Ebenso die Art und Weise zu essen wird einem Wandel unterzogen: man solle zum Beispiel diszipliniert essen, mit guten Manieren und in bescheidenen Mengen, so wie es vom Propheten überliefert ist. Am Beispiel des Essens lässt sich nachvollziehen, wie abwertende Differenz durch Rationalisierung zu einer aufwertenden Differenz umformuliert wird, die sich auf eine Ethik stützt. Subjektwerdung durch Unterwerfung – Judith Butler (2001: 2ff.) weist auf die Wurzel subjugare hin – und durch Universalisierung, indem der menschliche Körper an sich die Referenz bildet: das ist sozusagen das strategische Gespann der selbstbewussten Umwertung.

Fasten und Beten

Das jährliche Fasten und das tägliche Beten gehören, auch wenn Ausnahmeregelungen vorhanden sind, zum rituellen Grundbestandteil. Insbesondere jene Frauen, die nicht mit religiösen Riten aufgewachsen sind, halten die täglichen fünf Gebete für obligatorisch, obwohl, aber auch gerade weil sich ein ständiger Kampf mit der eigenen Selbstdisziplin damit verbindet. Andere allerdings berufen sich auf Empfehlungen des Propheten hinsichtlich des sogenannten Reisegebets, wobei, so die alltagssprachliche Erklärung, ›fünf Gebete zu dreien zusammengezogen werden‹. Für sie bedeutet diese Praxis eine Entlastung, weil Gebete, die in die Arbeitszeit fallen, in der privaten Zeit nachgeholt werden können.[2] Einige Frauen geben auch zu, öfter ein Gebet

2 Generell fällt auf, dass die meisten jungen Frauen, auch wenn die Möglichkeit

zu versäumen, weil sie zu dem entsprechenden Zeitpunkt Unaufschiebbares zu tun haben, wie dem Unterrichtsstoff zu folgen, sich intensiv auf eine Prüfung vorzubereiten, oder weil sie, wenn die Zeiten für das Nacht- oder Morgengebet ungünstig liegen, nicht auf den Schlaf verzichten wollen, um für die Anforderungen des folgenden Tages gerüstet zu sein. Eindeutig liegt im Zweifelsfall die Präferenz auf der innerweltlichen Leistung und nicht auf der religiösen Pflicht.

Sich selbst verändern

Als zentral, weil als kreatives Handeln der bloßen Pflichterfüllung entgegengestellt, erscheint die Modellierung des persönlichen Habitus, wobei die *sunna*, die Überlieferung vom Leben des Propheten und seiner Gefährten als Richtlinie für ›zivilisiertes Verhalten‹ dient. Wie der Prophet versucht man freundlich und höflich zu nahezu jedem und in jeder Situation zu sein, oder, mit anderen Worten, souverän und selbstbewusst auch unerfreuliche Interaktionen zu meistern. Unabhängig davon, ob diese Vorstellungen nun mit historischen Wahrheiten konsistent sind[3], besteht das Modell einer Person, die sich ihre eigene Identität erarbeitet und kontrolliert, und zwar durch ›Verleiblichung‹, durch selbstdisziplinierte Körperpolitiken, die nach innen, auf die eigene Person und nach außen, auf die Anderen, wirken. Die Sprache des Körpers, die sichtbare selbstbewusste körperliche Repräsentation erzeugt, das legen die biographischen Erzählungen nahe, weit effektiver als die gesprochene Sprache Anerkennung und Respekt.[4]

besteht, es vermeiden am Arbeitsplatz zu beten, zumal wenn sie, was die Regel ist, die einzige Muslima in der Firma sind. Als Kontrast dazu s. Khedimallah 2001.

3 Al-Azmeh (1996: 13ff.) zum Beispiel bestreitet dies, aber abgesehen davon, dass die Vergangenheit in geschichtswissenschaftlichen Konstruktionen durch die Gegenwart erkannt und ›kolonisiert‹ wird (Foucault 2001), spielt das im pragmatischen, im Hier und Jetzt kontextualisierten Alltagshandeln keine Rolle.

4 Zum Beispiel beschreibt eine der jungen Frauen, wie sie nach einem Schulwechsel die neue Schule am ersten Tag nicht einfach nur betritt, sondern als erste ›Kopftuchträgerin‹ geradezu triumphal einzieht. Der Eintritt der Neuen ist ein Paradieren vor den älteren Schülern, die die Ankommenden mustern. Ihr fallen die erstaunten, aber auch bewundernden Blicke auf, die an ihrer Person haften bleiben. Später führt sie mit den MitschülerInnen immer wieder Gespräche über den Islam, sie bemüht sich zu erklären, dass es mitnichten ein repressives, sondern ein freiwillig gewähltes ethisches System sei. Aber, so resümiert sie, »ich kann denen das hundert Mal sagen, die kapieren das einfach nicht«. Was sie vor allem nicht kapieren, ist, warum das Kopftuch dabei so wichtig ist. Über eine betont ästhetische Kleidung, über gelegentliches Rauchen einer Zigarette in der Cafeteria, auch über ihre Begeisterung fürs Autofahren, zeigt sie, neben ihrer Eloquenz, dass sie ›locker‹ und die ›kleinen‹ Grenzen bestimmend mit dem Islam umgehen kann.

In diesem Zusammenhang, und nicht als isoliertes Zeichen, ist das Kopftuch von Bedeutung. Alle an dieser Studie beteiligten Frauen haben das Kopftuch als minimale und obligatorische Form des *hijab* erklärt.[5] Es wird beschrieben als zentrale Praktik der Selbstkontrolle, indem es einen daran erinnert, sich wie eine Respekt beanspruchende und souveräne Person, die weiß was sie will und was ihr zusteht, zu benehmen und das Verhalten eines Kindes oder einer ›unerzogenen‹ Person ohne gute Manieren (zum Beispiel aufbrausend oder trotzig zu reagieren, wenn man sich ungerecht behandelt fühlt) abzustreifen. Als Zeichen der gewählten Differenz beinhaltet das ebenso, sich nicht weiblich in einem negativen Sinne, Hilflosigkeit oder Abhängigkeit vermittelnd, darzustellen. Kurz, es vermittelt, dass man nicht jemand ist, der Korrektur und Anleitung braucht von denjenigen, die glauben, das beurteilen zu können, sondern ein ›autonomes‹ Subjekt. *Hijab* ist nicht nur bedeutsam für die Steuerung des Selbst. Es ist ein unmittelbar sichtbares Medium der Beanspruchung von Anerkennung sowie der Initiierung eines nicht-hierarchisierten dialogischen Austausches, bei dem man die Rolle eines gleichberechtigten Partners annehmen kann und nicht mehr die eines bemitleidenswerten, kulturell und sozial benachteiligten Mädchens, das sich als Objekt der Nächstenliebe und der Materialisierung von Toleranz eignet. Dabei ist es kein Zufall, dass die jungen Frauen es durchweg ablehnen, uniform-ähnliche islamische Kleidung (Charchaf; Chador) zu tragen, sondern größten Wert darauf legen, sich nach individuellem Geschmack und persönlichem Stil zu kleiden. In der Regel wählen sie eine Kombination aus einem ziemlich strengen, auf Disziplin und Wissen verweisendem Kopftuch, das nicht ein Haar sehen lässt, was nur möglich ist durch konstante Kontrolle, und sorgfältig ausgewählter modischer Kleidung, die der islamischen Ethik entspricht.[6] Damit, so bringt eine der Frauen es deutlich auf den Punkt, könne sie beweisen, dass »wir [die TürkInnen; S.N.] auch Geschmack haben, dass wir uns auch schön kleiden können« und vor allen Dingen, dass es sich um eine innerlich motivierte Ästhetik und nicht um einen verordneten, widerwillig ertragenen Kleiderzwang handele.

Hijab zu tragen ist der praktische Ausdruck der persönlichen Auseinandersetzung mit ›der eigenen Kultur‹. Es fällt den Frauen schwer zu definie-

5 Dabei muss man allerdings berücksichtigen, dass ein Teil der Frauen, auf die ich mich beziehe, zum Zeitpunkt der Untersuchung analog zur Attitüde frisch Konvertierter betonten Wert auf ›islamische Korrektheit‹ legte. Dass sich diese Haltung drastisch ändern kann, zeigt sich am Beispiel einer jungen Frau, die etwa zwei Jahre nach Abschluss der Untersuchung sich gegen das Tragen des Kopftuches entschied, nachdem sich ihre Lebensumstände gravierend geändert hatten.

6 Dazu gehören lange Ärmel, knöchellange Röcke, keine transparenten Stoffe, keine zu eng am Körper anliegende und dekolletierte Kleidung – wobei allerdings auch hier ein individueller Spielraum besteht.

ren, was diese ›eigene Kultur‹ ist. Eine der Frauen fühlt einen »marokkanischen Teil« und einen »deutschen Teil« in sich, aber der Versuch, diese »Teile« eindeutig zu bestimmen, lässt sie schnell ratlos verstummen. Kultur erweist sich als Chimäre, aber ebenso als Realität in der Gestalt von generalisierten Zerrbildern (›die‹ TürkInnen), die man in der unvermeidbaren Übernahme des Blickes der Anderen selber inkorporiert, auch wenn man ihn anzweifelt. Sie zeigt sich in der Gestalt von Werten, Praktiken und Interaktionen (zum Beispiel in der Konfrontation mit Heiratsanträgen als Sechzehnjährige während des Besuches bei der Großmutter in einem marokkanischen Dorf), die man nicht versteht und ablehnt, mit denen man sich aber auseinandersetzen muss. Ebenso unumgänglich erscheint es ihnen aber auch, eine Kultur »haben« zu müssen, weil für sie außer Frage steht, dass Kultur und persönliche Identität untrennbar miteinander verbunden sind – ohne authentische Kultur keine Identität. Ein ›hoher‹, reflektiv und rational durchdringbarer Islam, der sich abhebt von den Restriktionen lokaler islamisch gefärbter Traditionen und anschlussfähig ist an ›universale Werte‹ (wie gleicher Zugang zu Bildung unabhängig von Geschlecht) erweist sich als Matrix für die Definition der ›eigenen Kultur‹, für kulturelle Selbst-Affirmation und kulturelle Umwertung.

Kulturelle Selbst-Affirmation – ein Begriff, den ich dem der ›Individualisierung‹ vorziehe, weil die Konnotation schwerpunktmäßig nicht auf Befreiung und Ablösung, sondern auf Umwertung liegt – ermächtigt das handelnde Subjekt. So kann zum Beispiel nur jeweils die einzelne Frau, das einzelne Mädchen selbst entscheiden, ob der persönliche Glaube stark genug ist, um die Regeln so perfekt wie möglich zu erfüllen und ebenso, ob sie/es »stark genug ist«, sich in seiner Umgebung als Muslima zu behaupten, ohne einzubrechen und sich damit dem Verdacht auszusetzen, nicht souverän genug, nicht ›kulturell authentisch‹ zu sein. So liegt beispielsweise die Entscheidung, im Klassenzimmer oder auf dem Arbeitsplatz als Kopftuchträgerin aufzutreten, jeweils bei der betreffenden Person. Denn nur sie kennt wie kein anderer die spezifischen Bedingungen genau dieses Raumes, seine Beziehungs- und Machtgeflechte, die in ihm gegebenen Aushandlungspotenziale. Es gibt in den Augen der jungen Frauen und Mädchen keinen, der autorisiert wäre, in dieser Hinsicht Anweisungen zu geben.

Im Rahmen der islamischen Ethik existieren Bewertungsschemata, an denen der Gläubige seine Handlungen und Absichten messen kann. Ein gebräuchliches besteht aus fünf Kategorien. Diese bilden sozusagen drei große Zonen: Positives – Neutrales – Negatives:

verpflichtend	empfehlenswert	neutral	tadelnswert	verboten
Wajib	*mahmud*	*halal*	*makruh*	*haram*

Offensichtlich ist es jene mittlere Zone des Neutralen (*halal*) mit seinen

Randbereichen (*mahmud, makruh*) innerhalb der islamischen Kategorien des Handelns, die von den jungen Frauen in der interkulturellen Auseinandersetzung von besonderer Bedeutung ist. Sie verleiht dem Individuum einen Souveränitätsspielraum. Weitgehend unbehelligt von etablierten Orthodoxien und Praxissystemen erscheint sie als der Raum der individuellen Freiheit beziehungsweise der Eigenverantwortlichkeit. Sie verleiht das Gefühl, ein moralisches Subjekt zu sein. Entsprechend wird dieser Raum sorgfältig inspiziert und man findet unter den jungen Frauen geradezu Expertinnen im Testen und Dehnen der Grenzen, ohne dabei den Rahmen der islamischen Ethik zu verlassen.

Authentisches Selbst und interaktives Selbst

Das Streben nach Selbstsouveränität und Anerkennung ist nicht selbstzentriert, sondern erstreckt sich auf soziale Beziehungen. Es drängt auf die Modellierung existierender Beziehungen in Richtung Gleichheit. Das schließt auch die Arbeit an der Detraditionalisierung der primären sozialen Beziehungen ein, vor allem jener zu den Eltern und den Ehepartnern, also jenen Personen, die den größten Druck auf das weibliche Selbst ausüben. Demzufolge ist die persönliche Islamisierung eng verbunden mit der Verschiebung von Machtbalancen, mit der Etablierung de-hierarchisierter Beziehungen.

So wird die Legitimität der Eltern, die Freizeitaktivitäten und sozialen Kontakte zu kontrollieren, angefochten. Man habe das Recht, zumal wenn man achtzehn und damit mündig sei, auszugehen, sich mit anderen Leuten, auch männlichen Geschlechts zu treffen, ohne um Erlaubnis fragen zu müssen. Folglich fragen die jungen Frauen nicht mehr, ob sie dürfen, sondern sie teilen sachlich mit, was sie vorhaben. Diese Veränderung steht, wie die biographischen Erzählungen derjenigen Frauen zeigen, die noch unverheiratet sind, im elterlichen Haushalt leben und erst seit einigen Monaten »nach dem Islam leben« und sich entsprechend kleiden, im engen Zusammenhang mit dieser Wahl: Das Bewusstsein, zu wissen, was das Richtige ist, innerhalb eines anerkannten ethischen Systems zu handeln, eines ›hohen‹ Islams, der sich auf selbst-disziplinierte Individuen mit einem ausgeprägten Sinn für Verantwortung gründet, auf den man als moralisches Subjekt antwortet, drückt sich aus in einem souveränen Verhalten, das Fremdkontrolle ablehnt. In Auseinandersetzungen mit den Eltern berufen sie sich jetzt auf *qur'an* und *sunna*, entlehnen hier Argumente, die ihr Handeln billigen und entziehen den Eltern mit ihren in der Regel bestenfalls fragmentarischen Kenntnissen der Schriften die Argumentationsbasis. Auch wenn diese keine originäre Kausalität von Gläubigkeit und ›gutem Verhalten‹ sehen, so sind sie zumeist doch beeindruckt von der Demonstration persönlicher Souveränität, so dass die vormals klare Eltern-Kind-Hierarchie sich in Richtung einer Beziehung von (nahezu) Gleichen wandeln kann. Die elterliche Autorität wird begrenzt

durch den Islam. Die jungen Frauen sind durchaus gewillt, den Eltern Respekt zu zollen. Wenn sie betonen, dass sie damit einer islamischen Pflicht nachkommen, dann verweisen sie ausdrücklich zugleich auf die Bedingung der Wechselseitigkeit. Demnach sprechen *qur'an* und *sunna* den Eltern dieses Recht unter der Bedingung zu, dass sie die individuellen Bedürfnisse ihrer Kinder achten.

Deutlich wird dies im Zusammenhang mit der Stiftung von Ehen, einer, wie die Narrative zeigen, offensichtlich prominenten Institution, in der die Eltern zentrale Rollen einnehmen. Die jungen islamischen Frauen weisen diese Praxis eindeutig zurück. Die unumgänglichen formellen Situationen, bei denen mögliche Ehepartner und deren Familien sich kennen lernen sollen, werden von vielen verstanden als Aufruf zur Unaufrichtigkeit, weil jeder gezwungen werde, die besten Seiten von sich zu zeigen, aber nicht seinen wahren Charakter. Für die Frauen heißt das, es wird nicht ersichtlich, ob der Bewerber die eigenen Vorstellungen von einer konjugalen Ehe gleichberechtigter Ehepartner teilt. Die Kompetenz der Eltern wird von den Töchtern angezweifelt. Für sie ist die Ehe über die Funktion der Versorgung und das Gerüst tradierter Geschlechterrollen hinausgehend eine Institution, die nur dann erstrebenswert und erfolgreich ist, wenn von Anfang an eine wechselseitige individuelle Übereinstimmung zwischen zwei Personen gleichen Lebensstils und gleicher Interessen vorhanden ist. Zudem gehen sie davon aus, dass die Eltern aufgrund ihrer traditionellen islamischen Einstellung nicht unterscheiden können zwischen einem ›richtigen‹, einem gewissenhaften und modernen Muslim, der ihr Verständnis vom Islam teilt, und einem traditionell eingestellten. Faktisch ist das alte System der Ehestiftung in dem hier beschriebenen Kreis partiell ersetzt worden: Treffen islamischer Organisationen und Netzwerke, gebildet aus Freunden und deren Freunden, die sich über Hunderte von Kilometern erstrecken können und die lokale peer-groups beiderlei Geschlechts umfassen, sind wichtige Kanäle der Partnersuche geworden, wenn sie nicht sogar weitgehend die ältere Form ersetzt haben.

Die jungen Frauen verstehen unter einem »wahren« Muslim einen, der die islamische Ethik möglichst vollständig zum Leitfaden seiner Alltagspraxis macht. Das erscheint ihnen als eine wesentliche Bedingung für eine mögliche gleichberechtigte Beziehung, die gekennzeichnet ist durch eine ausgewogene Machtbalance. »Denn«, wie eine junge Frau formuliert, »nur ein richtiger Muslim lässt sich von der *sunna* und dem Beispiel des Propheten beeindrucken. Gegen einen anderen könnte ich gar nicht ankommen«.

Männer, so sagen die jungen Frauen, unterliegen der Gefahr, sich leicht durch Traditionen, die ihnen Bequemlichkeit versprechen und Macht über Frauen sichern, korrumpieren zu lassen. Das würde die weibliche Idee der Selbststeuerung und des authentischen Selbst zerstören. Diese Traditionen, so scheint es, lauern überall, sind allgegenwärtig und stets bereit, sich bei der

kleinsten Unaufmerksamkeit auszubreiten.[7] Daher erscheint es ihnen notwendig, Männer zu Partnern erziehen, sie sozusagen zu coachen. Ein solches coaching findet in spontanen alltagsweltlichen Situationen statt. Das kann etwa der Fall sein, wenn eine junge Frau mit ihrer Freundin das Kino besuchen möchte und der Ehemann Bedenken hat, dass dann Gerede über ihn und die Reputation beider entsteht. Aus solchen Situationen heraus entstehen Reflexion über und Aushandlungen von Geschlechterrollen. Eine der größten Ängste ist es, wie eine der Frauen es drastisch formuliert, »zu enden« wie die Mutter, eingeschlossen in Haus und Familie, ausgeschlossen aus der Welt. Die partnerschaftliche Ehe bildet somit einen ganz wesentlichen Aspekt, in dem sich das Projekt des souveränen Selbst bestätigt und sichtbar, für sich selber wie für andere, realisiert.[8]

Authentisches Selbst und Selbstverständnis als Bürger

Eminent wichtig ist für alle jungen islamischen Frauen berufliche Arbeit. Mit Ausnahme jener, die niedrige Schulabschlüsse und entsprechend schlechte Arbeitsmarktchancen haben, planen sie, ihre Ausbildung oder Berufstätigkeit auch nach der Heirat und einer kurzen Erziehungsphase fortzusetzen. Ihrer Ansicht nach gesteht der Islam den Frauen das Recht zu, in der Ehe den gleichen Status und die gleichen Lebensbedingungen wie zuvor zu genießen, und das schließe auch Ausbildung und Berufstätigkeit ein. Am sichersten sei es, das im Ehevertrag festzuhalten, um juristisch abgesichert zu sein.

Viele der Frauen jobben neben der Ausbildung, aber nicht weil es notwendig wäre, Geld zu verdienen – in der Regel ist der Unterhalt durch die Familie abgesichert –, sondern weil es ein wichtiges Zeichen für die persönliche Unabhängigkeit ist. Allerdings werden berufliche Karrieren nicht unter dem Aspekt eines attraktiven Einkommens gewählt, sondern unter dem der Moral. Entscheidend ist das Motiv der sozialen Nützlichkeit. Lehren, heilen, rechtsprechen – das sind die Hauptbereiche beruflicher Aktivitäten. Ein gutes Mitglied der Gesellschaft zu sein, sich als nützliche und verantwortungsbewusste Bürgerin zu erweisen, ist zentral im Projekt des Selbst. Arbeit in gehobenen Positionen, in öffentlichen Räumen, verbunden mit der sichtbaren Anwendung von Bildungs- und Technikwissen, so dass man sich von den ›Einheimischen‹ in Hinsicht auf Funktionalität nicht unterscheidet, sondern

7 Ehen zwischen Partnern verschiedener lokaler Herkünfte erscheinen den jungen Frauen problematisch, denn man wisse dann nie, welchen Ballast an Tradition der Partner mit in die Ehe bringe, wie seine Vorstellungen von Geschlechterrollen in der Praxis sind.

8 Es scheint nicht ungewöhnlich, dass die Frauen auf die Auflösung der Ehe drängen mit der Begründung, der Ehemann sei entgegen dem anfänglichen Anschein kein ›richtiger‹ Muslim gewesen. Allerdings ist das nach islamischem Recht kein Scheidungsgrund.

(unterstrichen durch das Kopftuch) ›nur‹ in Bezug auf das ›Kulturelle‹, bildet ein Mittel zum Erwerb von Anerkennung und der »knappen Ressource Respekt« (Sennet 2002: 15). In der qualifizierten Berufstätigkeit setzt sich, wie auch im Projekt der Ehe gleichberechtigter, sich der islamischen Ethik verpflichtenden Partner, die Idee des souveränen islamischen Selbst praktisch um, macht sie real. In der Verbindung von beidem erscheint kulturelle Identität nicht mehr als ein Minus (Mädchen mit islamischen sozial marginalem Hintergrund), sondern als ein Plus (vgl. Nökel 2001).

Die bio-politische Perspektive

Analysiert man die Lebensentwürfe der jungen Frauen, so bietet sich die Schlussfolgerung an, der Islam offeriere unter dem Paradigma von Interkulturalität und Authentizität (Nötzel 1999; Stauth 1999) das Substrat für eine ›postmoderne‹ Version weiblicher Emanzipation. Was allerdings den liberalen, auf Prozesse von Fortschritt und Akkumulation gerichteten Blick stört, ist die Unterwerfung unter ein anderes Gefüge von Normen und Werten. Befreiung aber ist der Zivilisationstheorie zufolge nicht einseitiger Zuwachs, sondern steht in einem polyvalenten Geflecht komplexer Kräfte und Mächte, die interdependente Individuen in einem Zirkel von Kontrolle und Selbstkontrolle bearbeiten (vgl. z.B. Elias 1976/78). Auf der Basis von Foucaults Subjektbegriff erscheinen die neo-islamischen Frauen als Subjekte, die auf bio-politische Diskurse und Praktiken antworten. Bio-Politik ist jene »Macht der Regulation, die damit befasst ist, Bevölkerungen und ihre einzelnen Segmente zu arrangieren« (Foucault 2001: 291), die die wertvollsten Ressourcen, nämlich arbeitende Körper und heterogenes Denken ordnet. Über Macht und Wissen gestaltet sie Diskurse und Praktiken, die die Ordnung der Bevölkerung definieren. Dazu gehört ein breites Angebot an Identitäten, die sich entlang der Fragmentierungs- und Fixing-Linien von Nationalitäten, Ethnien und Geschlecht herausbilden und Wissen über Nationalcharaktere und Kulturen transportieren. Bei den jungen Frauen ist zu beobachten, wie sich Einzelne auf der alltagsweltlich-praktischen Ebene in den Diskurs der Interkulturalität einklinken, Bio-Macht und Bio-Wissen zirkulieren lassen, Identität im Schatten von Macht und Wissen zu erzeugen. Das einzelne Subjekt allerdings begreift sich als Person, die aus eigenen inneren Bedürfnissen heraus handelt. Demgegenüber steht die offensichtliche Konformität mit anerkannten Identitätsformen und -diskursen sowie das Bemühen, soweit wie möglich an sie anzuschließen. Diesem Paradox gehe ich in den folgenden Abschnitten nach.

Islamische Wissen: Konvergenz und Divergenz

Mit Blick auf Foucault kann man die These aufstellen, dass der Islam nicht das Andere ist, sondern in einer Ökonomie der Differenz durch individuelle Politiken (wie jene der jungen Frauen) transformiert worden ist in einen ›postmodernen‹ Typ von Minoritätswissen. Laut Foucault zirkulieren in einer Gesellschaft verschiedene Minoritätendiskurse, die aus den Wissen von Minoritäten stammen. Daneben existieren ungleich dominantere Einheitsdiskurse, die sich auf wissenschaftlich-technisches Wissen von Macht und Wahrheit gründen. Foucault beschreibt Minoritätenwissen als unterworfenes Wissen, als »eine ganze Reihe von Wissen, die als nicht-begriffliches Wissen, als unzureichend ausgearbeitetes Wissen abgewertet wurden: naïve, am unteren Ende der Hierarchie angesiedelte Wissen unterhalb des verlangten Kenntnisstandes und des erforderlichen Wissenschaftsniveaus« (Foucault 2001: 22). Minoritätenwissen ist »das Wissen der Leute [...], ein Spezialwissen, ein lokales, regionales, differentielles Wissen, das sich nicht in Übereinstimmung überführen lässt und seine Kraft nur der Schärfe verdankt, mit der es zu allen umgebenden in Gegensatz tritt« (ebd.).

Oft sind es marginalisierte Wissen, die trotz ihrer Marginalisierung weiter wirken, die möglicherweise auch im »Innern funktionaler und systematischer Ensembles« (ebd.: 21) schlummern, dort auf ihr Wiedererscheinen warten. Das geschieht in der Regel durch Kritiker an den Einheitsdiskursen. Diese sind in der Regel in ihnen beheimatet. Sie argumentieren aus ihnen heraus. Ihre Kritik kommt damit nicht von außen, sondern erwächst aus den Einheitsdiskursen. Bei einem durch sie verursachten »Aufstand der Wissen« (ebd.) steht Foucault zufolge die Kritik an den zentralisierenden Effekten der Macht an zentraler Stelle und »nicht so sehr die Inhalte, Methoden oder Begriffe der Wissenschaft« (ebd.).

Marginale Wissen werden somit rekonstruiert und zwar nicht von ›naiven‹ Rekonstrukteuren, sondern von politischen, die mit Einheitsdiskursen und Einheitswissen vertraut sind und bei denen der Macht- und Verteilungsaspekt im Vordergrund steht. Sie bilden damit keine Gegenbewegung; sie bewirken nicht Überwindung, sondern führen bestenfalls zu Koalitionen mit Einheitsdiskursen und Einheitswissen. Der Grund liegt in den Wissen reorganisierenden Prinzipien selbst: In der »Normalisierung«, das heißt in der Angleichung differenter Wissen, um sie austauschbar zu machen; in der »hierarchischen Klassifikation« von Wissen und in der »pyramidalen Zentralisierung«, die auf die Kontrolle und Selektion ihrer Inhalte zielt (ebd.: 215).

Einheitsdiskurse und Einheitswissen sind, bedingt durch ihre Verbindung zu verschiedenen Funktions- und Wissensräumen, pluralistisch. Umso mehr sind es die anderen Wissen. Aber, wie Foucault anmerkt, »[a]b dem Moment, da sich eine Form der Kontrolle in dem Mechanismus, also in der inneren Disziplin, der Wissen dank eines dafür bestimmten Apparates vollzieht, ab dem Moment, da man diese Form der Kontrolle hat, kann man [...]

sehr wohl auf etwas wie die Orthodoxie der Aussagen verzichten« (ebd.: 219). Die kostenaufwendige »strenge Selektion von Konformität und Nonkonformität« (ebd.) durch institutionalisierte Zensur und Exklusion weicht einer internen Kontrolle, einer Art systemischen Selbstkontrolle, welche Liberalität hinsichtlich der Variationsbreite von Inhalten der Aussagen und ihrer zeitlichen Zirkulation erlaubt. Orthologie ersetzt die Orthodoxie, die Disziplin der Äußerung die Zensur der Aussage. Wichtig dabei ist zu wissen, wer spricht, ob er/sie qualifiziert ist zu sprechen, wie eine Aussage in Relation zum Ganzen positioniert ist und konform geht mit anderen Formen und Typen von Wissen (vgl. ebd.: 219f.).

Folgt man diesen Ausführungen, so heißt das generell, dass die gegenwärtigen Diskurse um Wissen und Wissen um Kultur, um das Multi- und Interkulturelle nicht einfach einer Bewegungslinie vom Homogenen zum Heterogenen folgen. Es handelt sich vielmehr um eine Inklusion, die auf Selektion und Transformation beruht, um eine Anpassung des vormals Marginalen an die Regeln des Zentrums, freilich bei einer Erweiterung des tolerierten Spielraumes. Es gibt damit keine klaren antagonistischen Pole, sondern in der Tat Zwischenräume, in denen subjektive Akteure wie die jungen islamischen Frauen agieren können. Spuren für die Existenz einer Selbstzensur lassen sich zum Beispiel darin finden, dass jegliche islamischen Praktiken, die mit Traditionalität assoziiert werden, wie die Verehrung von Scheichs oder die Ungleichheit der Geschlechter, in ihren Konzepten vom modernen Islam, der konkurrenzfähig ist mit modernen Werten, keinen Platz finden.

Die seit den 1990er Jahren zirkulierenden Multikulturalismusdiskurse, die kulturellen Pluralismus und Stimmen der Differenz hervortreten lassen, die auch um ihrer Realisierung im Faktischen willen ein Bedürfnis nach differenten Körpern und differenten ›Ichs‹ entwickeln, haben einen Raum geöffnet für den Islam und für islamische Akteure. Muslimische Akteure, die vor einigen Jahren ihre Religiosität noch in exklusiven und verborgenen Räumen ausgeübt haben und die, zumindest öffentlich, wenig geredet haben über ihre Identität und auch nicht danach gefragt wurden, die lediglich versucht haben, ihr Wissen aus den Heimatregionen zu transplantieren, werden jetzt erzeugt. Religiöse Einstellungen sind nicht mehr länger privat im Sinne purer Selbstreferenz, sondern politisch. Sie sind Bestandteil in einem sichtbaren »Theater des Austausches von Repräsentationen« (Foucault 2001: 111) geworden, gezwungen in die Aushandlung mit anderen Selbsten und mit Institutionen, die Wissen, Identitäten und Körper organisieren (z.B. Einrichtungen in Hinsicht auf Erziehung, Kultur, und Recht). Entstanden ist eine Maschinerie der Selbstreflexion und der Reflexion islamischen Wissens, die Publikationen wie zum Beispiel hinsichtlich einer ›islamischen Pädagogik‹ oder einer islamischen Geschichte und die Bildung zahlreicher islamischer Organisationen einschließt. Entstanden ist auch eine Vielfalt islamischer Stimmen, die im ›engen‹ europäischen Raum koexistieren. Die einzelne Per-

son wird zugleich als Wählende ermächtigt wie verpflichtet, sich zu informieren, zu wählen und ihr Wissen zu bearbeiten. Muslim zu sein, einer islamischen Familie anzugehören, ist zumindest für die junge Generation kein Fakt mehr, der einfach gegeben ist, sondern einer, mit dem man sich auseinandersetzen, zu dem man eine Position einnehmen muss in einem Zeitalter, in dem das Multikulturelle zum Bestandteil von Einheitsdiskursen und -wissen geworden ist und das Marginale nicht länger nur einfach am Rande existiert.

Auch weibliche islamische Stimmen und weibliche Wissen[9] sind zu einem Bestandteil dieses Konzertes und der ›Theater der Diskurse und Zeichen‹ geworden. Nimmt man die Ausführungen Foucaults ernst, dann markiert die bloße Tatsache der Inkludierung, die in dieser Perspektive gleichzusetzen ist mit Standardisierung, keinen Endpunkt, sondern sie umfasst weitere Transformationsprozesse, die durchaus fruchtbare Spannungen hervorbringen. Denn einher mit der Tendenz zur Standardisierung gehen Fragmentierungsprozesse, die aus der spezifischen Positionierung von Körpern und Stimmen im Schatten von Wissen und Macht resultieren. Es handelt sich somit um einen doppelläufigen, von Widersprüchen und Spannungen gekennzeichneten Prozess.

Standorte und Verschiebungen

Um die – hier nur sehr knapp angedeuteten – weiblichen Mikropolitiken und das weibliche alltagsweltliche Verständnis von islamischer weiblicher Identität über die Deutungen der jungen Frauen hinausgehend erfassen zu können, ist es hilfreich, sie mit anderen Positionen zu kontrastieren. Eine dieser Positionen ist – ich formuliere es hier um des Kontrastes willen holzschnittartig und idealtypisch, um die Argumentation schärfer hervortreten zu lassen und beschreibe keine empirischen Tatsachen – die eines männlichen diskursiven und politisch orientierten Expertenwissens. Es geht mir im Folgenden nicht darum, empirische Tendenzen geschlechtsspezifischer und handlungsebenenspezifischer Unterschiede theoretisch zu fixieren. Mein Interesse liegt vielmehr darin, einen Blick auf die Bedingungen und Mechanismen der (Re-)Strukturierung einer postkolonialen muslimischen Identität im Hinblick auf ihre Einbettung in die Idee der Multikulturalität zu eröffnen.

Beispielhaft anführen möchte ich in diesem Zusammenhang die Ausführungen Tariq Ramadans[10] über die Möglichkeit eines ordnungsgemäßen gottgefälligen islamischen Lebens in der westlichen materialistischen und

9 Hier ist zu beachten, dass es sich nicht um *ein* weibliches Wissen handelt, sondern um eine Vielfalt, die sich lokalen und biographischen Verortungen ergibt.

10 Ramadan ist ein aus Ägypten stammender Schweizer, Islamwissenschaftler, Berater in EU-Gremien und Enkel von Hasan al-Banna, der in Ägypten zwischen den Weltkriegen die Vereinigung der Muslimbrüder gründete.

»übermodernisierten Gesellschaft« (Ramadan 2001: 279). In seinen Augen ist ›islamische Identität‹ folgendermaßen charakterisiert: Sie speist sich aus Pflichten wie Spiritualität, Wissen von Text und Kontext, Bildung und Vermittlung, aktiver Teilnahme an der Gesellschaft. Sie ist hochdynamisch, immer auf der Suche nach »Interaktion mit dem sozialen Kontext, der untersucht und verstanden werden muss, um die besten und harmonischsten Antworten zu finden« (ebd.: 288). Islamische Identität ist nicht quasi urwüchsig vorhanden, sondern sie wird gebildet. Dazu bedarf es zuerst einer »Reform des Bildes, das Muslime von sich selbst haben«, um »ein Selbst-Bild zu entwickeln, das affirmativ, verantwortlich und konstruktiv ist« (ebd.). Davon ausgehend könne man durch dialogische Interaktion, welche die Pflicht eines jeden Muslims sei, »eine Verbindung herstellen zwischen dem theoretischen Rahmen des islamischen Gesetzes [...] und seiner lokalen Umsetzung« (ebd.: 289).

Die Übereinstimmungen mit der Position der jungen Frauen sind offensichtlich: Hier wie da liegt der Fokus auf dem Individuum, auf dem moralischen Subjekt. Es ist sein Engagement, oder die Summe individueller Engagements, die das Projekt der Einbettung des Islams in Europa trägt. Einigkeit besteht auch in der Zurückweisung eines starren Orthodoxismus und in der Betonung von Dialogizität und Aushandlung. Die eindeutige Präferenz liegt auf islamischen Positionen, die Schnittstellen zum westlichen Lebensstil bieten. Neben die Bedeutung des heiligen Textes rückt die des Kontextes. Kontextualität erscheint fast als neue Orthodoxie. Das konvergiert mit der starken Intention, islamisches Wissen, ein im Westen marginales Wissen mit Einheitswissen und Einheitsdiskursen, vor allem jenes des Rechts, zu verbinden. Eine wichtige Vorbedingung ist der Wandel der Konzeption der Welt durch die Reformulierung der klassischen islamischen Binarität von *dar al-islam* und *dar al-harb*[11]. Diese strikte Trennung, die jegliche Aushandlung verhindert, wird ersetzt durch das Konzept von Peripherie und Zentrum, um angesichts der globalisierten Welt, ihrer unscharfen Grenzen und der weltweiten Streuung islamischer Minoritäten »klar die Vorstellung einer Öffnung zur Welt hin auszudrücken« (Ramadan 2001: 183). Das Zentrum ist definiert durch »den Westen und seine Hauptstadt-Bastionen im Süden«, während die Peripherie den »Rest des Planeten« (ebd.: 183) bildet. Diese von ihm genannte »neue Repräsentation der Welt« ist sicherlich nicht neu, sondern ein wohlbekanntes Modell, das in den 1960er Jahren von Wallerstein und anderen entwickelt wurde. Neu allerdings ist die Applikation auf eine islamische Weltsicht und, in der Folge, auf die Positionierung des Islams innerhalb einer Serie von oppositionellen Kräften, die sich gegen das Zentrum richten und auf Inklusion drängen (Luhmann 1995).

11 In der Übersetzung: ›Haus des Islam‹ und ›Haus des Krieges‹ bzw. ›Welt der Gläubigen‹ und ›Welt der Ungläubigen‹.

Hierin spiegelt sich eine Verschiebung des Machtdiskurses wider, die Foucault in einem anderen historischen Kontext als die Verschiebung von einem »römischen Typ« hin zu einem »hebräisch-biblischen Typ« bezeichnet. Der römische oder vormoderne Machtdiskurs repräsentiert den Blickpunkt der Macht. Die Besiegten werden gemäss des »Postulat[s] [...], dass die Starken die Geschichte für die Schwachen bereithalten« (Foucault 2001: 87), in die Einheit der souveränen Macht inkorporiert. Der biblische Typ hingegen operiert nach dem »Prinzip der Heterogenität«. Er transportiert den Gedanken der »Gegengeschichte«, das heißt die Idee, dass »die Geschichte der einen nicht die Geschichte der anderen ist«; womit »der Sieg über die einen die Niederlage der anderen« bedeutet (ebd.). Die durch die Sieger erzeugte Einheit wird abgelehnt, stattdessen rückt der Blickwinkel der Schwachen in den Mittelpunkt und drängt sie zur »Entzifferung einer verborgenen Wahrheit« und zu »der Wiederaneignung verdrängten Wissens«. Aus diesem Blickwinkel, der »die Macht [...] attackiert und [...] sie für sich selbst [...] beansprucht, nicht weil sie ungerecht wäre, sondern weil sie nicht unsere ist« (ebd.: 91), entsteht das Konzept einer illegitimen souveränen Macht, der eine Pluralität von Besiegten gegenübersteht. Jeder von ihnen ist in diesem Konzept ein unterworfenes, seiner Rechte beraubtes Individuum (ein Volk, eine Nation, ein Individuum). In diesem Diskurs derer, die ihrer Rechte beraubt sind, liegt der Ausgangspunkt für den Kampf um Rechte, für Rebellion und Krieg wie auch gleichermaßen für die Explosion des Wissens (z.B. Geschichte der Minderheiten).

Eine solche Struktur ist in der Argumentation Ramadans wie auch in jener der jungen islamischen Frauen zu finden. Zumindest in den islamischen Peripherien wie Europa ist der Islam einer Macht unterworfen, die seine Rechtsansprüche und sein Wissen nahezu völlig marginalisiert. Beharrung auf der Position als Gleicher würde eine aussichtslose Konfrontation erzeugen oder alternativ in Eskapismus und Selbst-Exklusion münden. Richtet man sich stattdessen in der Position der Marginalisierten ein, so lässt sich ein Recht beanspruchen, die Macht mit dem Zentrum zu teilen und für dieses Recht zu kämpfen. Eine Art aktive »Koexistenz« bildet somit die einzige Alternative zu »Assimilation« oder »Isolation« (ebd.: 288). Hergestellt wird sie durch islamische Individuen, die Wissen erwerben und es zirkulieren lassen, die im permanenten Dialog sind. Im Gegensatz zu den jungen islamischen Frauen, die ebendiese Prinzipien praktisch in ihren Alltagswelten in kleinen Schritten umsetzen, bezieht sich Ramadan auf die systemische Ebene, auf institutionelle Verankerung im juristischen und pädagogischen Rahmen. Er plädiert für die institutionalisierte Beratung durch islamische Experten, die den Gläubigen dabei helfen, islamische und westliche Kultur, islamische Ethik und Massenkultur zu verbinden (ebd.: 247f.). Auf der europäischen Ebene könnten das Expertengremien sein, die sich zusammensetzen aus islamischen Experten und fachlich-technischen Fachleuten verschiedener Dis-

ziplinen (z.B. Medizin, Recht, Wissenschaft, Ökonomie), die gemeinsam komplexe Probleme der Moderne behandeln und deren geballtes Wissen nicht zuletzt auch dazu beiträgt, die islamische Rechtsfindung zu modernisieren (131f.).

Was immer man von Ramadans Vorschlägen im Einzelnen halten mag, klar ersichtlich ist die Intention einer intensiven Institutionalisierung des Islams und verbunden damit eine Remodellierung verstreuten und marginalen Wissens (aus europäischer Sicht) in Einheitswissen und Einheitsdiskurse. Unbeachtet bleibt dabei die Frage nach den Konsequenzen für die Vielfalt an Interpretationen beziehungsweise islamischen Haltungen, wie sie gegenwärtig in Europa zu finden sind.[12] Das betrifft ebenso die Frage danach, inwieweit die Erzeugung von Einheitlichkeit in einem kollektiven und institutionell abgesicherten *ijtihad*[13] auf Kosten eines individuellen *ijtihad* gehen wird. Gegenwärtig kann man im Großen und Ganzen von einer gewissen offenen Situation sprechen, von einer Pluralität von Wissen, die sich den Einzelnen zur Wahl stellen, von ihnen Aushandlungen zwischen Empfehlungen und dem persönlichen Leben erfordern. Die Idee des Dialogs im institutionellen Rahmen dagegen beinhaltet eine Homogenisierung der Wissen, eine Selektion der autorisierten Stimmen und, wenn man den ›Weg der Frauen‹ im Auge hat, weitere Auseinandersetzungen und Fragmentierungen. Denn während auf der einen Seite eine Institutionalisierung den Frauen durchaus Vorteile bringen kann[14], werden sie möglicherweise auf der anderen Seite an Autonomie, die sich aus der Pluralität und aus der Nichtregulierung speist, verlieren. Denn es sind gerade die Unsicherheiten und Mehrdeutigkeiten, die ihnen die Chancen geben, sich als moralische Subjekte in der Auseinandersetzung mit dem Zentrum bzw. dem, was es repräsentiert zu entfalten.

Das ›Selbst‹ – ein, wenn man es mit Foucault sehen will, institutionalisiertes Instrument der persönlichen Aufnahme, Transformierung und Distribution von Macht und Wahrheit – ist konstituiert und konstituiert sich selbst durch die persönlich und lokal hergestellte Verbindung von Islam und Nicht-Islam. Es bezieht Macht aus dem Wissen, das es selbst erwirbt. Persön-

12 Unbeachtet bleibt auch die Frage nach Legitimität und Anerkennung in der islamischen Welt.

13 *Ijtihad*, ein Begriff, der zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Räumen und innerhalb der verschiedenen Rechtsschulen variiert, bedeutet in etwa übergreifend persönliche Bemühung eines Gelehrten um Auslegung (vgl. z.B. Gardet 1968: 152ff.).

14 Das Muslim Law (Sharia) Council (MLSC) in UK zum Beispiel unterstützt Frauen in ihren Scheidungsgesuchen (vgl. Shah-Kazemi 2001). Seine Telefonnummer zirkuliert auch unter islamischen Frauen in Deutschland, die ihre Ehe gegen den Willen des Ehemannes auflösen wollen und dafür auf eine islamische Rechtsprechung angewiesen sind.

liche Aushandlung im Bereich der Lücken, offene Räume, die Ramadan zufolge in eine bürokratische Maschinerie einzubringen sind, vermittelt dem Subjekt die Vorstellung, ein zentraler Co-Autor seiner kontingenten Biographie zu sein.

Die neo-islamischen Frauen, auf die ich mich hier beziehe, sind in den meisten Fällen nicht daran interessiert, ihr gesamtes Leben mit einer islamischen Rationalisierung zu überziehen, islamische Akteure in allen Aspekten des Lebens, bis in seine letzten Winkel hinein, zu sein. Teile des Lebens oder Handlungen, die nicht durch islamische Regulierung betroffen sind, werden nicht unbedingt als Objekte weitergehender Formalisierung betrachtet. Im Gegenteil: Es ist, generell gesprochen, der Spielraum der Nicht-Regulierung, der Nicht-Institutionalisierung, der den Weg bereitet für individuelle Kreativität und für die Vorstellung von individueller Souveränität. Strengere Regulierung und Institutionalisierung, so kann man annehmen, würde diesen Spielraum, der von Pluralismus und der Idee des moralischen Subjektes lebt, zerstören. Es brächte, Experten und Expertenwissen begünstigend und alle anderen Wissen disqualifizierend, neue Machtressourcen ins Spiel der verschiedenen islamischen Akteure.

Dass Divergenzen bestehen, deutet sich beispielsweise in der Frage der idealen muslimischen Loyalitätsbeziehungen an. Ramadan verweist auf vier ineinander verschachtelte Räume: Selbst – Familie – *umma* – (National-)Staat (ebd: 188). Dabei wird das islamische Individuum vom Prinzip her als geschlechtsneutral behandelt. Evident ist aber, dass die Geschlechtszugehörigkeit und die Praxis der Loyalitätsreferenzen Unterschiede erzeugen. Für die jungen Frauen stehen die Loyalitäten zu der ersten und der letzten Dimension außer Frage. Schwieriger hingegen gestalten sich die Beziehungen zur Familie und zur *umma* (Gemeinschaft der Muslime). Die Loyalität hat für sie eindeutig da ihre Grenzen, wo sie die persönliche Authentizität nicht anerkennt.[15] Die Lebenserfahrung hat sie gelehrt, *umma* als abstrakte und idealisierte Gemeinschaft zu betrachten, als Pluralität diverser Praktiken und Ideen, die sich aus verschiedenen Lebenswelten speisen und die ihren eigenen Vorstellungen massiv zuwiderlaufen können. Durch Alltagserfahrung, durch das Aufwachsen mit verschiedenen Stimmen und Lebenswelten, das sie gelehrt hat, vor allem den eigenen inneren Stimmen und den eigenen Schlussfolgerungen zu vertrauen, sind sie ebenso sensibel gegenüber einer Vielzahl islamischer Stimmen. Männliche Stimmen und Interessenslagen werden, unabhängig davon, ob man sich als Feministin, Nahezu-Feministin oder Anti-Feministin beschreibt, schnell und sicher identifiziert. Offen angeprangert oder zum Objekt öffentlicher Diskurse gemacht werden sie aller-

15 Praktisch zeigt sich das etwa in der verbreiteten Überzeugung, dass es legitim sei, die eheliche Verbindung mit einen Mann auch ohne das Einverständnis der Eltern einzugehen, wenn er nachweisbar ein guter Muslim ist.

dings kaum. In der Regel wird die Strategie des schweigenden Übergehens oder des ›Hintergrundgemurmels‹ praktiziert. Das ist keineswegs als Mangel an Kritik zu deuten. Der aufmerksame Beobachter findet viele Anzeichen von kritischer Unruhe. Es ist die Vorstellung der Gleichheit der Geschlechter und des Geschlechterkampfes in der modernen islamischen Diskussion, die, intensiviert durch die Idee eines ›autonomen und authentischen Selbst‹, von den Bedürfnissen und Wissen der Frauen vorwärts getrieben wird und wahrscheinlich unvermeidlich auf Grenzüberschreitungen zuläuft.[16]

Zwei Ebenen des Islams

Unter der bio-politischen Perspektive erscheinen die jungen Frauen der zweiten Immigrantengeneration, die den Islam zum Kern von Identitätspolitiken machen, nicht mehr, wie häufig kritisiert, als individuelle, die pessimistische These von der »Krise des Individuums« (Thies 1997) widerlegende Heroinnen, die die Grenzen einer disqualifizierten Minderheit sprengen und gleichzeitig als Vermittlerinnen von Authentizität die interkulturelle Moral der Mehrheit steigern. Authentizität, jener fragwürdige Kern von Individuen, seien es Gruppen oder Einzelne, steht im Schatten von Macht und Wissen und im Dienst von Sozialtechnologien. Ein Zwang, sich als islamisches Subjekt in die Strukturen des Alltags einzubinden und Respekt zu erwerben, bedeutet auf der anderen Seite, den Islam auf das bio-politische Netz zuzuschneiden. Das beinhaltet, Vielförmigkeit einzugrenzen, islamisches Einheitswissen und Einheitsdiskurse und einheitliche Praktiken zu erzeugen. Die Methoden der Bio-Politik – fragmentieren, selektieren, institutionalisieren, professionalisieren, zirkulieren durch selbstbewusste individuelle Körper, ordnen durch Orthologie – greifen somit auch hier.

Das Zirkulieren durch Körper fällt vor allem den Frauen zu.[17] Es vermittelt ihnen individuelle Souveränität, aber bindet sie auch an spezifische Logiken. Es ist ihre permanente alltagspraktische, lokal wirksame und sichtbare Arbeit der Herstellung von Authentizität, Hybridität und Dialogizität, die sie im Zentrum der Auseinandersetzung um Anerkennung platziert. Allerdings ist dieses Zentrum nicht unumstritten. Vergleichen wir ihre Einstellungen mit denen Ramadans, so zeigen sich Spannungen und Divergenzen. Beide Positionen sind zu verstehen als Bestandteile eines größeren islamischen Feldes, in dem um Schlagwörter wie ›Euro-Islam‹ oder ›islamische Identität im Westen‹ herum die Auseinandersetzung um den ›wahren‹ Islam, um le-

16 Auch Männer vertreten durchaus diese Ansicht, aber ins Auge fällt die Unterscheidung zwischen Ideologie oder Idee und Alltagspraxis, in welcher eindeutig eine größere weibliche Sensibilität vorherrscht.

17 Tatsächlich ›besetzen‹ Frauen auch die diskursive Ebene, aber sie gestalten wesentlich deutlicher als die Männer die im zeichensensitiven Alltag intensiver wirkende präverbale und prä-institutionelle Ebene.

gitime Ausdrucksformen und Transgressionen (vgl. Stauth 2001: 153f.) im Gange sind. Statt nun Wesensmerkmale des Islams im Generellen oder des Islams im Westen herauszufiltern, schlage ich vor, von zwei Ebenen auszugehen, die in einem doppelten Verhältnis von Verknüpfung und Eigenlogik stehen. Foucault und Deleuze unterscheiden die Ebene des Sagbaren und die Ebene des Sichtbaren. Die eine besteht aus diskursiven Formationen und die andere aus nicht-diskursiven Formationen. Jede weist spezifische Praktiken auf. Beide zusammen, wie Deleuze bildlich erklärt, konstituieren das moderne Kino. Bild und Stimme können kompatibel oder parallel arrangiert sein. Sie können das Gleiche durch verschiedene Praktiken repräsentieren, sich reziprok verstärken durch Synchronizität oder Asynchronizität. Zwar bilden sie eine Einheit – Beispiele sind der Film oder das Gefängnis –, aber sie existieren nicht notwendigerweise zusammen. Jede Ebene kann unabhängig von der anderen bestehen, ihre eigene Realität schaffen und ein eigenständiger Vermittler von Botschaften sein, die im Widerspruch zur anderen Ebene stehen. Jede Formation hat ihre eigene Logik. Es »besteht eine Disjunktion zwischen Sprechen und Sehen, zwischen dem Sichtbaren und dem Sagbaren: ›was man sieht, ist nie in dem was man sagt‹ und umgekehrt« (Deleuze 1992: 92). Die Beziehung der beiden Dimensionen ist eine von hoher Komplexität: »Wesensdifferenz oder Nicht-Isomorphie; wechselseitige Umklammerung und Inbeschlagnahme; wohlbestimmter Primat gegenüber dem anderen« (ebd.: 97). Ebenso möglich ist auch die Nicht-Beziehung, ein ›Nicht-Ort‹, ein ›leeres Zwischen‹, in dem »niemand verantwortlich [ist] für eine Entstehung« (Foucault 1987: 77; vgl. auch Deleuze 1992: 97ff.).

Demzufolge kann man Ramadans Ausführungen verstehen als Repräsentationen der Ebene des Sagbaren, wohingegen die Praktiken und Strategien der jungen Frauen zur Ebene des Sichtbaren gehören. Der erstere stützt sich ausschließlich auf Wörter und Texte, umkreist und definiert seine Objekte in einer mehr oder weniger juristischen Sprache. Bei den letzteren zählen nicht primär Wörter und Texte (jedenfalls nicht für sich allein). Durch ihren Körper, durch Handeln im Panoptikum des interaktiven Alltags mit seinen zahllosen kritischen Beobachtern, durch vielfältige Zeichen eines souveränen kulturellen authentischen Selbst machen sie den modernen Islam sichtbar und fühlbar im Detail. Sie schreiben ›wie der Islam wirklich ist‹ in die Köpfe und Gefühle der Anderen und sich selbst ein. Und, sehr wichtig, sie sind es, die spontan mit Fragen und Wendungen, die im Netz des dialogischen Alltags entstehen, umgehen. Ihre Arbeit ist das unermüdliche Zusammenfügen von neuen Herausforderungen und islamischen Wissen. Sie sind damit konfrontiert, Paradoxien, die in der Unmittelbarkeit des interaktiven Redens und Sehens schnell zu entdecken sind, auszubügeln. Mit ihrer Person stehen sie ein für Wahrhaftigkeit. Verpflichtet zur praktischen Authentizität, die im Persönlichen verankert ist, sind sie in ständige Selbstbeobachtung und Optimierung verstrickt.

Offensichtlich operieren zwei Bewegungen oder Logiken: eine der Konservierung und Fixierung (hier vertreten durch Ramadan) und eine der permanenten Kalibrierung und des ständigen Manövrierens, des Einbettens und Wiedereinbettens. Es ist diese Divergenz, die die beiden Sphären separiert nach verschiedenen Zielen, Techniken. Obwohl die weiblichen Körperpolitiken ein Teil der Bio-Politik sind, bewirken weibliches Wissen und weibliche Vorstellungen des Selbst, modelliert im Schatten von Macht und Wissen, weitere Transgression. Frauen, um es holzschnittartig zu sagen, treibt es in die Fraktion der radikaleren Transgressionisten durch ihre starke persönliche interaktive Verwicklung in den Alltag, der determiniert ist durch Praxis, Mikropolitiken und das Spiel der Zeichen. Aber die Transgression selbst ist hochgradig geformt durch Bio-Politiken. In diesem Sinne sind Frauen in der Tat mehr als Symbole (Peleikis 1999) oder Beauftragte der Ebene des Sagbaren. Sie sind Akteure, die gebunden sind an die Eigenlogiken der Dimension des Sichtbaren. Damit besteht nicht nur ein Verhältnis der Überlappung, sondern ebenso der Divergenz, Spannung, zuweilen auch des Widerspruchs zu der Co-Ebene. Was sich daraus ergibt, ist noch nicht abzusehen.

Literatur

Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*, London, New York: Routledge.

Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Deleuze, Gilles (1992): *Foucault*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Elias, Norbert (1976/78): *Der Prozess der Zivilisation*, 2 Bde., Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1989): *Der Gebrauch der Lüste, Sexualität und Wahrheit Bd. 2*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2001): *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Jacobson, Jessica (1998): *Islam in Transition. Religion and Identity among British Pakistani Youth*, London/New York: Routledge.

Khedimellah, Moussa (2001): »Islam and public space. Young preachers of the Tabligh movement in France«, in: Jörg Rüsen (Hg.), *Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen – Kulturwissenschaftliches Institut – Jahrbuch 2000/2001*, Essen, 92-112.

Klinkhammer, Gritt (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung*, Marburg: Diagonal-Verlag.

Knapp, Gudrun Axeli (1997): »Differenz und Konstruktion: Anmerkungen zum ›Paradigmenwechsel‹ in der Frauenforschung«, in: Stefan Hradil (Hg.), *Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften*. Ver-

handlungen des 28. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden, Frankfurt/Main, New York: Campus, 941-951.

Luhmann, Niklas (1995): »Inklusion und Exklusion«, in: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 6, Opladen: Westdeutscher Verlag, 137-161.

Nökel, Sigrid (2001): »Personal Identities and Public Spaces. Micropolitics of Muslim Women in Germany«, in: Jörg Rüsen (Hg.), *Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen – Kulturwissenschaftliches Institut – Jahrbuch 2000/2001*, Essen, 113-147.

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

Nötzel, Thomas (1999): *Authentizität als politisches Problem. Ein Beitrag zur Theoriegeschichte der Legitimation politischer Ordnung*, Berlin: Akademie Verlag.

Peleikis, Anja (1999): »›Ich bin kein Symbol, eine Frau bin ich!‹ Weibliche Identifikationsmuster im ›Globalisierten Dorf‹. Südlibanon und Elfenbeinküste«, in: Ruth Klein-Hessling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), *Der neue Islam der Frauen*, Bielefeld: transcript, 208-221.

Ramadan, Tariq (2001): *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*, Marburg: MSV.

Ricœur, Paul (1996): *Das Selbst als ein Anderer*, München: Fink

Salih, Ruba (2001): »Confronting Modernities. Muslim Women in Italy«, in: *ISIM Newsletter 7/01*, 1pp.

Sennett, Richard (2002): *Respekt im Zeitalter der Ungleichheit*, Berlin, New York.

Shah-Kazemi, Sonia Nurin (2001), »Untying the Knot: Divorce and Muslim law in the Uk«, *ISIM Newsletter* 7/01, 31.

Stauth, Georg (2001): »Religiöser Fundamentalismus zwischen Orient und Okzident: Religiöse Identitätspolitik und ihr Verhältnis zur Demokratie«, in: Dietmar Loch/Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Schattenseiten der Globalisierung*, Frankfurt/Main, 140-166.

Stauth,Georg (1999): *Authentizität und kulturelle Globalisierung*, Bielefeld: transcript.

Taylor, Charles (1994): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/Main: Fischer.

Thies, Klaus (1997): *Die Krise des Individuums*, Frankfurt/Main: Fischer.

Venel, Nancy (1999): »Französische Muslimas – Glaubensbiographien von Studentinnen mit Kopftuch«, in: Ruth Klein-Hessling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), *Der neue Islam der Frauen*, Bielefeld: transcript, 81-105.

Zu den Herausgeberinnen und AutorInnen

Lise J. Abid, Dr. phil., geb. 1949 in der Nähe von Wien. Studium der Publizistik und Islamkunde/Arabistik an der Universität Wien, Dissertation über Frauenzeitschriften in Iran und deren Einfluss auf den sozialen Wandel (*Journalistinnen im Tschador – Frauen und gesellschaftlicher Aufbruch in Iran*, Frankfurt/Main: Brandes & Apsel/Südwind 2001). Studienaufenthalte in mehreren muslimischen Ländern, vor allem Iran und Afghanistan. Freie Journalistin (Hörfunk/Print) mit Schwerpunkt »Frauen in der islamischen Welt«, Lektorin an der Universität Wien (Genderforschung/Frauen im Islam).

Katajun Amirpur, Dr. phil., wurde 1971 als Tochter eines iranischen Vaters und einer deutschen Mutter in Köln geboren. Sie studierte Islamwissenschaften und Politologie in Bonn und Teheran. Im Jahre 2000 promovierte sie über den Islamtheoretiker Abdolkarim Soroush. Seither arbeitet sie als Publizistin für verschiedene Tageszeitungen, für den Hörfunk und als Verfasserin von Expertisen für politische Stiftungen sowie das deutsche Orient-Institut. Seit Mai 2003 ist sie Stipendiatin des Emmy Noether-Programms der DFG und forscht über zeitgenössische schiitische Koranexegese. Andere Forschungsschwerpunkte sind: Zivilgesellschaft, Reformtheologie, Medien.

Heiner Bielefeldt, Dr. PD, Rechts- und Religionsphilosoph am Institut für Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (IKG) der Universität Bielefeld, hat mehrere Bücher zu Fragen der politischen Ethik und Rechtsphilosophie veröffentlicht (*Philosophie der Menschenrechte,* Wiss. Buchges. 1998; *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy,* Cambridge University Press, 2003; *Muslime im säkularen Rechtsstaat,* transcript 2003). Sein besonderes Interesse gilt dem interkulturellen Dialog über Menschenrechte und auch der praktischen Menschenrechtsarbeit. 2003 wurde er zum Direktor des *Deutschen Instituts für Menschenrechte* in Berlin berufen.

Gabriele Britz, Prof. Dr. jur., geb. 1968 in Jugenheim an der Bergstraße. Seit 2001 Professorin für öffentliches Recht und Europarecht an der Justus-Liebig-Universität Gießen. 2001 bis 2002 Mitglied im UN-Ausschuss zur Beseitigung der Rassendiskriminierung (CERD). Veröffentlichungen u.a.: *Kulturelle Rechte und Verfassung. Über den rechtlichen Umgang mit kultureller Differenz*, Tübingen 2000, Jus Publicum Bd. 60 (Habilitationsschrift); »Der Einfluß christlicher Tradition auf die Rechtsauslegung als verfassungsrechtliches Gleichheitsproblem? – Zu den praktischen Grenzen religiöser Neutralität im säkularen Staat«, *JuristenZeitung* 2000, S. 1127-1133; »Rechtsverständnis und Rechtspraxis aus interkultureller Perspektive«, in: A. Thomas (Hg.), *Hand-*

buch interkulturelle Kommunikation und Kooperation – Grundlagen und Praxisfelder, Vandenhoek & Ludwig-Verlag, 2003.

Ute Gerhard, Prof. Dr. phil. Seit 1987 Professorin für Soziologie mit dem Schwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main Geschäftsführende Direktorin des Cornelia Goethe Centrums für Frauenstudien und die Erforschung der Geschlechterverhältnisse an der Universität Frankfurt. Mitbegründerin der *Feministischen Studien* und Mitherausgeberin von *L'Homme,* Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft. Arbeitsschwerpunkte: Geschichte und Theorie des Feminismus, Sozialpolitik, Frauen und Recht, Rechtsgeschichte, Rechtssoziologie.

Yasemin Karakaşoğlu, M.A., Dr. phil., geb. 1965, Studium der Turkologie, Neuere deutsche Literaturwissenschaft und Politikwissenschaften in Hamburg und Ankara. 1991 bis 1995 wissenschaftliche Mitarbeiterin und Leiterin der Abteilung für soziokulturelle Fragen am Zentrum für Türkeistudien in Essen, 1996 bis 1999 wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Arbeitsgruppe Interkulturelle Pädagogik (AGIP), Universität Essen, 1999 Promotion mit dem Thema »Religiöse Orientierungen und Erziehungsvorstellungen türkischer Pädagogik-Studentinnen in Deutschland«. Seit August 1999 wissenschaftliche Assistentin in der AGIP, Arbeit an der Habilitation zum Thema »Unterstützende und behindernde Faktoren für die Bildungskarrieren junger Migrantinnen«. Arbeitsschwerpunkte: Interkulturelle Erziehung, Bildungssituation von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund in der Bundesrepublik, Islam und muslimische Jugendreligiosität in Deutschland.

Mechtild M. Jansen, Erziehungswissenschaftlerin, ist Leiterin des Referates IV, Frauen/Gender Mainstreaming/geschlechtsbezogene Pädagogik/Migration der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung, Wiesbaden. Sie hat zahlreiche Projekte und Tagungen zum Thema »Migration, Frauen und Jugend« durchgeführt. Veröffentlichungen u.a. mit Claudia Schöning-Kalender und Ayla Neusel: *Feminismus, Islam, Nation* (1997), mit Elisabeth Rohr: *Grenzgängerinnen – Frauen auf der Flucht, im Exil und in der Migration* (2002), mit Angelika Röming und Marianne Rohde: *Gender-Mainstreaming – Herausforderung für den Dialog der Geschlechter* (2003).

Gerdien Jonker, promovierte 1993 an der Universität von Groningen (Niederlande) in Religionsgeschichte und forscht am Institut für Religionsgeschichte der Universität Marburg zum Schwerpunktthema Moslem-Gemeinden in Europa. Sie hat mehrere, aktuelle Studien über Sufi-Laiengemeinden, Moscheevereine, den *Verband der Islamischen Kulturzentren* in Europa (*Eine Wellenlänge zu Gott,* transcript 2002) und zu Problem- und Konfliktbereichen

der Kommunikation zwischen Moslem-Gemeinden und deutscher Mehrheitsgesellschaft vorgelegt.

Gritt Klinkhammer, Dr. phil., studierte Religionswissenschaft, Soziologie und Philosophie und war 1997 bis 2000 wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fachgebiet »Religiöse Sozialisation und Erwachsenenbildung« an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät in Bayreuth und Referentin für Migrationsfragen am Deutschen Jugendinstitut 2001 bis 2002. Derzeit arbeitet sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Max-Weber-Kolleg Erfurt im deutsch-israelischen Projekt »Collective Identity, Democracy and Social Protest Movements«. Klinkhammer ist Autorin von *Moderne Formen islamischer Lebensführung* (Marburg 2000), und Mitherausgeberin von *Kritik an Religionen* (Marburg 1997) und *Religionen und Recht* (Marburg 2002).

Renate Kreile, Dr. rer. soc. habil., geb. 1950. Studium der Germanistik und Ev. Theologie in Tübingen und Berlin. Seit 1977 Unterrichtstätigkeit an verschiedenen Gymnasien in Baden-Württemberg. 1982-88 Zweitstudium der Politikwissenschaft und Soziologie in Tübingen. 1991 Promotion. Seit 1996 Privatdozentin am Institut für Politikwissenschaft der Universität Tübingen (Arbeitsbereich Vorderer Orient). Veröffentlichungen u.a.: *Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauenmacht im Vorderen Orient*, Pfaffenweiler 1997; »Zan, zar, zamin – Frauen, Gold und Land: Geschlechterpolitik und Staatsbildung in Afghanistan«, in: *Leviathan* 3/1997; »Dame, Bube, König – Das neue große Spiel um Afghanistan und der Gender-Faktor«, in*: Leviathan* 1/2002.

Ann Elizabeth Mayer, PhD, JD, Associate Professor of Legal Studies an der Wharton School, Universität von Pennsylvania, USA. Sie ist Expertin für das Recht in den Gesellschaften des Nahen Ostens, für islamisches Recht und die Menschenrechte. Ann E. Mayer war für das *Lawyers Committee on Human Rights* als Beraterin in Menschenrechtsfragen hinsichtlich des Nahen Ostens tätig und gehört den Gremien zahlreicher Fachzeitschriften, Universitätsverlagen und Verbänden an, die sich mit Menschenrechten und Middle Eastern Studies beschäftigen. Publikationen u.a.: *Islam and Human Rights,* Boulder: Westview Press, ³1999; »A Benign Apartheid: How Gender Apartheid Has Been Rationalized.« *5 UCLA Journal of International Law and Foreign Affairs,* 2000-2001.

Ziba Mir-Hosseini, PhD, Sozialanthropologin, freischaffende Forscherin, Beraterin und Regisseurin, ist als Wissenschaftlerin assoziiert am *Centre for Near and Middle Eastern Studies – School of Oriental and African Studies* der Universität von London. Sie hat sich insbesondere mit vergleichenden Untersuchungen zu islamisch definierten Familienrecht, Frauenrechten und theo-

logischen islamischen Diskursen beschäftigt (*Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law: Iran and Morocco compared*, London 1993, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, New Jersey 1999). Zwei Filme von Ziba Mir-Hosseini und Kim Longinotto sind insbesondere bekannt geworden: »*Divorce Iranian Style*« (UK 1998) und »*Runaway*« (UK 2001).

Sigrid Nökel, Doktorin der Sozialwissenschaften, promoviert in Bielefeld, Veröffentlichung der Dissertation: *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie der alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie*, Bielefeld: transcript 2002. Seit kurzem Forschungstätigkeit beim Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen.

Barbara Pusch studierte an der Universität Wien Soziologie, Arabistik, Turkologie, Philosophie, Ethnologie und promovierte dort im Fachbereich Soziologie. Sie lebt seit rund zehn Jahren aus beruflichen und privaten Gründen vorwiegend in der Türkei/Istanbul. Im Rahmen verschiedener Forschungsprojekte beschäftigte sie sich mit der »neuen muslimischen Frau« in der Türkei und publizierte ihre Studien in verschiedensten Fachbüchern und Zeitschriften. 2001 veröffentlichte sie den Sammelband *Neue muslimische Frauen. Standpunkte & Analysen* mit Beiträgen von Autorinnen unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlicher Weltsicht. Nach zweijähriger Lehrtätigkeit an der Technischen Universität Istanbul ist sie heute an der Istanbuler Abteilung des Orient-Instituts der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* im Direktions- und Verwaltungsbereich tätig.

Mechthild Rumpf, M.A., Dr. phil., ist Sozialwissenschaftlerin, lebt in Hannover und arbeitete viele Jahre am dortigen Institut für Soziologie der Universität; 1995-1997 war sie Vertretungsprofessorin im Studiengang Kulturwissenschaft der Universität Bremen; im SS 1999 Gastprofessorin am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien und 2000/2001 für zwei Semester Vertretungsprofessorin für Soziologie am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Universität Kassel. 2002 arbeitete sie als wiss. Mitarbeiterin am *Cornelia Goethe Centrum für Frauenstudien*, Universität Frankfurt/Main am vorbereitenden Projekt: *Diskurse um Geschlechterordnungen und FrauenMenschenrechte in islamischen Kontexten* (Schwerpunkt Europa/BRD), seit 2003 forscht sie zum Thema *Islamische Geschlechterordnungen in der BRD*.

Weitere Bände dieser Reihe:

Karin Werner
Between Westernization and the Veil
Contemporary Lifestyles of Women in Cairo
1997, 302 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 3-933127-01-7

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
1999, 324 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 3-933127-42-4

Margaret Rausch
Bodies, Boundaries and Spirit Possession
Maroccan Women and the Revision of Tradition
2000, 275 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 3-933127-46-7

Cynthia Nelson,
Shahnaz Rouse (eds.)
Situating Globalization
Views from Egypt
2000, 362 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 3-933127-61-0

Georg Stauth
Islamische Kultur und moderne Gesellschaft
Gesammelte Aufsätze zur Soziologie des Islams
2000, 320 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 3-933127-47-5

Sigrid Nökel
Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam
Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken
Eine Fallstudie
2002, 340 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-933127-44-0

Hans-Ludwig Frese
»Den Islam ausleben«
Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora
2002, 350 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-933127-85-8

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Weitere Bände dieser Reihe:

Georg Stauth
Politics and Cultures of Islamization in Southeast Asia
Indonesia and Malaysia in the Nineteen-nineties
2002, 302 Seiten,
kart., 30,80 €,
ISBN: 3-933127-81-5

Gerdien Jonker
Eine Wellenlänge zu Gott
Der »Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa«
2002, 282 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 3-933127-99-8

Levent Tezcan
Religiöse Strategien der »machbaren« Gesellschaft
Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei
Januar 2003, 232 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-106-X

Heiner Bielefeldt
Muslime im säkularen Rechtsstaat
Integrationschancen durch Religionsfreiheit
März 2003, 146 Seiten,
kart., 13,80 €,
ISBN: 3-89942-130-2

Georg Stauth (ed.)
On Archaeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam
Past and Present Crossroads of Events and Ideas
Yearbook of the Sociology of Islam, Vol. 5
(ed. by Georg Stauth and Armando Salvatore),
Oktober 2003, 200 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 3-89942-141-8

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de