GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

# Muslimische Frauen-Netzwerke in Deutschland. Selbstorganisation und Interessenartikulation von Migrantinnen

**Gamper, Markus; Reuter, Julia**

**2008**

**https://doi.org/10.25595/3130**

**Veröffentlichungsversion / published version**
**Zeitschriftenartikel / journal article**

**Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:**

Gamper, Markus; Reuter, Julia: *Muslimische Frauen-Netzwerke in Deutschland. Selbstorganisation und Interessenartikulation von Migrantinnen*, in: Femina politica : Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft, Jg. 17 (2008) Nr: 1, 81–92. DOI: https://doi.org/10.25595/3130.

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

# Muslimische Frauen-Netzwerke in Deutschland

## Selbstorganisation und Interessenartikulation von Migrantinnen

MARKUS GAMPER. JULIA REUTER

Die feministisch orientierte sozialwissenschaftliche Islamforschung der letzten Jahre hat deutlich gemacht, dass muslimische Migrantinnen nicht als Mitglied einer anderen, häufig als fremd empfundenen Religionsgemeinschaft, sondern als integriertes und selbständiges Subjekt anerkannt werden wollen. Der Islam dient ihnen dabei als Mittel zur Bildung einer eigenen positiven Identität wie zur Verteidigung eines individuellen Lebensstils (vgl. Reuter/Gamper 2007; Klein-Hessling u.a. 1999). Dabei agieren auch muslimische Frauen zunehmend in selbstorganisierten Gemeinschaften und Netzwerken, wie Studien in Indonesien und Marokko zeigen (vgl. Geertz 1991). Auch in Deutschland haben sich Mitte der 1990er Jahre eine Reihe von Organisationen speziell für Musliminnen herausgebildet, die sich einerseits als Reaktion auf kategoriale Fremdstereotype in rassistisch-strukturierten Gesellschaften verstehen, sich andererseits aber auch von androzentrisch strukturierten muslimischen Organisationen durch neue Vergemeinschaftungs- und Identitätsformen sowie einen eigenen (feministischen) Umgang mit religiösen Texten abgrenzen.
Dieser Beitrag unterstützt anhand einschlägiger Studien die These einer generalisierten „Islamophobie". Mit Hilfe erster Ergebnisse eines empirischen Forschungsprojekts[1] wird gezeigt, welche Formen der Selbstorganisation muslimische Frauen in Deutschland gegen das öffentliche Bild der „unterdrückten und unmündigen Muslimin" und gegen androzentrische Strukturen in Teilen der muslimischen Gesellschaft setzen und wie sich ihre konkrete Interessenartikulation innerhalb einer gesamt-gesellschaftlichen Frauen- und Islampolitik verorten lässt. Dabei umfasst der Begriff der Identitätspolitik sowohl eine alltägliche Anerkennungspolitik als auch – in einem umfassenderen politischen Kontext – eine (neue) soziale Bewegung, die unter dem Begriff des „islamischen Feminismus" firmiert.

### Islamophobie und die „unterdrückte muslimische Frau" im europäischen Kontext

Identitäten sind immer zwischen Fremd- und Selbstidentifizierung einzuordnen. Bereits die klassische soziologische Identitätstheorie im Anschluss an George Herbert Mead sah im intersubjektiven Austausch die Basis zur Entwicklung eines Bewusstseins seiner Selbst: „Fremdheit", verstanden als intersubjektive Alterität, ist hier der *Resonanzboden* bzw. die *Voraussetzung für Eigenheit* (vgl. zu Meads intersubjektivem Identitätskonzept Reuter 2002, 111ff.). Zwar führen nicht alle Fremdzuschrei-

bungen zu einer Übernahme fremdzugeschriebener Identität, nichtsdestotrotz haben sie eine Auswirkung auf die Möglichkeit der Selbstdefinition.
Insbesondere Minderheiten, wie etwa MigrantInnen und/oder MuslimInnen, müssen sich mit fremdzugeschriebenen Identitätsangeboten zwangsläufig auseinandersetzen, da sie in Anzahl, Kohäsionsgrad und sozialem Status im Vergleich zu etablierten Mehrheiten über weniger (Definitions-)Macht verfügen (vgl. hierzu klassisch die Etablierten-Außenseiter-Figuration von Elias/Scotson 1969); vor allem aber, weil es sich in der Regel um bereits institutionalisierte „Labels" handelt, die in gesellschaftlichen Teilsystemen wie Politik, Recht oder Wirtschaft benutzt werden und bestimmte Rechte, Pflichten und Ansprüche festlegen, wie z.B. Militärdienst, Arbeitserlaubnis, Aufenthaltsrecht (vgl. Beck-Gernsheim 1999, 127). Insbesondere die Zuschreibung „Muslim" ist seit den Anschlägen in den USA vom 11. September 2001 zu einer wirkungsmächtigen Kategorie in der politischen Diskussion um Einwanderung und Integration sichtbar geworden – häufig als Stigma, das synonym zu „Islamist" oder „Fanatist" benutzt wird (vgl. hierzu etwa Göle 2004, 22ff.). Auch wenn Stigmata in der Regel nicht auf die *aktuale*, sondern auf die *virtuale*, d.h. erwartete soziale Identität des Stigmatisierten verweisen (vgl. Goffman 1974), besitzen sie durch ihren Bezug zu externen Manifestationen des designierten Objektes (physische Merkmale) oder auch Eigenschaftsunterstellungen (persönliche – psychische oder soziale – Charakteristika) eine gewisse Trägheit, da gerade Letztere durch ihre „Unsichtbarkeit" schwer zu widerlegen sind.
Was aber sind typische Einstellungen gegenüber „den Muslimen", die von einer breiten Masse der Gesellschaft geteilt werden und damit die Bezeichnung „Muslim" in den Augen der Mehrheitsbevölkerung zum Stigma werden lassen? Zur Beantwortung dieser Frage soll auf einige zentrale Einstellungsstudien der letzten Jahre eingegangen werden.
So weist etwa das „**European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia"** (EUMC) in seiner breit angelegten Studie auf der Basis von Länderberichten einzelner EU-Staaten die große Kluft zwischen Mehrheits- und Minderheitsbevölkerung, hier insbesondere von MuslimInnen, in den meisten Ländern nach dem 11. September 2001 nach. „Most assessments of current situation come to the conclusion that Muslime see themselves confronted with an increased subliminal mistrust by the German population" (EUMC 2002).[2] Hinzu kommt, dass MuslimInnen darauf verweisen, dass sie sich permanent aufgefordert fühlen, ihre Missbilligung gegenüber dem islamistischen Terrorismus zum Ausdruck zu bringen (vgl. EUMC 2006, 5f.).
Auch die Nichtregierungsorganisation „Internationale Helsinki Föderation für Menschenrechte" (IHF) veröffentlichte im Jahr 2005 einen Bericht über die Diskriminierung und Intoleranz gegenüber MuslimInnen (IHF 2005).[3] Die Studie geht von einer Erhöhung der Feindseligkeiten und des Misstrauens gegenüber MuslimInnen in der EU aus. Ferner spricht sie die zahlreichen Stigmatisierungen aufgrund der Religion an. In Deutschland wird von verbalen wie auch physischen Übergriffen auf MuslimInnen und islamische Einrichtungen berichtet. Auch der Umgang der Regierung

mit den islamischen Organisationen oder mit muslimischen MitbürgerInnen nach dem 11. September 2001 und die Medienberichterstattung werden anhand des vorliegenden Datenmaterials kritisiert (ebd., 77f.).
Der „GfK Custom Research“[4] fand heraus, dass über 50 Prozent der befragten WesteuropäerInnen der Aussage zustimmten, dass MuslimInnen, die in europäischen Gesellschaften leben, eher abgelehnt werden. Außerordentlich groß ist die vermutete Ablehnung in Schweden (75%) und in den Niederlanden (72%). In Deutschland glauben ca. 61 Prozent der Befragten, dass MuslimInnen zurückgewiesen werden. Zu einem ähnlichen Befund kamen ForscherInnen des „Pew Global Attitudes Project“[5], die bei der Frage nach der Sympathie für MuslimInnen feststellten, dass insbesondere NiederländerInnen und Deutsche ein negatives Bild besitzen. Auch das Allensbacher Institut konnte diese „deutsche Islamophobie“ in seiner repräsentativen Umfrage aus dem Jahr 2004 bestätigen. Der Islam führt nach Meinung der Befragten zur Unterdrückung der Frau (93%), unterstützt den Terrorismus (83%), ist radikal (82%) und gefährlich (70%). Erst an sechster Stelle wird die Gastfreundlichkeit genannt (45%). Den Aussagen, dass der Islam bedeutende kulturelle Errungenschaften hervorgebracht hat (39%), dass er faszinierend ist (16%), Nächstenliebe (12%) und Offenheit (6%) postuliert, wird nur von einer Minorität zugestimmt. Sympathisch finden den Islam lediglich 6 Prozent (vgl. Noelle 2004, 5).
Auch der Bielefelder Soziologe Wilhelm Heitmeyer musste in seiner repräsentativen Studie im Zeitvergleich (2003-2005) zu den „Deutschen Zuständen“ feststellen, dass Deutsche den MuslimInnen eher skeptisch gegenüberstehen und selten eine differenzierte Sicht auf den Islam besitzen (vgl. Leibold/Kühnel 2006, 135-155). Zudem geht eine große Anzahl der Befragten (60%) davon aus, dass islamistische TerroristInnen einen großen Rückhalt bei der muslimischen Bevölkerung besitzen. Dies hängt nach Ansicht der Kommunikationswissenschaftlerin Sabine Schiffer (2004) u.a. mit der (verzerrten) Konstruktion des Islambildes in den Massenmedien zusammen. Ihrer Ansicht nach besteht ein zentrales Problem der Islamberichterstattung darin, dass die Medien selten zwischen Islam, Islamismus und islamistischem Terrorismus unterscheiden (vgl. Schiffer 2005, 4) und daher oft nur „Halbwissen“ vermitteln. Auch das Kopftuch müsse immer wieder als „Symbol der Unterdrückung“ herhalten:

> Es genügt bereits, eine verschleierte Muslima über den Bildschirm huschen zu lassen oder sie in einem Text zu erwähnen, um alle damit in Verbindung gebrachten Assoziationen auftauchen zu lassen. Damit ist dem Diskurs über den Islam ein sehr argumentationsökonomisches Mittel gegeben, die gesamte Kultur als negativ zu identifizieren, ohne dies begründen zu müssen. (ebd., 85)

Zusammenfassend weist die Autorin darauf hin, dass es zu einem Zusammenspiel zwischen Meinungsbildung und Mediendarstellungen kommen kann. Dabei gilt „veröffentlichen ist überzeugen“ und „wiederholen ist beweisen“, was zu Halbwahrheiten und zur Stereotypenbildung gegenüber MuslimInnen in der Gesellschaft führt (ebd., 238).

Trotz der unterschiedlichen Datenbasis und Untersuchungsanlage zeigen die vorgestellten Ergebnisse, dass von einer skeptischen Haltung gegenüber dem Islam bzw. MuslimInnen in Europa, vor allem auch in Deutschland, ausgegangen werden kann. Der Islam wird zu einem großen Teil als frauenfeindlich, gewalttätig und intolerant wahrgenommen bzw. als eine Religion betrachtet, die mit einem modernen, westlichen Leben nicht in Einklang zu bringen ist. MuslimInnen erfahren durch einen großen Teil der christlich geprägten Gesellschaft in Deutschland eine Abwertung ihres „religiösen Kapitals". Hinzu kommt, dass die meist einseitige Medienberichterstattung die Vorurteile hervorruft bzw. noch verschärft. Auch wenn viele der Studien keine genderspezifische Sichtweise verfolgen, wird an den skizzierten Ergebnissen deutlich, dass „islamophobe" Einstellungen häufig mit Idealen der Gleichberechtigung verknüpft werden. Die Frage der Frauenrechte, der Gleichbehandlung und Gleichstellung der Geschlechter nach westlichem Verständnis scheint also eine ausschlaggebende Rolle bei der Einstellung zum Islam zu spielen – obwohl dies in einem Widerspruch zu der Erkenntnis steht, dass Gleichstellung gerade in Deutschland ein ansonsten eher randständiges politisches Thema darstellt. Dass es aber durchaus sinnvoll ist, eine geschlechtertheoretische Perspektive auf die gegenwärtige Migrations- und Islamforschung zu werfen, zeigen nicht nur die empirischen Befunde der Einstellungsforschung, sondern auch die Beispiele der öffentlichen Identitätspolitik der betroffenen „Muslime" und ihre Diskursivierung im Kontext einer dezidiert *feministischen* Islamforschung.

## Selbstorganisationen von muslimischen Frauen in Deutschland

Die feministische Islamforschung, die sich bislang eher als „Sammelbecken" einzelner AutorInnen ganz unterschiedlicher Disziplinen darstellt (vgl. z.B. Karakasoglu-Aydin 1999; Stauch 2004; Tietze 2001; Schröter 2002), weist bereits seit geraumer Zeit auf die geschlechtsspezifischen Unterschiede in öffentlichen Ausdrucksformen und Identitäts- und Anerkennungspolitiken von „Muslimen" und „Musliminnen" hin. Insbesondere muslimische Frauen fallen gegenüber muslimischen Männern durch ihre intensivere Beschäftigung mit dem Islam, ihre diszipliniertere religiöse Praxis und ihr explizites Inbeziehungsetzen von Gender- und religiösen Fragen auf, wovon Letzteres in der Literatur neuerdings immer häufiger als „islamischer Feminismus" bezeichnet wird – wohl auch deshalb, weil viele der „Muslimas" sich explizit gegenüber den „frauenfeindlichen" Stigmatisierungen der Mehrheitsbevölkerung und gegen patriarchalische Strukturen in Teilen der muslimischen Gesellschaft mit Hilfe des Islams zur Wehr setzen. Bislang wurden diese individuellen Identitätspolitiken zwar in zahlreichen Einzelfallstudien nachgewiesen, die kollektive Dimension widerständiger Identitätsentwürfe und -strategien muslimischer Frauen blieb aber weitgehend unberücksichtigt.

Vor diesem Hintergrund haben wir uns in einem Forschungsprojekt mit der kollektiven Repräsentation muslimischer Frauen in der deutschen Öffentlichkeit beschäftigt, die wir vor allem mit den seit Mitte der 1990er Jahre in Deutschland gegrün-

deten muslimischen Frauennetzwerken und -organisationen identifizierten.[6] Bereits in ihren öffentlichen „Selbstbeschreibungen" proklamieren die in der Regel als Vereine institutionalisierten Frauennetzwerke, dem in Medien und Öffentlichkeit viel beschworenen Stereotyp der „unterdrückten, nicht selbstbestimmten Muslima" durch Selbstaufklärung, Empowerment, Öffentlichkeitsarbeit und Solidarisierungen mit anderen Institutionen entgegenzuwirken. Gleichzeitig verstehen sie sich aber auch als neue Organisationsformen im innermuslimischen Kontext, da sie sich von der als androzentrisch wahrgenommenen Struktur muslimischer Verbände und Gemeinden absetzen bzw. dort Veränderungen einleiten wollen. Im Folgenden sollen drei der Selbstorganisationen vorgestellt werden.

Das politisch und ethnisch unabhängige Netzwerk „HUDA – Netzwerk für muslimische Frauen e.V." wurde Mitte der 1990er Jahre (1996) in Bonn gegründet und wird nach wie vor durch ehrenamtliche Arbeit getragen. Am Anfang stand die Idee, eine Plattform für deutschsprechende Musliminnen zu schaffen, auf der unabhängig von den häufig ethnisch geschlossenen Moscheen, in den Worten eines Vorstandmitglieds „die muslimischen Frauen (…) bundesweit miteinander in Austausch kommen (und) Erfahrungen austauschen können." Daneben macht es sich das Netzwerk zur Aufgabe, den innerislamischen Dialog durch Informations- und Meinungsaustausch zu fördern. Schwerpunkte der Arbeit waren und sind beispielsweise Stellungnahmen zu ausgewählten Koranversen, aktuellen tagespolitischen Ereignissen, wie etwa „islamistischen" Terroranschlägen, oder auch Meinungen zu Geschlechterfragen, insbesondere zur Frage eines „frauengerechten Islamverständnisses", die in der eigenen Zeitschrift HUDA veröffentlicht werden. Letzteres war auch ein Motiv für die Gründung des Vereins, denn es gab damals aus Sicht des Vereinsvorstands kaum organisierte Frauenvereine in Deutschland, die einen „frauengerechten" und offenen Umgang mit dem Islam verfolgten. Auch wollte man dem Vorurteil der unmündigen muslimischen Frau entgegentreten, das in großen Teilen der deutschen Bevölkerung vorherrscht. Nach der anfänglich großen Nachfrage nach der Zeitschrift des Netzwerkes, die eine Auflage von ca. 600 Stück erreichte, hat sich die (aktive) Mitgliederzahl im Laufe der Jahre kontinuierlich reduziert und umfasst heute nur noch 158 Personen, davon größtenteils Frauen.

Auch die Darmstädter Organisation „IMAN – Bildungs- und Freizeitzentrum muslimischer Frauen e.V." ist politisch wie ethnisch unabhängig und wird durch ehrenamtliches Engagement der Mitglieder getragen. Der eingetragene gemeinnützige Verein wurde im Jahr 2001 gegründet, ist aber aus dem früheren „Deutschsprachigen Islamischen Mädchentreff (DIM)" von 1994 hervorgegangen. Zu Beginn stand die Idee von befreundeten muslimischen Mädchen aus verschiedenen Nationen, die auf der einen Seite Diskriminierungen aufgrund ihres Glaubens ausgesetzt waren, auf der anderen Seite kein adäquates religiöses Angebot in ihrem lokalen Umfeld vorfanden. So ist eines der Hauptziele des Vereins, das Selbstbewusstsein und die Identitäten der muslimischen Frauen zu stärken und sie dahingehend zu befähigen, dass sie ihren Platz in der „Umma" (Gemeinschaft der Gläubigen) selbständig, selbstbewusst und

reflektiert einnehmen können. Zudem möchte das IMAN mit seinen Offerten das Gemeinschaftsgefühl der MuslimInnen über Sprachbarrieren, Altersunterschiede und religiöse Schulen hinweg stärken. So soll muslimischen Mädchen und Frauen die Möglichkeit geboten werden, sich zu vernetzen und über unterschiedliche Themen auszutauschen. Durch die professionelle Hilfe eines Organisationsberaters – dem Ehemann eines Mitgliedes – hat die Organisation in den letzten Jahren neue effiziente Strukturen entwickelt. Der eingetragene gemeinnützige Verein für muslimische Frauen, Mädchen und Kinder umfasst heute ca. 60 weibliche Mitglieder zwischen 12 und 50 Jahren. Die Zusammenarbeit mit lokalen staatlichen Stellen funktioniert zwar immer besser, dennoch werden die Kooperationsversuche mit anderen Organisationen von den Mitgliedern häufig als mühsam und als ein nach wie vor asymmetrischer Dialog empfunden.

Die letzte hier vorgestellte Selbstorganisation muslimischer Frauen, das „Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung e.V. (ZIF)“ in Köln, basiert auf einem 1993 gegründeten Gesprächskreis von Theologinnen, Islamwissenschaftlerinnen und Pädagoginnen sowie Studierenden aus diesen Fachrichtungen. Drei Jahre später wurde der Arbeitskreis zu einem eingetragenen gemeinnützigen Verein umgewandelt. Auch er ist nicht Teil eines Dachverbandes und, wie die anderen Netzwerke auch, multireligiös und multiethnisch strukturiert. Begonnen hat das Projekt damit, dass ein Großteil der Vorstandsmitglieder neben dem normalen Studium eine islamisch-wissenschaftliche Akademie besuchte, in der theologisch-philosophische Themen mit Fokus auf den Islam behandelt wurden. Auch wenn die philosophisch-wissenschaftliche Vorgehensweise bei den Frauen auf große Resonanz stieß, wurde dennoch kritisiert, dass der Gender-Aspekt kaum Berücksichtigung fand. „Und daraus hat sich das eigentlich dann so herauskristallisiert, dass wir gesagt haben, gut dann erlernen wir diese Methodik, wir erlernen Möglichkeiten, wie man mit Texten umgeht und werden uns dann mit diesen Frauenthemen beschäftigen“, so ein Mitglied des Vereins. Die Gründung eines gemeinnützigen Vereins, die rein praktische bzw. finanzielle Motive hatte, führte zu einer Erweiterung des Angebots. Heute kommt es der Gruppe nicht mehr alleine darauf an, wissenschaftlich-theoretische Erkenntnisse in einschlägigen Organen zu veröffentlichen, sondern Frauen auch praktisch darin zu unterstützen, eine eigene weibliche muslimische Identität zu entwickeln. Zu diesem Zweck werden unterschiedliche Angebote für Mitglieder und Interessierte offeriert: Einerseits besteht ein (religions-)wissenschaftlicher Anspruch dahingehend, dass der Koran mit Hilfe unterschiedlicher Methoden gender- und frauengerecht interpretiert wird. Andererseits sollen muslimische Frauen und Mädchen zu unterschiedlichen Lebensfragen alltagsnah beraten werden. Die Angebote richten sich aber nicht nur an Musliminnen, sondern auch an Teile der Mehrheitsgesellschaft. So werden Informationsmaterialen erstellt, z.B. ein Leitfaden für den Dialog zwischen muslimischen Frauen und Nicht-Musliminnen, der dazu beitragen soll, Vorurteile auf beiden Seiten zu beseitigen (ZIF 2004). Auch werden interkulturelle Trainings offeriert, um Konflikte innerhalb von Organisationen und Institutionen zu verhindern bzw.

zu schlichten. Daneben kommt es zu einem gesellschaftlichen interreligiösen Engagement. Hierfür bestehen lokale (Dialogforum Christentum-Islam), nationale (inter religion(e)s – Forum für interreligiöse Bildung; Zusammenarbeit mit feministischen Zeitschriften) und europaweite (Empowering Women to active European Citizenship) Kooperationen mit anderen, meist Frauengruppen.
Die Zusammenschau zeigt, dass es trotz unterschiedlicher inhaltlicher Schwerpunktsetzungen Berührungspunkte zwischen den Selbstorganisationen gibt:

1) Die Vereine wurden durch Frauen für Frauen aus verschiedenen Nationen, Ethnien und mit unterschiedlichen muslimischen Ausrichtungen gegründet.
2) Diese Idee wurde institutionalisiert (z.B. eingetragener Verein, Satzung mit Vorstand, Normen und Wertekanon, Kollektive Identität[7]), wobei die untersuchten Netzwerke nicht Mitglied eines (muslimischen) Dachverbandes sind.
3) Alle Vereine besitzen einen starken Bezug zur Idee eines „weiblichen Islam", auch wenn dieser von den Vereinen unterschiedlich interpretiert wird.
4) Der Vorstand ist weiblich, was darauf zurückzuführen ist, dass
5) Gründungsmotiv und Selbstverständnis u.a. auf der Kritik an einer androzentrischen Struktur anderer muslimischer Organisationen basieren.
6) Angebote richten sich an muslimische Frauen bzw. Mädchen, die einen starken Bezug zu Deutschland und zur deutschen Sprache besitzen, aber dennoch ihre muslimische Identität nicht aufgeben wollen.
7) Die Vernetzung mit anderen nicht-muslimischen Organisationen (z.B. Frauenbeauftragte, interreligiöse Vereinigungen) wird als wichtig, wenn auch kompliziert und (noch) nicht gleichberechtigt bezeichnet.
8) Ferner setzen alle Vereine auf Medienpräsenz: Während HUDA eine Zeitung publiziert, die mehrmals jährlich erscheint, und das ZIF ein Buch und Broschüren zu verschiedenen religiösen Themen anbietet, beschränkt sich die mediale Präsenz des IMAN hauptsächlich auf die Webseite.

Neben den Parallelen zeigen sich aber auch Unterschiede:

1) Auch wenn die Vereine die gleichen Ziele verfolgen, sehen sich das IMAN und das ZIF eher als aktive Organisationen, die in die Öffentlichkeit treten, indem sie beispielsweise Demonstrationen organisieren oder auch auf Tagungen ihre Werte offensiv vertreten. HUDA versteht sich eher als Plattform, auf der verschiedene Standpunkte und Ansichten – hauptsächlich über religiöse Themen – ausgetauscht werden können.
2) Obwohl alle Organisationen den Islam und die Identitätsentwicklung der Muslima in den Mittelpunkt ihrer Arbeit stellen, zeigen sich auch kleine Differenzen bei der Vermittlung: Während IMAN eher freizeit- und bildungsbezogene Angebote zur „religiösen Selbstermächtigung" macht, verläuft der Zugang zum Islam beim ZIF über wissenschaftliche Methoden der Texthermeneutik und bei HUDA über die Diskussionsforen im Netz und in der „Hauszeitschrift". Sie verfolgen zwar die gleichen Ziele, bedienen sich aber unterschiedlicher Angebote und haben damit eine Nische gefunden, in der sie nicht in Konkurrenz zueinander stehen.

3) Bezüglich der Vereinszentrale zeigt sich, dass nicht nur die AbonnentInnen, sondern auch die Vorstandsmitglieder von HUDA in ganz Deutschland verteilt sind und auch das Angebot einen starken nationalen bzw. übernationalen Charakter besitzt. Das Kölner ZIF, in dessen näherer Umgebung auch die meisten Vorstandsmitglieder wohnen, hat einen stärker lokalen Bezug. Nichtsdestotrotz besitzt der Verein besonders durch die wissenschaftlichen Veröffentlichungen, durch die Zusammenarbeit mit internationalen Organisationen und Konferenzteilnahmen einen überlokalen Bezug. Die stärkste lokale Verortung hat das IMAN. Hier sind die Angebote und das politische Engagement deutlich auf Darmstadt und seine Umgebung zugeschnitten.

## Interessenartikulation als selbstbewusste Frau *und* gläubige Muslimin

In allen der von uns untersuchten Selbstorganisationen muslimischer Frauen artikulierten die Mitglieder den Wunsch, als selbstbewusste Frau *und* als gläubige Muslimin in der Gesellschaft anerkannt zu werden, oder in den Worten eines Vorstandsmitglieds der HUDA: „Am Anfang ging es mehr um muslimische Frauen, wie kann man religiös hier in dieser Gesellschaft leben? Und um, ich sage es ganz banal, nicht ganz unterzugehen. Religiös sein, aber auch ein Teil dieser Gesellschaft sein. Das waren sehr stark die anfänglichen Fragen." Viele der von uns befragten Frauen gaben an, dass das Bild des Islam in der Öffentlichkeit zu negativ dargestellt würde, weil es, so eine Interviewpartnerin, mittlerweile „in den Köpfen der Menschen fest verankert ist, dass der Islam frauenfeindlich sei." Das Problem der verzerrten und undifferenzierten stereotypen Fremddarstellung identifizierten die Frauen nicht nur auf Seiten der deutschen Berichterstattung, sondern auch auf Seiten der Personen in der Öffentlichkeit, die die (muslimischen) Migrantinnen in Deutschland repräsentieren. Einige verwiesen etwa auf „berühmte" Migrantinnen, wie Necla Kelek, Ayaan Hirsi Ali oder Seyran Ates, die in den vergangenen Jahren durch ihre Bücher und die darin enthaltene, als einseitig empfundene Kritik am Islam in der Öffentlichkeit für Aufsehen gesorgt haben.[8] Neben der grundsätzlichen Kritik an der Tatsache, dass einige wenige Frauen für eine große, weit gefächerte „muslimische Community" sprächen, übten die Vertreterinnen der Organisationen vor allem Kritik an der vermeintlich theologischen Diskussion um die Interpretation des Korans im Hinblick auf brisante Themen wie „körperliche Züchtigung" oder „Zwangsehe". Hier sollten weniger Orient- oder IslamforscherInnen denn Gelehrte befragt werden, die in ihren Augen mit der Auslegung theologischer Schriften besser vertraut seien.

Obwohl Moscheen oder etablierte muslimische Verbände aus Sicht der von uns befragten Frauen nach wie vor zentrale Orte der Integration von MigrantInnen in der deutschen Gesellschaft darstellen, da es auf staatlicher Seite an geeigneten Institutionen mangele, fehle es auch hier an AnsprechpartnerInnen in religiösen Fragen. Dies hat einerseits inhaltliche, andererseits strukturelle Gründe. Letztere drücken sich etwa darin aus, dass, so die Meinung eines Mitglieds, „die wirklichen Verhältnisse der Macht immer noch ausschließlich in den Händen der Männer sind",[9] andererseits

der Zugang zu religiösen Texten nur in einem von „männlichen Gelehrten vorgesteckten Rahmen“ möglich sei. Inhaltlich kritisieren die befragten Frauen, dass in vielen Moscheen Religion und Tradition vermischt werden. Es werde versucht, traditionelle Geschlechterrollen, Verbote oder Reglementierungen mit religiösen Glaubenssätzen zu erklären, wie uns eine junge Muslima aus Darmstadt verdeutlicht: „In den Moscheen erlebe ich, dass das Traditionelle mit dem Islam verwechselt wird und versucht wird, in Einklang zu bringen.“

Auch wenn sich die Selbstorganisationen selbst nicht unbedingt als progressiv bezeichnen würden, vertreten die Frauen doch feministische Werte, die in Teilen der muslimischen Gemeinde, besonders bei den „orthodoxen“ Muslimen, als „Häresie“ bezeichnet werden. Dieser Vorwurf erhärtet sich zusätzlich dadurch, dass der Islam in den Augen der Frauen kein reines „Verkündigungswissen“, sondern vor allem eine „praktizierte Lebensweise“ darstellt und der religiöse (Wissens-)Monopolanspruch von Moscheen, Imamen oder anderen männlichen Gelehrten damit in Frage gestellt wird. Doch genau um dieses „In-Frage-Stellen-Dürfen“ von religiösen Ämtern, Wahrheiten und Praktiken geht es den Frauen, denn für viele stellt der Glauben der älteren Generation keine echte Alternative dar – sie kommen, wie es beispielsweise ein Vorstandsmitglied des ZIF einschätzt, „mit den Traditionen der Eltern nicht klar“, möchten sich aber auf der anderen Seite nicht vom Islam abwenden und „von der (christlichen) Kultur der Aufnahmegesellschaft assimilieren lassen“. Sie suchen „einen dritten Weg“, der zunächst einmal mit Zweifeln und Fragen verbunden ist.

Eine Antwort auf diese Fragen sehen viele Frauen in einem eigenen Zugang zum Islam, etwa über die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Koran im Rahmen hermeneutischer Lesezirkel. Sie betrachten die Schriften im Gegensatz zur „konservativen Szene“ nicht als „unantastbares Heiligtum“, sondern als „Diskussionsgrundlage“ für teilweise ganz alltagspraktische Probleme. So erklärten uns eine Reihe der ZIF-Mitglieder, dass die Suren [10] von den meisten Gelehrten dogmatisch interpretiert würden, um muslimische Frauen zu marginalisieren. Um dem entgegenzutreten, würden sie religiöse Schriften, speziell den Koran, mit Hilfe der Hermeneutik situationsbezogen auslegen. Beispielsweise wurden schon unterschiedliche Broschüren und Bücher veröffentlicht, die sich mit der Sure 4 Vers 34 befassen, der für viele Gelehrte die Begründung für die Züchtigung der Frau durch den Mann beinhalte (ZIF 2005a). Es werden aber auch Themen und allgemeine Fragen, etwa zum „Islam und Medien“ oder zur „Gewalt gegen Frauen“ wissenschaftlich ausgearbeitet (ZIF 2005b). Unabhängig von der inhaltlichen Diskussion ist den Frauen wichtig, dass der Islam etwas ist, das nicht mit einem „Ein-für-alle-mal-festgeschriebenen-Text“, einer „unantastbaren Wahrheit“ gleichzusetzen ist; der Islam ist für sie eher eine Lebensweise, die je nach Kontext variieren kann, vor allem aber interpretiert werden muss. Aber genau in diesem Punkt würden sich die Lager der MuslimInnen unterscheiden: in eine große traditionelle Gruppe, „die das natürlich sakralisieren und damit sozusagen auch die Zeit einfrieren und die andere Gruppe, zu der wir (die muslimischen Frauenvereine; M.G./J.R.) zählen“.

## Globaler islamischer Feminismus?

Dass solche innermuslimischen Abgrenzungsbemühungen in Form von unabhängigen Selbstorganisationen muslimischer Frauen kein auf Deutschland begrenztes Phänomen sind, zeigen die Beispiele aus aller Welt: Bewegungen wie die „Sisters of Islam“ in Malaysia oder die indonesische Frauenorganisation „Rahima“ ringen schon seit geraumer Zeit um mehr Rechte für Frauen „im Namen Allahs“ (vgl. Geertz 1991).[11] Cooke bezeichnet diese neue Form des (selbstorganisierten) religiösen Engagements von Musliminnen als „islamic feminism”, ein Label, „that brings together two epithets whose juxtaposition describes the emergence of a new, complex self-positioning that celebrates multiple belongings. To call oneself an Islamic feminist is not to describe a fixed identity but to create a new, contingent subject position” (Cooke 2001, 59f.).

Auch wenn Cooke ihre Aussagen auf Beobachtungen in muslimischen Staaten, wie beispielsweise Malaysia, Indonesien oder Ägypten, bezieht, werden auch in den Selbstorganisationen muslimischer Frauen in Deutschland Glaubensschriften als Argumentationsgrundlage für die eigene Interessenartikulation und Emanzipation herangezogen – und damit der scheinbare Widerspruch zwischen explizit „religiösen“ und „modernen“ Identitätspolitiken aufgehoben. Badran geht sogar davon aus, dass der islamische Feminismus die Trennlinie zwischen West und Ost auflöst. Sie hofft, dass er besonders muslimischen Frauen in der Diaspora helfen kann, Partialismus und Islam zu entwirren: „(I)t gives them Islamic ways of understanding gender equality, societal opportunity, and their own potential“ (Badran 2006). Für andere hingegen erscheint der westliche Feminismus mit dem muslimischen Feminismus aufgrund interkultureller Unterschiede inkompatibel, eben weil die Ziele von Frauen in der westlichen, christlichen Welt andere sind und in diesen Ländern andere kulturelle und politische Vorraussetzungen vorliegen (vgl. Hassan 2002).

Betrachtet man die Selbstorganisationen muslimischer Migrantinnen in einem internationalen Kontext, ließe sich schlussfolgern, dass es eine globale muslimische Frauenbewegung gibt, in der Frauen Religion als Kapital für ihre Identitätsbildung auch gegen Widerstand zu ihren Gunsten nutzen (vgl. Klein-Hessling 2000, 259f.). Nichtsdestotrotz gibt es innerhalb des islamischen Feminismus keine kohärente und leicht identifizierbare Ideologie. Vielmehr existiert eine Vielzahl von muslimischen Feministinnen bzw. Bewegungen, die, bedingt durch die landes- und kulturspezifischen Diskriminierungen, unterschiedliche Strategien zur Entschärfung von Ungerechtigkeit entwickelt haben, die sich zum Teil vom westlichen Weg unterschieden bzw. immer noch unterscheiden (vgl. Moghissi 2002). Hierin liegt sicherlich ein Untersuchungsfeld zukünftiger Bewegungsforschung, die sich, besonders im Bereich der Frauenbewegungen, bislang zu stark auf den „Okzident“ konzentriert hat, obwohl sich bereits im frühen 20. Jahrhundert Frauenbewegungen im „Orient“ herausgebildet haben (vgl. Badran 1995).[12] Immer schon nahmen muslimische Frauenbewegungen, die sich auf Religion als „einflussreiche Quelle für Identität“ und damit auch als Quelle des Widerstands beriefen, eine besondere Rolle ein und fungieren nach wie

vor als Vorbild für viele der jüngeren Frauenrechtlerinnen (vgl. Rosen 1998; Berktay 2001). Heutige Bewegungen profitieren lediglich mehr von der Nutzung neuer Kommunikations- und Informationsmedien sowie von Migrationsbewegungen, die es erlauben, sich rund um den Erdball zu vernetzen und auszutauschen (vgl. Kreile 2003). Damit ist der Widerstand gegen patriarchalische Strukturen nicht mehr ein lokal begrenzter Kampf einzelner, sondern global und durch soziale Bewegungen geprägt. Gleichzeitig fließen neue Ideen durch den Austausch in die verschiedenen Regionen zurück, mit durchaus widersprüchlichen „Erfolgen": Muslimas, die versuchen, das traditionelle Frauenbild der Hausfrau und Mutter aufzuwerten und verschleiert in den öffentlichen Raum eintreten, dies aber losgelöst von Traditionen und als berufstätige, gut gebildete und selbstbewusste Frau tun, sind keinesfalls die Ausnahme. Sie lockern damit traditionelle Geschlechtermuster auf, schützen sie aber gleichzeitig mit der Einhaltung religiöser Normen. Diesen vermeintlichen Widerspruch nicht nur zu erkennen, sondern auch *an*zuerkennen, bleibt eine Forderung für zukünftige Islamforschung und -berichterstattung.

## Anmerkungen

1 Unser Forschungsprojekt mit dem Titel „Neomuslima – Netzwerke als Antwort auf androzentrischen Islam und kategoriale Fremdstereotype" ist im Rahmen eines vom Wissenschaftsministerium Rheinland-Pfalz finanzierten Exzellenzclusters „Gesellschaftliche Abhängigkeiten und soziale Netzwerke" an der Universität Trier angesiedelt. Für nähere Informationen: www.netzwerk-exzellenz.uni-trier.de.

2 Die Aussagen des EUMC basieren zumeist auf „Näherungsdaten", da Muslime wie auch andere religiöse Gruppen statistisch nicht ausreichend erfasst werden. Es handelt sich meist um inoffizielle Zahlen, die erheblich variieren. Aufgrund dessen müssen die Zahlen mit Vorsicht interpretiert werden.

3 Die Studie ist in Anbetracht der Datenbasis allerdings nicht repräsentativ, sondern kann nur einzelne Beispiele herausgreifen und darstellen.

4 In der 2004 durchgeführten Studie wurde 21.102 Personen in 21 verschiedenen Ländern die Frage gestellt: „Wie schätzen Sie die heutzutage bestehende Ablehnung gegenüber Muslimen ein, die in der Europäischen Gesellschaft leben?" Internet: http://www.gfk.com/group/press_information/press_releases/00643/index.de.html (10.07.2007).

5 Dabei wurden 17.766 Menschen in 17 unterschiedlichen Staaten befragt. Darunter befinden sich auch fünf europäische Staaten inklusive Deutschland. Internet: http://pewglobal.org/reports/pdf/248.pdf (11.07.2007).

6 Es wurden in einer ersten Feldphase insgesamt 20 explorative Gespräche und Leitfadeninterviews mit diversen Funktionsträgerinnen der unterschiedlichen Leitungs- und Umsetzungsebenen der einzelnen Netzwerke geführt als auch Organisations-Dokumente inhaltsanalytisch ausgewertet. In einem zweiten Schritt führten wir eine Fragebogenuntersuchung unter den Netzwerkmitgliedern (n=131) zu Mitgliederstruktur, religiöser Einstellung und Praxis sowie Bewertung islamischer Organisationen wie auch nichtislamischer Institutionen in Deutschland durch. Dabei bildet das qualitative Datenmaterial den Kern der folgenden Darstellung.

7 Unter kollektiver Identität verstehen wir die Zugehörigkeit zu einer Gruppe bzw. Gemeinschaft, die sich durch eine regelmäßige Interaktion, ein gemeinsames Wir-Gefühl und ein Gruppenziel auszeichnet (in unserem Fall das Ziel, eine mündige und selbstbewusste muslimische Frau zu sein).

8 Das hat u.a. zur Petition gegen die deutsche Islamberichterstattung von Seiten zahlreicher MigrationsforscherInnen Anfang 2006 geführt.

9 Die Frauen bezeichnen das Problem des Ausschlusses der Frauen von Verkündigungsämtern als „Machtspiel". Daran würden auch die neu geschaffenen „Frauenbeauftragten" in den muslimischen (Groß-)Organisationen und Verbänden nichts ändern, da man mit ihnen, sobald es um Hermeneutik ginge, „nicht wirklich substanziell arbeiten" könne, da sie immer „im Rahmen bleiben müssen".

10 Unter Sure versteht man ein in Versform verfasstes Kapitel des Korans.

11 Beispielsweise kämpften die „Sisters of Islam" gegen die Scheidung per SMS. Ein Sharia-Gericht bewertet drei SMS eines Muslim auf das Handy seiner Frau als ausreichend, um eine Trennung vollziehen zu können. Die Frauenrechtlerinnen kritisieren hier eine Ungleichbehandlung, die durch muslimische Oberhäupter gestützt wird. Männern wird es ihrer Meinung nach in Malaysia leicht gemacht, sich von ihrer Frau zu trennen, während Frauen dieser Schritt von den Richtern erschwert wird.

12 Hierbei waren auch Frauen in muslimisch geprägten Ländern beteiligt – insbesondere Ägypten gilt hier als Vorreiter.

## Literatur

**Badran**, Margot, 1995: Feminists, Islam, and Nation. New Jersey.

**Badran**, Margot, 2006: „Islamic Feminism Revisited." Al-Ahram Online. Internet: http://www.weekly.ahram.org.eg (15.03.2007).

**Beck-Gernsheim**, Elisabeth, 1999: „Schwarze Juden und griechische Deutsche". In: Beck, Ulrich (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt/M., 125-168.

**Berktay**, Fatmagül, 2001: „Grenzen der Identitätspolitik und islamistischen Frauenidentität". In: Pusch, Barbara (Hg.): Die neue Muslimische Frau. Würzburg, 67-88.

**Cooke**, Miriam, 2001: Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature. New York.

**Elias**, Norbert/**Scotson**, John L., 1969: Etablierte und Außenseiter. Frankfurt/M.

**EUMC**, 2002: Anti-Islamic Reaction in the EU after the Terrorist Acts against the USA. Wien.

**EUMC**, 2006: Muslime in der Europäischen Union – Diskriminierung und Islamophobie. Wien.

**Geertz**, Clifford, 1991: Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien. Frankfurt/M.

**Göle**, Nilüfer, 2004: „Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit". In: Göle, Nilüfer/Amann, Ludwig (Hg.): Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld, 11-44.

**Goffman**, Erving, 1974: Stigma. Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt/M.

**Hassan**, Riaz, 2002: „Is Islam a Help or Hindrance to Women's Development?" In: Meuleman, Johan (Hg.): Islam in the Era of Globalization. London, 189-211.

**IHF**, 2005: Intolerance and Discrimination against Muslims in EU. Wien. Internet: http://www.ihf-hr.org/documents/doc_summary.php?sec_id=3&d_id=4029 (12.07.2007).

**Karakasoglu-Aydin**, Yasemin, 1999: Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Frankfurt/M.

**Klein-Hessling**, Ruth, 2000: „Religiöse Praktiken und Wandel der Geschlechterverhältnisse – eine Fallstudie aus dem Nordsudan". In: Lukatis, Ingrid/Sommer, Regina/Wolf, Christoph (Hg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen, 251-261.

**Klein-Hessling**, Ruth/**Nökel**, Siegrid/**Werner**, Karin (Hg.), 1999: Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa. Bielefeld.

**Kreile**, Renate, 2003: „Geschlechterverhältnisse im Vorderen Orient im Spannungsfeld von Globalisierung und Fragmentierung". Der Bürger im Staat. 53. Jg. H. 2-3, 139-144.

**Leibold**, Jürgen/**Kühnel**, Steffen, 2006: „Islamophobie. Differenzierung tut Not". In: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände 4. Frankfurt/M., 135-155.

**Moghissi**, Haideh, 2002: Feminism and Islamic Fundamentalism. London.

**Noelle**, Elisabeth, 2004: „Der Kampf der Kulturen". Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.09.2004, 5.