

Europa-Universität Viadrina, Frankfurt (Oder)
Kulturwissenschaftliche Fakultät
Lehrstuhl für Vergleichende Kultur- und Sozialanthropologie

Abschlussarbeit zur Erlangung des Grades
Bachelor of Arts „Kulturwissenschaften“

**Hybride Identität?-
Selbstbilder von muslimischen Frauen mit
Kopftuch**

Erstgutachter: Herr Dr. Stefan Wellgraf
Zweitgutachter: Frau Dr. Anna Caroline Cöster

Vorgelegt am 30. August 2012 von:

Jacob Methner
Matrikelnummer 26797
Adresse: Raumerstraße 28
10437 Berlin
E-mail: jacobmethner@yahoo.de

Inhaltsverzeichnis

Abstract.....	1
Einleitung.....	2
1. Das Kopftuch und seine diskursiven Bedeutungsformationen.....	4
Das Bedeckungsgebot im Islam.....	4
Integrationsdebatte (Kopftuchdebatte) im öffentlichen Alltags- und Mediendiskurs.....	8
Anlass der Debatte.....	8
Formationen des öffentlichen Mehrheitsdiskurses.....	9
Symbolisierungen des Kopftuchs.....	13
2. Selbstbilder.....	17
Die diffamierte Muslimin.....	17
Die sittsame Muslimin	20
Die selbstbestimmte Muslimin.....	25
Die virtuelle Heimat der deutsch-türkischen Muslimin.....	33
3. Die Problematik der kulturellen Verortung von Fortschritt und Rückschritt.....	38
4. Fazit.....	43
Eigenständigkeitserklärung.....	46
Literaturverzeichnis.....	47

Abstract

This paper deals with the question of the location of culture (Homi Bhabha) and how cultural difference can be articulated. For this research the self-images of headscarved women from the Turkish Muslim community are the fundamental source. Furthermore, the analysis of the major public discourse in both media and politics will be considered in relation to the women's self-images.

The controversial debate that considers the wearing of the headscarf in public institutions is still in progress. The ruling of the Federal Constitutional Court of Germany with regards to the case of the Muslim, headscarved teacher, Fereshta Ludin, in 2003, did not finalise the argument. The court concluded that it was the responsibility of the federal counties to make their own legislation regarding this issue.

The thesis of this paper is that the major public discourse is marked by the concept of Orientalism (Edward Said), which allows the German society to find identity in the economy of "otherness". In this case, the "other" is the Oriental Muslim. The dichotomy of Orientalism between Western Culture and Oriental Culture has an impact on the expression of my interview partners, although their self-images actually describe a third cultural location. Their reality is neither located in an Oriental nor a Western culture, nor somewhere in between. Rather, their life in a Western society has provoked a transformation in their interpretation of Islam; it's the creation of something entirely new...

Einleitung

Sie sind unter uns: Anatolische Musliminnen, die irgendwie im Mittelalter stehen geblieben sind. Sie sind anders als wir, denn sie haben eine andere Kultur und Religion. Sie lassen sich ihr Leben von ihren Männern diktieren, sind radikal veranlagt und unwillens hiesige Gepflogenheiten anzunehmen. Sie beten für einen islamischen Staat, in dem die Scharia und ihre bärtigen Prediger regieren. Sie nutzen die Rechte aus, die ihnen das Grundgesetz gibt. Eigentlich wollen sie es abschaffen und gefährden somit die Demokratie und die Errungenschaften der Aufklärung. Woran man sie erkennt? Am Kopftuch.

Die hier zugespitzten negativen Vorurteile und Symboliken rund um das islamische Kopftuch scheinen sich bei vielen Deutschen, spätestens seit Sarrazins Bestseller (*Deutschland schafft sich ab*) bekannt, unterschwellig manifestiert zu haben. Die Kopftuchdebatte kann man als einen Grenzfall unter vielen einordnen. Der Grenzfall tritt ein, wenn kulturelle oder religiöse Praktiken einer Minderheit die Frage nach der Identität oder kulturellen Verortung als Ganzes aufwerfen. Andere Grenzfälle sind zum Beispiel der Schwimmunterricht von muslimischen Mädchen in der Schule, Zwangsverheiratungen oder die jüngere Debatte um ein Verbot der religiösen Beschneidung von minderjährigen Jungen islamischer oder jüdischer Religionszugehörigkeit. Die jüngste Debatte ist insofern erfrischend, da die anderen Grenzfälle allein die in Deutschland lebenden Muslime betreffen. Der Islam scheint eine liberal-säkulare Mehrheitsgesellschaft vor besondere Herausforderungen zu stellen. Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht die Frage nach der *Verortung der Kulturen*. Die Kopftuchdebatte wird als Ausgangspunkt genommen, an dem kulturelle Differenz verhandelt wird. Wie drückt sich jene Differenz aus? Zur Beantwortung der Frage möchte ich mir zum Einen den öffentlichen Mehrheitsdiskurs rund um das Kopftuch anschauen, zum Anderen liegt der Hauptfokus auf den Selbstbildern Kopftuch-tragenden Musliminnen mit türkischen Wurzeln. Die Selbstrepräsentationen der Frauen können einen

Einblick geben, wo Deutschland bei der Integration wirklich steht. „Die gesellschaftliche Artikulation von Differenz ist aus der Minderheitenperspektive ein komplexes, fortlaufendes Verhandeln, welches versucht, kulturelle Hybriditäten zu autorisieren, die in Augenblicken historischen Wandels aufkommen.“¹ Dieser historisch kulturelle Wandel ist spätestens seit der zweiten Generation von Menschen türkischer Abstammung Realität. Traditionen werden umgeschrieben, Religion anders praktiziert, als es etwa die Elterngeneration getan hat. In der Öffentlichkeit werden die Frauen in diesem Wandel zwischen Assimilation, Integration oder Parallelgesellschaft verschieden wahrgenommen. Am meisten kontrastiert sich diese Wahrnehmung in der aufgeladenen, vielschichtigen Symbolik des Kopftuchs.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile. Den ersten Teil bildet das erste Kapitel, in dem es um das Kopftuch und seine öffentlichen diskursiven Bedeutungsformationen geht. Die Bedeutung des Kopftuchs ist sowohl unter islamischen Gelehrten umstritten als auch in den Debatten in der Politik und Medienlandschaft Deutschlands. Im zweiten Teil geht es um die Interpretation des empirischen Materials, das ich im Rahmen meiner Feldforschung gesammelt habe. Das Feld habe ich im Rahmen eines Spaziergangs durch zahlreiche Ladengeschäfte Berlins erschlossen, in denen ich Frauen mit Kopftuch ansprach und um ihre Teilnahme bat. Vier Interviews mit selbstständigen/erwerbstätigen Frauen türkischer Herkunft der zweiten Generation in Berlin bilden für diese Bachelorarbeit die forschungsdatliche Grundlage. Shandra (34), Aiche (34) und Mira (29) besitzen jeweils ein Bäckereigeschäft, Rabea (28) arbeitet in einem Laden für Haushaltsartikel. Die Gespräche führte ich nach der Methode des semi-strukturierten Interviews. Ein Katalog von nicht theorie-geleiteten, offenen Fragen diente als flexibel verwendbare Vorgabe.²

1 Bhabha 2007, 3

2 Vgl. Helfferich 2009, 24

1. Das Kopftuch und seine diskursiven Bedeutungsformationen

Das Bedeckungsgebot im Islam

In diesem Abschnitt geht es um die theologische Bedeutungsformation, die dem Kopftuch zukommt. Sie wurde von den Befragten ausführlich oder anscheinend ausgeführt. Alle vier Frauen versicherten mir, dass sie sich in einer Phase ihres Lebens intensiv mit den islamischen Schriften auseinandergesetzt hatten. Daher erscheint die textuelle Interpretation als ein zentraler Teil ihres religiösen Selbstverständnisses. Das türkische Kopftuch in allen seinen Farben und Ausführungen ist wie der arabische Schleier oder die Burka, verschieden interpretiert und traditionell umgesetzt, Ausdruck eines Bedeckungsgebotes im Islam. „Koran und Sunna werden herangezogen und unterschiedlich interpretiert: Für den ECFR (European Council for Fatwa and Research) etwa ist die Bedeckung des Kopfes Pflicht für die Muslimin, andere islamische Strömungen, wie beispielsweise die Aleviten, kennen generell kein aus dem Koran abgeleitetes Gebot, ein Kopftuch zu tragen.“³ An zwei Stellen des Korans wird sich explizit auf die Bedeckung der Frau bezogen:

1. *„Sage den gläubigen Männern, dass sie ihre Blicke senken und ihre Keuschheit wahren sollen. Das ist geziemender für sie. Wahrlich, Gott ist wohl vertraut mit dem, was sie tun. Und sage den gläubigen Frauen, dass sie ihre Blicke senken und ihre Keuschheit wahren sollen, und ihre Reize nicht zur Schau stellen sollen außer dem, was davon sichtbar wird, und dass sie ihre Tücher über ihren Ausschnitt ziehen sollen. (Sure 24: 30-31)“*
2. *„O Prophet! Sage deinen Frauen und deinen Töchtern und den Frauen der Gläubigen, dass sie ihre Gewänder über sich ziehen sollen. Das ist besser, damit sie erkannt und nicht belästigt werden.“*

3 Kühn 2008, 31

Und Gott ist vergebend, barmherzig. (Sure 33: 59)“⁴

Im Gegensatz zu der Auffassung, dass das Kopftuch generell Sexualfeindlichkeit im Islam symbolisiert, steht dessen geschichtlich/religiöse Funktion und die Wertschätzung der Sexualität im Islam. Der islamische Prophet Mohammed wird im Koran als ein Frauenliebender beschrieben. „Die geschlechtlichen Freuden sind ein Vorgeschmack auf das Paradies.“⁵ Trotzdem unterliegt die Sexualität einigen Regelungen, die sich vor allem auf das Zusammensein von Mann und Frau beziehen. Die weibliche Sexualität wird nicht als etwas Schlechtes verurteilt und doch ginge von ihr eine gewisse Bedrohung aus. Einige Islamwissenschaftler, wie beispielsweise Malise Ruthven, betonen zum Einen den hohen Stellenwert der Familie, die durch die weibliche Attraktivität bedroht werde. Zum Anderen wird das kulturelle Gedächtnis herangezogen, dass Frauen in Mythen und Vorreligionen „als Verkörperung der Zerstörung, als Symbol des Chaos“ angesehen worden sind.⁶ Die Referentin für interreligiösen und interkulturellen Dialog Hamideh Mohagheghi interpretiert beide Suren als Empfehlung beziehungsweise Anordnung für beide Geschlechter sich vor dem Anderen in Zurückhaltung zu üben. Die islamische Familie solle neben anderen Vorschriften dadurch geschützt werden. „Offen bleibt die frage, ob die Vorschrift der Bedeckung als Schutz vor Gefahr weiterhin ihre Gültigkeit hat, wenn in einer Gesellschaft diese Gefahr nicht mehr besteht.“⁷ Meine Interviewpartnerin Aiche begann das Gespräch ohne Aufforderung mit einer kurzen Beschreibung der Entstehungszeit des Islam. Zur Stellung der Frau, vor der Verbreitung des Islam, sagt sie:

Wie gesagt Frauen wurden halt richtig fertig gemacht in jeder Hinsicht. Die hatten überhaupt keine Rechte, sie wurden geschlagen, getreten, jegliches ist mit denen passiert. (...) Sie (die Frauen) werden nicht als gefährlich betrachtet, sondern sie sollen sich selber schützen vor Menschen, die ihre Lüste nicht kontrollieren können, zum Beispiel Vergewaltiger oder verheiratete Männer, der zum Beispiel eigentlich

4 Mohagheghi 2005, 23-24

5 Ruthven 2000, 138; Z.n. Mathes, Von Braun 2007, 64

6 Mathes, Von Braun 2007, 65

7 Mohagheghi 2005, 24

*seine Frau sehr liebt, aber irgendwann sieht er diese hübsche Frau und sagt jetzt habe ich mich in diese Frau verliebt, weil sie ist einfach hübsch ist. Oder sie hat Charisma oder so. Also um solchen Sachen auch vorzubeugen. Und es gibt auch Frauen, die nicht so schön sind und damit (Kopftuch) ihre Hässlichkeit verdecken können.*⁸

Aisches Ausführungen betonen eine Schutzfunktion des Bedeckungsgebotes. Geschützt wird, neben der Ehe und damit der islamischen Familie, der bedrohte Frauenkörper. Diese Auffassung decke sich mit denen der meisten islamischen Gelehrten. Sie gehen davon aus, „dass der Körper der Frau immer der Gefahr ausgesetzt sei, instrumentalisiert und missbraucht zu werden. Daher ist diese Regelung universal und gilt als religiöse Pflicht, die zu erfüllen sei.“⁹ Dies gelte damals wie heute.

Von Braun/Mathes beschreiben die Funktion des Kopftuchs nicht als eine die Sexualität unterdrückende, sondern eine spezielle Form des Umgangs mit ihr. Das Tragen des Kopftuchs enthüllt demnach Geschlechtlichkeit und steht für die symbolische Geschlechterordnung im Islam. In der islamischen Gesellschaft zeigt es die Grenze zwischen dem Privatem und der Öffentlichkeit an.¹⁰ Den Ausgangspunkt bildet dabei im Unterschied zur westlichen Gesellschaft das Private. Das Private genießt einen besonderen Schutz und ist nur für Eingeweihte bestimmt. „Der Verschleierung der Frau im öffentlichen Raum entspricht ein Blickverbot des Mannes.“¹¹ Es ist ein Gebot der Konfliktvermeidung, da nach islamischer Auffassung die Reize der Frau den Mann in seiner sozialen Identität bedrohen. Das Private werde durch die Befolgung des Gebotes geschützt. Die Trennung zwischen Privatem und Öffentlichkeit kommt einer kulturellen Verhütungsmethode gleich und ist mehr noch die Privatisierung der Sexualität.¹²

Neben der gesellschaftlichen Funktion der Bedeckung gibt es darüber hinaus eine rein theologische. Aiche erzählt aus ihren Kindertagen von den Begegnungen mit ihrem Hoca (islamischer Gelehrter):

8 Aiche (siehe Anhang)

9 Mohagheghi 2005, 25

10 Vgl. Mathes, Von Braun 2007, 72

11 Ebd., 68

12 Vgl. Ebd. 68 f.

Mein Hoca war ein sehr guter Mensch, er hat die Mädchen auch immer vorgezogen, damit wir ein Gefühl von Gleichberechtigung bekommen oder sogar höher gestellt. Weil du kannst zum Beispiel Vatergefühle entwickeln, wenn du das Kind in der Hand hast. Aber ich entwickle schon Muttergefühle, wenn ich das Kind schon im Mutterleib erfahre. Deswegen haben wir viele Sachen, die wir besser empfinden als Männer. Und das hat uns unser Hoca, Gott sei Dank, immer gezeigt.¹³

Die Gleichstellung oder gar Höherstellung der Frau im Islam mag angesichts der Unterdrückungssymbolik, die das Kopftuch in den westlichen Debatten erfährt, befremdlich wirken. Dennoch lässt sich diese These durch eine theologisch-islamische Interpretation von Geschlechtlichkeit stärken. Sie „ist ein Symptom menschlicher Unvollständigkeit und der Differenz von Mensch und Gott“.¹⁴ Im Islam symbolisiert die Bedeckung der Frau die extrakorporale Trennung zwischen den Geschlechtern. Der weibliche Körper wird zu einem „sakralen Raum“ erklärt. Dem Kopftuch jegliche religiöse Symbolik abzusprechen, ist daher hinfällig. Im Unterschied zum Judentum sei der Islam auch immer politisches Programm gewesen.¹⁵ Daraus erklärt sich, dass beispielsweise in der gesamten Stadtarchitektur einer arabischen Stadt Geschlechtersegregation zu beobachten ist. So existieren dann auch zwei konkurrierende Geschlechterkonzepte nebeneinander. „Das eine beruht auf den pragmatischen Regulierungen der Gesellschaft (...) das andere in der Artikulation ethischer Visionen.“¹⁶ Im Geschlechterkonzept der ethischen Vision sehen sich vor allem muslimische Frauen angesprochen, die wider jeder Kritik immer wieder die geschlechtliche Egalität von Mann und Frau im Islam verteidigen. „Aus vielen Stellen ist aus letzterem ein egalitäres Geschlechterkonzept zu erkennen, so etwa wenn in Sure 33:35 die Frauen gleichberechtigt mit den Männern als Vorkämpfer des Glaubens angesprochen werden.“¹⁷ Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Bedeckungsgebot demnach eine sakrale Erhöhung der Weiblichkeit darstellen soll. Es manifestiert sich

13 Aiche (siehe Anhang)

14 Mathes, Von Braun 2007, 96

15 Vgl. Ebd.

16 Ahmed 1992, 66

17 Mathes, Von Braun 2007, 103

darüber hinaus eine symbolische Geschlechterordnung, die vornehmlich dem Schutz der islamischen Familie beziehungsweise der Frau dienen soll.

Integrationsdebatte (Kopftuchdebatte) im öffentlichen Alltags- und Mediendiskurs

Anlass der Debatte

Das Kopftuch als sichtbares Zeichen der Religionszugehörigkeit, erlangte schon vor Sarrazins „Kopftuchmädchen“¹⁸ Symbolcharakter. Anlass der Kopftuchdebatte war der Fall der muslimischen Lehrerin Fereshta Luddin im Sommer 1998. Als sie sich nach erfolgreichem Abschluss ihres Referendariats um die Übernahme als Hauptschullehrerin im baden-württembergischen Schuldienst bewarb, erhielt sie vom zuständigen Oberschulamt nach dem üblichen Bewerbungsgespräch eine Ablehnung. Das Kopftuch sei ein religiöses Symbol und gefährde die staatliche Neutralität, welcher der Lehrerstand verpflichtet ist.¹⁹ Schon als es um das Referendariat als abschließenden Teil ihrer Berufsausbildung ging, hatte dasselbe Oberschulamt die kopftuchtragende Lehramtsanwärterin mit den Fächern Deutsch und Gemeinschaftskunde keiner Schule zuweisen wollen. Diese Entscheidung war jedoch von der baden-württembergischen Kultusministerin Annette Schavan (CDU) im Februar 1997 mit Verweis auf das staatliche Ausbildungsmonopol wieder aufgehoben worden. Nun ging es

18 „Solche Urteile haben viele emotionale Elemente, und das war mir auch bewusst, als ich im September 2009 in einem Interview formulierte: *Jemanden, der nichts tut, muss ich auch nicht anerkennen. Ich muss niemanden anerkennen, der vom Staat lebt, diesen Staat ablehnt, für die Ausbildung seiner Kinder nicht vernünftig sorgt und ständig neue kleine Kopftuchmädchen produziert.* Michael Ramme wies in einem Leserbrief an die FAZ darauf hin, dass die politisch korrekte Formulierung hätte lauten müssen: *Eine Apathie gegenüber den ökonomischen Zwängen lebenserhaltender Aktivitäten, verbunden mit staatlicher Subventionierung bei gleichzeitigem Zynismus gegenüber demselben Staatswesen, sowie eine Negierung der genuin elterlichen pädagogischen Obliegenheiten gemäß Artikel 6 (2) des Grundgesetzes in Kombination mit der Intention der Erhöhung der Reproduktionsrate können schwerlich eine allgemein anerkannte Akzeptanz finden.* Damit wäre ich bestimmt nicht angeekelt, aber es hätte auch keiner verstanden.“ (Vgl. Sarrazin 2010, 226)

19 „Auch wenn die Beschwerdeführerin nicht für ihre Glaubensüberzeugung missioniere, bringe sie doch durch das Tragen des Kopftuchs während des Unterrichts jederzeit und ohne dass sich die Schüler dem entziehen könnten, ihre Zugehörigkeit zum Islam zum Ausdruck; damit zwingt sie die Schüler, sich mit dieser Glaubensäußerung auseinander zu setzen.“ (BVerfG, 2 BvR 1436/02 vom 3.6.2003, Absatz-Nr. (5), http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20030924_2bvr143602.html, Zugriff: 20.08.2012)

jedoch um die Übernahme einer Lehrerin mit Kopftuch in den Schuldienst, und die Kultusministerin stellte sich diesmal hinter ihr Oberschulamt, da Fereshta Ludin nicht auf das Tragen des Tuches während des Unterrichts verzichten wollte. Das Kopftuch sei „ein Ausdruck kultureller Segregation.“²⁰ Die am 14.7.98 publizierte Presseerklärung Annette Schavans löste eine kontroverse Debatte quer durch Medien, Interessenverbände und Parteien aus.²¹ Das Landesparlament Baden-Württembergs stand über alle Parteigrenzen hinweg geschlossen hinter Schavans Entscheidung. Unterstützung gab es darüber hinaus vom Deutschen Philologenverband und anderen deutschen Politikern. Kritische Stimmen kamen vom Bischof der evangelischen Landeskirche, von diversen Ausländerverbänden, der Gewerkschaft für Erziehung und Wissenschaft, sowie von einigen Intellektuellen und Zeitungsjournalisten. „Damit wird deutlich, dass (...) die an deutschen Debatten beteiligten Politiker und Intellektuellen übliche Allianzen und Oppositionen überschritten.“²² Trotz ihrer Anstellung an einer islamischen Schule in Berlin, kämpfte Frau Ludin juristisch weiter. Die zweite, größere Welle der Kopftuchdebatte wurde 2003 mit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts im Fall Ludin losgetreten. Das Urteil sah vor, dass ihr das Tragen des Kopftuchs ohne gesetzliche Grundlage nicht verboten werden könne. Die „Kopftuchfrage“ ist seither Sache der Bundesländer, die verschiedene gesetzliche Regelungen finden.²³

Formationen des öffentlichen Mehrheitsdiskurses

Das Kopftuchthema in Deutschland wurde sehr schnell breiter diskutiert. Sie stand stellvertretend für eine Integrationsdebatte und damit das Selbstverständnis der deutschen Gesellschaft im Hinblick auf den Islam und Muslime. Die juristische Auseinandersetzung um die Grenzfrage der Neutralität des Staatswesens kann als Ausgangspunkt für eine erste Diskursformation gelten.²⁴ Die Lehrerin sollte als Staatsbeamtin die

20 Amir-Moazami 2007, 104

21 Vgl. <http://www.trend.infopartisan.net/trd1103/t361103.html>, Zugriff: 22.07.2012

22 Amir-Moazami 2007, 104

23 Vgl. Kühn 2008, 34

24 „In dem Fall, wo man in einer bestimmten Zahl von Aussagen ein ähnliches System der

Neutralität des Grundgesetzes verkörpern, das heißt in der deutschen politischen Kultur gegenüber sozialen Konflikten immunisiert sein. Im Fall Ludin wurde die Neutralität der Lehrerin angezweifelt, da das Kopftuch als religiöses Symbol interpretiert wurde, welches die negative Glaubensfreiheit der Schüler beeinträchtigen könnte.²⁵ Dem Kopftuch wurde vom Bundesverfassungsgericht zwar nicht unterstellt generell ein missionarisches Symbol des Islam zu sein. Dennoch ist diese Lesart Teil des öffentlichen Mehrheitsdiskurses. Paradoxerweise ist der Übergang von der Argumentation eines neutralen Verfassungscharakters zum Verweis auf ein christlich-abendländisches Erbe fließend.²⁶ In einigen deutschen Landesverfassungen ist dieses als Ursprung moderner Bildungs- und Kulturwerte eingeschrieben. Damit reiht sich die Formation in einen orientalistischen Diskurs ein. Dieser geht auf den US-amerikanischen Literaturtheoretiker Edward W. Said zurück. Er vertritt die These, dass der Westen historisch dazu tendiere den Orient intellektuell und politisch zu vereinnahmen, diese Dichotomie sogar erst erschaffen hat.²⁷ Als „Clash of Civilisations“ hat der US-amerikanische Politikwissenschaftler Samuel Huntington die Konfliktlinie der Welt nach dem Kalten Krieg ausgerufen.²⁸ Neben China misst er dem Islam versus westlicher Kultur am meisten Konfliktpotential bei. Ein Hauptkritikpunkt an Huntingtons Thesen ist, dass er die Kulturen als statisch begreift. Er hat ein vorgefertigtes Bild einer islamischen Gesellschaft: „Das unspezifische Label >>abendländisch<< kann hier als Marker für die Vorstellung von historisch geprägten substantziellen Unterschieden zwischen geopolitisch eingrenzbaren >>Zivilisationen<< gelten, die auf einer gemeinsamen Kultur und Religion basieren. (...) Ein wesentliches Element dieses Diskurses ist die Behauptung, die Trennung zwischen Politik und Religion sei eine ausschließlich westliche Errungenschaft und stelle einen der

Streuung beschreiben könnte, in dem Fall, in dem man bei den Objekten, den Typen der Äußerung, den Begriffen, den thematischen Entscheidungen eine Regelmäßigkeit (eine Ordnung, Korrelation, Positionen und Abläufe, Transformationen) definieren könnte, wird man übereinstimmend sagen, dass man es mit einer diskursiven Formation zu tun hat (...)“ (Foucault 1981, 58)

25 Mahrenholz 2009; in Rostock 2009, 202

26 Vgl. Amir-Moazami 2007, 108

27 Vgl. Said 2009, 11

28 Vgl. Huntington 1996, 1-25

grundlegendsten Unterschiede zur politischen Verfasstheit des Islam dar.²⁹ Der christlich-westlichen Hemisphäre wird damit „das (Deutungs)-Monopol des Säkularitätstheorems“ zugesprochen.³⁰ Die prominenteste Vertreterin einer anderen Gruppe von Kopftuchkritikern ist die Boulevard-Feministin Alice Schwarzer. Sie streicht das Wort „christlich“ und vertritt einen rein laizistischen Standpunkt, wobei sie den säkularen Staat auch als „Errungenschaft der Aufklärung“ bezeichnet.³¹ Als eine zweite Diskursformation beschreibt Amir-Moazami die Debatte um den Toleranzbegriff. Eine politische Symbolik des Kopftuchs überschreitet dabei die Grenze des Tolerierbaren. Politisch meint hier im Besonderen eine *Patriachatssymbolik* (siehe 1.3. *Symbolisierungen des Kopftuchs*) des Kopftuchs. Der Islam und symbolisch das Kopftuch stehe für die Unterdrückung der Frau. Mit der Ächtung der vermeintlichen Intoleranz seitens einer von Männern dominierten Gesellschaft, wird die eigene Toleranz hervorgehoben. Darüber hinaus sei das Kopftuchtragen eine intolerante Handlung einer Minderheit gegenüber der Mehrheit. (*Ausgrenzungssymbolik*) „Obwohl vielfach von der Gegenseitigkeit der Toleranz die Rede war, kehrten die Autoren dieses Prinzip quasi um, indem sie vorschlugen, eine Minderheit – in diesem Fall durch eine Muslimin mit öffentlich sichtbarer, nicht-christlicher Religiosität repräsentiert – solle ihren toleranten Charakter gegenüber der Mehrheit unter Beweis stellen.“³² Amir-Moazami betont hier den Machtfaktor, den der Toleranzbegriff inne hat. Wer toleriert und wer wird toleriert? Beide Diskursformationen nehmen nicht etwa eine streitbare deutsche Leitkultur, sondern das Grundgesetz als Referenzpunkt. „Bei genauerem Hinsehen lässt sich jedoch feststellen, dass die Verfassung hier eine ganz ähnliche Funktion wie der sonst in Deutschland geläufige Kulturbegriff einnahm. So wurde auch damit ein exklusives, neutralisiertes und distinktives *wir* markiert, das bestimmte religiöse Praktiken bzw. Ausdrucksformen ausschloss.“³³ Eine weitere Formation ist die Kennzeichnung eines legitimen Islam. Die Lehrmeinung derjenigen islamischen Theologen und Gläubigen, die die Bedeckung als

29 Amir-Moazami 2007, 110

30 Ebd.

31 Schwarzer 2005, 32

32 Amir-Moazami 2007, 113

33 Amir-Moazami 2007, 115

islamische Vorschrift interpretieren, wurde ignoriert. Sie sei ein Import aus islamistischen Ländern. „Nach dieser Logik widersprach das Kopftuch nicht nur deutschen Prinzipien, sondern wurde auch für die islamische Theologie und Praxis als illegitim erachtet. (...) Die Beschreibung des Kopftuchs als Abweichung vom eigentlichen Islam ließ vor allem Raum, um dieses Symbol mit anderen Inhalten zu füllen, die von religiösen Bedeutungen entfernt waren. Dieses Argument wurde (...) nicht allein durch die Stimmen der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft kanalisiert, sondern auch durch Intermediäre, die sich selbst öffentlich als Muslime bezeichneten und dem Argument durch die Stimme des Anderen größeres Gewicht und mehr Glaubwürdigkeit einbrachten.“³⁴ In dieser Rolle sind die „euro-islamischen“ Experten Repräsentanten und Kritiker zugleich.³⁵ Des öfteren handelt es sich um Frauen, die sehr negative Erfahrungen mit dem Islam gemacht haben. Medienpräsenzte Vertreterinnen dieser Gruppe sind beispielsweise die Sozialwissenschaftlerin Necla Kelek, die SPD-Politikerin Lale Akgün oder die Anwältin Seyran Ates. Amir-Moazami sieht diese Art von Expertinnen in den Medien öfter zur Wort kommen und sich Gehör verschaffen, als Muslime, die eine andere Glaubenspraxis verfolgen. Sie stellt fest: „Während die Worte von selbsternannten säkularen und liberalen Muslimen authentifiziert werden, werden jene von öffentlich sichtbaren Muslimen außer Kraft gesetzt.“³⁶ Die unterschiedlichen Bedeutungen und Motive, die Frauen dazu bewegen in der Öffentlichkeit ein Kopftuch zu tragen, fänden kaum Eingang in den öffentlichen Mehrheitsdiskurs.³⁷ Frau Ludin unterstrich mehrmals, dass sie das Kopftuch aus innerer Religiosität trage. Im Mehrheitsdiskurs wurden ihre Worte ignoriert oder als Ausnahme bezeichnet. Hingegen wurde „das Bild von der passiven und unterdrückten Frau“ ungehindert reproduziert.³⁸ Die vierte Formation des öffentlichen Mehrheitsdiskurses ist die Adressierung der Frauen als Teil einer ethnischen Gruppe, weniger als Bürger des Gemeinwesens. Dabei wird in erster Linie

34 Ebd., 116-117

35 Der *Euro-Islam* ist eine Utopie und geht auf den Politikwissenschaftler Bassam Tibi zurück. Zentral ist dabei die Idee, dass es eine islamische Reformation geben solle sowie eine Privatisierung der Religion.

36 Amir-Moazami 2007, 120

37 Vgl. Kühn 2008, 89

38 Amir-Moazami 2007, 122

nach einem Kulturkreis klassifiziert. Dieser deutsch-westliche Kulturkreis steht im Sinne Huntingtons im Gegensatz zu dem der „Migranten“. Der „Diskurs von undurchdringbaren Grenzen, der sich zunächst im Begriff des Kulturkonflikts und dann allmählich in der Rhetorik von Parallelgesellschaften manifestierte, suggerierte, dass Kulturen stabile und statische Gebilde seien, in die sich Minderheiten schlicht einfügen müssten.“³⁹ Im Folgenden geht es um eine Strukturierung der Symboliken, die Teil der einzelnen Diskursformationen des öffentlichen Mehrheitsdiskurses sind.

Symbolisierungen des Kopftuchs

Die Kopftuchdebatte in Deutschland ist geprägt von zum Teil unvereinbaren Positionen. Sowohl von Befürwortern als auch Gegnern erhält das Kopftuch eine Reihe von Ist-Zuschreibungen: *Das Kopftuch ist ein Symbol für...* Die Folge ist, dass die meisten Debatten, etwa in Talkshows oder Leitartikeln, ergebnislos bleiben. Es ist sowohl im Positiven als auch im Negativen aufgeladen mit Symboliken. „Dem Kopftuch werden also im Alltags- und Mediendiskurs standpunktbezogen widersprüchliche Symbolwerte zuerkannt. Das Kopftuch als Symbol der Nicht-Integration oder aber als Symbol der Integration stehen sich – oft im gleichen Diskurs - antagonistisch gegenüber.“⁴⁰ Die Starrheit bestimmter Argumentationsmuster für oder gegen das Kopftuch, schlägt sich in der Selbstwahrnehmung meiner Interviewpartnerinnen nieder. (siehe zweites Kapitel) In diesem Abschnitt geht es darum, die Symboliken einzuordnen. Als Vorlage dienen die Kategorien, welche Peter Kühn in seiner Diskursanalyse aufgestellt hat. Als eine erste Kategorie benennt Kühn die *Ausgrenzungssymbolik* des Kopftuchs. Dabei geht es um die „Symbolisierung der Kopftuchträgerinnen und deren Befürworter als unflexible, verstockte, integrationsunwillige, intolerante, Sonderrechte beanspruchende, renitente, sich in Parallelgesellschaften ausgrenzende Mitglieder der Gesellschaft.“⁴¹ In

39 Ebd., 124-125

40 Kühn 2008, 42

41 Ebd., 40

öffentlichen Ämtern könnten sie unmöglich die Grundwerte der Bundesrepublik Deutschland repräsentieren, ein Leben in einer Parallelgesellschaft sei daher unvermeidlich. Als Replik darauf deuten Kopftuchbefürworter das Kopftuch als Zeichen der Integration.⁴² Es abzulegen käme einer Assimilierung gleich. Verwandt damit ist die *Fremdheitssymbolik*: „Kopftuchträgerinnen und die Befürworter des Kopftuchtragens werden als exotische, unbekannte, unvertraute, fremde oder andersartige Mitglieder der Gesellschaft angesehen (Ausländer), deren Zahl allerdings ständig zunimmt.“⁴³ Von Seiten der Gegner, die diese Symbolik aufnehmen, sind die Thesen Thilo Sarrazins wohl die bekanntesten. Die vermeintlich wachsende Zahl der Kopftuchträgerinnen in der Öffentlichkeit wird als Bedrohung wahrgenommen. Deutschland würde sich nach Sarrazin durch kulturelle Überfremdung abschaffen.⁴⁴ Die Befürworter betonen hingegen im positiven Sinne die besondere Exotik „des Anderen“. Bei der Fremdheitssymbolik „muss von Akzeptanzgraden des Fremden ausgegangen werden. Die Graduierung reicht vom eher Exotischen, das fasziniert, über das noch akzeptierbare Ungewohnte bis zum Fremden, das geduldet, toleriert oder akzeptiert wird, oder aber bis hin zum Andersartigen, das man abwehrt oder dem man sogar unversöhnlich und feindlich gegenübersteht.“⁴⁵ Das Thema von Freiheit und Zwang wurde von meinen Interviewpartnerinnen mehrfach aufgegriffen. (siehe zweites Kapitel) Dabei reproduzieren sie eine dritte Kategorie, nämlich die der *Patriarchatsymbolik*. Bei ihr handelt es sich um „Symbolisierungen der Kopftuchträgerinnen und deren Befürworter als unterdrückte, unmündige, rechtlose, passive, fremdbestimmte, unfreie, diskriminierte, durch das Patriarchat beherrschte, nicht emanzipierte Mitglieder der Gesellschaft: »Das Kopftuch ist ein Symbol der Frauenunterdrückung.«“⁴⁶ Auch bei dieser Symbolik stehen sich unvereinbare Positionen gegenüber. Auf der einen Seite stehen unter anderen orientalistische Feministinnen, die dem

42 Diese Position wurde vor allem von größeren Teilen der Grünen und SPD geteilt. (Vgl. Henkes 2009, in Rostock 2009, 261)

43 Kühn 2008, 49

44 Den Begriff der kulturellen Überfremdung hat Sarrazin so nicht benutzt. Seine Thesen lassen aber diese Schlussfolgerung zu. (Vgl. Sarrazin 2010)

45 Ebd., 51

46 Ebd., 43

Kopftuchtragen eine generelle Fremdbestimmtheit unterstellen. Die muslimischen Frauen würden von ihren Männern unterdrückt. Das Kopftuch zeige an, dass sie symbolisch „auf ihre Rolle als Mutter und Ehefrau, die die Einkaufstaschen nach Hause schleppt“ reduziert werden.⁴⁷ Auf der anderen Seite stehen die Kopftuchbefürworter und -trägerinnen (auch die, die im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen). Sie betonen konträr, dass sie sich freiwillig entschlossen haben und das Kopftuch ein Symbol der Selbstbestimmung ist. Die Selbstbestimmung der Frau wird von vielen westlichen Intellektuellen als Errungenschaft der modernen oder postmodernen Gesellschaft angesehen. Die Moderne wird gleichbedeutend mit Fortschrittlichkeit konnotiert. Daran schließt sich die *Rückschrittsymbolik* an: „Kopftuchträgerinnen und die Befürworter des Kopftuchtragens werden als konservativ, rückschrittlich, unaufgeklärt, rückständig, unzeitgemäß, altmodisch oder bemitleidenswert betrachtet: »Für mich ist das Kopftuch ein Symbol der Anti-Aufklärung«⁴⁸ Zentral für die Rückschrittsymbolik ist die Meinung, der Islam habe im Gegensatz zum Christentum keine Aufklärung durchlebt.⁴⁹ Aufklärung bedeutet hier Moderne im Sinne einer säkularisierten Gesellschaft, eines Rücklaufes und Individualisierung von Religion als auch scheinbar progressiver westlicher Lebensstile und Werte. Die Befürworter bezeichnen ihrerseits den Vorwurf des Rückschritts als rückständig.

Die letzte Kategorie, die *Totalitarismus- und Gewaltsymbolik*, ist ohne Zweifel die medienwirksamste. Die Kopftuchträgerinnen und die Befürworter des Kopftuchtragens symbolisieren eine „aggressive, Furcht einflößende, indoktrinäre, gefährliche, fanatische, religiöse, islamische, militante, fundamentalistische, islamistische, totalitäre Bedrohung (...).“⁵⁰ Das Kopftuch weckt spätestens nach den Anschlägen vom 11. September 2001 und dessen medialer Kommunikation in der westlichen Gesellschaft Assoziationen. Sie sind eng verknüpft mit Ängsten vor Terrorismus als Folge einer fundamentalistischen Auslegung des Islam.⁵¹ Der heilige Krieg

47 Ebd., 44

48 Ebd., 45

49 Vgl. Ebd.

50 Ebd., 54

51 Vgl. http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2010/dez/PM_Studie_Religioese_Vielfalt_in_Europa.html#3, Zugriff:

(Dschihad), wie er etwa von Al-Quaida, den Taliban in Afghanistan oder der Hamas in Palästina ausgerufen wird, ist in den Massenmedien regelmäßig präsent. Dort wird ein hohes oder minder hohes Bedrohungspotential des Islam bildlich am Kopftuch vermittelt. Kühn stellt fest, dass es in der deutschen Berichterstattung eine Tendenz zu einer großen *Text-Bild-Schere* gibt.⁵² Dabei gehen Textinhalt und Bildmaterial quellenthematisch auseinander. Die Bedeckung der Frau, vom Kopftuch bis zur Burka, wird zu einem Symbol des politischen Islam.⁵³

20.08.2012

52 Vgl. Kühn 2008, 56

53 Ein zentraler Begriff in der auf die Anschläge des 11. Septembers folgenden Debatte ist der des Schläfers. Ein Schläfer ist ein Fremdling, der sich in einer Gesellschaft „einnistet“, um dann am Tag X aufzuwachen und seine Feindschaft durch terroristische Attacken ausdrückt. Es sind dabei Analogien zur Medizin augenscheinlich, wenn sich etwa ein gutartiges Krebsgeschwür, der Fremdling, in ein bösartiges verwandelt. Für die sprachliche Biologisierung gesellschaftlicher Entwicklungen ist die Ausrottungspolitik der Nazis bekannt. Die reale Gefahr, der sich Gesellschaft mit Terrorismus entgegenstellen muss, soll an dieser Stelle nicht verkannt werden. Trotzdem ist es dem Verstehen der Kopftuchdebatte zuträglich, die sprachliche Vermittlung dieser realen Gefahr zu hinterfragen. „Sprachbilder und Metaphern bieten oft einen wichtigen Schlüssel, um die Subtexte von Aussagen- literarischer Art oder dokumentarischer Art- zu >lesen<: der >Blutstrom< des Geldes, das >Krebsgeschwür<, die mangelnden >Abwehrkräfte der Gesellschaft<. Es fehlt auch nicht der ausdrückliche Verweis auf das Kopftuch: Die Attentäter vom 11. September seien „sehr genau auf die Verschleierung ihrer wahren Ziele“ bedacht gewesen. In solchen Sprachwendungen, durch die unbewusste Ängste angesprochen werden, vermischen sich Bilder vom inneren Feind mit aktuellen Bildern von verborgenen Frauenkörpern.“ (Mathes, Von Braun 2007, 81) Hier findet eine Sexualisierung der Feindbilder statt. „Heute wird über die verschleierte Frau der Schläfer erkannt. Daher das Bedürfnis, sie zu entschleiern. Paradoxerweise wird also eben jene Unsichtbarkeit von ihr gefordert, die den Schläfer charakterisiert und so gefährlich erscheinen lässt.“ (Ebd.) Von Braun/Mathes erkennen hier eine Paradoxie, die sie heranziehen, um ihre These dass der kulturelle Clash von Orient und Okzident, der auch und gerade auf dem weiblichen Körper ausgetragen wird, zu untermauern. „Das besetzte Gebiet des weiblichen Körpers, Symbolgestalt der Gemeinschaft, wurde zum Kriegsschauplatz, auf dem nationale und kulturelle Konflikte ausgetragen wurden und werden.“ (Ebd., 87)

2. Selbstbilder

Die diffamierte Muslimin

Die kurze Analyse des öffentlichen Mehrheitsdiskurses hat gezeigt, dass die Stimme der überzeugten Kopftuchträgerinnen selten gehört oder schlichtweg überhört wird. Dem Islam haftet ein negatives beziehungsweise problematisches Image an. Ich habe den Eindruck gewonnen, dass die Frauen das Interview nutzen wollten, um aus einer dem Mediendiskurs unterlegenen Machtposition dieses Image zu korrigieren.

Ich möchte aber einfach, dass man meine Religion kennen lernt. In den Medien ist in den letzten Jahren so viel passiert, was meine Religion in Dreck zieht. Es scheint so, als wäre unsere Religion dafür verantwortlich, dass Kriege herrschen. So ist es aber nicht. Es wird immer die westliche Seite erzählt, die andere Seite nicht. Ich möchte einfach mal diese andere Seite sein, die das zeigt.⁵⁴

Das ist eigentlich ein ganz friedlicher Glaube. Das wird in den Medien immer ganz falsch dargestellt.⁵⁵

Bei meinen bewusst neutral gestellten Fragen nach ihrem Alltag mit Kopftuch sprachen die Frauen sogleich nicht oder weniger existente Negativerfahrungen an. Diese Erwartungshaltung zeigt wie sehr sich die Frauen den Fremdbeschreibungen der Medien bewusst sind. Die Erzählungen der Frauen schienen grundsätzlich darauf ausgerichtet zu sein, dem Kopftuch positive Konnotationen zu geben. Erfahrungen von Diskriminierung richteten sich vornehmlich gegen die Medien. Alles würde sich gegen den Islam richten, stellte beispielsweise Shandra fest. Auf die Frage, ob sie denn persönlich angemacht wurde, antwortete sie:

Nein. Ich meine das allgemein. Wenn man in den Nachrichten hört usw. Man will den Islam schlecht machen.⁵⁶

Die Frauen negieren zwar größere Einschränkungen durch das Kopftuch,

54 Aiche

55 Mira

56 Shandra

geben den Medien aber die Schuld daran, jeden Tag um Respekt ringen zu müssen.

Wenn ich zum Beispiel um fünf den Laden aufmache und die Zeitung in Hand bekomme mit Sarrazin drin, da hab ich das Gefühl gehabt, dass die deutsche Gesellschaft eher ihm das abkauft als meinen Leuten. (...) Sie müssen nicht nach meiner Religion leben. Deswegen stört mich das nicht. Ich bin Moslem, aber ihr habt euch nicht nach mir zu richten. Ich biete hier etwas an und ich möchte nur Respekt. Ich möchte so leben wie ich bin. Darum geht es. Das war mein Ziel. Ich habe diesen Laden deswegen aufgemacht.⁵⁷

Die Frauen verstehen ihre Selbstständigkeit auch als Möglichkeit sich im öffentlichen Geschäftsalltag in einem anderen Bild zu zeigen, als dass was gemeinhin mit dem Kopftuch assoziiert würde. Sie bezweifeln, dass es in den Medien eine fundiert neutrale Berichterstattung zum Thema Islam gibt. Aiche erzählt sogar eine Geschichte, in der ihre Familie angeblich korrumpiert wurde:

Ich hab eine Nichte, die hat ein Buch geschrieben. Kennst du bestimmt, aber ich sag es nicht. Die hat so ein ganz komisches Buch geschrieben. Da war ich sehr sauer auf sie. Ich hab ihr gesagt: Es gibt so viele Leute, die diese westliche Seite vertreten. Wieso konntest du nicht einfach unsere Seite vertreten? Sie wusste nicht, was sie macht. Sie war 18. Sie hat 100000 Euro dafür bekommen und einfach irgendwas kritzeln und das hat sie auch wirklich so gemacht. Hat Sachen erzählt, die nie im Leben in ihrer Familie geschehen sind. Sie hat die Sachen völlig falsch interpretiert. Jetzt hat ist nun mal gemacht und es ist nicht zu ändern. Gott sei Dank macht sie es in letzter Zeit anders und besser. Wenn sie so im Fernsehen auftritt, vertritt sie auch die andere Seite, was mir so gefällt.⁵⁸

Die Frauen nehmen eine Opferposition ein. Sie fühlen sich und ihre

57 Aiche

58 Aiche wollte den Namen ihrer Nichte nicht verraten. Wenn die Geschichte allerdings stimmt, dann muss die dritte Formation des öffentlichen Mehrheitsdiskurses um das Phänomen gekaufter „Expertinnen“ erweitert werden. Es wäre ein Indiz dafür, dass die Patriachatssymbolik des Kopftuchs nicht nur eine liberal-aufgeklärte Identität der Mehrheit schafft, sondern sich außerdem gut verkaufen lässt.

Religion verleumdet von höheren Mächten. Dabei ist es eher das Gefühl für Respekt und Anerkennung mehr als Andere leisten zu müssen, welches sie diese Position annehmen lässt, weniger persönliche Erfahrungen von Pöbeleien oder gar rassistischer Gewalt.

Kein Mensch geht hier unglücklich raus. Ich versuche das immer so zu machen. Ich mache eine extra Portion Salat, um die Leute mehr zufrieden zu stellen. Ich muss mehr leisten für meine Arbeit als der Deutsche gegenüber. Weil erstens habe ich keine alkoholischen Getränke, was ja diese Gesellschaft nunmal mag, grade abends, nachmittags möchten sie ein Rotwein trinken. Das alles habe ich gar nicht. Das ist gegen meine Überzeugung. Also muss ich in einer anderen Hinsicht mehr tun. Damit die Leute einen Grund mehr haben da hin zu gehen. Es sind so Sachen, wo ich einfach mehr leisten muss.⁵⁹

Mira wies den Rat des vorherigen Bäckereibesitzers zurück in Prenzlauer Berg möglichst kein Kopftuch hinter der Theke zu tragen:

Wir sind hier in einer Umgebung, wo viele Ausländer sind. Von daher haben wir keine Probleme. Aber trotzdem gibt es Leute, die reinkommen, das Kopftuch sehen und gleich wieder rausgehen. Gibt's auch. (...) Als ich den Laden übernommen habe, der Typ, der mir es verkauft hat, der meinte, dass ich mit meinem Kopftuch nicht hinter dem Tresen stehen sollte. Versteck dich lieber. Das war auch ein Moslem. Weil hier viele gegen Ausländer sind. Ich habe gesagt nee. Und bis jetzt ist auch nichts passiert. Warum soll ich mich verstecken? Der der mich nicht mag, soll auch nicht in meinen Laden kommen.⁶⁰

Aiche beklagt, dass sie kaum deutsche Freunde habe, da Vorurteile verhindern, dass Freundschaften jenseits der Ladentheke entstehen. Sie erzählt, dass sie gerne ihre deutschen Schulfreunde treffen würde, mit denen der Kontakt seit ihrem Abschluss abgebrochen sei. Das Selbstbild der von der deutschen Öffentlichkeit diffamierten Muslimin, scheint die Frauen nicht daran gehindert zu haben, sich in die Offensive der Selbstständigkeit zu begeben. Dieser Schritt hat Auswirkungen auf andere Selbstbilder, auf

59 Aiche

60 Mira

die ich im Folgenden eingehen werde. Bei aller vermeintlicher Diffamierung machen die Frauen einen Spagat zwischen aktiver Präsenz in der Öffentlichkeit und Wahrung eines transformativ religiös-kulturellen Erbes.

Die sittsame Muslimin

In diesem Abschnitt geht es um das Selbstbild der sittsamen Muslimin. Dabei ist das Kopftuchtragen in erster Linie religiöse Glaubenspraxis und kann in zweiter Linie sinnbildlich für eine spezifische Islamadaption der zweiten und dritten Generation stehen.

Ich trage das Kopftuch einfach nur aus dem Glauben. Du glaubst an Allah und alles das, was er befohlen hat, das machen wir.⁶¹

Viele sagen Kopftuch ist...also auch bei uns wir untereinander sind manchmal der Meinung es ist nur so ein Zeichen, das man zeigt. Also damit zeigt man halt ich bin Moslem, deswegen trage ich Kopftuch. Aber so ist es eigentlich nicht. Das hat seine Gründe warum wir Kopftuch tragen müssen.⁶²

So einen bestimmten Grund hatte es nicht. Aber ich weiß ja, dass ich Kopftuch tragen muss, wegen den Regeln oder wegen dem Glauben her.⁶³

Wenn man den Glauben nach und nach kennen lernt, dann macht man das wirklich gerne. Natürlich! Der Koran sagt das. Die Frauen müssen sich bedecken, gegenüber andere fremde Personen. Dann mache ich das wirklich gerne, weil ich daran glaube.⁶⁴

In ihren Aussagen de-symbolisieren die Frauen das Kopftuch. Vielmehr sei es, beispielsweise im Unterschied zu Symbolen einer Jugendkultur, eine theologische Handlungsanweisung oder Pflicht, die eine bestimmte Funktion erfüllt. Die Begründungen, die der Koran vorgibt, gelten dabei uneingeschränkt und zeitlos. „Durch die De-Symbolisierungen des Kopftuches entzieht man sich der Gefahr, auf eine bestimmte

61 Mira

62 Aiche

63 Rabea

64 Shandra

Symbolisierung (z.B. die politische oder religiöse) festgelegt und damit eingeordnet und stigmatisiert zu werden. Zum anderen stellt man sich durch die Herausstellung des Kopftuches als persönliches Bekenntnis unter den Schutz von Artikel 3 des Grundgesetzes.⁶⁵ Auffällig ist, dass die Frauen betonen, sich intensiv mit den Schriften des Islam auseinandergesetzt zu haben. Die De-Symbolisierung des Kopftuchs auch als Reaktion auf die Zuschreibungen des Mehrheitsdiskurses wird mit dem Verweis auf ihr intensives Studium der religiösen Schriften verstärkt. Das Befolgen der Regeln und Vorschriften des Islam stellt für alle Frauen einen wesentlichen Teil ihres religiösen Bekenntnisses dar. Vieles deutet darauf hin, dass sie dabei nicht einfach das Islamverständnis ihrer Eltern übernommen haben. Vorangegangene Studien haben gezeigt, dass die zweite Generation der türkischen Frauen ihren Eltern in religiösem Wissen überlegen ist.⁶⁶ Rabea konkretisiert die generationelle Transformation des kulturellen/religiösen Kapitals, in dem sie zwischen Tradition und Glauben unterscheidet:

Ich habe mir selber gesagt, ok ich muss noch mehr wissen. Ich meine die Eltern wissen ja auch nicht alles. Können sie auch nicht. Und dann habe selber angefangen zu lesen, mehr zu erfahren, um es selber besser zu machen. Man lernt über den Propheten, wie er gelebt hat, was er erlebt hat. Man lernt einiges, man lernt sehr vieles. Über Gott erfährt man sehr vieles. Wie das alles zu Stande kam. Einiges. (...) Für die Älteren war es schwierig, sich von einigen Traditionen zu trennen. Auch hier einige Regeln zu akzeptieren. Aber die jetzige Generation hat das nicht. (...) Die Meisten verwechseln Tradition und Glauben.⁶⁷

Besonders in den Gesprächen mit Aiche und Rabea, drängte sich der Eindruck auf, dass sie versuchen "bessere" Musliminnen zu sein als ihre Eltern. Dabei geht es nicht darum die perfekte Muslimin zu sein. Der gläubige sowie der ungläubige Mensch sei im Grunde fehlbar und jeder habe im Diesseits eine Prüfung zu absolvieren. Für das Bestehen der Prüfung durch Allah gebe es immer Hoffnung.⁶⁸ *Besser* bedeutet an dieser

65 Kühn 2008, 67

66 Vgl. Amir-Moazami 2007, 171 f.

67 Rabea

68 *Wir sind ja zur Probe auf der Welt. Wir glauben an Allah und nach dem Tod, gibt es ein Leben danach. Im Koran steht ja: Derjenige der ein Mensch umbringt, der bekommt so*

Stelle vor allem belesen zu sein oder wie Aiche es ausdrückte *Antworten liefern zu können*. Dieses tiefere Islamverständnis möchte sie auch an ihre Kinder weitergeben. Die Erkenntnis erfolge durch das Lesen:

Als ich zum ersten Mal wirklich Koran gelesen habe, habe ich mich geschämt, dass ich davor leicht gehandelt habe. Man denkt dann wirklich anders. Und das muss man alles von sich aus machen. Wenn die Eltern sagen, du musst dich jetzt bedecken, dann macht man das eh nicht. Ich habe dann gelesen, also nicht den Koran, sondern die Übersetzung vom Koran. Die ganzen Bedeutungen habe ich gelesen.⁶⁹

Aiche und Rabea besuchten eine Koranschule, während Shandra und Mira sich den Schriften im Selbststudium zuwendeten. Der Zeitpunkt, an dem die Frauen angefangen haben das Kopftuch zu tragen, ist unterschiedlich. Shandra und Aiche begannen im frühen Teenager-Alter, aber aus unterschiedlichen Antrieben. Shandra folgte damals mehr dem Wunsch und dem Vorbild ihrer Eltern, als das sie wirklich verstand worum es ging. Die Bedeutungen lernte sie erst in ihrem Selbststudium kennen. Aiche kam aus der Koranschule und wollte das Kopftuch schon damals aus religiöser Überzeugung anlegen.

Mit 15 bin ich zu meinem Vater gegangen, um ihn nach Geld für Kopftücher und Mäntel zu fragen. Mein Vater hat sich gefreut. Also er hat mich nicht gezwungen dazu. Hätte mein Vater mich gezwungen, hätte ich niemals gemacht. Weil ich bin so ein Mensch, wenn man mich zwingt, dann mache ich es nicht. Extra deswegen. (lacht)⁷⁰

Freiwilligkeit und selbstbestimmtes Handeln sprachen die Frauen, ohne dass Fragen in diese Richtung gestellt wurden, häufiger an. Es handelt sich hier um eine diskursimane Erwartungshaltung, der sich unter anderem der nächste Abschnitt widmet. Rabea und Mira fingen erst nach der Ausbildung an das Kopftuch zu tragen. Erst mit Anfang Zwanzig fühlten sie sich bereit für diesen Schritt.

eine Strafe, als ob er die ganze Menschheit getötet hat. Wir glauben ja daran, dass es ein Leben danach gibt. Deswegen versuchen wir hier nach den Regeln zu leben. Damit wir es danach gut haben, nicht in die Hölle kommen, sondern in den Himmel. (Mira)

69 Shandra

70 Aiche

Früher habe ich bei H&M gearbeitet. Da habe ich Ausbildung gemacht. Aber ich hatte kein Kopftuch. Damals nicht. Wie gesagt als junges Mädchen hatte ich meine Bedenken. Im Nachhinein dachte ich erst, das ist das Richtige. Hab mich umentschieden. (...) 22, 23 so. Ich dachte mir halt ok. Ich bin bereit jetzt mein Kopftuch zu tragen. Meinem Mann war das erstmal egal, er hat mich ja ohne Kopftuch kennengelernt. Bevor ich geheiratet habe, habe ich mir gesagt: Ok, jetzt habe ich einen neuen Lebensabschnitt, jetzt trage ich ein Kopftuch, denn es wird mir leichter fallen. Davor fiel es mir wirklich schwer. Das war ja unangenehm und anders. Aber man gewöhnt sich ja daran. Ich wusste den Sinn nicht davon. Mein Vater hat mir gesagt: Ok. Trage Kopftuch. Das wollte ich nicht. Ich und meine Schwestern wir haben uns stur gestellt.⁷¹

Mira betonte an diesem Punkt als Einzige, dass sie früher mit Diskobesuchen ein islamferneres Leben geführt habe. Doch auch da verzichtete sie auf allzu weite Ausschweifungen. Beispielsweise trank sie keinen Alkohol. Gemeinsam ist allen Frauen, dass sie in ihrem Leben als Musliminnen einen Wendepunkt markieren. Es gibt ein *vorher* und *nachher*, das sich auf die Veränderung ihres muslimischen Selbstverständnis bezieht. Man könnte es als das Selbstverständnis einer nach Kräften sittsamen Muslimin bezeichnen, welches sich auf religiösem Wissen und Glauben stützt. Es ist zugleich eine Wiederbelebung von Traditionen. „Die Kapazität dieser »mitgebrachten« Traditionen, in soziale Sphären wie in die Schule, in Freundeskreise, Freizeitaktivitäten oder auch in das Vereinsleben einzudringen, kann bei der jungen Generation einerseits den Versuch hervorbringen, sich der Traditionen gänzlich zu entledigen, sobald sich dafür eine Gelegenheit bietet. Sie kann aber auch dazu führen diese Traditionen eigenhändig wiederzubeleben, sie umzudeuten und dabei eine charakteristische, interne Unterscheidung zwischen der »guten« und »gesegneten« und der »degenerierten« und »auf Unwissen basierenden« Tradition vorzunehmen.“⁷² Die Transformation zu einer authentisch gewollten Praxis des Islam kann zu Unverständnis in Bezug auf weniger authentisch wahrgenommene Kleidungsstile führen. Dieses Unverständnis

71 Mira

72 Amir-Moazami 2007, 212

kommt bei Shandra und Mira zum Vorschein:

Aber wenn Frauen leicht bekleidet sind, dann gucke ich sogar nach. Da macht man das automatisch. Wenn man heutzutage sieht, wie sich die jungen Mädels anziehen. Unglaublich! Die ziehen sich freizügig an und dann noch Kopftuch. Das ist auch nicht der Sinn der Sache. Aber die machen das. Schwacher Glaube würde ich mal sagen.⁷³

Ich bin ja auch nicht richtig nach dem Islam bekleidet. Du kennst das ja bestimmt auch anders mit langen Mänteln, haste ja bestimmt gesehen. Also vergleiche die mal mit einer offenen Frau. Ist schon ein riesen Unterschied da. Wenn man junge Mädels sieht, die sich freizügig anziehen. Die haben einfach einen schwachen Glauben, denke ich.⁷⁴

Beide reden von ihren leichter bekleideten Glaubensschwestern, denen sie einen schwachen Glauben attestieren. In aller Deutlichkeit handelt es sich hier bei um eine weitere Distinktion, diesmal gegenüber einer jüngeren Generation und anders praktizierenden Musliminnen. Auch Aiche macht diese Abgrenzung, nur gibt sie sich besonders im Vergleich zu Shandra toleranter:

Ich bin eigentlich nicht so ein Moslem, der richtig Schleier macht und so. Ich bin eher so nach meiner Meinung moderner. Aber meine Mitarbeiterin ist da noch moderner. Die trägt ihr Kopftuch noch offener. Da bin ich wieder so, als wenn ich al-qaida wäre. (lacht)⁷⁵

Sie ordnet sich als Mutter der zweiten Generation türkischer Einwanderer als modern gegenüber ihrer Elterngeneration und als unmodern gegenüber der dritten Generation ein. Ohne Zweifel scheint sie sich einer Veränderung von Traditionen bewusst zu sein. In diesem besonderen Feld kommt dem Kopftuch als religiöse Praxis demnach wiederum eine Symbolik zu, nämlich in dem es intergenerationelle Transformationen anzeigen kann. Die Frauen entziehen sich mit der De-Symbolisierung des Kopftuchs den Stigmatisierungen durch den öffentlichen Mehrheitsdiskurs. Des Weiteren sehen sie sich selbst als sittsame Musliminnen, das heißt als

73 Shandra

74 Mira

75 Aiche

Schriftenbelesene und authentisch Gläubige.

Die selbstbestimmte Muslimin

Der Diskurs der Frauen scheint bei dem Thema von Freiheit und Zwang besonders mit dem öffentlichen Mehrheitsdiskurs verwoben. Die Zurückweisung der Behauptung als kopftuchtragende Muslimin fremdbestimmt zu sein, findet in den Beschreibungen der Frauen besondere Beachtung. Sie erzählten mir meistens ungefragt von der Selbstbestimmtheit ihrer Lebensentscheidungen und zeichneten in ihren Narrativen ein Bild, welches konträr zur Patriachatssymbolik angeordnet ist. „Das Insistieren auf den freiwilligen Charakter des Kopftuchs sollte auch als Versuch gelesen werden, die öffentliche Meinung zu hinterfragen und zu konterkarieren.“⁷⁶ Im Folgenden soll es um die Strategien gehen, mit denen die Frauen genau das versuchen. Zu Klären wird außerdem sein, was Selbstbestimmung für die Frauen heißt. Wie eng der öffentliche Mehrheitsdiskurs und der Diskurs der Frauen verwoben sind beziehungsweise in einer Wechselbeziehung steht, zeigt Shandras Antwort auf die Frage, ob sie Angst habe, dass sich ihre Kinder gegen den Islam entscheiden.

Das dürfen sie nicht. Wenn sie sagen, ich will mit dem Islam nichts zu tun haben. Das gibts nicht. Natürlich nicht, denn wir glauben, dass wir den richtigen Glauben haben. Da wollen wir unsere Kinder nicht an ... (stoppt) Aber wenn sie das machen, dann ist es auch...(stoppt). Weil jeder Mensch wird ja für sich verantwortlich sein, wenn man stirbt. In einem bestimmten Alter bist du zuständig und danach müssen sie weitersehen. Den ganzen Zwang und so. Die schieben, dass immer auf den Islam. Meine Tochter, die darf alles was sie will. Mit Islam hat das wirklich nichts zu tun. Es kotzt mich wirklich an, dass man alles auf den Islam schiebt.⁷⁷

Ihre erste Reaktion ist eine autoritäre Abwehrhaltung, um sich dann selber zu korrigieren. Der Glaube hat durch die tiefere Beschäftigung mit dem

⁷⁶ Amir-Moazami 2007, 172

⁷⁷ Shandra

Islam an Bedeutung gewonnen. Als fester Bestandteil ihrer Identität würde sie es zunächst stören, wenn ihre Tochter einen komplett entgegengesetzten Weg einschlagen würde. Mitten in ihre Rede unterbricht sie sich, weil ihr möglicherweise aufgefallen ist, dass sie damit einen gängigen Stereotyp bedient. Sie beruft sich abermals auf die Quellen des Islam und zeichnet wiederum das Bild der bösen Medien. Das Gespräch in Bezug auf ihre Kinder ging folgendermaßen weiter:

Meine Tochter studiert und will Leherin werden. Mathematik, Spanisch und eh Französisch. (überlegt ein bisschen)

I: Trägt sie Kopftuch?

Sie wollte nicht, aber meine siebzehnjährige Tochter trägt jetzt eins. Sie wollte es so haben, dann soll sie es machen. Die haben wirklich die freie Entscheidung, ob sie es machen oder nicht. Es ist ihre Sache, aber als Eltern muss ich sie aufklären und sagen: So und So ist es. Sie kennt sich ja auch mit dem Islam aus.⁷⁸

Die Hauptsache scheint für sie zu sein, dass sich ihre Kinder zunächst einmal mit dem Islam beschäftigt haben. Auf der Basis des erworbenen religiösen Wissens seien sie selbst verantwortlich für ihr Schicksal nach dem Tod.⁷⁹ Auch Aiche sieht sich in ihrer Rolle als Mutter in der Pflicht ihren Kindern islamisches Wissen zu unterrichten.

Also ich durfte in der vierten Klasse ganz normal Schwimmunterricht nehmen. Meine Tochter konnte es auch machen, weil sie aber in einer islamischen Grundschule war. Denn ich wollte, dass sie diese Probleme nicht hat. Aber bei ihr war es auch so: Ich hab sie nicht dazu gezwungen Kopftuch zu tragen, sondern mit vier, fünf Jahren hat sie immer gesagt: Ich will tragen, ich will tragen. Klar hab ich gesagt, warum nicht. (...) Und nach der sechsten Klasse, weiß ich nicht ob sie immer noch Kopftuch trägt und wenn sie trägt, dann kann sie wenigstens auch

78 Ebd.

79 Das Worst-Case-Szenario für einen gläubigen Muslim wäre zweifelsohne die Hölle. Wer dort hinkommt, habe einzig und allein Allah zu entscheiden. Shandra erwähnte an anderer Stelle den Satan als ständigen Wegbegleiter. Inwiefern die Eigenverantwortlichkeit für das eigene Schicksal möglicherweise innere Zwänge auslösen kann, lässt sich hier nicht weiter vertiefen. Für diese Klärung wären ergänzend wohl auch psychologische Studien notwendig.

antworten liefern. (...).Wenn sie Kopftuch trägt, dann muss sie wissen warum sie das tut. Ich wollte das sie Kopftuch trägt, trotzdem habe ich sie weder geleitet noch gezwungen. Ich habe ihr meine Religion beigebracht, weil es meine Pflicht als Mutter ist.⁸⁰

Das Selbstbild der sittsamen Muslimin strahlt bis in die Erziehung der Kinder aus. Ein „authentischer Islam“, beziehungsweise die Interpretation dessen, leitet das Handeln als auch die Erziehung an. Sie verweisen auf ihn bei der Pflicht das islamische Wissen an die nächste Generation weiterzugeben. Ferner sehen sie in ihm die Grundlage ein selbstbestimmtes Leben als muslimische Frau zu führen.

Im Koran steht auch, dass jeder sich selber entscheiden sollte.⁸¹

Jeglicher Zwang sei verboten, vielmehr gebe der Koran Empfehlungen. Die Entscheidung liegt bei einem Selbst. Für alle gebe es Hoffnung, den „rechten Weg“ zu finden, den Allah zeigt. Als Beispiel für die herausgestellte Selbstbestimmung und Rechte der Frau im Islam erzählt Aiche bemerkenswerterweise von ihrer arrangierten Heirat⁸²:

Also in meiner Religion ist es ohne Zwang. Der Hoca (islamischer Geistlicher) muss mich während der Eheschließung dreimal fragen. Er fragt mich deswegen um wirklich sicher zu sein. Er fragt den Mann einmal, ob er möchte, aber die Frau dreimal (...) Er hört auch auf meine Stimme, um festzustellen, ob da was sein könnte, was nicht richtig ist. Und dann hat dieser Hoca eigentlich die Pflicht mich zur Seite zu nehmen und zu fragen, bist du dir sicher und willst du wirklich selber.(...) Also zum Beispiel bei mir war es so: Er hat mich dreimal gefragt.und ich hab dreimal Ja geantwortet. Aber ich wollte eigentlich nicht. Irgendwie hat er das nicht mitbekommen. Jedenfalls hat der Hoca mehrmals Späße

80 Aiche

81 Rabea

82 Man sollte nicht den Fehler begehen Zwangsverheiratung und arrangierte Ehen voreilig gleichzusetzen. Beide Modelle entsprechen bestimmt nicht einem romantischen Ideal der freien Liebe und Partnerwahl. Trotzdem ist die Entscheidungsfreiheit und das Mitspracherecht der Frauen bei arrangierten Ehen ungleich größer. Was man nicht außer Acht lassen darf, „ist die Tatsache, dass in innerislamischen Diskursen längst eine breite Auseinandersetzung über die Zwangsehe stattgefunden hat und dass auch fromme Muslime, die den Islam in allen Sphären ihres Alltags zu praktizieren versuchen, insbesondere diese Praxis ausdrücklich verwerfen. (Amir-Moazami 2007, 220) Zwangsverheiratung sei eine unislamische Praxis.

*gemacht, um herauszufinden, ob da wirklich was ist. Das hab ich bei ihm auch so gefühlt. Er hat mich nicht zur Seite genommen. Aber auch wenn er mich zur Seite genommen hätte, hätte ich nix gesagt. Das kann man auch gut überspielen, wegen der familiären Situation und so. Aber der Hoca hat halt die Pflicht es so zu machen.*⁸³

Aiche räumt ein, dass sie ihren Mann damals nicht heiraten wollte. Das Sicherungsnetz in der beschriebenen Praktik habe versagt, weil der familiäre Druck zu groß war. Das Beispiel scheint zunächst die Patriachatssymbolik des Mehrheitsdiskurses zu bestätigen. Aiche erzählt es, um genau den gegenteiligen Effekt zu erzielen. Sie möchte zeigen wie stark die Rechte der Frauen in islamischen Brauchtümern zum Ausdruck kommen könnten, wenn der Islam nur richtig praktiziert werden würde. Bei genauerem Hinsehen erschließt sich, dass Aiche sich mit Berufung auf einen, ihrer Generation spezifischen, authentischen Islam von der traditionellen Praxis ihrer Elterngeneration distanziert. Sie betont an anderer Stelle, dass sie heute in einer funktionierenden, glücklichen Ehe lebe. Sie kritisiert die arrangierte Ehe nicht als solche. Schirin Amir-Moazami hat in ihrer Feldforschung mit vierzig Telefoninterviews neben französischen auch Berliner Musliminnen der zweiten Generation mit Kopftuch befragt. Sie stellt fest, dass die meisten Frauen die Mitsprache (im Sinne von nicht gänzlich Bestimmen) ihrer Eltern bei der Eheschließung nicht gänzlich verurteilen.⁸⁴ Die freie Partnerwahl auf der Grundlage von romantischer Liebe erscheint als das Ideal moderner westlicher Gesellschaften. Die emanzipierte westliche Frau sucht sich ihren Mann selber aus. Tatsächlich scheint sich dieses Ideal auch bei vielen jungen Musliminnen durchzusetzen. In den Interviews von Amir-Moazami übten die Frauen „harsche Kritik an den Heirats- und Scheidungspraktiken, die ihre Eltern praktizierten und auch ihren Kindern teilweise aufzuerlegen versuchten. Dem setzten sie ihre eigenen Vorstellungen von Heirat entgegen, die vor allem auf den Prinzipien der freien Wahl und der Liebe beruhen. Damit ist allerdings keineswegs impliziert, dass diese Frauen frei wären, einen beliebigen Ehepartner zu wählen, oder dass die Mitsprache der Eltern ihnen gänzlich gleichgültig

83 Aiche

84 Vgl. Amir-Moazami 2007, 220-221

sei.⁸⁵ Die Selbsteinschätzung der Frauen steht im Widerspruch zu einem aus einer westlichen Perspektive dominierten Mehrheitsdiskurs, in dem sie als fremdbestimmt stigmatisiert werden. Die religiöse Praxis türkischer Muslime befindet sich in einer generationellen Transformation. Das bedeutet keineswegs, dass sie sich nur an den kulturellen Gegebenheiten der Mehrheitsgesellschaft orientieren. Paradoxerweise entwickelt sich im Gleichschritt eine Neu-Interpretation des Islam. Traditionen werden kritisch hinterfragt, bestätigt oder wiederbelebt. Eine dieser Traditionen ist die symbolische Geschlechterordnung im Islam. Die Geschlechterordnung basiert auf einem religiösen Kodex, der sich erst allmählich entwickelte, dabei aber schon im Koran angelegt ist.⁸⁶ Die Geschlechter ordnen sich nach Frau und Mann, denen unterschiedliche gesellschaftliche sowie familiäre Aufgaben erteilt werden. Die Differenz von Mann und Frau wird hervorgehoben. Die ambivalente Deutung und Praxis dieser Tradition kristallisiert sich besonders Aiches und Rabeas Verständnis von Gleichberechtigung heraus.

Es ist wirklich nicht einfach. Wir wissen selber, dass die Frauen zu Zeiten des Propheten nicht viel draußen waren. Die waren immer mehr zu Hause beschäftigt. Aber jetzt ist es halt nicht mehr so. Wir leben jetzt halt in einer Welt, wo jeder gleich ist. Jeder muss arbeiten. Ich meine, jetzt kann ich ja nicht zu Hause sitzen und warten. (...) Aber ich kann Ihnen zum Beispiel sagen, ich habe das selber nicht erlebt, aber ich weiß jetzt von meiner Mutter. Nämlich dass die Frauen, wenn Besuch kommt und Männer da sind, nicht in das selbe Zimmer dürfen. Aber das hat mit dem Glauben nichts zu tun. (...) Wir werden da schon in die zweite Klasse

85 Amir-Moazami 2007, 220

86 Die Orthopraxie des Islam bezog sich niemals nur auf eine religiöse Gemeinschaft, sondern wurde auch immer als politisches Regelwerk interpretiert. „Im gesamten Verlauf der Geschichte hieß, ein Muslim zu sein, nicht nur, einer religiösen Gemeinschaft von gleichgesinnten Gläubigen anzugehören, sondern auch in einem islamischen Staat zu leben, in dem das islamische Recht galt (wenn schon nicht in der Praxis, so doch wenigstens in der Theorie).“ (Mathes, Von Braun 2007, 296) Eine Sure des Koran sagt, dass die muslimische Gemeinschaft Zeuge für alle Nationen sei, dass Gott der Wegweiser ist. Die Doktrin eines idealen islamischen Staates war nicht in den mündlichen Überlieferungen des Propheten festgeschrieben, sondern entwickelte sich bis in ins 10. Jahrhundert. Sie war „das Produkt vielfältiger Einflüsse aus den eroberten Gebieten. (...) Je weiter sich die Doktrin herausbildete, desto weniger musste sie begründet werden. Zunehmend verschwiegen die Geistlichen und Gesetzgeber, dass das Gesetz und der heilige Text eine Interpretation darstellten.“ Der Koran enthält also genauso wenig eine politische Theorie wie die Hadith.

*abgeschoben. Aber was solls. Ich erlebe das nicht mehr. Bei uns ist es nicht mehr so. Ich weiß es nur von meinen Eltern, wie die das damals erlebt haben. Es gibt sehr viele Sachen, wo die Älteren gesagt haben: Oh, das ist ne Sünde, darf man nicht tun. Aber sehr vieles stimmt heute so nicht mehr.*⁸⁷

Rabea spricht hier über die traditionelle Segregation von Männern und Frauen im öffentlichen Raum.⁸⁸ Sie hinterfragt kritisch, ob sie zwangsläufig mit dem Islam vereinbar sein muss und unterscheidet abermals zwischen Tradition und Glauben. Sie kommt damit zweifelsohne den Assimilierungsphantasien von Vertretern der Patriarchatssymbolik am nächsten. Trotzdem bleibt festzuhalten, dass sie mit der Entscheidung ein Kopftuch zu tragen die symbolische Geschlechterordnung nicht völlig über Bord wirft, sondern Differenz sichtbar macht. Aiche sieht diese Differenz in einem weiblichen Alleinstellungsmerkmal Muttergefühle auszubilden. (siehe Abschnitt *Die sittsame Muslimin*) „Die Interviewten betrachteten diese Rollenverteilung aber keineswegs als einen Mangel an Privilegien oder assoziierten sie gar mit Unterwürfigkeit. Für sie scheint die Erziehung der Kinder mit einer großen Verantwortung einher zu gehen, die sie häufig als ein Privileg werteten.“⁸⁹ Aiche schätzt die Rechte, die der Islam für die Frau bereit halte und lehnt im Unterschied zu Rabea Gleichberechtigung von vornherein ab.

Ich habe als Frau im Islam wirklich viele Rechte, die mir keine andere Religion bieten kann. Selbst jetzt als moderne Gesellschaft kann diese Gesellschaft mir vieles einfach nicht bieten. Mein Mann sagt manchmal aus Spaß: „Ihr wolltet doch selbstbewusst sein, ihr wolltet doch Gleichberechtigung!“ Ich möchte zum Beispiel keine Gleichberechtigung. Ich will meine Rechte als Frau und ich habe sehr viele. Ich muss zum Beispiel mein Kind nicht stillen im Islam. Mein Mann muss, wenn ich es will und es seine finanzielle Situation zulässt eine Stillmutter engagieren. Oder ich muss als Frau nicht arbeiten. Ich kann sagen, aber Hallo, du bist der Mann, du hast dafür zu sorgen, dass

87 Rabea

88 Der öffentliche Raum entsteht auch in der privaten Wohnung, wenn die Familie Besuch bekommt.

89 Amir-Moazami 2007, 200

ich zuhause wirklich alles hab. Also es sind Sachen, die ich selber kontrollieren kann. Mein Mann kann mir dies und jenes nicht verbieten. Mein Mann kann mir nicht verbieten zu meinen Eltern zu gehen. Ich kann meine Mutter besuchen, wie ich will, sie ist meine Mutter. Da hat sich keiner ich einzumischen.(...) Ich mag nicht so ein Mischmasch mit Männern und Frauen. Wenn Familie und Freunde kommen, mag ich eher, wenn wir so unter Frauen sind. Also fünf Männer in dieser Ecke, fünf Frauen dort. Nicht, weil es unbedingt verboten ist, sondern es ist so: Männer gucken sich Fussball an und die Frauen unterhalten sich über die Männer. Warum sie halt Fussball gucken. (lacht)⁹⁰

Aiche sieht sich in der Differenz zwischen Mann und Frau offensichtlich nicht benachteiligt. In ihrer Selbstpräsentation verweist sie selbstbestimmt auf ihre Rechte als Frau. Im gleichen Zusammenhang bezeichnet sie sich selber als *Innenminister der Familie*, der die Fäden in der Hand hält. Im Gegensatz zu ihrem Mann, den sie im Glauben lässt, er wäre *Kanzler*. Interessant ist, dass Aiche zwar dem „als islamischen verstandenen Modell der Komplementarität bei simultaner »Gleichwertigkeit« der Geschlechter“⁹¹ frönt, sich aber gleichzeitig nicht mit dem aus CSU-Kreisen bekannten, aber nur oberflächlich vergleichbaren, Frauchen am Herd zufrieden gibt. Oberflächlich deshalb, weil ihre Doppelrolle als Mutter und selbstständige Bäckereibesitzerin eine weitreichendere Dimension von Auslastung zuzukommen scheint. Die Hervorhebung der religiösen Bedeutung der Frau als Mutter deutet darauf hin, dass die Geschlechterrollen traditionell verstanden werden. Die Rolle der Geschäftsfrau kommt da noch hinzu.

Also in meiner Religion erziehen die Mütter die Kinder. Wenn ich meinem Sohn beibringe, du kannst deine Frau schlagen, wird er sie irgendwann schlagen.⁹²

„Die entscheidende Achse, entlang derer die Rolle der Frau als »Hüterin des Hauses« konstruiert wird, ist die Mutterschaft. Mit der konsequenten Betonung der religiösen Bedeutung der Frau als Mutter bemächtigen sich

90 Aiche

91 Amir-Moazami 2007, 199

92 Aiche

die befragten Frauen eigenhändig traditioneller Geschlechterrollen und bestätigen damit zunächst die oft unterstellte fehlende Berechtigung der Frau, sich am öffentlichen Leben in der Gesellschaft zu beteiligen.⁹³ Aiche nimmt als Geschäftsfrau zweifelsohne am öffentlichen Leben teil, genauso wie viele muslimische Studentinnen oder Auszubildende es tun. Der Unterschied in den Geschlechterrollen etwa einer traditionell-konservativen, christlichen Familie in Bayern ist allerdings das islamische Verständnis von *politischer Mutterschaft* nach Pnina Werbner.⁹⁴ Der Mutter komme als Hüterin des Hauses und erste Erzieherin der Kinder im islamischen Verständnis eine hohe Verantwortung für die Gesellschaft sowie der islamischen Gemeinschaft zu. „Dies weist zugleich auf ein recht spezifisches Verständnis von »öffentlich« und »privat« und auf die Grenzziehung zwischen diesen beiden Sphären hin. So überschreitet die Idee von der Mutter als Erzieherin der nächsten Generation deutlich die Vorstellung vom häuslichen Bereich als »private« Sphäre, die keinen Einfluss auf öffentliche Belange hat. (...) Entsprechend scheint auch das Konzept von außerhäuslicher Arbeit als Autonomiegewinn und als Quelle der Befreiung der Frau in den Lebensentwürfen dieser jungen Musliminnen wenngleich nicht gänzlich abwesend, so doch ein wenig anders konnotiert zu sein als in Diskursen liberaler Öffentlichkeiten Westeuropas.“⁹⁵ In ihrer Erwerbstätigkeit sehen die Frauen in erster Linie den Zweck die finanzielle Situation der Familie zu stärken. In Bezug auf die heutige Zeit stellt Rabea fest: *Jeder muss arbeiten*. Darüber hinaus existieren Parallelen zu Reformdiskursen in arabischen Ländern und in der Türkei Anfang des 20. Jahrhunderts, wenn die Partizipation in der Öffentlichkeit als auch die Bildung der Frau für die verantwortungsvolle Mutterschaft als notwendig erachtet wird. Die Grenzen in der Öffentlichkeit, die ein traditioneller Islam der Frau vorgibt, werden von den Frauen ausgereizt. Abermals ist es auch eine Selbstbehauptung gegenüber der Elterngeneration, abermals legitimiert das erworbene religiöse Wissen eine Re-Interpretation des Islam. Erwerbstätigkeit und Bildung als Teil der Öffentlichkeit werden der privaten Sphäre einverleibt.

93 Amir-Moazami 2007, 200

94 Vgl. Ebd.

95 Ebd., 201

Mit dem Verweis auf ihre verantwortungsvolle Kindererziehung, Gleichwertigkeit (nicht Gleichheit) von Mann und Frau, sowie auf eine „authentische“ Islaminterpretation, setzen die Frauen der Patriarchatssymbolik des öffentlichen Mehrheitsdiskurses ein Selbstbild der Selbstbestimmtheit entgegen.

Die virtuelle Heimat der deutsch-türkischen Muslimin

Die interviewten Frauen sind allesamt deutsche Staatsbürger. Mit den Reformen des Staatsbürgerrechts unter der Rot-Grünen Bundesregierung (1998-2005) wurde die rechtliche Basis für ein Umdenken geschaffen. Während vor den Reformen in der Regel mindestens ein Elternteil die deutsche Staatsangehörigkeit besitzen musste, um überhaupt eingebürgert werden zu können, kann heute darüber hinaus der Geburtsort des Kindes als auch die Aufenthaltsdauer in Deutschland über die Staatszugehörigkeit entscheiden.⁹⁶ Mit den Reformen wurde auch das Selbstverständnis des Deutschseins verhandelt. Das Blut im Sinne einer ethnischen Zugehörigkeit trat an die zweite Stelle, auf der anderen Seite wurde Partizipation am Gemeinwesen als Indikator zum Deutschsein rechtlich aufgewertet. Die Betonung liegt auf rechtlich, weil die Analyse des öffentlichen Mehrheitsdiskurs über das Kopftuch gezeigt hat, dass das Umdenken beziehungsweise Verhandeln über das Deutschsein immer noch stattfindet.

Die Selbstwahrnehmung der Frauen kann in Bezug auf eine nationale Identität am Besten als ambivalent beschrieben werden. Es gibt beides, die Identifikation als Deutsche als auch das starke Bewusstsein über heimatliche Wurzeln in der Türkei. Gleichzeitig tendieren sie dazu die Türkei als fremdes Land zu charakterisieren und sich eines ethnisch wie kulturellen Minderheitsstatus in Deutschland bewusst zu sein. Dabei scheinen sie Wahrnehmungen der Mehrheitsgesellschaft widerzuspiegeln, beziehungsweise das Gefühl der Andersartigkeit immer wieder erfahren zu haben.

⁹⁶ <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/56483/einbuengerung?p=all>, Zugriff 29.08.2012

*Wenn man hier lebt, fühlt man sich als Deutsche. Die Türkei ist für mich ein fremdes Land. Wenn ich dort hingehge, kenne ich das alles nicht.*⁹⁷

Die aktive Teilnahme am gesellschaftlichen Leben in Deutschland kommt vor der Identifikation mit einer Heimat. Diese Heimat ist imaginär, denn der Einfluss der realen heutigen Türkei auf den Alltag der Frauen ist trivial.

*Also ich bin hier geboren und aufgewachsen. Ich fühle mich hier nicht fremd, aber ich kann nicht sagen, ich fühle mich wie eine Deutsche. Das stimmt nicht. Aber ich fühle mich hier nicht fremd, den ich habe hier mein Zuhause. Ich wohne auch immer noch hier. Aber ich weiß, dass ich eine Türkin bin, ich weiß auch wo meine Heimat ist. Aber fremd fühle ich mich hier nicht. Ich fühle mich hier schon wohl. Aber ich weiß wo die Wurzeln sind.*⁹⁸

*Ich leiste meinen Beitrag dazu, dass dieses Land auch hochkommt, mit mir, denn ich lebe hier. Für mich, ich bin Türkin, ich möchte, dass mein Land hochkommt. Aber ich lebe auch hier. Es ist auch Deutschland. Ich finde es für die Deutschen eigentlich sehr schade, dass die uns als Mitmenschen nicht gewinnen wollen. Mein Sohn zum Beispiel, er sagt immer: Mein Land, Mein Land, Mein Land. Ich würde mir eigentlich wünschen, dass er das von diesem Land auch sagt. Ich sage ihm immer: Du lebst in diesem Land! Deswegen musst du auch hier „Mein Land“ sagen. Er antwortet dann: Aber diese Leute geben mir dieses Gefühl nicht. Sie geben mir immer das Gefühl, dass ich ein jugendlicher Türke mit 18 bin , der sowieso nichts auf die Reihe bekommt und ich möchte denen nichts beweisen. Dann weiß ich nicht was ich antworten soll.*⁹⁹

Der Rückgriff auf die heimatlichen Wurzeln scheint immer dann stattzufinden, wenn die performierte (gelebte und erzählte) Andersartigkeit zu Abgrenzung und Ressentiments sowohl in der Mehrheitsgesellschaft als auch in der türkischen Minderheit führt. In dieser Funktion taugt die imaginäre Heimat Türkei allerdings wenig. Die Frauen erzählen von Urlaubserfahrungen in der Türkei. Sie sind begeistert von der Gastfreundlichkeit der Türken und bleiben doch Gäste und in diesem Sinne

97 Shandra

98 Rabea

99 Aiche

fremd.

Wir sind in der Türkei nur im Urlaub. Das ist ja nur noch Spaß. Ich war ja noch nie lange in der Türkei. Ich weiß selber nicht, ob ich es in der Türkei aushalten könnte. Muss man ausprobieren.¹⁰⁰

Auf der Suche nach nationaler Identität scheint Deutschland für diese Frauen nicht hundertprozentig geeignet zu sein, schon gar nicht die Türkei. Der ethnische Hintergrund zieht Vorurteile und Ressentiments innerhalb der Mehrheitsgesellschaft nach sich und die Frauen spüren immer wieder auf diesen reduziert zu werden. Sie scheinen sich in dieser Rolle zurechtzufinden. Die Frage ist, ob das ambivalente Zugehörigkeitsgefühl zu einer deutschen oder türkischen Nation durch eine eindeutigeren Identität kompensiert werden kann. Einen Hinweis gibt Miras Wunsch nach der Integration muslimischer Bräuche in ihr öffentliches Alltagsleben:

Es ist auch die Gesellschaft, glaube ich. Würde ich in Mekka leben, fünfmal am Tag soll man ja beten und es ist so da, wenn Gebetszeit da ist, dass die den Laden einfach zu machen. Alle beten da. Da gibt es keine Ausnahmen. Die beten alle zusammen. Und hier ist ja nicht so. Man guckt Filme. Ah, ich habe jetzt meine Serie oder ich bin müde, mache das, das.(...) Ja. Ich habe nicht überlegt wegzuziehen. Aber da wäre es schön denke ich mal. Denn da könnte ich richtig mein Leben so führen, mein Glauben ausleben. Denke ich. Ich weiß es nicht. Hier braucht man einen starken Willen.¹⁰¹

Miras Bedürfnis den Glauben schlichtweg ausleben zu können steht im Widerspruch zur Ausgrenzungssymbolik des Kopftuchs, bei der den Frauen als vorrangiges Motiv Integrationsunwilligkeit unterstellt wird. Darüber hinaus wird deutlich, dass der Religion abermals eine bedeutende Rolle zukommt: Der Islam wird zu einer virtuellen Heimat. Er bietet nicht nur die erstbeste Alternative zum Gemeinschaftsgefühl nationalen Charakters, sondern ist sogar theologisch dafür prädestiniert. Wie im Christentum und im Judentum gibt es auch im Islam Vorstellungen eines sozialen Körpers, einer politischen Gemeinschaft. Die Vorstellung eines heraus gelösten Ort

100Rabea

101Mira (siehe Anhang)

des Transzendenten, das Haus Gottes, wird „eine weltliche Dimension“ gegenüber gesetzt, „die die Gemeinschaft der Gläubigen zusammenfügt.“¹⁰² Die Folge ist eine Verwechslung „der Metaphorik des eigenen Kollektivkörpers“ mit dem Naturgegebenen. Die Metaphorik des Körpers einer anderen Gemeinschaft wird als „unnatürlich oder widernatürlich gesehen“.¹⁰³ Das Kopftuch wird in Deutschland als ein unnatürlicher Fremdkörper wahrgenommen. (Fremdheitssymbolik) Als ein Symbol der Unterdrückung kann es in einer freiheitlich gewillten Gesellschaft gar nicht natürlich gelten. (Patriarchatssymbolik) Den Schleier als ein Symbol der Geborgenheit und Heimat zu sehen, liegt in islamischen Ländern daher logischerweise näher. Es entstehen Analogien von sozialem Körper und organischem Körper, wobei die Frau dabei in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt wird. Der Mutterschaft, die oben als eine politische beschrieben wurde, kommt eine besondere Bedeutung hinzu. Mit dem weiblichen Körper wird in den semitischen Sprachen inhaltlich und etymologisch die Mutter in Verbindung gebracht. „Im Islam wird der weibliche Körper zu einer symbolischen Behausung“ und gewinnt besonders für Muslime in der Diaspora an Wichtigkeit.¹⁰⁴ Das Glaubensbekenntnis im Islam ist übernational und geht im Gedanken der *umma* über alle Grenzen hinweg. Dieses Gemeinschaftskonzept steht im Widerspruch und geht über beispielsweise den ägyptischen, algerischen oder türkischen Nationalismus hinaus. Die Nationalismen der islamischen Länder entstanden vor allem aus anti-kolonialistischen Bewegungen. „In der ganzen Geschichte der islamischen Zivilisation stehen zwei Konzepte einander gegenüber: die Brüderlichkeit des Blutes (*asaybiya*) und die Brüderlichkeit des Glaubens (*umma*).“¹⁰⁵ In Zeiten der Globalisierung und Web 2.0 entsteht eine virtuelle *umma*. Mit dem Internet als Werkzeug ist dies eine abstrakte Gemeinschaft, die besonders für Muslime in der Diaspora an Bedeutung gewinnt. Es sind zahlreiche islamische Identitäten entstanden, „diese Vielfalt ist wenig formalisiert und erschwert deshalb einen angemessenen Umgang mit den muslimischen Gemeinden (...)“ seitens der

102 Mathes, Von Braun 2007, 291

103 Vgl. Ebd., 289

104 Ebd., 302

105 Allam 2004, 160; Z.n. Mathes, Von Braun 2007, 353

Mehrheitsgesellschaft.¹⁰⁶ Die nicht formalisierte Religion kann wie im Fall von Aiche zu Konflikten führen.

Ich übernehme von dieser Gesellschaft, dass sie offen ist für alles. Ich übernehme von dieser Gesellschaft, dass sie nicht unbedingt frauenfeindlich ist. Es gibt sehr viele Sachen, die ich übernehme. Also mich stört es nicht, wenn Homosexuelle kommen. Deswegen frage ich mich manchmal ganz ehrlich: Bist du jetzt ein guter Moslem oder schlechter Moslem, weil dir das nix ausmacht.¹⁰⁷

Ihre Akzeptanz gleichgeschlechtlicher Partnerschaften sieht sie im Widerspruch zu Teilen des Islams stehen. Sie ist damit Indikator für eine sehr private Auslegung von religiösen Normen. Die Individualisierung von Religion scheint gerade deshalb möglich, weil der Islam eben nicht zentral institutionalisiert ist. Allerdings setzt die herausstehende Bedeutung der islamischen Familie Assimilierungsphantasien von westlichen Intellektuellen im Sinne der gesamtgesellschaftlichen Individualisierungsthese (Ulrich Beck) Grenzen.

Was ich von dieser Gesellschaft nicht übernehmen möchte ist, dieses von heute auf morgen zu leben. Also ohne sich Gedanken über nach zehn Jahren zu machen oder nach zwanzig Jahren. Das mag ich nicht.¹⁰⁸

Die virtuelle Heimat des überregionalen Islam ermöglicht es den Frauen Gepflogenheiten und kulturelle Eigenheiten der Aufnahmegesellschaft sowie der Elterngeneration entweder anzunehmen, abzulehnen oder umzuwandeln. Religion kann ein gemeinschafts- und sinnbildender Konsens sein, von dem sich die Welt in engen Bahnen verschieden interpretieren und kritisieren lässt, ohne sich heimatlos zu fühlen. Ist das rückschrittlich?

106Ebd., 355
107Aiche
108Ebd.

3. Die Problematik der kulturellen Verortung von Fortschritt und Rückschritt

Die Selbstpräsentationen der Frauen sind auch ein Spiegelbild der Debatte um die Integration/Assimilation türkisch oder auch anders stämmiger Muslime. Die Integration war/ist keine ungebrochene Erfolgsstory. Im Selbstbild einer liberalen Gesellschaft herrscht längst kein Konsens darüber was Erfolg in diesem Prozess eigentlich bedeutet. Sind Döner, Gemüse und Brötchen wirklich alles? Für die Einen bedeutet Integration die völlige Assimilation in eine als liberal und säkulare Mehrheitsgesellschaft und die Aufgabe „vormoderner Traditionen“. Demgegenüber stehen Multikulturalisten. Sie tendieren dazu eine folkloristische Vielfalt zu zelebrieren und die Prozesshaftigkeit von kultureller Pluralität zu ignorieren.¹⁰⁹ Die Ignoranz bezüglich kultureller Transformation als auch dessen teleologische Interpretation im Sinne einer überlegenen westlich modernen Gesellschaft kulminieren in einem Denkmuster des *Wir und die Anderen*. Es ist Ausdruck einer viel älteren Dichotomie, nämlich der zwischen Orient und Okzident. Die diskursive Praxis des Orientalismus, wie oben schon erwähnt, geht von der Überlegenheit einer aufgeklärten-christlichen okzidentalen Kultur aus. Der Diskurs ist ohne das Zusammenspiel von Wissen und Macht in Europas Imperial- und Kolonialgeschichte nicht zu verstehen. Kennzeichnend für diesen Diskurs ist die Typisierung des Orientalen als rückständig, verblödet, sinnlich oder plagiatiert, des Westlers hingegen als fortgeschritten, rational und aufgeklärt. „Darin gipfelt die Ideologie des Orientalismus: Die abstrusesten Allgemeinplätze können als wahr gelten, keine theoretische Liste orientalischer Eigenschaften ist ohne Anwendung auf das Verhalten der Orientalen in der wirklichen Welt. Auf der einen Seite stehen Westler, auf der anderen Araber-Orientalen¹¹⁰, in dieser Feldstudie die orientalische Türkin. Die Dichotomie beschreibt ein binäres Weltbild von zwei entgegengesetzten beziehungsweise von einer unterentwickelten und höher

109 Vgl. Amir-Moazami 2007, 139

110 Said 2009, 63

entwickelten Kultur. „Ein wichtiges Merkmal des kolonialen Diskurses besteht in seiner Abhängigkeit vom Konzept der *Festgestelltheit* in der ideologischen Konstruktion des Andersseins. *Festgestelltheit* als Zeichen kultureller/historischer/ethnischer Differenz im Diskurs des Kolonialismus ist eine paradoxe Form der Repräsentation: Sie bezeichnet Starre und eine unwandelbare Ordnung, zugleich aber auch Unordnung, Degeneriertheit und dämonische Wiederholung.“¹¹¹ Unter den anderen zugeschriebenen Symboliken ist besonders die Rückständigkeitssymbolik des Kopftuchs in diese Diskurstradition einzuordnen. Die Interviews haben gezeigt, dass die Dichotomie des abstrakten *Wir und die Anderen* tief im Selbstbild der Frauen verankert ist. Damit spiegeln sie ihre Erfahrung von *der anderen Seite* als religiös-kulturelle Minderheit wahrgenommen und behandelt zu werden. Der Fokus öffentlicher Debatten richtet sich nicht auf irgendeine Gruppe der pluralen Gesellschaft, sondern die Muslime erscheinen in ihrer reproduzierten Andersartigkeit als bedrohliche Kategorie. In diesem Bewusstsein gehen die Frauen in die Offensive. In ihrem Geschäftsalltag führen sie ein Leben, das man getrost als in die deutsche Gesellschaft integriert bezeichnen kann. Ein Leben, das schon mit der Geburt in deutschen Krankenhäusern und Bildung an deutschen Schulen begonnen hat. Doch sowohl der öffentliche Mehrheitsdiskurs als auch der Diskurs der Frauen weisen über diese Tatsache hinaus. In beiden Diskursen gibt es die Tendenz, die Andersartigkeit der Deutschen oder der Türken an sich zu konservieren. Dabei können sowohl positive wie negative Attribute nebeneinander stehen. Besonderen Argwohn in der aufgeklärten beziehungsweise christlichen Mehrheitsgesellschaft erzeugt die fremde Religion und das Kopftuch als dessen öffentlich am meisten sichtbarste Praxis des Islam. Die assoziierte Rückständigkeit des orientalisches Anderen kann ein Grund dafür sein, dass besser und höher angesehene Berufe oder Tätigkeiten den muslimischen Frauen zwar nicht verschlossen, aber doch schwer erreichbar sind. Insofern ist die Selbstständigkeit der interviewten Frauen bemerkenswert, auch wenn sie sich mit dem Markt für Lebensmittel sowie Import/Exportdienstleistungen auf einem für Migranten etablierten Terrain bewegen. Die Entwicklungen der Debatte um die Lehrerin Frau

111 Bhabha 2007, 97

Ludin hat gezeigt, wie schwierig es sein kann, wenn die berufliche Lebensplanung über diese Nischen hinausgeht. Die Ausübung der islamischen Religion sollte möglichst unauffällig geschehen, so dass in der christlichen Mehrheitsgesellschaft kein Argwohn entstehen kann. „Eine solche sozioökonomische Ghettoisierung, inklusive einer Aufteilung des Arbeitsmarktes entlang kultureller Grenzen, welche - de jure oder de facto - Tätigkeiten mit hohem sozialen Status für Angehörige der dominanten Gruppe und solche mit niedrigem Status für Angehörige der peripheren Gruppe reserviert, lässt sich als eine Art innerer Kolonisierung beschreiben.“¹¹² Die Selbstbilder der Frauen sind in der Interaktion von Subkulturen und anderen sozialen Akteuren entstanden. „Die spezifische Ausprägung einer solchen Interaktion formt auch die Selbstbilder der jeweils daran beteiligten Gruppen in einer Weise, welches in kolonialen und strukturverwandten Situationen der von Bhabha gezeigten Verwobenheit von Kolonisator und Kolonisiertem in ein widersprüchliches Netz von Anziehung und Ablehnung und gegenseitiger Abhängigkeit entspricht.“¹¹³ Achim Rohde bezieht sich hier auf die Selbstbilder von Juden im Deutschland Ende des 19. Jahrhunderts.¹¹⁴

Mit der Feststellung, dass die Selbstbilder der Frauen auch ein Spiegelbild des Mehrheitsdiskurses über Integration sind, ist gemeint, dass unter umgekehrten Vorzeichen das Denkmuster des *Wir und die Anderen* fortlebt. Als Reaktion auf die pauschale Abwertung der eigenen Kultur wird eine okzidentalistische Position eingenommen, die der selben Dichotomie entspringt. Aus der Minderheitsperspektive schreibt sich die Identität des

112 Rohde 2012, 9

113 Ebd., 30

114 Die beiden letzten Zitate sind aus Achim Rohdes Aufsatz „Der Innere Orient. Orientalismus, Antisemitismus und Geschlecht im Deutschland des 18. bis 20. Jahrhunderts“ entnommen. Zum Vergleich der Situation von Juden damals und Muslimen heute schreibt er: „Sollten sich bei dieser Darstellung Ähnlichkeiten zu heutigen Debatten um die Integration/Assimilation, besonders von muslimischen MigrantInnen in die zeitgenössische deutsche Gesellschaft ergeben haben, so sind diese Ähnlichkeiten weder beabsichtigt noch zufällig, sondern unvermeidlich. In beiden Fällen handelt es sich um religiös-kulturelle Minderheiten, die um Akzeptanz und Gleichberechtigung in einer heute säkularisierten, aber weiterhin christlich deutsch geprägten Mehrheitsgesellschaft ringen. (...) Aus derlei Parallelen die These abzuleiten, Muslime seien angesichts eines Erstarkens antimuslimischer und rassistischer Ressentiments im Westen in den vergangenen Jahren ‚die Juden von heute, könnte angesichts der damit unweigerlich verbundenen Assoziationen mit der Shoa Alarmismus schüren, entbehrt als genereller Vergleich historischer Trennschärfe und ist daher wissenschaftlich unbrauchbar sowie politisch nicht handhabbar.“ (Rohde 2012, 40)

Wir nicht vollkommen neu, sondern die Allgemeinplätze des orientalistischen Diskurses über den Anderen werden umgedeutet.

Was ich von den Deutschen erwarte ist, dass sie etwas gastfreundlicher sind, was sie nicht sind. (lacht) Viele sind nicht so. Bei uns ist es so, wenn jemand an unserer Tür klingelt, oh mein Gott, wir müssen alles geben. Auch in der Türkei ist es so. Ich war mal in Antalya. Ich habe mich gefragt, bin ich in der Türkei oder bin ich noch in Deutschland? Nur wegen dem Meer, konnte ich mir sicher sein. Alles stand in Deutsch, alles! Ab und zu Russisch oder Englisch. Aber zu 90 Prozent in Deutsch. Und das sind so Menschen, die wirklich warmherzig sind. Schon weil wir nach unserer Religion Gastfreundlich sein müssen. Wir müssen einfach zeigen wie wir sind, damit der Gegenüber sagt: Das sind gute Menschen. Ich glaube das ist das Problem, dass wir nach 40, 50 Jahren immer noch nicht geschafft haben miteinander zusammen zu leben.¹¹⁵

Aiche charakterisiert die Deutschen im Vergleich zu den gastfreundlichen Türken als kühl und wünscht sich eine Veränderung hin zu mehr Warmherzigkeit. Die Beobachtung mag auf die ein oder andere deutsche Familie zu treffen, ist aber eine Pauschalisierung aus der eigenen Erfahrung. Als ein Allgemeinplatz über den kulturell *Anderen* ist die Forderung, muslimische Frauen sollten im Sinne der 68er freizügiger werden, in die selbe Dichotomie von Identitätszuschreibungen einzuordnen. Die Freizügigkeit westlicher Gesellschaften kann wie bei Shandra wiederum als Kennzeichen moralischer Verwahrlosung umgedeutet werden:

Wer mir so richtig leid tut, sind die 12 jährigen (deutschen) Mädchen. Die gucken Fernsehen und werden schwanger. Die tun mir so richtig leid. Ich weiß nicht, dann landen sie nochmal bei den Eltern, die wollen auf die Kinder nicht mehr aufpassen. Dann geben sie die Kinder weg. Das ist auch kein Leben oder? (...) Nur die Anderen machen den Islam kaputt. Muslime werden nur angemotzt und angemacht. Aber der Koran sagt wir sind alle Menschen und müssen zusammenhalten, bla bla bla. Das versuchen wir auch so zu machen, aber manchmal rastet man

115Aiche

einfach aus, wenn man angemacht wird.¹¹⁶

Deswegen versuchen wir hier nach den Regeln zu leben. Damit wir es danach gut haben, nicht in die Hölle kommen, sondern in den Himmel. Das Kopftuch ist dazu da eine Frau halt...(stoppt) Gucke dir eine Frau ohne Kopftuch an, gestylt, geschminkt und alles Mögliche. Gucke dir eine bedeckte Frau an. Wir sollen ja nicht verführerisch wirken auf andere Männer, nur zu unseren eigenen Männern. Das ist der Grund dazu.¹¹⁷

Wenn man der anthropologischen Grundannahme folgt, dass Menschen Zugehörigkeit suchen, dann erscheint die Lage der muslimischen Frauen als Teil einer Minderheit komplex. Die muslimische Weltgemeinschaft als virtuelle Heimat kann übernational identitätstiftend wirken. Die Einordnung des Islam als orientalische Religion befreit den Intergrationsdiskurs nicht von dessen orientalistischen Zügen. Dabei ist die eigentliche Realität der Frauen trotz der Reproduktion des Diskurses eine andere. Distinktionen gegenüber Glaubensschwestern, die kein oder das Kopftuch etwa als Modeaccessoire tragen, sollen nicht darüber hinweg täuschen, dass die Verteidigung einer einheitlichen muslimischen Identität und damit orientalistischer Dichtomie, angesichts der realen Transformation von Kulturen, der Sicherung einer fiktiven Identität geschuldet ist. In den vorherigen Kapiteln ist deutlich geworden, dass sich die soziale Praxis der Frauen im Spannungsverhältnis zwischen Tradition und Religion verändert. Mit Bourdieus Terminologie gesprochen, unterscheidet sich das kulturelle und soziale Kapital der Frauen qualitativ sowohl von der Elterngeneration als auch der Mehrheitsgesellschaft. Der etwas offenere Kleidungsstil von Mira oder „die Funktionalisierung des Kopftuches in Richtung Accessoire zeigt die Problematik einer »Verortung der Kultur«. (...) So sind jene jungen Frauen eher im »dritten Raum« anzusiedeln, der nicht »zwischen den Kulturen« liegt, sondern in einem hybriden Raum. Kulturen werden nicht mehr als Einheit gesehen, sondern als brodelndes Gemisch aus Heterogenem. Der Normalfall ist nicht die Kultur, sondern die

116 Shandra

117Mira

Transkulturalität (...).¹¹⁸ Die hybride Identität ist fern jedes Fortschritts- oder Rückschrittsgedankens zunächst etwas Neues. Die neue Identität ist Kritik am Bestehenden, da sie „weder das eine noch das andere“¹¹⁹ ist. Die kulturelle Differenz ist als Ort, „von woher etwas sein Wesen beginnt“¹²⁰, zu begreifen. Die Diskursmacht der Mehrheit verhindert die Erkenntnis, dass sich die Differenzen verschieben und sich sogar, weder zur einen noch zur anderen Seite, in etwas Neuem auflösen können.

4. Fazit

Das Ziel dieser Arbeit war es mit Hilfe der Selbstbilder von muslimischen Frauen als auch der Analyse des öffentlichen Mehrheitsdiskurses der Frage nachzugehen wie sich am Beispiel des Kopftuchs kulturelle Differenz ausdrückt. Es ging darum Konfliktlinien nachzuzeichnen und anhand der Kopftuchdebatte als Grenzfall kultureller Identitäten zur Klärung beizutragen, wo Deutschland bei der Integration türkisch-muslimischer Einwanderer steht. Die Analyse des des öffentlichen Mehrheitsdiskurses hat gezeigt, dass Symbolisierungen des Kopftuchs dazu dienen können die eigene (deutsche) Identität zu verhandeln: Der bekennenden Muslimin wird abgesprochen die Neutralitätspflicht des deutschen Beamtentums erfüllen zu können, weil ihre Religion nicht die Aufklärung erfahren habe und/oder zur Missionierung neige. Toleranz ende mit der Grenze des Tolerierbaren, welche gerade ein deutsches *Wir*, wegen seiner historischen Vergangenheit, an der von ihren Männern unterdrückten Muslimin ausmachen müsse. Hier wird das Andere/Fremde zum eigenen Spiegelbild und Identität zur Negation, in dem gesagt wird, was man nicht ist oder sein will. Die Selbstbilder der Frauen haben einen Einblick in ihren wirklichen Lebensalltag gegeben. Das öffentliche Interesse an der Integrationsdebatte scheint hingegen von Projektionen und Zuschreibungen geprägt zu sein, welche die Problematik des Anderen überhaupt erst entstehen lassen. In dem muslimischen Mitbürgern das Image des Rückständigen, Gewaltaffinen,

118Kühn 2008, 125-126

119Bhabha 2007, 38

120Ebd., 7

Fremdbestimmten und Patriarchalischen angeheftet wird, erscheint das Eigene in einem Besseren Licht. Die Konstruktion des Eigenen könnte in einer liberalen, individualisierten Gesellschaft auch als ein Bedürfnis nach Konformität interpretiert werden. Die Vielseitigkeit deutscher Lebensentwürfe wird übersehen und eine konforme national-kulturelle Identität konstruiert. Das negative Image von Muslimen im öffentlichen Mehrheitsdiskurs schlägt sich in den Selbstpräsentationen der Interviewpartnerinnen nieder. Das Selbstbild der diffamierten Muslimin erscheint wie vorgezeichnet und ist doch komplexer. Die Frauen gehen zumindest im Arbeitsalltag in die Offensive. In der Rolle der tätigen Geschäftsfrau betonen sie, dass sie ihren Beitrag zur Gesellschaft leisten. Dabei dient ihnen das Gefühl als Muslime mehr als Andere leisten zu müssen zuweilen als Ansporn. Kulturelle Differenz steht in dieser Rolle nicht im Vordergrund, vielmehr bietet die Verkaufssituation, welche sich abstrakt auf den Austausch von Geld gegen Ware beschränkt, eine Möglichkeit Differenzen vergessen zu machen beziehungsweise zu normalisieren. Im Selbstbild der sitzamen Muslimin entziehen sich die Frauen mit dem Versuch der De-Symbolisierung des Kopftuchs den verbreiteten Stigmatisierungen. Für sie ist das Kopftuch eine religiöse Vorschrift unter vielen. Die textuelle Beschäftigung mit dem Islam lässt die Frauen zwischen einem als authentisch erachtetem Glauben und Tradition unterscheiden. Die kulturelle Differenz wird an dieser Stelle weniger mit der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft verhandelt, sondern stellt sich eher als ein intergenerationelles Verhandeln dar. Das Streben nach einer neuen authentischen Glaubenspraxis, kann man mit Bhabha als eine Erscheinung des Neuen innerhalb der hybriden Identitäten dieser Frauen beschreiben. Die Mehrheitsgesellschaft wird dann zum ersten Verhandlungspartner, wenn das religiöse Wissen dazu benutzt wird, um dem Vorwurf der generellen Fremdbestimmung zu begegnen. Im Selbstbild der selbstbestimmten Muslimin ist die Qualität des religiösen Wissens für die Frauen die Grundlage für eine freiwillige, selbstbestimmte Entscheidung für oder gegen Annahme des Glaubens, für oder gegen das Kopftuchtragen und im Idealfall der „authentischen Auslegung“ für oder gegen den Ehemann. Sie verweisen auf sich als Geschäftsfrauen, sowie auf ihre studierenden

Töchter, und erwecken den Eindruck dem westlichen Ideal der gebildeten, emanzipierten Frau in Nichts nachzustehen. Sowohl in der Debatte um die richtige Form von Integration als auch teilweise in den Selbstpräsentationen meiner Interviewpartnerinnen ist die Vorstellung statischer Kulturkreise weit verbreitet. Die Frauen reproduzieren die Dichotomie von Westler und Orientale, wenn sie an bestimmten Stellen von den Deutschen oder der anderen Seite sprechen, obwohl sie selber einen deutschen Pass besitzen. Hingegen geht es in ihrer Lebenswirklichkeit nicht um eine Entscheidung für oder gegen eine Adaption eines westlichen Ideals. Vielmehr bewegen sie sich in der Offensive. Fern von Fortschritts- oder Rückschritturteilen heißt Transformation hier kulturelle Erneuerung: Ein vermeintlicher Widerspruch zwischen weiblicher Emanzipation und der Mutterrolle in einer islamischen Familie wird mit einer als politisch verstandenen Mutterschaft in Synthese gebracht. Kulturelle Identität mag sich auch in der Differenz zum Anderen artikulieren. Wenn Integration jedoch gelingen soll, kann die Debatte die kulturelle Transformation der Frauen und der gesamten Gesellschaft nicht länger ignorieren.

Kultur ist prozesshaft, ihre Verortung kann als ein ungerichtetes, unaufhörliches Reisen und Verändern verstanden werden.

Eigenständigkeitserklärung

Ich versichere hiermit, dass ich die vorliegende Bachelorarbeit mit dem Thema:

„Hybride Identität?-Selbstbilder von muslimischen Frauen mit Kopftuch.“

selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen wurden, habe ich in jedem einzelnen Fall durch die Angabe der Quelle, auch der benutzten Sekundärliteratur, als Entlehnung kenntlich gemacht.

Ort / Datum

Unterschrift

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Leila: Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. Yale University Press, Yale 1992
- Allam, Fouad: Islam in einer globalen Welt. Wagenbach Verlag, Berlin 2004
- Amir-Moazami, Schirin: Politisierte Religion. Transcript Verlag, Bielefeld 2007
- Berghahn, Sabine; Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff aus dem Konflikte sind. Transcript Verlag, Bielefeld 2009
- Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur. Stauffenburg Verlag, Tübingen 2007
- Helfferich, Cornelia: Die Qualität qualitativer Daten: Manual für die Durchführung qualitativer Interviews. Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009
- Henkes, Christian; Kneip, Sascha: Die Plenardebatten um das Kopftuch in den deutschen Landesparlamenten.; in Berghahn, Sabine; Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff aus dem Konflikte sind. Transcript Verlag, Bielefeld 2009
- Huntington, Samuel: The Clash of Civilisations? The Debate, in Foreign Affairs, New York (USA) 1996
- Kühn, Peter: Das Kopftuch im Diskurs der Kulturen. Traugott Bautz GmbH, Nordhausen 2008
- Mahrenholz, Ernst Gottfried: Das Kopftuch und seine Verwicklungen. Anmerkungen zum Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 24.09.2003.; in Berghahn, Sabine; Rostock, Petra (Hg.): Der Stoff aus

dem Konflikte sind. Transcript Verlag, Bielefeld 2009

- Mathes, Bettina; von Braun, Christina: Verschleierte Wirklichkeit. Aufbau Verlag, Berlin 2007
- Foucault, Michel: Die Archäologie des Wissens. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981
- Mohagheghi, Hamideh: Ein Stück (Streit-)Stoff.; in Haug, Frigga; Reimer, Katrin (Hg.): Politik ums Kopftuch. Argument Verlag, Hamburg 2005
- Rohde, Achim: Der innere Orient. Orientalismus, Antsemitismus und Geschlecht im Deutschland des 18. bis 20. Jahrhunderts. Hamburg 2012
- Ruthven, Malise: Der Islam. Eine kurze Einführung. Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Ditzingen 2000
- Said, Edward: Orientalismus. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2009
- Sarrazin, Thilo, Deutschland schafft sich ab. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 2010
- Schwarzer, Alice: Ein halber Sieg für die Fanatiker.; in Haug, Frigga; Reimer, Katrin (Hg.): Politik ums Kopftuch, Argument Verlag, Hamburg 2005

Internetquellen

- http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20030924_2bvr143602.html, Zugriff: 20.08.2012
- <http://www.trend.infopartisan.net/trd1103/t361103.html>, Zugriff: 22.07.2012
- http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2010/dez/PM_Studie_Religioese_Vielfalt_in_Europa.ht

[ml#3](#), Zugriff: 20.08.2012

- <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/56483/einbuengerung?p=all>, Zugriff: 29.08.2012