



Handreichung:

Die Frauen und das Weibliche im Islam

Standpunkte
der Österreichischen
Islamkonferenz

Dokumente und Materialien für
Politik, Pädagogik und Sozialarbeit

Handreichung:

Die Frauen und das Weibliche im Islam

**Standpunkte
der Österreichischen
Islamkonferenz**

Dokumente und Materialien für
Politik, Pädagogik und Sozialarbeit

Impressum

Medieninhaber, Herausgeber: Verein Muslimisches Forum Österreich, ZVR: 1270229397, 1090 Wien. Kontakt: office@mfoe.info. Mehr Informationen über die Österreichische Islamkonferenz finden sich unter <http://www.oesterreichische-islamkonferenz.at/>

Redaktion und Lektorat: paulgros.redaktion@gmail.com

Coverillustrationen: Bianca Tschaikner

Layout: Auer Grafik Buch Web, Wien

Druck: Print Alliance HAV Produktions GmbH, Bad Vöslau

Das Muslimische Forum Österreich und die Verfasser danken einer Vielzahl externer Referenten für wertvolle Kommentare und Beiträge bei der Arbeit an dieser Publikation.

Kofinanziert wurde die Erstellung dieser Handreichung durch die Europäische Union und das Bundeskanzleramt der Republik Österreich. Inhalte, Meinungen, und mögliche Fehler liegen ausschließlich in der Verantwortung des Herausgebers. Die rechtmäßige Verwendung der Bilder erfolgt nach bestem Wissen und Gewissen. Sollte sich ein Rechteinhaber in seinen Rechten verletzt wähnen, bitten wir darum, Kontakt aufzunehmen.

Wien, 2024

ISBN-13: 978-3-9505718-0-6



 Bundeskanzleramt



Kofinanziert von der Europäischen Union
und vom Bundeskanzleramt

Geleitwort

In ihrer Bemühung, konstruktive Debatten über das muslimische Leben in Österreich anzustoßen und auszutragen, steht die Österreichische Islamkonferenz vor einer wesentlichen Herausforderung:

Kulturvermittlung, interreligiöser Austausch und Dialog sind oft genug Deckbegriffe für die Weigerung, bestehende Widersprüche und Unvereinbarkeiten zwischen den Kulturen und Religionen zu benennen, um eine Harmonie vorzutäuschen, die nicht besteht. Im Dialog der westlichen Gesellschaften mit dem Islam und der Muslime mit den Christen und Juden ist dieses Problem besonders virulent. Statt auszusprechen, was einen trennt, um durch das Bewusstsein der Unterschiede Möglichkeiten ihrer Überbrückung zu erkunden, wird das konkret Trennende übergangen, um stattdessen über das schlecht Allgemeine zu sprechen, das einen abstrakt verbindet. Der Ausgangspunkt der Handreichungen des Muslimischen Forums Österreich (MFÖ), die im Kontext der Österreichischen Islamkonferenz (ÖIK) entstanden sind, ist ein anderer: Statt zu einer harmonischen Verständigung beizutragen, von der ungewiss ist, auf welchen Grundlagen sie stattfinden kann, sollen problem- und lösungsorientiert Konfliktfelder benannt werden, die den Dialog zwischen Muslimen und ihren westlichen Umgebungsgesellschaften, zwischen Islam, Christentum und Judentum, erschweren und mitunter nahezu zu verunmöglichen scheinen. Es geht statt um Übertünchung um die Herausarbeitung von Konflikten, um die Benennung der Widersprüche, die Quelle von Streit und Entzweiung sein können, mit dem Ziel, die Widersprüche durch ihre Entfaltung, wenn nicht zu glätten, so doch verständlich und greifbar zu machen.

Die ersten drei Handreichungen thematisieren drei Konfliktfelder, die ebenso innerislamisch wie innerhalb der westlichen Gesellschaften als Schlüsselprobleme des muslimischen Lebens und des Islams wahrgenommen werden: die Stellung der Frauen, den Antisemitismus und die Gefahr der Radikalisierung, die mit der Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus angesprochen ist. Sowohl islamkritische Angehörige der westlichen Gesellschaften als auch säkulare Muslime tendieren dazu, alle drei Schlüsselprobleme auf „das Problem“ der Muslime und des Islams überhaupt zu reduzieren, also zur abstrakten Ineinssetzung muslimischer Menschen mit den „Problemen“, die diese vermeintlich verkörpern: Misogynie, Judenhass, damit zusammenhängend Antizionismus und religiöser Fundamentalismus. Dass diese Ineinssetzung falsch ist, und warum sie es ist, lässt sich nur erläutern, indem der Frage nachgegangen

wird, warum und unter welchen Bedingungen sie entstanden ist, und welche Aspekte an ihr trotz ihrer Falschheit die Wirklichkeit treffen. Zu einer solchen Selbstbefragung wollen die Handreichungen Muslime und Nichtmuslime verschiedener Generationen und Berufe animieren, um die darin versammelten Überlegungen in ihren Lebensalltag und ihre Arbeit einzubringen und zur Entwicklung eines Islams beizutragen, der sich nicht in starren Regelwerken erschöpft und sich nicht als Antithese zum Westen versteht, sondern diesem gegenüber ebenso selbstkritisch wie selbstbewusst auftreten kann.

In den vorliegenden Handreichungen wird der eingangs genannten Herausforderung Rechnung getragen, indem versucht wird, die verschiedensten Positionen abzubilden und aufeinander argumentativ zu beziehen, auch solche, die vorschnell als „umstritten“ oder „kontrovers“ ausgeschlossen werden.

Prof. Dr. Mouhanad Khorchide

Inhalte dieser Handreichung

Einleitung	6
1. Daten, Fakten und Grenzen der Empirie	8
2. Vorbilder der Emanzipation?	13
3. Freiheit zwischen Individuation und Anpassung	23
4. Frauen und Männer, Mädchen und Jungen	42
5. Empfehlungen, Forderungen	47
Literaturverzeichnis	53
Bildnachweise	55

Die Frauen und das Weibliche im Islam

Einleitung

Die Frage, welchen Stellenwert die Frauen und das Weibliche im Islam haben, kann sich, sofern sie nicht präzisiert wird, in Missverständnissen verfangen. Diese sind deshalb eingangs zu benennen, um die hier versammelten Materialien und Reflexionen angemessen zu kontextualisieren.

Das erste mögliche Missverständnis ist das des *Kulturalismus*. Es besteht in der Annahme, mit „den Frauen“ und „dem Weiblichen“ im Islam wären ausschließlich die Vorverständnisse, Selbstverhältnisse, Vorurteile und kulturellen Gewohnheiten benannt, die Musliminnen durch ihre Herkunft und islamische Sozialisation mitbringen, unabhängig davon, ob sie in islamisch geprägten Ländern oder in westlichen Staaten aufwachsen. Obwohl sie die Prägung durch Herkunft und religiöse Sozialisation nicht verleugnet, zielt die Handreichung aber auf Spezifischeres. Musliminnen, die in westlichen Staaten entweder schon geboren oder als Migrantinnen dorthin gekommen sind, erfahren und leben den Islam, auch wenn es der Islam ihrer Herkunftsgesellschaften oder der ihrer Elterngeneration ist, anders als Musliminnen innerhalb islamischer Länder. Seine biographische und geschlechterspezifische Bedeutung wird durch die gegenwärtigen Lebensbedingungen von Musliminnen in westlichen Staaten jeweils transformiert und neu bestimmt. Muslimische Frauen tragen also ihre Kultur nicht für immer unverändert mit sich, sondern diese wandelt sich gemeinsam mit ihnen. Wenn im Folgenden von Musliminnen die Rede ist, sind somit keineswegs nur religiös sozialisierte muslimische Frauen gemeint, sondern auch andere, deren muslimische Prägung sich indirekt, mittelbar oder auch in vehementer Abwehr gegenüber Aspekten des Islams äußern kann.

Das zweite Missverständnis, das mit der gestellten Frage einhergehen kann, ist ein *relativistisches*: die Annahme, die Fragestellung zielt allein auf die besonderen, mit der

Situation anderer Frauen unvergleichbaren Befindlichkeiten, Diskriminierungen, Verlust- oder auch Glückserfahrungen von Musliminnen, die sich mit denen nichtmuslimischer Frauen nicht vergleichen ließen. Gegenüber diesem Missverständnis ist hervorzuheben, dass die Lebenssituation von Musliminnen sich zwar in vieler Hinsicht etwa von der nichtmuslimischer Österreicherinnen unterscheidet, aber auch in vielen Erfahrungen, die alle Frauen betreffen, denen von Geschlechtergenossinnen anderer Zugehörigkeiten ähnelt: Sexuelle Diskriminierung, sexuelle Glückserfahrungen, das Spannungsverhältnis zwischen Ehe und Erwerbstätigkeit, der Umgang mit Verhütungsmethoden, die individuelle Erfahrung von Schwangerschaft und Mutterschaft – all das sind, obwohl sie sich historisch und gesellschaftlich sehr verschieden ausprägen mögen, universelle weibliche Erfahrungen.

Das dritte Missverständnis, das ausgeräumt werden muss, ist die Annahme, die titelgebende Frage betreffe nur Frauen. Sie betrifft im Gegenteil – auf andere Weise, aber nicht minder umfassend – muslimische und nichtmuslimische Männer. Dieser Tatsache wird durch *Unterscheidung zwischen Frauen und dem Weiblichen* Rechnung getragen. Das Weibliche meint die gesellschaftlich und kulturell vermittelten Formen, in denen Frauen, aber auch Männer das Frausein wahrnehmen: die Gewohnheiten, Vorurteile und Stereotype, die die Vorstellungen von Weiblichkeit prägen und die mit der realen Lebenssituation von Frauen nicht unbedingt übereinstimmen müssen. Rollenbilder und Imaginationen von Weiblichkeit reflektieren zwar immer auch die tatsächliche Lebenssituation von Frauen, bilden sie aber nicht nur ab, sondern können diese Lebenswirklichkeit auch überdecken und verzerren. Zugleich meint das Weibliche die weiblichen Anteile in der männlichen Sexualitäts- und Rollenerfahrung, das, was Männer (unabhängig von ihrer sexuellen Orientierung) mit Frauen verbindet und was sie ebenso wie Frauen bearbeiten und reflektieren müssen, um sexuell selbstbestimmte Individuen werden zu können. Das Weibliche impliziert also auch Dimensionen weiblicher Erfahrung, die nicht nur Frauen, sondern alle Menschen machen können und die daher auch alle Menschen betreffen.

Entsprechend richtet sich die Handreichung, obwohl sie ein „Frauenthema“ behandelt, ebenso an Männer und widerspricht der verbreiteten Zielgruppenlogik, die davon ausgeht, dass Information, Kritik und Aufklärungsarbeit passgenau einen vorweg bestimmten Adressatenkreis definieren müssten. Adressaten der Handreichung sind vielmehr sehr verschiedene Gruppen: muslimische Frauen und Mädchen; Männer, die sich für die darin formulierten Anliegen interessieren, weil sie Hilfe oder gedankliche Orientierung beim Umgang mit dem Gegenstand suchen. Außerdem muslimische wie

nichtmuslimische Erzieher, Lehrer, Pädagogen und Sozialarbeiter beiderlei Geschlechts, die in ihrer Arbeit mit der Frage des Geschlechterverhältnisses im Islam befasst sind, sowie Politiker, politische Einrichtungen, NGOs und Stiftungen, die über das Thema arbeiten. Der kritische Universalismus, den die Broschüre für ein Verständnis des Geschlechterverhältnisses und Frauenbildes im Islam empfiehlt, schlägt sich in diesem vielfältigen Adressatenkreis nieder.

1. Daten, Fakten und Grenzen der Empirie

Die Lebenswirklichkeit und die Selbstverhältnisse muslimischer Frauen lassen sich ebenso wie die von ihnen verinnerlichten, abgelehnten oder von außen an sie herangetragenen Rollenbilder in ihrer Diversität, aber auch in ihrer Ähnlichkeit erst auf der Grundlage breit und differenziert erhobener soziographischer Daten verstehen. Welche individuellen Freiheiten haben muslimische Frauen gegenwärtig innerhalb und außerhalb muslimisch geprägter Communities in Österreich und in anderen westlichen Ländern? Wodurch werden diese Freiheiten eingeschränkt? Welchen Anteil an solcher Einschränkung haben a) soziale Dynamiken innerhalb muslimischer Gemeinschaften (Familien, Freundschaftskreise, Ehen), b) tradierte misogynen Vorurteile der Umgebungsgesellschaften, aber auch muslimischer Männer und Frauen, sowie c) die Selbstverhältnisse der Musliminnen selbst? Wie unterscheiden sich die Lebensverhältnisse von Musliminnen in Österreich und Westeuropa heute von der Generation der Gastarbeiter seit den 1950er Jahren? Wie verändern sich von Generation zu Generation die Diskriminierungserfahrungen muslimischer Frauen? Kann Emanzipation von Musliminnen primär als Emanzipation von den Eltern und dem eigenen, familiär vermittelten kulturellen Hintergrund verwirklicht werden, oder setzt sie die Emanzipation von weiblichen Rollenbildern in westlichen Gesellschaften voraus? Dies sind Fragen, die auf Qualitatives zielen und anhand statistischen Datenmaterials allein nicht beantwortet werden können, die sich aber andererseits ohne solches Material nicht angemessen stellen lassen. Folgende Gegenstandsbereiche lassen sich anhand der Erhebungen unterscheiden:

1.1 Positionierung zwischen Herkunftskultur und Aufnahmegesellschaft

Laut den Ergebnissen von Inglehart und Norris (2012) nehmen muslimische Migrantinnen und Migranten oft eine mittlere Position zwischen den Normen ihres Herkunftslandes und jenen der Umgebungsgesellschaft ein. Ein klarer Unterschied in der

Haltung wird bei den Themen sexuelle Vielfalt und die soziale Gleichstellung der Geschlechter sichtbar. Diese Differenz ist schroffer ausgeprägt bei Migranten der ersten Generation, während sich jüngere Generationen, die bereits in Österreich oder in Deutschland aufgewachsen sind, zunehmend der Umgebungsgesellschaft anzunähern scheinen. Dies zeigt sich in einer wachsenden Zustimmung zur individuellen Selbstverwirklichung und zu liberalen Geschlechterrollen.

1.2 Religiöse Prägung und traditionelle Rollenbilder

Fundamentalistisch geprägte Deutungstraditionen des Islam lehnen die soziale Gleichstellung der Geschlechter besonders schroff ab und weisen eine stärkere Orientierung an geschlechterpolitisch repressiven Rollenvorstellungen auf. Eine Studie der Bertelsmann-Stiftung (Gert Pickel: *Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie. Wie sich religiöse Pluralität auf die politische Kultur auswirkt*, Güterloh 2019) konstatiert das



Muhammad Mu'min, *Junge Frau nach einem Bad*, Herat (Afghanistan), 1590er Jahre

insbesondere in Bezug auf die Bewertung von männlicher Homosexualität und gleichberechtigten Berufschancen von Frauen und Männern. Jeder zweite Muslim in Deutschland befürwortet die traditionelle Rollenverteilung, in der Frauen primär in Haushalt und Familie tätig sind. Unter Katholiken und Protestanten denken 35 Prozent so, unter Konfessionslosen 18 Prozent. Die traditionelleren Einstellungen der Muslime sind aber nicht allein auf ihre Religion zurückzuführen, sondern auch auf soziale Einflüsse, mit denen sie aufgewachsen sind: Während sich in Deutschland geborene und aufgewachsene Muslime in ihren Geschlechterrollenbildern dem Bundesdurchschnitt angenähert haben, vertreten in anderen Ländern sozialisierte Muslime häufiger traditionelle Frauenbilder. Ähnliche Unterschiede sind in Bezug auf die Haltung zur gleichgeschlechtlichen Ehe festzustellen. Während acht von zehn Christen und neun von zehn Konfessionslosen die gleichgeschlechtliche Ehe befürworten, sind es unter den Muslimen rund 60 Prozent. Auch hier zeigt sich, dass die Akzeptanz gleichgeschlechtlicher Ehen unter selbst zugewanderten Muslimen deutlich geringer ausgeprägt ist als unter in Deutschland geborenen. Besonders gering ist die Akzeptanz in der Türkei, wo nur einer von fünf Befragten gleichgeschlechtlichen Ehen zustimmt.

1.3 Akkulturationsprozesse und generationsübergreifender Wandel

Akkulturation, also die Übernahme von Normen, die im Unterschied zum Begriff der Integration eher das freiwillige, über staatliche Imperative der Aufnahmegesellschaft hinausgehende Moment des kulturellen Vermittlungsprozesses betont, spielt eine entscheidende Rolle für die Einstellungen zur Geschlechtergleichheit. Studien zeigen, dass jüngere Generationen unter den heute in Österreich und Deutschland lebenden Musliminnen und Muslimen eine zunehmende Offenheit gegenüber Kodizes der westlichen Gesellschaft, wie Gleichberechtigung und individuelle Freiheit, an den Tag legen. Dieser Wandel wird begünstigt durch Faktoren wie den Bildungsgrad, die Deutschkenntnisse und die Aufenthaltsdauer in Deutschland oder Österreich. Deutschsprachige Musliminnen und Muslime der zweiten oder dritten Generation zeigen laut einer BAMF-Studie von Becher und El-Menouar (2014) eine stärkere Zustimmung zur sozialen Gleichstellung der Geschlechter und neigen dazu, gleichberechtigte Geschlechterrollen in der Familie und im Berufsleben zu befürworten. Bildung und Sprachkompetenz in Deutsch wirken sich tendenziell positiv auf die Übernahme egalitärer Werte aus. Zudem beeinflusst die Generationenzugehörigkeit den Grad der Zustimmung zur liberalen geschlechterpolitischen Einstellungen. Hingegen zeigen sich negative Korrelationen zwischen Religiosität – insbesondere bei fundamentalistischen Glaubensausprägungen des Islams – und der Unterstützung von Geschlechtergleichheit.

1.4 Differenzierte Entwicklung in Bezug auf Geschlechtergleichheit

Die Untersuchung von Pickel et al. zeigt überdies Unterschiede in der Akzeptanz spezifischer Dimensionen von Geschlechtergleichheit bei Muslimen. So finden sich bei den Themen „gleichgeschlechtliche Ehe“, „gerechte Arbeitsteilung im Haushalt“ und „gleiche Karrieremöglichkeiten“ unterschiedliche Zustimmungsniveaus je nach Grad der Religiosität und Migrationshintergrund. Die variierenden Zustimmungen legen nahe, dass geschlechterpolitische Werte der Umgebungsgesellschaft unterschiedlich schnell, unterschiedlich bereitwillig und unterschiedlich intensiv übernommen werden. Der Einfluss von Religiosität, Bildungsgrad und Generationenzugehörigkeit legt eine differenzierte Betrachtung nahe, um die Vielschichtigkeit dieser Einstellungen, den Grad ihrer Nachhaltigkeit, Freiwilligkeit und Vermitteltheit mit der jeweiligen individuellen Erfahrung zu beurteilen. Die politischen Implikationen dieses Befundes machen es erforderlich, bei der Integrationsarbeit spezifisch auf die Förderung einer sozialen Gleichstellung der Geschlechter einzugehen und sichtbar werdende Dissonanzen und Konflikte auszutragen, statt sie zu verleugnen oder vorschnell zu rationalisieren.

1.5 Religiosität und religiöser Fundamentalismus

Für ein präziseres Verständnis dieser Vermittlungsprozesse in Hinsicht auf die Rigidität der jeweiligen Interpretationen des Islams ist die Studie von Öztürk (2023) geeignet. Ihr zufolge ist der religiöse Fundamentalismus ein wichtiges Movens für die Tradierung und Verfestigung patriarchalischer Werte und Verhaltensweisen, gerade in nicht mehr durchweg patriarchalischen Gesellschaften. Fundamentalismus führt dazu, dass Musliminnen, teilweise trotz der von ihnen gemachten Diskriminierungserfahrungen, patriarchalische Haltungen unterstützen, insbesondere in Gesellschaften mit einem hohen Anteil an fundamentalistischen Überzeugungen. Es wird deutlich, dass fundamentalistische Interpretationen vorhandene patriarchalische Strukturen, Wahrnehmungsformen und Verhaltensweisen verstetigen, bekräftigen und radikalisieren. Gleichzeitig betont die Studie, dass strenge Religiosität allein nicht zwangsläufig patriarchalische Werte bedingt. Tatsächlich zeigt sie, dass Religiosität unter Musliminnen und Muslimen eher zur Internalisierung patriarchaler Werte beiträgt, als ein Hinterfragen traditioneller Geschlechterrollen zu fördern. Dennoch sollte dieser Effekt nicht überinterpretiert werden, da seine Stärke begrenzt ist und er auf individueller Ebene nur wenig zur Erklärungskraft beiträgt. Dies plausibilisiert die Annahme, dass nicht nur die Intensität des Glaubens, sondern dessen Interpretation (fundamentalistisch vs. reformorientiert) entscheidend für die Haltung zur Geschlechtergleichheit ist.

1.6 Moscheebesuche als Anker für konservative Einstellungen

Die Bedeutung von Moscheebesuchen für die Herausbildung und Verfestigung rigider Geschlechtervorstellungen untersucht die Studie von Röder und Spierings (2022). Regelmäßiger Moscheebesuch verstärkt demnach konservative Wertorientierungen und macht es besonders für die Angehörigen der 1,5- und zweiten Generation schwerer, gegenüber den westlichen Aufnahmegesellschaften aufgeschlossene Einstellungen auszubilden. Die Studie stellt dar, dass Moscheen als Anker fungieren, die die Normen des Herkunftslandes auch außerhalb von dessen Territorium stärken und eine Annäherung an die Werte der Aufnahmegesellschaft hemmen. Neben der Ablehnung liberaler Geschlechterrollen ist damit oft eine negative Einstellung zur (vor allem) männlichen Homosexualität verbunden, ein Effekt, der sich generationenübergreifend zeigt. Muslime und Musliminnen, die sich als diskriminiert wahrnehmen, sind tendenziell weniger tolerant gegenüber Homosexualität. Dieser Effekt ist besonders stark bei denjenigen, die häufig die Moschee besuchen, was darauf hinweist, dass Diskriminierungserfahrungen das Festhalten an konservativen Normen verstärken können. Die Studie stellt schließlich auch fest, dass eine als feindselige empfundene Haltung der Umgebungsgesellschaft in westlichen Ländern dazu führt, dass sich Muslime stärker und längerfristig an traditionelle Werte binden. Die Kluft zwischen der Umgebungsgesellschaft und den muslimischen Communities wird also durch empfundene Diskriminierung tendenziell vergrößert.

Wie sich diese verallgemeinernd erfassten Tatbestände spezifisch auf die Lebenssituation muslimischer Mädchen und Frauen auswirken, lässt sich allein statistisch nicht erfassen. Vielmehr erfordert die Antwort darauf qualitative Abschätzungen auf der Grundlage politischer und gesellschaftlicher Urteilskraft. Dafür ist es wichtig, zur Kenntnis zu nehmen, dass muslimische Mädchen und Frauen in ihren Umgebungsgesellschaften unter erheblichem, vielfachem Druck stehen, der sich von den Erfahrungen ihrer muslimischen männlichen Altersgenossen unterscheidet. Von unterschiedlichen, teils untereinander im Konflikt stehenden Seiten werden widersprüchliche Erwartungen an sie gestellt. Während eine traditionelle muslimische Familie von einer Tochter oft mehr Unterordnung und Ausrichtung an weiblich begriffenen Tugenden wie hauswirtschaftliche Befähigung oder Keuschheit erwartet als von den Söhnen, wird seitens westlicher Umgebungsgesellschaften durch Schulbildung, gleiche Rechte und soziale Freiheiten für Frauen und Männer die Hoffnung erweckt und die Möglichkeit geboten, dass muslimische Mädchen und Frauen sich ähnlich emanzipieren können, wie es im frühen 20. Jahrhundert die Erste und in den 1970er Jahren die Zweite Frauenbewe-

gung im Westen vorlebte. Es gibt allerdings Faktoren, die speziell für muslimische Mädchen und Frauen einen ähnlichen Emanzipationsprozess – eine nachholende Entwicklung in Bezug auf die Frauen in westlichen Ländern – erschweren. Angesichts dessen stellt sich die Frage, inwieweit sich die Emanzipation muslimischer Frauen und Mädchen an den in westlichen Gesellschaften geformten Begriffen individueller Freiheit und Gleichheit orientieren kann, und inwiefern ihre Emanzipation unabhängig von der Vorgeschichte der Frauenemanzipation eigene Wege gehen muss.

2. Vorbilder der Emanzipation?

Ein in der Bildungsarbeit und Sozialpädagogik beliebtes Modell der Frauen- und Mädchenemanzipation besteht darin, jungen, noch in den Prozess des Erwachsenwerdens verwickelten Frauen positive Vorbilder zu geben, an denen sie sich ausrichten und denen sie nacheifern können. Erziehungs- und Bildungsarbeit wird in diesem Sinne verstanden als Erarbeitung und Präsentation von Schemata weiblicher Identifikation, die Pädagogen nicht nur zur Verfügung zu stellen, sondern auch vorzuleben haben. Diese Haltung ist besonders im Kontext der Arbeit mit muslimischen Frauen und Mädchen fragwürdig. Nicht nur ist es ein Widerspruch des Vorbildbegriffs, dass sinnvolle Vorbilder für Emanzipation nur solche sein können, an denen die sich Emanzipierende sich kritisch abarbeiten kann, statt sie einfach nachzuleben. Zudem wiederholt sich bei jungen Musliminnen der widerspruchsvolle Emanzipationsprozess unter zugespitzten Bedingungen. Zum einen können durch Überlieferung oder Populärkultur vertraute Ideale muslimischer Frauen, gerade wenn sie in einem Zwiespalt zwischen Identifikation mit ihrer Herkunftsgesellschaft und der westlichen Gesellschaft stecken, durchaus helfen, um spielerisch Erfahrungen von Selbständigkeit zu machen, die ihnen anders kaum zugänglich wären. Zum anderen sind Vorbilder, etwa Bilder des „frechen Mädchens“ oder der „eigenverantwortlichen Erwachsenen“, immer auch heteronom: Sie werden von außen (durch die Unterhaltungskultur, die Schulen, durch Familienangehörige und Freundinnen oder auch durch die Religion) bereitgestellt und fungieren als personifizierte Imperative, nicht als mit der individuellen Lebenswirklichkeit vermittelte Identifikationsangebote.

Unter diesem Aspekt ist zu fragen, aus welcher Sphäre Vorbilder der Emanzipation für junge Musliminnen in westlichen Ländern bezogen werden können. Auf diese Frage hin sind zu untersuchen: a) die religiöse und historische Überlieferung (Frauenfiguren im Koran und der früheren islamischen Geschichte), b) Repräsentantinnen muslimi-

scher Gesellschaften in der Gegenwart, etwa in Politik und Populärkultur, c) nicht-muslimische Identifikationsfiguren. Wichtig dabei ist, dass Vorbilder nicht der gleichen Erfahrungssphäre angehören müssen wie die Rezipientin: in der Kinder- und Jugendliteratur wählen sich die Rezipienten unabhängig von Geschlecht und Herkunft sogar Tiere, Objekte und imaginäre Figuren als Identifikationsfiguren. Überhaupt kann man sich emphatisch nur mit jemandem oder etwas identifizieren, das oder die anders ist als man selbst: Identifikation setzt Erfahrung des Unterschieds zwischen Selbst und Objektwelt voraus. Eine Pädagogik der Vorbilder ist nur dann sinnvoll, wenn sie diese Tatsache zum Ausgangspunkt nimmt.

Der Versuch, im Koran und in anderen Grundtexten der islamischen Überlieferung nach Vorbildern für weibliche Emanzipation zu suchen, kann verschieden motiviert sein. Zum einen kann sich in ihm das Bemühen ausdrücken, das Vorurteil von der Unvereinbarkeit des Islams mit westlichen Konzepten weiblicher Emanzipation durch Rückgang auf die religiösen Quellen zu widerlegen. Zum anderen kann er den Zweck verfolgen, gläubigen Muslimen die Vereinbarkeit ihrer Frömmigkeit mit modernen Vorstellungen von Geschlechtergleichheit vor Augen zu führen. Ein häufig herangezogenes Vorbild weiblicher Emanzipation ist Mohammeds erste Frau Chadīdscha, die als vergleichsweise emanzipierte Muslimin gedeutet wird. So war sie nicht nur ökonomisch unabhängig, sondern hat gegenüber Mohammed ihr eigenständiges Urteil und ihre Handlungsmacht bewiesen. Chadīdscha war eine zweifach verwitwete, wohlhabende Kauffrau in Mekka, als sie ihrem 15 Jahre jüngeren Angestellten Mohammed einen Heiratsantrag machte und damit nicht nur aus der Rolle der passiv Wartenden heraustrat, sondern auch einen ihr sozial untergeordneten Mann als ebenbürtigen Partner wählte. Bis zu ihrem Ableben blieb Chadīdscha Mohammeds einzige Frau. Es war die einzige Ehe des Propheten, die Erben hervorbrachte; er bekam aus seinen späteren Ehen nur ein weiteres Kind, den Sohn Ibrahim, der im Kindesalter starb. Es wird überliefert, dass Mohammed und Chadīdscha ein liebevolles Eheleben führten, in dem sich beide um die Kinder und den Haushalt kümmerten. Auch bei der Bestätigung der Offenbarungserfahrung Mohammeds kommt Chadīdscha eine Schlüsselrolle zu. Nach der Offenbarung war sie es, die Mohammed in der Überzeugung von deren Wahrheitsgehalt bestärkte. Mohammed zweifelte an seiner psychischen Gesundheit, nachdem er den Engel Gabriel vernommen hatte, der ihn mit den Worten „Lies im Namen deines Herrn, Der erschuf.“ (Sure 96 al-‘Alaq: 1) zum Gesandten erkor. Chadīdscha bekräftigte ihm gegenüber die göttliche Herkunft der Botschaft.

Die Triftigkeit des Bildes von Chadidscha als emanzipierte Muslimin und von der Vereinbarkeit ihrer Lebensgeschichte mit modernen Vorstellungen von Frauenemanzipation ist jedoch zweifelhaft. Ein Moment von Emanzipation steckt sicher darin, dass sie sich ökonomisch selbst erhalten konnte, sich für ihren Untergebenen Mohammed als Ehemann entschieden hat, und dass beide gemeinsam die Kinder erzogen haben. Das Leben von Chadidscha *erinnert* in dieser Hinsicht den heutigen Leser an das, was er als **freie Liebeswahl** in der bürgerlichen Ehe, Monogamie und gleichberechtigte

Freie Liebeswahl und einseitiges Heiratsverbot

Eine Mehrheit der islamischen Gelehrten vertritt die Meinung, muslimischen Frauen sei es verboten, nicht-muslimische Männer zu heiraten, während Männer Jüdinnen und Christinnen wohl heiraten dürfen. Allerdings findet sich weder im Koran noch in der Sunna eine eindeutige Aussage hierzu. Als Begründung des vermeintlichen Verbots führt z. B. der andalusische islamische Theologe und Gelehrte al-Qurtubi an, in einer solchen Heirat würde der Islam selbst eine Niederlage erfahren. Diese Sorge scheint aus heutiger Perspektive eine rein historische: Zu al-Qurtubis Zeit war die Religionsfreiheit nicht garantiert und Frauen mussten die Religion ihrer Männer annehmen. Führt man seinen Gedanken unter heutigen Bedingungen fort, heißt das aber auch, dass dort, wo die Religionsfreiheit garantiert ist, jede Frau – so wie jeder

Mann, für den ein solches Verbot nicht existiert –, für sich frei entscheiden darf, wen sie heiraten will. Laut dem Koran sind vielmehr zwei individuelle Dimensionen entscheidender: “Zu seinen Zeichen gehört, dass er euch Partnerinnen und Partner aus euch selbst schuf, damit ihr bei ihnen ruht. Und er hat zwischen euch Liebe und Barmherzigkeit gesetzt. Darin sind Zeichen für die Nachdenkenden.” (Q 30:21) Wo Liebe und Barmherzigkeit zwischen den Partnern herrschen, ist die Hand Gottes über beiden voller Segen, egal welcher Religion sie angehören. Zum Subjektsein des Menschen gehört, dass er allein bestimmt, mit wem er sein Leben verbringen will, dies gilt auch für homosexuelle Paare. Religion ist nicht dazu da, zu bevormunden, sondern die Menschen an ihren Auftrag in dieser Welt zu erinnern. ■

Arbeitsteilung bei der Kindererziehung kennt. Jedoch ist die Tatsache, dass lange zurückliegende geschlechterspezifische Lebensentwürfe an heutige erinnern, noch kein Indiz für eine tatsächliche, historisch vermittelte Ähnlichkeit. Zum einen fällt ein Großteil der Charakteristika, die Chadidscha als emanzipiert auszeichnen, in die Zeit vor ihrer Ehe mit Mohammed. Fraglich ist aber auch, inwieweit die Gesellschaft zur Zeit der mekkanischen und medinensischen Phase des Islams mit Begriffen beschrieben werden kann, die erst mit dem bürgerlichen Recht Eingang in soziale Diskurse gefunden haben. Gemeinsame Kindererziehung, freigewählte Treue und ökonomische Unabhängigkeit der Partner sind Phänomene, die historisch Ergebnis der rechtlichen Emanzipation der Frau waren – vor solcher Institutionalisierung waren sie Resultat von Privilegien oder Gunstbezeugungen, im Grunde also abhängig von glücklicher Fügung oder vom Zufall.

Hätte Chadidscha, wenn dieser ihr nicht wohlgesonnen gewesen wäre, ohne Zustimmung ihres Mannes so einfach Handel treiben, Güter erwerben, verreisen, sich frei bewegen oder sich trennen können, ohne Sanktionen zu fürchten? Hätte sie, wenn Mohammed mit ihr in Polygamie oder einem Unterordnungsverhältnis der Frau gegenüber dem Mann hätte leben wollen, eheliche Untreue rechtlich sanktionieren lassen können? Dass diese Fragen negativ beantwortet werden müssen, weil vom Geschlecht unabhängige individuelle Freiheit damals bestenfalls als Ausnahmen, aber nicht als gesellschaftliche Institutionen existierten, verdeutlicht die Grenzen der Möglichkeit, Chadidscha als substantiell emanzipierte Muslimin zu verstehen. Wird der Begriff historisch streng genommen, ist es kaum möglich: Im bürgerlichen Recht beerbt der Begriff der Emanzipation, der sich nicht exklusiv auf einzelne Gruppen, sondern auf das bürgerliche Individuum bezieht, den Begriff der *emancipatio* im römischen Recht. Dort bezeichnet er den Rechtsakt, mit dem ein Sklavenhalter die zu seinem Besitz gehörenden Gegenstände, zu denen die Sklaven mit ihren Gütern zählten, in die Freiheit entlassen konnte (*emancipatio* = aus der Hand geben). Emanzipation meint in diesem Sinne die Überführung von als Verfügungsobjekte geltenden Menschen in den Status des Subjekts, d. h. der Selbstverfügung. Erweitert bezeichnet „Emanzipation“ im bürgerlichen Recht die Kündigung von Vormundschaftsverhältnissen, sei es zwischen Ehemann und Ehefrau, Eltern und (weiblichen) Nachkommen oder Grundbesitzern und ihrem Gesinde. Der Begriff ist konstitutiv doppeldeutig: Frauen können ebenso emanzipiert *werden*, wie sie selbst die Entlassung aus der Vormundschaft erkämpfen können. Zur Zeit von Chadidscha kam Frauen ein solcher Rechtsstaus nicht zu; sie waren überhaupt keine Rechtssubjekte und in diesem Sinne weder subjektiv noch objektiv emanzipierungsfähig.

Eben diese Emanzipierungsfähigkeit eingefordert hat zur Zeit des aufstrebenden Bürgertums in Ägypten eine Frau, die deshalb bis heute als Vorbild für die Emanzipation von Frauen in muslimischen Ländern gilt: **Hudā Schaʿrāwī**, eine ägyptische Frauenrechtsaktivistin, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wirkte. Beispielhaft ist sie, weil sie auf der Grundlage in Entwicklung begriffener, wenngleich nicht eingelöster bürgerlicher Emanzipationsversprechen nicht nur im Kontext der sich gegen die britische Kolonialherrschaft wendenden nationalen Emanzipationsbewegung für die Konstitution bürgerlicher Staatlichkeit eintrat. Vielmehr verband sie dieses Engagement mit dem Kampf für die Gleichberechtigung der Frauen. Was eine historische Betrachtung an Chadīdschas Biographie als problematisch für deren Indienstnahme im Namen weiblicher Emanzipation erkennt – dass Chadīdscha keine Rechtsperson im bürgerlichen Sinn sein konnte –, hat Schaʿrāwī als Emanzipationshindernis der zeitgenössischen ägyptischen Frauen kritisiert. Die Forderungen, für die sie als Frauenrechtlerin eintrat, zielten sämtlich darauf, das, was an Chadīdscha eine Ausnahme gewesen ist, politisch, rechtlich und gesellschaftlich zum Normalfall der Lebensbedingungen zeitgenössischer Ägypterinnen zu machen: Geschlechtergleichheit in der Erziehung, Bildung und Erwerbstätigkeit; die Aufhebung des Vormundschaftsverhältnisses, in dem Frauen gegenüber dem Vater oder Ehemann standen; sowie die Aufhebung der Legalität der Polygamie zugunsten der monogamen Ehe, die Schaʿrāwī als Bedingung für die Gleichberechtigung der Geschlechter erkannte.

Letzteres ist vor allem deshalb bedeutsam, weil das durch die bürgerliche Gesellschaft vermittelte Ideal der Monogamie, dessen repressive Momente später von der Zweiten Frauenbewegung in den westlichen Staaten thematisiert wurden, gegenüber dem männlichen Gewohnheitsrecht der Polygamie dem Gedanken vorarbeitete, dass die Frau wie der Mann als Besitzer ihrer selbst und Eigentümer über ihren Körper Rechtssubjekte sind, deren körperliche Integrität ohne ihre Einwilligung nicht angefasst werden darf. In diesem Sinne nimmt das Ideal der Monogamie das Konzept der Liebeshe als bürgerliche Vertragsehe teilweise vorweg. Mit solchen Rekursen auf das bürgerliche Geschlechterverhältnis und seine Rechtsform intendierte Schaʿrāwī die Verallgemeinerung von Lebensverhältnissen, in deren Genuss sie zumindest partiell durch ihr Leben als Tochter der ägyptischen Oberschicht selbst gekommen war. In einem Punkt jedoch strebte sie die Liquidierung statt der Verallgemeinerung solcher Privilegien an: in der Forderung nach Abschaffung der für Frauen der Oberschicht geltenden Bekleidungs Vorschriften, speziell des Schleiertragens, die zur Segregation der muslimischen Frauen innerhalb eigentlich privilegierter Verhältnisse beitrugen.

Hudā Scha'rawī

Hudā Scha'rawī wurde am 23. Juni 1879 in Minya geboren, ihre Mutter war Tochter von Emigranten aus dem Kaukasus, die in den 1860er Jahren aus dem zaristischen Russland geflohen waren. Der Vater war ein hoher Beamter und zeitweise Präsident des Egyptian Representative Council, des ägyptischen Repräsentantenhauses. In privilegierten Verhältnissen aufgewachsen, erhielt Scha'rawī eine im Vergleich mit muslimischen Altersgenossinnen ungewöhnlich gute Bildung und schon als Mädchen einen am Text geschulten, intensiven Koran-Unterricht. Im Alter von 13 Jahren heiratete sie ihren Vetter, lebte jedoch bis zu ihrem 21. Lebensjahr getrennt von ihm in Kairo. Während dieser Zeit lernte sie Französisch und Hocharabisch bei der Frauenrechtlerin Eugénie Le Brun, in deren nach Art romantischer Salons westlicher Länder geführtem Frauensalon sie verkehrte. Aufgrund von familiärem Druck zog sie im Jahr 1900 zu ihrem Ehemann; 1903 brachte sie eine Tochter, 1905 einen Sohn zur Welt. 1908 gründete sie die Mabarrat Muhammed Ali-Gesellschaft, eine philanthropische Organisation, die sich um den Unterhalt armer Kinder und Frauen kümmerte. Als 1919 nach Ende des Ersten



Hudā Scha'rawī in
ihrem Büro, ca. 1900

Weltkriegs im Zuge aufkeimender ägyptischer Unabhängigkeitsbestrebungen die ägyptische Revolution ausbrach, die sich gegen die britische Kolonialherrschaft wandte, gründete sie mit anderen Frauen der Oberschicht die Ägyptische Feministische Union (AFU), die sich für Gleichberechtigung der Geschlechter im Bildungswesen, für qualifizierte Erwerbsmöglichkeiten von Frauen unabhängig von der Zustimmung des Ehemannes und der Familie sowie gegen Polygamie einsetzte. Nach dem Tod ihres Mannes 1922 legte sie den Schleier ab, dessen öffentliches Tragen damals für Frauen der Oberschicht verbindlich war. Als das Parlament 1924 trotz Drucks von Frauenorganisationen den Frauen kein Wahlrecht zugestand, widmete sich Scha'rawī verstärkt der Arbeit für die AFU. Einen aufsehenerregenden Auftritt



hatte sie bei der 12. Internationalen Frauenkonferenz im April 1935 in Istanbul, bei der sie zur stellvertretenden Präsidentin der 1904 in Washington gegründeten International Alliance of Women gewählt wurde. Bei dieser Gelegenheit dankte sie dem Staatsgründer Mustafa Kemal Atatürk für sein Eintreten für die Gleichberechti-

gung der Frauen und seine laizistische Politik. Zwölf Jahre später, am 12. Dezember 1947, starb Hudā Schaʿrāwī im Alter von 68 Jahren. Bereits damals galt sie als bedeutende Kämpferin für die Rechte muslimischer Frauen und eine liberale Religionspolitik. ■

Weil Schaʿrāwīs frauenpolitische Forderungen egalitär waren, richteten sie sich auch an die ägyptischen Männer, die von solcher egalisierenden Geschlechterpolitik profitieren würden, denn die Voraussetzung einer Emanzipation der Geschlechter bestand für Schaʿrāwī in der allgemeinen gesellschaftlichen Emanzipation der Menschen als Bürger. Während ihr Appell im frühen 20. Jahrhundert sich an die liberalen und aufgeklärten Strömungen des Islams innerhalb Ägyptens richtete, geht es aufgeklärten Musliminnen, die sich heute in den westlichen Staaten ebenso an ihre Glaubensgenossen und -genossen wie an die jeweilige Umgebungsgesellschaft richten, weniger um die Erkämpfung noch nicht errungener als um die Verteidigung bedrohter Rechte und Werte. So gehörte zu den Absichten, die die in Istanbul geborene **Seyran Ateş** mit ihrer 2017 erfolgten Gründung der Ibn-Rusht-Göthe-Moschee in Berlin-Moabit verband, weniger die Stärkung islamischer Religionsfreiheit und der Rechte von Muslimen und Musliminnen, in Deutschland ihren Glauben zu leben, als die Egalisierung und Liberalisierung muslimischer Religionspraxis innerhalb der Aufnahmegesellschaft. Dass ihre Moschee sich als überkonfessionelles Gotteshaus versteht, das dem Prinzip der Ebenbürtigkeit von Männern und Frauen verpflichtet ist, und es dort keine Geschlechtersegregation und keine allein Männern oder Frauen vorbehaltenen Räume oder Ämter gibt, soll nach Absicht der gläubigen Muslimin Ateş der Akkulturation muslimischer Frauen und Männer in der deutschsprachigen Gesellschaft wie auch der Akzeptanz des Islams bei nichtmuslimischen deutschen Bürgern dienen: ein bürgerlich-liberales, pluralistisches und multikonfessionelles Konzept. Dass Ateş gerade wegen dieses auf Anerkennung und Gleichberechtigung zielenden Ansatzes bei vielen Muslimen und Musliminnen als Dissidentin gilt und sich nur unter Polizeischutz in der Öffentlichkeit bewegen kann, verweist auf die Widersprüche muslimischer Geschlechteremanzipation gerade innerhalb westlicher Gesellschaften.

Seyran Ateş

Seyran Ateş wurde am 20. April 1963 in Istanbul geboren. Im Alter von sechs Jahren kam sie als Kind von Gastarbeitern – die Mutter Türkin, der Vater Kurde, eine traditionell geprägte Familie sunnitischer Muslime – nach West-Berlin. Mit 17 Jahren riss sie von zu Hause aus, um außerhalb der Familie ein selbstbestimmtes Leben zu führen. Davon erzählt sie in ihrem 1983 im Lamuv-Verlag erschienenen Buch *Wo gehören wir hin?*. Seit 1983 arbeitete Ateş neben dem Studium der Rechtswissenschaften in einer Beratungsstelle für Frauen aus der Türkei. 1984 wurde sie infolge eines von einem Mitglied der türkischen „Grauen Wölfe“ begangenen Attentats durch eine Kugel in den Hals lebensgefährlich verletzt. Daraufhin musste sie ihr Studium für lange Zeit unterbrechen. 1990 nahm sie es wieder auf, ab 1997 arbeitete sie als Rechtsanwältin unter anderem auf dem Gebiet des Familienrechts. 2006 musste sie aufgrund von Morddrohungen aus dem islamistischen Milieu ihre Anwaltskanzlei schließen, bis heute ist sie Anfeindungen seitens Islamisten und türkischer Rechtsextremisten ausgesetzt. Zwischen 2009 und 2011 zog sie sich aufgrund von Drohungen angesichts ihrer 2009 bei Ullstein erschienenen Streit-



Seyran Ateş

schrift *Der Islam braucht eine sexuelle Revolution* weitgehend aus der Öffentlichkeit zurück. Ateş entwickelte nach vier Jahren als Mitglied des Plenums der Deutsche Islamkonferenz (2006–2009) die Idee einer liberalen Moschee. Mit fünf anderen Gründungsmitgliedern gründete sie 2017 die Ibn-Rushd-Goethe-Moschee in Berlin-Moabit; gegenwärtig ist neben Ateş die Menschenrechtsaktivistin Saida Keller-Messahli deren Gesellschafterin. Die Moschee, die sich als überkonfessionelles islamisches Gotteshaus begreift, tritt für einen liberalen Islam, die Trennung von religiöser und weltlicher Autorität sowie für eine geschlechtergerechte Koran-Auslegung ein. Wegen Morddrohungen, die sie nach der Gründung der Moschee erhielt, lebt Ateş unter ständigem Polizeischutz. Im Juli 2024 hat sie ihre Zulassung als Anwältin



zurückgegeben, um sich stärker der Moschee und dem 2023 von ihr gegründeten Mernissi-de Gouges Bildungs- und Sozialwerk zu widmen. Ihre 2003 erhobene Forderung, die Zwangsheirat als Tatbestand in das deutsche Strafgesetzbuch aufzunehmen, wurde 2011 erfüllt. Die Zwangsheirat

ist seitdem ein eigener Straftatbestand. Die Gleichzeitigkeit juristischer und theologischer Arbeit, die Ateş' Lebensgeschichte und Werk prägt, ist kein Zufall, sondern bringt ihr Engagement für eine Trennung zwischen juristischen und religiösen Urteilen und Begriffen zum Ausdruck. ■

Während für Scha'rawī eine Liberalisierung der Geschlechterverhältnisse noch innerhalb mehrheitlich muslimischer Gesellschaften greifbar war, scheint in der westlichen Gesellschaft, auf die Ateş mit ihrer liberalen Moschee antwortet, die gleiche Möglichkeit durch fundamentalistische Formen des Islams ebenso wie durch teils begründete, teils grundlose Vorbehalte der Umgebungsgesellschaft gegenüber dem Islam eher verstellt zu sein. Erst vor diesem Hintergrund erscheinen Ateş' Bestrebungen zur Liberalisierung muslimischer Glaubenspraxis als Affront und Ausdruck von Dissidenz. Ein komplementäres Phänomen veranschaulicht die türkischstämmige **Reyhan Şahin**, Sprach- und Kulturwissenschaftlerin, die unter dem Künstlernamen Lady Bitch Ray als Performerin und Rapperin bekannt ist. Ihre blasphemisch gemeinten und auch wahrgenommenen Texte und Auftritte, in denen sie weibliche Sexualität aggressiv und sprachlich explizit thematisiert und Idealbilder der keuschen, züchtigen Muslima destruiert, haben trotz aller Kontroversität nicht annähernd die gleichen justiziablen Reaktionen seitens mancher Muslime und Musliminnen hervorgerufen wie Ateş' auf Ausgleich und Vermittlung zielende Moschee.

Im Gegenteil trug Şahins ostentative Dissidenz zur Anerkennung der Künstlerin als nonkonforme, aber stolze Muslima sowohl durch andere deutschsprachige Musliminnen wie seitens der Umgebungsgesellschaft bei. Wird so im Fall von Ateş das Bemühen um Akkulturation, Ausgleich, Liberalisierung und bürgerliche Normalität als dissident wahrgenommen, erscheinen im Fall von Şahin umgekehrt die gelebte Dissidenz und Provokation als eine Form von Akkulturation. Die Gegenüberstellung von Scha'rawī, Ateş und Şahin veranschaulicht damit eine grundlegende Einsicht über die Bedeutung, die Vorbilder im Prozess weiblicher muslimischer Emanzipation haben können: Auch wenn Vorbildcharaktere immer über die Zeit und den soziographischen Ort hinausweisen, in denen sie lokalisiert sind, lässt sich ihre Vorbildfunktion nur angemessen unter

Lady Bitch Ray

Reyhan Şahin, bekannt unter dem Künstlernamen Lady Bitch Ray, wurde vermutlich 1980 geboren und arbeitet als Wissenschaftlerin, Performance-Künstlerin, Rapperin, Modedesignerin, Journalistin und Bildungsreferentin. Ihre Eltern, Aleviten aus Zentralanatolien, wanderten vor ihrer Geburt in die Bundesrepublik aus. Dort arbeitete ihr Vater als Schweißer. Sie wuchs im Bremer Arbeiterviertel Gröpelingen auf und begann vom zwölften Lebensjahr an zu rappen. Nach dem Abitur studierte sie Sprachwissenschaften, Germanistik und Pädagogik in Bremen und promovierte 2012 mit einer semiologischen Arbeit über das muslimische Kopftuch, die 2013 mit dem Deutschen Studienpreis ausgezeichnet wurde. Zwischen 2014 und 2017 arbeitete sie an einem Postdoc-Projekt über die Selbstdarstellung junger Musliminnen in den sozialen Medien. Zu ihren Forschungsthemen zählen Antisemitismus, antimuslimischer Rassismus, Islamismus, Intersektionalität und Gendertheorie. Sie schreibt Spoken-Word-Texte im Stil des Hip-Hop, die wegen ihrer expliziten, als vulgär und aggressiv wahrgenommenen Thematisierung weiblicher Sexualität immer wieder Aufsehen erregt haben. 2012



Dr. Reyhan Şahin
aka Lady Bitch Ray

veröffentlichte sie im VS-Verlag ihr Pamphlet *Bitchsm*, in dem sie Gedanken des Feminismus und Sexpositivismus mit der Forderung nach sexueller Emanzipation junger Musliminnen verband. Daneben war sie in der Sozialarbeit mit Angeboten von Ausstiegsmöglichkeiten für Rechtsextremisten tätig. Als Journalistin, Moderatorin und Autorin arbeitete sie zwischen 2002 und 2006 bei Funkhaus Europa (Radio Bremen/WDR), bis der Sender sie 2006 wegen ihrer obszönen Raptexte nicht mehr beschäftigte. Immer wieder absolviert sie kontrovers wahrgenommene Fernstehauftritte, so 2008 in der vom ARD ausgestrahlten Sendung „Schmidt & Pocher“, in der sie dem Comedian Oliver Pocher eine Dose überreichte, die angeblich ihr Vaginalsekret enthielt. Ein Jahr zuvor hatte sie in „Menschen bei Maischberger“ für „vaginale



Selbstbestimmung“ plädiert und die affirmative Selbstbezeichnung „Bitch“ verteidigt. 2014 nahm sie bei Sat 1 an der Koch-Casting-Show „Hell’s Kitchen“ teil. 2019 ist

bei Klett-Cotta ihr Buch *Yalla, Feminismus!* erschienen, das in einer gezielt blasphemischen Sprache zur Emanzipation junger Musliminnen ermuntert. ■

Rekurs auf jene raum-zeitliche Lokalisierung beschreiben. Überdies ist die Wirkung, die solche weiblichen Vorbildcharaktere ausüben, nie identisch mit der damit verbundenen Absicht. Ein politisch und pädagogisch sinnvoller Gebrauch lässt sich von Vorbildern weiblicher Emanzipation nur machen, wenn auf deren historischen Ort, ihre innere Widersprüchlichkeit und ihre Grenzen reflektiert wird.

3. Freiheit zwischen Individuation und Anpassung

Sofern die Bedeutung von Vorbildern für die stets individuell vermittelte Emanzipation muslimischer Frauen und Mädchen von der Beantwortung der Frage abhängt, wovon und wohin sie sich jeweils emanzipieren können und wollen, ist die sozialpsychologische Ausgangssituation weiblicher Emanzipation von Musliminnen genauer in den Blick zu nehmen. Denn Emanzipation ist nie einfach ein Akt oder eine Reihe von Akten der Selbstbefreiung, sondern immer ein widersprüchlicher, schmerzhafter und oft angstbesetzter Prozess. Sie ist auch mehr und anderes als das, was der in der Tagespolitik mittlerweile übliche Begriff der Geschlechtergerechtigkeit meint. Dieser bezeichnet die institutionelle, juristische und gesellschaftliche Herstellung von Rahmenbedingungen, die die Geschlechteremanzipation ermöglichen, fördern und versteinern, aber nicht den individuellen Emanzipationsprozess und die damit verbundenen Erfahrungen. Für muslimische Frauen und Mädchen vollzieht sich weibliche Emanzipation in einem spezifischen Spannungsverhältnis miteinander konfligierender Erwartungen und Wünsche, die seitens der Familie, des gelebten Islam, dem eigenen Freundes- und Bekanntenkreis, der westlichen Aufnahmegesellschaft wie auch von ihnen selbst, mitunter verschwiegen und indirekt, an sie herangetragen werden. Die verschiedenen, einander widersprechenden Erwartungen, die dabei in Betracht gezogen werden müssen, lassen sich wie folgt unterscheiden.

3.1 Familiäre Erwartungen

Prägend für die Individuationsmöglichkeiten von Musliminnen ist, wie die jeweilige muslimische Herkunftsfamilie Religion versteht und lebt, d. h. wie stark religiöse Regeln den Umgang im sozialen Nahfeld bestimmen. Hier muss das unterschiedliche Verhältnis zwischen Eltern und Kindern in konservativen und liberalen muslimischen Familien betont werden. Dieses Verhältnis ist in konservativen Familien im Gegensatz zu der seit Jahrzehnten im Westen vorherrschenden eher partnerschaftlichen Beziehung zwischen Eltern und Kindern sehr viel stärker durch einen Respekt geprägt, der durch Gehorsam eingefordert und gezollt wird. Sofern die Ehe nicht von den Älteren in den Familien arrangiert wird, beeinflusst dieser Gehorsamsrespekt die Wahl des Ehepartners, bei der freiwilliges Einverständnis trotzdem formell als Ideal gilt. Das ist wichtig, weil in konservativen muslimischen Familien Impulse von Individualität nicht nur bei Mädchen, sondern auch bei Jungen seitens der Familie oft negativ beurteilt werden und deshalb oft eine Form vorauseilenden Gehorsams erwartet und nicht selten aus Angst vor oder aus Liebe zu den Eltern auch gezollt wird. Soziale Kontrolle durch die Familie und der Ruf, den die Familie in der Community zu erlangen oder zu erhalten sucht, spielen hinein. Da der Ruf der Familie, also der Blick, mit dem andere auf sie sehen, und weniger das selbstbewusste Selbstverständnis ihrer Mitglieder, oft durch den Ruf der Frauen abgesichert wird, während Männern mehr Freiräume zugestanden werden, wird weibliches Verhalten sehr viel stärker kontrolliert.

Häufig bleiben Kinder beiderlei Geschlechts bis zur Heirat bei der elterlichen Familie, gründen also erst mit der Heirat einen eigenen Hausstand, dies sogar dann, wenn die Familie beengt wohnt. Das begünstigt nicht nur die soziale Beaufsichtigung durch die Familie, weil es wenig Rückzugsraum gibt, der gerade für die individuelle Entwicklung von Mädchen konstitutiv ist, sondern belastet die gesamte Familie. Bei Mädchen und Frauen wird die häufig dem männlichen Geschlecht noch mögliche Flucht vor der familiären Enge in die Öffentlichkeit selten gebilligt. Ebenso wenig können Mädchen sich zurückziehen, weil ein eigenes Zimmer, über das sie verfügen, das sie zum Beispiel abschließen können, wie die englische Schriftstellerin **Virginia Woolf** es als Grundvoraussetzung weiblicher Individuation benannt hat, ihnen oft nicht zugestanden wird, erst recht nicht eine eigene Haushaltsführung. Räumliche Emanzipation kann also (sei es nach außen hin, z. B. in andere Milieus der Nachbarschaft, oder nach innen) für muslimische Mädchen und junge Frauen oft nur mit ausdrücklicher Billigung der Eltern und auch dann nur in engen Grenzen erfolgen. Das ist ein Unterschied zu westlichen weiblichen Emanzipationsbestrebungen, wie sie Woolf in ihrem Essay

verteidigt hat: Bei diesen müssen individuelle Frauenrechte oft nur gegen den Vater oder den Ehemann, in der Kleinfamilie, meist jedoch nicht gegen Brüder oder ein weiteres familiäres oder erweitertes soziales Umfeld erkämpft werden. Die erweiterte soziale Kontrolle muslimischer Mädchen und Frauen erschwert freiheitliche Lebensentwürfe. Sie können oft nur so frei sein, wie es ihr Umfeld zulässt, sofern sie mit diesem nicht brechen wollen, was in manchen Fällen lebensgefährliche Konsequenzen haben kann und deshalb nicht grundlos angstbesetzt ist.

Virginia Woolf: Ein Zimmer für sich allein

A Room Of One's Own (dt.: *Ein Zimmer für sich allein*) ist der Titel eines Essays, den die englische Schriftstellerin Virginia Woolf 1929 auf der Grundlage mehrerer Vorträge geschrieben hat, die sie ein Jahr zuvor an der Universität Cambridge hielt. Zusammen mit ihrem 1938 publizierten Essay *Three Guineas* (dt.: *Drei Guineen*) zählt er zu den Grundlagentexten der bürgerlichen Frauenbewegung in Großbritannien. Wichtig für sein Verständnis ist die soziobiographische Tatsache, dass Woolf als 1882 geborene Tochter einer gutsituieren englischen Familie zwar in den Genuss gesellschaftlicher Privilegien wie Privatunterricht und eine verglichen mit anderen jungen Frauen hervorragende Bildung kam, aber auch die Restriktionen spürte, die Frauen aller Gesellschaftsschichten damals in Großbritannien betrafen. Mit den

Die Erstausgabe von Virginia Woolfs *A Room Of One's Own*, gestaltet von Vanessa Bell, erschienen bei Hogarth Press im September 1929



1870 und 1882 verabschiedeten Married Women's Property Acts war verheirateten Frauen erstmals die Möglichkeit eigenen Besitzes unabhängig von der Zustimmung durch den Ehemann oder Vater gewährt worden. 1919, zehn Jahre vor Erscheinen von Woolfs Essay, hatten Frauen das allgemeine Wahlrecht und das Recht auf freie Berufswahl erhalten. In ihrem Text, dessen englischer Titel stärker als der deutsche den Zusammenhang zwischen dem juristischen Begriff des Eigentums und dem sozial-

psychologischen und politischen Begriff individueller Freiheit betont („own“ verweist auf „owner“, den „Eigentümer“), beschreibt Woolf eine Schwellenerfahrung: die Vertrautheit mit dem Zustand weitgehender Rechtlosigkeit von Frauen im Großbritannien des späten 19. Jahrhunderts ebenso wie mit ihrer durch die Anfänge der Frauenbewegung erkämpften Gleichstellung seit dem frühen 20. Jahrhundert.

Ausgehend davon zeigt sie an verschiedenen Beispielen (an der Möglichkeit von Frauen, Bücher zu erwerben, sie zu lesen, selbst zu schreiben und zu publizieren, aber auch an weiblicher Sexualität und Intimität), wie die Verwirklichung individueller Freiheit mit der scheinbaren Banalität zusammenhängt, ein Zimmer zu haben. Woolf bestimmt Individualität als sozioökonomisch vermittelte Selbstge-

setzlichkeit: Alle Versprechen individueller Freiheit sind demnach fiktiv, solange die sozialen Bedingungen fehlen, sie zu verwirklichen. Für die Diskussion über Emanzipationsmöglichkeiten muslimischer Frauen (in westlichen wie islamischen Gesellschaften) ist ihr Essay wichtig, weil er deutlich macht, dass vieles von dem, was als Entwicklungsvorteil für weibliche Emanzipation in westlichen Staaten gegenüber überkommenen Traditionen des Islams hervorgehoben wird, noch vor hundert Jahren auch im Westen erst erkämpft werden musste. Der Begriff individueller Freiheit, den Woolf verteidigt, mag ein westlicher sein – eingefordert hat sie seine Verwirklichung dennoch von der westlichen Gesellschaft selbst und so darauf verwiesen, dass keine Gesellschaft je ihrem Begriff entspricht und jede sich aus eigener Dynamik heraus verbessern kann. ■

Prinzipiell und nicht nur in stark religiösen muslimischen Familien wird die Sorge um Haushalt und Kinder in der islamisch geprägten Partnerschaft und Erziehung stark der Frau überantwortet. Oft kann sie eine Berufstätigkeit nur dann ergreifen, wenn sie unter Beweis stellen kann, häusliche Pflichten nicht zu vernachlässigen. Das gilt auch für Mädchen, die oft schon früh im Familienhaushalt mithelfen müssen. Die weibliche Rollenkonformität als kollektive Forderung an das Individuum steht – in deutlichem Unterschied zu zeitgenössischen westlichen Weiblichkeitsentwürfen – nicht selten über allem, bestimmt Bildungsbiographien und Verhalten. Bildung verhilft mitunter zu einem

Ausweg aus restriktiven familiären Verhältnissen, führt aber oft ebenso erst recht in nicht völlig freiwillige Verheiratung, weil es Eltern, die ihrer Tochter eine höhere Bildung ermöglichen wollen, oft wichtig ist, sie mit einem entsprechend gleichrangigen Mann zu verheiraten. Frauen, die dem Traditionalismus der Familie zum Trotz freier leben, lassen nicht selten ärztlich das Hymen wiederherstellen, um den Keuschheitsvorstellungen der Familie oder des vereinbarten Ehemannes zu entsprechen.

3.2 Religiöse Erwartungen

Sind Geschlechterrollen nicht allein kulturell, sondern auch religiös fixiert, wird die Nichtbeachtung von Rollenvorstellungen als Entfernung von der Religion, tendenziell als Abfall vom Glauben, bewertet. Eine Frau, die Karriere machen und Geld verdienen möchte, folgt dieser Sichtweise gemäß einem eher männlich verstandenen Lebensentwurf, der Frauen nicht opportun ist. Frauen sind nach konservativen Vorstellungen nicht verpflichtet, finanziell zum Familienunterhalt beizutragen. In muslimischen Familien und Communities wird dieses Rollenbild häufig besonders aggressiv durchgesetzt.

Im liberalen Islam können Frauen gleiche Rechte im Diesseits beanspruchen, was im konservativen Islam nicht der Fall ist. Dort können sie – bei zugestandener gleicher *Würde* – nur diejenigen *Rechte* beanspruchen, die ihnen islamisch nach den Grundlagentexten und gemäß der Scharia zukommen. Die Position der Frau ist dort festgelegt durch islamische Kodizes, wie sie etwa die Kairoer Erklärung zusammenfasst, die von der Organisation Islamischer Staaten (heute Organisation für Islamische Kooperation, OIC) herausgebracht wurde, während sich der liberale Islam bei der Regulierung des Geschlechterverhältnisses auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte bezieht. In der Kairoer Erklärung von 1990 heißt es, scheinbar ähnlich wie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: „a) Die Frau ist dem Mann an Würde gleich, sie hat Rechte und auch Pflichten; sie ist rechtsfähig und finanziell unabhängig, und sie hat das Recht, ihren Namen und ihre Abstammung beizubehalten.“ In der überarbeiteten Fassung aus dem Jahr 2020 heißt es an gleicher Stelle: „Frauen und Männer haben die gleiche Menschenwürde sowie die gleichen Rechte und Pflichten, wie sie in den anwendbaren Gesetzen festgelegt sind. Jede Frau hat ihren eigenen Rechtsstatus und finanzielle Unabhängigkeit sowie das Recht, ihren Mädchennamen und ihre Abstammung zu behalten.“ (www.oic-oci.org/upload/pages/conventions/en/CDHRI_2021_ENG.pdf) Die „anwendbaren Gesetze“ beziehen sich jedoch auf die Scharia. In der Arab Charter on Human Rights von 2004 werden ebenfalls die in der Allgemeinen

Erklärung der Menschenrechte kodifizierten weiblichen Bürgerrechte mit der Scharia verknüpft, ohne dass der damit verbundene Widerspruch thematisiert würde: „Männer und Frauen sind im Hinblick auf Menschenwürde, Rechte und Pflichten gleich, im Rahmen der positiven Diskriminierung zugunsten von Frauen, die durch die islamische Scharia, andere göttliche Gesetze und durch geltende Gesetze und Rechtsinstrumente festgelegt wurde.“ (www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/IJudiciary/Arab-Charter-on-Human-Rights-2005.pdf)

Frauenrechte stehen somit seitens vieler Herkunftsstaaten von Muslimen und Musliminnen unter dem Vorbehalt, die Schranken der Scharia zu beachten, womit ihr universaler Charakter im gleichen Atemzug, da sie proklamiert werden, eingeklammert wird. Allerdings werden die Schranken der Scharia von den verschiedenen Strömungen des Islams unterschiedlich streng ausgelegt, beachtet und durchgesetzt. Zudem kann sich die Religionspraxis der Familie, der Mädchen oder Frauen jeweils angehören, im konkreten Alltag anders gestalten, als es das jeweilige Dogma nahelegt.

3.3 Eigene Erwartungen und Ängste

Ebenso wie die Vorgaben hinsichtlich dessen, was Frauen religiös an Rechten zugestanden wird, orientieren sich Gefühle, Werturteile und Ängste in Fällen der Nichtbefolgung der Regeln bei konservativen Mädchen und Frauen an der Scharia. Religiöse Vorstellungen beeinflussen die Selbstwahrnehmung schon junger Mädchen ebenso wie ihre Sicht auf andere Menschen, seien es Altersgenossinnen oder Familienmitglieder, und präformieren die weibliche Selbstbeobachtung und -kontrolle. Die Selbstwahrnehmung von Mädchen und Frauen in Hinsicht auf die Fremdwahrnehmung durch andere Menschen reicht vom Minderwertigkeitskomplex bis hin zu religiös begründeter Selbstüberhöhung, von der freundlichen Suche nach Teilhabe bis zum aggressiven Herrschaftsanspruch gegenüber vermeintlich Ungläubigen. Die Erfahrung des Selbstbewusstseins angesichts der eigenen Handlungsmöglichkeiten, wie sie Mädchen in Empowerment-Projekten vermittelt wird, kann oft auch Musliminnen innerhalb und jenseits des familiären Kreises stärken, allerdings nur, sofern Träger und pädagogische Vermittler dieser Erfahrung eher säkular agieren.

Für Frauen, die religiöse Regeln nicht befolgen, sind eine Vielzahl an Strafen im Jenseits überliefert, die die Selbstwahrnehmung von Musliminnen durchaus unabhängig vom Grad ihrer jeweiligen Koran-Kenntnis überformen. Häufig wird in der konservativen Erziehung von Mädchen der Topos bemüht, wonach die meisten Höllenbewohner

Frauen seien und der sich auf die Überlieferung durch Sahih al-Bukhari berufen kann, in der Mohammeds Worte angeführt werden: „Die Frauen sind ihren Ehemännern gegenüber undankbar. Sie verleugnen die Wohltaten [die man ihnen tut]. Wenn man einer Frau das ganze Leben lang Wohltaten erweist und sie erlebt dann etwas, was ihr nicht gefällt, dann würde sie sagen: ‚Du hast mir nie eine Wohltat erwiesen.‘“ Die populären salafistischen Internetprediger mit Hunderttausenden Followern befeuern ähnliche Ängste. Je nachdem, wie intensiv solche Strafandrohungen vermittelt und geglaubt werden, können Regelverstöße, seien sie real, nur befürchtet oder ersehnt, mit erheblichen Ängsten verbunden sein.

3.4 Erwartungen der Aufnahmegesellschaften

Erwartungen der jeweiligen Aufnahmegesellschaft gegenüber Musliminnen sind davon abhängig, wie sehr diese als gläubig wahrgenommen werden – durchaus unabhängig davon, wie gläubig sie wirklich sind und welche Bedeutung die Religion in ihrem Alltag hat. Während gegenüber Musliminnen, die religiös nicht zuordenbar sind, etwa, weil sie kein Kopftuch tragen oder die ethnische Zugehörigkeit nicht „muslimisch gelesen“ wird, der Unterschied zu den Erwartungen gegenüber Nichtmusliminnen oft nicht groß ist, sind bei deutlicher religiöser Zuordnung andere Erwartungen vorrangig. Die Bandbreite reicht von paternalistischer Vereinnahmung, die auch bei mangelnder Hilfsbedürftigkeit Unterdrückung verhindern will, bis hin zu oft von Unsicherheit getragener Gleichgültigkeit und der Verstärkung kultureller Segregation muslimischer Frauen und Mädchen.

Häufig wird an muslimische Mädchen und Frauen die *Erwartung* gerichtet, sich zu emanzipieren, die nicht das gleiche ist wie das *Angebot* von Emanzipationsmöglichkeiten. Im Gegenteil kann die Emanzipationserwartung sogar über das mangelnde konkrete Angebot von Emanzipationsmöglichkeiten (in der Schule, der Ausbildung, im Beruf oder im Kulturleben) hinwegzutäuschen helfen. Dabei wird die Geschichte der westlichen Frauenemanzipation, die am Modell der Ersten und Zweiten Frauenbewegung in den westlichen Staaten gebildet ist, abstrakt auf Musliminnen projiziert, ohne die oft völlig anderen bio- und soziographischen Rahmenbedingungen wahrzunehmen. Emanzipationsbewegungen muslimischer Frauen selber werden jedoch in den westlichen Aufnahmegesellschaften häufig nicht hinreichend wahrgenommen oder unangemessen interpretiert. Hier bestehen ein wechselseitiges Unverständnis in der Wahrnehmung muslimischer und westlicher Feministinnen, das aufgehoben werden müsste, damit beide Seiten voneinander und von sich selbst mehr verstehen.

3.5 Emanzipation und Generation

Zu diesem gegenseitigen Missverständnis gehört die seitens westlicher Feministinnen häufig gehegte Annahme, weibliche Emanzipation müsse sich in muslimischen Communities als Emanzipation der Töchter- von der Mütter- und Großmüttergeneration vollziehen. Das trifft aber nur zur Hälfte zu. Zwar ist individuelle Emanzipation in der Tat kaum anders denkbar denn als Reflexion der eigenen sozialen Prägung, etwa durch vom konservativem Islam geprägte Familienmodelle. Andererseits sind gerade die Elterngenerationen vieler muslimischer Mädchen und junger Frauen, die als Töchter oder Enkelkinder ehemaliger Arbeitsmigrantinnen z. B. aus der damals laizistischen Türkei heute in Österreich leben, weniger konservativ sozialisiert als ihre Kinder und Enkelinnen, sofern diese teilweise fundamentalistischen Strömungen des Islams ausgesetzt sind. Intergenerationell bedeutet weibliche Emanzipation für im Westen lebende islamisch sozialisierte Mädchen und junge Frauen nicht einfach die Loslösung von der Elterngeneration; vielmehr kann sie gerade an älteren weiblichen Familienangehörigen Vorbilder entdecken, die im positiven Kontrast zu fundamentalistischen Altersgenossen stehen. Das Junge, Zeitgenössische stellt insofern für Musliminnen weniger als für westliche Frauen automatisch das Bessere gegenüber dem Überkommenen vor. Emanzipationsprozesse sind keine teleologischen Fortschritts- und Überbietungsprozesse, sondern erfordern eine Rückbesinnung auf in Vergessenheit geratene Emanzipationsversprechen.

Das Kopftuch in der prophetischen Tradition (Sunnā)

Eine dialogisch-kommunikative Lesart betrachtet den Koran als unabgeschlossenes Buch, dessen Stoßrichtung noch weiter entfaltet werden will. Erst in der spätmedinensischen Phase geht der Koran auf die Kleidervorschriften der Frau ein, und zwar in den Suren 33 und 24. In Sure 33:53 geht es um den Umgang der

Freunde Mohammeds mit den Frauen des Propheten. Der Prophet wohnte in Medina in einem Teil der Moschee, in dem es auch kleine Räume für seine Frauen gab. Besucher des Propheten hatten also leichten Zugang zu deren privaten Räumen. Der Vers appelliert an die gläubigen Männer, sie sollten, wenn sie eine Frage an die Frauen des



Propheten hätten, nicht einfach deren Wohnungen betreten, sondern vor einem Vorhang mit ihnen reden: „Und wenn ihr sie (die Frauen des Propheten) um eine Sache bittet, so tut das hinter einem Vorhang! Das ist für eure und für ihre Herzen reiner.“ (Q 33:53)

Im Vers 59 derselben Sure ordnet der Koran Folgendes an: „Prophet! Sag deinen Gattinnen und deinen Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie mögen ihre Gewänder über sich schlagen; es ist dann leichter, dass man sie erkennt, auf dass sie nicht belästigt werden. Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig.“ (Q 33:59) Wie der Exeget Tabari zu Beginn seines Kommentars zu diesem Vers ausführt, ging es dabei darum, die freien Frauen anhand ihrer äußerlichen Erscheinung von den Sklavinnen unterscheiden zu können. Zur Zeit der Verkündigung des Verses wurde mit Sklavinnen gehandelt, die nicht den Schutz genossen, der freien Frauen zuteilwurde, und es war nicht unüblich, wie Tabari bemerkt, dass die Sklavinnen von Männern belästigt wurden. Um die freien Frauen vor solchen Belästigungen zu schützen, sollten sie durch ihre Kleidung als solche erkennbar sein. Zudem wird überliefert, dass es Sklavinnen auch nach dem Tod des Pro-

pheten Mohammed streng untersagt war, ein Kopftuch zu tragen. Der zweite Kalif Omar soll eine Sklavin deswegen bestraft haben. Für die meisten Rechtsschulen galt daher, dass Sklavinnen auch beim Gebet kein Kopftuch tragen müssen. Der Gelehrte az-Zarkaschi berichtet sogar von Vertretern der hanbalitischen Schule, die behaupteten, das Gebet einer Sklavin mit Kopftuch sei ungültig. Diese soziale Funktion des Kopftuchs folgt einer vorislamischen Tradition und gründet auf dem assyrischen Recht. Nach ihm war es Sklavinnen streng verboten, ein Kopftuch zu tragen. Verstießen sie dagegen, wurden sie ausgepeitscht oder es wurden ihnen die Ohren abgeschnitten. Die frühe Gemeinschaft der Muslime scheint einige solcher archaischen Traditionen übernommen zu haben.

Unklar ist allerdings, was genau damit gemeint ist, wenn es im Koran heißt: „Sie mögen ihre Gewänder über sich schlagen“ (Q 33:59). Einige Gelehrte verstanden darunter die Bedeckung der Haare und Teile des Gesichts, sodass nur ein Auge zu sehen ist, andere verstanden darunter das Anziehen eines langen Kleides. Vers 31 der Sure 24 geht auf die Verführung durch die reizvolle Erscheinung von



Frauen ein: „Und sag den gläubigen Frauen, sie sollen ihren Blick senken und ihre Scham wahren, ihren Schmuck nicht offenlegen, außer dem, was davon sichtbar ist. Sie sollen ihre Tücher (arab.: Ḥimār) über den Kleiderausschnitt schlagen und ihren Schmuck nicht offenlegen, außer ihrem Mann, ihrem Vater, dem Vater ihres Mannes, ihren Söhnen, den Söhnen ihres Mannes, ihren Brüdern, den Söhnen ihrer Brüder und ihrer Schwestern, ihren Frauen, denen, die ihre Rechte als Sklavinnen besitzt, den Gefolgsmännern, die keine Begierde mehr haben, oder den Kindern, die nichts wissen von der Blöße der Frauen. Sie sollen nicht mit den Beinen schlagen, damit man erkenne, was sie von ihrem Schmuck verbergen. Kehrt allesamt um zu Gott, ihr Gläubigen! Vielleicht ergeht es euch gut!“

Entscheidend ist hier die Aussage: „Sie sollen ihre Tücher über den Kleiderausschnitt schlagen“. Der Exeget al-Qurtubi (gest. 1272) begründet den Anlass der Verkündigung wie folgt: Viele Frauen trugen zur damaligen Zeit Tücher, die nach hinten auf den Rücken geschlagen wurden, das Dekolleté war dabei sichtbar. Der Koran verlangt nun von ihnen, ihre Tücher nach vorne zu schlagen, um

ihre Dekolletés zu bedecken. Das arabische Wort (Ḥimār) ist hier bewusst in Klammern geschrieben, da wir keine klare Deutung dieses Wortes haben. Der zeitgenössische Gelehrte Khaled Abou El Fadl merkt an: „Viele Gelehrte haben argumentiert, dass Ḥimār per definitionem ein Stück Stoff ist, das den gesamten Körper einer Frau bedeckt und auf das Gesicht gezogen wird, sodass der gesamte Körper einer Frau in einem Schleier eingeschlossen ist. Viele andere haben argumentiert, dass ein Ḥimār ein Tuch ist, das die Haare und den ganzen Körper bis auf das Gesicht bedeckt. Meines Erachtens jedoch [...] liegen beide Denkrichtungen [...] in der Annahme der Existenz einer historischen Praxis, die jedoch nicht bewiesen wurde. Der Beweis, dass der Ḥimār im vorislamischen Hijaz [wo Mekka und Medina liegen] das Gesicht oder die Haare bedeckte, ist einfach nicht da. Das Einzige, was der Vers uns abschließend zu sagen erlaubt, ist, dass muslimische Frauen aufgefordert wurden, ein Stück Stoff (Ḥimār) über den Ğuyūb (Brüste/Dekolleté) zu ziehen – ob sie die Haare oder das Gesicht bedeckten, wissen wir nicht.“ Der Gelehrte al-Jassas überliefert in seinem Kommentar zu diesem Vers, dass hier Frauen ange-



halten wurden, ihre Brüste, die sie damals nicht bedeckt hatten, zu bedecken.

Der an der Azhar lehrende Gelehrte und Professor Saadaddin al-Hilali sieht in dem Zusatz „außer dem, was davon sichtbar ist“ einen Hinweis auf gesellschaftliche Bräuche, die je nach Kontext unterschiedlich definieren, was vom Körper sichtbar bleiben kann und was nicht. Dies würde eine kulturelle und weniger eine religiöse Dimension ansprechen. Daher könnten Frauen entsprechend den jeweiligen kulturellen Gewohnheiten selbst entscheiden, was sie von ihrem Körper zeigen wollen. Der Gelehrte Abu Hanifa sah zum Beispiel kein Problem darin, wenn Frauen aus praktischen Gründen keine langen Gewänder trugen, die die Füße und den unteren Teil der Beine bedeckten. Yusuf, Schüler von Abu Hanifa, erkannte auch im Sichtbarwerden der Arme der Frau keine Reize, die zu bedecken wären, sollte dadurch die Bewegungsfreiheit eingeschränkt sein. Der sunnitische Hadith-Herausgeber Bukhari überliefert in seiner Sammlung, dass zur Zeit des Propheten Männer und Frauen manchmal gemeinsam die Gebetswaschung vollzogen hatten. Habasch folgert daraus

einen entspannten Umgang zwischen den Geschlechtern, denn bei der Gebetswaschung sollten auch die Haare mit Wasser benetzt und die Arme gewaschen werden.

In seinen Ausführungen wendet al-Hilali das islamisch-normative Prinzip der Maslaha (das Gemeinwohl) an. Dieses Prinzip geht von der Lebenswirklichkeit aus und meint, dass die Realisierung des jeweiligen Wohls einer Person bzw. eines Kollektivs der Schlüssel ist, um allgemeine Aussagen genau zu definieren. Dazu gehören auch koranische Aussagen wie „außer dem, was davon sichtbar ist“. Ältere Frauen, die die Wechseljahre schon hinter sich haben, befreit der Koran übrigens von solchen Kleidervorschriften: „Für die Betagten unter den Frauen, die keine Heirat mehr erwarten, ist es kein Vergehen, wenn sie ihre Kleider ablegen, ohne sich mit Schmuck aufzuputzen. Auch ist es gut für sie, dass sie enthaltsam sind. Gott hört und weiß.“ (Q 24:60) Mit „Kleider ablegen“ sind ihre Kopftücher oder Mäntel gemeint, die sie über den Kleidern getragen haben.

Auch der zeitgenössische Gelehrte Khaled Abou El Fadl beruft sich in seiner Fatwa zum Thema Kopftuch auf

die soziale Funktion des Kopftuchs und schreibt: „Meines Erachtens ist es ein Fehler für eine muslimische Frau, das Kopftuch oder den Hijab weiter zu tragen, wenn dies einer solchen Person unangemessene Aufmerksamkeit schenkt oder sie in irgendeiner Weise verletzen könnte oder sogar als Hindernis für ihre Tätigkeit darstellt.“ Abou El Fadl sieht im Kopftuch ein rein funktionales Brauchtum, um die Frauen damals im Kontext der Verkündigung des Islams im siebten Jahrhundert zu schützen, und meint, dort, wo der Schutzeffekt nicht mehr gegeben sei, sei auch das Kopftuchgebot nicht mehr gegeben und dort, wo das Kopftuch zum Nachteil der Frau wird, rät Abou El Fadl vom Kopftuchtragen sogar ab.

Der meistzitierte Hadith im Zusammenhang mit dem Kopftuch, der zugleich als Begründung des Kopftuchgebots im Islam herangezogen wird, ist folgender: Nach einer Überlieferung von Aischa (der Frau des Propheten) erschien Asmaa, die Tochter von Abu Bakr, eines Tages in freizügiger Bekleidung vor dem Propheten. Der Prophet wandte sich von ihr ab und sagte: „O Asmaa, wenn die Frau die Geschlechtsreife erlangt hat, dann sollte nichts von ihr zu sehen sein außer

diesem!« Und er zeigte auf sein Gesicht und seine Hände.“ Allerdings wird die Authentizität dieses Hadith in der Hadithwissenschaft stark angezweifelt, denn Abu Dawud, der den Hadith in seiner Sammlung herausgebracht hat, merkt selbst an, dass es sich hier um eine Überlieferung von Khalid Ibn Durayk handelt, der die Begebenheit von Aischa gehört haben will. Allerdings ist in der Hadithwissenschaft nachgewiesen, dass er Aischa nie begegnet ist. Ibn al-Qattan merkt dazu an, dass Khalid Ibn Durayk in der Überlieferungskette des Hadith unbekannt sei. Al-Munziri ergänzt: In der Überlieferungskette dieses Hadith befinde sich Sa'ïd Ibn Baschir, und der gilt als unglaubwürdig.

Auch wenn aus dem Koran und der prophetischen Tradition kein eindeutiges Kopftuchgebot abgeleitet werden kann, vertritt die Mehrheit der muslimischen Gelehrten bis heute die Auffassung, für jede muslimische Frau sei das Tragen des Kopftuchs ein islamisches Gebot, um so ihre Reize zu bedecken und zu verhindern, dass es in der Gesellschaft zu sittlich verwerflichen sexuellen Handlungen kommt. Al-Muqaddim schreibt in seinen Ausführungen zum Kopftuchgebot, die Frau sei ein Objekt der Verführung, vor



dem sich Männer schützen sollten. Daher seien Frauen verpflichtet, ihren Körper samt Haaren zu bedecken. Die traditionelle islamische Normenlehre spricht hier von *Sadd aḍ-Ḍaraiʿ* (Präventionsmaßnahmen). Andere gehen weiter und machen Frauen auch für die männliche Triebkontrolle verantwortlich; so schreibt ein Gelehrter exemplarisch: „Wäre ich Richter und würde ein junger Mann vor mir stehen, der eine Frau belästigt hätte, sie aber freizügig angezogen war [...], dann würde ich dieser Frau eine doppelte Strafe verhängen: Einmal, weil sie verursacht hat, dass der Anstand des jungen Mannes gebrochen wurde, und zweitens weil sie ihr Fleisch gezeigt hat.“ (Muṣṭafā ar-Rāfiʿī, *Kalima wa-kulayma*, in: *ar-Risāla* 105, 1935).

Der Gelehrte Habasch kritisiert allerdings die Auffassung, allein für

Das islamische Kopftuch heute

Zur Beantwortung der Frage, in welchem Maß das islamische Kopftuch Ausdruck einer patriarchalischen Sexualordnung, von individuellen Kleidungspräferenzen der jeweiligen Frauen, oder gar Zeichen von Geschlechteremanzipation ist, muss der häufig verworfen gebrauchte Begriff

die Frau gälten die strengen Kleidervorschriften, da sie eine Gefahr der Verführung darstelle, während es Männern erlaubt sei, sich lediglich zwischen dem Nabel und den Knien zu bedecken. Er macht darauf aufmerksam, dass es in vielen islamischen Ländern, in denen das Kopftuch verbreitet ist, dennoch zu Übergriffen auf Frauen und zu Belästigungen kommt; eine von den Vereinten Nationen geförderte und im Jahr 2013 publizierte Studie über die Lage der Frauen in Ägypten zeigt, dass 67,1 Prozent der Befragten ungeachtet ihrer Kleidung und ihres Aussehens belästigt wurden (<https://perma.cc/K4CG-RHQT>). Das lässt die gängigen Argumente, das Kopftuch sei religiös geboten, um Frauen vor der Begierde der Männer zu schützen, unglaublich erscheinen.

des Patriarchats erläutert werden. Menschheitsgeschichtlich entstand das Patriarchat im Moment des Übergangs vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit und vom Stammeseigentum zu individuellem Privatbesitz mit dem Zweck, die Kontinuität der bereits in vorpatriarchalischer



Zeit bestimmenden Herrschaft der Männer über die Frauen zu sichern. (vgl. grundlegend hierzu: Uwe Wesel: *Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft*, Frankfurt am Main 1980). Um die patrilineare Vererbungslinie sicherzustellen, wird die Frau auf außereheliche Keuschheit verpflichtet. In diesem Zusammenhang entstehen erste Formen einer gesellschaftlichen Regulation des Sexualtriebes. Diese prägen sich jedoch in unterschiedlichen Gesellschaftsformationen verschieden aus.

Vom abendländischen Patriarchat unterscheidet sich das islamische tendenziell durch seine asymmetrische Rigorosität gegenüber Frauen. Hat die abendländisch-patriarchalische Triebre- gulation von der Sirenenepisode in Homers *Odyssee* über die Bergpredigt des Matthäus bis zum neuzeitlichen Zivilisationsprozess, wie ihn mit unterschiedlicher Wertung Norbert Elias und Michel Foucault beschrieben haben, immer auch Männern strenge Formen von Triebverzicht abverlangt, so delegiert der vom Islam aufgenommene Patriarchalismus der arabischen Halbinsel des frühen 7. Jahrhunderts

die Verantwortung für männlichen Triebverzicht primär an die Frauen. Innerhalb der Ehe hat manchen fundamentalistischen Auslegungen nach die Frau ihrem Mann immer sexuell zur Verfügung zu stehen. Denn die inner- eheliche Abfuhr des Triebes bewahrt ihn vor dem Verlangen nach anderen Frauen und damit vor außerehelicher Unzucht. Außerhalb der Ehe ist es ebenfalls vor allem Aufgabe der Frau, den Trieb anderer Männer nicht zu wecken – und weniger Aufgabe des Mannes, selbstregulative Formen von Triebverzicht einzuüben und zu internalisieren. Die Verhüllung körperlicher Merkmale, die Senkung des Blicks und das Tragen des Kopftuchs, auf das nur in streng festgelegten Situationen temporär verzichtet werden darf, dienen diesem Zweck. Sie gelten auch zu Hause, wenn männlicher Besuch empfangen wird, und öffentlich nur dann nicht, wenn Frauen (wie zum Beispiel in Bädern) unter sich sind. Diese Auffassungen wurden allerdings auch innerislamisch schon im frühen 20. Jahrhundert teils scharf kritisiert. So veröffentlichte 1928 Nazīra Zain ad-Dīn, eine islamisch gebildete Gelehrte aus dem Libanon, das Buch *Entschleierung und Verschleierung*, das als Grundschrift eines islamischen Feminismus gilt. Darin lehnt sie nicht



nur den Gesichtsschleier, sondern auch den Kopfschleier ab, weil er gegen die gottgewollte Gleichheit der Geschlechter und die Würde sowohl der Frau als auch des Mannes verstoße. Sie begründete dies damit, dass die Ansicht, der Kopfschleier sei obligatorisch, die Unfähigkeit der Frau impliziere, sich ohne ihn selbst zu schützen, aber auch eine Vorstellung vom Mann voraussetze, der zufolge dieser unabhängig von seiner Bildung und Sozialisation ihr am liebsten die Ehre stehlen würde.



Nazīra Zain
ad-Dīn

Das Kopftuch als Kleidungsstück unterscheidet sich in seiner gesellschaftlichen Funktion von weiblicher Mode darin, dass es eine Bekleidungsordnung widerspiegelt und ausdrückt, die die bürgerliche Differenzierung von Öffentlichkeit und Privatsphäre unterläuft, und dass die Möglichkeiten der Trägerin, es zu tragen oder darauf zu verzichten, nicht wesentlich von ihrer tagesgebundenen Entscheidung

oder einem individuellen Geschmacksurteil abhängen, auch dann nicht, wenn die Entscheidung zum Tragen des Kopftuches selbst eine individuelle sein mag. In Österreich, wo das am 15. Mai 2019 vom Nationalrat beschlossene Verbot für Schülerinnen und Schülern, bis zur Vollendung des zehnten Lebensjahres in der Schule „weltanschaulich oder religiös geprägter Bekleidung, die mit der eine Verhüllung des Hauptes verbunden ist“, zu tragen, im Dezember 2020 vom Verfassungsgerichtshof kassiert wurde, gilt das Kopftuch bei Gegnern wie Befürwortern primär als *Symbol*. Es wird als ein Kleidungsstück begriffen, das unabhängig von seiner stofflichen Beschaffenheit Bedeutungsträger für etwas von ihm selbst Verschiedenes (den Glauben, die kulturelle oder geschlechtliche Identität) sei. Diese Annahme missversteht jedoch die Bedeutung des Kopftuches.

Auch abstrakt – eben als Symbol – zeigt das Kopftuch nicht einfach die Zugehörigkeit zu einer als Konfession bestimmten und als Teil der individuellen Privatsphäre säkularisierten Religion an, zu der sich die Trägerin durch das Kleidungsstück bekennt, sondern fungiert im Sinne der oben beschriebenen Suspendierung der

Unterscheidung von Privatsphäre und Öffentlichkeit als politisches Symbol, das unabhängig davon, wie die jeweilige Trägerin individuell zur islamischen oder westlich-säkularen Geschlechtermoral stehen mag, den im Kopftuch kondensierten Patriarchalismus bejahend zum Ausdruck bringt. Konkret – nicht als Symbol, sondern als Ausdruck eines bestimmten sozialen Habitus – repräsentiert das Kopftuch eine dreifache geschlechterpolitische Segregation: Zum einen die Trennung zwischen Männern und Frauen entlang der archaischen Grenzen zwischen den unterschiedlichen Einflussbereichen beider Geschlechter. Zweitens die innerislamische, politische wie moralische Unterscheidung zwischen „guten Musliminnen“ (Kopftuchträgerinnen) und „schlechten Musliminnen“ (Nichtträgerinnen) – eine Unterscheidung, die selbst dort, wo Kopftuchzwang herrscht, noch aufrechterhalten wird, indem etwa im Iran – darauf hat Fathiyeh Naghibzadeh hingewiesen (<https://jungle.world/artikel/2009/26/freiheit-ist-keine-metapher>) – zwischen Ba-Hijab und Bad-Hijab unterschieden wird: Ba-Hijab meint das züchtige Tragen des Kopftuchs und damit staatstragende Musliminnen, Bad-Hijab unzüchtiges Tragen, das die

Stirnhaare nicht verdeckt. Drittens symbolisiert das Kopftuch die ostentative Absetzung gegenüber der säkularen, individualistischen Alltagskultur der westlichen Gesellschaften, selbst dann, wenn die individuelle Trägerin dieser Alltagskultur gegenüber ausgeschlossen ist.

Das Kopftuch ist aber nicht nur Symbol, es ist selbst Teil der problematischen Geschlechterordnung, die es repräsentiert, denn es hinterlässt – wie Chahdortt Djavann schreibt (<https://taz.de/Wofuer-steht-das-Kopftuch/!800179/>) – „unauslöschbare Spuren in der Psyche, der Sexualität und der sozialen Identität“ derjenigen, die es spätestens ab der Pubertät tragen müssen. All dies sind Argumente dafür, dass es zumindest unzureichend ist, das Kopftuch zum religiösen Symbol zu erklären und es dementsprechend entweder mit Kreuz und Kippa im staatlichen Raum erlauben oder mit Kreuz und Kippa verbieten zu wollen. Begreift man das Kopftuch im Unterschied zu Kippa und Kreuz in seiner Doppelgestalt als ein schlimmstenfalls unter Gewaltandrohung in den betroffenen Körper materiell sich einschreibendes Mittel der Sexualdisziplinierung und als durchaus konkreten Ausdruck einer frauenfeindlichen



Geschlechterordnung (zu der auch in Österreich Zwangs- und Kurzehen, Genitalverstümmelungen und Ehrenmorde gehören können) sowie als Ausdruck der Modernefeindschaft des radikalen Islam, dann wäre es nicht nur bei Lehrerinnen und Staatsbediensteten, sondern erst recht bei Schülerinnen nicht zu dulden. Djavann führt dies aus: „Die Mehrheit der muslimischen Frauen will kein Kopftuch tragen, und sie will nicht mit diesem Symbol der Entfremdung verwechselt werden. Leider berichten die Journalisten nicht darüber. Ich habe in Frankreich Schülerinnen getroffen, die ihre Lehrer anflehen: ‚Bitte lasst das Kopftuch nicht an die Schule. Wenn ihr es erlaubt, werden unsere Eltern es auch uns aufzwingen.‘“

Hier wäre dieser Argumentation zufolge also nicht die Neutralitätspflicht des bürgerlichen Staates gegenüber Religion gefragt, vielmehr wäre im Namen der Bürgerrechte Solidarität mit Musliminnen, jungen Migrantinnen und liberalen Eltern und Familien Gebot der Stunde – auch und gerade, wenn diese und die Mädchen, die kein Kopftuch tragen wollen, innerhalb ihrer eigenen islamischen Community eine Minderheit stellten. Das Kopftuchverbot für Schülerinnen

wäre demnach die staatliche, gesellschaftliche und schulische Unterstützung dieser Mädchen, Frauen und liberalen muslimischen Männer und ihres emanzipatorischen Kampfes für Rechte, die Nichtmigrantinnen selbstverständlich sind. Indem es den Mädchen begrenzte kopftuchfreie öffentliche Räume und Zeiten verschaffen würde, machte es das Kopftuch potentiell überflüssig, da der Stoff seine sexualpolitische Wirkung nur im ausnahmslosen Anspruch auf den öffentlichen Zeit-Raum entfalten kann. Mit der Erosion dieses Anspruchs leistete das Verbot einen Beitrag dazu, den illiberalen Implikationen des in manchen islamischen Communities immer noch weitverbreiteten Ehrbegriffs das Fundament zu entziehen.

Gleichwohl regen sich unter wohlwollenden Kritikern, die sich auf das Bild der hilfsbedürftigen Opfer-Muslima kaprizieren, Bedenken gegen ein solches Verbot, sobald sie mit selbstbewussten und gebildeten Kopftuchträgerinnen konfrontiert werden, die behaupten, das Kopftuch freiwillig zu tragen, und dies oft genug auch tatsächlich tun. Die liberalen Argumente, die dabei zur Verteidigung des Kopftuchs als Ausdruck einer Wahlfreiheit ins Feld geführt werden, sind in



zweierlei Hinsicht problematisch. Zum einen unterschlagen sie, dass auch formell freie und gleiche Bürger westlicher Gesellschaften sich frei entscheiden können, die im Kopftuch materialisierten Formen geschlechterpolitischer Unfreiheit zu bejahen, dass also Entscheidungsfreiheit nicht in jedem Fall reale geschlechterpolitische Freiheit sicherstellt. Zum anderen unterstellen sie emanzipierten, sich aus freien Stücken für das Kopftuch entscheidenden Musliminnen ein folkloristisches Verhältnis zum Kopftuch, das als schickes Accessoire oder identitätsbehauptender Protest gegen

den Rassismus der Mehrheitsgesellschaft getragen werde. Solch ein zum modischen oder politischen Selbstausdruck gewordenes Kopftuch könnte aber, sofern es, wie behauptet, nichts Substanzielles mit der islamischen Sexualmoral zu tun hätte, eben auch problemlos in der Schule abgelegt werden. Wäre in diesem Sinne das Kopftuch tatsächlich nichts als ein Stück Stoff, das als Ausdruck individueller Selbstidentität situationsbezogen getragen oder nicht getragen werden könnte, wäre dies wirklich ein Zeichen der Selbstsäkularisierung und Liberalisierung des Islam. ■

Die widersprüchlichen und schmerzhaften Voraussetzungen weiblicher muslimischer Emanzipation in den Sphären der Familie, der Religionspraxis, der Selbst- und Fremdwahrnehmung, der Erwartungen seitens der Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft sowie seitens der verschiedenen Generationen stehen in der Lebenswirklichkeit nicht einfach nebeneinander, sondern sind verflochten. Die andauernde Debatte über die Bedeutung des islamischen Kopftuchs für die **Selbstwahrnehmung von Musliminnen** wie auch für **die westlichen Gesellschaften**, in denen es getragen oder nicht getragen werden darf, verdankt sich der Tatsache, dass im Kopftuch alle hier verhandelten Aspekte weiblicher muslimischer Emanzipations- und Heteronomie-Erfahrung zusammenspielen: Das Kopftuch verbindet Privatsphäre und Familie, öffentliche, religiöse und intime Symbolik, Fremdbestimmung und Selbstwahrnehmung, weshalb sich in ihm diese Widersprüche beispielhaft materialisieren. In ihm kondensiert sich der prekäre Stand weiblicher muslimischer Emanzipation in den westlichen Gesellschaften. Zugleich markiert die Funktion, die das Kopftuch im Fremdbild wie im Selbstverständnis vieler muslimischer Frauen hat, einen qualitativen Unterschied zum Fremdbild und Selbstverhältnis westlicher Frauen durch die Bedeutung des mit ihm verbun-

denen Ehrbegriffs. Dieser ist anders als im westlichen Bürgertum kein individueller (wonach zum Beispiel die Ehre eines Mannes aus dem Offiziersstand durch Beleidigung angegriffen und durch ein Duell wiederhergestellt werden kann), sondern ein kollektiver, für den primär die Frau einsteht: Ihre Züchtigkeit und Frömmigkeit symbolisieren und garantieren die Familienehre ebenso wie die ihres Mannes, weshalb ihr Abfall von einem starr gelebten islamischen Sittenkodex als Verrat an der kollektiven Ehre gewertet und durch Strafen (mitunter bis zum **Ehrenmord**) sanktioniert werden kann. Im Kopftuch wie im weiblichen Ehrbegriff kristallisieren sich daher entscheidende Probleme, die der weiblichen muslimischen Emanzipation im Wege stehen.

Ehrenmord

Von Männern gegen Frauen ausgeübte Gewalt, insbesondere Tötungsdelikte, sind ein nicht zu unterschätzendes weltweites Phänomen. Feministinnen haben dafür in den 1990ern den Begriff des Femizids geprägt, der von der UNO 2009 übernommen wurde. In der Regel wird zwischen intimen Morden (innerhalb von Partnerschaften), Ehrenmorden und nicht-intimen Morden unterschieden. Häufig wird der Begriff über Morde hinaus auf jede Gewaltanwendung von Männern gegen Frauen ausgeweitet. Im Unterschied zum Völkermord (Genozid), dem der Begriff entlehnt ist – und das macht seine Verwendung fraglich –, bilden Frauenmörder kein (sei es informelles) Bündnis unterm Programm einer Auslöschung des weiblichen Geschlechts, wie ein Kollektiv

von Völkermördern es auf die Vernichtung sämtlicher Angehöriger einer definierten Ethnie abgesehen hat – auch wenn männliche Täter von einem allgemeinen Frauenhass geleitet werden sollten. Grundsätzlich sind mindestens zwei Formen des „Femizids“ zu unterscheiden: Affekthandlungen, bei denen Beziehungskonflikte gewalttätig ausgetragen werden, wo sich die meistens gegebene physische Überlegenheit von Männern geltend macht, und Gewalttaten, die sich als Mittel rechtfertigen, Frauen zu erziehen oder zu betrafen, was zwingender als im ersten Fall in eine allgemeine patriarchalische Kultur des Partner- bzw. Familienlebens eingelassen ist.

Der häufig, aber nicht nur islamisch begründete Ehrenmord an Frauen ist



auch innerhalb patriarchalischer Gesellschaften eine Besonderheit. In diesen wird die Ehefrau letztlich als (eben auch sexueller) Besitz des Ehemannes gedacht, weshalb Ehebruch ein Eigentumsdelikt ist, das die Ehre des Mannes beschädigt. Zur abendländischen Tradition gehörte es in solchen Fällen lange Zeit, die Ehebrecherin zu verstoßen, die fortan gesellschaftlich geächtet war, und sich mit dem Nebenbuhler zu duellieren, um die eigene Ehre wiederherzustellen. Der der Logik des Ehrenmordes zugrunde liegende Begriff der Ehre hat weniger mit individuellen Verdiensten zu tun. Es geht eher um eine kollektive Familienehre, die durch das Fehlverhalten weiblicher Familienmitglieder (Mütter, Ehefrauen, Schwestern, Töchter) gefährdet wird. Verboten sind deshalb nicht nur Ehebruch und der außereheliche Geschlechtsverkehr Unverheirateter – Frauen müssen als Jungfrauen in ihre erste Ehe gehen –, sondern

jedes Verhalten, das solche Taten anbahnen könnte (unzüchtige Kleidung, das unbeaufsichtigte Reden oder Beisammensein mit Männern) oder auch nur Gerüchte über solche Taten bzw. ein diese förderndes Verhalten. Der Ehrenmord wird dann (häufig im Familienrat beschlossen) als letzter Ausweg zur Wiederherstellung der Ehre der Familie, mitunter religiös überladen als quasi-rituelle Waschung verstanden. In Gesellschaften (sei es im Westen, sei es in islamischen), die Ehrenmorde strafrechtlich verfolgen, werden häufig die Jüngsten (aufgrund zu erwartender milderer Strafen) mit dem Mord beauftragt. Der Ehrenmord wird weder von Koran und Sunna noch von der Scharia behandelt oder gar vorgeschrieben. Er wird in traditionalistischen islamischen Gesellschaften aber häufig geduldet und selbst dann, wenn er offiziell verboten ist, nicht konsequent verfolgt oder nur mild bestraft. ■

4. Frauen und Männer, Mädchen und Jungen

Die Emanzipation muslimischer Mädchen und Frauen hängt indessen nicht nur von einer Veränderung ihres Selbstverhältnisses und der kritischen Auseinandersetzung mit Fremdzuschreibungen ab, sondern ist undenkbar ohne Herstellung eines spontanen, unreglementierten Verhältnisses zum anderen Geschlecht. Die Rekonstruktion der Möglichkeiten, die für Frauen wie für Männer in gegenwärtigen westlichen und

islamischen Gesellschaften zur Knüpfung spontaner freundschaftlicher Beziehungen bestehen (aus denen sexuelle Beziehungen entstehen können, aber nicht müssen), ist eine zentrale Aufgabe bei der Förderung der Emanzipation muslimischer Mädchen und Frauen. Die Unsicherheit im Übergang von Bekanntschaft, Freundschaft, Liebe und Sexualität macht auch westlich sozialisierten Frauen und Männern Angst: Wer frei ist, ist auch frei, andere Wege als die mit dem Partner vorgesehenen zu gehen, Spontaneität bedeutet immer die Möglichkeit zu von der eigenen Community oder Familie unerwünschter Weiterentwicklung, Renitenz und Dissidenz. Emanzipation bedeutet, solche Angst zu integrieren, statt darauf mit Hass, Panik oder Verachtung des anderen zu reagieren. Nur solche Integration kann das Verhältnis zwischen Männern und Frauen, aber auch unter Frauen und Männern, freier und unbefangener gestalten.

In den vergangenen Jahren haben sich, da manche islamische Glaubensgemeinschaften Geschlechtertrennung auch jenseits der Ritualhandlungen für erstrebenswert halten, gesonderte Frauenorganisationen gebildet, die einem solchen Prozess der Liberalisierung, des spontanen und ungezwungenen Umgangs mit geschlechterspezifischen Unterschieden und Ähnlichkeiten im Alltag, eher entgegenarbeiten. Während Frauen in einigen muslimischen Organisationen zwar frauenspezifisch organisiert sein können, aber in den allgemeinen Organisationsstrukturen durchaus aufsteigen können, ist bei konservativen Organisationen die Zuordnung so strikt, dass es komplett getrennte Organisationsstrukturen gibt. Frauen können hier *nur* innerhalb solcher Frauenorganisationen Karriere machen, der Weg in die allgemeine Hierarchie ist ihnen versperrt, womit die überkommene Geschlechterhierarchie reproduziert wird. Solche Segregationstendenzen lassen sich auch gesamtgesellschaftlich beobachten: Das beginnt beim segregierten Mädchenunterricht und zieht sich durch bis in das Erwachsenenalter. Die erste islamische Glaubensgemeinschaft, die eine eigene Frauenorganisation gründete, dürfte die der Ahmadiyya gewesen sein. Deren Frauengemeinschaft „Lajna Imaillah“ besteht seit 1922, Frauen können jedoch weder Oberhaupt der allgemeinen Bewegung werden, noch es wählen. Auch andere Organisationen versuchen, Geschlechtertrennung jenseits der Rituale durchzuführen. Die in Frauenorganisationen dieser Gemeinschaften organisierten Frauen konkurrieren nur miteinander, der Aufstieg in der allgemeinen Organisation, von Karrieren außerhalb muslimischer Communities zu schweigen, bleibt ihnen meist verwehrt. Eine Ausnahme scheinen Hilfsorganisationen zu sein. So stiegen etwa verschiedene Frauen schon in die Führungsspitze der – umstrittenen – Hilfsorganisation Islamic Relief auf. (<https://find-and-update.company-information.service.gov.uk/company/02365572/officers>) Den-

noch reproduzieren solche muslimischen Frauenorganisationen in ihrem eigenen Aufbau die geschlechterpolitische Segregation, der sie entgegenzuarbeiten vorgeben.

In vielen islamischen Gesellschaften werden in Schulklassen oder Lerngruppen Mädchen und Jungen getrennt, man verbietet ihnen in manchen Milieus sogar, sich zur Begrüßung die Hand zu geben, man lässt ihnen keinen Raum, einen unverkrampften und respektvollen Umgang miteinander zu lernen. Auch im Schulalltag in westlichen Staaten wird der geschlechterpolitischen Segregation innerhalb muslimischer Communities oft eher zugearbeitet. In Großbritannien etwa ist trotz der teilweise immer noch formell üblichen Schuluniformen mittlerweile eine religiöse Kopfbedeckung ab dem Alter von fünf Jahren erlaubt. Es ist aber der einzelnen Schule überlassen, was sie genehmigt oder untersagt: „34 Prozent der Grundschulen in Tower Hamlets führten auf ihrer Website ein Kopftuch auf, in Luton waren es 36 Prozent. In anderen Regionen mit hohem muslimischen Bevölkerungsanteil war es dagegen weniger üblich. In Leicester beispielsweise war das Tragen des Hijab an nur 6 Prozent der Schulen üblich.“ (www.standard.co.uk/news/uk/primary-schools-allowing-hundreds-of-girls-as-young-as-five-to-wear-hijabs-as-part-of-uniform-a3625761.html) Auch in Österreich und Deutschland gibt es verstärkt Tendenzen, mit dem Argument der Religionsfreiheit und der individuellen Wahlfreiheit der eigenen Kleidung Segregationsprozesse zu verfestigen. Die der bürgerlichen Erziehung inhärente Prämisse der **Koedukation** – der freien, gleichen und gleichzeitigen Erziehung und Beschulung von Mädchen und Jungen (mit Ausnahme einzelner Fächer wie dem Sportunterricht) –, die konstitutiv für die erzieherische Vermittlung von Geschlechtergleichheit ist, wird dabei gegenüber dem vermeintlichen Respekt gegenüber kulturellen Differenzen hintangestellt. Durch solche als liberal missverstandene Selbsttransformation bringt sich das bürgerliche Erziehungs- und Bildungssystem um seine Potentiale, gerade auch muslimische Jungen und Mädchen, Frauen und Männer im Alltag ebenbürtig und spontan einander begegnen zu lassen.

Diese Tendenzen kommen nicht nur konservativen, von Angehörigen der älteren Generationen muslimischer Migranten ausgehenden Bedürfnissen entgegen, sondern auch problematischen misogynen Impulsen der jungen muslimischen Generation. Dass die ältere gegenüber der jüngeren Generation nicht prinzipiell die emanzipationsfeindlichere sein muss, zeigt sich am Sozialcharakter des „Übermuslim“, den der tunesisch-französische Psychoanalytiker Fethi Benslama untersucht hat. (*Der Übermuslim. Was junge Menschen zur Radikalisierung treibt*, Berlin 2017) Der „Übermuslim“ zeichnet sich durch seine brüchig gewordene Verbindung mit dem Islam und durch die daraus

entspringende übersteigerte Angst aus, von der Religion abzufallen, denn die moderne Welt verlangt auch von Muslimen eine alltagspraktische und innerpsychische Selbstsäkularisierung.



Koedukation in einem Klassenzimmer einer ländlichen Volksschule in Österreich, 1917

Koedukation

Die Praxis schulischer Koedukation – das gemeinsame Unterrichten aller Schüler unabhängig von Geschlecht und ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit – wird unter dem Aspekt der Rolle muslimischer Schüler und Schülerinnen heute vorwiegend mit Blick auf die Teilnahme am Schwimmunterricht, Sportunterricht oder an Wandertagen diskutiert. Historisch hat sie in Österreich und Deutschland aber eine weiter zurückreichende Geschichte, die mit der Geschichte der Geschlechteremanzipation insgesamt verwoben ist. Unter dem Einfluss der an Bedeutsamkeit gewinnenden Frauenbewegung seit dem späten 19. Jahrhundert wurden Anfang des 20. Jahrhunderts in Deutschland erste Versuche unternommen, die Jungengymnasien für die Mädchen zu öffnen. Koedukation wurde während der Weimarer Republik mehr und mehr zum Regelfall, Wegbereiter waren die

Reformschulen. So gehörte Koedukation in Waldorfschulen von 1919 an zum pädagogischen Selbstverständnis. Während des Nationalsozialismus avancierte der geschlechtergetrennte Unterricht dann ebenso wie die Geschlechtertrennung in Jugendbünden und Jugendfreizeitvereinen zum neuerlichen, weit über die Erziehungs- und Bildungseinrichtungen hinaus gültigen Leitbild.

Nach 1949 wurde als Antwort auf diese Entwicklung die Koedukation, abgesehen von einzelnen Fächern wie Sport, Religion oder Sexualkunde, wieder leitgebend. In der SBZ, der späteren DDR, wurde die Koedukation 1945 eingeführt, in der Bundesrepublik wurde sie seit den 1950er Jahren zum allgemeinen Schultyp. In Österreich ist die Koedukation an öffentlichen Schulen 1975 flächendeckend eingeführt worden. Die Zweite Frau-

enbewegung thematisierte in Österreich und der Bundesrepublik seit den 1970ern die Bedeutung von Koedukation für die Stärkung der Chancengleichheit von Mädchen und Frauen. Die Entstehung von Frauenhäusern sowie von Mädchen und Frauen vorbehaltenen Räumen, um sich ohne Gegenwart von Männern auszutauschen oder einander zu helfen, war seit den 1970er Jahren keine Gegenbewegung zu geschlechteregalitären Bestrebungen, sondern deren Ergänzung, weil die Möglichkeit von Frauen, sich temporär aus eigenem Entschluss in Frauengruppen zu versammeln, als

Stärkung weiblicher Individualität angesehen wurde. Insofern kann die Förderung von Frauen- und Mädchenhäusern sowie von Frauengruppen gerade auch für Musliminnen einen Beitrag zu deren Emanzipation leisten, weil sie die Geschlechtersegregation nicht wiederherstellt, sondern Möglichkeiten schaffen kann, ihr Selbstbewusstsein zu begegnen. Aus ähnlichen Gründen ist die Bildung von Gruppen selbstkritischer männlicher Muslime zur Förderung politischer und sozialer Egalität begrüßenswert, die in Österreich gerade erst in ihren Anfängen steckt. ■

Diese wird von ihnen, auch wenn sie sich selbst als streng religiös begreifen, partiell sogar bereitwillig vollzogen – Smartphones, Internet und soziale Medien ersetzen objektiv auch für gläubige Muslime die Funktionen, die einst der Gottesglaube und die damit verbundenen Praktiken erfüllt hatten. Gleichzeitig besteht der Glaube an Allah beim „Übermuslim“ in fixierter Weise fort, so dass dieser Sozialcharakter von ständiger Selbstscham und Selbstbeaufsichtigung angesichts seines eigenen Verhaftetseins in der Moderne gepeinigt wird. Auf diese Herausforderung antwortet der „Übermuslim“, den Benslama als primär, aber nicht ausschließlich, männlichen Sozialcharakter der jungen muslimischen Generation kennzeichnet, mit einer freiwilligen Übererfüllung der religiösen Ge- und Verbote, die er auch anderen, insbesondere jungen, formell gleichberechtigten Mädchen seiner eigenen Generation, aufzunötigen sucht. Religion wird so – in spezifischer Weise für muslimische Frauen, die die Angebote, die die säkulare Welt ihnen macht, als angstbesetzte Überforderung wahrnehmen – zu einer das Selbst de facto destabilisierenden, aber dafür umso heftiger verteidigten Identität.

In Fällen, wo muslimische Männer Elemente des Sozialcharakters des „Übermuslim“ ausbilden, kommt außerdem oft eine massive Abwehr gegenüber als weichlich, weibisch und weiblich empfundenen Geschlechtergenossen hinzu, die unabhängig davon, ob sie heterosexuell oder homosexuell sind, dafür stigmatisiert werden, dass ihnen die Charaktereigenschaften des „richtigen“ männlichen Muslim abgingen. Hier wiederholt sich in der Abwehr des vermeintlich Schwächlichen, Weibischen der bei der Überaffirmation rigider Religiosität wirksame Mechanismus der Abspaltung: Der „Übermuslim“ spaltet die an sich selbst als weiblich wahrgenommenen Erfahrungen und Qualitäten (psychoanalytisch: die eigene Bisexualität) von sich ab, um sie auf den „weibischen“ Mann zu projizieren und ihm gegenüber die eigene Männlichkeit durch permanente, möglichst perfekte Selbstbehauptung und -kontrolle hervorzukehren. Am Sozialcharakter des „Übermuslim“ zeigt sich so im Verhältnis zur Religion ebenso wie zur eigenen und fremden Weiblichkeit die Psychodynamik, die heutige fundamentalistische Strömungen des Islams von konservativ-orthodoxen Strömungen, wie sie in der Eltern- und Großelterngeneration vertreten werden, unterscheidet. Dieser fundamentalistische Zug speziell männlicher Angehöriger der jungen Einwanderergeneration ist mehr noch als der Konservatismus der älteren Generation eine Herausforderung für die integrative Pädagogik und Bildungsarbeit. Seine Wirkmächtigkeit zeigt, dass die im Alltag gelebte Gleichheit und Freiheit der Geschlechter bisher unzureichend zur eigenen Sache von Schülern, Eltern und Familien geworden ist: dass sie zwar gelehrt und gelernt, aber nicht immer verinnerlicht wird. Zur Emanzipation muslimischer Mädchen und Frauen beizutragen, würde bedeuten, sie bei Mädchen wie Jungen, Frauen und Männern selbstverständlich werden zu lassen.

5. Empfehlungen, Forderungen

Eine wichtige Schlussfolgerung, die aus den hier versammelten Materialien und Reflexionen gezogen werden kann, besteht darin, dass die Förderung der Emanzipation muslimischer Frauen und Mädchen in Österreich nicht einfach Teilaspekt einer allgemeinen Frauenpolitik ist, sondern dass das Geschlechterverhältnis und die Diskriminierung von Frauen sowohl in islamischen Ländern wie in muslimischen Communities in Österreich spezifische Aspekte aufweisen. Zum anderen hat die Auseinandersetzung sowohl mit den innerhalb muslimischer Länder und Communities bestehenden Frauenrechtsbewegungen, die sich auf Aspekte der bürgerlichen Frauenemanzipation beziehen, wie mit den Sozialisationserfahrungen von Musliminnen in westlichen Staaten gezeigt, dass eine Verteidigung der Standards bürgerlicher Erziehung und Bildung die Emanzipation muslimischer Mädchen und Frauen eher befördert, als sie zu hemmen.

Die Betonung der Entwicklungsmöglichkeiten und der Rechte, die bürgerliche Gesellschaften Mädchen und Frauen unabhängig von ihrer Herkunft und Zugehörigkeit gewähren, ist eine wichtige Grundlage zur Durchsetzung von Geschlechtergleichheit. Hierzu gehören u. a. folgende Instrumente:

- Muslimische Mädchen und Frauen, aber auch ihre Familien und ggf. Ehepartner müssen offensiv darüber informiert werden, welche Rechte in Österreich wie in allen westlichen Staaten volljährige und minderjährige weibliche Personen sowohl gegenüber der Aufnahmegesellschaft wie ihrer Herkunftsgesellschaft, gegenüber ihren Eltern, Familien und Partnern in Anspruch nehmen können, und dass diese Rechte ggf. eingeklagt werden können. Weil weibliche Emanzipation nie nur ein sozialpsychologischer und politischer Prozess ist, sondern immer ein Rechtsverhältnis bezeichnet, ist die Aufklärung von Musliminnen und Muslimen über Frauen- und Individualrechte grundlegend für weibliche Emanzipation.
- Unmittelbar damit zusammenhängend, ist eine Stärkung der pädagogischen Konzepte der Koedukation und der kompensatorischen Erziehung in Kindergärten, Schulen und anderen Erziehungs- und Bildungseinrichtungen essenziell. Koedukation als Norm bürgerlichen Unterrichts und bürgerlicher Erziehung arbeitet der Segregation der Geschlechter entgegen und ermöglicht Austausch, Streit und gemeinsame Entwicklung zwischen Jungen und Mädchen, Frauen und Männern über die unterschiedlichen kulturellen Zugehörigkeiten hinaus. Kompensatorische Erziehung enthält das Versprechen und Angebot, aus eigener Anstrengung heraus sich über die eigenen kulturellen Grenzen hinaus entwickeln zu können. Das Konzept der kompensatorischen Erziehung entstand ursprünglich in den 1960er Jahren in den Vereinigten Staaten, sein Ziel war die Förderung sozialer, kultureller und ethnischer Gleichstellung. Als Instrument diente nicht die Einführung von Quoten, sondern die Behebung von Hindernissen, die Menschen aus armen, migrantischen oder sonstwie deklassierten Bevölkerungsteilen den Aufstieg in höhere Berufe erschwerten. Voraussetzung waren Gesellschaften, die gefestigt genug waren, um ihren Angehörigen das Versprechen eines Aufstiegs durch Bildung sowie eines stabilen staatlichen Sektors (Gesundheitswesen, Grundsicherung im Fall von Arbeitslosigkeit) machen zu können. Seit den 1990er Jahren ist das Konzept zunehmend ersetzt worden durch das der Inklusion, das an die Stelle des Versprechens eines *Aufstiegs* das der *Anerkennung* sozialer, ökonomischer, ethnischer, sexueller Diversität setzt. Gerade im Kontext der Förderung muslimischer Mädchen und Frauen wäre es im Sinne einer Stärkung der Möglichkeiten, kulturelle Fixierungen zu überwinden, wünschenswert, die Inklusion durch kompensatorische Erziehungskonzepte zu ergänzen.

- Zur Stärkung emanzipatorischer Elemente in der Erziehung, insbesondere an den Schulen, gehört die Betonung und verwaltungsrechtliche Absicherung der Sachhierarchie nicht nur zwischen Lehrern und Schülern, sondern auch zwischen Lehrern und Eltern: Gerade bei Konflikten etwa um die Teilnahme muslimischer Schülerinnen am koedukativen Sport- und Schwimmunterricht, an Wandertagen und Schulandwochen, müssen Lehrer die Möglichkeit haben, das Teilnahmerecht der Schülerinnen auch gegen Eltern und andere Familienangehörigen durchzusetzen. Ein Beispiel sind immer wieder vermeldete Rücksichtnahmen von Lehrern auf muslimische Väter und Mütter, die ihren Töchtern die Teilnahme am Schwimmunterricht nicht erlauben wollen. Solche Rücksichtnahmen, die faktisch Sonderrechte etablieren, werden oft mit dem Erziehungsrecht der Eltern gerechtfertigt, in das Pädagogen und Lehrer angeblich nicht eingreifen dürfen. Lehrer und Erzieher sind jedoch, anders als heutige flache Hierarchien in den Erziehungsinstitutionen nahelegen, keine Dienstboten der Eltern, sondern haben durch ihre Ausbildung eine Fachkompetenz im Umgang mit den Zöglingen, die ihnen erlaubt, im Zweifelsfall auch gegen die Eltern zu entscheiden. Lehrer und Erzieher sind dem Wohl der ihnen anvertrauten Kinder und Schüler, nicht dem der Eltern oder deren Kultur verpflichtet.
- Die Mädchen- und Frauenarbeit insbesondere in den staatlich geförderten und den Autonomen **Frauenhäusern** ist daraufhin zu fördern, in welchem Maße sie muslimischen Frauen und Mädchen realistische Betreuungs- und Hilfsangebote machen. Die Gründe, aus denen Musliminnen vor ihrer Familie, ihrem Ehepartner oder anderen Personen des persönlichen Umfelds Zuflucht in Frauenhäusern suchen, unterscheiden sich teilweise von den Motiven anderer Frauen. Die Formen der Gewalt und des psychischen Zwangs, vor denen sie fliehen, sind teilweise mit fundamentalistischen Lesarten des Islams verbunden, die in ihrem sozialen Nahfeld vorherrschen. Deshalb müssen sich die Betreiber und Förderer der Frauen- und Mädchenhäuser mit der Bedeutung der Religion für die bei ihnen Hilfe suchenden Musliminnen auseinandersetzen: Sollen Frauen- und Mädchenhäuser säkular und laizistisch sein, oder müssen sie der religiösen Zugehörigkeit der bei ihnen Hilfesuchenden entgegenkommen? Die Befassung mit dieser Frage ist nicht nur dringlich, sie sollte staatlicherseits frauenpolitisch gefördert werden. Überdies wäre es wünschenswert, repräsentative Daten und Informationen über die Bedeutung von Frauen- und Mädchenhäusern in Österreich für schutzbedürftige Musliminnen sowie über vorhandene Selbsthilfe- und Diskussionsgruppen muslimischer Männer zu sammeln, die sich kritisch mit Geschlechterrollen beschäftigen.

Frauen- und Mädchenhäuser

Innerhalb muslimischer Communities in westlichen Staaten haben Frauen- und Mädchenhäuser eine jüngere Geschichte als im Westen selbst. Ihre Einrichtung dient, anders als die Gründung von Frauen- und Mädchenhäusern seit der Zweiten Frauenbewegung, weniger der Verteidigung bestehender geschlechterpolitischer Freiheits- und Gleichheitsversprechen als dem Zweck, an diesem Versprechen als Muslima gleichberechtigt partizipieren zu können. In Österreich wurde das erste Haus für muslimische Mädchen und Frauen unter dem Namen „Haticé“ 2015 eröffnet, als Reaktion darauf, dass Musliminnen selten aus eigenem Antrieb öffentliche Beratungsstellen aufsuchen. Konventionelle Frauenhäuser betreuen – wegen zu geringer Kapazitäten, aber auch, weil sie aufgrund ihrer Gründungsgeschichte anderen Zwecken dienen – vorwiegend Frauen, die von Gewalt betroffen, drogensüchtig oder in Gefahr sind, nicht alleine für ihren Selbsterhalt sorgen zu können.

Ein Problem der Einrichtung von Frauenhäusern für Musliminnen scheint darin zu bestehen, dass in diesen Häusern ein Islam, dessen

Geschlechtermoral Teil der Schwierigkeiten ist, vor denen Frauen sich dorthin zurückziehen wollen, gleichzeitig von anderen Frauen offen gelebt werden will, dass also das Verhältnis der Frauen- und Mädchenhäuser zum Islam zweideutig und ungeklärt ist. (www.islamiq.de/2015/03/30/das-erste-muslimische-frauenhaus-in-oesterreich/) Im Jahr 2022 waren laut Statistik der Autonomen Frauenhäuser in Österreich 80 % der Frauen dort zwischen 20 und 40 Jahre alt. Hintergründe und Zugehörigkeiten werden nur ansatzweise erhoben, für Österreich gibt es keine verlässlichen Zahlen. Ähnlich unerschlossen und von keiner staatlichen Förderung unterstützt sind Selbsthilfeinitiativen muslimischer Männer, die sich – sei es, weil sie als Homosexuelle von Diskriminierung betroffen sind, sei es, weil sie dem fundamentalistisch-islamischen Männer- und Frauenbild aus anderen Gründen kritisch gegenüberstehen – mit der islamischen Geschlechtermoral beschäftigen. Abgesehen von einzelnen Adressen ist über die Arbeit dieser Gruppen wenig bekannt. Eine erste, nicht speziell an Muslime gerichtete Anlaufstelle in Österreich bietet: www.maenner.at/.

Außerdem existiert in Österreich seit 2016 die ursprünglich in Schweden gegründete und in Deutschland seit 2007 tätige Initiative *Heroes – gegen Unterdrückung im Namen der Ehre*,

in der sich junge Männer mit Migrationshintergrund u. a. kritisch mit den strikten Ehrvorstellungen und patriarchalischen Strukturen in muslimischen Milieus beschäftigen. ■

- Die vergangenen Jahre haben gezeigt, dass das starke Thematisieren des Kopftuchs in der öffentlichen Diskussion, ja sogar die Forderung nach einem Verbot, das Kopftuch identitätspolitisch bei jungen Mädchen aufgewertet hat. Daher ist es eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe, denjenigen Frauen den Rücken zu stärken, die gegen patriarchalische Positionen kämpfen. Gerade muslimische Frauen sind heute dazu aufgerufen, ihre Selbstbestimmung als Individuen mit gleichen Rechten und Pflichten wie Männer einzufordern. Solange muslimische Frauen dazu schweigen oder es sogar unterstützen, dass eine männliche Theologie sie vor allem als Objekte der Begierde betrachtet, sind sie an der Reproduktion patriarchalischer Strukturen beteiligt. Eine innerislamische Aufklärung sowohl in den Familien, im islamischen Religionsunterricht als auch in Moscheen, sozialen Medien und in der Jugendarbeit über theologische Zugänge zum Thema Gleichberechtigung der Geschlechter ist notwendig, um Muslimen hierfür jenseits identitätspolitischer Polemik Hilfestellungen zu geben. Frauen, die ihre Rechte einfordern, sind es, die für einen innerislamischen Wandel sorgen. Sie sind die Hoffnung der vielen anderen Frauen, die nicht in der Lage sind, zu protestieren.
- Den immer lauterem, oft frauenpolitisch begründeten Forderungen nach öffentlichen Schutzräumen für Frauen und Mädchen ist seitens aufgeklärter liberaler Musliminnen und Muslime immer dann zu widersprechen, wenn sie die kulturelle Segregation zwischen „guten“ und „schlechten“ Musliminnen, zwischen Frauen und Männern sowie zwischen „Gläubigen“ und „Ungläubigen“ zu verstärken drohen. Dies gilt zum Beispiel für Vorschläge wie den im Herbst 2024



Ramon Casas, *Dekadente junge Frau*.
Nach dem Ball, 1899

von den Berliner Grünen gemachten und auch in Österreich diskutierten, in den U-Bahnen nach dem Vorbild von Tokio oder Teheran Frauenwaggons zum Schutz vor sexueller Belästigung einzuführen. Schutzräume für Frauen und Mädchen sind nur dort notwendig, wo diese gegen die kulturellen und familiären Zwänge ihrer Herkunftsgesellschaft oder Übergriffe und Diskriminierungen der Aufnahmegesellschaft verteidigt werden müssen. Sofern sie der Verstärkung solcher Zwänge zuarbeiten, sind sie abzulehnen.

Gleichheit und Freiheit können sich nur im unreglementierten öffentlichen Austausch, nicht in der Segregation entwickeln.

Literaturverzeichnis

- Akay-Türker, Fatma: Nur vor Allah werfe ich mich nieder. Eine Muslimin kämpft gegen das Patriarchat, Wien 2021
- Ateş, Seyran: Der Islam braucht eine sexuelle Revolution. Eine Streitschrift, Berlin 2009
- Ateş, Seyran: Große Reise ins Feuer. Die Geschichte einer deutschen Türkin, Reinbek 2003
- Ateş, Seyran: Wo gehören wir hin?, Köln 1983 (veröffentlicht mit einer Freundin unter den Pseudonymen „Ayşe“ und „Devrim“)
- Badran, Margot: Opening the Gates. A Century of Arab Feminist Writing, London 1990
- Becher, Inna, El-Menouar, Yasemin: Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2014
- Benslama, Fethi: Der Übermuslim. Was junge Menschen zur Radikalisierung treibt, Berlin 2017
- Benslama, Fethi: Psychoanalyse des Islam. Wie der Islam die Psychoanalyse auf die Probe stellt, Berlin 2017
- Frevert, Ute: Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft, München 1991
- Khorchide, Mouhanad: Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit, Freiburg 2018
- Klar, Christian: Was ist los in unseren Schulen?, Wien 2024
- Mernissi, Fatima: Der Politische Harem. Mohammed und die Frauen, Freiburg u. a. 2002
- Mernissi, Fatima: Mā warā' l-ḥiğāb, Casablanca 2005
- Norris, Pippa, Inglehart, Ronald F: "Muslim Integration into Western Cultures. Between Origins and Destinations." In: Political Studies 60, Nr. 2 (2012)
- Ourghi, Abdel-Hakim: Ihr müsst kein Kopftuch tragen!. Aufklären statt Verschleiern, München 2018

Öztürk, Cemal: "Revisiting the Islam-Patriarchy Nexus. Is Religious Fundamentalism the Central Cultural Barrier to Gender Equality?" In: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 7, Nr. 1 (2023)

Pickel, Gert: Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie. Wie sich religiöse Vielfalt auf die politische Kultur auswirkt, Gütersloh 2019

Röder, Antje, Spierings, Niels: "What Shapes Attitudes Toward Homosexuality among European Muslims? The Role of Religiosity and Destination Hostility." In: The International Migration Review 56, Nr. 2 (2022)

Şahin, Reyhan: Bitchsm. Emanzipation, Integration, Masturbation, Stuttgart 2012

Şahin, Reyhan: Yalla, Feminismus!, Stuttgart 2023

Scholz, Nina: Gewalt im Namen der Ehre, Wien 2015

Selim, Nahed: Nehmt den Männern den Koran!. Für eine weibliche Interpretation des Islam, München 2006

Speitkamp, Winfried: Ohrfeige, Duell und Ehrenmord. Eine Geschichte der Ehre, Stuttgart 2010

Wesel, Uwe: Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft, Frankfurt am Main 1980

Wielandt, Rotraud: Die Vorschrift des Kopftuchtragens für die muslimische Frau. Grundlagen und aktueller innerislamischer Diskussionsstand. Vortrag im Rahmen der Deutschen Islam Konferenz, 2008. https://www.deutsche-islam-konferenz.de/Shared-Docs/Anlagen/DE/Downloads/Sonstiges/Wielandt_Kopftuch.html

Wiesinger, Susanne, Thies, Jan: Kulturkampf im Klassenzimmer. Wie der Islam die Schulen verändert. Bericht einer Lehrerin, Wien 2018

Woolf, Virginia: A Room of One's Own, London 1929

Woolf, Virginia: Three Guineas, London 1938

Bildnachweise

Muḥammad Muḥmin, Junge Frau nach einem Bad, Blatt aus dem Read Persian Album, Herat (Afghanistan), 1590er Jahre, MS M.386.5, The Morgan Library & Museum, New York

Hudā Schaʿrāwī in ihrem Büro, ca. 1900; Die Fotoaufnahme ist gemeinfrei.
Der Fotograf ist unbekannt. Verfügbar auf Wikimedia Commons

Seyran Ateş, Foto: Müjgan Arpat

Dr. Reyhan Şahin aka Lady Bitch Ray. Carlos Fernández Laser, CC BY-SA 4.0 Verfügbar auf Wikimedia Commons

Die Erstausgabe von Virginia Woolfs *A Room Of One's Own*, gestaltet von Vanessa Bell, erschienen bei Hogarth Press im September 1929. Verfügbar auf Wikimedia Commons

Nazīra Zain ad-Dīn: Nazīra Zain ad-Dīn. Die Fotoaufnahme ist gemeinfrei.
Der Fotograf ist unbekannt.

Koedukation in einem Klassenzimmer einer ländlichen Volksschule in Österreich (1917): <https://www.zeitlupe.co.at/schulbuch1.html>. Für die freundliche Erlaubnis der Benutzung dieses Bildes bedanken wir uns bei Dr. Peter Lukasch (Edelstal).

Ramon Casas, Dekadente junge Frau. Nach dem Ball, 1899, R.N. 200.397, Montserrat-Museum, Abtei von Montserrat

