

**FORMEN RELIGIÖSEN WANDELS: DIE BILDUNG  
MUSLIMISCHER FRAUENGRUPPEN**

**Eine empirische Untersuchung im religiösen Feld von  
2006-2011**

Der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Potsdam vorgelegte Dissertation für die Promotion zum Doktor der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften (Dr. rer. pol.)

von Susanne Reisinger M.A. aus Fulda

Eingereicht am 12. Dezember 2015

Erstgutachterin: Prof. Dr. Theresa Wobbe

Zweitgutachter: Prof. Dr. Erhard Stölting

Dieses Werk ist unter einem Creative Commons Lizenzvertrag lizenziert:  
Namensnennung 4.0 International  
Um die Bedingungen der Lizenz einzusehen, folgen Sie bitte dem Hyperlink:  
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Online veröffentlicht auf dem  
Publikationsserver der Universität Potsdam:  
URN [urn:nbn:de:kobv:517-opus4-403276](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-403276)  
<http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-403276>

# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b> .....	7
<b>1 Wandel und Vielfalt im religiösen Feld</b> .....	16
1.1 Zwischen Individualisierung und <i>public religion</i> .....	16
1.2 Das religiöse Feld.....	27
1.3 Religion und Geschlecht .....	33
1.4 Religiöse Vielfalt.....	42
<b>2 Die soziale Gruppe als Sozialform von Religion: Merkmale und Entstehungskontexte</b> .....	49
<b>3 Religiöser Wandel in Deutschland: Entstehung des religiös-muslimischen Feldes</b> .....	60
3.1 Die Datenfrage: Wer? Wo? Was? .....	61
3.2 Muslime in Deutschland: Die Entwicklung religiöser Strukturen .....	78
3.3 Staatliche Praktiken und ihre Auswirkungen .....	88
3.4 Muslimische Frauen in Europa: Religiöse Bindung und Bildung.....	98
3.5 Zusammenfassung .....	109
<b>4 Kontroversen um Bildung?</b> .....	114
4.1 Die Frauen- und Bildungsbewegung im ausgehenden 19. Jahrhundert.....	115
4.2 Das Kopftuch in öffentlichen Kontroversen im 21. Jahrhundert .....	132
4.3 Zusammenfassung .....	157
<b>5 Forschungsdesign, Erhebungs- und Auswertungsmethoden</b> .....	161
5.1 Forschungsdesign .....	162
5.2 Leitfadeninterviews .....	163
5.3 Fallauswahl.....	165
5.4 Sample.....	168
5.5 Auswertung .....	174
<b>6 Muslimische Frauengruppen: Individualisierung und Gruppenbindung</b> .....	182
6.1 Partizipative religiöse Bildung: Voneinander lernen.....	183
6.2 Religiöse Ausbildung: Von der Expertin lernen .....	198
6.3 Zusammenfassung .....	209
<b>7 Muslimische Frauenorganisationen: Angebote zur Weltgestaltung</b> .....	211
7.1 (Bildungs-)Angebote im religiösen Feld.....	212
7.2 Gesellschaftliche und politische Partizipation .....	234
7.3 Zusammenfassung.....	250

<b>8</b>	<b>Expertinnen im Amt .....</b>	<b>253</b>
8.1	Das Amt im Vorstand.....	259
8.2	Vorsitz im Frauenverband.....	264
8.3	Frauenbeauftragte .....	266
8.4	Bildung, Bindung und Partizipation – weibliche Interessen in den Verbänden.....	276
8.5	Zusammenfassung .....	280
<b>9</b>	<b>Fazit.....</b>	<b>283</b>
	<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>301</b>
	<b>ANHANG .....</b>	<b>318</b>
	<b>Zeitleiste .....</b>	<b>319</b>
	<b>Leitfaden Themenblock I .....</b>	<b>322</b>
	<b>Leitfaden Themenblock II .....</b>	<b>324</b>
	<b>Interviewpartnerinnen.....</b>	<b>326</b>

## **Abbildungsverzeichnis**

Abbildung 1:	Religionsgemeinschaften in Deutschland .....	46
Abbildung 2:	Zeitpunkt und Anzahl der Interviews .....	169
Abbildung 3:	Altersstruktur der Interviewpartnerinnen.....	171
Abbildung 4:	Zeitstrahl .....	176
Abbildung 5:	Wechselwirkung .....	294
Abbildung 6:	Partizipative religiöse Bildung.....	295
Abbildung 7:	Religiöse Ausbildung.....	296
Abbildung 8:	(Bildungs-) Angebote .....	297
Abbildung 9:	Gesellschaftliche und politische Partizipation .....	298

## **Verzeichnis der Tabellen**

Tabelle 1: Interviewpartnerinnen .....	173
Tabelle 2: Auswertungsschema .....	175
Tabelle 3: Gruppenmerkmale .....	178
Tabelle 4: Schema Systematisierung religiöser Gruppen .....	179
Tabelle 5: Schema Systematisierung muslimischer Frauengruppen und Frauenorganisationen .....	180
Tabelle 6: Muslimische Frauengruppen.....	182
Tabelle 7: Gruppenmerkmale (Partizipative religiöse Bildung) .....	184
Tabelle 8: Gruppenmerkmale (Von der Expertin lernen) .....	199
Tabelle 9: Muslimische Frauenorganisationen .....	211
Tabelle 10: Merkmale Frauenorganisationen: (Bildungs-) Angebote .....	213
Tabelle 11: Gruppenmerkmale (Gesellschaftliche Partizipation).....	235
Tabelle 12: Profil Frauen in Leitungspositionen der muslimischen Verbände..	258
Tabelle 13: Zeitleiste.....	321



## Einleitung

*Seit über 30 besteht die arabischsprachige Frauengruppe der Moschee in C. Seit 2001 hat sie ein neues Projekt: Sie organisiert zweimal im Jahr sogenannte Frauenseminare. Einen Tag lang treffen sich die Frauen um „etwas für sich tun“: Sie geben sich und anderen Frauen die Gelegenheit, sich intensiv mit einem bestimmten religiösen Thema auseinander zu setzen. Dazu werden Vortragsrednerinnen eingeladen und anschließend wird gemeinsam diskutiert. Vorträge und Diskussion werden simultan ins Deutsche und Arabische übersetzt. An diesem offenen Angebot nehmen mittlerweile bis zu 200 Frauen aus der gesamten Region teil. Manche Gemeinden finanzieren und organisieren die Anreise, indem sie einen Bus mieten, der ihre weiblichen Gemeindemitglieder zu der Veranstaltung bringt.*

Im Mittelpunkt dieser explorativen Studie stehen muslimische Frauengruppen im religiösen Feld in Deutschland. Mittels einer empirischen Untersuchung im Zeitraum von 2006-2011 werden die Anlässe der Gruppengründung, die Themen des gemeinsamen Engagements analysiert und in einem weiteren Sinne der Frage nachgegangen, welche Formen religiösen Wandels sich dabei manifestieren.

Gruppen sind mit sozialem Wandel und damit auch mit dem religiösen Wandel genuin verbunden (Simmel 1992). Aufgrund ihres geringen Organisationsgrades bilden sie die grundlegende Sozialform des religiösen Strukturaufbaus (Krech 1999). Lange bevor an die Gründung eines Vereins zu denken ist, trifft man sich zunächst einmal in einer Gruppe und entwickelt gemeinsame Interessen. Damit liefern sowohl der Anlass zur Gruppengründung als auch die von der Gruppe behandelten Themen einen Einblick in den sich vollziehenden religiösen Wandel und darüber hinaus in die Frage, welche Themen es sind, die religiöse Menschen zusammenführen und aneinander binden.

Es war die Präsenz des Islam in Deutschland, die das religiöse Feld in den letzten Jahrzehnten stark verändert hat. Seit den 60er Jahren gilt er als die drittgrößte Religionsgemeinschaft neben den beiden Großkirchen. In verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen entwickelten sich Aushandlungsprozesse im Kontakt mit der religiösen Praxis der muslimischen Minderheit. Die Konflikte um Moscheeneubauten und die Kopftuchfrage seit Ende der 90er Jahre sind dafür sinnbildlich (Amir-Moazami 2007). In der Auseinandersetzung mit dem Islam gewann das muslimische Geschlechterverhältnis an öffentlicher Bedeutung, die ihresgleichen sucht. Dieses Interesse an der weiblichen religiösen Lebensführung spiegelt sich auch in der Forschung wieder, in der in den 90er Jahren vor allen Dingen

individuelle muslimische Akteurinnen zu ihren religiösen Bindungen befragt wurden (Venel 1999, Roald 2001, Klinkhammer 2000, Nökel 2002, Boubekour 2004). Hierbei spielt insbesondere ein von den Frauen angeeignetes religiöses Wissen eine entscheidende Rolle. Die Ergebnisse dieser Studien verweisen auf die Sozialdimension des Individualisierungsprozesses. Die Frauen zeigen, wie sie sich mit ihrer religiösen Bindung auseinandersetzen, sie reflektieren und dazu religiöse Bildungsprozesse vollziehen.

Seit 2001 ist die Aufmerksamkeit auf den Islam angestiegen- medial, politisch und auch innerhalb der Forschung (f. v. Rees 2010, Wunn 2007, Jonker 2003, Schiffauer 2000). Insbesondere in politischen Kontexten, so innerhalb der Deutschen Islamkonferenz seit 2006, besteht weiterhin ein hohes Interesse am muslimischen Geschlechterverhältnis. (Dieses wird nun aufgrund aktueller Ereignisse im Zuge terroristischer Anschläge in Frankreich im November 2015 von sicherheitspolitischen Fragen abgelöst).

Weiterhin verweisen die bestehenden Forschungen darauf, dass Veränderungen im muslimisch-religiösen Feld seit den 90er Jahren entlang der Frauen verlaufen (Sakaranaho/Jonker 2003). Indikatoren hierfür sind die strukturellen Veränderungen wie die Einrichtung von Frauenräumen (Jonker 1999, 2003 Spielhaus 2006), der Zugang zur religiösen Bildung (Jonker 2003, Jouili 2008, Schiffauer 2010) sowie die Partizipation von Frauen innerhalb der etablierten muslimischen Organisationen (Amir-Moazami 2010).

Vor dem Hintergrund dieser Ausgangsüberlegungen begründet sich der Untersuchungsgegenstand dieser explorativen empirischen Studie: Mit dem Blick auf Formen des religiösen Wandels werden Gruppen in den Blick genommen, da sie als Sozialform eine enge Verbindung zum sozialen Wandel besitzen. Zudem wird das muslimisch-religiöse Feld fokussiert, da aktuell insbesondere hier Veränderungen religiöser Strukturen manifest werden. Zudem wird vor dem Hintergrund der hohen Aufmerksamkeit auf das religiöse Geschlechterverhältnis, konkret die religiöse Praxis muslimischer Frauen, angenommen, dass religiöser Wandel derzeit entlang des Themas Geschlecht verläuft.

Diese Arbeit geht davon aus, dass muslimische Frauen sich innerhalb von Gemeindegemeinschaften in Gruppen (Neidhardt 1979) zusammenschließen, um gemeinsam ihre Religion zu praktizieren. Gerade vor dem Hintergrund der Migration gewinnt der Wunsch nach einem Austausch mit Gleichgesinnten an Bedeutung (Lehmann 2004, Krech 2013).

## *I*

In der Moderne kann das Individuum aus einer Vielzahl religiöser Bezüge wählen und ist aufgefordert, diese selbständig in einen Sinnkontext zu integrieren (Luckmann 1991). Diese Individualisierungstendenzen führen aber nicht gleichzeitig zur Abnahme kollektiver Bezüge. Religiöse Bindungen werden vielmehr zur Grundlage der eigenen Entscheidung - ein Zusammenhang der als Individualisierungstrend in der Sozialdimension beschrieben wird (vgl. Krech 1999: 66). Die zweite Dimension (Sachdimension) des Individualisierungstrends bezieht sich auf die Veränderungen der sachlichen Bezugspunkte. Das Subjekt steht im Sinne der „Sakralisierung des Ichs“ (Luckmann 1991: 181) zunehmend im Mittelpunkt und das Selbst wird zum Gegenstand religiöser Sinnbildung. Subjektbezogene Themen wie Selbsterfahrung, Selbstverwirklichung, Autonomie, Emanzipation gewinnen dabei an hoher Bedeutung.

In der Weise, wie die Sozialstrukturanalyse einen allgemeinen Individualisierungsprozess als gesellschaftliches Strukturmuster erkannt hat, sind die Themen Biographie und Identität verstärkt zum Gegenstand soziologischer Forschung geworden. Auch innerhalb religionssoziologischer Forschungen lässt sich ein Trend zur Frage nach dem Verhältnis von Religion zu Biographie und Identität feststellen. Dagegen bleibt das Verhältnis von religiöser Identität und Gruppenprozessen unterbelichtet (vgl. Krech 2011: 110; Krech 2013: 52). Es stellt sich die Frage, inwieweit Themen der religiösen Selbstverwirklichung und der religiösen Identität innerhalb von Gruppen aufgenommen werden.

Die Gruppe wird als ein „soziales System, dessen Sinnzusammenhang durch unmittelbare und diffuse Mitgliederbeziehungen sowie durch relative Dauerhaftigkeit bestimmt ist“ (Neidhardt 1979: 642) betrachtet. Im religiösen Kontext spielen die religiösen Vorstellungen für die gemeinsame Kommunikation und

Interaktion eine entscheidende Rolle (vgl. Krech 2005: 137). In religiösen Gruppen rücken zudem die Themen des religiösen Selbst stärker in den Vordergrund als in religiösen Organisationen („Verpersönlichung“, Neidhardt 1985; s.u.), da die soziale Zusammensetzung der Gruppe sinnstiftend für den Zusammenschluss in der Gruppe ist. Religiöse Gruppen ermöglichen aufgrund ihrer Merkmale religiöse Individualisierung und das Gefühl der Zusammengehörigkeit als Gruppe. Der Bezug zu Gleichgesinnten und die gemeinsame Interaktion kann der Herausforderung der Legitimation der eigenen religiösen Bindung begegnen.

## II

Der Forschungsstand zu Muslimen in Deutschland lässt sich in drei Bereiche unterteilen. Quantitative Studien seit Anfang der 2000er Jahre haben die Einstellungen von Muslimen hinsichtlich der Bedeutung ihrer Religionszugehörigkeit sowie der Integrations- und Gewaltbereitschaft erforscht (Wetzels/Brettfeld 2003, 2007; Jessen/Wilamowitz-Moellendorf 2006; Haug/Müssig/Stichs 2009). Der zweite dominante Bereich befasst sich mit den muslimischen Organisationen in Deutschland. Dabei liefert Lemmen (2000, 2002) einen detaillierten Überblick über die historische Entwicklung sowie über die Strukturen der einzelnen Organisationen. Gerdien Jonker (2002) und Werner Schiffauer (2002, 2010) konzentrieren sich in ihren Einzelfallstudien zum *Verein islamischer Kulturzentren*, der *Kaplan-Gemeinde* (Schiffauer 2000) und der *Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş* (Schiffauer 2010) auf eine Analyse der komplexen Zusammenhänge innerhalb der einzelnen Organisationen. Darüber hinaus sind in der Perspektive der religiösen Landschaft einige Studien zu Moscheenlandschaft in verschiedenen lokalen Kontexten entstanden (Jonker/Kapphan 1999, Färber/Spielhaus 2006, Chbib 2008). Die gegenwärtig aktuellste quantitative Untersuchung zu den Moscheegemeinden in Deutschland wurde im Auftrag der Islamkonferenz erstellt (Halm et al. 2012). Einen dritten Schwerpunkt, der für diese Studie von besonderem Interesse ist, bilden religionssoziologische und religionswissenschaftliche Studien zur individuellen religiösen Praxis muslimischer Frauen in verschiedenen europäischen Ländern (Venel 1999, Roald 2001, Klinkhammer 2000, Nökel 2002, Boubekeur 2004). Die Studien identifizieren im Hinblick auf diese individualisierten religiösen Orientierungen unterschiedliche Tendenzen und Bewegungen, die sie in typologischen Beschreibungen festzuhalten versuchen. In diesen Studien werden vor allen

Dingen Fragen der Identität, religiöser Symbole und Partizipation behandelt. Wir erfahren durch diese Studien v.a. etwas über die individuellen Perspektiven muslimischer Frauen. Die Frage nach dem Verhältnis von religiöser Bindung und religiöser Vergemeinschaftung bleibt hier dagegen im Hintergrund. Das hängt einmal damit zusammen, dass die Autorinnen sich für die Erforschung der biographischen Dimension entschieden haben. Zudem folgen die angesprochenen Studien fast ausschließlich den Annahmen der Individualisierungsthese. Die Dominanz des Individualisierungsansatzes dieser Studien steht in Zusammenhang mit einer bestimmten Annahme der Säkularisierungstheorie: Säkularisierung, oder generell, Religion in der Moderne, verweist auf Individualisierung, auf Privatisierung. Mit Casanova wissen wir, dass die „Privatisierung der Religion“ nur ein Aspekt der Säkularisierungsthese und „nicht notwendigerweise eine strukturelle Tendenz der Moderne“ (Casanova 1996: 25) darstellt.

Infolge dieses Untersuchungsrahmens erscheint religiöse Praxis muslimischer Frauen in Europa nach wie vor privat, diskret und außerhalb muslimischer Gemeinschaften oder Organisationen stattzufinden. Die Studien vermitteln den Eindruck, dass Individualisierung bzw. der individualisierte Zugang zur Religion mit der Abnahme der Bindung an religiöse Gemeinschaften zusammenfällt.

Andere Autoren (Teczan 2003; Moazami/Salvatore 2003) haben auf diesen Trend in der Forschung zum Islam, in dem das Verhältnis des Islam zur Moderne und im Hinblick auf die Frauen das emanzipatorische Potenzial ihrer religiösen Bezüge in den Vordergrund gestellt werden (Venel 1999, Roald 2001, Klinkhammer 2000, Nökel 2002, Boubekur 2004), hingewiesen. In der Übertragung der Individualisierungsthese auf Muslime in europäischen Kontexten werden sie häufig als „Gläubige ohne eindeutige Gemeinschaftszugehörigkeit“ im Sinne Grace Davies *believing without belonging* beschrieben und von einer „allmählichen Zersetzung und Neutralisierung gemeinschaftlicher Bezüge und Zuordnungen unter Muslimen innerhalb europäischer Gesellschaften“ (Amir-Moazami 2007: 28) ausgegangen.

Demnach lässt sich im Hinblick auf die gemeinschaftliche religiöse Praxis von Musliminnen und Muslimen ein Forschungsdesiderat konstatieren. Für den deutschen Kontext wurden im Hinblick auf den Islam zwar die unterschiedlichen Organisationsformen muslimischer Verbände (Lemmen 2000) untersucht. Der Bereich der Vergemeinschaftung in Gruppen wurde jedoch, von einigen Ausnahmen

abgesehen (Gamper 2011, Spielhaus 2011) bis in jüngster Zeit weitgehend vernachlässigt. Während Gamper in kulturtheoretischer Sicht die feministische Identität untersucht, Spielhaus' religionswissenschaftliche Arbeit nach dem Phänomen der muslimischen Gemeinschaft fragt, stellt diese Dissertation eine religionssoziologische Herangehensweise dar.

Die vorliegende explorative Untersuchung zielt darauf, mittels der Erhebung empirischer Daten das Phänomen muslimischer Frauengruppen innerhalb des religiösen Feldes in Deutschland zu beschreiben und in seiner Vielfältigkeit zu analysieren und damit einen Beitrag zur Untersuchung des religiösen Wandels zu leisten.

### *Fragestellung*

Im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen religiöse Gruppen muslimischer Frauen in Deutschland. Im Sinne der Selbstbeschreibung werden diejenigen Frauen untersucht, die sich selbst als Muslimin definieren und sich gemeinschaftlich in einer entsprechenden Gruppe (Neidhardt 1979) engagieren. Untersucht werden die Anlässe und Themen der Gruppen, um auf diesem Wege den sich vollziehenden religiösen Wandel thematisch zu fassen. Die Themen der Gruppen markieren relevante Themen und manifestieren die Veränderungen im Feld. Darüber hinaus sollen thematische Verbindungen zu zeithistorischen Entwicklungen aufgezeigt werden.

Weiterhin liefert die Untersuchung einen Beitrag zu der Frage, in welchem Verhältnis die Kontingenz religiöser Bindungen in der Moderne zu Gruppenbindungen steht (Luckmann 1991). Mit anderen Worten: Ist die Bindung an religiöse Gruppen im Zusammenhang der sich auflösenden religiösen Bindungen in der Moderne nicht erklärungsbedürftig? Weiterhin wird davon ausgegangen, dass die geschlechtliche Dimension der religiösen Identitätsfragen eine hohe Relevanz hinsichtlich der religiösen Bindung besitzt. Damit will diese Studie auch einen Beitrag zu der Frage nach dem Verhältnis von Islam, Geschlecht und Individualisierung leisten. Neu ist der empirische Zugriff über religiöse Gruppen, denn diese standen in diesem Kontext bisher nicht im Mittelpunkt empirischer Studien.

Diese explorative Studie interessiert sich insbesondere für die Vielfalt muslimischer Frauengruppen in Deutschland. Welche Selbstbeschreibungen als muslimische Frauengruppen lassen sich derzeit erkennen? Welche Merkmale zeichnen muslimische Frauengruppen als solche aus, welche unterschiedlichen Typen manifestieren sich dabei? Dazu werden thematische Leitfadenterviews mit Ansprechpartnerinnen muslimischer Frauengruppen durchgeführt.

### *Vorgehensweise*

Die Studie will einen Beitrag leisten zu der Frage nach den Formen religiösen Wandels. Dazu wird zunächst in theoretischer Perspektive nach Formveränderungen religiöser Bindungen in der Moderne gefragt. Ausgehend von Luckmanns Ansatz zur *Unsichtbaren Religion* (1991) werden in indirekter Weise die Annahmen der Säkularisierungsthese (Pollack 2015, 2003a) diskutiert. Dazu wird der *Privatisierung von Religion* die *Deprivatisierung* nach Casanova (1994) gegenübergestellt (siehe 1.1). Um die Strukturen des religiösen Feldes und dessen Veränderungen zu analysieren, wurden hier der theoretische Rahmen Pierre Bourdieus (2000) zum *religiösen Feld* sowie die entsprechenden Grundlagen Webers (1980) (siehe 1.2) herangezogen. Die Funktionsweise des Feldes wird als eine Machtbeziehung zwischen religiösen Laien und Experten beschrieben. Für den Untersuchungsgegenstand wird insbesondere die Frage relevant, in welcher Weise das Geschlecht auf die Machtbeziehungen im Feld einwirkt (Liebsch 2003) (siehe 1.3). Im Anschluss an die theoretischen Perspektiven wird der religiösen Wandel in Deutschland empirisch betrachtet (siehe 1.4).

In Kapitel 2 wird zum einen die Sozialform der Gruppe definiert und darüber hinaus ihre spezifischen Merkmale im religiösen Kontext beleuchtet. Hier wird insbesondere herausgearbeitet, welche genuinen Verbindungen zwischen der Sozialform und dem religiösen Wandel bestehen.

Im Zuge der Veränderungen des religiösen Feldes in Deutschland seit den 70er Jahren hat sich ein religiöses Feld des Islam etabliert, das sich organisational weit aufgefächert hat (Lemmen 2000). Für die Kontextualisierung der muslimischen Frauengruppen werden zum einen die organisationalen Strukturen des muslimisch-religiösen Feldes beschrieben, zum anderen der zeithistorische Hintergrund des muslimischen Engagements nachgezeichnet (siehe Kapitel 3). Dies dient im

Fortgang der Analyse der thematischen Verbindungen zwischen den Frauengruppen und dem religiösen wie auch dem politischen Feld.

Die bestehende Forschungsliteratur (Nökel 2002; Jouili/Amir-Moazami 2006) weist im Hinblick auf das religiöse Engagement muslimischer Frauen auf eine manifeste Affinität zu religiösen Bildungsthemen hin. Im sozialen wie auch im religiösen Feld eröffnen die verschiedenen Kapitalien entsprechende Handlungsmöglichkeiten und Positionen im Feld. Für die Zugänge zu den Positionen im religiösen Feld ist religiöse Bildung von Belang. Fragt man also nach den Veränderungen im Feld, liegt die Verbindung zu Bildungsprozessen nahe. Die hohe Bedeutung, die derzeit auf den Bildungsthemen im Hinblick auf den Islam und die Partizipationsmöglichkeiten muslimischer Frauen liegt, ist in vielerlei Hinsicht spezifisch, allerdings nicht singulär. Es besteht die Annahme, dass sich im Zuge einer historischen Kontextualisierung strukturelle Verbindungen zur religiösen Frauenbewegung im 19. Jahrhundert in Deutschland aufzeigen lassen. Dieser Vergleich dient zur Kontextualisierung der Ergebnisse im weiteren Fortgang. Zwei prominente Beispiele muslimischer Akteurinnen, Fereshta Ludin und Emel Zeynelabidin, werden dazu vergleichend analysiert und der Frage nachgegangen, wie sich die Relevanz der Bildung im Kontext ihres religiösen Engagements erklären lässt.

Bevor in den Kapitel 6 und 7 die Ergebnisse der empirischen Untersuchung vorgestellt und diskutiert werden, soll in Kapitel 5 das Forschungsdesign sowie die empirische Vorgehensweise erläutert werden.

Der Ergebnisteil gliedert sich entsprechend der verschiedenen Typen der untersuchten Gruppen zum einen grundlegend in Gruppen, die sich in ihren Zielen auf ihre Gruppe selbst beziehen (siehe Kapitel 6) und zum anderen in Gruppen, die sich mit ihren Zielen auf ihre Umwelt, d. h. das religiöse und politische Feld richten (siehe Kapitel 7). Diese Gruppen haben im Laufe ihres Bestehens weitestgehend die Form einer religiösen Organisation angenommen. In Kapitel 8 werden die Ergebnisse der Interviews mit den Frauen aus den Leitungspositionen in den muslimischen Organisationen, den Dachverbänden, beschrieben und interpretiert.

Im *Fazit* werden die Ergebnisse zusammengeführt und abschließend vor dem Hintergrund der theoretischen Annahmen diskutiert: Es soll gezeigt werden, dass die

Analyse muslimischer Frauengruppen einen spezifischen und neuen Ausschnitt zu den Formen religiösen Wandels aufzeigt. Neben der thematischen Analyse religiöser Vergemeinschaftungen im zeithistorischen Kontext liefert die Gruppenanalyse darüber hinaus neue Einblicke in das Verhältnis von religiöser Individualisierung und religiöser Bindung. Welche besondere Dynamik besteht dabei zwischen den Bereichen Geschlecht, Religion und Bildung?

#### *Empirische Vorgehensweise*

Für die Untersuchung wurde eine explorative Vorgehensweise gewählt, d. h. die die Untersuchungsfälle, hier die muslimischen Frauengruppen, standen vor der Untersuchung nicht fest, sondern es wurde erst im Laufe der Untersuchung bestimmt, welche Fälle in die Untersuchung einbezogen werden. Bei der Fallauswahl wurden zwei Strategien angewendet. Zum einen wurde die Auswahl der Fälle über ihre Zugänglichkeit konstituiert (vgl. Merrens 2000: 288), zum anderen wurde in einem selektiven Vorgehen Ansprechpartnerinnen innerhalb der muslimischen Großorganisationen aufgrund ihrer Funktion ausgewählt (vgl. Morse 1994). Von den 23 geführten Interviews wurden 14 Interviews als Grundlage der Datenauswertung ausgewählt. Von den 14 Leitfaden-Interviews wurden neun Interviews als direkte Einzelinterviews und ein Interview als Gruppeninterview durchgeführt. Auf Grundlage dieser Datenbasis wurden 12 Fälle untersucht: Zwei arabischsprachige Frauengruppen, vier deutschsprachige Frauengruppen, eine türkischsprachige Frauengruppe, eine Dialoggruppe und die Frauenorganisationen Huda, BFMf, ZIF und das Aktionsbündnis muslimischer Frauen.

## **1 Wandel und Vielfalt im religiösen Feld**

Die Frage des religiösen Wandels ist ein komplexes Unterfangen sowohl in theoretischer als auch in empirischer Hinsicht. Empirisch lässt sich bspw. einerseits der Rückgang an Mitgliedschaften in den Großkirchen erkennen (Pollack 2000, 2003a) und andererseits avancieren Religionsgemeinschaften zu zivilgesellschaftlichen Akteuren- wie es in Osteuropa Anfang der 90er zu beobachten war (Casanova 1994). Nicht zuletzt nach dem 11. September 2001 erlangen Religionsgemeinschaften eine neue Sichtbarkeit.

Die Frage nach dem Bedeutungsverlust lässt sich nicht einfach beantworten und befasst die Religionssoziologie seit ihren Anfängen (Weber 1920). Dennoch zeigen sich beobachtbare Veränderungen auf struktureller Ebene bedingt durch die Migrationen in Europa aber auch auf individueller Ebene hinsichtlich der religiösen Bindung der Gläubigen. Die Themen wie auch die Sozialformen religiöser Bindung haben sich verändert. Ziel dieses ersten Kapitels ist es, zum einen drei dominante theoretische Stränge aufzugreifen und für den Fortlauf dieser empirischen Untersuchung fruchtbar zu machen: Die Individualisierungsthese Luckmanns (1991), die Auseinandersetzung Grace Davies (1994) mit dieser Perspektive sowie das Deprivatisierungskonzept José Casanovas (1994). In einem zweiten Teil soll der theoretische Rahmen, das religiöse Feld nach Bourdieu (2000), skizziert werden und im Anschluss um die Perspektive von Geschlecht erweitert werden (Liebsch 2003). In einem vierten Teil wird der Blick auf das empirische Feld in Deutschland und seine Vielfalt gelenkt.

### **1.1 Zwischen Individualisierung und *public religion***

Der religionssoziologische Ansatz Thomas Luckmanns (1967) hat national wie auch international breite Resonanz erfahren. Die „Unsichtbare Religion“ (1967/1991a) wendet sich gegen eine von der Kirchensoziologie geprägte religionssoziologische Forschung (der 60er Jahre) und die grundlegende Annahme der Säkularisierungsthese, dass Religion in der Moderne an Bedeutung verliert.

Dabei entstanden sowohl kritische Auseinandersetzungen als auch Weiterentwicklungen, die im Folgenden beispielhaft skizziert werden sollen. In einem zweiten Schritt wird das Konzept einer öffentlichen Religion von José Casanova erläutert werden.

### 1.1.1 Individualisierung von Religion

Grundlegender Bezugspunkt für die religionssoziologischen Überlegungen Luckmanns stellt sein wissenssoziologisches Verständnis der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit dar (Berger/Luckmann 1969). Die individuellen Erfahrungen sind sozial eingebettet und durch die Interaktion und Kommunikation mit anderen Individuen entsteht ein gemeinsamer Wissensvorrat, der durch Sozialisations- und Internalisierungsprozesse weiter vermittelt werden. Religiosität ist für Luckmann ein grundlegendes anthropologisches Merkmal menschlicher Existenz. Das liegt in seiner Vorstellung begründet, der Mensch müsse, um sein Selbst zu entfalten, seine biologische Natur transzendieren und diesen Prozess beschreibt er als religiöses Phänomen (Luckmann 1991: 86):

Die einzelne subjektive Erfahrung (eines menschlichen Organismus) ist noch ohne Sinn, da dieser erst in deutenden Akten konstruiert wird. Dabei wird ein subjektiver Vorgang rückblickend erfasst und in Deutungsschemata eingeordnet (vgl. Luckmann 1991: 81). (Durch die Erfahrung mit dem Gegenüber, ist er in der Lage die ablaufenden Erfahrungen mit Sinn zu versehen und damit vergangene, gegenwärtige und zukünftige Erfahrungen in eine Biographie zu integrieren, vgl. Luckmann 1991: 84). Menschliche Evolution, nämlich die Herausbildung einer individuellen Identität, ist somit aufs Engste an Religion gebunden. Für Luckmann besteht die „grundlegende Funktion der Religion darin (...), Mitglieder einer natürlichen Gattung in Handelnde innerhalb einer geschichtlich entstandenen gesellschaftlichen Ordnung zu verwandeln“ (Luckmann 1991: 165). Das Religiöse entspricht damit der Vergesellschaftung des Einzelnen. Dabei folgt Luckmann hier den Spuren Durkheims. Im Unterschied zu Durkheim, der die Religion als die Transzendenz des Gesellschaftlichen betrachtete, siedelt Luckmann die Transzendenz des Religiösen nicht erst auf der Ebene der Gesamtgesellschaft an. „Die religiöse Funktion der Bewältigung von Transendenzen manifestiert sich schon auf der Ebene subjektiver Erfahrung“ (Knoblauch, 1991: 13). Transzendenz bezieht sich also nicht nur auf Außeralltägliches sondern findet nach Luckmann dann statt, wenn die subjektive Erfahrung in ein Deutungsschema integriert wird und dadurch mit Sinn ausgestattet wird.

Erfahrungen der Transzendenz prägen somit unser Alltagsleben. So verweist jede gegenwärtige Erfahrung auch auf Nicht-Erfahrenes. In den allgemeinmenschlichen Erfahrungen der Transzendenz wird eine Wirklichkeit alltäglicher oder außeralltäglicher Art konstruiert. Dabei werden die Erfahrungen der Transzendenz zunächst intersubjektiv rekonstruiert und in einem zweiten Schritt gesellschaftlich bearbeitet. Wenn dieser zweite Schritt der gesellschaftlichen Konstruktion einer transzendenten Wirklichkeit erfolgreich verläuft, dann gewinnt diese einen verbindlichen ontologischen Status (vgl. Luckmann 1991: 173). Es bildet sich eine *Weltansicht* heraus, die sich in Deutungs- und Verhaltensschemata äußert, die das Routinewissen leiten (vgl. Knoblauch 2005: 133). Abhängig von der Sozialstruktur einer Gesellschaft unterscheiden sich die alltäglichen wie außeralltäglichen Wirklichkeiten, die geschaffen werden. Diese sind in modernen westlichen Gesellschaften ganz anders als etwa in archaischen oder in den traditionellen Hochkulturen.

Kennzeichen moderner Gesellschaften ist die funktionale Differenzierung in gesellschaftliche Teilbereiche, innerhalb dieser das Individuum funktional spezialisierte Rollenhandlungen übernimmt. Als Folge der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften bildet sich ein Privatbereich aus, „in dem das Individuum, weit mehr als in anderen Gesellschaftsformen, seiner Subjektivität überlassen wird (...). Ihr Kernstück ist die Privatisierung der Religion“ (Luckmann 1996: 26). Eine bedeutsame Folge der funktionalen Differenzierung der modernen Sozialstruktur ist weiterhin, dass „kein einigermaßen allgemeines, selbstverständlich verbindliches, gesellschaftlich konstruiertes Modell einer außeralltäglichen Wirklichkeit mehr besteht“ (Luckmann 1991: 179). Die spezifisch religiösen Erfahrungskonstruktionen standen in den westlichen Gesellschaften unter der monopolhaften Kontrolle der christlichen Kirchen. Mittlerweile muss dieses Deutungssystem aber mit anderen religiösen Deutungen und Orientierungen konkurrieren. Die Kirchen konnten ihr Deutungsmonopol nicht halten und sind zu Institutionen unter anderen geworden (vgl. Luckmann 1991: 180). Sie stehen nicht mehr für die vorherrschende Sozialform der Religion; vielmehr hat diese Funktion die „Privatisierung“ der Religion übernommen. Dies lasse sich „eher durch etwas charakterisieren, was sie *nicht* ist, als durch das, was sie *ist*: Sie zeichnet sich durch das Fehlen allgemein glaubwürdiger und verbindlicher gesellschaftlicher Modelle

für dauerhafte, allgemein menschliche Erfahrungen der Transzendenz aus“ (Luckmann 1991: 182). Bezeichnet man das als Säkularisierung, so Luckmann, „dann bezeichnet das Wort nicht das Ende der religiösen Grundfunktion, sondern deren Privatisierung“ (Luckmann 1996: 28). Luckmann betrachtet Säkularisierung also nicht als den Schwund der Religion, sondern als deren Verlagerung bzw. Formwandel.

Diese Perspektive Luckmanns verweist auf zwei Dimensionen: Die erste Dimension, die Individualisierung der Religion (Sozialdimension), bezieht sich darauf, dass Religion zunehmend in den Privatbereich verlagert wird. Damit einher geht die Entfernung vom öffentlichen Ritual (vgl. Knoblauch 1991: 31). Somit wird Religion mehr und mehr zur Sache des Einzelnen und der individuellen Entscheidung. Das Individuum kann „nach freiem Belieben, aus dem Angebot ‚letzter Bedeutungen‘ wählen“ (Luckmann 1991: 141). Religiöse Sinnbildungen kommen erst durch private Entscheidungen zur Geltung. Die zweite Dimension (Aspekt), die Privatisierung der Religion (Sachdimension), bezieht sich auf die Veränderungen der inhaltlichen Bezugspunkte. Das Subjekt steht im Sinne der „Sakralisierung des Ichs“ (Luckmann 1991: 181) zunehmend im Mittelpunkt und das Selbst wird zum Gegenstand religiöser Sinnbildung. Subjektbezogene Themen wie Selbsterfahrung, Selbstverwirklichung, Autonomie, Emanzipation gewinnen dabei an hoher Bedeutung.

Die institutionelle spezialisierte Form der Religion ist in der Moderne eine unter vielen geworden; die Kirchen verlieren damit an Geltung. Dennoch bleibt „die religiöse Verfassung menschlichen Daseins im Grunde erhalten“ (Luckmann 1996: 18). Damit steht Luckmanns Ansatz im Gegensatz zur Säkularisierungsthese, was insbesondere in dem abweichenden Verständnis von Religion begründet liegt. Für Luckmann erfassen die Säkularisierungstheorien Religion in ungenügender Weise, da sie Religion und Kirche gleichsetzen. Auf diese Weise bleiben insbesondere die neuen „unsichtbaren“ Formen außerhalb des Blickfeldes (vgl. Luckmann 1996: 50f.). Nach Luckmann (1991, 1996) ist der Mensch unmittelbar auf Religion angewiesen, deren Form und Sozialgestalt sich aber insbesondere in der Moderne verändern kann.

Luckmanns Ansatz wurde in der Folge insbesondere von den Säkularisierungstheoretikern kritisiert. Ein Strang der Kritik bezieht sich auf die Breite des Religionsbegriffs und damit auch auf die Frage nach der empirischen Überprüfbarkeit. Die Frage nach dem, was unter der „unsichtbaren Religion“ denn zu verstehen ist, wird zwar von den Individualisierungstheoretikern durch empirische Belege (Knoblauch 1991) wie z. B. das Aufkommen neuer Spiritualität wie die New-Age-Bewegung, Reinkarnationsglauben, Astrologie und Esoterik beantwortet. Dabei wird aber gleichzeitig darauf verwiesen, dass es sich bei der „unsichtbaren Religion“ um kein geschlossenes und abgrenzbares Phänomen handelt: Dies sei ja gerade das Charakteristikum der individualisierten Religion (vgl. Pickel 2011: 189). Für die Erforschung dieser religiösen Phänomene werden dementsprechend insbesondere qualitative empirische Methoden angewendet. Dies zieht aber die Frage nach der Repräsentativität der Ergebnisse nach sich (vgl. Pickel 2011: 191) – bevorzugen die Anhänger der Säkularisierungsthese doch insbesondere quantitative Erhebungsmethoden (Gabriel 1996: 11).

Ein weiteres Thema der Auseinandersetzung bildet das Verhältnis zwischen den neuen Formen und den traditionellen Formen der Religion – es stellt sich die Frage, was an die Stelle der traditionellen Formen der Religion tritt (Pollack 2003a: 152).

Detlef Pollack überprüft die Individualisierungsthese Luckmanns u.a.<sup>1</sup> anhand der Entwicklung der Religiosität und Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland in den letzten 50 Jahren. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass man die Deinstitutionalisierung der kirchlichen Religion und die Individualisierung des Religiösen nicht als „zwei komplementäre und einander vielleicht sogar ausgleichende Prozesse“ (Pollack 2003a: 181) betrachten könne. Pollack zeigt zum einen anhand sinkender Kirchenmitgliedszahlen, steigender Kirchenaustritte und sinkender Anzahl von Gottesdienstbesuchern (siehe 2003a: 163-164), dass Prozesse der Deinstitutionalisierung von Religion, auch „Entkirchlichung“ genannt (siehe Kapitel 1.4.1), stattfinden. Darüber hinaus stellt er „Tendenzen hin zu einer mehr synkretistischen, nicht-christlichen, individualisierten Religiosität“ fest (Pollack 2003a:

---

<sup>1</sup> Über den deutschen Kontext hinaus beschäftigt sich Detlev Pollack auch mit der Bedeutung von Religion in west- und osteuropäischen Gesellschaften siehe hierzu z.B. Pollack, Detlev (Ed.) et al. 1998; 2003b.

181-182), diese seien jedoch marginal und nicht als Alternative, im Sinne eines Äquivalents, zur traditionellen Kirchlichkeit zu werten, sondern insbesondere bei kirchlich Gebundenen zu finden (vgl. Pollack/Pickel 2003: 454). Für Pollack ist der gegenwärtige religiöse Wandel nicht dadurch bestimmt, dass die aufkommenden individuellen Formen von Religiosität die traditionelle Religion ersetzen, sondern vielmehr dadurch, dass die „Menschen das Interesse an Religion überhaupt verlieren und sich Einstellungen religiöser Indifferenz und des Atheismus herausbilden“ (Pollack 2003a: 12).

In der Religionssoziologie existiert eine lange im letzten Jahrzehnt aktualisierte Debatte (vgl. Joas 2007, Berger 2005) über die Frage, wie die sich verändernde Rolle von Religion in der Moderne analytisch zu fassen ist. Dabei geht es insbesondere um die Frage, ob die Veränderungsprozesse mit dem Begriff der Säkularisierung angemessen beschrieben werden können (vgl. Wohlrab-Sahr/Krüggele 2000: 240). Die funktionale Differenzierung und der damit schwindende Einfluss des Religionssystems werden als eine wesentliche Dimension der Säkularisierung angesehen. Wird das Verhältnis der Säkularisierungs- und Individualisierungsansatzes weiterhin kontrovers diskutiert, liefert das Konzept der Individualisierung doch wichtige Impulse für das Verständnis aktueller religiöser Wandlungsprozesse (vgl. Hero 2010: 22). Festzuhalten sind in diesem Kontext insbesondere zwei zentrale Punkte. Die Sozialdimension von Individualisierung (Privatisierungsprozess) verweist darauf, dass die Religion immer mehr zur Sache des Einzelnen wird. Das Individuum wählt und kombiniert verschiedene Angebote religiöser Deutungsmuster. Auf diese Weise kommen religiöse Sinnbildungen erst durch private Entscheidungen zu verbindlicher Geltung (Krech 1999: 66). Im Hinblick auf die Sachdimension zeigt sich der Individualisierungstrend darin, dass „das Selbst zentraler Gegenstand religiöser Sinnbildung wird“ (Krech 1999: 67).

Die Auseinandersetzung zwischen Individualisierungskonzept und Säkularisierung sind weitestgehend auf Europa beschränkt geblieben (Gabriel 1999; Wohlrab-Sahr/Krüggele 2000, Pollack 2003). In Nordamerika wird die Individualisierungsthese als eine Unterthese der Säkularisierungsthese betrachtet und als Opposition zum vorherrschenden Marktmodell der Religion gefasst (vgl. Pickel 2011: 193). Im Marktmodell des *New Paradigm* wird davon ausgegangen, dass insbesondere die Konkurrenz zwischen religiösen Organisationen auf einem freien

Markt zu einer verstärkten Religiosität der Menschen führt. Je mehr Konkurrenz zwischen den religiösen Orientierungen besteht, umso religiöser werden die Menschen. Dabei geht man von der Annahme aus, dass die Menschen sich bei ihren Entscheidungen (für die religiösen Angebote) von dem Prinzip der Nutzenmaximierung leiten lassen (Rodney/Cann 1993; Finke/Stark 1992, 2006).

### *Believing without belonging*

Auch Grace Davie (1994) hat sich in ihren Studien mit der Individualisierungsthese auseinandergesetzt<sup>2</sup>. Sie betrachtet Europa als einen Sonderfall (Davie 2002) religiöser Entwicklungen. Zwar zeichne sich eine Entkirchlichung ab, diese entspreche aber nicht einer allgemeinen Säkularisierung, vielmehr bleiben individuelle Formen der Religiosität erhalten. Mit dem Blick auf die Entwicklung der religiösen Lage in England seit dem Zweiten Weltkrieg stellt sie einen Rückgang der Kirchenmitgliedschaft und -bindung fest (15% der Bevölkerung, Davie 2008). Demgegenüber gibt allerdings eine weitaus größere Menge Menschen (ca. 60%) an, weiterhin an Gott zu glauben. Diese Diskrepanz zwischen Glauben und Zugehörigkeit beschreibt Davie mit dem Konzept von *believing without belonging*. Davie geht davon aus, dass ein Formenwandel stattgefunden hat: Trotz Rückgang der Kirchenmitgliedschaft bleibt der Glaube weiterhin für einen Großteil der Bevölkerung relevant. Davie erkennt in *believing without belonging* einen Trend moderner europäischer Gesellschaften, der dabei nicht nur auf das religiöse Leben beschränkt sei: „the reduction of church activity in Western Europe forms part of a profound change in the nature of social life; it is not, in contrast, an unequivocal indicator of religious indifference“ (Davie 2008: 167). Es sei entscheidend, die Kirchen innerhalb ihres gesellschaftlichen Kontextes zu betrachten. Kirchen sind eine Form öffentlicher, freiwilliger Organisationen unter anderen und haben als solche seit der Nachkriegszeit unter Mitgliederschwund zu leiden, vergleichbar mit vielen anderen Vereinigungen, Organisationen wie Parteien, Sportvereinen etc. (vgl. Davie 2008: 167). Am Beispiel der skandinavischen Länder zeigt sich, dass

---

<sup>2</sup> Grace Davie baut in ihrer Analyse der Religion in modernen Gesellschaften auf die Arbeiten Danièle Hervieu-Légers auf, die Religion als ein kollektives Gedächtnis beschreibt. Im Hinblick auf die Säkularisierung moderner europäischer Gesellschaften, argumentiert sie, dass Religion nicht aufgrund von Rationalisierung (Weber) an Bedeutung verliert sondern aufgrund der Tatsache, dass die Gesellschaften weniger in der Lage sind, ihr kollektives Gedächtnis aufrechtzuerhalten (vgl. Hervieu-Léger, Danièle 1993).

sich die Situation auch ganz anders darstellen kann. Sie zählen zu den Ländern, in denen Glauben und Praxis aktuell am geringsten ausgeprägt sind, dennoch bleiben große Teile der Bevölkerung Mitglied in der Kirche (vgl. Davie 2008: 167). Die Situation lässt sich hier also eher mit *belonging without believing* erfassen.

Die konstatierte Distanz zu den Kirchen „beruht auf einem kulturhistorischen gewachsenen Verständnis von ihnen als öffentliches Gut, auf das man zurückgreift, wenn es notwendig ist“ (Pickel 2011: 193). Diesen Zustand beschreibt sie mit *vicarious religion* (Stellvertreterreligion): „By vicarious, I mean the notion of religion performed by an active minority but on behalf of a much larger number, *who (implicitly at least) not only understand, but quiet clearly approve of what the minority is doing* (Davie 2008: 169). Religion stellt dabei eine kulturelle Ressource dar auf die bspw. in Krisenzeiten zurückgegriffen werden kann. Auch in weitestgehend säkularen Gesellschaften übernehmen kirchliche Institutionen weiterhin wichtige Funktionen. Während beispielsweise fast überall in Europa säkulare Bestattungen möglich sind, werden diese aber nur von einer Minderheit in Anspruch genommen. Die Kirchen bleiben hier weiterhin der wichtige Ritualspender.

Grundsätzlich lasse sich für Europa aber ein Trend festhalten, den sie als eine *culture of obligation to one of consumption* beschreibt: „the historic churches of Europe (...) are systematically losing their capacity to discipline the religious thinking of large sections of the population, especially amongst the young“ (Davie 2007: 96). Neben diesem Rückgang der Einflussnahme klassischer religiöser Organisationen wird gleichzeitig die Auswahlmöglichkeit an religiösen Angeboten größer.<sup>3</sup> Bedingt durch Migration, veränderte Kommunikationsmöglichkeiten und eine grundsätzlich größere Mobilität der Menschen, etablierten sich neue religiöse Richtungen in Europa. In der Folge verändert sich die religiöse Bindung, nämlich „a shift from an understanding of religion as a form of obligation and towards an increasing emphasis on consumption or choice“ (Davie 2007: 96). So sei heute beispielsweise die Firmung früher als *rite de passage* von nahezu allen (katholi-

---

<sup>3</sup> Der Zusammenhang zwischen größerer religiöser Vielfalt und religiöser Praxis steht auch im Mittelpunkt des sog. Marktmodells, einem Ansatz, der insbesondere in der amerikanischen Religionssoziologie populär wurde. Siehe hierzu bspw. Stark Rodney & McCann, James (1993); Iannaccone, Rodney R. (1992); Finke, Roger & Stark, Rodney (1992).

schen) Jugendlichen durchlaufen worden. Heute nun wird es zu einer freien Entscheidung, daran zu partizipieren. Was früher aus Pflicht oder Gewohnheit erfolgt, wird nun zur freien Wahl.

„I go to church (or to another religious organization) because I want to, maybe for a short period or maybe longer, to fulfill a particular rather than a general need in my life and where I will continue my attachment so long as it provides what I want, but I have no *obligation* either to attend in the first place or to continue if I don't want to” (Davie 2008: 173).

Mit dem Bedeutungsrückgang der Kirchen in Europa, verändert sich auch das Verhältnis zur religiösen Praxis. Riten, die bislang hohe gesellschaftliche Relevanz besessen haben, werden nun auf individueller Ebene neu verhandelt. Es obliegt nun der Entscheidung des Einzelnen, daran zu partizipieren oder nicht. Damit knüpft Davie an die oben beschriebene Sozialdimension der Individualisierungsthese an. Das Individuum kann in der Moderne aus dem Angebot religiöser Orientierungen wählen und ist damit aufgefordert, die religiösen Inhalte eigenständig in einen Sinnzusammenhang zu integrieren.

Grace Davie beschreibt zudem für den europäischen Kontext eine zunehmende Diskrepanz zwischen Glaube bzw. Religiosität und Zugehörigkeit. Religion befindet sich hier nicht auf dem Rückmarsch, sondern verändert dagegen ihre Formen. Davie betont dabei die Entkopplung von Kirchen-Bindung und Glaube.

### 1.1.2 Öffentliche Religion

Im Gegensatz zur Annahme des zwangsläufigen Bedeutungsverlust von Religion in der Moderne, beobachtet José Casanova (1994), dass Religionen seit den 80'er Jahren als zivilgesellschaftliche Akteure die politische Öffentlichkeit mitgestalten.<sup>4</sup> Er benennt diese Phänomene als *deprivatization* (1994). In Abgrenzung zur Privatisierungsthese Luckmanns postuliert Casanova, dass Religion sich in der Moderne nicht ausschließlich auf den Privatbereich bezieht, sondern die Öffentlichkeit Bezugspunkt religiöser Auseinandersetzung wird. Darüber hinaus fasst er die Individualisierungsthese als eine Unterthese der Säkularisierungsthese. Die Säkularisierungstheorie bestehe „aus drei ganz verschiedenen, ungleichartigen und kein Ganzes bildenden Behauptungen“ (Casanova 1996: 22). So werde darunter

---

<sup>4</sup> Casanova bezieht sich hier auf die Iranische Revolution, die lateinamerikanische Befreiungstheologie und die politischen Umbrüche im Jahr 1989 (vgl. Casanova 1996: 25).

zum einen die Trennung weltlicher Bereiche von religiösen Bereichen, der Rückgang religiöser Überzeugungen und drittens die Beschränkung der Religion auf den Privatbereich verstanden. Da diese drei Prozesse in Europa historisch gleichzeitig aufgetreten seien, gingen viele Theoretiker davon aus, dass sie auch strukturell miteinander verbunden seien (vgl. Casanova 1996: 22). Dagegen zeige ein Blick auf Amerika, wie unzutreffend ein solcher Schluss sei. Zwar gilt für Amerika auch die Trennung von Staat und Religion, aber die religiöse Situation stellt sich hier aktuell ganz anders dar. Religiöse Überzeugungen und Verhaltensweisen sind weiterhin sehr verbreitet. Dabei hat sich Religion zum einen im Privatbereich etabliert, konnte aber zum anderen auch ihre öffentliche Bedeutung bewahren und ausbauen. Casanova betont, dass die Säkularisierungsthese für den europäischen Kontext Europa historisch durchaus plausibel erscheint, dagegen ist sie nicht in der Lage, die religiöse Vitalität und Pluralität in Amerika zu erklären.

Um der Komplexität des Sachverhalts gerecht zu werden, sei es deshalb wichtig, die drei Teilaspekte der Säkularisierungsthese analytisch auseinander zu halten. Wie Pollack (2003), Luckmann (1991a) und Davie (1994) geht auch Casanova (1996) von der funktionalen Differenzierung als Strukturentwicklung der Moderne aus: „Die Ausdifferenzierung der weltlichen Sphäre und ihre Emanzipation von der Kontrolle durch religiöse Institutionen und Normen bleibt ein durchgängiger und für alle modernen Gesellschaften charakteristischer Trend“ (Casanova 1996: 23). Im Gegensatz dazu stelle jedoch der Rückgang religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen „keinen notwendigen strukturellen Trend der Moderne dar“ (Casanova 1996: 24). Er plädiert dafür, die jeweiligen strukturellen Bedingungen in den verschiedenen Kontexten bei den Analysen zum Bedeutungsrückgang von Religion zu berücksichtigen, als diesen einfach grundsätzlich mit zunehmender Industrialisierung, Urbanisierung und Bildung zu erklären.

Auch die Privatisierung der Religion sei kein „zwangsläufiger, struktureller Entwicklungstrend der Moderne, sondern nur eine ihrer historischen Optionen“ (Casanova 1996: 25). Die Tatsache, dass Religion in der Moderne zur Privatangelegenheit wird, entspricht der (Gewissens-)Freiheit, die als solche wesentlich ist für die Moderne. Dies bedeutet aber nicht, dass ihr ausschließlicher Bezugspunkt die Privatsphäre sein müsse und Religion nicht auf den öffentlichen Bereich der Zivilgesellschaft einwirkt.

Casanova beschäftigt sich mit der Frage, welche Rolle die traditionellen und modernen Religionen in der öffentlichen Sphäre der Zivilgesellschaft spielen können. Dabei können sich die Religion auf verschiedene (öffentliche) Bereiche wie den Staat oder auch die politische Gesellschaft beziehen. Darüber hinaus seien Religionen aber auch denkbar, „die zwar die Trennung vom Staat akzeptieren und sich auch aus der eigentlichen politischen Gesellschaft zurückgezogen haben, die aber dennoch das Recht für sich in Anspruch nehmen, in Wort und Tat in die Öffentlichkeit der Zivilgesellschaft einzugreifen“ (Casanova 1996: 27).

Religion beschränkt sich hier nicht mehr nur auf den Privatbereich, gleichzeitig ist aber der Schutz der Privatsphäre, hier der Gewissensfreiheit, und die Trennung von Staat und Kirche für die Herausbildung dieser Position grundlegend.<sup>5</sup> Diese „Entprivatisierung der Religion“ hat dabei zwei Dimensionen: Zum einen werden öffentliche, d. h. intersubjektive Normen auf den Privatbereich bezogen und zum anderen dringen religiöse Normen, wie z. B. eine bestimmte Moral und Ethik in die öffentliche Sphäre des Staates und der Wirtschaft (vgl. Casanova 1994: 28). Dies führe in modernen Gesellschaften dazu, „sich reflexiv auf ihre normativen Grundlagen zu beziehen und diese zu rekonstruieren“ (Casanova 1996: 28). Im Zuge der Entprivatisierung der Religionen, erheben diese den Anspruch, an den politischen Prozessen moderner Gesellschaften öffentlich mitwirken zu wollen und die Willensbildung der Zivilgesellschaft zu beeinflussen (vgl. Gabriel/Reuter 2004: 269).

Casanova leitet seine Thesen aus der systematischen Analyse seiner fünf Fallbeispiele ab. Dabei zeigen seine Ergebnisse, dass die Abhängigkeit von bestimmten historischen Konstellationen, die Zukunft von Religion in einer Gesellschaft bestimmt (vgl. Pickel 2011: 268). Er stellt die Universalität der Säkularisierungsannahme in Frage, bestreitet deren Vorkommen allerdings auch nicht. Casanova betont dabei, dass die drei Dimensionen der Säkularisierungsthese strukturell nicht zwingend miteinander zusammenhängen, sondern in einem kontingenten Verhältnis zueinander stehen. Darüber hinaus verweist er auf das Interesse der Religion, ihre Positionen in die politische Öffentlichkeit einzubringen und als Träger der

---

<sup>5</sup> Die durch den Sozialismus erzwungene Trennung von Staat und Kirche in Osteuropa, hat der Kirche die Möglichkeit eröffnet, als Verteidiger der nationalen Identität aufzutreten (vgl. Pickel 2011: 269).

Zivilgesellschaft, Einfluss auf die gesellschaftlichen Prozesse zu nehmen. Casanova hat seine Ergebnisse hauptsächlich aus der Analyse des Katholizismus gewonnen. Empirische Belege für die Übertragbarkeit seiner Annahmen auf den Protestantismus oder den Islam stehen noch aus (vgl. Pickel 2011: 279).

Seine Ergebnisse eröffnen dennoch zentrale Perspektiven für diese empirische Untersuchung: Einerseits ist es mit seinen Ausführungen möglich, die Säkularisierungsthese in ihren verschiedenen Dimensionen differenziert zu betrachten und somit die gleichzeitig vermeintlich gegenläufigen Entwicklungen zu untersuchen. Zudem bringt die Entprivatisierungsthese den wichtigen Hinweis darauf, dass sich die Religionsgemeinschaften in ihrer Akzeptanz der Trennung von Staat und Religion als zivilgesellschaftliche Akteure einbringen, indem sie bspw. genau dieses Recht der Religionsfreiheit einfordern und öffentlich markieren – so deutlich im Kopftuchstreit der 2000'er Jahre (siehe Kapitel 4.2). Drittens ergibt sich mit dem Blick auf den Islam auch die Frage, ob sich umgekehrt eine zivilgesellschaftliche und staatliche Erwartung beobachten lässt, die den Islam als zivilgesellschaftlichen Akteur sieht – ein komplexes Unterfangen im Hinblick die strukturellen Besonderheit des Islam, der eben nicht nur eine Religionsgemeinschaft kennt.

## **1.2 Das religiöse Feld**

Im Folgenden soll das religiöse Feld hinsichtlich seiner Struktur und seiner Protagonisten näher beschrieben werden. Dazu wird sowohl auf die entsprechenden Ausführungen Max Webers zur Analyse der Weltreligionen als auch auf Pierre Bourdieus Beschreibung des religiösen Feldes Bezug genommen. Ausgehend von diesen theoretischen Perspektiven soll eine für den weiteren Fortgang der Arbeit dienliche Begrifflichkeit entwickelt werden. Im Anschluss (1.3) wird die Struktur des religiösen Feldes auf die Thematik von Religion und Geschlecht übertragen.

Max Weber legt in seiner Analyse der Weltreligionen dar, wie diese vergleichbare Stadien durchlaufen. Dabei zeigt sich in der historischen Entwicklung der Kulturen die allmähliche Verdrängung von Magie und magischen Erklärungen durch die Religion. Im Zuge der „allgemeinen Rationalisierung des Lebens“ (Weber 1980: 250) nimmt die Beziehung zu den Naturgewalten allmählich ab und es entwickelt sich eine religiöse Lehre. In der Religion äußert sich die Beziehung „zu den übersinnlichen Gewalten“ als Bitte, Opfer und Verehrung. Im Unterschied zur Magie

besteht in der Religion zwischen Menschen und Göttern keine kausale Beziehung mehr, sondern eine Zeichenbeziehung. Die Götter zeigen sich in der Welt, sie offenbaren sich und werden in Zeichen und Symbolen erkannt. Die Deutung dieser Botschaften entfaltet sich in den religiösen Inhalten der jeweiligen Lehre, aus der sich wiederum Handlungsorientierungen für das alltägliche Leben entwickeln. Voraussetzung hierfür ist zunächst die Vorstellung, dass die Natur und die sozialen Verhältnisse, nicht mehr den Göttern übergeordnet, sondern als deren Schöpfung erkannt werden. Damit verbindet sich der Glaube, dass Gott diese von ihm geschaffene Ordnung gegen Verletzung schützen wird (vgl. Weber 1980: 263). Aus diesen Vorstellungen entwickelt sich eine religiöse Ethik. An die Stelle der Beeinflussung der übersinnlichen Mächte durch ihre magische Unterwerfung oder durch Befriedigung ihrer egoistischen Wünsche, tritt jetzt die Befolgung des religiösen Gesetzes, um das Wohlwollen des Gottes zu erringen (vgl. Weber 1980: 264). Verletzt man aber die gottgewollten Normen, dann wird dies das ethische Missfallen des Gottes hervorrufen. Ein Verstoß gegen den Willen Gottes wird jetzt als „ethische Sünde“, die das Gewissen belastet, gewertet. Übel, die den einzelnen dann treffen, sind gottgewollte Folgen aus der „Sünde“, von denen der einzelne durch ein gottgefälliges Verhalten hofft, befreit zu werden (vgl. Weber 1980: 267).

Mit der Herausbildung einer religiösen Lehre geht auch die Entstehung eines Priestertums einher, denn die Entwicklung einer systematisierten spezifisch religiösen Ethik wird von der Berufspriesterschaft erarbeitet und getragen. Diese Unterscheidung des Personals als Zauberer und Priester bildet einen zentralen Unterschied zwischen den magischen Vorstellungen und der Herausbildung der Religion. Während die Zauberer einen freien Beruf ausüben und durch eine besondere Gabe, das „Charisma“, befähigt sind, zeichnet sich der Priester „durch ein spezifisches Wissen und festgelegte Lehre“, somit durch seine Berufsqualifikation aus. Zwar seien die Übergänge fließend, aber als ein wesentliches Merkmal der Priesterschaft definiert Weber die „Eingestelltheit eines *gesonderten Personenkreises* auf den *regelmäßigen*, an bestimmte Normen, Orte und Zeiten gebundenen und auf bestimmte *Verbände* bezogenen Kultusbetrieb“ (Weber 1980: 260). Der Priester

besitzt somit religiöse Autorität durch die Ausübung seines Amtes – eine soziale Amtsautorität.<sup>6</sup>

Als einen zweiten Träger der Systematisierung und Rationalisierung der religiösen Ethik neben dem Priester definiert Weber den Propheten. Ein Prophet ist ein „rein *persönliche[r]* Charismaträger, der kraft seiner Mission eine religiöse *Lehre* oder einen göttlichen Befehl verkündet“ (vgl. Weber 1980: 268) und zeichnet sich durch seine persönliche Berufung aus. Im Gegensatz zum Priester, der im Dienst einer religiösen Tradition steht und als Mitglied des vergesellschafteten Heilsbetriebs über sein Amt legitimiert ist, beansprucht der Prophet kraft seiner persönlichen Offenbarung oder aufgrund seines Charismas Autorität. Er unterscheidet sich darüber hinaus auch in ökonomischer Form vom Priester, da er die Idee um ihrer selbst willen verkündet und nicht um den Erhalt eines Entgelts (vgl. Weber 1980: 269).

Der Priester ist somit durch sein Amt legitimiert, „während der Prophet (...) lediglich kraft persönlicher Gabe wirkt“ (Weber 1980: 269). Hier wird der Aspekt der „religiösen Qualifikation“ deutlich, auf den Weber im Hinblick auf seine Unterscheidung der verschiedenen Organisationsformen von Religion (und dem entsprechendem Personal) verweist. Im Gegensatz zur Kirche, die über eine Mitgliedschaft qua Geburt definiert ist, nimmt die Sekte nur die religiös Qualifizierten<sup>7</sup> auf. Weber konzipierte die Sekte in Analogie zum Verein, in den man persönlich eintritt, wie die Kirche in Analogie zum Staat konzipiert ist (siehe unten). Die Sekte ist dabei in ihrem Charakteristikum nicht dadurch bestimmt, dass sie zahlenmäßig klein ist, sondern vielmehr in ihrem Selbstverständnis „als einer exklusiven Gemeinschaft religiös Qualifizierter“ (Riesebrodt 2001: 114).

Der Prophet verfügt über eine besondere religiöse Begabung, die ihn zu dieser Rolle befähigt. Neben des notwendigen religiösen Charismas, verkündet er inhaltliche Offenbarungen und der Inhalt seiner Mission besteht in Lehren und Geboten (vgl. Weber 1980: 269). Der Prophet zeichnet sich weiterhin durch eine „aktuelle

---

<sup>6</sup> Weber definiert die Kirche als „Trägerin und Verwalterin eines *Amtscharisma*“ (Weber 1980: 692f.).

<sup>7</sup> „Der ‚Anstaltscharakter, insbesondere der Umstand, daß [sic] man in die Kirche ‚hineingeboren‘ wird, scheidet sie von der ‚Sekte‘, deren Charakteristikum darin liegt: daß [sic] sie ‚Verein‘ ist und nur die religiös Qualifizierten persönlich in sich aufnimmt“ (Weber 1980: 30).

emotionale Predigt“ (vgl. Weber 1980: 271) aus. Weber stellt darüber hinaus eine Verbindung des Propheten zum sozialetischen Lehrer her, der im Zuge eines neuen Verständnisses „Schüler um sich sammelt (...) und eventuell zur Schöpfung ethischer Ordnungen“ (Weber 1980: 271) beiträgt. Das heißt, dieser Experte verfügt über eine spezifische religiöse Qualifikation und diese Kompetenz stellt er in seiner Anhängerschaft, seiner Gemeinschaft, unter Beweis und erhält dort Anerkennung. Es handelt sich somit im Unterschied zum Priester um eine personale Autorität, in den Worten Webers aufgrund seines persönlichen Charismas (vgl. Weber 1980: 268).

Als dritte Gruppe sind die Laien, die nichtpriesterlichen Anhänger des Kultus, zu nennen. Laien haben im Gegensatz zu Priester und Prophet keine spezifische religiöse Qualifikation, d. h. weder aufgrund der Berufsqualifikation noch aufgrund persönlicher „charismatischer“ Fähigkeiten. Damit sind sie nicht an der Verteilung der religiösen Heilsgüter beteiligt und sowohl Propheten als auch Priester versuchen auf diese ethisch einzuwirken. Es besteht im Zuge der „Machtfrage“ (Weber 1980: 279) eine grundsätzliche Spannung zwischen Propheten, Laien und Priester. Die Priesterschaft ist damit befasst, das „was als heilig gilt oder nicht (...)“ abzugrenzen und „dem Glauben der Laien einzuprägen“ (Weber 1980: 279) und konkurrieren um die Vorrangstellung mit den charismatisch begabten Propheten.

Webers religionssoziologische Überlegungen sind eng verknüpft mit seiner Herrschaftssoziologie.<sup>8</sup> Deutlich wird dies auch in seiner Definitionen von Staat und Kirche. Beide werden von ihm als „Anstalt“ definiert. Kriterium hierfür ist zum einen ihre „rational gesetzte Ordnung“ zum anderen der Anspruch für jeden zu gelten, „auf den bestimmte Merkmale (Gebürtigkeit, Aufenthalt, Inanspruchnahme bestimmter Einrichtungen) *zutreffen*, einerlei ob der Betreffende persönlich- wie beim Verein- beigetreten ist und vollends: ob er bei den Satzungen mitgewirkt hat. Sie sind also in ganz spezifischem Sinne *oktroierte* Ordnungen“ (Weber 1980: 28). Als politischer Anstaltsbetrieb verfügt der Staat über das „*Monopol legitimen physischen Zwangs* für die Durchführung der Ordnungen“. Demgegenüber nimmt die Kirche als „hierokratischer Anstaltsbetrieb“ das Monopol

---

<sup>8</sup> So betont er zum einen den Beitrag kirchlicher Gemeinden an der Herausbildung der mittelalterlichen Städte (vgl. Weber 1980: 746). Des Weiteren haben die religiösen Institutionen des Hochmittelalters die Herausbildung der bürgerlichen Staaten befördert (vgl. Heins 1990: 48).

legitimen hierokratischen Zwanges in Anspruch, d. h., dass zur Garantie der Ordnung psychischer Zwang durch Spendung oder Versagung von Heilsgütern verwendet wird (vgl. Weber 1980: 29). Die Kirche zeichnet sich weiterhin durch die Ausdifferenzierung eines Berufspriesterstandes, durch universalistische Herrschaftsansprüche, durch die Rationalisierung von Dogma und Kultus aus (Weber 1980: 28). Mit der zunehmenden Rationalisierung und der Ausdifferenzierung der Priesterschaft mit ihrem Amtsscharisma und damit der Trennung von Person und Charisma, wird die charismatische Qualifikation versachlicht und der Einfluss der charismatischen Propheten (wie zuvor der Zauberer) schwindet- denn diese stellen eine Bedrohung für die Institution der Kirche dar (vgl. Weber 1980: 693).

In diesem Kontext der Abnahme der magischen Aspekte der Religion und der Herausbildung der Priesterschaft verändert sich auch das Wissen als Zugangsvoraussetzung: Das „Geheimwissen als solches [schwindet, S.R.] zunehmend, und aus der Priesterlehre wird eine literarisch fixierte Tradition, welche die Priesterschaft durch Dogmen interpretiert. Eine solche Buchreligion wird nun Grundlage eines Bildungssystems nicht nur für die eigenen Angehörigen der Priesterschaft, sondern auch und gerade für die Laien“ (Weber 1980: 279). Das religiöse Wissen wird damit nun auch für die Laien zugänglich. Mit Weber halten wir zwei relevante Aspekte fest, die im Zuge der Rationalisierung der Religion in der Moderne zum Tragen kommen: Zum einen die Trennung von Person und Charisma in der Rolle des Priesters als religiöser Experte. Zum zweiten die Profanisierung des Wissens, das kanonisiert wird und damit auch zugänglich wird für die Laien.

Pierre Bourdieu (1992) greift Webers herrschaftsspezifische Ausführungen zu Rationalisierung und Ethisierung der religiösen Praktiken auf und entwickelt sie in seiner Theorie des religiösen Feldes weiter. Bourdieu liefert damit einen Ansatz zur Deutung der gegenwärtigen religiösen Lage, in der er einerseits die Konkurrenzsituation im Feld (im Sinne des Marktmodells) und andererseits den Aspekt der Dominanz einiger Religionen miteinbezieht (vgl. Knoblauch 1999: 212).

Im Zuge gesellschaftlicher Differenzierungsprozesse haben sich unterschiedliche soziale Felder (das ökonomische, das politische und das religiöse) ausgebildet, die eigene Strukturen und Rationalitätslogiken aufweisen und spezifischen Machtverhältnissen folgen. Die Felder sind geprägt vom Kampf der Akteure um Anerkennung, Distinktion und Positionsgewinne. Die Akteure sind bestrebt, Sinn geltend

zu machen und dabei Kapitalien anzuhäufen, die über die Platzierung der Akteure im sozialen Raum entscheiden. Bourdieu unterscheidet dabei grundlegend das ökonomische das kulturelle, das soziale Kapital und schließlich das symbolische Kapital.<sup>9</sup> Das symbolische Kapital ist mit den anderen Kapitalien verbunden, in ihm drückt sich die Anerkennung der jeweils akkumulierten Arbeit der Akteure im Feld aus und manifestiert sich in Form von Prestige, Ehre und Anerkennung der Akteure (vgl. Bourdieu 1992: 152; Fröhlich/Rehbein 2014: 138).

Das religiöse Feld ist geprägt von den spezifischen Autoritätsbeziehungen zwischen religiösen Experten und Laien. Die „religiösen Spezialisten“ (Bourdieu 2000: 57) produzieren und verwalten die religiösen Heilsgüter und verfügen damit über eine Kompetenz, die ihnen gesellschaftliche Anerkennung verleiht. Die religiösen Laien sind hingegen von der Produktion der Heilsgüter ausgeschlossen und nehmen damit eine niedrigere Position in der Verteilungsstruktur dieser Güter ein (vgl. Bourdieu 2000: 57). Diese Arbeitsteilung strukturiert die religiöse Praxis, deren Inhalte und Formen und bestimmt, welche Akteure an ihr in welcher Weise beteiligt sind. Dementsprechend bestehe die gesellschaftliche Funktion von Religion für die Laien vor allem darin, von den Experten Rechtfertigungen dafür zu erhalten, in einer bestimmten gesellschaftlichen Position zu existieren (vgl. Bourdieu 2000: 70).

Die Akteure im Feld schließen sich über Sinn und Konsens in Gruppen zusammen und grenzen sich von anderen Gruppen ab. Die religiösen Akteure etablieren dabei durch die geleistete religiöse Arbeit eine religiöse Ethik, d. h. spezifische systematisierte Normen. Damit werden die ehemals impliziten Handlungs- und Wahrnehmungsschemata zu einem expliziten Strukturierungsprinzip. Diese Wahrnehmungs- und Handlungsschemata orientieren sich an der politischen Ordnung und kommen aber „natürlich-übernatürliche Struktur des Kosmos daher“. Bourdieu weist daraufhin, dass die Religion dabei eine Ordnung nach Art des Mythos eta-

---

<sup>9</sup> Bourdieu geht davon aus, dass es so viele verschiedene Kapitalien, wie Felder gibt. Das *ökonomische Kapital* lässt sich als materieller Reichtum, der zur Produktion weiteren Reichtums eingesetzt werden kann, beschreiben. *Kulturelles Kapital* entspricht der Bildung. Hier unterscheidet er drei verschiedene Formen. Das inkorporierte kulturelle Kapital sind die „erlernten Fähigkeiten“. Die zweite Form ist das objektivierte kulturelle Kapital, das sich in Objekten wie Bücher, Kunstwerken etc. manifestiert. Die institutionalisierte Form des kulturellen Kapitals ist die dritte Form. Dies drückt sich in institutioneller Zuschreibung von Bildung aus, wie z. B. Bildungstitel (vgl. Fröhlich/ Rehbein 2014: 138). Das *soziale Kapital* drückt sich in „Ressourcen“ aus, „die auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe beruhen“ (Bourdieu 1992: 62).

bliert, „der die Verschiedenheit der Welt an einfache und hierarchisierte Gegen-satzreihen rückbindet, die ihrerseits wieder auf die anderen rückführbar sind – das Hohe und das Niedrige, rechts und links, männlich und weiblich, trocken und feucht –“ (Bourdieu 2000: 99). Demnach bestehe eine wichtige Funktion von Religion darin, antagonistische Gruppen zu bilden und Sinn und Konsens über Ein- und Ausschluss zu konstruieren. Dies erhalte eine politische Funktion, wenn sich die logische Funktion des Ordens der Welt den existierenden gesellschaftlichen Differenzierungen und ihrer Legitimation unterordnet (vgl. Bourdieu 2000: 44).

Religion leistet damit einen praktischen Beitrag zur Aufrechterhaltung der politischen und sozialen Ordnung. Und zwar indem die von Menschen etablierten gesellschaftlichen Ordnungen und die entwickelte Ontologie (Deutung dessen) erstens als eine natürliche Struktur betrachtet wird und zweitens die entwickelte Kosmologie diese Strukturen verankert.

Das religiöse Feld befindet sich dabei im stetigen Wandel, in dem die Akteure um ihre Anerkennung ihrer religiösen Lehre und damit um eine Vorrangstellung konkurrieren.

Mit Weber und nun Bourdieu haben wir im Hinblick auf die Akteure im religiösen Feld auf der einen Seite die Laien und auf der anderen Seite die Experten. Diese sind durch ihr Amt legitimiert und verfügen somit über eine soziale (religiöse Autorität). Eine zweite Gruppe religiöser Spezialisten, die Propheten, konkurrieren um deren Vorrangstellung. Sie verfügen ebenfalls über religiöse Qualifikationen (Charisma), die Anerkennung dafür bleibt ihnen (bisher) versagt. Ihre religiöse Autorität lässt sich als eine personale beschreiben (siehe oben Vergleich: Priester/ Prophet bei Weber 1980). Für den vorliegenden Untersuchungsgegenstand ist die Kategorie Geschlecht mit einzubeziehen, um damit die Funktionsweisen des religiösen Feldes differenzierter zu beschreiben.

### **1.3 Religion und Geschlecht**

Geschlecht wird hier im Sinne des Ansatzes der „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit“ (Berger/Luckmann 1969) im Zuge eines interaktiven Herstellungsprozesses betrachtet (Hirschauer 1989, West/Zimmermann 1987). Diese Herstellungsprozesse sind wandelbar, grundsätzlich kontingent, gleichwohl aber sozial eingebettet. Eingelassen in gesellschaftlichen Strukturen, sozialen

Beziehungen und kulturellen Bewertungen ist die Kategorie Geschlecht und damit einhergehend die Verhältnisse unter den Geschlechtern und in ihrer Wandelbarkeit beschränkt (vgl. Liebsch 2003: 74).

Katharina Liebsch diskutiert den Zusammenhang von Religion und Geschlecht<sup>10</sup> anhand von drei zentralen Merkmalen des religiösen Feldes (in Anlehnung an Pierre Bourdieu 2000): Die Zunahme von Systematisierung und Rationalisierung religiöser Ethik (1), die religiöse Arbeit spezifischer Akteure (2) sowie die Einschließung und Ausschließung als eine Funktionsweise des religiösen Feldes (3) (vgl. Liebsch 2003: 70).

(1) Im Zuge der Rationalisierung und „Entzauberung der Welt“ (Weber 1980) entwickeln sich an der Stelle von magischen Vorstellungen religiöse Ethiken, die als Handlungsorientierungen für die Gläubigen fungieren. Die Befolgung religiöser Gesetze zielt darauf Gottes Wohlwollen zu erlangen (vgl. Weber 1980: 264; 267). Die „Sünde“ markiert die Missachtung der religiösen Normen. Hier stellt sich grundlegend die Frage, in welchem Zusammenhang die religiöse Ethik mit der Kategorie Geschlecht steht?

Im Hinblick auf den Zusammenhang von Religion und Geschlecht beschreiben Monika Wohlrab-Sahr und Julika Rosenstock (2000) die Affinität der beiden Bereiche zueinander. Sie beziehen sich dabei auf Webers „Zwischenbetrachtung“ (1920), in der er am Beispiel der Erlösungsreligionen die Herausbildung verschiedener gesellschaftlicher Wertsphären (Sippengemeinschaft, ökonomische Sphäre, die politische Ordnung, die Wissenschaft, die Ästhetik, die geschlechtliche Liebe,

---

<sup>10</sup> Es existieren bisher nur wenige systematische soziologische Thesen zu dem Verhältnis von Religion und Geschlecht. Die Religionssoziologie hat sich im Hinblick auf die Kategorie Geschlecht insbesondere mit den Unterschieden zwischen Männern und Frauen in Bezug auf ihre Religiosität und Kirchlichkeit beschäftigt, dabei vor allem innerhalb des christlichen Kontextes. Die Ergebnisse zeigen oft eine größere Nähe von Frauen zu Religion und Kirche (vgl. Kecskes 2000, Ahrens 2000, Volz 2000, Klein 2002). Ein zweiter Schwerpunkt liegt auf der Frage der Partizipation der Geschlechter an spezifischen Ämtern (Lau 1993, Hieber 1994, Götz von Olenhausen 1995, Bender 2000, Federmann 2000, Anic 2003, Fuhrmann et al. 2003, Sammet 2005; für den Islam Jonker 1999). Ein weiterer Themenschwerpunkt der existierenden Forschungsliteratur beschäftigt sich mit der Repräsentation des Geschlechts innerhalb des religiösen Symbolsystems. Dabei wird insbesondere nach dem Zusammenhang zwischen dem Symbolsystem und dem Geschlechterverhältnis gefragt (Bynum et al. 1986, Sered 1998, Lukatis 2000, Weigand 2003, Liebsch 2003, Riegel 2004, Wohlrab-Sahr/Rosenstock 2000).

dabei besonders die Erotik) beschreibt und zeigt wie diese im Zuge des Rationalisierungsprozesses in zunehmende Konkurrenz zur Religion treten. Im Hinblick auf den Bereich der Erotik führt Weber an, dass eine Ähnlichkeit der erotischen und religiösen Erfahrung bestehe, insofern diese die Erfahrung des Einswerdens, die „Ausschaltung jeglicher Differenz im Augenblick der erotischen/ mystischen Verschmelzung“ (Wohlrab-Sahr/Rosenstock 2000: 289) erleben lasse. In der Ähnlichkeit der religiösen und erotischen Erfahrung liege ihre „wechselseitige Vertretbarkeit“ begründet. Aus dieser resultiert eine Spannung, die dazu führt, dass sich die beiden Bereiche nicht indifferent gegenüber stehen.

Betrachtet man die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam zeigt sich, dass die religiöse Ethik mit dem Thema Geschlecht verbunden ist (Klinger/Böhm/Seidl 2002). Es existieren jeweilige Geschlechterbilder, die in den religiösen Quellen vermittelt werden, und die religiöse Praxis der Gläubigen leitet. So vermittelt bspw. die Bibel spezifische Geschlechterbilder wie sie z.B. die Gottesmutter Maria verkörpert. Sie repräsentiert bestimmte Verhaltensnormen, die dann anhand der religiösen Quellen plausibilisiert werden. Das symbolische Konstrukt Frau transportiert religiöse Bedeutung – auf diese Weise werden Religion und Geschlecht wechselseitig stabilisiert (Wobbe 2007, Liebsch 2003: 87).

Die Geschlechterdifferenz wird auch im Hinblick auf die gemeinsame religiöse Praxis relevant – so wird bspw. in den drei monotheistischen Religionen auf je unterschiedliche Weise die Interaktion zwischen den Geschlechtern innerhalb der sakralen Räume geregelt. So ist das religiöse Feld einer der wenigen noch existierenden Bereiche, in dem in manchen Fällen die Interaktion zwischen Männern und Frauen ausgeschlossen wird. Es existieren zum Beispiel bestimmte Räume, die ausschließlich Männern vorbehalten sind oder Klöster, in denen das Mischen der Geschlechter nicht vorgesehen ist. In christlichen Kirchen war es lange Zeit üblich (und es z. T. auch heute noch), dass Männer und Frauen getrennt voneinander, auf den sich gegenüber liegenden Seiten des Kirchenschiffs, sitzen. Die Frauenseite wird dabei meist durch den Marienaltar gekennzeichnet. Im sunnitischen Islam finden die religiösen Rituale für Männer und Frauen getrennt voneinander statt. Frauen verrichten ihre Gebete entweder zu Hause oder kommen zu speziellen Zeiten in die Moschee. Seit einigen Jahren werden in den (sunnitischen) Moscheen in Deutschland auch spezielle Frauenräume eingerichtet (Jonker 2003).

(2) Verbunden mit der Herausbildung einer religiösen Lehre geht auch die Entstehung des spezialisierten Personals, nach Weber dem *Priestertum*, einher, die die religiöse Ethik erarbeitet und weitergibt. Die Laien besitzen keine religiöse Qualifikation und sind somit nicht an der Produktion der Heilsgüter beteiligt. Mit den Worten Bourdieus ist das religiöse Feld geprägt von diesen spezifischen Autoritätsbeziehungen zwischen religiösen Experten und Laien. Wie verhält es sich mit der Geschlechterverteilung innerhalb dieser Positionen? In welcher Weise wirken Geschlechterbilder auf die Zugänge?

Im Christentum, Judentum und im Islam besaßen Männer lange Zeit die Definitionsmacht und Frauen standen untergeordnete Positionen innerhalb ihrer religiösen Tradition zur Verfügung. Hintergrund war hier einerseits die Frage des allgemeinen Bildungszugangs für Frauen und auch der Zugang zur religiösen Bildung (siehe dazu ausführlich Kapitel 4). Abhängig vom Geschlecht war lange der Zugang zur religiösen Qualifikation, also die religiöse Ausbildung, für Frauen beschränkt – es ist davon auszugehen, dass religiöse Bildungsmöglichkeiten auch dazu führen, dass sich Expertenrollen verschieben und konkret für Frauen auch diejenigen mit einem offiziellen Amt offen stehen. Dies schließt an die Ausführungen Webers im Hinblick auf die Ausdifferenzierung der religiösen Ausbildung an (vgl. 1980: 279): Mit der Etablierung einer Buchreligion, der Profanisierung des Wissen und der Machtstellung der Priester wird die Bildung sozusagen professionalisiert- hat sich doch der Beruf des Priesters herausgebildet. Aber auch wenn die Zugänge zur religiösen Ausbildung grundsätzlich beiden Geschlechtern offen stehen, muss dies nicht gleichermaßen für den Zugang zu den religiösen Ämtern gelten. Hier manifestiert sich die oben skizzierte Verbindung zwischen religiöser Ethik und Geschlechtervorstellungen und führt dazu, dass für Frauen beispielsweise das Priesteramt in der römisch-katholischen Kirche nach wie vor nicht zugänglich ist. Damit hat das Geschlecht (als soziales Kapital) gegenwärtig Einfluss auf die Arbeitsteilung im religiösen Feld.

In Bezug auf das Geschlecht und die religiöse Arbeitsteilung gilt es also die beiden Ausprägungen religiöser Spezialisten, wie oben dargestellt nach Weber, Prophet und Priester, in den Blick zu nehmen. Der Experte mit Amt (soziale Autorität) und der Experte ohne Amt (personale Autorität) verfügen beide über eine religiöse Qualifikation, deren Anerkennung unterschiedlich ausfällt, woraus sich die beiden

verschiedenen Rollen ergeben. Das Geschlecht wirkt hier insofern als soziales Kapital (Zugehörigkeit zu der Gruppe der Frauen), da es den Zugang zu der Rolle als Expertin mit Amt (soziale Autorität) bestimmt.

Auch im Islam sind es nach wie vor weitgehend die Männer, die die Positionen der Experten (sozial, mit Amt s.o.) einnehmen, so in den Gemeinden die Positionen der Imame besetzen. Im Unterschied zu den beiden großen christlichen Traditionen, existiert im Islam zudem keine alleinstehende Institution (vergleichbar mit der Kirche), die alle Religionsangelegenheiten wie auch die religiöse Ausbildung der Experten verbindlich regelt. Die Zugänge zum Amt des Imam (im sunnitischen Islam) sind sehr vielfältig und reichen dabei vom „vom Selbststudium bis zur Hochschulausbildung“ (DIK 2015 d). Üblich ist die Ausbildung an einer religiösen Schule oder traditionellen Madrasa (einer klassischen islamischen Lehrinstitution) (vgl. DIK 2015 d). Auch wenn vielfältige religiöse Ausbildungswege existieren, ist die Autorität des Imam neben seiner Ausbildung an das Amt und an eine Gemeinde und weiter an eine Organisation gebunden (siehe dazu 3.1.2) und entspricht damit der Rolle des Experten mit Amtsautorität – gemäß Webers Kriterien für den Priester.

Im Hinblick auf das muslimisch-religiöse Feld in Deutschland beobachten wir gegenwärtig Frauen, die eine religiöse Ausbildung durchlaufen haben, innerhalb ihrer religiösen Tradition arbeiten und zur Produktion islamischen Wissens beitragen. In der Literatur werden sie als *religiöse Expertinnen* (Jonker 2003: 219) bezeichnet, da sie über religiöses Wissen verfügen, sich mit den religiösen Inhalten auseinandersetzen und diese weitergeben. Die religiösen Expertinnen beschäftigen sich vor allen Dingen mit der Auslegung der islamischen Tradition im Hinblick auf die Stellung von Frauen und Kindern und produzieren sowohl traditionelle als auch innovative religiöse Vorstellungen (vgl. Jonker 2003: 219).

Die Autorität dieser *religiösen Expertinnen* ist ihnen nicht durch die Ausübung eines bestimmten Amtes gegeben, sondern sie hängt entscheidend von der Akzeptanz ihrer sozialen Bezüge ab. Zwar haben die Expertinnen eine religiöse Ausbildung, aber vielmehr ihre Fähigkeit, religiöse Gebote auszulegen, bildet die Voraussetzung für die Rolle der *religiösen Expertin* innerhalb ihrer Bezugsgruppen. Diese Fähigkeit ließe sich nach Weber auch mit (religiösem) Charisma, einer besonderen religiösen Qualifikation, beschreiben, wie er sie dem Propheten als

notwendige Voraussetzung zuschreibt. Diese religiöse Qualifikation weist damit über die reine religiöse Ausbildung hinaus sowohl im Hinblick auf eine Praxiskompetenz (bspw. in Form der Predigt) als auch in Bezug auf die Anerkennung der religiösen Kompetenz im Rahmen ihrer Gemeinschaft.

In Bezug zur Unterscheidung Webers der beiden Rollen von Priester und Prophet, wurde dargelegt, dass ihre Autorität auf unterschiedlichen Voraussetzungen fußt. Der Priester verfügt kraft seines Amtes über eine soziale Autorität und der Prophet aufgrund seines persönlichen Charismas über eine personale Autorität. Für den Untersuchungsgegenstand wird diese Unterscheidung weiter verwendet, ohne die Verwendung der Begrifflichkeiten, die im Hinblick auf den empirischen Gegenstand zu Missverständnissen führen. Dagegen werden die religiösen muslimischen Expertinnen zunächst differenziert in soziale und personale Expertinnen im muslimisch-religiösen Feld.

Das heißt konkret, im Fortgang der Arbeit werden diejenigen Frauen im muslimisch-religiösen Feld als *religiöse Expertinnen* (personal) bezeichnet, die eine religiöse Ausbildung absolviert haben, religiöse Quellen auslegen, ihr Wissen weitergeben und Anerkennung von einer Gruppe/ Gemeinschaft für diese Kompetenz erhalten. Diejenigen Frauen, die ein offizielles Amt innerhalb ihrer Gemeinschaften begleiten, werden als Expertinnen (sozial) bezeichnet. Es handelt sich dabei um idealtypische Unterscheidungen, die dazu dienen die beobachtbaren Phänomene und neu entstehenden Rollen im muslimisch-religiösen Feld differenziert zu beschreiben. Selbstverständlich können sich beide Rollen empirisch überlagern.

Das heißt für den weiteren Fortgang werden für den Status der Expertin im religiös-muslimischen Feld sowohl das Kriterium der Ausbildung als auch die religiöse Autorität angesetzt, die entweder durch ein offizielles Amt innerhalb einer religiösen Organisation (sozial) oder durch die Anerkennung innerhalb einer religiösen Gemeinschaft/ Gruppe für ihre Auslegung der religiösen Quellen entsteht (sozial).

(3) Die religiöse Arbeitsteilung zwischen Laien und Experten stabilisiert die symbolische Ordnung und schafft Ausschlussmechanismen bspw. für religiöse Abweichler. Die Gruppe konstituiert sich und definiert, was sie von anderen unterscheidet. Religion liefert somit Integrations- und Distinktionsfunktionen. In

welchem Verhältnis steht Religion nun zur gesellschaftlichen Ordnung? Wann und wie dient Religion dazu, die sozialen und politischen Verhältnisse zu stabilisieren? Und wie wirkt sich das auf das Geschlechterverhältnis aus?

Am Beispiel der Körper- und Sexualpolitik von fundamentalistischen Bewegungen veranschaulicht Liebsch die Verbindung zwischen religiöser Ordnung, sozialer Ordnung und Geschlechterordnung (vgl. Liebsch 2003: 80; siehe auch Wohlrab-Sahr/Rosenstock 2000). Zentrales Element einer fundamentalistischen Gesellschaftsdiagnose ist der moralische Verfall, „der an Veränderungen in den Familienstrukturen wie auch am Wandel der Frauenrolle festgemacht wird“ (Liebsch 2003: 80). Über die Thematik der Geschlechterordnung und der Regulierung der Sexualität lassen sich Unterscheidungen von „richtig und gut“ und „rein und unrein“ treffen. Diese Kategorisierungen dienen zur moralischen Distinktion.

Die Thematisierung von Geschlecht im Kontext von Religion ist verbunden mit zentralen Bereichen des sozialen Lebens wie Körperlichkeit, Sexualität und damit auch Fragen des Fortbestands der Gesellschaft sowie der Zugehörigkeit. Darüber hinaus sind die Themen Körper, Sexualität und Geschlecht einerseits verbunden mit gesellschaftlichen Entwicklungen und politischen Regelungen und andererseits Teil persönlicher Erfahrungen (vgl. Liebsch 2003: 83). Damit bildet dieser Bereich eine „Schnittstelle zwischen Öffentlichkeit und Privatheit“ (Liebsch 2003: 83). Die Relevanz dieses Themenbereichs für die religiösen Institutionen und ihr Personal liegt in der starken Einflussnahme auf den privaten Bereich und damit in der Ausbreitungsmöglichkeit der religiösen Ethik begründet. Gleichzeitig können die individuellen Akteure ihr individuelles Verhalten regulieren und verändern und verfügen insofern über Gestaltungsmöglichkeiten in der Umsetzung der religiösen Ethik (vgl. Liebsch 2003: 83).

Wie komplex Veränderungen in diesem Bereich sind, veranschaulicht Susan S. Sered (vgl. 1998: 194). Konflikte über religiöse Geschlechterbilder sind (wie alle religiösen Konflikte) Konflikte über Symbole (vgl. Sered 1998: 195).

In diesen Konflikten werden die beiden Dimensionen *women* und *woman* relevant. *Women, Frauen*, bezieht sich auf Frauen als Akteurinnen, „die über einen bestimmten Status verfügen, die mit bestimmten Rechten ausgestattet sind und die in reli-

giösen Kontexten bestimmte Praktiken durchführen“ (Wobbe 2007: 4). Damit verweist *Women* auf *agency*, auf das Agieren der Akteurinnen und auf den ihnen zur Verfügung stehenden Handlungsspielraum.

Die zweite Dimension *Woman, Frau*, ist diejenige der symbolischen Repräsentation des Geschlechts (vgl. Sered 1998: 194). Dieses symbolische Konstrukt beinhaltet Allegorien, Ideologien, Metaphern und Fantasien. Mit anderen Worten wird *Frau* durch Zuschreibungen und damit Erwartungen und Stereotypen bestimmt.

Obwohl *Frauen* als Akteurinnen mit der symbolischen Repräsentation *Frau* nicht identisch ist, mischen sich diese beiden Dimensionen miteinander und die Handlungsoptionen von *Frauen* werden in religiösen Kontexten eben gerade durch die Vorstellung von der *Frau* bestimmt (vgl. Wobbe 2008).

Religiöse Symbole vergegenwärtigen das religiöse Deutungsmuster und damit Handlungsorientierungen und diese sind geschlechtlich kodiert. So ist doch den drei monotheistischen Religionen – Judentum, Christentum, Islam – gemeinsam, dass sie dem Geschlechterunterschied religiöse Relevanz beimessen und diesen in Geschlechterbildern, religiösen Kosmologien, in religiösen Praktiken und Institutionen systematisieren, die oftmals binär hierarchisiert sind (vgl. Wobbe 2007: 4). Diese Geschlechterbilder in Frage zu stellen und zu ändern, ist keine leichte Angelegenheit, betreffen sie doch die Grundlagen der Religionen: „Founding myths, creation myths etiological myths all proclaim the way that ‘we’ do gender is natural and sacred” (Sered 1998: 195).

Es sind die religiösen Experten (sozial), die die religiösen Heilgüter produzieren und verwalten. Damit besitzen sie die Deutungshoheit über die religiösen Symbole und die Interpretation religiöser Praktiken. Ihnen gegenüber stehen die Laien, die nicht über die notwendigen symbolischen und sozialen Kapitalien verfügen (Bourdieu 2000). Die Verteilung dieser Machtpositionen ist neben Bildungsvoraussetzungen auch von religiösen Geschlechterbildern geleitet (s.o.).

Sered verdeutlicht, dass *Frauen* durch den Zugang zu sozialen Ressourcen ihre Handlungsspielräume erweitern können. Damit wächst ihr Einfluss auf die Definitionsmacht und Interpretation von religiösen Symbolisierungen: „the more agency women have, the more control they have over the creation and interpretation of symbols“ (Sered 1998: 197). Bildung stellt eine soziale Ressource dar, über

deren Zugang Handlungsspielräume erobert und erweitert werden können. Im Anschluss an Sered können wir hier zusammenfassen, dass die Ressource Bildung Akteurinnen ermächtigt, im religiösen Kontext Auseinandersetzungen über die religiöse Symbolisierung des Geschlechterverhältnisses zu führen.

Aus dieser Darstellung ergeben sich für den Zusammenhang von Religion und Geschlecht folgende zentrale Punkte:

Religion steht der Geschlechtsthematik nicht indifferent gegenüber (Wohlrab-Sahr/Rosenstock 2000). Es bildet einen zentralen Bereich des sozialen Lebens und ist somit für die Festigung und Ausbreitung der religiösen Ethik relevant. Religion wird von gesellschaftlichen Strukturen beeinflusst: Sie kann sich davon abgrenzen oder die religiöse Ethik nutzen, die bestehenden Verhältnisse zu stabilisieren (vgl. Bourdieu 2000: 99). Die Veränderungen sind konflikthaft, weil die symbolische Ebene angesprochen ist (Sered 1998). Damit erscheinen die Verhältnisse als von „Gott gewollt“ und gleichsam unveränderbar. Liebsch hat am Beispiel von fundamentalistischen Bewegungen gezeigt, wie hier eine Sexualitätsmoral und spezifische Geschlechterbilder als moralische Distinktion fungieren. Veränderungen werden mit dem Verweis auf den moralischen Verfall der Gesellschaft abgelehnt.

Die religiöse Ethik und damit auch die religiösen Geschlechterbilder werden von religiösen Experten an die Laien im religiösen Feld vermittelt. Damit verbunden sind auch die Handlungsspielräume der Laien, die häufig geschlechtlich differenziert sind. Auch sind die Zugänge zur Expertenrolle zum Teil abhängig vom Geschlecht (s.o.).

Wann kann Wandel im Hinblick auf das Verhältnis von Geschlecht und Religion wirksam werden?

In struktureller Perspektive wird Wandel insofern wirksam, wenn die Expertenrolle (sozial und personal) unabhängig vom Geschlecht zugänglich ist (siehe Kapitel 4). Zudem sind säkulare als auch religiöse Bildungswege in der Moderne zugänglicher (siehe Kapitel 1.2.) und dies damit auch für Frauen. Damit werden religiöse Auseinandersetzungsprozesse angeregt. Sered (1998) weist daraufhin, dass über den Erwerb von religiösem Wissen Handlungsspielräume der Laien erweitert werden und damit *agency* gewonnen wird. Zum einen können sich auf diesem Wege Strukturen ändern und neue Positionen etabliert werden.

Veränderungen sind aber auch individueller Ebene wirksam. So ist das Individuum in der Moderne aufgerufen, sich die religiösen Inhalte anzueignen (Luckmann 1991, Individualisierung in der Sozialdimension, siehe Kapitel 1.1.1) und nur die Entscheidung, die eigenständig getroffen wurde, gilt als authentisch. Dies hat religiöse Auseinandersetzungsprozesse zur Folge – der Bereich, Geschlecht, und somit Sexualität besitzen hohe Relevanz für das Alltagsleben der religiösen Akteure. Veränderungen ergeben sich aber auch auf der Makroebene. Zwar ist das religiöse Feld in sich geschlossen, aber die Themen der anderen sozialen Felder diffundieren durch die verschiedenen Bezüge der Akteure (Bourdieu 2000) und führen zu Wandlungsprozessen. Daneben führen die Migrationsprozesse zu religiöser Vielfalt im Feld, diese führt zu strukturellen aber auch zu inhaltlichen Veränderungen (siehe Kapitel 3). Die Frauenbewegung hat auf struktureller Ebene zu sozialem Wandel geführt und dabei auch den Bildungsbereich beeinflusst (siehe Kapitel 4.1). Es ist davon auszugehen, dass die Themen wie die Geschlechterverhältnisse sowie eine erhöhte Sensibilität für Fragen der Teilhabe der Frauen auch das religiöse Feld beeinflussen.

#### **1.4 Religiöse Vielfalt**

Religiöse Vielfalt stellt in Europa kein neues Phänomen dar, sondern prägte die europäische Religionsgeschichte schon seit der Antike. Dabei lassen sich insbesondere zahlreiche Wechselbeziehungen zwischen Religion und Migration beobachten (vgl. Lehmann 2005: 8). Zunächst ist Europa religionsgeschichtlich ein Kontinent, zu dem die drei großen Buchreligionen Christentum, Islam und das Judentum aus Vorderasien bzw. Nordafrika gewandert sind. Europäische Religionen haben somit eine lange Migrationsgeschichte. Daneben haben zu unterschiedlichen Zeiten Veränderungen der religiösen Landschaft in Europa stattgefunden, die bis heute fortwirken. Dabei sei hier zum einen auf die Trennung der Ost- und Westkirche um 1054 verwiesen, zum anderen auf die Trennung von Protestantismus und Katholizismus im Zuge der Reformation. In dieser Zeit musste sich auch der Islam in der Folge politischer Auseinandersetzungen weitestgehend vom europäischen Kontinent zurückziehen. Die Entwicklung des modernen Nationalstaates und die Einführung des *cuius regio eius religio* Prinzips des Augsburger Religi-

onsfriedens im Jahr 1555 und mit dessen Wiederherstellung im Westfälischen Frieden 1648, führten zu einer Stabilisierung der existierenden geographischen Verteilung der Religionen.

Nach den religiösen Bürgerkriegen der frühen Neuzeit und der Bildung von Staaten ist es seit dem 17. Jahrhundert immer wieder auch zur Ausweisung religiöser Minderheiten gekommen. Am bekanntesten ist hier die Austreibung der Hugenotten aus Frankreich im Jahr 1685, auf die die Vertreibung der Waldenser und wenig später der Salzburger Protestanten folgte. Für die neuere Geschichte Europas ist es demnach eine Tatsache von weitreichender Bedeutung, dass durch Migrationen, religiöse Minderheiten in den verschiedenen Ländern geschaffen wurden (vgl. Lehmann 2005: 9).

Mit der Trennung von Kirche und Staat im Zuge der Aufklärung und der Französischen Revolution entwickelten sich in den einzelnen europäischen Staaten unterschiedliche Staat-Kirche Verhältnisse. Weiterhin führte der sich Ende des 19. Jahrhunderts entwickelnde Sozialismus zu Protesten gegen die Kirchen (und die Eliten) und verstärkte die existierenden Säkularisierungstendenzen. Zum ersten Mal wendeten sich Menschen in großem Ausmaß von der Kirche ab. Nach dem Zweiten Weltkrieg stand der Ostteil Europas unter einem starken sozialistisch-atheistischen Einfluss der politischen Regierungen (vgl. Henkel/Knippenberg 2005: 1f.). Zudem führte die Migration von Gastarbeitern nach Westeuropa Mitte der 60er Jahre dazu, dass sich Muslime, Hindus, Buddhisten und Sikhs ansiedelten. Darüber hinaus trug (und trägt) die zunehmende Globalisierung (Beyer 2001, 2006) zu Veränderungen der religiösen Landschaft bei.

Vor diesem Hintergrund der Veränderungen der religiösen Landschaft in Europa wenden wir unseren Blick nun dem religiösen Feld in Deutschland zu.

#### **1.4.1 Religiös-kirchlicher Wandel in Deutschland seit den 50er Jahren**

Hinsichtlich der Frage nach der religiös-kirchlichen Entwicklung seit den 50er Jahren in Deutschland, könnte man zu dem Schluss gelangen, dass sich grundsätzlich wenig geändert hat: Die beiden Großkirchen bestimmen nach wie vor mehrheitlich die religiöse Szene. Allerdings zeigen die Mitgliedszahlen der beiden Großkirchen, dass deren Bindungskraft nachgelassen hat. Insbesondere die Teilung Deutschlands hat dazu beigetragen, dass sich die religiöse Lage in Ost- und

Westdeutschland sehr unterschiedlich entwickelte. Nach dem zweiten Weltkrieg betrug der Anteil der Kirchenmitglieder im Westen und im Osten über 90% (vgl. Pollack 2001: 351). Heute liegt der Anteil der Kirchenmitglieder in Westdeutschland zwar immer noch bei ca. 81%<sup>11</sup>, wohingegen er in Ostdeutschland auf ca. 30% gesunken ist (vgl. Pollack 2009: 71).

Bis in die 70'er Jahre waren die Kirchen als gesellschaftliche Autorität weitgehend akzeptiert (vgl. Krech 2011: 130). Eine Veränderung zeigt sich in Westdeutschland in beiden Kirchen Ende der 60er Jahre. Pollack erklärt diese „Prozesse der Entkirchlichung“ mit einer sich im Kontext der Studentenbewegung und der Anti-Vietnamkrieg-Kampagne Ende der 60er Jahre entwickelnden „allgemeinen Zivilisationskritik“ (Pollack 2003a: 82). Vor dem Hintergrund einer Erhöhung des materiellen Lebensstandards entwickelte sich eine veränderte Wertorientierung im Sinne der Liberalisierung und Individualisierung. Diese Wandlungsprozesse trugen zu einer Schwächung der Bindekraft der Kirchen bei (vgl. Pollack 2003a: 82; Krech 2011: 130).

In Ostdeutschland zeichnete sich ein kontinuierlicher Rückgang der Kirchenmitglieder seit 1950 ab (Remid 2015). Es ist offensichtlich, dass die Religionspolitik der DDR einen starken Einfluss auf die Religionszugehörigkeit der Bürger ausgeübt hat (vgl. Krech 2011: 127). Als eine der Hauptursachen für den Mitglieder-rückgang nennt Pollack die Repressionen des SED Staates (vgl. 2003a: 80).<sup>12</sup> Die Gründe für den erheblichen Bedeutungsverlust der Kirchen innerhalb der DDR sind aber vielschichtig und die Auswertung entsprechenden empirischen Materials ist noch nicht vollständig aufgearbeitet und damit auch die Diskussion noch nicht abgeschlossen (vgl. Krech 2011: 127).

In der Zeit nach der Wiedervereinigung zeigen sich hohe Kirchenaustrittswelle in Ost- wie auch in und Westdeutschland. In Umfragen wird häufig die finanzielle Belastung der Kirchenmitglieder durch die Kirchensteuer als Grund für den Austritt angegeben. Es ist davon auszugehen, dass die Einführung des Solidaritätszuschlags im Jahr 1991 insbesondere einkommensschwache Bevölkerungsgruppen

---

<sup>11</sup> Pollack bezieht sich hier auf Daten des VW-Projekts „Church and Religion in an Enlarged Europe“, das am Lehrstuhl für Vergleichende Kulturosoziologie der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt (Oder) durchgeführt wurde.

<sup>12</sup> Dagegen Miklos Tomka (2003).

veranlasste, die Kosten der Kirchensteuer einzusparen (vgl. Krech 2011: 130). Pollack (vgl. 2003a: 93) führt zudem noch eine zunehmende Entfremdung sowie negative Erfahrungen mit der Kirche als Ursache der Kirchenaustritte an.

Die Fokussierung auf die Tatsache des Kirchenaustritts ist dennoch zu eindimensional. Denn so bedeutet der Austritt noch keine Abkehr vom Christentum (Davie 2008, Lehmann 2009: 41). Im Jahr 2009 geben 71% an Gott zu glauben, wohingegen 81% Mitglied in den Kirchen sind. Im Sinne des *belonging without believing* (Davie 2008) spielen hier andere als unmittelbar religiöse Gründe eine Rolle. In Ostdeutschland stellt sich das Bild umgekehrt da. Hier sind nur ca. 30% Mitglied in den Kirchen, allerdings glauben 40% an Gott (vgl. Pollack 2009a: 71).

Das Bild der kirchlich-religiösen Lage in Deutschland ist demnach nicht eindeutig: Zwar nimmt die formale Kirchenmitgliedschaft ab, so zeigt sich dennoch eine Zunahme der Partizipation an religiösen Handlungen wie der Abendmahlsbeteiligung (vgl. Krech 2011: 150). Darüber hinaus existiert in Deutschland eine „größere – jedenfalls in der Öffentlichkeit – sichtbare religiöse Pluralität als je zuvor“ (Krech 2011: 150).<sup>13</sup>

Neben den Veränderungen im kirchlichen Milieu trug die Migration von religiösen Minderheiten, insbesondere der Muslime, seit den 60er Jahren nach Deutschland zu Veränderungen im religiösen Feld bei. Wie lässt sich die aktuelle religiöse Vielfalt in Deutschland beschreiben?

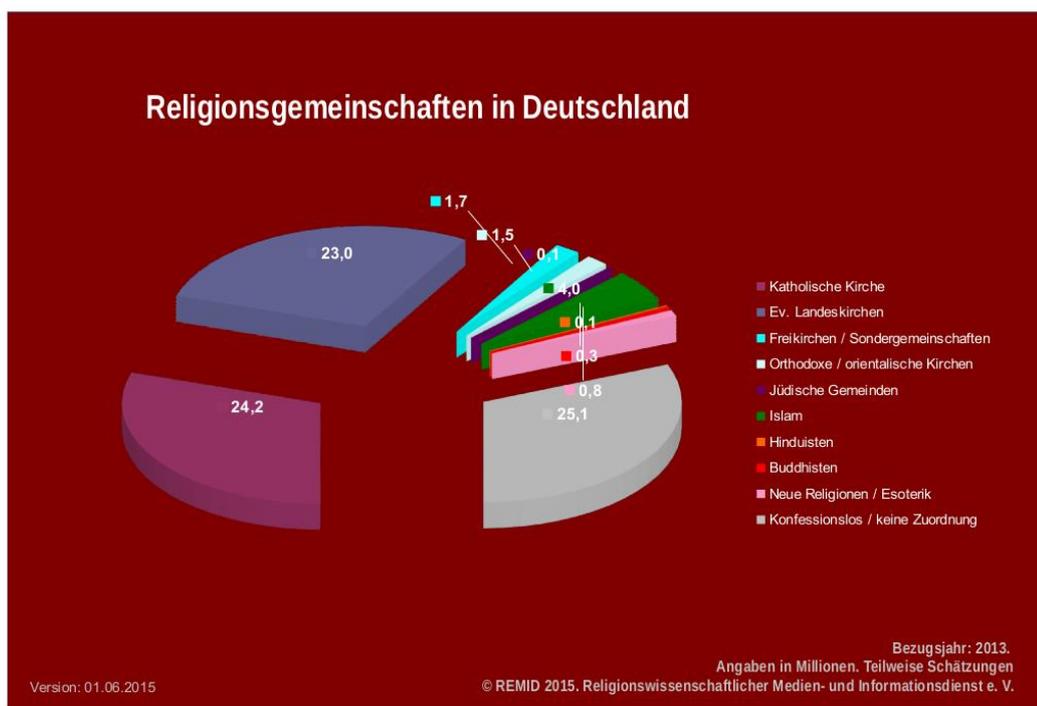
#### **1.4.2 Religiöse Vielfalt in Deutschland**

Die religiöse Landschaft in Deutschland ist im Vergleich zu den 50er Jahren (siehe 1.4.1) vielfältiger geworden. Dafür sind nach Krech (2007) unterschiedliche Faktoren verantwortlich. Zunächst weist er daraufhin, dass die christlichen Kirchen im Binnenverhältnis pluraler seien als häufig angenommen. Weiterhin ist das Christentum in Deutschland nicht nur durch die römisch-katholische und die evangelische Kirche vertreten, sondern auch durch die orthodoxe Kirche, die sich mit Bezug auf die Herkunftsländer ihrer Mitglieder in Einzelkirchen untergliedert. Außerdem existieren in Deutschland zahlreiche Freikirchen wie etwa die Baptisten,

---

<sup>13</sup> Pollack kommt zu dem Schluss, dass „Religion und Kirche von den Wandlungsprozessen der Moderne offenbar eher negativ betroffen“ (Pollack 2003a: 82) sind. Dagegen Krech (2011: 149).

Methodisten und Mennoniten sowie zahlreiche evangelikale und pfingstlich-charismatische Vereinigungen und Strömungen. Darüber hinaus führte Zuwanderung dazu, dass mittlerweile auch andere Religionen das religiöse Spektrum in Deutschland erweitern: hier sind vor allen Dingen die unterschiedlichen islamischen Richtungen sowie Hinduismus und Buddhismus zu nennen. Zudem zählen auch neureligiöse Strömungen sowie das esoterische Spektrum zur religiösen Landschaft (vgl. Krech 2009: 33, Hero 2010). Schließlich gibt es eine Vielzahl von Personen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören. Hier sei zu bedenken, dass diese nicht zwangsläufig nicht-religiös sind.



**Abbildung 1: Religionsgemeinschaften in Deutschland**

Im Hinblick auf die empirische Erfassung der religiösen Vielfalt in Deutschland zeigt sich, dass für die beiden Großkirchen zwar valide Daten existieren, aber für alle anderen religiösen Gemeinschaften statistische Daten noch weitgehend fehlen (Statistisches Bundesamt 2013). Vor diesem Hintergrund sind in den letzten Jahren zahlreiche lokale und regionale Untersuchungen<sup>14</sup> entstanden, die die religiöse

<sup>14</sup> Eine Übersicht regionaler und lokaler Religionstopographien findet sich unter: Religion Plural 2012.

Vielfalt in einzelnen Regionen erhoben haben. Dabei führt die Frage nach der Mitgliedschaft bzw. der Zugehörigkeit zu einigen Schwierigkeiten bei der statistischen Erfassung. Beispielsweise kennen die orthodoxen Kirchen und der Islam zwar eine faktische Zugehörigkeit, diese ist aber nicht über eine formale Mitgliedschaft institutionalisiert. Im neureligiösen Spektrum vollzieht sich die religiöse Praxis fast ausschließlich „außerhalb von fest organisierten Zugehörigkeitsbeziehungen“ (Krech 2008: 21). Hier zeichnet sich ein Wandel in Richtung Kunden- bzw. Klientenbeziehungen ab (vgl. Hero 2008: 175f., 2011). Weiterhin sei die Fluktuation der Menschen, die an einem Angebot einer Gemeinschaft teilnehmen, sehr hoch. Somit ist die Verweildauer eines großen Teils von Personen in einer neureligiösen oder synkretistischen Gemeinschaft oft relativ kurz. In manchen Gemeinschaften wird eine formale Mitgliedschaft abgelehnt, dennoch hat sich eine Gemeindebildung vollzogen. Weiterhin gibt es Gemeinschaften, in denen zwar nur ein kleiner Teil die Mitgliedschaft erworben hat, aber eine viel größere Anzahl sich mit ihr verbunden fühlt. Weiter nennt Krech die Gruppe derjenigen, die mit einer Gemeinschaft sympathisieren, die sogenannten „Anhänger“. Hier spiele die Verbreitung durch das Internet eine große Rolle. Es stellt sich demnach die Frage, welches Maß an sozialer Dichte und Interaktionsnähe für das Zugehörigkeitskriterium gelten soll (vgl. Krech 2005: 121).

Anders als diese statistischen Erfassungsschwierigkeiten der Mitgliederzahlen der (kleinen) Religionsgemeinschaften, stellt sich bei den Großkirchen die Frage, welche Aussagekraft die Mitgliederzahlen faktisch besitzen: Denn hier zeigt sich eine Diskrepanz zwischen Zugehörigkeit und tatsächlicher Praxis (vgl. Krech 2008: 21). Aktuell gehört rund ein Drittel<sup>15</sup> der Deutschen der Katholischen Kirche und ein Drittel der Evangelischen Kirche an, demgegenüber steht ein Drittel der Bevölkerung Deutschlands, das sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlt. Die restlichen gehören anderen Religionsgemeinschaften an. Fragt man allerdings nach der religiösen Selbsteinschätzung, dann stufen sich (nur) 39% der Deutschen als religiös ein, rund 43% halten sich für nicht-religiös und 18% stehen dieser Frage indifferent gegenüber.<sup>16</sup> Demnach ist eine nicht geringe Zahl von Menschen

---

<sup>15</sup> Siehe Remid, 2015: Grafik des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst (Remid), Marburg. Abbildung 1.

<sup>16</sup> Krech bezieht sich auf Daten aus dem Allbus 2002.

aus anderen als religiösen Gründen Mitglied oder Anhänger einer Religionsgemeinschaft (vgl. Krech 2005: 124). Grace Davie (2008) hat auf diese Entkopplung zwischen Glaube und Zugehörigkeit hingewiesen. *Belonging without believing* im Sinne Davies besitzt auch im religiösen Feld in Deutschland Relevanz.

Neben den Mitgliedern der beiden Großkirchen und der Gruppe der Konfessionslosen bilden Personen muslimischen Glaubens mit ca. 3,8-4,3 Mil. die größte Gruppe in Deutschland (vgl. Haug et al. 2009). Den Bereich christlicher Religiosität außerhalb der beiden christlichen Großkirchen decken 2,1 % der Angehörigen der Freikirchen (wie bspw. Baptisten oder Pfingstgemeinden) und der sogenannten Sondergemeinschaften (wie die Zeugen Jehovas oder die Mormonen) ab. 1,9% Angehörige können die orthodoxen/ orientalischen Kirchen verzeichnen. Weiterhin kann man ca. 1,0% der Wohnbevölkerung Deutschlands neureligiösen Gemeinschaften und Strömungen sowie dem esoterischen Spektrum zurechnen. 0,3% sind Buddhisten. Der Anteil der Juden beträgt 0,1%, derjenigen der Hindus ebenfalls 0,1 % (vgl. Abb.1 Remid 2015).

## **2 Die soziale Gruppe als Sozialform von Religion: Merkmale und Entstehungskontexte**

Der Blick auf die Vielfalt im religiösen Feld zeigt zum einen die Entkoppelung von religiöser Praxis und festen Zugehörigkeitsbeziehungen. Zum anderen entstehen bedingt durch die Migration seit den 60er Jahren (für den Islam 3.2) vielfältige religiöse Strukturen. Insbesondere für Menschen mit Migrationshintergrund haben religiöse Gemeinschaften eine hohe Bedeutung<sup>17</sup>. Bedingt durch die Migrationsprozesse lasse sich eine Zunahme an religiösen Vergemeinschaftungen erkennen (vgl. Krech/Schlamechler/Hero 2013: 63). Dies lenkt im Hinblick auf den religiösen Wandel den Blick auf die verschiedenen Sozialformen von Religion. Die soziale Gruppe ist eine grundlegende Form menschlichen Zusammenlebens, die auch im religiösen Feld hohe Relevanz besitzt.

Wichtige Anregungen im Hinblick auf die Entwicklung der Gruppensoziologie (ebenfalls v. Wiese 1924, Homans 1965) im deutschsprachigen Raum lieferte Georg Simmel u.a. in seinen Aufsätzen „Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe“ und „Die Selbsterhaltung der sozialen Gruppe“ (1908). Er arbeitete die Unablösbarkeit des Menschen von den sozialen Zusammenhängen, in denen er lebt, heraus und bezieht sie auf das Soziale. Die Tatsache der „Vergesellschaftung“ bringt das Individuum in die Doppelstellung,

„daß es in ihr (d. h. Gesellschaft, S. R.) befaßt ist und zugleich ihr gegenüber steht, ein Glied ihres Organismus und zugleich selbst ein geschlossenes organisches Ganzes, ein Sein für sie und ein Sein für sich. Das Wesentliche (...) aber ist dies, dass das Innerhalb und das Außerhalb zwischen Individuum und Gesellschaft nicht zwei nebeneinander bestehende Bestimmungen sind (...) sondern daß sie die ganz einheitliche Position des sozial lebenden Menschen bezeichnen“ (Simmel 1992: 56).

Demnach erfasst eine Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft die Wirklichkeit des sozial lebenden Menschen nicht angemessen (vgl. hierzu auch Meads Theorie der Intersubjektivität: 1988). Simmel entwickelt den Begriff der Wechselwirkung, um das Verhältnis soziologisch zu systematisieren. Er fragt, auf welche Weise die Menschen in „Wechselwirkung“ miteinander treten und welche

---

<sup>17</sup> Während in der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts Deutsche ohne Migrationshintergrund zu insgesamt, bei großzügiger Schätzung, 8% in religiösen Gemeinschaften institutionell gebunden sind, beläuft sich der entsprechende Anteil bei Menschen mit Migrationshintergrund auf rund 43% (vgl. Krech 2008: 191).

Formen der Vergesellschaftung sich daraus ergeben. Die Formen des Zusammenlebens sind zum einen rein quantitativ durch die Zahl der in ihnen vergesellschafteten Individuen bestimmt. Weiterhin bilden die Gruppen, zu denen der Einzelne gehört, „ein Koordinatensystem, derart, daß jede neu hinzukommende ihn genauer und unzweideutiger bestimmt“ (Simmel 1992: 466). Die Gruppen stehen insofern in Wechselwirkung mit der Gesellschaft, dass die Existenz konkreter Gruppen nach Anzahl, Größe und Struktur von der sie umgebenden Gesellschaft abhängig ist und die Individuen mehr oder weniger prägt.

Der Beitrag von Friedhelm Neidhardt (1979) stellt eine gewinnbringende Systematisierung hierfür dar. Als analytische Kategorie handelt es sich danach bei der Gruppe nicht um eine Reihe von Personen, sondern um ein soziales System, d. h. ein spezifischer Sinnzusammenhang von Handlungen im Sinne der Systemtheorie: „Gruppe ist ein soziales System, dessen Sinnzusammenhang durch unmittelbare und diffuse Mitgliederbeziehungen sowie durch relative Dauerhaftigkeit bestimmt ist“ (Neidhardt 1979: 642).

Die Unmittelbarkeit von Beziehungen besteht im face-to-face Kontakt der Gruppenmitglieder zueinander. Jedes Mitglied kann das andere Mitglied direkt wahrnehmen und mit ihm umgehen. Dies unterscheidet die Kleingruppe von Makrosystemen wie Großorganisationen, Verbänden etc. ohne dies von einer bestimmten Mitgliederzahl abhängig zu machen (vgl. Neidhardt 1979: 642). Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass Organisationen auch so klein sein können, dass die Kommunikation unter den Mitgliedern gewährleistet sein kann, wie dies z. B. in Schulklassen der Fall ist<sup>18</sup>, führt Neidhardt mit der Diffusheit der Mitgliederbeziehung ein weiteres Kriterium zur Merkmalskennzeichnung von Gruppen an. Im Unterschied zur Organisation sind in der Gruppe die Mitgliederbeziehungen nicht auf spezifische Zwecke oder Ziele eingegrenzt, sondern finden mit einer Vielzahl von Bezügen auf einer formell nicht eingegrenzten Zahl von Bezugsebenen statt. Gruppen engen das in ihnen mögliche Handeln im Hinblick auf bestimmte Sachzwecke nicht ein, sondern lassen „persönliche Selbstdarstellung auf breiter Basis“ zu und

---

<sup>18</sup> Die Schulklasse wird hier als eine Organisation gefasst, allerdings können sich innerhalb dieses Rahmens auch Gruppen bilden und sich damit beide Sozialformen auch überschneiden.

„berücksichtigen, daß sie für Spontaneität und ein offenes Kommunikationsgeschehen relativen Raum geben“ (Tyrell 1983: 79). Die „Verpersönlichung“ (Neidhardt 1983: 16), die diffus-persönliche Orientierung der Gruppenmitglieder, gilt zweitens im Unterschied zur spezifisch-zweckhaften Ausrichtung des Handelns in Organisationen als das zentrale Sinnmoment von Gruppen (vgl. Krech 1999: 51).

Demnach sind Gruppe und Organisation analytisch zwar voneinander zu trennen, können sich empirisch aber überlagern. Als drittes Merkmal führt Neidhardt die relative Dauerhaftigkeit an, die die Gruppe von der Interaktion unterscheidet, die Niklas Luhmann zunächst allgemein als „einfaches Sozialsystem“ bezeichnet hat (vgl. Neidhardt 1979: 643). Diese Situationssysteme existieren nach dem Auseinandergehen der Teilnehmer nicht mehr weiter. Gruppen benötigen zwar die Herstellung der Anwesenheit der Mitglieder, da sie interaktionsnah konstituiert sind, „aber sie existieren auch weiter, wenn man sich nicht sieht“ (Neidhardt 1979: 643). Reißt der Kontakt zwischen den Gruppenmitgliedern tatsächlich ganz ab, ist es wahrscheinlich, dass die Gruppe dadurch tendenziell in ihrer Existenz bedroht ist.

Organisationen besitzen demgegenüber einen definitiven Anfang und ein Ende und sind über formale Mitgliedschaft konstituiert (vgl. Tyrell 1983: 79). In Gruppen entscheiden im starken Maße die Affekte darüber, ob jemand als Gruppenmitglied zugelassen wird. In der Regel wird niemand aufgenommen, den keiner mag (vgl. Neidhardt 1979: 650). Gefühle besitzen also in Gruppen die Funktion, bestimmte Bestandsvoraussetzungen zu gewährleisten und bestimmte Strukturierungen von Prozessabläufen abzusichern. Dies geschieht in Organisationen durch Formalisierung von Normen. Das funktionale Äquivalent der Formalisierung entspricht der Entstehung von Vertrauen. Den Anderen als hinreichend kalkulierbar zu empfinden, ermöglicht erst mein Handeln in dem gemeinsamen Handlungsfeld (vgl. Neidhardt 1979: 651). Demgegenüber gilt für Organisationen das Primat sachlicher Zwecke, die insofern unpersönlich sind, da es unerheblich ist, mit welchem Personal diese Zwecke verfolgt werden (vgl. Tyrell 1983: 80). Gruppen kennen kaum eine Differenzierung von Rollen und Personal. Es existieren zwar auch Rollendifferenzierungen, aber die stehen und fallen mit dem Personal. Nach Neidhardt sind der unmittelbare Kontakt der Gruppenmitglieder, die Diffusheit der Mitgliederbeziehungen sowie die relative Dauerhaftigkeit charakteristisch für den Systemtyp Gruppe.

Hartmann Tyrell (1983) erweitert Neidhardts Konzept, indem er auf das entscheidende Merkmal der Gruppe hinweist: Er erkennt in der *Zusammengehörigkeit*, bzw. vom einzelnen her gedacht, in der *Zugehörigkeit* „das tragende Prinzip des Systemtypus Gruppe“ (Tyrell 1983: 82). Zusammengehörigkeit bezieht sich auf einen bestimmten Kreis an Personen. So meint das Personalpronomen „wir“ die Gruppe „in ihrer besonderen, benennbaren und keineswegs beliebig wechselbaren personellen Besetzung“ (Tyrell 1983: 82). Damit gehen auch die *Grenzziehungen* zur Umwelt einher, eben zu allen jenen, die nicht dazu gehören. Weiterhin erlaubt Zusammengehörigkeit auch den Schluss, dass alle mit allen innerhalb der Gruppe wenigstens bekannt sind. Auf die zeitliche Dimension von Zusammengehörigkeit verweist die Notwendigkeit, dass die Interaktion über ein einmaliges Aufeinandertreffen hinausgehen muss, auch um sich in Phasen der Trennung bewähren zu können (vgl. Tyrell 1983: 83). Nach Tyrell drängt Zusammengehörigkeit „auf *Interaktion*, aufs Zusammenkommen und Zusammensein unter den Zusammengehörigen“ (Tyrell 1983: 83). Dies bedeutet umgekehrt auch, dass der explizite Hinweis auf die Abwesenheit einer Person, als ein Indikator für die Zugehörigkeit dieser Person zu dieser Gruppe angesehen werden kann (vgl. Tyrell 1983: 83).

Ist der Grad gemeinsamer Interaktion und Kommunikation in Bezug auf die Einfügung der Mitglieder im Binnensystem der Gruppe von Bedeutung (Wiswede 1998: 168), soll hier auch auf die Bedeutung der Inhalte der Kommunikation und Interaktion verwiesen werden. Dies fragt danach, welche Themen eine Gruppe zusammenführt.

Neben dem Aspekt der Integration der Mitglieder in das Binnensystem der Gruppe, geht es im Außenverhältnis um die Einbettung der Gruppe in umfassende Systeme oder aber um die Beziehungen zu anderen Gruppen (im religiösen Feld). Dabei werden das Gruppenleben und die Strukturen durch die von der Außenwelt bestimmten Umstände wie kollektiver Handlungsdruck, handlungsrelevante Ressourcen und Mitgliedschaftsalternativen erheblich beeinflusst (vgl. Neidhardt 1979: 643).

Neben den oben genannten Merkmalen der Gruppe sind Gefühle für die Gruppe konstitutiv und dies unterscheidet sie grundsätzlich von der Organisation. So wird in Gruppen die nicht vorhandene Formalisierung durch das gegenseitige Vertrauen ausgeglichen und dies ermöglicht zum anderen die Überbrückung von zeitlichen

Unterbrechungen des Kontakts. Demnach lässt sich sagen, dass die Existenz der Gruppe auf den persönlichen Beziehungen der Gruppenmitglieder zueinander und dem gegenseitigen Vertrauen basiert. Zusammengenommen kann das Gefühl von Zusammengehörigkeit der Gruppenmitglieder als das entscheidende Merkmal des Systemtyps Gruppe betrachtet werden.

Dies gilt im gleichen Maße für Gruppen in religiösen Kontexten:

„Von einer *religiösen Gruppe* sei die Rede, wenn sich Personen zusammenschließen, wiederholt und dauerhaft zusammenkommen um religiös zu kommunizieren und gemeinsam Handlungen zu praktizieren, die überwiegend *religiöser Art* (Rituale, Meditation), jedenfalls aber durch *religiöse Vorstellungen veranlasst* sind, und dadurch ein Zusammengehörigkeitsgefühl entwickeln“ (Krech 2005: 137).

Entsprechend der zuvor beschriebenen Definition gilt auch für Gruppen in religiösen Kontexten die Zusammengehörigkeit als wesentliches Merkmal. Zudem lebt die Gruppe von der gemeinsamen Interaktion und Kommunikation. Weiterhin ist „ein hohes Maß an Engagement und eine starke Bindung (commitment) der Mitglieder (...) konstitutiv“ (Krech 2011: 107). Dementsprechend ist die Mitgliedschaft in Gruppen nicht formalisiert, aber dennoch voraussetzungsvoll. Anders als bei religiösen Organisationen ist die Mitgliedschaft nicht durch administrative Zugehörigkeit und der Inanspruchnahme von rituellen Dienstleistungen, sondern durch ein auf Dauer gestelltes *commitment* konstituiert (vgl. Krech 2011: 108). Die Entscheidung sich auf eine religiöse Gruppe einzulassen, erfordert persönliches Engagement und unterscheidet sich deutlich von z.B. bloßer Teilnahme an einem gemeinschaftlichen Gebet (oder Gottesdienst). Der Begriff *commitment* beschreibt sowohl die selbst gewählte religiöse Bindung als auch die Bindung an und die Verwobenheit mit der Gruppe als einen Sachverhalt sozialer Beziehung bzw. Kommunikation. Es sind also diese beiden Dimensionen von *commitment*, nämlich die eigene Entscheidung zur Bindung und das Gebundenwerden durch die Gruppe, die im Hinblick auf religiöse Gruppen überaus relevant sind.<sup>19</sup> Damit übernehmen Gruppen in der Regel andere Aufgaben als Organisationen.

---

<sup>19</sup> Dies auch im Sinne der Soziologie Simmels, in der die Wechselwirkung durch die formalen Aspekte des ‚Tuns‘ und des ‚Leidens‘ bestimmt ist (vgl. Nedelmann 1999, hier: das Analyseschema S. 140).

Religiöse Organisationen werden mit dem Zweck errichtet „spezifische religiöse Ziele zu erreichen“, ihre Handlungsabläufe sind „arbeitsteilig und hierarchisch strukturiert“ (Krech 2005: 138) und es existieren formale Mitgliedschaftskriterien. Es existiert ein religiöses Programm, das von dem religiösen Personal in Form bestimmter Abläufe umgesetzt wird (vgl. Krech 2005: 139). Damit steht im Unterschied zur Gruppe nicht die Vergemeinschaftung als oberstes Ziel, sondern die Verwirklichung sachlicher Ziele.

In Gruppen stehen die Mitglieder „in vorwiegend emotional bestimmten, direkten Beziehungen zueinander und teilen gemeinsame Normen und Wertvorstellungen, die eine kollektive Identität generieren“ (Krech 2013 et al.: 54). Die Interaktion in Gruppen lässt sich als informell beschreiben. Vor diesem Hintergrund ist die quantitative Ausdehnung der Gruppenmitglieder zahlenmäßig begrenzt. „Ihr Wachstum kann nur durch Differenzierung (segmentär oder Abspaltung) vollzogen werden“ (Krech 2013: 54).

Wie oben gesagt, können sich Gruppen und Organisationen zum einen empirisch überlagern. Krech et al. (vgl. 2013) hat im Zusammenhang mit den christlichen Großkirchen zudem darauf hingewiesen, dass beiden Sozialformen in einer gewissen Spannung zueinander stehen. Eine ausschließliche organisationale Perspektive auf die christlichen Großkirchen greife zu kurz, denn die „Realisierung der Gemeinschaftlichkeit ist zentrales kirchliches Anliegen“ (Krech 2013 et al.: 58).

Zum anderen können sich die Sozialformen wie die religiöse Gruppe auch wandeln, indem sie sich bspw. ausdifferenzieren oder quantitativ ausdehnen. Es stellt sich die Frage welche Konstellationen zu dieser Veränderung beitragen.

Im Hinblick auf die Entstehung von religiösen Gruppen ist von Belang, dass sich religiöse Gruppen (wie in anderen Kontexten auch, so z. B. in der Frauenbewegung oder der Umweltbewegung) insbesondere in Zeiten sozialen Wandels bilden (Simmel 1992) und damit auch als ein Indikator für diesen dienen. Krech (vgl. 2011) identifiziert drei Dimensionen, aus denen heraus religiöse Gruppen entstehen können:

- Innerhalb einer Religion, „die aufgrund von Migration in einer ihr fremden Kultur ausgeübt wird“,

- „als Abgrenzung gegenüber einem als dominant wahrgenommenen Organisationssektor innerhalb einer Religion mit dem Ziel religiöse Vergemeinschaftung zu ermöglichen“,
- „als absichtlich deviante Religionsgründung“ (Krech 2011: 108).

Für diese Studie hat insbesondere die erste Dimension hohe Relevanz. Die Bedeutung religiöser Gemeinschaften für Migranten wurde im deutschen Kontext von Lehmann (2004, hier Kapitel 3.2) erforscht. Neuere Untersuchungen zeigen, dass Migranten in höherem Maß religiös vergemeinschaftet sind als Deutsche ohne Migrationshintergrund (vgl. Krech 2008: 191). Die Gruppen bieten Unterstützungsmöglichkeiten, außerdem schafft die gemeinsame Religion eine soziale Verbindung und das Gefühl von Zugehörigkeit, die im Kontext der Migration konflikthaft erlebt wird (Schiffauer 2003). Die Ergebnisse des Forschungsstandes (siehe Kapitel 3) zeigen, dass Muslime in Deutschland seit der Arbeitsmigration in den 60er Jahren vielfältige religiöse Strukturen aufgebaut haben. Standen in den ersten Jahren insbesondere die religiösen Grundbedürfnisse im Vordergrund, wurde mit den Jahren ein religiöses Angebot entfaltet, das sich an der Bedürfnislage verschiedener Zielgruppen orientiert. Dabei stellte die Einrichtung von Frauenräumen innerhalb der Moscheen eine Gelegenheitsstruktur für die Etablierung von Frauengruppen dar. Der traditionell männlich definierte Ort gewinnt in der neuen Umgebung auch für die Frauen an Bedeutung (Jonker 2003). Aktuell verfügen mehr als die Hälfte aller Gemeinden über spezielle Angebote für Frauen (Halm et al. 2012). Die Bildung von muslimischen Frauengruppen in Deutschland vollzieht sich in einer Konstellation von Migration und religiösem Wandel. Es ist davon auszugehen, dass die Sozialform der religiösen Gruppe aufgrund ihrer Merkmale wie des geringen Organisationsgrades und dem Ziel der Vergemeinschaftung in dieser Konstellation des religiösen Wandels hohe Bedeutung hat im Hinblick auf den religiösen Strukturaufbau. Die Gruppenmitglieder etablieren auf diese Weise gemäß ihrer Bedürfnisse ein gemeinsames Angebot in der neuen Umgebung, das es in dieser Form bisher nicht gab.

Aber auch die zweite Dimension, die Abgrenzung von einem als dominant wahrgenommenen Organisationssektor einer Religion, wird in Bezug auf die hier durchgeführte Forschung relevant. Gamper (siehe 3.1.2) zeigt (2011) in seiner Un-

tersuchung zu muslimischen Frauenorganisationen, dass die Vereine mit ihren Angeboten „eine Nische in der muslimischen Vereinslandschaft besetzen“ (vgl. Gamper 2011: 144). Zentrale Motive für die Gründung waren die als traditionell und androzentrisch charakterisierten Strukturen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft. Insbesondere die Differenzen hinsichtlich eines religiös begründeten Geschlechterverhältnisses trugen dazu bei, dass sich die Frauen nicht mit den existierenden muslimischen Organisationen identifizieren konnten und sie sich durch die Gründung eigener Organisationen abgrenzen. Diese wirken als Rahmen für die Entfaltung einer „neuen islamischen, weiblichen Identität“ (Gamper 2011: 264). Es wird somit zweitens davon ausgegangen, dass religiöse Gruppen im bestehenden religiös-muslimischen Feld aufgrund ihrer spezifischen Merkmale Bedürfnisse, Interessen und Themen für ihre Mitglieder abdecken, die von den bestehenden muslimischen Dachverbänden nicht angeboten werden - bspw. aufgrund der bestehenden Struktur des religiösen und (des sozialen) Feldes. Insbesondere die Auseinandersetzung mit religiösen Geschlechterfragen können in direkter Interaktion in der Gruppe und ihrem informellen Austausch von den Frauen diskutiert werden.

Es stellt sich für die hier durchgeführte Studie die Frage, in welchem Verhältnis die Zusammenschlüsse von muslimischen Frauen in religiösen Gruppen zu dem durch die Migration hervorgerufenen religiösem Wandel stehen. In einer zweiten Perspektive wird dabei auch die Prozessstruktur des Feldes einbezogen, die sich ebenfalls in den Sozialformen und deren Veränderungen widerspiegelt.

Es wird davon ausgegangen, dass der religiöse Wandel auch Veränderungen der religiösen Sozialformen zur Folge hat. Wie im ersten Kapitel verdeutlicht, verlieren die Großorganisationen wie Kirchen im Hinblick auf den Mitgliederbestand aber auch die Frequentierung der religiösen Rituale an Bedeutung (Pollack 2003a, Davie 2008). Die Bedeutung religiöser Individualisierungsprozesse in beiden Dimensionen nimmt zu und trägt ebenfalls zu der veränderten Position der Kirchen bei. Gleichwohl bedeuten diese Veränderungen nun aber nicht einen generellen Bedeutungsrückgang religiöser Gemeinschaftsformen. Insbesondere religiöse Gruppen können aufgrund ihrer Beschaffenheit auf diesen Bedeutungszuwachs der Individualisierung reagieren. Die Verpersönlichung ist zentrales Merkmal der

Gruppen und darüber hinaus sind im informellen Austausch Themen, die das religiöse Selbst und die individuelle religiöse Auseinandersetzung betreffen möglich. Die Vielfalt des religiösen Feldes zeigt sich damit auch in dem Wandel der Sozialformen und kann in seiner Breite auch nur mit dem Blick auf diese erfasst werden (dazu auch Krech 2013 et al.: 52f.).

In dieser Studie werden verschiedene Gruppen von muslimischen Frauen untersucht, ihre gemeinsamen Themen und Anliegen erfragt, um verschiedene Typen zu beschreiben. Es stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien sich die untersuchten Gruppen sortieren lassen.

Um diese Vielfalt muslimischer Frauengruppen zu systematisieren, wird hier an die Vorgehensweise von Krech (2005) angeknüpft, die im Folgenden kurz skizziert wird. Auf der Basis dieser Systematisierung wird eine den Untersuchungszielen entsprechende Systematik entwickelt, die in Kapitel 5 (Forschungsdesign) vorgestellt wird.

Die unterschiedlichen Formen von organisierter Religion (Gruppe, Bewegung, Organisation) lassen sich hinsichtlich verschiedener Merkmale systematisieren: ihr Verhältnis zur Umwelt, die Formen der Mitgliederrekrutierung, der Grad der Ausbildung organisatorischer Strukturen, inhaltliche Charakteristika oder schlicht chronologisch entsprechend ihres Gründungsalters (vgl. Krech 1999: 55, Krech 2005: 135f., Kehrer 1988: 104). Als interessanteste Variante bezeichnet Krech diejenige einer wissenssoziologischen Korrelation von Institutionalisierungsweisen und Weltverhältnis, wie sie Ernst Troeltsch (1912) in seinen Soziallehren vorgenommen hat (vgl. Krech 2005: 136).

Krech stellt dazu ein Raster vor, in dem in der vertikalen Dimension die drei idealtypischen Sozialformen Gruppe, Bewegung und Organisation eingetragen werden. In der horizontalen Dimension wird das Verhältnis zur gesellschaftlichen Umwelt, wie es sich in den Deutungsmustern einer religiösen Gemeinschaft darstellt, eingetragen (vgl. Krech 2005: 139). Entsprechend des Untersuchungsgegenstandes muslimischer Gruppen wird hier auf die Sozialform Gruppe fokussiert (Zur Definition der religiösen Organisation und der religiösen Bewegung siehe Krech 2005: 138; 118).

Dieses Umweltverhältnis charakterisiert er idealtypisch wie folgt: Erstens kann sich die religiöse Gruppe aus den gesellschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten zurückziehen. „Mit diesem Rückzug kann der Anspruch einer rigiden persönlichen Lebensführung sowie eine Milieuzentrierung verbunden sein“ (Krech 2005: 139). Zweitens kann „das Weltverhältnis durch eine Art von innerweltlicher Transzendenz und individueller Frömmigkeit geprägt sein“ (Krech 2005: 139). Als dritte Variante des Weltverhältnisses beschreibt er „gesellschaftliche Partizipationschancen gezielt im Sinne der jeweiligen vertretenen religiösen Programmatik zu nutzen und gesellschaftspolitischen Einfluss zu nehmen“ (Krech 2005: 139). Im Sinne Max Webers kann die gesellschaftspolitische Einflussnahme entweder „verantwortungsethisch“ oder „gesinnungsethisch“ orientiert sein. Dabei orientiert sich die gesinnungsethische Haltung ausschließlich an den jeweils vertretenen religiösen Werten, wobei die verantwortungsethische Form der Weltgestaltung „die religiösen Überzeugungen mit anderen Rationalitäten zu vermitteln sucht“ (Krech 2005: 139). Dabei weist Krech darauf hin, dass die Sozialform Gruppe die Ausrichtung auf Weltgestaltung/ Weltbeherrschung nicht erfüllen kann. Er begründet dies damit, dass Gruppen im Unterschied zu Organisationen die „emotionale Vergemeinschaftung und Verpersönlichung“ zum Ziel haben. Erst als Teil einer übergeordneten Institutionalisierungsform, wie eine Bewegung oder eine Organisation, könne das Prinzip Weltgestaltung/ Weltbeherrschung zum Tragen kommen, so Krech (vgl. 2005: 142).

In Kapitel 3.1 wird dargestellt, dass dies auf einen Teil muslimischer Frauengruppen zutrifft, da sich Frauengruppen auch im Kontext der genannten muslimischen Dachverbände bilden. Aber auch für diejenigen Gruppen, die außerhalb von den Organisationen existieren, stellt sich die Frage, inwiefern ihre Ziele über ihren eigenen Gruppenzusammenhang hinaus weisen. Es ist davon auszugehen, dass auch Gruppen, die sich außerhalb organisationaler Kontexte entfaltet haben, ihre Gruppenaktivitäten auf „Weltgestaltung“ ausrichten. Dabei ist die Zielsetzung von ihrer praktischen Umsetzung, hier der tatsächlichen Einflussnahme, zu unterscheiden. Gruppen können zwar das Ziel haben, mit ihren Themen, Aktivitäten und Angeboten gesellschaftspolitisch Einfluss zu nehmen, ob ihnen das gelingt, wird sicher von ihren Ressourcen und ihrer institutionellen Anbindung abhängen. Dies ver-

weist hier auf die oben skizzierte Prozessstruktur, die die verschiedenen Sozialformen durchlaufen. Im Hinblick auf die Verwirklichung sachlicher Ziele können Gruppen sich bspw. derart ausdifferenzieren, dass sie organisationale Merkmale entwickeln.

### **3 Religiöser Wandel in Deutschland: Entstehung des religiös-muslimischen Feldes**

Ziel dieses Kapitels ist es, die muslimischen Frauengruppen, deren Entstehung, Struktur und Themen in dieser Arbeit untersucht werden, innerhalb des religiös-muslimischen Feldes zu verorten. Wie lässt sich der Rahmen beschreiben, in dem sich die Gruppen bilden und welche thematischen Anschlüsse bestehen zwischen Umwelt und Gruppe? Mit anderen Worten: Warum haben sich die Gruppen zu welchem Anlass gebildet?

Die Vielfalt des religiösen Feldes in Deutschland ist maßgeblich durch den Zuzug von Angehörigen anderer nicht-christlicher Religionen bestimmt (siehe 1.4.2). Muslime bilden neben den Mitgliedern der beiden Großkirchen und der Gruppe der Konfessionslosen mit ca. 3,8 - 4,3 Millionen die größte Gruppe in Deutschland (vgl. Haug et al. 2009). Doch wie lassen sich diese Zahlen bestimmen? Die Beantwortung der Frage nach der Anzahl der in Deutschland lebenden Muslime ist ein komplexes Unterfangen und führt hier in medias res der Beschreibung des religiös-muslimischen Feldes.

Um diesen Rahmen, das religiös-muslimische Feld mit dem Blick auf das Engagement der Frauen, zu skizzieren, muss neben der grundlegenden Beschreibung der Datenlage (3.1.1) der organisationale Kontext des religiös-muslimischen Feldes (3.1.2) skizziert werden. In welchen Formen findet muslimisches Engagement (von Frauen) derzeit statt? Darüber hinaus ist die zeitliche Perspektive für die Typisierung der Gruppen relevant, da insbesondere die Gruppenbildungen auf eine Prozessstruktur verweisen (siehe Kapitel 2); bilden sie sich doch insbesondere in Zeiten des Wandels und markieren ihn damit: Welche Themen führen Frauen zu einem gemeinsamen Engagement? So wird in einem nächsten Schritt (3.2) der Aufbau der religiösen-muslimischen Strukturen in Deutschland anhand vier historischer Phasen beschrieben. Der Aufbau dieser religiösen Strukturen wurde von staatlichen Initiativen begleitet, die, so die Annahme, Auswirkungen auf das religiös-muslimische Feld insgesamt hatten. Aus diesem Grund werden in einem dritten Schritt (3.3) beispielhaft die Deutsche Islamkonferenz und die staatliche Initiativen religiöser Bildung skizziert. Und zuletzt stellt sich die Frage nach den

Themen und Interessen religiösen Engagements (3.4). Ausgehend von der bestehenden Forschungsliteratur zu religiösen Praktiken muslimischer Frauen in Europa, wird nach der Relevanz religiöser Bildung und Bindung von Musliminnen gefragt.

### **3.1 Die Datenfrage: Wer? Wo? Was?**

#### **3.1.1 Die Anzahl der Muslime in Deutschland**

Die genaue Anzahl der aktuell in Deutschland lebenden Muslime lässt sich nicht exakt bestimmen. Da islamische Gemeinschaften bisher nicht über den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verfügen, erfassen die Einwohnermeldeämter die Muslime nur unter der Rubrik „Verschiedene“. Weiterhin lässt sich die Zahl der muslimischen Ausländer nicht eindeutig bestimmen, da die Ausländerzentralregister die Religionszugehörigkeit erst seit einigen Jahren und auch nur als freiwillige Angabe führen. Strukturell vergleichbare Schwierigkeiten existieren bei allen Religionsgemeinschaften, die nicht öffentlich-rechtlich verfasst sind, und das trifft auf fast alle Religionsgemeinschaften mit Migrationshintergrund zu.

Angaben über die Anzahl der in Deutschland lebenden Muslime basieren somit überwiegend auf Schätzungen (z. B. Bundestag 2007). In der Regel wird in diesen Hochrechnungen von der Anzahl der in Deutschland lebenden Personen aus muslimisch geprägten Ländern auf die Anzahl der Muslime geschlossen. In diesen Hochrechnungen basiert die Definition für „muslimisch“ somit nicht auf dem religiösen Bekenntnis oder der Glaubenspraxis, sondern auf dem Kriterium der Herkunft (kritisch dazu Spielhaus 2011: 92). Nicht berücksichtigt werden damit konvertierte Muslime (ohne Migrationshintergrund)<sup>20</sup>. Schwierigkeiten dieser Vorgehensweise ergeben sich im Hinblick auf religiös heterogen zusammengesetzte Bevölkerungen. Dazu behilft man sich, indem Statistiken über den Anteil der Muslime in den entsprechenden Herkunftsländern herangezogen werden und diese Werte auf die jeweilige Herkunftsgruppe in Deutschland übertragen werden (vgl. Haug et al. 2009: 85). Diese Vorgehensweise lässt zum einen die Tatsache unbe-

---

<sup>20</sup> Wohlrab-Sahr geht davon aus, dass insbesondere Frauen mit muslimischen Ehepartnern einen großen Anteil unter den Konvertiten stellen und die Konversion in jungen Alterskohorten (18-27 Jahren) häufiger vorkommt als in anderen Altersgruppen (vgl. Wohlrab-Sahr 1999).

rücksichtigt, dass verstärkt religiöse Minderheiten auswandern und damit die religiöse Zusammensetzung im Herkunftsland nicht unbedingt der religiösen Zusammensetzung einer Zuwanderergruppe in Deutschland entsprechen muss. Zum anderen kann sich die Religionszugehörigkeit im Zuge der Migration ändern.

Die 2009 veröffentlichte Studie des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge (Haug et al. 2009)<sup>21</sup> schlägt einen etwas anderen Weg ein. Zwar wurde auch hier ausschließlich die Anzahl der Muslime mit Migrationshintergrund erhoben. Die Datenbasis zur Hochrechnung lieferte aber eine repräsentative Befragung im Jahr 2008 unter 6.000 Personen ab 16 Jahren. Zur Bestimmung der Zahl der Muslime in Deutschland aus den berücksichtigten Herkunftsländern werden die durch die Befragung ermittelten Daten über die in den Haushalten lebenden Personen mit relevantem Migrationshintergrund auf die Daten des Ausländerzentralregisters hochgerechnet. Die Ergebnisse der Studie bestimmen die Anzahl der Muslime „mit einer deutschen oder ausländischen Nationalität, die aus einem der knapp 50 muslimisch geprägten Herkunftsländer stammen“, (Haug et al. 2009: 80) auf 3,8 bis 4,3 Millionen. Dies entspricht ca. 5% der Gesamtbevölkerung Deutschlands. Es zeigt sich, dass es sich bei den in Deutschland lebenden Muslimen in Bezug auf die regionale Herkunft um eine heterogene Gruppe handelt. Die größte Gruppe bilden 2,5 bis 2,7 Millionen der in Deutschland lebenden Muslime, die aus der Türkei stammen. Ihnen folgen 496.000 und 606.000 Personen, die aus Südosteuropa zugewandert sind oder als Angehörige südosteuropäischer Zuwanderer in Deutschland geborene Muslime sind. Aus dem Nahen Osten stammen zwischen 292.000 und 370.000 der in Deutschland lebenden Muslime. Aus verschiedenen Herkunftsregionen wie Zentralasien/ GUS, Iran, Süd-Südostasien oder Afrika stammen 541.000 bis 692.000 Personen (vgl. Haug et al. 2009: 84).

Im Hinblick auf die verschiedenen Glaubensrichtungen hat die sunnitische Glaubensrichtung den größten Anteil. 74% der befragten Muslime bezeichnen sich als Sunniten, 13% als Aleviten<sup>22</sup> und nur 7% als Schiiten. Eine Minderheit unter den

---

<sup>21</sup> Im Jahr 2016 erscheint die Neuauflage dieser Studie mit dem Titel „Muslimisches Leben 2016“ (vgl. Bundesamt für Migration 2016).

<sup>22</sup> Die Gruppe der Aleviten nimmt unter den Muslimen eine Sonderstellung ein. Die Zugehörigkeit zum Islam ist auch unter Aleviten umstritten. In dieser Studie bezeichneten sich die Aleviten überwiegend als „muslimisch“ (vgl. Haug et al. 2009: 310).

in Deutschland lebenden Muslimen bilden die Angehörigen kleinerer Glaubensrichtungen wie Ahmadi, Sufi/ Mystiker oder Ibaditen. Zusammen umfasst ihr Anteil weniger als 3 % (vgl. Haug et al. 2009: 97f.).

Die Mehrheit der muslimischen Bevölkerung lebt in Westdeutschland darunter allein ein Drittel in dem Bundesland Nordrhein-Westfalen (Haug et al. 2009: 112-133; Chbib 2008: 129). Lemmen schätzt die Anzahl der Muslime in Ostdeutschland im Jahr 2002 auf ca. 60.000 (vgl. Lemmen 2002: 20).

Die Frage nach der Anzahl der Muslime in Deutschland wird häufig verbunden mit der Frage nach den Mitgliedszahlen muslimischer Großorganisationen, den muslimischen Dachverbänden<sup>23</sup>. Ausgehend von der Organisationsform der christlichen Kirchen und ihrer Form der Mitgliedererfassung besteht die Erwartung (bspw. in der Islampolitik, siehe Kapitel 3.3), dass die existierenden muslimischen Organisation in gleicher Weise ihre Mitgliedszahlen erheben und bestimmen. Doch die strukturellen Unterschiede zwischen dem Islam und dem Christentum sowohl historisch betrachtet als auch im Hinblick auf die aktuelle Situation in Deutschland lassen sich kaum miteinander vergleichen (s.u.). Im Folgenden soll zunächst das religiöse Feld des Islam beschrieben werden. Der Fokus liegt dabei auf den gemeinschaftlichen Formen, die zur religiösen Praxis etabliert wurden, deren Ziel es ist, eine religiöse Infrastruktur<sup>24</sup> zur Verfügung zu stellen. Das sind Moscheegemeinden (-vereine) und Verbände.

### **3.1.2 Organisationsformen**

Die Muslime in Deutschland haben sich in vielfältigen Formen organisiert, es existiert keine zentrale Organisation (vgl. Chbib 2011: 94). Raida Chbib (2011: 87)

---

<sup>23</sup> Der Begriff Dachverbände wird im Folgenden einheitlich für diejenigen übergeordneten Organisationen verwendet, in denen Organisationen, hier v.a. Moscheevereine, Mitglied sind, unabhängig ihrer Struktur.

<sup>24</sup> Ich orientiere mich hier an den Kriterien, die in der empirischen Studie von Hero/Krech/Zander (2008) zur Anzahl und Verteilung religiöser Gemeinschaften in NRW angewendet wurde: „Bezogen auf den Bereich Islam sind nur solche sozialen Kollektivformen erhoben worden, in denen primär rituelle bzw. kultische Handlungen, wie die Gebete und andere Gottesdienste vollzogen werden und die religiöse Lehre übermittelt wird. In erster Linie handelt es sich somit zu meist um Moscheegemeinden, bei der alevitischen Glaubensgemeinschaft um Cem-Häuser und sofern es um den Sufismus ging, um die jeweiligen Sufi-Gruppen. Damit sind keine muslimischen Vereinigungen und Projekte aufgenommen worden, die sich in verschiedenen Bereichen des sozialen Lebens ausgebildet haben, wie Sportvereine, Jugend- und Frauenvereine oder Medienprojekte“ (Chbib 2011: 90).

spricht von „organisationaler Fragmentierung“, die lange Zeit zur Lähmung der Islampolitik beitrug. Die große organisationale Vielfalt des Islam ließ die Frage nach der Repräsentanz der Organisationen zum zentralen Faktor werden (vgl. Chbib 2011: 87). Entscheidend war und ist nach wie vor die Maßeinheit der Mitgliedszahlen. Diese sollen die Reichweite und Repräsentanz der Organisationen bestimmen. Diese Vergleiche hinken und gelingen nicht. Zum einen, weil sich der Islam strukturell nicht mit dem Christentum vergleichen lässt und die Organisationsform der Kirche weder in den Herkunftsländern noch in den Ankunftsändern kennt. Die Mitgliedschaft in einer islamischen Glaubensgemeinschaft wird somit im Unterschied zu den Kirchen nicht im Personenstandsregister oder der Lohnsteuerkarte erfasst (vgl. Krech 2008: 192). Zum anderen sind die Organisationsformen des Islam in Deutschland eng mit der Migrationsgeschichte verwoben (siehe 3.2). Beispielhaft ist hier die Bedeutung von Zusammenschlüssen in religiösen Gemeinschaften, wie Moscheevereinen, nach Herkunftsländern. Demnach ist eine Berücksichtigung der „soziologischen Eigenart des Islam“ (Chbib 2011: 90) von Bedeutung. Die Mitgliedszahlen spiegeln nicht die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde wieder und geben damit auch nur bedingt Aufschluss über die Stärke des Gemeindelebens, so Chbib in ihrer empirischen Untersuchung zur Verteilung islamischer Gemeinschaften in NRW (vgl. Chbib 2008: 139; 2011). Gleichwohl Grace Davies (2008) Überlegungen sich auf die Veränderungen im christlichen Kontext in Europa beziehen, wirft die Perspektive von *believing without belonging* doch die Frage nach der Relevanz von festen Zugehörigkeitsbeziehungen auf, die hier ebenfalls für den Islam relevant ist.

Die organisationale Fragmentierung des Islam ist ein eigenes Forschungsfeld, das nach wie vor noch nicht erschöpfend behandelt wurde (vgl. Chbib 2008: 133). Es existieren bisher sowohl eine solide Überblicksliteratur (Lemmen 2000, 2002; Wunn 2007) als auch gewinnbringende Einzelfallstudien zu islamischen Organisationen (Jonker 2002; Schiffauer 2000, 2010.). Die unterschiedlichen Organisationskulturen, das jeweilige Verhältnis von der Organisationszentrale zu den einzelnen Mitgliedsvereinen, aber auch die Bedingungen der Anerkennung von religiösen Experten und Expertinnen (personal wie auch sozial, siehe 1.3) sind relevante Forschungsfragen, die einen wichtigen Beitrag zur Skizzierung des muslimischen-religiösen Feldes leisten würden. Darüber hinaus existieren kaum Studien

zu Gemeinschaften mit geringen Formalisierungsgrad, d. h. zu religiösen Gruppen (vgl. Chbib 2011: 91).

Um den Untersuchungsgegenstand muslimische Frauengruppen im religiösen Feld des Islam in Deutschland zu verorten, werden hier drei Ebenen des gemeinschaftlichen religiösen Engagements beschrieben: Die lokalen Gemeinden, die Dachverbände und die muslimischen Frauenorganisationen. Letztere besitzen aus verschiedenen Gründen eine besondere Position, die im Laufe der Ausführungen im empirischen Teil analysiert werden. An dieser Stelle sollen nur folgende Stichpunkte dazu benannt werden. An den Frauenorganisationen lässt sich ein Wandlungsaspekt beschreiben, nämlich die Gruppenentwicklung in Richtung Organisation, zu dem hat ihr gemeinschaftliches Engagement die ursprünglichen lokalen Grenzen überschritten, d. h. das gemeinsame entwickelte Angebot ist bundesweit ausgerichtet. Dieser Prozessaspekt steht in einem engen Verhältnis zu dem religiösen Wandel - so sind Gruppen zum einen quantitative Grenzen gesetzt. Zum anderen entwickeln sich mit der Ausdifferenzierung der eigenen Strukturen, der Veränderung von der Verpersönlichung zu einer Versachlichung der gemeinsamen Handlungen, organisationale Züge, die sich in der Gründung eines Vereins manifestieren (siehe Kapitel 2).

#### *Die Ebene der lokalen Gemeinden*

Der Islam in Deutschland ist derzeit in unterschiedlicher Weise organisiert (Lemmen 2000, 2002). Die gläubigen Muslime und Musliminnen treffen sich in Gemeinschaften, in denen gemeinsam Gebete und Gottesdienste vollzogen werden. Es handelt sich dabei um religiösen Gemeinden, die sich zumeist als Vereine organisiert haben (vgl. Halm et al 2012). (Diese Vereine sind ihrerseits häufig Mitglied in einem muslimischen Dachverband. Daneben existieren noch Zusammenschlüsse auf Länderebene (Chbib 2008: 134; Spielhaus 2011)).

Eine erste empirisch fundierte Orientierung hinsichtlich der Größenordnung und Tätigkeitsbereiche muslimischer und alevitischer Gemeinden in Deutschland liefert Halm et al. (2012).

Die Studie kommt zu dem Ergebnis, dass aktuell 2.342 Gemeinden mit Gebetsräumlichkeiten in Deutschland existieren (vgl. Halm et al. 2012: 58). Die Studie hat keinen repräsentativen Charakter, da aus den oben genannten Gründen die

Größe der Grundgesamtheit nicht bekannt ist und somit eine zufällige Stichprobenziehung nicht möglich war (vgl. Halm et al. 2012: 53). Dennoch gehen die Verfasser davon aus, dass die ermittelte Zahl die tatsächlich existierenden Gemeinden in Deutschland widerspiegelt.

Zwei Drittel der Gemeinden liegen in mittleren bis größeren Städten, was dem Entstehungskontext der Gemeinden entspricht. Denn die Gründergeneration der Gastarbeiter siedelte sich überwiegend in den großen Ballungsgebieten an (vgl. Halm et al. 2012: 63). Nahezu alle Gemeinden verfügen über einen Imam oder im Falle der alevitischen Gemeinden über einen Dede. 93% der Gemeinden haben sogar einen eigenen Vorbeter in der Gemeinde (vgl. Halm et al. 2012: 72).

Hinsichtlich der Organisationsstrukturen zeichnen die Gemeinden ein sehr differenziertes Bild. Ihre Aktivitäten gliedern sich in verschiedene Bereiche. Dabei entsprechen die unterschiedlichen Abteilungen einer thematischen Priorität und dem Verantwortungsbereich von einzelnen Beauftragten. Die meisten Gemeinden verfügen über eine Frauen- (84%)- und eine Jugendabteilung (83%). Der Bereich Dialog- und Öffentlichkeitsarbeit ist mit 79% bzw. 78% ebenfalls mehrheitlich vorhanden. 74% der Gemeinden besitzen eine Bildungs- und 52% eine Sportabteilung. Darüber hinaus haben 46% der Gemeinden eine gesonderte Abteilungen für Senioren (vgl. Halm et al. 2012: 72). Ein Bereich, der insbesondere im Zuge des Generationenwandels in den Gemeinden in den letzten Jahren an Bedeutung gewinnt. Die Gemeinden verfügen mehrheitlich über eine grundlegende Infrastruktur wie Imame und Gemeinderäumlichkeiten. Daneben hat sich ein differenzierter Angebotsbereich entwickelt. Insbesondere Bildungsfragen kommen innerhalb der Gemeindeaktivitäten ein hoher Stellenwert zu: Nahezu alle Gemeinden (97%) bieten Korankurse bzw. Islamunterricht für Kinder und Jugendliche an. Neben der religiösen Bildung unterstützen die Gemeinden aber auch die schulische Bildung der Kinder, indem mehr als die Hälfte der Gemeinden Hausaufgabenhilfe anbietet. Darüber finden in etwa ein Drittel der Gemeinden Deutschkurse statt (Halm et al. 2012: 76).

Die Frage nach den Mitgliedszahlen innerhalb der Gemeinden ist dagegen nicht leicht zu beantworten (vgl. Halm et al. 2012: 69; Krech 2008: 191 f.; Chbib 2008, 2010). Das liegt darin begründet, dass eine beträchtliche Differenz zwischen for-

maler Mitgliedschaft und tatsächlicher Zugehörigkeit zu einem Verein oder Verband besteht (vgl. Krech 2008: 192; Spielhaus 2006: 12). Es sind bei weitem nicht alle Muslime, die sich in einem Moscheeverein engagieren oder dessen Angebote nutzen, auch Mitglied des Vereins (vgl. Chbib 2011: 100; Lemmen 2000). Auf der Basis der Daten zu NRW schätzt Chbib (vgl. 2011: 104), dass die muslimischen Gemeinden im Durchschnitt schätzungsweise fünf Mal so viele Besucher verzeichnen als sie formale Mitglieder haben. Dies zeigt sich auch beispielhaft am Geschlechterverhältnis: Jonker (2002) weist in ihrer Studie zum Verein islamischer Kulturzentren, ein muslimischer Dachverband, auf den Umstand hin, dass Frauen trotz ihrer starken Partizipation in den Gemeinden nur selten Mitglieder der Moscheevereine werden. Häufig übernimmt der „männliche Haushaltsvorstand“ (Jonker 2002: 156ff.) diese Aufgabe.

Im Rahmen der Untersuchung zur religiösen Vielfalt in Nordrhein-Westfalen (Hero et al. 2008) wurde aus diesem Grund neben der Ermittlung der formalen Mitgliedschaft auch die faktische Frequentierung einer muslimischen Gemeinde erhoben (vgl. Chbib 2011: 100f.). Dazu wurden die regelmäßigen Besucher (Summe der geschätzten Zahl an Freitagsgebetsbesucher/innen und der wöchentlichen Kursbesucher/innen) sowie die Anzahl des weiteren Besucherkreises (z. B. bei besonderen Anlässen) gezählt. Dabei wurden auch die Unterschiede in der Beteiligung beider Geschlechter an den religiösen Aktivitäten entsprechend berücksichtigt.

Darüber hinaus erweist sich die formale Mitgliedschaft als nicht so eindeutig zu bestimmen, wie es sich auf den ersten Blick vermuten ließe. Die Studie zeigt, dass auch auf Seiten der muslimischen Gemeinden Unklarheiten über die genaue Anzahl ihrer Mitglieder herrschen. So unterscheiden einige Gemeinden in zahlende und nicht-zahlende Mitglieder. In anderen Fällen wird eine offizielle Erfassung auch von den Mitgliedern offiziell vermieden bspw. im Falle einer negativen Außenwahrnehmung des Verbandes. So wollen einige Mitglieder nicht auf einer offiziellen Liste genannt werden, wenn der Verband der Beobachtung durch den Verfassungsschutz unterliegt (vgl. Chbib 2011: 100). Damit wird deutlich, welche Komplexität die Frage nach der zahlenmäßigen Bestimmung der Zugehörigkeit zu muslimischen Organisationen beinhaltet. Auf der einen Seite müssen die empirische Methoden zur Erhebung angepasst werden und andererseits auch die Frage

nach der Reichweite bzw. Erklärungskraft dieser Zugehörigkeitsbeziehungen im Hinblick auf die Beschreibung des religiösen Lebens reflektiert werden.

### *Zusammenschlüsse von Frauen innerhalb der Gemeinden*

Im Zuge des Auf- und Umbaus der Moscheegemeinden sind seit den 90' er Jahren in den Moscheen getrennte Räumlichkeiten für das Gebet oder Zusammenkünfte der Frauen eingerichtet worden (siehe Kapitel 3.2). Die Studie von Halm et al. zeigt, dass aktuell nahezu alle (94%) der nicht-alevitischen Gemeinden über abgetrennte Räumlichkeiten für Frauen verfügen (darunter sogar 90% über bauliche getrennte) (vgl. 2012: 67). Hinsichtlich der Präsenz von Frauen in den Gemeinden kann hier zunächst die bauliche Ausstattung als Indikator herangezogen werden (vgl. Jonker 1999: 106).

Wie viele muslimische Frauengruppen existieren in Deutschland?

Zu muslimischen Frauengruppen existieren bisher keine Primärdaten. Diese Untersuchung liefert mit ihrem explorativen Zugriff erste Daten über dieses Phänomen. Mit dem Ziel, die Größenordnung dieses Phänomens zu skizzieren, soll an dieser Stelle die Grundgesamtheit der muslimischen Frauengruppen in Deutschland geschätzt werden. Basis der Schätzung sind dabei die Ergebnisse des bereits zitierten Forschungsberichts des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge und des Zentrums für Türkeistudien zur Anzahl der islamischen Gemeinden in Deutschland aus dem Jahr 2012 (Halm et. al. 2012) sowie weitere Forschungsergebnisse (Jonker 1999, Jonker/Kapghan 1999, Klinkhammer 2000).

Mehr als die Hälfte (58%) der befragten Gemeinden verfügen über spezielle Angebote für Frauen (vgl. Halm et al. 2012: 83). Vor dem Hintergrund der existierenden Forschungsergebnisse (Jonker 1999, 2002, 2003, Klinkhammer 2000, Spielhaus/Färber 2006) und den Ergebnissen der im Rahmen dieser Studie durchgeführten empirischen Datenerhebung wird davon ausgegangen, dass mit dem Hinweis auf „spezielle Angebote für Frauen“ vor allen Dingen auf Zusammenschlüsse von Frauen in den Gemeinden verwiesen wird. Dies bildet den Ausgangspunkt der Schätzung der existierenden Frauengruppen innerhalb von den Gemeinden: Von den existierenden Gemeinden verfügen demnach ca. 58% über eine Frauengruppe im Gemeindekontext. Die Studie von Halm et al. (2012: 52) geht

von 2.342 muslimischen Gemeinden in Deutschland aus, d. h. ca. 1358 Gemeinden verfügen über eine Frauengruppe.

Hier ist anzufügen, dass Frauengruppen auch außerhalb des Moscheenspektrums existieren und sich in eigenen Räumlichkeiten oder im privaten Rahmen treffen. Die Anzahl dieser Gruppen ohne Gemeindebezug kann nur geschätzt werden. Klinkhammer (vgl. 2000: 97) verweist im Hinblick auf die Anzahl dieser Gruppen auf eine Broschüre, den Frauenalmanach der Zeitschrift Huda, die im Jahr 1996 auf 17 solcher selbstorganisierter Gruppen hinweist. Klinkhammer fügt hier an, dass diese Zahl ihrer Einschätzung nach höchstens einem Zehntel der existierenden Frauengruppen entspreche (vgl. Klinkhammer 2000: 97). Da diese Ergebnisse einige Zeit zurückliegen und davon ausgegangen werden kann, dass sich die Partizipation muslimischer Frauen erhöht hat, schätze ich die Anzahl der existierenden privaten Frauengruppen etwas höher ein. Anstelle von 170 privaten Frauengruppen gehe ich aktuell von ca. 200 Frauengruppen ohne Gemeindebezug aus. Zusammengefasst (Frauengruppen mit und ohne Gemeindebezug) lassen diese Ergebnisse eine geschätzte Gesamtanzahl von ca. 1600 (1558) aktuell existierenden muslimischen Frauengruppen in Deutschland zu.

#### *Die Ebene der Dachverbände*

Ein Teil der lokalen Moscheegemeinden hat sich in Dachverbänden organisiert, die sie in politischen Fragen vertreten und Repräsentationsaufgaben übernehmen. Sie stellen eine Infrastruktur für die religiöse Praxis und darüber hinaus auch im sozialen Bereich bereit. Im Hinblick auf die Institutionalisierung des Islam und insbesondere in Bezug auf die Frage der legitimen Ansprechpartner, nach Weber und Bourdieu also der Experten mit Amt (sozial). Im Zuge der Islampolitik taucht immer wieder die Frage der Repräsentationsreichweite dieser Organisationen auf. Die Frage der Mitgliedszahlen in den muslimischen Dachverbänden gleicht somit auch einer politischen Frage. Auf Regierungsseite geht man davon aus, dass lediglich eine Minderheit der Muslime durch die existierenden Verbände repräsentiert wird. Diese Annahme bildete den Hintergrund für die strukturelle Zusammensetzung der Islamkonferenz. Dabei bezieht man sich aktuell auf die Ergebnisse der Studie des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge aus dem Jahr 2009 von (Haug et al. 2009). In der Befragung geben lediglich ein Drittel der Muslime an,

sich durch die existierenden Verbände vertreten zu fühlen. Die Ergebnisse der regionalen Studien in NRW und in Berlin weisen ebenfalls auf die Bedeutung des verbandsunabhängigen Segments hin. Allerdings gehen sie davon aus, dass etwa die Hälfte der in den Gemeinden aktiven Muslime nicht Mitglied in einem Dachverband sind (vgl. Spielhaus 2006: 15; vgl. Krech 2008: 193).

In dieser Studie wird davon ausgegangen, dass das religiös-muslimische Feld stark von den existierenden Groß- und Dachverbänden geprägt ist. Ihr Verhältnis lässt sich als ein Konkurrenzverhältnis beschreiben und ihre Funktion besteht neben der Etablierung religiöser Strukturen für ihre Mitglieder auch in der Unterhaltung eines Verhältnisses zu staatlichen Strukturen- auch um als Ansprechpartner des Islam in Deutschland wahrgenommen werden zu können.

Im Folgenden sollen zunächst die Verbände, die das religiös-muslimische Feld derzeit prägen, kurz dargestellt werden. Der Fokus liegt dabei auf dem Engagement der Frauen. Im Anschluss daran werden vier unabhängige Frauenorganisationen, die auch Teil der empirischen Untersuchung sind, vorgestellt.

#### *Verband der Islamischen Kulturzentren – VIKZ*

Der älteste und ununterbrochen bestehende türkisch-islamische Verband in Deutschland (vgl. Lemmen 2002: 49) ist der 1973 (unter diesem Namen 1980) gegründete Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) (Jonker 2002). Er war der erste, der 1979 den Antrag auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts stellte (Der Antrag wurde im Übrigen abgelehnt). Auch im Hinblick auf die Ausbildung des religiösen Personals in den Moscheen in Deutschland stellt der VIKZ einen Pionier dar. Im Jahr 1990 errichtete der Verband Ausbildungsstätten, in der Schülerinnen und Schüler ab der 10. Klasse getrennt voneinander, aber nach gleichem Lehrplan, unterrichtet werden. Die Ausbildung für Frauen findet in der Ausbildungsstätte des VIKZ in Bergisch-Gladbach statt. Es stehen 30 Plätze zur Verfügung (vgl. Yardim 2011: 285). Sie erlernen dort das „Basiswissen für die Durchführung der rituellen Handlungen“ sowie der religiösen Lebensführung, die alle Lebensbereiche mit Ausnahme der Politik umfasst. Die religiöse Ausbildung dauert vier Jahre und ist vergleichbar mit dem Studiengang an einer islamischen Fakultät (vgl. Jonker 2002: 197). Haben die Schülerinnen die Ausbildung erfolgreich durchlaufen, erhalten sie die Lehrerlaubnis und anschließend die Anstellung

in einer Moschee, wo sie den Koranunterricht für die Kinder leiten. Die Frauen üben die Anstellung bis zu dem Zeitpunkt ihrer Heirat aus, danach wechseln sie in eine ehrenamtliche Position in der Erwachsenenbildung. Hintergrund ist das der Scharia entsprechende Geschlechterverhältnis, in dem der Mann der Ernährer der Familie darstellt und die Frau ihm dabei keine Konkurrenz machen soll (vgl. Jonker 2003: 237).

Im Zuge der Differenzierungen der Gemeinden wurden in den letzten Jahren auch Angebote für die Frauen in den Moscheen entfaltet. Insbesondere auf Seiten der Frauen besteht ein hohes Interesse an den Bildungsangeboten, was in einigen Fällen sogar eine Verdoppelung des Angebots in den Gemeinden nötig machte (vgl. Jonker 2002: 155). In vielen Moscheen wurden in den letzten zehn Jahren speziell für Frauen Gruppen zur Erwachsenenbildung eingerichtet, die stark nachgefragt werden. Hier erlernen die Kursteilnehmerinnen ebenso wie die Kinder zunächst die arabischen Buchstaben sowie gebetsrelevante Passagen aus dem Koran (vgl. Jonker 2002: 156). „Was den Kurs attraktiv macht, ist der Zugang zum Wissen“ (Jonker 2002: 15). Damit bietet der Verband den Frauen eine Möglichkeit, „sich selbstständig im religiösen Bereich zu orientieren sowie die Perspektive irgendwann in der Lage zu sein, selbstständig über die Regeln, die das eigene Leben bestimmen, nachdenken zu können“ (Jonker 2002: 156). Ausgehend vom Unterricht bilden sich in den Gemeinden „informelle Studienkreise“, in denen gemeinsam der Stoff wiederholt wird. Im Laufe der Zeit entfalten sich in diesem Kontext Gesprächskreise, in denen sich die Frauen auch über ihren Alltag und ihre Probleme austauschen (vgl. Jonker 2002: 155).

Das Bildungsangebot des Verbandes wird von den Geschlechtern unterschiedlich stark genutzt. Unter den Frauen ist das Interesse besonders stark ausgeprägt. So bestehen jährlich 30 bis 40 junge Frauen die Prüfung, von den männlichen Kollegen sind es lediglich fünf (vgl. Jonker 2002: 198-202). Hintergrund für die geringere Nachfrage nach religiösen Bildungsangeboten bei den Männern sei auch die Tatsache, dass ihnen im Bereich der Verwaltung und der Repräsentation andere Karrieremöglichkeiten offen stehen als den Frauen (vgl. Jonker 2002: 159). „Die Bildung ist ihr Aufstieg. Sie ergibt sich aus der Erziehungsverantwortung für die Kinder und wird von dieser legitimiert“ (Jonker 2002: 158f.). Die religiöse Bildung bietet somit Zugangs- und Aufstiegsmöglichkeiten für die Frauen innerhalb

der religiösen Gemeinschaft. Darüber hinaus bildet sie den Rahmen für sozialen Austausch im Kontext religiöser Lebensführung und thematisierten damit auch Fragen gesellschaftlicher Teilhabe. Dass der Verband den Belangen der Frauen in den letzten Jahren höhere Aufmerksamkeit zukommen lässt, reflektiert auch die Einrichtung des Amtes einer Frauenbeauftragten im Jahr 2009 (dazu Kapitel 8).

### *Milli Görüş*

Im Jahr 1976 entstand der Vorläufer der heutigen Vereinigung Milli Görüş (IGMG) (unter diesem Namen seit 1995), die eine lange und komplizierte Geschichte hat (vgl. Lemmen 2002: 40 f., Amir-Moazami 2010: 110-125, Schiffauer 2010). Aufgrund ihrer Verbindungen zur türkischen Milli-Görüş-Bewegung und der verschiedenen von Necmettin Erbakan<sup>25</sup> geführten islamisch-politischen Parteien in der Türkei wird die IGMG seit 1993 vom Bundesamt für Verfassungsschutz beobachtet. Laufende Ermittlungsverfahren gegen führende Mitglieder der IGMG, als dem größten Mitgliedsverband des Islamrats, führten dazu, dass die Teilnahme des Islamrats an der Deutschen Islamkonferenz in der zweiten Runde 2010 bis 2013 ruhte (Deutsche Islamkonferenz 2010b). An der dritten Runde der Deutschen Islam Konferenz ist der Islamrat nun wieder beteiligt (Deutsche Islam Konferenz 2015b) (siehe 3.3.1).

Die IGMG ist eine hierarchisch strukturierte Organisation, in dem der Zentralverband die Aktivitäten in den Moscheegemeinden stark prägt und ebenfalls die Imame stellt (vgl. Amir-Moazami 2010: 115). Die IGMG verfügt neben einer Bildungs- und Jugendabteilung auch über eine eigenständige Frauenabteilung, die in den letzten Jahren aufgrund des Generationenwandels an Bedeutung gewonnen hat. Die Generation junger muslimischer Frauen wirkt aktiv am Gemeindeleben mit und fordert Räume für die religiöse Praxis ein. Die Frauen sind zwar in einer eigenständigen Abteilung aktiv, haben aber in den letzten Jahren in anderen Bereichen zunehmend Mitspracherecht erhalten wie z. B. in der Öffentlichkeits- und Dialogarbeit. Schwerpunktthemen der Frauenabteilung sind Fragen der Erziehung und der Bildung. Hier hat in den letzten Jahren eine thematische Differenzierung stattgefunden. Man beschränkt sich nicht mehr allein auf die Weitergabe religiösen

---

<sup>25</sup> Necmettin Erbakan (1926-2011), Gründer der Milli Görüş Bewegung und türkischer Politiker (stellvertretender Ministerpräsident und Ministerpräsident von 1996 bis 1997).

Wissens. „Bildung beschäftigt sich zunehmend auch mit Geschlechterfragen innerhalb der deutschen Mehrheitsgesellschaft“ (Amir-Moazami 2010: 119). Hierbei spielt die Frage des Kopftuchs im öffentlichen Dienst ebenso eine Rolle wie die Koedukation im Sportunterricht an staatlichen Schulen. Durch ihr wachsendes religiöses Wissenskapital „bemühen sie sich um einer bessere Stellung im muslimischen Gemeindeleben und innerhalb der Familie“ (Amir-Moazami 2010: 120).

#### *Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion – DITIB*

Im Jahr 1984 wurde die Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB), die dem Präsidium für religiöse Angelegenheiten des türkischen Staates (DIB) untersteht, mit dem Ziel gegründet, in Deutschland für die Migranten aus der Türkei einen laizistisch geprägten Islam zu etablieren. Es wird davon ausgegangen, dass die DITIB die Mehrheit der sunnitischen Muslime in Deutschland organisiert (vgl. Lemmen 2002: 34). Die einzelnen DITIB-Vereine haben bspw. die Möglichkeit einen hauptamtlichen Vorbeter, einen Imam, aus der Türkei zur Verfügung gestellt zu bekommen. Dabei handelt es sich um einen in der Türkei ausgebildeten Religionsbeauftragten des DIB, der für eine befristete Zeit (5 bis 7 Jahre) zur Betreuung der türkischen Muslime ins Ausland gesendet wird (vgl. Lemmen 2002: 36ff.).

Es arbeiten auch weibliche Hocas im Auftrag der türkischen Religionsbehörde in Deutschland, die in der Türkei eine staatliche Fachausbildung als Religionslehrerin durchlaufen haben. In der Praxis zeigt sich, dass diese Frauen an der Stelle eines breit angelegten Studiums lediglich zwei Aufbaujahre im Anschluss an das religiöse Gymnasium absolvieren (vgl. Jonker 2003: 229). Offenbar wird die verhältnismäßig kurze Ausbildung für die Bedürfnisse der Frauen im Ausland als ausreichend betrachtet. Zwar werde die religiöse Bestimmung des Alltags weitgehend dem religiösen Ermessen des Einzelnen überlassen, dennoch bemüht sich die Behörde um Richtlinien. Interessanterweise beziehen sich ein Drittel der Bestimmungen auf die spezifische Situation von Frauen (vgl. Jonker 2003: 229). Allerdings besteht eine Diskrepanz zwischen den theologischen Entwicklungen und dem Wissen in den Gemeinden. Auch die geringe Anzahl der Stellen für Hocas verdeutlicht, dass die Frauen sich nur um die Erfüllung der dringendsten Aufgaben kümmern können (vgl. Jonker 2003: 230). In der jüngeren Vergangenheit engagiert sich die

DITIB für die Beteiligung von Frauen an Führungspositionen (vgl. Abdel-Rahman 2011: 98). Im Jahr 2007 wurde eine Frau in das Amt der stellvertretenden Generalsekretärin gewählt; sie war damit die erste Frau im Bundesvorstand des Verbandes (dazu Kapitel 8) und nahm als erste Kopftuch tragende Frau an der Deutschen Islam Konferenz teil.

### *Alevitische Gemeinde Deutschland*

Die in Deutschland lebenden Aleviten organisierten sich später als die Sunniten. Lemmen begründet dies damit, dass es seit den 90er Jahren zu einer religiösen Wiederbelebung im Alevitentum gekommen ist, in Zuge dessen sich die Aleviten als eine eigenständige religiöse und kulturelle Gemeinschaft verstehen (vgl. Lemmen 2002: 59). Die bedeutendste alevitische Organisation ist die Alevitische Gemeinde Deutschland (AABF) (1990/unter diesem Namen 2002). Ihre Hauptziele sind die eigenständige Etablierung des Alevitentums und die Förderung der Rückbesinnung auf die alevitische Religion unter Jugendlichen. Zur Verwirklichung ihrer Ziele betreiben sie keine Moscheen oder Korankurse. Sie nutzen als *cem evi* bezeichnete Gebetsstätten oder Kulturhäuser für ihre vielfältigen Aktivitäten im kulturellen Bereich (vgl. Lemmen 2002: 59). Die Aleviten unterscheiden sich in mehrfacher Hinsicht von den sunnitischen Muslimen. Sie lassen sich weder religiös noch gesellschaftspolitisch unter die anderen existierenden Verbände subsumieren (vgl. Lemmen 2002: 60). Im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis wird die Gleichstellung von Mann und Frau in den Vordergrund gestellt. Ihnen steht dabei auch die Arbeit als Geistliche in den Gemeinden offen. Allerdings wird in der im Jahr 2006 veröffentlichten Synopse des AABF darauf verwiesen, dass die Frauen diese Funktionen in der Praxis selten ausüben. In diesem Kontext wird als Ziel formuliert, die Partizipation der Frauen im Hinblick auf die Übernahme religiöser Ämter und im gesamten ehrenamtlichen Bereich zu fördern (vgl. Öztürk/Kaplan 2006: 36). Der AABF verfügt über einen eigenständigen Frauenverband, den Bund der Alevitischen Frauen in Deutschland (AAKB), der im Jahr 1999 gegründet wurde. Im Frauenverband haben sich derzeit 42 lokale Frauengemeinden zusammengeschlossen (Bund Alevitischer Frauen 2012). Die Vorsitzende des Verbandes ist aufgrund ihrer Funktion ebenfalls Mitglied im Vorstand des Gesamtverbandes. Ihre Aufgabengebiete und die Tätigkeiten des Verbandes wurden im Rahmen der empirischen Erhebung erfasst (siehe Kapitel 8.2).

### *Islamrat und Zentralrat*

Ab den 80er Jahren entstanden mit Islamrat<sup>26</sup> (1986) und dem Zentralrat<sup>27</sup> (1994) zwei übergeordnete Dachverbände, in denen sich zahlreiche der bestehenden Verbände organisiert haben. Beide Dachverbände sind mit dem Ziel gegründet worden, einen einheitlichen Ansprechpartner für die Öffentlichkeit zu etablieren sowie gemeinsame Positionen in religionsrechtlichen Fragen zu entwickeln. Zentrales Thema war zur Gründungszeit insbesondere die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts in staatlichen Schulen (vgl. Lemmen 2002: 88, Kamp 2010: 178).

Der VIKZ und DITIB und die Alevitische Gemeinde Deutschlands sind gegenwärtig<sup>28</sup> nicht Mitglied einer dieser Dachverbände. Im Islamrat hatte erstmals im Jahr 2007 eine Frau ein Amt im Vorstand inne. Im Zentralrat arbeiteten Frauen schon seit der Gründung im Vorstand mit. Seit 1999 verfügt dieser Dachverband auch über eine Frauenbeauftragte (siehe Kapitel 8).

Seit 2007 existiert mit dem Koordinationsrat der Muslime (KRM) ein übergeordneter Zusammenschluss der Verbände DITIB, Islamrat, VIKZ und Zentralrat. Der Vorsitz des KRM wechselt halbjährlich unter den Vorständen der Mitgliedsverbände. Ziel des KRM ist die Etablierung einer einheitlichen Vertretung der Muslime in Deutschland und damit eine überschaubare Zahl an Ansprechpartnern für den Diskurs mit politischen Vertretern zu etablieren (vgl. Chbib 2011: 104). Über die Frage der repräsentativen Reichweite dieser Organisation entwickelte sich insbesondere zu Beginn der Islamkonferenz eine Auseinandersetzung (Chbib 2011: 97). Dieser Zusammenschluss spiegelt die beschriebene Feldstrukturen (1.2) nach

---

<sup>26</sup> Der Islamrat (IRD) für die Bundesrepublik Deutschland e.V. vertritt etwa 400 Moscheegemeinden mit circa 40.000 bis 60.000 Mitgliedern. „Der IRD umfasst rund 30 Mitgliedsorganisationen und setzt sich im Wesentlichen aus der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş e.V. (IGMG) und ihr nahestehenden Organisationen zusammen“ (Deutsche Islam Konferenz 2015c).

<sup>27</sup> Der Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. (ZMD) zählt ca. 300 Moscheengemeinden, mit 15.000 bis 20.000 Mitglieder und 24 Mitgliedsorganisationen. „In Nordrhein-Westfalen wird zurzeit geprüft, ob der ZMD die Voraussetzungen für eine Religionsgemeinschaft erfüllt. Die im ZMD gebündelten Organisationen sind besonders heterogen, unter anderem finden sich hier Organisationen von Konvertiten, frankophone Muslime und Organisationen mit Bezug zu arabischen und nordafrikanischen Länder“ (Deutsche Islam Konferenz 2015c).

<sup>28</sup> In der Gründungsphase gehörte der VIKZ dem Islamrat und später dem Zentralrat an. Die DITIB war ebenfalls zur Gründungszeit Mitglied im Zentralrat, vollzog die Vereinsgründung im Jahr 1995 aber nicht mit. Die IGMG war zunächst in beiden Dachverbänden Mitglied, verließ den organisatorischen Vorläufer des Zentralrats im Jahr 1993 und ist nun stärkstes Mitglied im Islamrat (vgl. Lemmen 2002: 90).

Bourdieu wider: Hier soll die Frage nach dem legitimen Ansprechpartner (Experte in sozialer Dimension) durch diesen organisationalen Zusammenschluss gelöst werden. Die Reichweite dieses Gremiums und seine „Legitimität“ in dieser theoretischen Perspektive sind nicht unumstritten und gilt es weiter empirisch zu beobachten.

### *Muslimische Frauenorganisationen in Deutschland*

Darüber hinaus sind seit den 90er Jahren in Deutschland auch zahlreiche eigenständige Frauenorganisationen, die sich hinsichtlich ihrer organisationalen Reichweite und der inhaltlichen Programmatik unterscheiden, entstanden. Dieser Bereich gemeinschaftlichen Engagements muslimischer Frauen ist bislang wenig untersucht worden (Ausnahme Gamper 2011). Die vier Frauenorganisationen, die derzeit bundesweit tätig sind, Huda, Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen, Zentrum für islamische Frauenforschung (ZIF) sowie das 2009 neu gegründete Aktionsbündnis muslimischer Frauen, wurden im Rahmen der empirischen Datenerhebung untersucht. Die Ergebnisse werden in Kapitel 7 dargestellt.

Hier werden nun zunächst die bestehenden Forschungsergebnisse in einem kurzen Überblick dargestellt. Im Mittelpunkt einer empirischen Erhebung standen muslimische Frauenvereine (HUDA, ZIF, Iman) erstmals in der Studie vom Gamper (2011). In seiner triangulativen Studie untersuchte er mit Hilfe kulturtheoretische Ansätze die Organisationen hinsichtlich ihrer Geschichte, Ziele und gemeinsamen Aktivitäten sowie ihrer Mitgliederstruktur. Für die Studien ausgewählt wurden unabhängige Vereine, die von Frauen gegründet wurden, deren Vorstand aus Frauen besteht und die über eine Medienpräsenz verfügen (Gamper 2011: 111). Dabei befasst sich die Studie mit kollektiven Identitäten und dem „doing identity“ (Reuter 2004) von Musliminnen, das vor dem Hintergrund der Theorien der Cultural Studies und der Postcolonial Studies betrachtet wurde.

### *HUDA*

Im Netzwerk mit dem Namen HUDA, das 1996 gegründet wurde, sind vor allen Dingen konvertierte muslimische Frauen organisiert (derzeit 158 Personen) (vgl. Gamper 2011: 124). Die Angebote beziehen sich auf ihre speziellen Bedürfnisse.

Zum einen steht dabei die „Stärkung der muslimischen Frau in ihrer Identitätsentwicklung innerhalb der ‚Umma‘ wie innerhalb des nicht-muslimischen Umfelds in Deutschland“ im Vordergrund (Gamper 2011: 121). Konkret steht dabei eine individuelle religiöse Lebensführung im Mittelpunkt der Vereinsarbeit (vgl. Gamper 2011: 121). Zur Verwirklichung der Ziele betreibt der Verein eine Internetplattform und gab eine eigene Zeitschrift heraus. Zum anderen liegt ein Schwerpunkt der Arbeit in der Beratung der Frauen hinsichtlich persönlicher Fragestellungen bei Familienproblemen, Partnerschaftsfragen und Kindererziehung. Motive für die Gründung waren androzentrische Strukturen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft. Die Gründerinnen fanden „keine Organisation, die einen feministischen und offenen Umgang mit dem Islam offerierten und mit denen sie sich hätten identifizieren können“ (Gamper 2011: 123).

#### *ZIF*

Auch der Verein Zentrum islamische Frauenforschung (ZIF) (1996) (elf aktive Mitglieder) widmet sich dem Ziel, muslimische Frauen bei ihrem individuellen religiösen Weg zu unterstützen und eine eigene weibliche muslimische Identität zu entwickeln. Dazu wird die eigene Auseinandersetzung mit der Religion gefördert, auch um sich gegenüber Bevormundungen behaupten zu können (vgl. Gamper 2011: 131). Diese Auseinandersetzung findet im Rahmen einer hermeneutischen Herangehensweise mit den entsprechenden Textstellen statt, die „gender- und frauengerecht“ (Gamper 2011: 130-132) interpretiert werden. Die Ergebnisse der Auseinandersetzung werden in Broschüren zusammengefasst und veröffentlicht (vgl. Gamper 2011: 131). Darüber hinaus bietet der Verein muslimischen Frauen ebenfalls Beratung in persönlichen Konfliktsituationen an.

Zusammenfassend stellt Gamper fest, dass das Selbstverständnis der Vereine „auf einer Kritik am androzentrischen Islam sowie an der Stereotypisierung und dem Assimilationsanspruch durch die Aufnahmegesellschaft“ (Gamper 2011: 135) basiert. Die Angebote der Vereine sind emanzipatorisch ausgerichtet. Sie zielen darauf, den Frauen religiöses Wissen zu vermitteln, mit dem sie sich beispielsweise gegen traditionelle Einschränkungen zur Wehr setzen können (vgl. Gamper 2011: 265).

Neben ihren Angeboten bringen sich die Vereine in den „Diskurs über die unterdrückte muslimische Frau“ ein und werden damit selbst aktiver Teil der Auseinandersetzung; sie treten somit als Akteurinnen auf (vgl. Gamper 2011: 289). Gamper kommt zu dem Ergebnis, dass die untersuchten Vereine mit ihrem Angebot eine Nische in der muslimischen Vereinslandschaft besetzen. Dabei liegt ihr Schwerpunkt auf der Stärkung einer individuellen religiösen Identität der Mitglieder (vgl. Gamper 2011: 144). Sie stellen „eine Art Schutz- und Diskussionsraum für die Entwicklung dieser neuen islamischen, weiblichen Identität“ (Gamper 2011: 264) dar. Er definiert damit die Vereine als einen Zwischenraum „third space“ im Sinne Homi Bhabas (2000), „in dem sich die Muslima austauschen, ihre Identitäten definieren und sichern sowie den Widerstand organisieren können“ (Gamper 2011: 105).

Die Bedeutung der Ergebnisse von Gamper liegt insbesondere in der Auswahl seines Untersuchungsgegenstandes begründet. Er liefert Daten über ein zuvor nicht untersuchtes Phänomen: Die Ziele ausgewählter muslimischer Frauenorganisationen sowie die Einstellungen ihrer Mitglieder. Allerdings bedingt die deduktive Vorgehensweise, dass die Auswahl der entsprechenden Frauenvereine die zuvor getroffenen Annahmen bestätigt.

### **3.2 Muslime in Deutschland: Die Entwicklung religiöser Strukturen**

Im Zuge des wirtschaftlichen Aufschwungs Mitte der 50er Jahre in Deutschland und des in der Folge des Zweiten Weltkrieges herrschenden Arbeitskräftemangels begann die Bundesregierung Arbeitnehmer aus dem Ausland anzuwerben. 1955 wurden erstmals Arbeitskräfte aus Italien angeworben. Es folgten Anwerbeverträge mit Spanien, Griechenland (1960) und 1961 mit der Türkei. Weiterhin wurden ebenfalls mit Marokko (1963), Portugal (1964), Tunesien (1965) und Jugoslawien (1968) Anwerbevereinbarungen getroffen. Seit 1972 bildeten die Einwanderer aus der Türkei in der Bundesrepublik die größte Gruppe (vgl. Terkessidis 2001: 24; Heimbach 2001: 61).

Neben den Arbeitsmigranten und ihren Familien führten aber auch politische und kriegerische Auseinandersetzungen in verschiedenen Teilen der Welt seit Mitte der siebziger Jahre Asylsuchende und Flüchtlinge muslimischen Glaubens nach

Deutschland. Die Herkunftsländer sind der Libanon (1975) der Iran (1979), Afghanistan (1979), Bosnien-Herzegowina (1992) und der Kosovo (1995). Zudem kamen und kommen zahlreiche Studenten muslimischen Glaubens zum Studium nach Deutschland.

Seit den 60er Jahren lebten nun zum ersten Mal Männer und Frauen muslimischen Glaubens in größeren Zahlen in Deutschland. Sie etablierten im Laufe der Zeit religiöse Strukturen, die bis in die Gegenwart prägend sind. Die Geschichte des religiösen Engagements der Muslime und die Etablierung religiöser Strukturen in Deutschland werden bislang in drei Phasen unterteilt (Lehmann 2004; Amiraux 1996). Diese Einteilung wird von Seiten der Forscherin im Folgenden durch eine vierte Phase ergänzt.

(1) In der ersten Phase der Arbeitsmigration waren die Zuwanderer hauptsächlich Männer, die zumeist allein und für einen begrenzten Zeitraum nach Deutschland kamen. Für sie stand die Verbesserung der eigenen wirtschaftlichen Lage im Mittelpunkt. Im Hinblick auf die Religion sollten zunächst die religiösen Grundbedürfnisse befriedigt werden. So war man beispielsweise bemüht, geeignete Gebetsräume zu finden. Diese wurden in dieser Phase zum Teil auch in unmittelbarer Nähe zum Arbeitsplatz eingerichtet (vgl. Lehmann 2004: 33; Amiraux 1999: 40).

(2) Mit dem Zuzug der Frauen und Familien, nach dem Anwerbestopp 1973, veränderte sich die Situation grundlegend. Zum einen war der Aufenthalt nun auf Dauer angelegt. Das eigene Leben in der neuen Umgebung einzurichten und zu gestalten, gewann an Bedeutung. Man zog aus den kollektiven Wohneinheiten, in denen fast ausschließlich Männer zusammen wohnten, aus und bezog Wohnviertel in den Städten. Zudem besuchten die Kinder die Schulen und lernten Deutsch. Insbesondere im Hinblick auf die Ausbildung der Kinder wurden Strukturen zur Bewahrung und Vermittlung der eigenen Kultur, Tradition und Religion etabliert.

*It was only when migrant life ‚migrated‘ from the hostels to houses, especially with the family reunification (...) that a stronger interest in religion began to emerge, along with the search for properly dedicated buildings that could serve as mosques (Karaşoğlu/Nonneman 1996: 246).*

Das Interesse an religiösen Aktivitäten stieg an und seit Ende der 70er Jahre wurden lokale Moscheevereine gegründet. Durch die formale Organisationsbildung

wurde einerseits die religiöse Versorgung verstetigt, andererseits bildet dieser Status die Voraussetzung, um die Rechtsfähigkeit einer juristischen Person zu erlangen (Art. 140 GG i.V. m. Art 137 Abs. 4 WRV) und damit als Organisation am Rechtsleben teilzunehmen. Auf diesem Wege kann die finanzielle Situation der Gemeinden gestaltet werden, indem Mitgliedsbeiträge erhoben werden können und eine Kontoführung möglich wird. Darüber hinaus erfordert der Vereinsstatus auch eine Satzung, die den rechtlichen Erfordernissen genügt. Diese regelt zudem den Sitz, den Zweck, den Namen und die Mitgliedschaftsregularien des Vereins. Dies verweist auf die zuvor skizzierte Prozessstruktur der religiösen Sozialformen, die in einem engen Zusammenhang mit dem religiösen Wandel stehen. Die religiösen Gruppen, die zunächst in informeller Weise die religiösen Grundbedürfnisse abdecken, verändern sich nun mit der Verstetigung der religiösen Strukturen. Es werden religiöse Organisationen in Form eines Vereins gegründet – die Ziele haben sich ausdifferenziert (vgl. Krech 2005: 138; siehe hier Kapitel 2).

Durch die Eintragung ins Vereinsregister passen sich die muslimischen Gemeinden der existierenden Organisationslandschaft in Deutschland an (vgl. Chbib 2011: 99). Der Moscheeverein stellt nämlich keine selbstverständliche Form dar, in der sich der Islam institutionell verkörpert. Es handelt sich vielmehr um eine „bedeutende Transformation“ (Tezcan 2011: 293). Auf welche Weise sich dieser strukturelle Wandel mit den Jahren institutionalisiert hat, veranschaulicht die Tatsache, dass der lokale Moscheeverein mittlerweile die häufigste Organisationsform der Muslime in Deutschland darstellt. Halm et al. geben den Anteil der Gemeinden, die über den Status des eingetragenen Vereins verfügen, mit 91% an (vgl. 2012: 62).

Moscheen sind Versammlungsstätten, in denen neben der alltäglichen religiösen Praxis auch soziale Aktivitäten stattfinden. Die gottesdienstlichen Handlungen werden weltweit auf Arabisch verrichtet – so wie bis zum II. Vatikanischen Konzil katholische Gottesdienste ausschließlich in lateinischer Sprache durchgeführt wurden – so kann eigentlich jede Moschee von jedem Muslim gleichermaßen genutzt werden. Dennoch sind die Moscheen häufig nach Nationalitäten organisiert, da sie eben auch Orte der Kulturübermittlung sind. Die Aleviten betreiben keine Moscheen, sondern nutzen für ihre gottesdienstlichen Handlungen Cem-Häuser.

Von Anfang an übernahmen die Moscheen weitaus mehr Aufgaben als die religiöse Dienstleitung. Sie wirkten als „Gemeindezentren“ und „Selbsthilfeorganisationen“ für die Muslime, die mit zahlreichen neuen Anforderungen in der fremden Umgebung konfrontiert wurden. Für Neuankömmlinge boten sie eine zentrale „Anlaufstelle“ mit Hilfeangeboten und Informationsaustausch. Die Moscheegemeinden waren und sind aber vor allen Dingen die Orte, „an denen die Normen und Werte der Religion an die nächste Generation weiter vermittelt werden“ (Schiffauer 2010: 45). In diesem Kontext wurden die Moscheen im Migrationskontext auch zu einer zentralen Anlaufstelle für die Frauen. Häufig übernahmen sie die religiöse Unterweisung der Kinder. Die religiöse Bildung der Kinder bot den Frauen damit einen Rahmen, innerhalb dessen sie am Gemeindeleben teilhatten und wichtige Funktionen für die Gemeinde erfüllten. Sie übernahmen damit in einem erweiterten Sinne (religiöse) Erziehungsaufgaben, die ihnen gleichzeitig auch Zugänge in die Moscheegemeinde eröffneten. Durch diese Bildungsaufgaben blieb ihr Handlungsradius nicht nur auf den Binnenraum der Familie beschränkt. Auf der Handlungsebene fand eine Erweiterung statt, ohne konkret das vorherrschende Frauenbild der „Mutter“ zu überwinden – ein Zusammenhang, der sich auch in der konfessionellen Frauenbewegung im 19. Jahrhundert zeigte (siehe Kapitel 4.1). Darüber hinaus sind die Gemeinden aber auch soziale Anknüpfungspunkte und Orte, an denen das soziale Leben auch ohne ein weitgefächertes Verwandtschaftsnetz in der neuen Umgebung stattfinden konnte. Von Anfang an trafen sich hier die Frauen, tauschten sich aus und unterstützten sich gegenseitig. Schiffauer weist in diesem Zusammenhang auf eine Verschiebung der Geschlechterbalance innerhalb der Gemeinden hin. „Bei den islamischen Gemeinden in Deutschland gelten heute die Frauen als das aktivste Element- und es ist nur eine Frage der Zeit, bis sich das auch auf der Ebene der Besetzung der Ämter niederschlägt“ (Schiffauer 2010: 51). Diese Stärkung des weiblichen Engagements findet sich auch in anderen Einwanderergemeinden wieder<sup>29</sup> (vgl. Schiffauer 2010: 51).

Die eingetragenen muslimischen Vereine haben sich zu einem großem Anteil in Dachverbänden, die ebenfalls ab Mitte der 70'er Jahre entstanden sind, zusam-

---

<sup>29</sup> Bei den protestantischen Fundamentalisten in England Anfang des 19. Jahrhunderts spielte das weibliche Predigeramt eine zentrale Rolle (vgl. Schiffauer 2010: 51).

mengeschlossen. In Folge dessen hat sich die muslimische Organisationslandschaft in den vergangenen Jahren weit aufgefächert. Die gegenwärtig existierenden Organisationen lassen sich hinsichtlich ihrer Struktur, der religiösen Glaubensrichtung, der nationalen Herkunft oder der Zugehörigkeit zu Dachverbänden differenzieren (vgl. Lemmen 2002: 29-94) (siehe 3.1.2).

Die aktuelle Studie<sup>30</sup> (Halm et al. 2012) des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge und des Zentrums für Türkeistudien zeigt, dass der Großteil der Gemeinden in den Jahren zwischen 1980 und 1999 gegründet wurden. Unter Gemeinden werden diejenigen Organisationen gefasst, die über Räumlichkeiten für religiöse Veranstaltungen verfügen, unabhängig ihrer rechtlichen Organisationsform (vgl. Halm et al. 2012: 46). Ab 2000 sind kaum Neugründungen zu verzeichnen (13%), was darauf hindeutet, dass sich die muslimische Organisationslandschaft in den letzten Jahren weitgehend etabliert hat (Halm et al. 2012: 61).

(3) Eine veränderte Prioritätensetzung und eine Modifizierung der Handlungsstrategien erkennt Lehmann (vgl. 2004: 34) bei den muslimischen Gruppierungen ab den 90er Jahren.

Das Engagement der Vereine und Verbände richtete sich nun auch nach außen über das religiöse Feld hinaus und zielte auf die Erweiterung der (rechtlichen) Möglichkeiten, die muslimische Glaubenspraxis in der deutschen Gesellschaft zu leben. Tezcan erkennt diese veränderte Ausrichtung darin, dass „der Islam als *public religion* mit Forderungen auftritt, die die Existenz der Muslime *als* Muslime in Deutschland wie im übrigen Europa betreffen“ (Tezcan 2011: 293). Sowohl Dachverbände als auch lokale Moscheevereine positionierten sich mit ihren Anliegen zunehmend in der politischen Öffentlichkeit. Bemühungen um die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts, Moschee-Neubauten und auch die Ein-

---

<sup>30</sup> Es handelt sich um zwei Studien, die im Auftrag der Islamkonferenz durchgeführt wurden, deren Ziel es war, einen Gesamtüberblick über die existierenden Gemeinden sowie die islamischen Religionsbediensteten in Deutschland zu erhalten. Die Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI) war für die Konzeption und Auswertung der Studie „Angebote und Strukturen der islamischen Organisationen in Deutschland“ verantwortlich. Diese Untersuchung basiert auf der Befragung von 1141 islamischen einschließlich der alevitischen Gemeinden in Deutschland. Die Studie zu den „Islamischen Religionsbediensteten in Deutschland“ wurde vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) durchgeführt (vgl. Halm et al 2012: 6). Dazu wurden 821 Interviews mit islamischen Religionsbediensteten durchgeführt.

führung des „Tags der offenen Tür“ im Jahr 1997 am 3. Oktober, an der sich gegenwärtig die Mehrheit der muslimischen Gemeinden in Deutschland beteiligen, dokumentieren diesen Prozess (vgl. Halm et al. 2012: 82).

Die veränderte Ausrichtung der muslimischen Verbände korrespondiert auch mit einer Formalisierung, die für den Islam in Deutschland neu ist. Seit Mitte der 90er Jahre haben sich muslimische Vereine in Landesverbänden zusammengeschlossen (bisher in acht Bundesländern)<sup>31</sup>. Hintergrund für die Etablierung dieser Organisationsform im religiös-muslimischen Feld war, dass Regelungen in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Staat in vielen Bereichen Angelegenheit der Länder ist, so beispielsweise die Verleihung des Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts, Religionsunterricht und Bestattungswesen (vgl. Spielhaus 2011: 128).

In diesem Zeitraum (seit 1990) wurde das muslimische Engagement in Deutschland insgesamt aktiver und vielgestaltiger. Mit der Konsolidierung der muslimischer Gemeinden und ihrer Ausrichtung auf Deutschland entwickelte sich ein Anstieg der durch die Moscheevereine übernommenen Funktionen (vgl. Klinkhammer 2000: 93). Soziale Strukturen, die in den Heimatländern gegeben waren, wurden nun von und in den Moscheevereinen etabliert. Dies wird als charakteristische Entwicklung des Islams in Europa beschrieben (vgl. Shadid/Koeningsfeld 1995: 25).

Das religiös-muslimische Feld hat sich derart differenziert, dass Angebote für verschiedene Klientel entwickelt wurden. Stand in der Gründungszeit der Gemeinden zunächst die religiöse Unterweisung im Vordergrund, erhielt nun die allgemeine Weiterbildung der Kinder und Jugendlichen mit den Jahren an Bedeutung. Themen wie Erziehung, Hausaufgabenbetreuung und Sportangebote gehören mittlerweile zum selbstverständlichen Teil des Moscheeangebots (vgl. Ceylan 2006: 155; Schiffauer 2010: 56). Bildung und dabei auch religiöse Bildung gewann mit der Verstetigung des muslimischen Lebens in Deutschland, mit dem Wandel der Generationen, an Relevanz. Darauf verweisen auch die zahlreichen Initiativen zur

---

<sup>31</sup> Islamische Gemeinschaft Schleswig-Holstein (2000), Schura Niedersachsen (2002), Schura Hamburg (1999), Islamische Religionsgemeinschaft Hessen (1997), Religionsgemeinschaft des Islam Landesverband Baden-Württemberg und der Zentralrat der Muslime in Baden-Württemberg (1994), Islamrat für Rheinland-Pfalz (2000), Islamische Religionsgemeinschaft Bayern (2001) und Islamrat für Bayern (2000), Schura Bremen (2006) (vgl. Lemmen 2002: 75f.).

Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen, die einen langen Vorlauf hatten (siehe dazu Phase 4).

Neben den Jugendlichen waren es vor allen Dingen auch die Frauen, die stärker in den Blick gerieten. In ihrer Untersuchung zur Berliner Moscheenlandschaft hat Gerdien Jonker (1999) die wachsende Partizipation türkischer Frauen untersucht. Sie beschreibt die Präsenz der Frauen in den Moscheen als „ein relativ neues Phänomen“ (Jonker 1999: 109), das im Zusammenhang mit dem Generationenwechsel seit den 90er Jahren in den Moscheen steht. Halm et al. zeigen, dass im Jahr 2012 in rund der Hälfte der bestehenden muslimischen Gemeinden in Deutschland ein intergenerationeller Wechsel im Vorstand und unter den Gemeindemitgliedern stattgefunden hat (vgl. Halm et al. 2012: 98). Der Vorstandswechsel in den Gemeinden führte zu Umstrukturierungen und Neuausrichtungen der Moscheevereine. Mit der Einrichtung von Räumen für Frauen wurden dabei auch neue Akzente gesetzt. Zwei Drittel der befragten Moscheen gaben an, über Frauenräume zu verfügen (vgl. Jonker 1999: 109). In der 2006 aktualisierten Studie zum Berliner Gemeindeleben verweist Riem Spielhaus darauf, dass sich die Zahl der Frauenräume gegenüber 1998 leicht erhöht hat (vgl. 2006: 65). Die Vorstände hatten die Notwendigkeit erkannt, den Frauen „in der fremden Umgebung einen eigenen Ort innerhalb der Moschee einzuräumen, um ihnen die Weitergabe der religiösen Tradition zu ermöglichen“ (Jonker 2003: 220). Ist die Moschee traditionell ein männlich definierter Ort, bildet die Einrichtung der Räume für Frauen im europäischen Kontext eine strukturelle Veränderung. „Mit der Verwirklichung struktureller Räume für Frauen ist der westeuropäische Islam nunmehr im Begriff, der Tradition Neues hinzuzufügen“ (Jonker 2003: 220). Die Angebote von und für Frauen in den Moscheen reichen von religiösen Angeboten über Arabischunterricht bis hin zu nicht offenkundig religiösen Angeboten wie Sprach- Computer-, Bastelkursen und Mutter-und-Kind-Gruppen; Frauengruppen gehören dabei mittlerweile zum selbstverständlichen Angebot in den Moscheen.

(4) Im Zuge der wachsenden Partizipation der Muslime in der deutschen Öffentlichkeit entwickelte sich insbesondere in den letzten 10 Jahren eine öffentliche Auseinandersetzung mit dem Islam, die nun auch auf der politischen Agenda seinen Platz angenommen hat (vgl. Amir-Moazami 2009a: 185). Es lassen sich verstärkt Initiativen von Muslimen beobachten, die darauf zielen, die rechtliche

Gleichstellung mit anderen bereits etablierten Religionsgemeinschaften zu erhalten. Prominente Beispiele sind dabei das Engagement der Dachverbände um die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts, die Einführung des islamischen Religionsunterrichts<sup>32</sup> und die juristischen Auseinandersetzungen um das Tragen des Kopftuchs in öffentlichen Schulen, wie es in Kapitel 4.2 dargestellt wird. Hier lassen sich Bezüge zu den Ausführungen Casanovas (1999) Entprivatisierungsthese von Religion herstellen. Der Islam agiert zunehmend als zivilgesellschaftlicher Akteur. Dies zeigt sich in den neu etablierten Zusammenschlüssen (Spielhaus 2011) sowie in dem öffentlich formulierten Vertretungsanspruch (Tezcan 2011). Ziel ist dabei, die rechtliche Gleichstellung mit den anderen Religionsgemeinschaften zu erreichen und veranlasst damit den Staat sich mit seinen normativen Grundlagen, wie der Religionsfreiheit, neu zu befassen.

Damit lässt sich die vierte Phase einerseits durch die Institutionalisierungsprozesse außerhalb des religiösen Feldes sowie andererseits durch die sich neu entwickelnde „Islampolitik“ (Tezcan 2011: 304) charakterisieren. Es wird sich zeigen, dass den Geschlechterfragen hier besondere Bedeutung zukommt (vgl. Amir-Moazami 2009a, 2011).

Das Kopftuch von Fereshta Ludin, Lehrerin im staatlichen Schuldienst in Baden-Württemberg, provozierte einen sieben Jahre andauernden Rechtsstreit, der schließlich 2003 beim Bundesverfassungsgericht endete (siehe 4.2.1).<sup>33</sup> Frau Ludin setzte sich gegen die ihr auferlegte Einschränkung, das Verbot der Einstellung als Lehrerin, zur Wehr, indem sie vor den juristischen Instanzen für ihr im Grundgesetz verankertes Recht auf Glaubensfreiheit kämpfte. Als Folge des Urteils des Bundesverfassungsgerichts wurden in der Mehrzahl der Bundesländer sogenannte „Kopftuchgesetze“ erlassen. Vor diesem Hintergrund wird das Verhältnis von Re-

---

<sup>32</sup> In einigen Bundesländern haben die islamischen Organisationen den islamischen Religionsunterricht auf dem Rechtsweg eingeklagt. Bspw. in Berlin obliegt der Religionsunterricht laut Schulgesetz den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften und die Islamische Föderation Berlin hat 2001 das Recht auf Erteilung des Islamunterrichts an staatlichen Grundschulen eingeklagt (vgl. Amir-Moazami 2009a: 188).

<sup>33</sup> Im Januar 2015 gab das Bundesverfassungsgericht einer Klage zweier Kopftuchtragender Frauen gegen deren Beeinträchtigungen bei der Berufswahl statt. Pauschale Kopftuchverbote, wie sie in den Landesgesetzen seit 2004 z.T. festgehalten sind, sind nicht mehr zulässig (siehe 4.2.1) (vgl. Spiegel 2015).

ligion und Geschlecht mit Bezug auf muslimisch-religiöse Gemeinschaften verstärkt öffentlich wahrgenommen und verhandelt (vgl. Rumpf et al. 2003; Jonker/Amiriaux 2006; Amir-Moazami 2009a, 2011) (siehe Kapitel 4.2.2). An Frau Ludins Fall wird u.a. Folgendes deutlich: Zum einen, dass der Vollzug religiöser Praxis, wie das Kopftuchtragen, von Seiten der Muslime nun rechtlich eingeklagt wird. Zum anderen verweist das Beispiel von Fereshta Ludin dabei auf die Relevanz des religiösen Geschlechterverhältnisses und dessen Spannungspotenzial im Kontext staatlicher Bildungspolitik und konkret in Bezug auf die Berufe von Frauen im Bildungssektor.

Es liegt in der Funktion des gesellschaftlichen Teilbereichs begründet, dass sich die aktuellen Auseinandersetzungen um religiöse Symbole und Kleidung insbesondere im Bildungsbereich abspielen. Als Aufgabengebiet des Staates steht neben der Vermittlung von Wissen auch die Weitergabe von anerkannten Werten und Normen im Mittelpunkt der Bildung. Inwieweit diese Vermittlung durch eine Frau mit muslimischem Kopftuch, die damit als Repräsentantin eines als problematisch bewerteten religiösen Geschlechterverhältnisses betrachtet wurde, möglich ist, wurde kontrovers diskutiert. Neben der beruflichen Dimension, reicht die Auseinandersetzung im Bildungssektor für die muslimische Minderheit weiter. Die Frage nach Teilhabe und Anerkennung muslimischer Interessen findet in der langen Auseinandersetzung um den islamischen Religionsunterricht ihren sinnbildhaften Ausdruck.

Bevor hier allerdings die zu vermittelnden Inhalte im Mittelpunkt standen, kreiste die Auseinandersetzung lange Zeit um die Frage nach Ansprechpartnern auf muslimischer Seite, die „staatlicherseits unstrittig als Religionsgemeinschaft anerkannt werden können“ (Kiefer 2009: 37). Die zuvor kurz skizzierte Datenlage sowie die islamischen Repräsentationsweisen in Deutschland (siehe Kapitel 3.1.1 und 3.1.2) verweisen auf die Komplexität dieses Unterfangens einer „unstrittigen Anerkennung“ ebensolcher Ansprechpartner. Die Frage der Repräsentation ist eng verwoben mit der Organisationsstruktur und diese stellt sich gegenwärtig im Islam in Deutschland anders dar als vom Christentum bekannt (siehe 3.1.). Zwar beobachten wir Anpassungen auf organisationaler Ebene (vgl. Chbib 2011: 99), aber nach wie vor sind die Strukturen bis hin zur Mitgliedererfassung nicht vergleichbar. Dieser Umstand und die Tatsache, dass das Christentum aufgrund seines Status

staatlicherseits als Maßstab für religiöse Organisationsformen dient (Koenig 2003, 2005), sind die Annäherungen und Verständigungen hinsichtlich der Reichweite verschiedener muslimischer Organisationen und ihrer Repräsentanten konflikthaft und voraussetzungsvoll.

Neben diesen komplexen rechtlichen Fragestellungen bezüglich der muslimischen Ansprechpartner fächert sich der Gegenstandsbereich des islamischen Religionsunterrichts gegenwärtig hinsichtlich der religiösen Reichweite der Inhalte in verschiedene Fächer auf. Unterschieden wird in Islamkunde, die auf Glaubensverkündung verzichtet, und dem bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterricht. Als Wegbereiter für einen künftigen ordentlichen Religionsunterricht an staatlichen Schulen im Sinne des Art. 7, Abs.3 GG wurde seit dem Schuljahr 1999/2000 in sieben Bundesländern<sup>34</sup> islamischer Religionsunterricht im Rahmen von Modellversuchen angeboten (vgl. Kiefer 2009: 37). Die Deutsche Islam Konferenz hat den Einigungsprozess auf Länderebene und damit die Einführung des Religionsunterrichts beschleunigt. So beschloss das Gremium 2008 die Einführung des islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Unterrichtsfach in deutscher Sprache an öffentlichen Schulen und beauftragte die Kultusministerkonferenz mit der Umsetzung (vgl. Deutsche Islam Konferenz 2009a).

In Bayern wird bspw. derzeit an derzeit 256 Grund- und Hauptschulen der Modellversuch „Islamischer Unterricht“ und im Bundesland Nordrhein-Westfalen „Islamkunde in deutscher Sprache“ an 133 Grundschulen angeboten (vgl. Islamischer Religionsunterricht, Dokumentation DIK 2011: S. 138). Seit dem Schuljahr 2012/13 wird islamischer Religionsunterricht an 33 Schulen als ordentliches Fach angeboten (Deutsche Islam Konferenz 2013b). Hessen hat zum Schuljahr 2013/14 bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterricht an 25 Grundschulen als Unterrichtsfach eingeführt (vgl. Kultusministerium 2015).

Korrespondierend zu der Einführung des islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen, entwickelten sich staatliche Ausbildungsformen für die Lehrkräfte. Dies markiert eine historische Wende im Prozess der Institutionalisierung

---

<sup>34</sup> Dabei handelt es sich um die Bundesländer Baden-Württemberg (2006), Bayern (2003), Niedersachsen (2003), Nordrhein-Westfalen (1999), Rheinland-Pfalz (2003) und Schleswig Holstein 2007 (vgl. Deutsche Islam Konferenz 2009b).

des Islam in Deutschland. Die staatliche Beteiligung im religiösen Bildungsbereich behandelt der folgende Abschnitt (3.3.2.).

Das Engagement der Muslime in dieser letzten und gegenwärtigen Phase zielt auf die Anerkennung ihrer Interessen und die Erweiterung gesellschaftlicher Teilhabe als Minderheit außerhalb der Grenzen des religiösen Feldes. Diese vielfältigen Initiativen haben dazu beigetragen, dass die Institutionalisierung des Islam in Deutschland nun auch zum erklärten innenpolitischen Ziel geworden ist (vgl. Amir-Moazami 2009a: 189). Die Einführung der Deutschen Islam Konferenz zeugt davon. Im Folgenden soll auf das staatliche Einwirken innerhalb dieses Institutionalisierungsprozesses geblickt werden und dabei insbesondere die Zielsetzung der Islamkonferenz skizziert werden. Hintergrund ist hier die Beobachtung, dass sich das religiös-muslimische Feld durch die staatlichen Maßnahmen verändert hat und zwar insbesondere durch die neue Relevanz von „legitimen“ Ansprechpartnern und auch Ansprechpartnerinnen, den Experten des religiös-muslimischen Feldes, sowie der besonderen Aufmerksamkeit auf religiöse Geschlechterthemen.

### **3.3 Staatliche Praktiken und ihre Auswirkungen**

Die Terroranschläge vom 11. September 2001 in New York markieren eine Wendung seitens der westeuropäischen Öffentlichkeit im Hinblick auf das Verhältnis zu den Muslimen und zum Islam insgesamt. Ein zentraler Nebeneffekt der Anschläge war die nahezu überall diskutierte Frage, ob der Islam mit westlichen Werten wie Demokratie und Menschenrechte kompatibel sei. Um dies zu beantworten, entwickelten sich allorts Auseinandersetzungen mit den religiösen Quellen des Islam sowie Diskussionsrunden mit den Angehörigen dieser nun unter Verdacht stehenden Religion (vgl. Amiraux/Jonker 2006: 9). Auch die europäischen Regierungen entfalteten verschiedene Strategien im Hinblick auf das neu zu bestimmende Verhältnis zum Islam, eine sogenannte „Islampolitik“ etablierte sich (vgl. Tezcan 2011: 304). Die deutsche Regierungsinitiative, deren bedeutsamstes Unternehmen die Deutsche Islam Konferenz darstellt, gehört sowohl in zeitlicher als auch in inhaltlicher Hinsicht zu einer Reihe von ähnlichen Initiativen in anderen europäischen Ländern (Silvestri 2005, Peter 2008, Tezcan 2009) (vgl. Tezcan 2011: 304). Bemerkenswert ist, dass das Thema des Geschlechterverhältnisses im

Zug dieser staatlichen Dialoginitiativen hohe Aufmerksamkeit erhält. Amir-Moazami erkennt darin einen „Zentralbereich eingreifender Praxis“, da die Geschlechterkonzeptionen von Muslimen „als (noch) nicht kompatibel mit den geltenden Vorstellungen von Gleichheit, Autonomie und Freiheit erachtet werden“ (Amir-Moazami 2009a: 193).

Die politische Auseinandersetzung mit dem Islam hat auch Auswirkungen auf das Selbstverständnis der Muslime in Deutschland. Riem Spielhaus (2011) zeigt in ihrer Studie, dass die Herausbildung einer Islampolitik den von ihr analysierten Prozess der Gemeinschaftsbildung seitens der Muslime befördert. Die Vergemeinschaftung lasse sich zurückführen auf die in Deutschland und Europa erfahrene Wahrnehmung als Gruppe im zivilgesellschaftlichen, politischen und medialen Diskurs, der Muslime als Kollektiv anspricht und von ihnen aber auch als ausgrenzend und diskriminierend erlebt wird (vgl. Spielhaus 2011: 186). Die analysierten Debatten verweisen auf ein entstehendes „islamisches Bewusstsein“, das sich in der Selbstpositionierung verschiedener Akteure in ihrer Rolle als Muslime darstellt. Spielhaus erkennt darin die Vorstufe einer vorgestellten Gemeinschaft im Sinne Andersons (1996), „die von dem Gefühl der Zugehörigkeit und der Erwidern dieses Gefühls, d. h. der Anerkennung der Zugehörigkeit durch die Gemeinschaft getragen wird“ (Spielhaus 2011: 183). Interessant ist, dass es sich bei der skizzierten entstehenden muslimischen Gemeinschaft nicht um eine religiöse Gemeinschaft im Sinne einer gemeinsam geteilten religiösen Praxis handelt, sondern um „eine Lobbygruppe, die sich der Vertretung der Interessen annimmt“ (Spielhaus 2011: 186). Anhand eines Institutionalierungsprozesses auf Landesebene zeigt sie, wie hier religiöse Zugehörigkeit als Ressource zur Mobilisierung von Anhängern und zur Stärkung des Einflusses im gesellschaftspolitischen Diskurs genutzt wird (vgl. Spielhaus 2011: 188). Dabei seien die Muslime zwar weit davon entfernt, eine homogene Gemeinschaft zu bilden, aber insbesondere die staatlichen Anforderungen befördern die Motivation als „Repräsentanten einer geeinten Gemeinschaft aufzutreten“ (Spielhaus 2011: 188).

Im Folgenden soll nun die staatliche Islampolitik an zwei für den hier behandelten relevanten Gegenstandsbereichen veranschaulicht werden: Der Deutschen Islam Konferenz und den Veränderungen im staatlichen Bildungssektor.

### 3.3.1 Die Deutsche Islam Konferenz

Die Deutsche Islam Konferenz (DIK) wurde vom ehemaligen Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble im Jahr 2006 eingeführt und befindet sich gegenwärtig unter der Leitung des Bundesinnenministers Dr. Thomas de Maizière in der dritten Phase<sup>35</sup>. Die Regierung zielte bei der Einführung dieses Dialogforums darauf, einerseits Transparenz über das muslimische Feld zu gewinnen und andererseits für Toleranz<sup>36</sup> für den Islam in der Bevölkerung zu werben.

Tezcan (vgl. 2012: 38) analysiert, dass weniger die Themen neu sind, als die Form, in der sie behandelt werden: „Der Dialog mit den Muslimen drückt die neue integrationspolitische Richtung aus“ (Tezcan 2012: 38). So zielt die Islamkonferenz auf einen zu erreichenden Konsens in den entsprechenden Themenbereichen, um langfristig ein „harmonisches Zusammenleben“ (Deutsche Islam Konferenz 2010a) zu etablieren. Anders als in Frankreich war es nicht das Ziel, eine repräsentative islamische Vertretung für Deutschland zu etablieren. Die Gründung des Koordinationsrats der Muslime im Jahr 2007, in dem sich die vier größten Organisationen zusammengeschlossen haben, stellt somit einen „unbeabsichtigten Nebeneffekt“ (Amir-Moazami 2009a: 190; vgl. Tietze 2012) dar.

Amir-Moazami (2011) untersucht den praktizierten Dialog der DIK in der Perspektive der „Gouvernementalität“ Foucaults (2006). Dieses Konzept biete die Möglichkeit, Macht in verschiedenen Dimensionen zu beleuchten. Der Blick wird dabei weniger ausschließlich auf die Staatsmacht als solche gelegt, sondern auf umfassende politische Ziele, die soziale, religiöse und kulturelle Normen formen. Dieses Konzept eröffnet eine interessante Perspektive jenseits der Beschreibung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche (Koenig 2005) (vgl. Amir-Moazami 2011: 10): Die Initiativen der DIK lassen sich in den Zusammenhang eines zivilisierenden Projekts stellen, das auf der Idee basiert, liberal-säkulare Muslime zu produzieren, die die Ideale von Freiheit und Autonomie akzeptieren (vgl. Amir-Moazami 2011: 25). Das Schlüsselkonzept dabei ist das Geschlechterverhältnis im

---

<sup>35</sup>Die Phasen gliedern sich nach den Legislaturperioden. Phase I: 2006-2009 (unter der Leitung von Bundesinnenminister Dr. Wolfgang Schäuble), Phase II: 2009-2013 (Bundesinnenminister Dr. Thomas de Maizière). Die erste Sitzung des neu etablierten Gremiums (ersetzt das Plenum) fand am 13. Januar 2015 statt.

<sup>36</sup> Amir-Moazami weist unter Bezugnahme auf Wendy Brown (2006) auf den Toleranzdiskurs als Machttechnologie hin (vgl. Amir-Moazami 2009b: 152).

Islam (vgl. Amir-Moazami 2011: 11). Dies zeigt sich sowohl in der Zusammensetzung des Personenkreises als auch in der thematischen Ausrichtung des Forums.

Der Struktur nach bestand die Islamkonferenz in der ersten Phase (2006-2009) aus einem Plenum, den Arbeitsgruppen und einem Gesprächskreis. Das Plenum arbeitete als repräsentatives Gremium und präsentierte die Ergebnisse der Arbeitsgruppen. Hier saßen 15 staatliche Vertreter (aus Bund, Ländern und Kommunen) und 15 muslimische Vertreter zusammen. Die Gruppe der muslimischen Vertreter setzte sich aus fünf Vertretern der Dachverbände DITIB, Islamrat, Zentralrat, VIKZ und dem Verband der Aleviten in Deutschland (AABF) sowie aus nicht-organisierten Muslimen zusammen (vgl. Deutsche Islam Konferenz 2010b). Den Hintergrund dieser Struktur bildet die Annahme, dass die existierenden Dachverbände nur ein Fünftel der in Deutschland lebenden Muslime repräsentieren. Um die Vielfalt der Muslime in Deutschland abzubilden, sei es erforderlich, die nicht-organisierten Muslime mit einzubeziehen. Dazu wurden zehn Personen „aus verschiedensten Bereichen des öffentlichen muslimischen Lebens“ (Deutsche Islam Konferenz 2010c) ausgewählt. Damit spricht die Regierung einerseits den Verbänden den maßgeblichen Vertretungsanspruch ab und impliziert andererseits eine mangelnde Vielfalt innerhalb der Verbände (vgl. Chbib 2011: 88). Diese Vorgehensweise löste insbesondere unter den muslimischen Verbänden Kritik aus. Problematisiert wurde zum einen das Eingreifen des Staates in die Etablierung eines repräsentativen Personenkreises und zweitens die Zusammensetzung des Personenkreises an sich.

Insbesondere die Teilnahme der islamkritischen, säkularen Personen wie Necla Kelek, Soziologin und Autorin, und Seran Ates, Rechtsanwältin, wurden dabei in Frage gestellt. Säkulare muslimische Feministinnen verfügen über „große öffentliche Präsenz“ und „sind auch gefragte Politikberaterinnen in der Erörterung von Geschlechterfragen in Bezug auf Muslime in Deutschland“ (Amir-Moazami 2009: 198).<sup>37</sup> Sie engagieren sich insbesondere gegen einen untergeordneten Status der Frauen in muslimischen Organisationen und setzen sich für ein Religionsmodell ein, das auf dem Ideal des säkularen Europa basiert, das eine Zurückhaltung der

---

<sup>37</sup> Ates wirkte in Baden-Württemberg bei der Gestaltung der Kopftuchgesetze und Kelek bei der Entwicklung des Einbürgerungstests mit (vgl. Amir-Moazami 2009a: 198).

Religion aus der öffentlichen Sphäre beinhaltet (vgl. Amir-Moazami 2011: 15). Die Auswahl dieser dem Islam öffentlich kritisch gegenüberstehenden Teilnehmerinnen ist darüber hinaus so bedeutsam, da sie zu Beginn die weiblichen Musliminnen in der DIK repräsentierten<sup>38</sup> und die Diskussionen der Geschlechterfragen prägten (vgl. Amir-Moazami 2009: 198, dies. 2011: 14). Dabei wurde der Diskurs über Religion an ein spezifisches säkulares Verständnis von Feminismus gekoppelt, der den „Islam als Ursprung für Geschlechterungleichheit“ (Amir-Moazami 2009a: 199) entlarvt.

Die ständige Arbeit der ersten Runde der DIK fand in drei Arbeitsgruppen statt. Thematisch wurden in einer breiten Perspektive alle relevanten Lebensbereiche behandelt: „Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertkonsens“, „Religionsfragen im Verfassungsverständnis“, „Wirtschaft und Medien als Brücke“ und „Sicherheit und Islamismus in Deutschland“ (Gesprächskreis) (Deutsche Islam Konferenz 2010d). Damit reichten die Themen von der Auseinandersetzung mit dem Bekenntnis zum Grundgesetz über Fragen der religiösen Praxis, wie die Einführung des islamischen Religionsunterrichts und Moscheebauten, bis hin zum Islambild in den Medien. Der Gesprächskreis mit Vertretern der Sicherheitsbehörden und mit muslimischen Vertretern befasste sich mit der Bekämpfung von Radikalisierung. Einen wesentlichen Bestandteil der Themen, dabei insbesondere der ersten beiden Arbeitsgruppen, bildeten die Geschlechterfragen. Diese wurden in sehr unterschiedlichen Themengebieten wie der Frage nach der Koedukation im Sport- und Schwimmunterricht und Klassenfahrten wie auch der Verhaltensweisen muslimischer Jungen zu nicht-muslimischen Mädchen verhandelt (vgl. Amir-Moazami 2009a: 200).

In der zweiten Phase der Islamkonferenz (2009-2013), die mit veränderter Struktur und Teilnehmerzusammensetzung startete, nahm das Thema Geschlechtergerechtigkeit einen weitaus größeren Raum ein. Es bildete neben den Themen „Etablierung einer institutionalisierten Kooperation zwischen Staat und Muslimen“ und „Prävention von Extremismus, Radikalisierung und gesellschaftlicher Polarisie-

---

<sup>38</sup> Offensichtlich religiös praktizierende Musliminnen nahmen zu Beginn der Konferenz nicht an der DIK teil. Im Jahr 2007 nahm die Kopftuchtragende stellvertretende Generalsekretärin der DI-TIB an der Konferenz teil.

nung“ (vgl. Deutsche Islam Konferenz 2010a) erstmals ein eigenständiges Themengebiet.<sup>39</sup> Innerhalb des Themenkomplexes „Geschlechtergerechtigkeit“ wurden Fragen des gleichberechtigten Zugangs zum Arbeitsmarkt sowie der Teilhabe an Bildungsangeboten behandelt. Daneben wurden patriarchale Rollenbilder und deren religiöse Begründung diskutiert. Neben Präventions- und Hilfsmaßnahmen sollten Strategien gegen Phänomene wie die Zwangsverheiratungen entwickelt werden. Die in diesem Zusammenhang eingesetzte Projektgruppe „Rollenbilder in muslimischen Milieus“ hatte das Ziel, eine Handreichung für muslimische Multiplikatoren, die in muslimischen oder muslimisch geprägten Gruppen mit rollenspezifischen Fragen konfrontiert werden, zu erarbeiten. Formuliertes Ziel war es, Musliminnen und Muslime „zur bewussten Auseinandersetzung mit Rollenbildern und deren Folgen“ anzuregen“ (Deutsche Islam Konferenz 2011). Hier wird offensichtlich, dass der Staat hinsichtlich muslimischer Geschlechtervorstellungen Handlungsbedarf sieht. Amir-Moazami erkennt in diesem Prozess das Ziel eine Angleichung an geltende Vorstellungen von Gleichheit, Autonomie und Freiheit zu erreichen. Dementsprechend wurde diesem Themenkomplex ein hoher Stellenwert innerhalb der Islampolitik zugemessen (vgl. Amir-Moazami 2009a: 193). Es handelt sich dabei um einen historisch bislang einzigartigen Vorgang: Staatliche Akteure setzen sich gemeinsam mit Gläubigen einer religiösen Gemeinschaft mit deren religiösen Handlungsorientierungen auseinander. Hintergrund ist dabei die Annahme, dass die religiösen Geschlechtervorstellungen des Islam negativen Einfluss auf die Handlungsautonomie von Frauen nehmen. Liebsch (2003: 83) hatte darauf hingewiesen, wie religiöse Geschlechterbilder eine „Schnittstelle“ zwischen Öffentlichkeit und Privatheit“ darstellen. Das Interesse für Seiten der religiösen Experten an diesen Themenbereich liegt in den umfassenden Ausbreitungsmöglichkeiten der religiösen Ethik. Interessanterweise besteht seitens staatlicher Vertreter ein ebenso großes Interesse an den religiösen Geschlechterbildern des Islam. Die Auseinandersetzungen innerhalb der Islamkonferenz verliefen dabei nicht ohne Konflikte, so sind doch hier auch religiöse Grundlagen angesprochen. Darüber hinaus besteht in dieser Frage auch innerhalb des muslimisch-religiösen Feldes sowie unter den muslimischen Teilnehmern der DIK keine Einigkeit.

---

<sup>39</sup> In diesem Kontext wurde am 19. April 2012 ein Plenum der DIK zum Thema „Geschlechtergerechtigkeit“ veranstaltet (vgl. Deutsche Islam Konferenz 2013).

In der aktuellen Phase der DIK haben sich wiederum sowohl die Themen als auch die Zusammensetzung der Teilnehmer geändert. Die neue thematische Ausrichtung der DIK konzentriert sich auf die Themen islamische Wohlfahrtspflege und Seelsorge. Begonnen wird dabei mit der islamischen Wohlfahrtspflege, die den Schwerpunkt auf Kinder- und Jugendhilfe sowie Altenhilfe legt. Der Schwerpunkt des Geschlechterverhältnisses im Islam besteht damit aktuell nicht mehr.

Darüber hinaus wurde ebenfalls die Struktur des Gremiums verändert. Das jährlich tagende oberste Gremium, das Plenum, wurde abgeschafft. An Stelle dessen treffen sich nun viermal im Jahr thematisch ausgerichtete Arbeitsgruppen. Diese werden durch den Lenkungsausschuss besetzt und berufen. Innerhalb dieses Gremiums „präsentieren der Minister, die beteiligten Ressorts, Länder und Kommunen sowie die Vertreter der islamischen Verbände die Ergebnisse aus der Arbeitsebene“ (Deutsche Islam Konferenz 2015). Die Zusammensetzung des Lenkungsausschusses unterscheidet sich ebenfalls von derjenigen des Plenums der vorherigen Runden. Die Teilnehmerzahl wurde insgesamt reduziert. Auf muslimischer Seite wurde die Anzahl der beteiligten Verbände von sechs auf zehn erhöht.

Wie auch schon in der zweiten Runde (2009-2013) der DIK sind die DITIB, der Verband islamischer Kulturzentren, die Alevitische Gemeinde Deutschlands, die Türkische Gemeinde in Deutschland, die Islamische Gemeinde der Bosniaken sowie der Zentralrat der Marokkaner in Deutschland Mitglied der DIK. In dieser Runde ruhte die Teilnahme des Zentralrats und des Islamrats, die sowohl von 2006-2009 teilnahmen als auch in der aktuellen Runde beteiligt sind. Erstmals sind gegenwärtig die Ahmadiyya Muslim Jamaat<sup>40</sup> und die Islamische Gemeinschaft der Schiitischen Gemeinden<sup>41</sup> in der DIK vertreten (vgl. Deutsche Islam Konferenz 2015a).

---

<sup>40</sup> AMJ (Ahmadiyya Muslim Jamaat): „Die Ahmadiyya Muslim Gemeinschaft wurde in der Bundesrepublik 1955 gegründet und hat ihren Geschäftssitz in Frankfurt am Main. Der Gemeinschaft angeschlossen sind circa 225 Ortsgemeinden mit rund 35.000 Mitgliedern, was etwa 1,5 Prozent der in Deutschland lebenden Muslime entspricht. Das Bundesland Hessen, als regionaler Schwerpunkt der AMJ, hat die AMJ 2013 als erster islamischer Religionsgemeinschaft in Deutschland den Status Körperschaft des öffentlichen Rechts zuerkannt“ (Deutsche Islam Konferenz 2015c).

<sup>41</sup> Die Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden in Deutschland e.V. (IGS) wurde 2009 gegründet. Ihr gehören ca. 138 Moscheevereine an. (vgl. Deutsche Islam Konferenz 2015c).

An Stelle der muslimischen Einzelpersonen (dazu s.o.) nehmen nun drei „Experten/ Praktiker“ an dem Lenkungsausschuss teil. Neben dem Vorsitzenden des Paritätischen Wohlfahrtsverbandes finden sich darunter auch die Leiter zweier Beratungszentren. Eines davon ist das Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen in Köln, das auch im Rahmen dieser Studie untersucht wurde. Damit bleibt zumindest personell, mit der Leiterin des Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen (BFMF), Erika Theißen, der Fokus auf die Belange von muslimischen Frauen bestehen.

### **3.3.2 Staat, Islam und Bildung**

Im Zuge des staatlichen Bemühens, die Institutionalisierung des Islam in Deutschland gezielter zu steuern (vgl. Amir-Moazami 2009a: 189) wurden in den letzten Jahren verschiedene Initiativen aufgebaut. Neben der oben dargestellten Etablierung der Deutschen Islam Konferenz, bildet der Bereich der Bildungspolitik einen zweiten relevanten Bereich. Korrespondierend zu der Einführung des islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen, entwickelten sich in den letzten zehn Jahren zahlreiche staatliche Ausbildungsformen für die Lehrkräfte.

Inwieweit sich die hier ergriffenen Maßnahmen ebenfalls als eine eingreifende Praxis von Seiten des Staates einordnen lassen, wird im folgenden Abschnitt erörtert.

Die Universitäten und Hochschulen haben verschiedene Ausbildungsangebote entsprechend verschiedener Zielgruppen entfaltet. Die Angebote reichen von Erweiterungsfächern für Lehramtsstudenten, d. h. ein zusätzliches Fach im Rahmen eines Lehramtsstudiums, wie „Islamunterricht“ (Universität Münster seit 2005) oder „Islamische Religionslehre“ (Universität Erlangen-Nürnberg), über „Islamische Religionspädagogik“ (Universität Osnabrück seit 2007) bis hin zum Studium der Islamischen Theologie. Insbesondere der Aufbau des Studiengangs der islamischen Theologie ist dabei auch mit der Umstrukturierung der universitären Landschaft verbunden. Nach der Empfehlung der Deutschen Islam Konferenz und des Wissenschaftsrates im Jahr 2010 sind vier Zentren für islamische Theologie in der deutschen Universitätslandschaft entstanden. Darunter sind als Verbund die Universitäten Frankfurt und Gießen, die Universitäten Münster und Osnabrück und die einzelne Zentren an den Universitäten Erlangen-Nürnberg und Tübingen (vgl.

Deutsche Islam Konferenz 2015a). Darüber hinaus werden Graduiertenkollegs etabliert und die Forschung im Bereich islamische Theologie aufgebaut (Hamburg, Paderborn).

Der Ausbau dieser neuen Studienfächer markiert einen historischen Wendepunkt für den Islam in Deutschland. Zum einen werden auf diesem Weg im Zuge der Akkreditierung der Studiengänge religiöse Wissensbestände in Form der Curricula kanonisiert. Zum anderen wird damit nun der Rahmen für eine berufliche Ausbildung innerhalb der islamischen Religion unabhängig von muslimischen Organisationen eröffnet: Die staatliche religiöse Ausbildung. Dies zielt vor allen Dingen auf die Ausbildung der benötigten Lehrkräfte für die neuen Schulfächer des islamischen Religionsunterrichts. Darüber hinaus stehen die ausgebildeten Experten aber auch dem religiös-muslimischen Feld zur Verfügung. Damit werden berufliche Positionen innerhalb der islamischen religiösen Tradition geschaffen, die im deutschen Kontext neu sind.

Neben der Ausbildung der staatlichen Religionslehrer zielt das Studienangebot aber auch auf die religiösen Angestellten der muslimischen Organisationen und damit direkt in das religiöse Feld. So werden schon seit geraumer Zeit an der Universität Erlangen-Nürnberg für Imame und muslimische Seelsorgerinnen kostenlose Fortbildungen angeboten. Hieran wird zweierlei deutlich. Zum einen wurde hier staatlicherseits eine Lücke im religiösen Bildungsbereich erkannt: Nur die Großorganisationen verfügen über ausreichend Ressourcen eigene religiöse Weiterbildung für das (auch ehrenamtliche) eigene Personal anzubieten. Zum anderen ist die Organisationslandschaft des Islam in Deutschland komplex und stark differenziert. Das heißt, dass religiöse Bildungsangebote nicht überall zugänglich sind und gleich genutzt werden. Symptomatisch dafür ist die gängige Praxis der größten Organisation, die DITIB, die Positionen des Imams ihrer Gemeinden mit Personen zu besetzen, die aus der Türkei kommen und dort eine religiöse Ausbildung durchlaufen haben. Diese Imame verfügen aber selten über ausreichend Sprachkenntnisse und sind nur wenig mit der hiesigen Kultur vertraut, so dass sich die Seelsorge für ihre Gemeindemitglieder komplex gestaltet (vgl. Jonker 2003: 229; Lemmen 2002: 36).

Die Fortbildung des religiösen Personals innerhalb der Gemeinden gehört ebenfalls zu den Themengebieten der Deutschen Islam Konferenz. Dazu wurde 2011

ein „Leitfaden zur gesellschaftskundlichen und sprachlichen Fortbildung von religiösem Personal“ (Deutsche Islam Konferenz 2012a) erarbeitet sowie im Bundesamt für Migration und Flüchtlinge im Jahr 2012 eine Koordinierungsstelle für „Fortbildungen von religiösem Personal und Multiplikatoren islamischer Gemeinden“ eingerichtet. Die Koordinierungsstelle unterstützt sowohl organisatorisch als auch finanziell (vgl. Deutsche Islam Konferenz 2012a). Die staatliche religiöse Ausbildung bietet für den Staat viel Gestaltungsmacht im Hinblick auf die Ausrichtung und Schwerpunkte der religiösen Inhalte und damit auch der religiösen Praxis des Islam. Hier wird Einfluss auf religiöse Handlungsbereiche genommen, um diese mit den etablierten Normen in Einklang zu bringen. Amir-Moazami sprach in diesem Zusammenhang von der Gouvernamentalität (vgl. 2011: 10). Es ist davon auszugehen, dass es neben den sicherheitspolitischen Themen ebenfalls auch der Bereich des Geschlechterverhältnisses ist, der innerhalb dieses Bildungsangebotes Relevanz besitzt. Diese Ausweitung des Bildungsangebotes auf das religiöse Personal der islamischen Gemeinden stellt eine Besonderheit dar und sucht seinesgleichen im Institutionalisierungsprozess anderer Religionsgemeinschaften in Deutschland.

Neben dem Aspekt der staatlichen Beteiligung am Institutionalisierungsprozess verweisen diese Veränderungen im Bildungsbereich noch auf einen weiteren Aspekt, der zuvor schon im Kontext der religiösen Organisationen beschrieben wurde (3.1.2): Das hohe weibliche Interesse an religiöser Bildung. Innerhalb dieser neuen Studiengänge bildet der weibliche Anteil der Studierenden ausnahmslos die Mehrheit.<sup>42</sup> Der weibliche Anteil unter Studierenden des Lehramtes in allen Fächern einen großen Anteil ein<sup>43</sup> (vgl. Faulstich-Wieland 2012). Hier spielen sicherlich auch strukturelle Gründe (Vereinbarkeit von Familie und Beruf, Arbeitszeiten) eine Rolle. Darüber hinaus ist der Bereich der Erziehung und Bildung ebenfalls traditionell weiblich konnotiert.

An diesem Zuspruch der weiblichen Studierenden in den Fächern zur Islamkunde und der islamischen Theologie zeigt aber auch ein deutliches Interesse an den re-

---

<sup>42</sup> Eigene Erhebung, telefonische Auskunft bei den verantwortlichen Stellen, Juli 2011.

<sup>43</sup> Der Anteil weiblicher Studienanfänger im Lehramtsstudium lag im WS 11/12 bei 16,6%, derjenige der männlichen Studienanfänger bei 7,8% (vgl. Faulstich-Wieland 2012).

ligiösen Themen. Diese Ergebnisse lassen die These zu, dass sich hier ein sogenannter Nachholbedarf bei den Frauen abzeichnet. Diese Entwicklungen korrespondieren mit den Ergebnissen der Forschungsliteratur bezüglich des Binnenraums der religiösen muslimischen Organisationen und Gemeinden (siehe Kapitel 3.1.2). Auch dort ist die religiöse Bildung gegenwärtig insbesondere für Frauen von Relevanz (vgl. Amir-Moazami 2010: 120; Jonker 2002: 158; Schiffauer 2010: 51). Gerdien Jonker hatte im Kontext der religiösen Ausbildung des VIKZ auf den Aspekt des „sozialen Aufstiegs“ (2002: 158) hingewiesen: Die religiöse Bildung eröffnet den Frauen Zugänge zu bestimmten Positionen, derjenigen der religiösen Expertinnen (personal und auch sozial) innerhalb ihrer Gemeinden. Die staatliche Ausbildung eröffnet dabei nun auch berufliche Positionen außerhalb der eigenen religiösen Organisation im säkularen Kontext. Hier führt die Profanisierung der religiösen Ausbildung dazu, dass neue Berufsoptionen geschaffen werden. Es ist davon auszugehen, dass diese strukturelle Veränderung auch auf den Zugang zu den religiösen Expertenrollen im Feld wirkt (personal, sozial) (siehe dazu Weber 1980: 279) – ein Aspekt, der gerade im Hinblick auf die Kategorie Geschlecht relevant ist (vgl. Liebsch 2003, siehe Kapitel 1.3)

Die Relevanz der Bildung im Kontext von Geschlecht und Religion zu analysieren, bildet einen Schwerpunkt innerhalb der Untersuchung muslimischer Frauengruppen. Und zwar in Form von Zugängen zu dem religiösen Expertenwissen, im Hinblick auf die Ausübung bestimmter Berufe, aber auch hinsichtlich der religiösen Lebensführung. Im nächsten Abschnitt wird entlang der bestehenden Forschungsliteratur zur religiösen Praxis junger muslimischer Frauen in Europa die Frage der religiösen Lebensführung im Mittelpunkt stehen (siehe Kapitel 3.4). Es stellt sich die Frage, welche Bedeutung dabei Bildungsthemen einnehmen.

#### **3.4 Muslimische Frauen in Europa: Religiöse Bindung und Bildung**

Die Frage, welchen Stellenwert Religion im Leben muslimischer Frauen einnimmt, wurde seit den 90er Jahren intensiv in Form qualitativer empirischer Erhebungen erforscht. Quantitative Studien bilden hier nach wie vor die Ausnahme. Nur wenige quantitative Untersuchungen befassen sich schwerpunktmäßig mit der Religiosität von mehreren oder einzelnen Migrationsgruppen. Diese sind häufig

nicht auf bestimmte Altersgruppen beschränkt oder geschlechtsspezifisch differenziert.

Eine Ausnahme stellt hierbei die quantitative Studie „Viele Welten leben“ von Ursula Boos-Nünning und Yasemin Karaşoğlu (2005) dar. Hier wurden in den Jahren 2001/ 2002 950 Frauen mit unterschiedlichem Migrationshintergrund (griechischer, italienischer, serbischer, bosnischer und türkischer Herkunft) im Alter von 15 bis 21 Jahren mittels eines standardisierten Fragebogens untersucht. Die Ergebnisse weisen darauf hin, dass die untersuchten muslimischen Frauen stärker religiös orientiert sind als Angehörige der christlichen Religionen (Boos-Nünning 2007: 122; Boos-Nünning/Karaşoğlu 2005: 422). Die religiöse Orientierung hängt dabei von der Stärke der religiösen Erziehung in der Familie ab (Boos-Nünning 2007: 126).

Darüber hinaus wurde im Jahre 2003 erstmals eine quantitative (nicht repräsentative) Studie erstellt, die sich mit den Einstellungen Kopftuch tragender muslimischer Frauen (im Alter von 18 bis 40 Jahre) in Deutschland beschäftigt (Jessen/Wilamowitz-Moellendorff 2006). Die Studie kam dabei zu dem Ergebnis, dass von den 315 befragten Frauen 97% ihr Kopftuch aus religiösen Gründen tragen. Die Annahme, das Kopftuch werde aufgrund des Druckes männlicher Familienmitglieder getragen, kann nicht bestätigt werden. Die Entscheidung ein Kopftuch zu tragen, stellt sich als persönliche Entscheidung dar, die nur in geringen Anteilen durch externe Personen beeinflusst wurde. Neun von zehn Frauen schöpfen aus dieser Form religiöser Praxis Selbstvertrauen (vgl. Jessen/Wilamowitz-Moellendorff 2006: 24). Die interviewten Frauen sind sehr religiös und halten fast vollständig an religiösen Regeln fest. Allerdings unterscheiden sie sich hinsichtlich anderer Einstellungen wie Fragen der Partnerschaft, der Freiheit des Heims, der finanziellen Absicherung und sogar im Kinderwunsch nicht von ihren nicht Kopftuch tragenden Altersgenossinnen. Unterschiede zeigen sich in der Bedeutung des Glaubens und darin, dass es Kopftuch tragenden Frauen wichtiger ist, „es im Leben zu etwas zu bringen“ (Jessen/Wilamowitz-Moellendorff 2006: 31). 94% der Frauen wollen nicht auf ihre berufliche Entwicklung verzichten (vgl. Jessen/Wilamowitz-Moellendorff 2006: 31).

Im Auftrag der Islamkonferenz wurde 2009 im Rahmen der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ (Haug et al. 2009) des Bundesamts für Migration und

Flüchtlinge eine repräsentative Befragung unter 6.000 Personen ab 16 Jahren durchgeführt, deren Ergebnisse unter 3.1 dargestellt wurden. Zusätzlich sei hier auf die Studien des Zentrums Stiftung für Türkeistudien verwiesen, die sich auf die türkischstämmige Bevölkerung konzentrieren (Goldberg/Sauer 2003; Şen/Sauer 2006). Neben diesen allgemeinen Ergebnissen hinsichtlich der Relevanz von Religion im Kontext von Migration, besitzen die Ergebnisse der vorliegenden qualitativen Studien für den Untersuchungsgegenstand eine höhere Relevanz. Dies liegt darin begründet, dass sie sich sowohl hinsichtlich der Fragestellung als auch durch die Methodik differenzierter mit der individuellen religiösen Bindung von Musliminnen auseinandersetzen. Das Thema religiöser Individualisierung ist eng mit religiösen Gruppen verbunden – bieten diese doch eine Form für diese religiösen Auseinandersetzungsprozesse.

Die qualitativen Studien vom Beginn der 2000’er Jahre befassen sich vor allen Dingen mit der individuellen Identifikation muslimischer Frauen mit dem Islam insbesondere in Frankreich, Deutschland, Großbritannien, Niederlande, Belgien und Italien, also in den europäischen Ländern mit einem hohen muslimischen Bevölkerungsanteil. Die Studien untersuchen die subjektiven Perspektiven meist hoch qualifizierter muslimischer Frauen und behandeln dabei Fragen der Identität, religiöser Symbole und Partizipation (Babés 1997, Venel 1999<sup>44</sup>, Klinkhammer 2000<sup>45</sup>, Roald 2001<sup>46</sup>, Nökel 2002, Boubekur 2004b<sup>47</sup>, Fadil 2005, Martin-Munoz/López-Sala 2005<sup>48</sup>, Amir-Moazami 2007, Silvestri 2008). Die Studien identifizieren im Hinblick auf die individualisierten religiösen Orientierungen der

---

<sup>44</sup> Im Zentrum der Untersuchung von Nancy Venel (1999) stehen junge Frauen zwischen 18 und 24 Jahren der zweiten Einwanderergeneration marokkanischer und algerischer Abstammung und deren religiöse Selbstrepräsentation in Form des Kopftuchs. Zentral sind dabei die drei Dimensionen: Die symbolische Bedeutung des Kopftuchs, die Instrumentalisierung durch die Trägerin sowie die Eigenschaft als Identitätsmarker.

<sup>45</sup> Gritt Klinkhammer (2000) befragte Kopftuch tragende muslimische Frauen zwischen 20-30 in Deutschland und entwickelte in ihren Ergebnissen verschiedene Typen islamischer Lebensführung.

<sup>46</sup> Ann-Sofie Roald (2001) führte in Schweden Interviews mit Musliminnen. Roald stellt dar, wie sich Einstellungen zu Frauen und dem Geschlechterverhältnis im kulturellen Zusammenhang zwischen Islam und Westen verändern.

<sup>47</sup> In der Untersuchung von Boubekur (2004b) wurden 15 junge Frauen und ihre Mütter zur Praktik des Kopftuch-Tragens befragt. Dabei zeigten sich Abgrenzungen auf Seiten der Töchter, die sie über ihren intellektualisierten Zugang zum Islam, ihr religiöses Wissen und ihre Hinwendung zum Kopftuch realisierten.

<sup>48</sup> Martin-Munoz/López-Sala (2005) führten Interviews mit weiblichen Migrantinnen marokkanischer Herkunft in Spanien. Die Ergebnisse zeigten einen generationellen Unterschied in der religiösen Lebensführung. Dieser Prozess der Identifikation mit dem Islam ist besonders deutlich an

Frauen unterschiedliche Tendenzen und Bewegungen, die sie in typologischen Beschreibungen festhalten. Im Vergleich zur Elterngeneration zeigt sich bei den Frauen ein verändertes Verhältnis zum Islam, das vornehmlich auf einem eigenständig angeeigneten Wissen beruht. Die Ergebnisse dieser Studien zeigen individualisierte muslimische Frauen, die reflektiert ihre religiöse Bindung aufgrund persönlicher Entscheidung und Überzeugung getroffen haben. Dies verweist auf die Sozialdimension der Individualisierungsthese, die im Kontext von Luckmanns Ansatz unter 1.1.1 beschrieben wurde. In der Moderne wird der Glaube zur subjektiven Angelegenheit und das Individuum ist aufgerufen, seinen Glauben vor sich und anderen zu verantworten – dies erfordert religiöse Auseinandersetzungsprozesse (vgl. Krech 1999: 67).

Die Frage nach dem Verhältnis von religiöser Bindung und religiöser Vergemeinschaftung bleibt in diesen Studien im Hintergrund. Das hängt einmal damit zusammen, dass sich die Autorinnen für die Erforschung der biographischen Dimension entschieden haben. Zudem verwenden sie mit dem Individualisierungskonzept ein Entwicklungsmodell, das in Richtung Emanzipation weist und oftmals eine Emanzipation weg von religiösen Gemeinschaften impliziert. Neuere Ansätze (Jouilli/Amir-Moazami 2006, Jouilli 2008) zeigen dagegen, dass religiöse Gemeinschaften hohe Relevanz für die individuelle religiöse Auseinandersetzung der Frauen besitzen (s.u.).

Eine individuelle und bewusste Entscheidung zur Religion, Abgrenzungen gegenüber bestimmten Traditionen und die Bedeutung religiöser Bildung kristallisieren sich als relevante Aspekte im Hinblick auf die Religiosität der aktuellen Generation muslimischer Frauen heraus. Im Folgenden sollen diese verschiedenen Dimensionen der religiösen Praxis muslimischer Frauen anhand der für diese Arbeit relevanten Forschungsliteratur dargestellt werden. Die Studien sind vorwiegend Anfang der 2000'er Jahre entstanden und ihre Ergebnisse im Hinblick auf die religiöse Praxis muslimischer Frauen lässt sich damit in die unter 3.2 beschriebene vierte Phase des religiösen Engagements der Muslime in Deutschland einordnen. Diese Phase ist geprägt von einer wachsenden Partizipation der Muslime in der Öffentlichkeit – als zivilgesellschaftliche Akteure (s.o.). Es wurde gezeigt (siehe

---

jungen muslimischen Frauen zu beobachten. Das Interesse für religiöse Themen intensiviert sich im Zuge der Mutterrolle.

Kapitel 3.3), dass im Zuge des Institutionalisierungsprozesses des Islam insbesondere Geschlechterfragen an öffentlicher Bedeutung gewinnen. Neben dem sogenannten Kopftuchstreit sind es auch die staatlichen Maßnahmen, im Zuge der seit 2001 etablierten Islampolitik, in denen das religiöse Geschlechterverhältnis in unterschiedlichen Bereichen thematisiert wurde. Es wird davon ausgegangen, dass diese Praktiken zu Differenzierungseffekten im religiösen Feld führen. (Diese These wird im empirischen Teil wieder aufgegriffen). Die Ergebnisse der hier vorliegenden qualitativen Studien zeigen, dass die Auseinandersetzung mit den religiösen Geschlechtervorstellungen auch hohe Relevanz für die religiöse Praxis individueller Akteurinnen hat. Das Thema Geschlecht ist hoch relevant für die religiöse Lebensführung. Die Auseinandersetzung damit findet im Kontext von religiösen Bildungsprozessen statt, die einen Effekt auf die religiöse Bindung der Akteurinnen hat.

Die „Töchter der Gastarbeiter“, so die gleichnamige Studie von Sigrid Nökel aus dem Jahr 2002, sind weitestgehend erfolgreich ins höhere öffentliche Bildungswesen integriert. Sie gehören zur ersten Generation der in Deutschland sozialisierten Jugendlichen und unterscheiden sich diesbezüglich auch im Hinblick auf ihre Bildungskarrieren von der Generation ihrer Eltern. Gleichzeitig sind sie als Frauen besonders mit dem an Habitus und Körper ansetzenden Gastarbeiterstigma konfrontiert. So setzen sie Repräsentationspolitiken ein, die einerseits darauf abzielen, herabsetzende Fremddefinitionen zu wenden und andererseits eine deutlich konturierte und unverwechselbare eigene Identität aufzubauen.

Die Anerkennung als Individuum wird diesen Frauen oftmals durch die Zuordnung zu einer unterstellten Herkunftskultur verwehrt. In dieser Fremdzuordnung als muslimische Migrantin werden sie als Opfer einer zurückgebliebenen patriarchalen Struktur konstruiert und nicht als selbständig Handelnde und Denkende wahrgenommen. Sich öffentlich als Muslimin zu präsentieren, habe „die subjektive Bedeutung, sich offensiv von diesen einseitig gesetzten Regeln abzukoppeln und Besitzerin einer eigenen gleichwertigen Kultur zu sein“ (Nökel 2000: 263). Diese jungen Frauen, die Kopftuch tragen und berufliche Karrieren verfolgen, haben, Sigrid Nökel zufolge, den Islam in einer modernen Variante für sich als emanzipative und identitätsstiftende Kraft entdeckt. Zentraler Bestandteil der Religiosität

ist demnach die individuelle Entwicklung eines möglichst systematischen islamischen Lebensstils und seine Verknüpfung mit den jeweils gegebenen alltagsweltlichen Strukturen.

Die Entwicklung eines alternativen islamischen Lebensstils ist angesiedelt zwischen der von den Töchtern als traditionell bezeichneten Kultur der Elterngeneration und der als different wahrgenommenen Kultur der sie umgebenden Gesellschaft. Mit dieser Form der persönlichen Islamisierung geht oftmals die reflektierte Selektion der Kleidung einher; das Kopftuch wird als ein Zeichen der Repräsentation einer ‚perfekten Muslimin‘ betrachtet. Wird das Kopftuch in der Mehrheitsgesellschaft als Selbstmarginalisierung und Selbstabwertung wahrgenommen, versuchen die Musliminnen diese Vorstellungen zu wenden und ihr eigenes, aus der Reflexion ihrer kulturellen Biographien gewonnenes, Selbstverständnis sichtbar zu machen.

Ist die biographische Situation junger Menschen generell geprägt durch Identitätsbildung und die Ausbildung eines persönlichen Lebensstils, der über Abgrenzungen konstruiert wird, stehen junge muslimische Frauen der zweiten Generation in einem besonderen Loyalitätskonflikt. Sie befinden sich in der schwierigen Situation zwischen den Erwartungen der eigenen Familie und denjenigen der Gesellschaft. Die Hinwendung zum Islam bietet in dieser Lebenssituation eine Möglichkeit, diese inneren Spannungen religiös zu integrieren. Ihre kulturelle Differenz artikulieren sie im öffentlichen Raum der Mehrheitsgesellschaft durch ihre sichtbare Orientierung am Islam und repräsentieren auf diese Weise ihre individuelle Identität. Die Hinwendung zum Islam enthält paradoxe Dimensionen, denn sie bezeugt sowohl die Zugehörigkeit zur Elterngeneration als auch eine Abgrenzung von diesen.

Die jungen Frauen können innerhalb des Prozesses der Hinwendung zum Islam zumeist nicht auf ansozialisiertes religiöses Wissen aufbauen (vgl. Nökel 2002: 69). Wenn dieses dennoch vorhanden ist, halten sie es für unbrauchbar und sie eignen sich selbständig religiöses Wissen an. Dies erfolgt zunächst über die Erarbeitung des Wissens über Verhaltensregeln, das im nächsten Schritt in den Alltag umgesetzt wird. Ihre Entwicklung hin zum Islam wird als eine Geschichte der Intellektualisierung des Umgangs mit der Religion auf der einen Seite und der Eman-

zipation von Fremdwängen insbesondere in Bezug auf die Familie auf der anderen Seite präsentiert. Die Aneignung des Islams bedeutet für die Frauen die Befreiung aus der Vormundschaft der Eltern, ohne sich aber von den Eltern abkehren zu müssen. Im Gegenteil bieten ihre erworbene Kompetenz und Autorität in der islamischen Lebensführung die Möglichkeit, nach ihren Vorstellungen auf Rollenveränderungen innerhalb der Familie zu insistieren. Die Ressource der religiösen Bildung ermöglicht es den Frauen Auseinandersetzungen über das religiöse Frauenbild (vgl. Sered 1998: 194) zu führen. Ein Zusammenhang auf den auch andere qualitative Studien zur religiösen Praxis muslimischer Frauen hinweisen (vgl. Klinkhammer 2002, Boubekur 2004b, Hervieu-Léger 2003).

Nadia Fadil (2005) zeigt in ihrer Studie zur religiösen Praxis junger marokkanischer Frauen (zwischen 16 und 18 Jahren) in Belgien, dass die individuelle Auseinandersetzung mit der Religion ebenfalls hohe Relevanz für die interviewten Frauen hat. Dabei verweisen die Ergebnisse auf einen weiteren Aspekt: die Bedeutung eines festen religiösen Referenzrahmens – der Islam als System von Werten und Normen. Für die Frauen gilt ein klar umrissenes Set an Regeln und Werten, an die sich eine ‚gute Muslimin‘ zu halten hat (vgl. Fadil 2005: 146; vgl. dies. 2006). Gleichzeitig sind sie davon überzeugt, dass die individuelle Auseinandersetzung mit diesen Regeln für die Gläubigen unerlässlich ist. Nur diejenige Entscheidung gilt als legitim, die sie selbst getroffen haben - im Sinne der Individualisierung in der Sozialdimension, ohne jedoch den religiösen Referenzrahmen zu verlassen. Sie wählen einen subjektiven Zugang zur Religion, der sie zur persönlichen Auseinandersetzung und Reflexion der religiösen Tradierungen auffordert: „It is engagement with, and entry into, that system that is individualized“ (Fadil 2005: 149). Die Frauen finden sich in einem Balancezustand zwischen religiöser Praxis und Autonomie. Für die von Fadil untersuchten Frauen gilt eine klar umrissene religiöse Weltanschauung, die definiert, was richtig und was falsch ist. Dabei machen sie es sich zur Aufgabe, ihre religiöse Praxis zu reflektieren und über religiöse Handlungen individuell zu entscheiden. Damit konstituieren sie sich als individuelles religiöses Selbst und in diesem Prozess auch einen Raum der freien Entscheidung innerhalb ihres religiösen Bezugsrahmens. Der Islam wird weder grundsätzlich in Frage gestellt noch soll eine inhaltliche Neuausrichtung angeregt werden. Der Islam bietet als System mit klaren Regeln für die Frauen einen Referenzrahmen, der

zur individuellen Auseinandersetzung auffordert. Die Religion wird demnach zum bedeutenden Referenzpunkt, der eine Balance bietet zwischen dem Diskurs über das Selbst und der Loyalität zur religiösen Gemeinschaft und Herkunftskultur.

Schirin Amir-Moazami (2007) weist in ihrer Studie zu den Selbstverortungen von Kopftuch tragenden muslimischen Frauen im Migrationskontext Deutschland und Frankreich auf die Bedeutung des religiösen Wissens für die Frauen hin (vgl. Amir-Moazami 2007: 166). Im Zuge ihrer selbständigen Auseinandersetzung mit den religiösen Quellen haben sich die Frauen für das Kopftuch entschieden (vgl. Amir-Moazami 2007: 172). Es ist „als unhinterfragbare religiöse Anordnung Teil einer verinnerlichten religiösen Orientierung“ (Amir-Moazami 2007: 175). In den Diskursen der Frauen tritt eine „individuelle, freiwillige und bewusste Komponente“ zu Tage, in der sich auch eine Abgrenzung gegenüber der Version des Kopftuchtragens der Eltern zeigt (vgl. Amir-Moazami 2007: 173). Neben einer Vielzahl persönlicher Beweggründe spielen zwei Aspekte bei allen Befragten gleichermaßen eine entscheidende Rolle: Die Bedeutung des Kopftuchs als Ausdruck einer muslimischen Identität – auch im öffentlichen Raum – und seine symbolische Funktion als Zeichen für weibliche Sittsamkeit (vgl. Amir-Moazami 2007: 175).

Dabei stehen die Geschlechtervorstellungen der Frauen im Zusammenhang mit religiösen Bildungsaspirationen. Diese beziehen sich zum einen auf die Erziehung des Selbst als auch auf die Erziehung der nächsten Generation: „So wird die stetige Aneignung von Wissen, um die Qualifikation der adäquaten Erzieherin zu erhalten, zum Dreh- und Angelpunkt in den Lebensstrategien der jungen Frauen“ (Amir-Moazami 2007: 202). Diese Wertschätzung der Bildung führt die Frauen auch zu einer Auseinandersetzung mit ihren beruflichen Möglichkeiten.

Auch Amir-Moazami (2007) führt den Wissensdrang der Frauen nicht eindimensional auf den Einfluss des gesellschaftlichen Umfelds und die Bildungsangebote in den beiden nationalen Kontexten zurück, vielmehr stellt sie die Bildungsideale der Frauen in den Zusammenhang ihres Zugangs zum Islam und den Prozessen der Aneignung religiösen Wissens. Die Hinwendung zum Islam geht mit „einer stetigen Akkumulierung religiösen Wissens einher“ (Amir-Moazami 2007: 206). Amir-Moazami erkennt hier Bezüge zu einem von klassischen wie auch zeitgenössischen Denkern angeführten Diktum, „dass es keinen ‚wahren Glauben, ohne

Verständnis‘ gäbe (Ramadan 2004: 84)“ (Amir-Moazami 2007: 206). Glaube bildet hier den Ausgangspunkt für die Aneignung von Wissen und umgekehrt. Die Selbstbeschreibungen der Frauen zeigen, dass Wissensaneignung nicht zur Ablösung von religiösen Bezügen führen muss, sondern diese auch in veränderter Form wiederbeleben kann. Amir-Moazami verweist hier auf eine Parallele zwischen den Selbstbeschreibungen der Frauen und den Diskursen um die Frauenfrage im Kolonialzeitalter (Badran 1994, Shakry 1998, Abu-Lughod 1998, Yeğenoğlu 1998). Ähnlichkeiten bestehen in der Verbindung zwischen Erziehung/ Bildung und Mutterschaft (vgl. Amir-Moazami 2007: 207). Im Reformdiskurs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den Zentren des Osmanischen Reichs wurde die Bedeutung von Erziehung und Bildung betont. Die Gesellschaft sollte durch Bildung reformiert werden und der „gebildeten Mutter“ (Shakry 1998) kam hierbei entscheidende Bedeutung zu (vgl. Amir-Moazami 2007: 208f.).

Hier zeigen sich religiöse Bildungsprozesse, die im Rahmen von religiösen Geschlechterfragen stattfinden. Diese haben zum einen den Effekt der Vertiefung der religiösen Bindung und zum anderen entwickeln sich aus ihnen Partizipationsansprüche in säkularen wie auch religiösen Kontexten. Die konfessionelle Frauenbewegung (im folgenden Kapitel 4.1) zeigt, wie auch hier die Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterbild neben einer Vertiefung der religiösen Identität eben auch Argument für die weibliche Bildungsbeteiligung in religiöser wie auch in säkularer Sicht sein kann.

Damit erweitern die Frauen ihre Handlungsoptionen, ohne sich von der religiösen Tradition abzusetzen zu müssen oder offen Kritik an dem religiösen Frauenbild (*Frau* vgl. Sered 1998) zu üben.

Den Zusammenhang zwischen weiblichen Rollen und religiösen Bildungsaspirationen verdeutlichen Jeanette Jouilli und Schirin Amir-Moazami (2006) in einem gemeinsamen Artikel. Die Ergebnisse ihrer Studien, die unabhängig voneinander und in unterschiedlichen Kontexten<sup>49</sup> durchgeführt wurden, weisen nämlich in eine gemeinsame Richtung: Neben der individuellen Dimension im religiösen Bil-

---

<sup>49</sup> Die Interviews wurden mit muslimischen Frauen in Deutschland und Frankreich im Zeitraum 2000-2001 und 2003-2005 in unterschiedlichen sunnitischen Organisationen durchgeführt.

dungsprozess ist der Wunsch, Wissen zu erlangen, auch mit einem Sinn für Verantwortung für die ‚heilige Gemeinschaft‘ verbunden. Die Frauen zielen mit ihren Bildungsidealen im Sinne der „gebildeten Mutter“ (s.o.) auf die nächste Generation sowie auf die weitere muslimische Gemeinschaft und auch auf das nicht-muslimische Umfeld (vgl. Jouilli/Amir-Moazami 2006: 620). Die Autorinnen erkennen in diesem weiblichen Engagement für die religiöse Wissensverbreitung eine Gegendiskurs-Strategie: Ziel ist es, gegen ein verbreitetes Negativbild, das den Islam mit Unvernünftigkeit und Zurückgebliebenheit assoziiert, vorzugehen (vgl. Jouilli/Amir-Moazami 2006: 625, Jouilli 2008: 478). Die Kompetenz zu entwickeln, um kritische Fragen überzeugend beantworten zu können, führt dabei zur Vertiefung des eigenen Glaubens und ist essentiell für die Konstituierung des „pious self“ (Jouilli 2008: 478).

Für die interviewten Frauen entspricht die Notwendigkeit, Wissen zu erlangen, einer religiösen Pflicht (vgl. Jouilli/Amir-Moazami 2006: 628). Dabei entfernen sie sich nicht von den autorisierten religiösen Diskursen, sondern unterstreichen ihre Bindung an sie. Sie betonen die Wichtigkeit innerhalb des islamischen Konsenses zu bleiben (vgl. Jouilli/Amir-Moazami 2006: 630). „The women’s engagement in the process of acquiring Islamic knowledge is largely coupled with their aim to cultivate a ‘pious self’” (Jouilli/Amir-Moazami 2006: 619). *Piety* wird hier im Sinne der Konzeption Saba Mahmoods (2005) als selbst gewählte Unterwerfung unter religiöse vorgeschriebene Konventionen verstanden. Mit diesen Ergebnissen grenzen sich die Autorinnen von den Ergebnissen bestehender Studien (Nökel 2002, Klinkhammer 2000, Amiraux 2001) ab, in denen der Islam als ein fließendes Set von Bezügen erscheint, in dem der Gläubige in einem utilitaristischen Sinne gemäß dem, was er braucht, frei auswählt. Im Unterschied dazu zeigen sie, dass der Bezug der Frauen zu einem „authentischem Islam“ dagegen nicht auf selektiver und pragmatischer Auswahl basiert, sondern der religiöse Referenzrahmen bestehen bleibt. Ein Aspekt der auch von Nadia Fadil (2005) herausgearbeitet wurde. Damit wird hier eine Dimension religiöser Praxis deutlich, die sich von einer spezifischen Perspektive auf die Individualisierungsthese abhebt. Diese modernen, reflektierten, religiös gebildeten Frauen wählen religiöse Unterwerfung und betonen die Relevanz des religiösen Referenzrahmens und entsprechen damit nun eben nicht Davies (2007) *from obligation to consumption*.

Jeanette Jouilli (2008) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass in der individuellen Auseinandersetzung mit der Religion die Bezüge zur islamischen Gemeinschaft und den hier geltenden Autoritäten allgegenwärtig und zentral sind für die Herausbildung des „the pious Islamic (female) subject“ sind (vgl. Jouilli 2008: 470). Die Suche nach religiösem Wissen kann zwar individuell durch die Lektüre von entsprechenden Büchern und dem Koran erfolgen, aber die Bezüge zu islamischen Organisationen und den Gemeinden waren hier für die Frauen ausschlaggebend (vgl. Jouilli 2008: 470). Sie besuchen einmal in der Woche entsprechende Kurse innerhalb ihrer Gemeinde. Neben den institutionalisierten Formen des Unterrichts etablieren die Frauen auch ihre eigenen informellen Treffen, in der abwechselnd Vorträge vorbereitet werden (vgl. Jouilli 2008: 472).

Innerhalb der religiösen Bildungsangebote und Frauengruppen, steht insbesondere die praktische Umsetzbarkeit religiöser Regeln im Vordergrund: „By searching for practical know-how, the women seek out concrete rules which help guide their behaviors in everyday life“ (Jouilli 2008: 481). Die Frauen diskutieren hier immer wieder Fragen des islamkonformen Verhaltens im Alltag und dies insbesondere im Hinblick auf den Kontakt mit dem nicht-muslimischen Umfeld. Die gemeinsame Beschäftigung mit diesen Fragen hat dabei den doppelseitigen Effekt, sich gegenseitig in diesen zum Teil komplexen Anforderungen Unterstützung zu bieten und dabei die religiöse Bindung zu vertiefen.

Die Ergebnisse dieser hier kurz skizzierten qualitativen Studien zur religiösen Praxis muslimischer Frauen zeigen zweierlei. Zum einen zeichnet sich ein hohes Interesse für religiöse Bildung bei den muslimischen Frauen ab. Interessanterweise setzt dies an dem Punkt der religiösen Lebensführung an. Dabei sind Fragen des Geschlechterverhältnisses ebenso von Belang wie die Auseinandersetzung mit dem Migrationskontext. Zum anderen hat die individuelle Auseinandersetzung den Effekt, dass die religiöse Bindung gefestigt wird und gleichzeitig Partizipationsansprüche formuliert werden.

Es wird davon ausgegangen, dass diese Themen und das Verhältnis zwischen Religion, Geschlecht und Bildung nicht neu sind – dies wird eine historische Kontextualisierung mit der konfessionellen Frauenbewegung im nächsten Kapitel 4.1 zeigen.

### 3.5 Zusammenfassung

Das religiöse Feld in Deutschland hat sich in den letzten 50 Jahren gewandelt. Der Islam stellt nach dem Christentum die drittgrößte Religionsgemeinschaft dar, zahlreiche Freikirchen sowie Buddhismus und Hinduismus haben sich in Deutschland etabliert. Zwar dominieren nach wie vor die beiden christlichen Großkirchen das Feld, aber auch diese sind im Binnenverhältnis pluraler geworden (Krech 2008). So zeigt sich, dass die Gründe für die Mitgliedschaft variabel sind und eine nicht geringe Zahl aus anderen als religiösen Gründen Mitglied in den Kirchen sind. Demgegenüber steigen zwar die Austrittszahlen der Kirchen an (Pollack 2003), es lässt sich aber auch eine Zunahme an der Partizipation religiöser Handlungen verzeichnen (Krech 2011). Grace Davie (2004) hat auf die zunehmende Entkoppelung von religiöser Zugehörigkeit und Glaube hingewiesen (*believing without belonging* und *belonging without believing*). Ein Zusammenhang, der im Hinblick auf die Besonderheiten religiöser Minderheiten in Europa eine neue Relevanz erhält.

Die Muslime haben in Deutschland in den letzten vier Jahrzehnten zahlreiche Strukturen im religiösen Feld etabliert. Verschiedene Organisationen übernehmen mittlerweile vielfältige Funktionen wie die Bereitstellung einer religiösen Infrastruktur, aber auch Repräsentationsaufgaben über das religiöse Feld hinaus. Ziele sind die Erweiterung der rechtlichen Möglichkeiten, um die religiöse Glaubenspraxis innerhalb der deutschen Gesellschaft zu leben. Die Anliegen reichen von der Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts, zu repräsentativen Moscheeneubauten bis hin zum islamischen Religionsunterricht. Die Diskussion über die Reichweite von Religionsfreiheit wurde insbesondere im Hinblick auf die Kopftuch tragenden Lehrerinnen an staatlichen Schulen medial diskutiert (4.2). Die Muslime in Deutschland (und Europa) sind seit den 90er Jahren damit befasst, ihre Belange in die Zivilgesellschaft einzubringen und daran interessiert, die politischen Prozesse mitzugestalten – ein Prozess den Casanova (1996) mit der Entprivatisierung von Religion beschrieben hat (3. Phase, siehe 3.2). Auch auf staatlicher Seite wird mit der sogenannten „Islampolitik“ spätestens seit der Islamkonferenz das Interesse deutlich, die Institutionalisierungsprozesse des Islam direkter zu steuern (4. Phase, siehe 3.2). Dabei konnte gezeigt werden, welche Bedeutung insbesondere die Geschlechterthematik innerhalb dieses Prozesses spielt. So wird das Thema des muslimischen Geschlechterverhältnisses seit Beginn der

Islamkonferenz in verschiedenen Gremien diskutiert und in der zweiten Runde sogar zu einem eigenständigen Themenbereich etabliert.

Im Hinblick auf die Datenlage zeigt sich, dass diese aufgrund des nicht öffentlich-rechtlichen Status des Islam nicht leicht zu erfassen ist. Insbesondere regionale Studien haben eine Differenz zwischen den Mitgliedszahlen der existierenden Organisationen und der Zugehörigkeit bzw. und Teilnahme an den entsprechenden religiösen Angeboten nachgewiesen (Krech 2009). Die Gründe dafür sind vielfältig. Allerdings liegen die geringen Mitgliedszahlen auch in der Tatsache begründet, dass sich die Organisationsformen des Moscheevereins oder Dachverbands erst im Migrationskontext entwickelt haben und sich noch im Prozess der Verstetigung befinden.

Wenn Mitgliedschaftszahlen keine validen Daten über religiöse Bindung liefern, dann müssen andere Indikatoren gefunden werden. Damit ist die beschriebene Datenlage auch Anlass dazu, neue Fragen zu stellen bzw. Forschungsperspektiven zu ändern. Trotz des augenscheinlich hohen gegenwärtigen wissenschaftlichen Interesses am Islam sind gemeinschaftliche Formen wie religiöse Gruppen bisher weitgehend wenig berücksichtigt worden. Diese Untersuchung geht davon aus, dass religiöse Gruppen seit Beginn an zentrale Funktionen im Kontext der religiösen Bindung übernehmen. Gerade aufgrund der informellen Form des Zusammenschlusses können Gruppen unmittelbarer auf sozialen Wandel reagieren und Themen aufgreifen (siehe dazu ausführlich Kapitel 2). Dieses Merkmal wird insbesondere für religiöse Minderheiten, wie die Muslime in Deutschland, relevant, die nach wie vor mit dem religiösen Strukturaufbau befasst sind. Die Analyse der Gruppenhandlungen und Gruppenziele gibt damit direkten Aufschluss über relevante Themen und Bedürfnisse eines bestimmten Personenkreises in einem sozialen Kontext.

Die hier präsentierten Forschungsergebnisse zeigen, dass muslimische Frauen gegenwärtig stärker als Zielgruppe ihrer Organisationen in den Blick geraten (4. Phase des muslimisch-religiösen Engagements, siehe 3.2). Die Einrichtung von Frauenräumen ist dabei nur ein Indikator (Jonker 1999). Innerhalb verschiedener Dachverbände wurden Frauenorganisationen und Frauenabteilungen gegründet. Darüber hinaus werden die in dieser Untersuchung erhobenen Ergebnisse nach-

weisen, dass Frauen mittlerweile auch Mitglied in den Vorständen der muslimischen Großorganisationen sind sowie das Amt der Frauenbeauftragten eingeführt wurde (siehe 8.3).

Die Forschung beschreibt die Frauen als aktives Element der Gemeinden (Schiffauer 2010). Insbesondere die religiöse Erziehung der Kinder lag von Beginn an mehrheitlich in ihren Händen. Über diese Aufgabe verorteten sich die Frauen in den Moscheegemeinden innerhalb Deutschlands. Innerhalb der letzten Jahre sind nun die Interessen der Frauen stärker in den Vordergrund getreten. Ihre eigene religiöse Bildung gewinnt innerhalb ihrer Gemeinden zunehmend an Relevanz – so sind es vor allen Dingen die Frauen, die an den Bildungsangeboten ihrer Organisationen teilnehmen und dabei auch berufliche Positionen innerhalb der Gemeinden anstreben (Jonker 2003). Aber auch im Rahmen der staatlichen religiösen Ausbildung zeigen die Frauen ein hohes Interesse für religiöse Themen. Sie stellen derzeit die Mehrheit der Studierenden der Fächer Islamische Theologie, Religionskunde und Islamkunde.

Damit wird einerseits deutlich, dass die Frauen über das Thema Bildung zu einem wichtigen Bestandteil der Moscheegemeinden wurden. Die religiöse Bildung eröffnet dabei auch Zugänge in Form von beruflichen Positionen und Ämtern innerhalb der Organisationen – die Frage der Expertenrolle in personaler oder sozialer Ausprägung (Weber 1980: 268f., siehe 1.2). Solange der Staat noch keine eigenen Angebote im religiösen Bildungsbereich machte, waren die Ausbildungen der Verbände die einzige Alternative. Sie boten den Frauen die Möglichkeit, ihre religiösen Interessen mit den beruflichen zu verbinden. Ein Zusammenhang, der auch schon im Kontext der Frauenkongregationen innerhalb der Frauenbewegung im 19. Jahrhundert Bedeutung hatte (siehe 4.1). Zwar standen den Frauen damals generell kaum staatliche Bildungsmöglichkeiten zu Verfügung, was auch zur Attraktivität der Kongregationen beitrug. Heute stehen die Bildungswege zwar grundsätzlich allen offen, allerdings kollidieren spezifische Berufsoptionen durchaus mit der religiösen Praxis muslimischer Frauen, wie die Kopftuchfälle (siehe 4.2) erkennen ließen.

Darüber hinaus kann davon ausgegangen werden, dass das verstärkte weibliche religiöse Bildungsinteresse auch von den Ereignissen außerhalb des religiösen Feldes beeinflusst wird. Es sind dabei insbesondere die Frauen, die aufgrund ihrer

Körperpraktik des Kopftuch-Tragens immer wieder Anfragen und Kritik von nicht-muslimischer Seite ausgesetzt sind. Das hohe Interesse von außen an den muslimischen Geschlechtervorstellungen und die sich ergebenden Konflikte tragen dazu bei, dass sich die Frauen mit diesen Themen auseinandersetzen und auch eigene Positionen entfalten wollen. Jouilli (vgl. 2008: 478) hatte dargelegt, dass der Bildungsimpuls der Frauen auch durch das Bedürfnis, kritische Fragen kompetent zu beantworten, beeinflusst wird. Ein Beispiel für diese Dynamik liefert der Fall von Emel Zeynelabidin (siehe 4.2.2). Sie sah sich aufgrund ihrer Funktion innerhalb eines muslimischen Frauenverbandes veranlasst, eine Lösung im Kopftuchkonflikt zu entfalten.

Aber auch in weniger öffentlicher Form setzen sich muslimische Frauen mit Geschlechterfragen auseinander und die religiöse Bildung gewinnt dabei für sie an Bedeutung. Die Ergebnisse der qualitativen Studien legen dar, wie muslimische Frauen die Bedeutung der individuellen religiösen Auseinandersetzung betonen und das Geschlechterverhältnis in diesem Kontext von zentraler Bedeutung ist. Dabei ist es weniger der Drang nach konkreten Veränderungen des religiösen Geschlechterbildes (*Frau* vgl. Sered 1998: 194), der die Frauen antreibt, sondern die Frage, wie sie ihre weibliche muslimische Identität im gesellschaftlichen Kontext, innerhalb des religiösen Feldes und im persönlichen Umfeld der Familie leben möchten und können. Die Stärkung der religiösen Bindung führt dabei über religiöse Geschlechterfragen und religiöse Bildungsprozesse.

Die Ergebnisse aus den qualitativen Studien muslimischer Frauen lassen ebenfalls erkennen, dass in der individuellen religiösen Auseinandersetzung der Frauen das religiöse Referenzsystem als Rahmen bestehen bleibt, aber durch eine individuelle Auseinandersetzung legitimiert werden muss.<sup>50</sup> Die Hinwendung zum Islam geht dabei mit der stetigen Aneignung von Wissen einher – Amir-Moazami (2007) hat auf den Zusammenhang von Glauben und Wissen hingewiesen. Interessanterweise wird dieser Aspekt durch die Geschlechtervorstellungen der Frauen verstärkt: Wissensaneignung und Wissensverbreitung entspricht den Erziehungsaufgaben der

---

<sup>50</sup> Luhmann (vgl. 2002: 292) weist darauf hin, dass in der Moderne nur diejenige religiöse Bindung als legitim gelten kann, die das Individuum selbst getroffen hat.

Frauen (Jouilli 2008). Es stellt sich die Frage, wie die Frauen ihren Bildungsanspruch umsetzen? Welche Formen entfalten sie gemeinsam, um diese Fragen von Geschlecht und Religion gerecht zu werden?

Es wird davon ausgegangen, dass die gegenwärtige Situation religiöser muslimischer Frauen in Deutschland zwar als spezifisch, aber nicht als singulär betrachtet werden kann. Das nächste Kapitel soll mittels einer historischen Kontextualisierung mit der konfessionellen Frauenbewegung im 19. Jahrhundert begründen, dass die Fragen von Geschlecht, Religion und Bildung nicht neu sind und offenbar insbesondere für Frauen hohe Bedeutung besitzen - also nach wie vor. Es zeigen sich trotz deutlicher Unterschiede in der gesellschaftlichen Ausgangslage zentrale thematische Anchlüsse.

## 4 Kontroversen um Bildung?

Zuvor (siehe 1.3) wurde im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Religion und Geschlecht dargestellt, dass die religiöse Ethik mit den Geschlechterverhältnissen verbunden ist und sie Auswirkungen auf die religiöse Arbeitsteilung im religiösen Feld, die religiöse Praxis und die religiöse Lebensführung der Gläubigen hat. Es wurde auch darauf verwiesen, dass die religiöse und säkulare Bildung für das Verhältnis von Religion und Geschlecht eine relevante Problematik darstellt. Dies wird anhand dreier Dimensionen deutlich: (1) Der Zugang von Frauen zur religiösen Wissensvermittlung der Experten, der verbunden ist mit der Frage nach religiöser und gesellschaftlicher Partizipation. (2) Die Frage nach der geschlechtsdifferenzierenden Thematik für die religiöse Lebensführung und das Geschlechterverhältnis. (3) Der Zugang von religiösen Frauen zu Berufen im Bildungssektor.

Bildung wird hier im Sinne Bourdieus als kulturelles Kapital verstanden. So wie das Kapital die Grundlage sozialen Handelns bildet und Handlungsmöglichkeiten für die Festigung oder Optimierung der sozialen Position im sozialen Feld eröffnet, gilt dies im Hinblick auf das Bildungskapital in drei Dimensionen: inkorporiert, objektiviert und institutionalisiert (vgl. Fröhlich/Rehbein 2014: 134f.). Für unseren Zusammenhang werden insbesondere das inkorporierte Kapital, die erlernten Fähigkeiten, sowie die erworbenen Titel, „die institutionelle verbrieftete Zuschreibung“ (Fröhlich/Rehbein 2014: 134f.), d. h. das „institutionalisierte Kapital“ (Bourdieu 1992) relevant.

Im folgenden Kapitel soll das Verhältnis von Religion und Geschlecht und die Relevanz des Themas Bildung anhand verschiedener Beispiele diskutiert werden. Mit der Perspektive auf die drei genannten Dimensionen wird im ersten Teil zunächst die religiöse Frauenbewegung im ausgehenden 19. Jahrhundert betrachtet. Dabei soll die Relevanz, die dem Thema Bildung innerhalb der Bewegung und für die zahlreichen Organisationsbildungen zukam, herausgearbeitet werden. Dazu wird der Blick einerseits auf die Frauenkongregationen im Katholizismus und das Diakonissenwesen im Protestantismus sowie die konfessionelle Frauenbewegung und ihre Organisationen gelenkt.

In einem zweiten Teil wird das individuelle Engagement zweier muslimischer Akteurinnen des gegenwärtigen religiösen Feldes betrachtet. In beiden Fällen steht das Verhältnis von Bildung, Religion und Geschlecht im Mittelpunkt. Erstens in externer Perspektive zum religiösen Feld: Der Zugang religiöser Frauen zum säkularen Bildungssektor. Zweitens in interner Perspektive bezogen auf das religiöse Feld. Der (geschlechtsdifferente) Zugang zu religiösem Wissen und die Frage der Deutungshoheit.

Die Kopftuchfälle handeln zum einen von Fereshta Ludin, die um die Einstellung als Lehrerin in den Schuldienst in Baden-Württemberg kämpfte, und von Emel Zeynelabidin, die sich nach langen Jahren des ehrenamtlichen Engagements im religiös-muslimischen Feld gegen das Kopftuch entschied.

#### **4.1 Die Frauen- und Bildungsbewegung im ausgehenden 19. Jahrhundert**

Seit dem späten 18. Jahrhundert wandelte sich Bildung von einem ständischen Privileg zu einem universellen Bürgerrecht (vgl. Lenhardt 2007: 340). Interessanterweise stand die Bildungsbewegung im Europa des 19. Jahrhunderts in einem engen Zusammenhang mit der Frauenbewegung (vgl. Berg 1996; Kleinau/Opitz 1996: 12). In Zusammenhang mit den gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüchen in Folge der Aufklärung wurden die Geschlechterbeziehungen neu verhandelt (vgl. für viele Honegger 1992). Als die alten Sozial-, Wissens- und Rechtsordnungen aus den Fugen gerieten, eröffneten sich auch den Frauen neue Räume, die diese nutzten. In der Sprache der Menschenrechte und der Emanzipation forderten sie einen neuen Geschlechtervertrag (vgl. Bock 2000; Duby 1994). Im 19. Jahrhundert standen überall in Europa vier Kernthemen auf der Agenda der Frauenfrage: die Bildung, die Erwerbsarbeit, die zivilrechtlichen Reformen und das Wahlrecht.

Die Frauenbewegung kämpfte seit Mitte des 19. Jahrhunderts für die soziale, politische und wirtschaftliche Gleichstellung der Geschlechter. Dabei wurde der Zugang zu Bildung und Arbeit zur zentralen Forderung. Insbesondere berufliche Qualifikationsmöglichkeiten sollten die Handlungsmöglichkeiten von Frauen erweitern. Juliane Jacobi wies daraufhin, dass dieses Engagement auch von religiösen Überzeugungen geprägt war (vgl. Jacobi 1996: 101). Zwar hatte sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die Säkularisierung in der wilhelminischen Gesellschaft stark verbreitet, sodass sowohl das Bürgertum als auch die Arbeiterschaft

von Entkirchlichung und Entchristlichung gezeichnet waren. Dennoch besaßen die Kirchen und in der Folge des Kulturkampfes<sup>51</sup> der Protestantismus insgesamt nach wie vor ein beträchtliches Maß an gesellschaftlichem und politischem Einfluss. Dabei war die Machtstellung der Kirchen insbesondere für die Frauen besonders folgenreich, da „die gesellschaftliche Platzierung der Geschlechter, die Frauen nahezu immer und überall auf die unteren Ränge der Hierarchie verwies, bis weit ins 20. Jahrhundert hinein mit religiösen Normen begründet wurde (...)“ (Baumann 1995: 90). Religiöse Normen trugen hier zur Affirmation des bestehenden Geschlechterverhältnisses bei (vgl. Liebsch 2003: 73; Bourdieu 2000). Gleichwohl die überkonfessionelle Frauenbewegung und der Bund Deutscher Frauenvereine insbesondere vom weiblichen protestantischen Bildungsbürgertum getragen wurden, stand die offene Auseinandersetzung mit den religiösen Geschlechtervorstellungen nicht auf der Agenda. Ausnahmen sind dabei in gewissem Maß der jüdische Frauenbund und der protestantische Frauenbund innerhalb der konfessionellen Frauenbewegung, die für eine Veränderung des Geschlechterverhältnisses innerhalb ihrer Gemeinden und dabei für das Gemeindewahlrecht für Frauen kämpften (siehe Kapitel 4.1.3.).

In der ersten Phase der Frauenbewegung entstanden regionale und überregionale Frauenvereine, die die zeitgenössischen Vorstellungen von politischen, sozialen, religiösen und pädagogischen Reformen aufgriffen und damit die Forderung nach mehr ‚geistiger Selbständigkeit‘ für Frauen verbanden (vgl. Kleinau/Opitz 1996: 12). Vor diesem Hintergrund engagierten sich die Frauenvereine auch auf dem Gebiet der Mädchen- und Frauenbildung (vgl. Kleinau 1996: 66). Denn bis 1908 kann in Deutschland noch nicht von einer institutionalisierten höheren Mädchenbildung gesprochen werden und Frauen erfüllten somit auch nicht die Voraussetzungen zur Immatrikulation an den staatlichen Hochschulen (vgl. Wobbe 1996: 343).

---

<sup>51</sup> Unter dem Begriff werden die Auseinandersetzungen zwischen dem Königreich Preußen bzw. dem Deutschen Kaiserreich unter dem Reichskanzler Otto von Bismarck und der katholischen Kirche unter Pius dem IX. in den Jahren 1871-1878 bezeichnet. Der Kern der Auseinandersetzung war die Trennung von Staat und Kirche. Im Zuge dessen wurden zahlreiche Gesetze erlassen, die den Einfluss der katholischen Minderheit beschränken sollten (vgl. Schmidt-Volkmar, Erich 1962: 146).

Die Bedeutung von Bildung und Wissen nahm im 19. Jahrhundert einen hohen Stellenwert ein und wurde zum Anliegen breiter Bevölkerungskreise (vgl. Jeismann 1987: 2). Dabei war das Jahrhundert gekennzeichnet durch den Fortschritt der Lese- und Schreibfähigkeit bis zur praktischen Überwindung des Analphabetismus sowie einer Steigerung der Buch- und Zeitschriftenpublikationen. Darüber hinaus wurden Erziehung und Bildung zu wichtigen Faktoren der Veränderung der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Ordnung (vgl. Jeismann 1987: 3). Der Staat wurde zum Schulherrn und der Ausbau des Schulwesens wurde systematisch vorangetrieben. Im Zuge der Verstaatlichung der Bildung wurde die Kirche in ihrer Aufgabe als Aufsichtsinstanz auf ihren Bereich, den Religionsunterricht, begrenzt. Damit erfuhren die Inhalte der Bildung eine Verweltlichung und eine Verfälschung, „der Lehrerstand professionalisierte sich“ und (...) „löste sich von der Bindung an Geistlichkeit und Kirche“ (Jeismann: 5). Allerdings wurde im Zuge der Entwicklung des staatlichen Schulwesens die weiterführende Mädchenbildung nicht als eine öffentliche Aufgabe angesehen und blieb weitestgehend in der Verantwortung der Familie.

Es war vor allem die bürgerliche Frauenbewegung, die in fast allen deutschen Staaten die Institutionalisierung und Normierung des allgemein bildenden höheren Mädchenschulwesens vorantrieb (vgl. Kleinau/Opitz 1996: 13). Jacobi wies darauf hin, dass „religiöse Motivationen“ der Protagonistinnen „eine große Rolle beim Auf- und Ausbau dieses Teils des Bildungswesens gespielt hat“ (Jacobi 1996: 116).

Hintergrund für die wachsende Bedeutung der Frauenbildung war auch die sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts verändernde wirtschaftliche und soziale Lage. Diese führte dazu, dass sich zunehmend Frauen aus der bürgerlichen Mittel- und Oberschicht in der Frauenbewegung engagierten. Stagnierende Gehälter, gestiegene Lebenshaltungskosten und die dadurch verschlechterten Heiratschancen der ‚höheren Töchter‘ führten dazu, dass nun vermehrt vermögenslose ledige Frauen ihren Lebensunterhalt selbständig verdienen mussten. Die Frauen waren auf diese Situation überhaupt nicht vorbereitet und verfügten über keine Berufsausbildung. Zusätzlich erschwerten gesellschaftliche Konventionen den Frauen die Aufnahme bezahlter Arbeit (vgl. Baumann 1992: 16). Um nicht mehr von einer Heirat abhängig zu sein und sich dennoch von der eigenen Familie emanzipieren zu können, wurde das Recht auf Erwerbsarbeit ein wichtiges Anliegen bürgerlicher Frauen.

Vor diesem Hintergrund machte es sich der 1865 gegründete Allgemeine Deutsche Frauenverein (ADF) zum Ziel, „für die erhöhte Bildung des weiblichen Geschlechts und die Befreiung der weiblichen Arbeit von all ihrer Entfaltung entgegenstehenden Hindernissen mit vereinten Kräften zu wirken“<sup>52</sup> (Baumann 1992: 17). Die sich in dieser Zeit etablierenden zahlreichen weiteren bürgerlichen Frauenvereine, setzten sich wie der ADF für die Verbesserung der Ausbildungs- und Berufsmöglichkeiten für Frauen ein. 1894 schlossen sich die bestehenden Vereine in dem „Bund Deutscher Frauenvereine“ (BDF) zusammen.

In dieser Zeit, als die ersten Forderungen nach Bildung und Berufstätigkeit laut wurden, boten die beiden christlichen religiösen Traditionen alternative Lebensformen und neue Möglichkeiten für Frauen innerhalb ihrer religiösen Tradition berufstätig zu werden.

Im Katholizismus existierten die Frauenkongregationen schon lange, bevor sie in der Zeit der 1848/ 49 Revolution eine europaweite „Gründungswelle neuer katholischer Frauenkongregationen mit einem stetigen Anstieg der Zahl der Niederlassungen wie der Mitglieder“ (Meiwes 2003: 13) entwickelte. Das Ziel der Gemeinschaften war die Veränderung der religiösen, sozialen und gesellschaftlichen Verhältnisse insbesondere für Mädchen (vgl. Meiwes 2003: 13). Ein ähnlicher Zuwachs an männlichen Gemeinschaften entwickelte sich allerdings nicht.<sup>53</sup> Der Geschlechtsunterschied manifestierte sich in den Folgejahren nach Ende des Kulturkampfes.<sup>54</sup> Meiwes spricht im Hinblick auf diesen quantitativen Anteil der Frauen von einer „Feminisierung des kirchlichen Personals“ (Meiwes 2003: 14). Dies erhält besondere Bedeutung, wenn man die Folgen der Aufklärung, der Französischen Revolution und der Säkularisierung in Betracht zieht: Diese hatten nämlich zu einer tiefen Zäsur des Ordenslebens geführt. Was bewegte die katholischen Frauen also dazu gerade zu dem Zeitpunkt, in dem die ersten Forderungen nach Bildung und Berufstätigkeit laut wurden, den Frauenkongregationen beizutreten (vgl. Meiwes 2003: 13)?

---

<sup>52</sup> Aus den Statuten des ADF, zit. nach Lange/Bäumer 1901: 51.

<sup>53</sup> Im Jahr 1872 waren von den 9048 Mitgliedern in Orden nur 1037 Männer, allerdings 8011 Frauen (vgl. Schmidt-Volkmar 1962)

<sup>54</sup> Am 31. Mai 1873 wurden die geistlichen Orden und Kongregationen im Zuge der Kulturkampfgesetze verboten. Ausgenommen wurden diejenigen, die sich ausschließlich der Krankenpflege widmeten (vgl. Schmidt-Volkmar 1962).

Die genossenschaftliche Lebensweise ermöglichte den Frauen eine Verbindung sozialer, beruflicher und religiöser Interessen (vgl. Meiwes 2003: 15). Die Frauen konnten auf diese Weise ohne Familienzusammenhang ihre Existenz sichern und dabei dennoch innerhalb einer Gemeinschaft leben. Damit bot ihnen die religiöse Gemeinschaft Unabhängigkeit, ohne die hohen Kosten von Isolation und Separation tragen zu müssen.

Diese Frauengemeinschaften ermöglichten den Frauen zum einen säkulare Bildungsmöglichkeiten und berufliche Qualifikationen zum anderen den Zugang zu religiösem Wissen.<sup>55</sup> Damit wird Bildung als kulturelles Kapital, hier in inkorporierter Form und in institutionalisierter Form, von den Frauen erworben. Für den Zusammenhang von Religion, Geschlecht und Bildung ist hier bedeutsam, dass die Frauenkongregationen eine Möglichkeit für Frauen innerhalb des religiösen Kontextes boten, religiöses Expertenwissen zu erwerben. Dies eröffnet religiöse Expertenrollen und Partizipationsmöglichkeiten innerhalb des religiösen Feldes.

Die erworbenen beruflichen Qualifikationen eröffneten dabei zusätzlich gesellschaftliche Partizipationsmöglichkeiten: Mit dem Eintritt in die Kongregationen entschieden sich die Frauen gegen Ehe und Mutterschaft und den damit verbundenen Verpflichtungen (vgl. Meiwes 1995: 88). Damit entsprachen diese Gemeinschaften einer Lebensform für Frauen, für die es „im bürgerlichen Projekt der Moderne zunächst keinen Raum gab“ (Meiwes 2003: 25). Sie arbeiteten als Lehrerinnen, Krankenschwestern oder Sozialarbeiterinnen und damit boten die Gemeinschaften eine Modifikation des gesellschaftlichen Geschlechterverhältnisses, in dem u.a. die Berufstätigkeit der Frau mit starken Widerständen behaftet war.

Die Frauenkongregationen boten für die Frauen die Möglichkeit, innerhalb der religiösen Gemeinschaft Berufstätigkeiten auszuüben, die auch über die klassischen weiblichen Berufsfelder hinausgingen, ohne dabei einen direkten Anschluss an die in der Mitte des Jahrhunderts erörterten Fragen um die Stellung der Frau herzustellen (vgl. Meiwes 2003: 17). Der religiöse Kontext und die Gemeinschaft bietet

---

<sup>55</sup> Im katholischen Bildungsbegriff stand nicht die Selbstverwirklichung des einzelnen im Vordergrund sondern die Nachfolge Christi. Dementsprechend wurde Bildung definiert als „Erziehung zu einer religiös sittlichen Lebensführung innerhalb einer christlichen Weltordnung“ (Meiwes 1995: 83).

für die Frauen strukturell einen Zugang zu Bildungsressourcen, beruflichen Tätigkeiten und gleichsam Implikationen für die Ausweitung des gängigen Frauenbildes.

Vergleichbar mit den Frauenkongregationen ist das Diakonissenwesen im protestantischen Kontext. Im Kampf gegen die sozialen Missstände entstanden für protestantische Frauen hierbei berufliche Tätigkeiten wie die Kranken- und Altenpflege, die Fürsorge für Kinder sowie die Gefangenenbetreuung. Ihre Tätigkeit wurde 1844 professionalisiert, indem die Bezeichnung und der Beruf der Diakonissen offiziell in Preußen anerkannt wurden. Trotz der hierarchischen Organisation der Mutterhausdiakonie, an deren Spitze ein männlicher Geistlicher stand, stellte das Diakonissenwesen ebenfalls eine Erweiterung der weiblichen Lebensformen in der Mitte des 19. Jahrhunderts dar. Sie bot ledigen Frauen eine Ausbildung für zahlreiche soziale Tätigkeiten und ermöglichte ihnen eine berufliche Existenz im Rahmen einer religiösen Gemeinschaft (vgl. Baumann 1992: 50).

Die Frauengemeinschaften zeigten Wege auf, wie in dieser Zeit mit dem prekären Verhältnis von Bildung, Religion und Geschlecht umgegangen werden konnte. Bildungswege waren den Frauen nach wie vor weitestgehend verschlossen, damit auch berufliche Ausbildungsmöglichkeiten und die Chance eine eigene Existenz zu sichern. Aber auch innerhalb der religiösen Traditionen standen den Frauen keine beruflichen Positionen zur Verfügung. Die weiblichen Gemeinschaften boten in beiderlei Hinsicht Alternativen, ließen sich hier doch religiöse Interessen mit Bildungsaspirationen verknüpfen und dabei auch auf indirektem Weg ein alternatives weibliches Lebensmodell entfalten. Die Attraktivität dieser Lebensformen, die sich in dem hohen Zulauf von Frauen manifestierte, liegt damit auch in den Bildungs- und Berufsmöglichkeiten für Frauen begründet. Zwar waren die Frauen im überwiegenden Maß im Bereich der Fürsorge beschäftigt, in dem das religiöse Frauenbild, *Frau* (Sered 1998) zugeschriebenen weiblichen Eigenschaften voll zum Tragen kommen, aber die Gemeinschaften boten zudem einen Rahmen für Unabhängigkeit, ohne sich sozial isolieren zu müssen.

#### **4.1.1 Die evangelische Frauenbewegung**

Die Auseinandersetzung mit der Frauenfrage nahm im Protestantismus seinen Ausgang auf dem Evangelisch-sozialen Kongress um 1890 (vgl. Baumann 1992:

67). Man beschäftigte sich vor allen Dingen unter sozialpolitischen Aspekten mit der Frauenfrage, wohingegen die theologische Auseinandersetzung mit der Situation und der Rolle der Frauen hier keine Rolle spielte. Dennoch bildete die Gründung der evangelisch-sozialen Frauengruppe den Auftakt der konfessionellen Frauenbewegung (vgl. 1992 Baumann: 89).

Der 1899 gegründete Deutsch-Evangelische Frauenbund (DEF) übernahm in den folgenden Jahren zentrale Positionen der bürgerlichen Frauenbewegung<sup>56</sup> und setzte sich für die Mädchen-Schulreform, das Frauenstudium, die Ausweitung der Berufstätigkeit von Frauen und für die Reglementierung der Prostitution ein. Mit dem Ziel, die sozialen Folgen der Industrialisierung zu lösen, setzte man sich für die Verbesserung der Arbeitsbedingungen und die Möglichkeiten beruflicher Ausbildung von Arbeiterinnen ein (vgl. Baumann 1992: 185). Damit war die Verbesserung der Bildungsmöglichkeiten für Frauen zentraler Inhalt der protestantischen Frauenbewegung. Partizipationsmöglichkeiten von Frauen im gesellschaftlichen Bereich durch Bildungszugänge zu erweitern, entspricht der dritten eingangs skizzierten Dimension des Verhältnisses von Religion, Geschlecht und Bildung.

Interessant ist dabei, dass diese Forderungen nach der Erweiterung von Bildung und Berufstätigkeit auf Grundlage des religiösen Frauenbildes formuliert wurden. Die Frauen sollten als „Pflegerinnen der Liebe“ den sozialen Spannungen entgegenwirken. Die Bildungszugänge wurde dazu als notwendig bezeichnet, um den Frauen unter modernen Bedingungen die Möglichkeit zu geben, ihrer Rolle gerecht zu werden. Mit diesem Ansatz, das evangelische Bekenntnis und die moderne Welt zu versöhnen, entwickelte sich eine Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Frauenbild. Dementsprechend erfuhren die Frauen auch für ihr Ziel, aktiv an sozialen Fragen mit zu gestalten und damit den traditionellen Bereich „dienender Fürsorge“ auszuweiten, von den Kirchenvertretern deutlichen Widerstand (vgl. Baumann 1992: 189).

Es war der Anspruch der beiden christlichen Verbände die Frauenfrage auf der Basis der christlichen Weltanschauung zu lösen und sie nahmen insofern Anstoß an der religiösen Indifferenz der bürgerlichen Frauenbewegung.

---

<sup>56</sup> Auch organisatorisch fand eine Annäherung statt, da der DEF dem Bund der deutschen Frauenbewegung 1908 beitrug. 1918 trennte man sich allerdings schon wieder, als man sich in der Frage des Frauenwahlrechts nicht einigen konnte.

#### 4.1.2 Die katholische Frauenbewegung

Ab den 1890er Jahren beschäftigten sich katholische Frauen intensiver mit der Konstituierung der Frauenbewegung im katholischen Milieu. Dabei spielte die Auseinandersetzung um eine angemessene Position des Katholizismus in der modernen Gesellschaft ebenfalls eine Rolle. Insbesondere in Folge des Kulturkampfes hatte sich ein katholisches Milieu entfaltet, das sich stark nach außen abgrenzte. Nach Abklingen des Kulturkampfes entwickelten sich Bestrebungen, die isolierte Position zu überwinden und die Katholiken in die bürgerliche Gesellschaft zu integrieren. Ziel der Reformkräfte im Katholizismus war es dabei auch, die in Folge des Kulturkampfes entstandene offenkundige Unterrepräsentation der preußischen (männlichen) Katholiken in den gesellschaftlichen Führungspositionen, auf der Verwaltungsebene sowie in der Wissenschaft und Wirtschaft, abzubauen. Mit dem Anspruch dem Bildungsrückstand der katholischen Bevölkerung entgegen zu wirken, engagierten sich die Frauen dafür, das Bildungsdefizit<sup>57</sup> der katholischen Frauen auszugleichen, stellten sie bspw. unter den Studierenden zu dieser Zeit eine Minderheit dar (vgl. Breuer 1998: 33).

Um die Jahrhundertwende griffen sie den Diskurs der Frauenbewegung um Frauenrechte und Emanzipation auf und schufen 1903 mit der Gründung des Katholischen Frauenbundes (KFB) die organisatorische Basis einer katholischen Frauenbewegung (vgl. Breuer 1998: 9). Ziel war einerseits, aus einer konfessionellen Perspektive an der Lösung der sozialen Frage mitzuarbeiten und andererseits die katholische Weltanschauung in die überkonfessionelle bürgerliche Frauenbewegung hineinzutragen.

Dabei ordnete sich der KFB sowohl der Frauenbewegung zu als auch der katholischen Bewegung, die im 19. Jahrhundert im Kontext der zunehmenden Säkularisierung und aufgrund der Minderheitenposition der Katholiken entstanden war. Für die Protagonistinnen der katholischen Frauenbewegung war von Beginn an klar, dass ihre Bewegung Teil der ‚allgemeinen Frauenbewegung‘ sein sollte; ohne

---

<sup>57</sup> Die These von der „Rückständigkeit der katholischen Bevölkerung in wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht“ geht auf den katholischen Ökonomen Hans Rost im Jahr 1908 zurück. Dabei stellte Rost ein „Bildungsdefizit bei katholischen Frauen fest“ (Meiwes 2003: 17). Diese Einschätzung gründete auf den weiblichen Studierendenzahlen, bei denen die katholischen Frauen eine Minderheit darstellten. Dabei bezieht Rost sich auf die Studierendenzahlen im Jahr 1911: Von 437 studierenden Frauen waren nur 60 katholisch (vgl. Meiwes 2003: 27, Anm. 10).

jedoch dem Bund Deutscher Frauenvereine je beizutreten<sup>58</sup> (vgl. Breuer 1998: 24). Zentrales Anliegen des Verbandes war es, sich für bessere Erwerbs- und Bildungsmöglichkeiten von Frauen einzusetzen. Ebenso wie die Mehrheit der überkonfessionellen Frauenbewegung sah der Verband die Lösung der Frauenfrage nicht durch die Forderung nach gleichen Rechten für Frauen zu erreichen (vgl. Breuer 1998: 28). Dies ignorierte ihrer Ansicht nach die grundsätzliche Wesensverschiedenheit der Geschlechter. Die Überzeugung, dass Frauen andersartig, aber gleichwertig sind, war grundlegend für die Programmatik der gemäßigten Richtung der überkonfessionellen Frauenbewegung. In diesem Zusammenhang entwickelte sich das Konzept der „geistigen Mütterlichkeit“, dem die katholischen Frauen aufgeschlossen gegenüberstanden (vgl. Breuer 1998: 28). Mütterlichkeit entsprach dabei als Metapher spezifisch weiblichen Eigenschaften, die über die Familie hinaus in der Gesellschaft wirken sollten. Damit ging die Idee einher, dass Erziehungskompetenzen nicht an leibliche Mutterschaft gebunden sind. Die „geistige Mütterlichkeit“ hat sich als eine Auffassung von Frauenbildung zunächst in der Fröbelschen Kindergartenbewegung entwickelt und übte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen prägenden Einfluss auf fast alle Bewegungen aus, die sich für Frauenbildung einsetzten. Das Prinzip der „Mütterlichkeit“ ermöglichte den Frauen, ihre Handlungsspielräume zu erweitern. Auf der Basis geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung konnten sie über den familiären Binnenraum hinaus gesellschaftlichen Einfluss beanspruchen. Alle Forderungen nach Ausweitung der Handlungsräume wie der Zugang zum Universitätsstudium, die Beteiligung an politischen Entscheidungen und der Zugang zu den bisher ausschließlich Männern vorbehaltenen beruflichen Positionen, wie die Leitung der Mädchenschulen, wurde dabei mit den spezifisch weiblichen Charaktereigenschaften begründet. Interessant ist, dass die Betonung der Geschlechterdifferenz als Argument für die Erweiterung der Bildungszugänge wirkt und in der Konsequenz auf Erweiterung

---

<sup>58</sup> Breuer erkennt in der Weigerung des KFB, dem BDF beizutreten, einen Konflikt, der in den spezifischen Handlungsbedingungen der katholischen Frauenbewegung begründet liegt (vgl. Breuer 1998: 31). Durch die Abgrenzung zur bürgerlichen Frauenbewegung wurde die eigene konfessionelle Gebundenheit betont und legitimiert. Zudem war der Verband auf die Anerkennung des katholischen Milieus und der kirchlichen Autoritäten angewiesen, was eine „vorsichtige, eher defensive Strategie“ (Breuer 1998: 32) der engagierten katholischen Frauen nach sich zog.

der gesellschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten zielt. Das Frauenbild der „geistigen Mutter“ fungiert hier somit als Referenzrahmen, der nicht verlassen wird und auf der Handlungsebene findet dennoch ein starker Wandel statt.

Ihr Bildungsanspruch entfaltete sich dabei aus ihrem Selbstverständnis als gläubige Frauen. Bildung und Wissen wurden zur Pflicht erhoben, damit Frauen ihren Erziehungsaufgaben und dabei der Vermittlung religiös-sittlicher Werte in Familie und Gesellschaft nachkommen konnten (vgl. Breuer 1998: 99). Der Glaube diente auch dazu, das Handeln der Frauen außerhalb des familiären Bereichs überhaupt zu legitimieren. Somit kam der Religion eine doppelte Funktion zu: Zum einen bot sie eine inhaltliche Orientierung und zum anderen einen Rahmen, um emanzipatorische Forderungen zu entwickeln. So wurde argumentiert, dass eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Glauben und den religiösen Grundlagen für die Frauen notwendig wäre, um ihre Überzeugung auch sachlich vertreten zu können (vgl. Breuer 1998: 100).

Für das Verhältnis zwischen den Bereichen Religion, Geschlecht und Bildung lassen sich hier die drei zuvor skizzierten Dimensionen erkennen. Erstens geht es für die religiösen Frauen konkret darum, Bildungszugänge für katholische Frauen zu öffnen. Zweitens argumentieren sie dabei bei der Erweiterung mit dem bestehenden religiösen Frauenbild: Nicht obwohl sie Frauen sind, sondern gerade *weil* sie Frauen sind, sind erweiterte Bildungszugänge und Berufsoptionen notwendig, um ihre Rolle erfüllen zu können. Drittens wird dabei der Zugang zu religiösem Expertenwissen als relevant und entscheidend für ihr gesellschaftliches Engagement betrachtet. Damit wird über die Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterbild der Zugang zu religiöser und säkularer Bildung relevant und dies hat Einfluss auf die Partizipationsmöglichkeiten der Frauen insgesamt.

Die Arbeit des katholischen Frauenverbands war von der Spannung zwischen Emanzipationsforderungen kirchlichen Ordnungs- und Autoritätsvorstellungen gekennzeichnet (vgl. Breuer 1998: 10). Dabei sahen sich katholische Amtsträger veranlasst, sich in die Belange der katholischen Frauenbewegung einzumischen. Für die katholischen Frauen war es nicht einfach, die klerikale Bevormundung zurückzuweisen, da sie doch grundsätzlich die kirchlichen Autoritätsstrukturen, verbunden mit einer hierarchischen Geschlechterordnung, akzeptierten (vgl. Breuer 2013: 43).

### 4.1.3 Die jüdische Frauenbewegung

Jüdische Frauen in Deutschland hatten mit einem doppelten Handikap zu kämpfen (vgl. Kaplan 1981: 22): Sie waren mit den Zurücksetzungen aufgrund ihrer Religionsgemeinschaft und ihres Geschlechts konfrontiert. Den Juden wurde der Zugang zu verschiedenen Bereichen des preußischen Staatsdienstes<sup>59</sup> verweigert. Darüber hinaus lehnten zahlreiche Industrieunternehmen die Einstellungen von Juden ab. Trotz Ausnahmen im kulturellen Bereich blieb ihnen die gesellschaftliche Anerkennung weitestgehend verwehrt. Das Bemühen um die Integration in die deutsche Gesellschaft wirkte sich auf das Engagement der jüdischen Frauenrechtlerinnen aus. Marion Kaplan (1981: 28) beschrieb ihr Engagement im Vergleich zu den anderen Frauenrechtlerinnen als gemäßigter und durch Zurückhaltung geprägt. Sie engagierten sich insbesondere gegen Benachteiligungen in Bereichen, die sie unmittelbar betrafen. Der Schwerpunkt ihres Engagements lag insbesondere im karitativen Bereich.

Im Jahr 1904 wurde auf die Initiative Berta Papenheims der Jüdische Frauenbund (JFB) gegründet, um die Ziele der deutschen Frauenbewegung mit den moralischen und religiösen Überzeugungen des Judentums zu verbinden (vgl. Kaplan 1981: 164). Der Verband orientierte sich in Teilen an der Organisationsstruktur, dem Programm und der grundsätzlichen Ausrichtung des Bundes Deutscher Frauenvereine (BDF). Die Gründungsziele wie die Einführung des Frauenwahlrechts, die Verbesserung der Ausbildung für Mädchen, die Hilfe für unverheiratete Mütter und die Abschaffung des Mädchenhandels<sup>60</sup> entsprachen ähnlichen Zielen der allgemeinen deutschen Frauenbewegung (vgl. Kaplan 1981: 164). Der JFB trat als erste konfessionelle Frauenorganisation in den BDF ein und wurde aufgrund der großen Mitgliederzahl zur größten Tochterorganisation des BDF (vgl. Kaplan 1981: 25). Allerdings war das Verhältnis zur Dachorganisation nicht unproblematisch. Auch hier hatte der JFB immer wieder gegen antisemitische Vorbehalte zu

---

<sup>59</sup> Unterrepräsentiert waren sie in den meisten Prestigeberufen wie dem Offizierskorps, dem höheren Justiz- und Verwaltungswesen, unter den Lehrkörpern der Universitäten und der staatlichen Volksschule sowie in höheren Schulen (vgl. Kaplan 1981: 32).

<sup>60</sup> Zwar war Prostitution und Mädchenhandel auch schon im vorindustriellen Europa weit verbreitet, insbesondere hatten sie um die Jahrhundertwende in den europäischen Großstädten dramatisches Ausmaß angenommen. Opfer des Mädchenhandels wurden Mädchen, die „unter falschen Versprechen, Täuschen oder Gewalt von Händlern illegal über die Grenze gebracht und an Bordelle verkauft wurden“ (Kaplan 1981: 181).

kämpfen (Schmidbauer 1999: 51). Auch das Verhältnis zu den beiden anderen konfessionellen Frauenverbänden lässt sich als ambivalent bezeichnen. Damit war der JFB trotz großer Mitgliederstärke eine Minderheit innerhalb der Frauenbewegung, die immer wieder aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit ignoriert und diskriminiert wurde.

Im Unterschied zu der christlichen Frauenbewegung blieb das Thema Bildung, wie die Verbesserung der Ausbildungs- und Berufsmöglichkeiten bis zur Weimarer Republik im Hintergrund ihres Engagements. Dies lag im Kreis ihrer Mitglieder begründet: Dieser rekrutierte sich vor allen Dingen aus nicht berufstätigen Ehefrauen und Töchtern gut gestellter bürgerlicher Kreise.

Das vom JFB propagierte Geschlechterbild stellte die geltende Geschlechterordnung nur indirekt in Frage. Während man die „grundsätzlichen, natürlichen Unterschiede zwischen den Geschlechtern“ akzeptierte, sollte dennoch „die uneingeschränkte Entfaltung der Frau“ (Kaplan 1988: 26) ermöglicht werden. Argumentiert wurde dabei insbesondere mit den „weiblichen Pflichten“. Um der Gemeinde und in erweiterter Perspektive der gesamten Gesellschaft zu dienen, sollten die Rechte der Frauen ausgeweitet werden. Das Ziel der gesellschaftlichen Teilhabe entsprach dabei dem Verständnis einer „jüdischen Sozialarbeit“, die der Gesellschaft dienen sollte (vgl. Kaplan 1988: 27).

Grundsätzlich wurde das Thema Arbeit und Beruf in allen konfessionellen Verbänden im 19. Jahrhundert zu einem wichtigen Thema. Konkret wurde die Behandlung der Frauenerwerbsfrage durch die konfessionellen Frauenbewegungen unterschiedlich umgesetzt, was aus den verschiedenen Traditionen und Einbindungen in die religiösen Gemeinschaften resultierte. Neben diesen Unterschieden wurde ein gemeinsames Verständnis von Arbeit und Beruf deutlich, dass sich im sozialen Bezug und im Dienst für andere ausdrückte und dabei mit einem Frauenbild einer „sozialen Mutterschaft“ verbunden wurde. Neben der Reproduktion entsprach dies der Aufgabe der „Erzieherinnen der heranwachsenden Generation“ (Kaplan 1981: 165).

Im Kontext des JFB wurde dies auf die religiösen Inhalte bezogen und beinhaltete damit die Vermittlung jüdischer Wertvorstellungen. Die Vermittlung der Ziele der

Frauenbewegung fand insbesondere im Zuge des Bildungsprogramms des Verbandes statt. In den Ortsgruppen und Landesverbänden wurden Vorlesungen und Kurse zu Themen wie „Frauen und Politik“, „Berufe für Frauen“, „Kindererziehung“, „Abtreibung“, „Sozialarbeit“ (Kaplan 1981: 178) angeboten. Vergleichbar mit den beiden christlichen Frauenbewegungen wird hier ebenfalls über die Affirmation des bestehenden Frauenbildes, für die Notwendigkeit religiöser und vor allem säkularer Bildung, hier in Form politischer Bildungsprogramm innerhalb ihrer religiösen Gemeinden, argumentiert. Dabei stand zunächst noch nicht der Zugang zu beruflichen Tätigkeiten im Vordergrund, sondern das weibliche ehrenamtliche Engagement, über das sich aber faktisch auch erweiterte gesellschaftliche Partizipationsmöglichkeiten eröffneten.

Im Laufe der Zeit modifizierten sich diese Ziele und die weibliche Berufstätigkeit wurde als „Voraussetzung für geistige und seelische Unabhängigkeit“ betrachtet. Zwar ermutigte der JFB die Frauen auch akademische Berufe zu ergreifen, besonderes Augenmerk lag dennoch auf den sozialen Berufen. Dabei wurde die Ausbildung zur Hausangestellten zu einem der wichtigsten Themen des Verbandes. Der Bedarf war hoch, die Ausbildungskosten gering und zudem entsprach der Beruf den Zielen der „Berufsumschichtung“. Es wurde die Ausbildung in Berufen gefördert, die keine Handelstätigkeiten beinhalten, um antisemitische Vorwürfe zu entkräften. Nach anfänglicher Zurückhaltung auf diesem Gebiet setzten sich auch die jüdischen Frauen für ihren Zugang zu beruflichen Tätigkeiten ein - damit lässt sich auch die dritte Dimension im Verhältnis von Religion, Geschlecht und Bildung hier erkennen.

Die deutsch-jüdische Frauenbewegung setzte sich neben der Verbesserung der Bildungsmöglichkeiten auch mit der Stellung der Frau innerhalb der jüdischen Gemeinden auseinander und zielte damit auf Veränderungen innerhalb des religiösen Feldes. Aufgrund des in der religiösen Tradition verankerten Frauenbildes (*Frau* vgl. Sered 1998) wurden Frauen von allen verantwortlichen Positionen innerhalb der Gemeinde ausgeschlossen. Die Frauen zahlten Steuern, arbeiteten in den Gemeinden mit, besaßen aber kein Mitspracherecht. Zwar beteten sie in den Synagogen, aber alle religiösen Rechte und Pflichten wurden ihnen vorenthalten (vgl. Kaplan 1981: 249). Diese Traditionen blieben bis weit ins 20. Jahrhundert bestehen, bis sie von der jüdischen Frauenbewegung in Frage gestellt wurden. Schon von

Beginn an trat der Jüdische Frauenbund für die Gleichstellung der Frau in allen Bereichen des jüdischen Gemeindelebens und damit auch für das Gemeindewahlrecht ein (vgl. Maierhof 1999: 25). Die Frauen wurden mit ihren Forderungen allerdings lange Zeit ignoriert. Gemeinden, in denen das Stimmrecht für Frauen in den Vorkriegsjahren eingeführt wurde, gehörten insbesondere dem liberalen Judentum an (vgl. Kaplan 1988: 254).

Die Forderungen der jüdischen Feministinnen sind im religiösen Kontext als radikal zu bewerten (vgl. Kaplan 1988: 256). Im Unterschied zu den beiden christlichen Verbänden war der JFB die einzige religiöse Frauenorganisation, die sich sowohl für das Stimmrecht in den Gemeinden als auch für das allgemeine Wahlrecht einsetzte.<sup>61</sup> Damit engagierten sie sich für die Erweiterung der Partizipationsmöglichkeiten im religiösen wie gesellschaftlichen Kontext. Der JFB kämpfte zwar für die Gleichstellung der Frauen in allen Bereichen des Gemeindelebens, die Forderungen hinsichtlich der Durchführung religiöser Handlungen blieben aber eher gemäßigt (Kaplan 1988: 271). Das Prinzip der religiösen Gleichstellung wurde nicht Bestandteil des Programms. Religiöse Bildungsziele fokussierten in diesem Kontext nicht darauf, religiöse Expertenrollen im religiösen Feld einzunehmen. Religiöse Bildung war der Bezugspunkt sich zum einen mit dem religiösen Frauenbild auseinanderzusetzen. Zum anderen wurden mit dem Bezug auf das religiöse Geschlechterbild und den jeweiligen Wertvorstellungen gesellschaftliche Partizipationsmöglichkeiten verknüpft und eine Erweiterung säkularer Bildungsmöglichkeiten gefordert.

Während und nach dem Ersten Weltkrieg nahm der Antisemitismus starke Ausmaße an. Der JFB veränderte sein Programm und widmete sich intensiv dem Kampf gegen den Antisemitismus. In den Jahren bis zu seinem Verbot 1938<sup>62</sup> konzentrierte sich der Verband wieder auf die Verbesserung der Ausbildungsmöglichkeiten der Frauen und Mädchen und der Sozialarbeit (Maierhof 1999: 27).

---

<sup>61</sup> Der Deutsch-Evangelische Frauenbund setzte sich zwar für das Gemeindewahlrecht ein, befürwortete allerdings nicht das allgemeine Wahlrecht. Der Bund katholischer Frauen hat sich nie dem BDF angeschlossen und auch keine Stellung zum Wahlrecht entfaltet.

<sup>62</sup> Die Neugründung erfolgte 1953, die mit einer Programmänderung einherging. Insbesondere die Vernetzung untereinander und die Integration der Neueinwanderer wurden nun zu Zielen des Engagements (vgl. Zev 1999: 69).

#### 4.1.4 Zusammenfassung

Die Frauenbewegung im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts verhandelte neben der Forderung nach der Gleichstellung der Geschlechter vor allen Dingen die Frage nach der Ausweitung der weiblichen Bildung. So war es doch der Mangel an Bildung, der Frauen ein selbstständiges Leben verunmöglichte. Erwartete die Mädchen aus der Arbeiterschicht eine schlecht bezahlte Erwerbsarbeit unter widrigen Bedingungen, sollten sich die jungen Frauen des Bürgertums auf eine Ehe vorbereiten, die ihnen die Versorgung sicherte. Die Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Handlungsmöglichkeiten war damit eng verknüpft mit den Bildungsmöglichkeiten. Auf diese Weise wurde das Thema Bildung auf unterschiedliche Weise zentraler Bezugspunkt der seit den 1870er Jahren entstehenden vielfältigen Frauenvereine und der bürgerlichen Frauenbewegung.

Auch in der konfessionellen Frauenbewegung, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts in eigenen Verbänden organisierte, spielte die Bildungsfrage eine zentrale Rolle. Und auch dabei stand das Thema Bildung im engen Zusammenhang mit dem Geschlechterbild. So wurde analysiert, dass es das religiös verankerte Bild der *Frau* (vgl. Sered 1998: 194) war, das in allen drei Konfessionen über die Stellung der Frauen, ihre Rechte und Pflichten und eben ihre Handlungsfreiheit im religiösen Bereich aber auch darüber hinaus entschied. Es wurde in Bezugnahme auf Liebsch (2003) und Bourdieu (1992) begründet (siehe Kapitel 1.3), dass das Geschlecht wie soziales Kapital wirkt und Einfluss hat auf die religiöse Praxis und die Positionen im religiösen Feld.

Ohne eine offene Auseinandersetzung über diese, das religiöse Geschlechterbild betreffenden, Inhalte zu führen, zeigte sich in allen drei Konfessionen, dass die religiösen *Frauen* als Akteurinnen der Frauenbewegung einen produktiven Umgang mit dieser Spannung zwischen dem Frauenbild und den Autonomiebestrebungen wählten. So ist es gerade die Bezugnahme auf das religiöse Geschlechterbild, das zu Handlungserweiterungen führt.

Kamen den Frauen bspw. im evangelischen Kontext als „Pflegerin der Liebe“ aus religiöser Perspektive zwar spezifische Aufgaben zu, blieben diese nun nicht mehr

allein auf den Binnenraum der Familie beschränkt. Auch die Frauen waren aufgefordert, sich an der Lösung der sozialen Frage zu beteiligen. Dazu wurde mit der Notwendigkeit von Bildung und Berufstätigkeit argumentiert.

Auch im katholischen Milieu wurde mit der spezifischen Frauenrolle (*Frau* vgl. Sered 1998), hier die „geistige Mütterlichkeit“, für eine Ausweitung der Handlungsmöglichkeiten und für den Zugang zur Bildung für Frauen argumentiert. Die Bildung ist dabei entscheidende Ressource, die zu diesem Wandel beiträgt (vgl. Sered 1998).

Die Protestantinnen und Katholikinnen übernahmen zahlreiche Forderungen der bürgerlichen Frauenbewegung, nahmen allerdings Anstoß an deren religiöser Indifferenz. Deutliche Distanz der beiden christlichen Verbände bestand aber insbesondere zu dem jüdischen Frauenverband.

Damit waren die jüdischen Frauen einem doppelten Handikap ausgesetzt, denn sie wurden nicht nur gesellschaftlich, sondern auch von den konfessionellen Frauenverbänden abgewertet. Auch ihre Forderungen für den Ausbau der Mädchenbildung und der Erweiterung von Berufsmöglichkeiten war von einem spezifischen Frauenbild, das der sozialen Mutter, geprägt. Dabei verschränkten sich religiöse Vorstellungen und Geschlechterbild und Bildungsaspirationen.

Es wurde dargestellt, wie sich die religiösen Frauen aus ihren jeweiligen religiösen Traditionen heraus intensiv an der Frauenbewegung beteiligten. Dazu gründeten sie autonome Frauenorganisationen und setzten sich ebenfalls für den Ausbau der Bildung, der Verbesserung von Berufsmöglichkeiten, für Frauen ein. Interessant ist, dass hier, trotz zahlreicher Unterschiede zwischen den konfessionellen Verbänden, doch eine wichtige Parallele besteht: Aus dem jeweiligen religiösen Selbstverständnis findet eine Auseinandersetzung mit den Geschlechterrollen statt und dabei werden Bildungsansprüche formuliert und legitimiert. In allen drei Konfessionen wird die Relevanz der Bildung im Hinblick auf die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung begründet. Um ihre Pflichten als „(geistige) Mütter“ zu erfüllen, ist die Bildung für Frauen für die Vermittlung kultureller und religiöser Werte an die nachfolgenden Generationen von zentraler Bedeutung.

Die religiöse Bildung und damit der Zugang zum Expertenwissen und deren Positionen standen für die Frauen der religiösen Frauenbewegung im Hintergrund. Sie

griffen die Themen und Forderungen der Frauenbewegung weitestgehend auf, entwickelten ihren Bezug aus religiösen Traditionen und zielten dabei aber nicht intern auf das religiöse Feld, sondern auf den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang. Allein der Jüdische Frauenbund kämpfte für die rechtliche Gleichstellung in der Gemeinde, das religiöse Frauenbild stand dabei nicht im Mittelpunkt.

Die Darstellung dieses historischen Beispiels entfaltet ein Verhältnis von Bildung, Religion und Geschlecht. Die in der konfessionellen Frauenbewegung engagierten Frauen griffen das Thema Bildung in zwei der eingangs beschriebenen Dimensionen auf: Zunächst in Bezugnahme auf die Themen der allgemeinen Frauenbewegung wie den Zugang zu beruflichen Tätigkeiten, hier vor allen Dingen im sozialen Sektor. Argumentiert wurde dabei mit dem bestehenden (religiösen) Frauenbild – es fand somit eine Auseinandersetzung mit dem Thema Geschlecht statt. Eine Veränderung der Position von Frauen im religiösen Feld, d. h. konkret ihren religiösen Organisationen, wurde dagegen von den Frauen nicht angestrebt. Die religiöse Bildung diente zur Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterbild und dies war ihre Verbindungslinie zur allgemeinen Frauenbewegung. Um ihre spezifische Geschlechtsrolle im gesellschaftlichen Zusammenhang zu erfüllen, forderten sie hier erweiterte (säkulare) Bildungsmöglichkeiten für religiöse Frauen.

Im Folgenden wird nun der historische Kontext der Frauenbewegung verlassen und der Blick auf zwei weibliche muslimische Akteurinnen der Gegenwart gelenkt, um zu erläutern, wie sie auf individuelle Weise das Verhältnis von Geschlecht und Religion und Bildung gestalten. Hintergrund dieses Perspektivwechsels ist die Annahme, dass sich zwischen historischer Frauen- und Bildungsbewegung und gegenwärtigem religiösen Engagement muslimischer Frauen Verbindungslinien aufzeigen lassen. Zwar ist die Situation muslimischer Frauen in Deutschland spezifisch, aber nicht als singulär zu bewerten – so ist die Annahme, dass hier u.a. thematische Ähnlichkeiten bestehen. Die Ergebnisse dieser Darstellung dienen ebenfalls dazu, zu erläutern, welche Verbindungslinien sich zwischen dem religiösen Geschlechterverhältnis im Bildungssektor und dem religiösen Feld ziehen lassen.

## 4.2 Das Kopftuch in öffentlichen Kontroversen im 21. Jahrhundert

Muslimen in Europa und für unseren Fall in Deutschland befinden sich in einer historisch neuen Situation. Seit den 60'er Jahren ist ihr Anteil durch die Arbeitsmigration zunehmend gewachsen und mittlerweile stellen sie die drittgrößte religiöse Minderheit in Deutschland dar. Die Präsenz dieser Minderheit hat einerseits das religiöse Feld verändert (siehe Kapitel 3.2), aber auch in anderen gesellschaftlichen Teilbereichen zur Vielfalt beigetragen. Dass dies auch zu Konflikten führte, zeigte sich an den sogenannten Kopftuchfällen besonders anschaulich. Neben spezifischen rechtlichen Fragestellungen, auf die eine Antwort gefunden werden musste, zeigten die Fälle, welche Bedeutung die Themen Bildung und Geschlecht für die Positionierung dieser Minderheit im gesellschaftlichen Kontext hatte und nach wie vor hat. Wie zwei Akteurinnen individuell mit diesen religiösen und gesellschaftlichen Anforderungen zum Geschlechterbild umgehen, zeigen die folgenden Fallbeispiele von Fereshta Ludin und Emel Zeynelabidin.

Wenn muslimische Frauen ihre religionspolitischen Vorstellungen und ihre Identität zum Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzungen über Bürgerrechte und Anerkennung machen, ist das Thema Bildung oftmals von Bedeutung. Das betrifft einmal das soziale Feld. So entzündeten sich Rechtskontroversen zum Kopftuchverbot oder überhaupt zur Kleiderordnung und Fragen religiöser Lebensführung immer wieder im Bildungssystem, genauer in öffentlichen Schulen. Dies mag in der Bedeutung, die diesem sozialen Feld gesellschaftlich beigemessen wird, begründet liegen. Denn in dem Maß, in dem Bildung in soziokultureller Hinsicht die Wertorientierungen einer Gesellschaft umfasst, gelten Bildungseinrichtungen als Ausdruck dieser gesamtgesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen (vgl. Lenhardt 2007). In den Lehrplänen sind die Wertorientierungen und dabei auch wünschenswerte Geschlechterrollen einer Gesellschaft niedergeschrieben (vgl. Wobbe 2008: 2). Von Lehrerinnen als Repräsentantinnen des Bildungssystems wird erwartet, dass sie die Wertvorstellungen entsprechend verkörpern. Die sichtbaren Merkmale religiöser Zugehörigkeit und religiöser Identität muslimischer Lehrerinnen scheinen im Widerspruch zu den Pflichten einer Beamtin im Schuldienst zu stehen. Die aktive Religionsfreiheit kollidiert hier mit den Pflichten öffentlicher Beamter im Bildungssystem, sind diese doch zur Neutralität verpflichtet, um die passive Religionsfreiheit der Schüler zu wahren.

Das betrifft zum anderen die Akteurinnen selbst. Diese sind akademisch ausgebildete Frauen, die sich gezielt für die Anerkennung ihrer religiösen Rechte und Identität öffentlich engagieren. Sie haben das höhere Bildungssystem durchlaufen, ein Hochschulstudium absolviert, und engagieren sich nun für die Ausübung ihrer jeweiligen Profession als Lehrerinnen, Juristinnen und Staatsbeamtinnen. Aber auch das Kopftuch von Studentinnen und muslimischen Schülerinnen hat Fragen nach dem Gebrauch religiöser Symbole in öffentlichen Einrichtungen aufgeworfen. Dabei repräsentieren diese Fälle aber auch eine neue weibliche Präsenz von Musliminnen im Bildungssystem. Mit dem Generationenwandel haben sich mittlerweile auch junge Musliminnen ihren Weg in die jeweiligen Bildungsinstitutionen in Europa gebahnt und markieren durch ihre Kleidung ihre religiöse Identität.

In Europa ist das Kopftuch muslimischer Frauen inzwischen ein Thema unterschiedlicher gesellschaftlicher Debatten und Rechtskontroversen. Ebenso wie sich die Rechtsordnungen der einzelnen europäischen Staaten voneinander unterscheiden, so sind auch die Konflikte um das Kopftuch anders gelagert. Relevant ist das jeweilige Verhältnis zwischen Staat und Religion (Robbers 2003). Damit geht auch die Frage einher, welchen Status die muslimische Minderheit im jeweiligen staatlichen Kontext innehat. Das Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften ist historisch gewachsen und folgt damit unterschiedlichen Traditionen in den einzelnen Ländern (vgl. Koenig 2005). Die Konflikte haben in den einzelnen europäischen Ländern ebenso wie in Deutschland zu einer Welle der Verrechtlichung geführt, sowohl im Bildungssektor also auch im öffentlichen Recht.

In Großbritannien wurde eine Lehrerin im Jahr 2006 vom Dienst suspendiert, da sie einen Gesichtsschleier während des Unterrichts trug. Die Klage der Lehrerin vor dem Arbeitsgericht wurde abgewiesen (30. März 2007). In der Schweiz klagte 2001 eine Kopftuch tragende Lehrerin gegen die Entscheidung des Bundesgerichts, das ihr das Kopftuchtragen während des Unterrichts untersagt hatte, vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte. Der Gerichtshof hatte mit dem Verweis auf den in der Verfassung des Kantons festgelegten Laizismus keine Einwände gegen ein Verbot.

Rechtliche Regelungen für den Gebrauch religiöser Symbole in öffentlichen Einrichtungen wurden in den laizistischen Ländern Frankreich und der Türkei erlas-

sen. In Frankreich begannen die Auseinandersetzungen 1989, als drei Schülerinnen aufgrund ihres Kopftuchs der Schule verwiesen wurden. 2004 wurde ein Gesetz erlassen, welches das Tragen „ostentativer“ religiöser Symbole in öffentlichen Schulen untersagt. Entsprechend der laizistischen Ausrichtung des französischen Staates herrscht damit an Schulen ein generelles Verbot des Tragens religiöser Symbole für Lehrerinnen und auch für Schülerinnen (vgl. Reuter 2008; Amir-Moazami 2007).

Seit Jahren beschäftigt die Kopftuchfrage auch die Türkei (vgl. Göle 1993, 2004). Dabei stehen vor allen Dingen die Kopftuch tragenden Studentinnen im Mittelpunkt der Debatten und politischen Auseinandersetzungen. Kern der Debatte ist insbesondere die Frage der Vereinbarkeit religiöser Symbole in der Öffentlichkeit mit den säkularen Staatsprinzipien. Mit der wachsenden Zahl religiös orientierter studierender Frauen, die sich auch in der Öffentlichkeit selbst religiös repräsentierten, erhielt die Frage des Kopftuchs eine neue Brisanz. Die Verfassungsentcheidung im Jahr 1989, dass das Kopftuch nicht mit den Verfassungsprinzipien übereinstimme, beinhaltet zahlreiche strikte Regelungen für das Tragen von Kopftüchern in öffentlichen Institutionen wie staatlichen Bildungseinrichtungen, öffentlichen Ämtern und der Politik. Die Aufhebung des Kopftuchverbots für Studentinnen an der Universität schien Anfang 2008 durch einen Parlamentsbeschluss in greifbarer Nähe zu liegen, doch eine erfolgreiche Klage der Opposition vor dem Verfassungsgericht erklärte den Beschluss im Juni für nichtig. Im Jahr 2010 hat nun eine Entscheidung des Hochschulrats, die wichtigste Hochschulbehörde der Türkei, die Gewichte in diesem langjährigen Streit verschoben. Zwar bleibt das Tragen des Kopftuchs weiterhin offiziell verboten, aber den Hochschullehrenden ist es untersagt, bei Verstößen Sanktionen umzusetzen. Damit dürfen Studentinnen mit Kopftuch nicht mehr vom Unterricht ausgeschlossen werden (vgl. Spiegel 2012). Seit September 2014 dürfen nun auch Schülerinnen in der Schule ein Kopftuch tragen (vgl. Spiegel 2014).

Die Diskussionen sowie die rechtlichen Regulierungen religiöser Bezüge in der Öffentlichkeit verlaufen in den einzelnen europäischen Ländern sehr unterschiedlich (vgl. Rostock/Berghahn 2009:12). So hängen die Bedeutungen, die dem Kopftuch zugesprochen werden, vom kulturellen und politischen Kontext ab, in dem

diese verhandelt werden (vgl. Amir-Moazami 2007). Zentral ist aber, dass es immer wieder das Erscheinungsbild von Frauen ist, an dem kulturelle, soziale und politische Konflikte ausgetragen werden (vgl. Rommelspacher 2002: 113). Auch muslimische Männer markieren ihre Religiosität im habituellen Bereich bspw. durch weite Kleidung und die Vermeidung des Körper- und Augenkontakts zu Frauen. Frauen aber tragen die Last der Darstellung, da sie sowohl individuell als auch als Gruppe zu den symbolischen Trägern der Gemeinschaftsidentität und -ehre gemacht werden (vgl. Yuval-Davis 2001). Ihre symbolhaft aufgeladene Position markiert die Gruppengrenze (vgl. Sered 1998). Und sie nehmen in ihren Religionsgemeinschaften zudem weitestgehend die Positionen der Laiinnen ein (vgl. Bourdieu 2000). Damit verfügen sie nicht über die religiöse Autorität die entsprechenden religiösen Inhalte, das religiöse Frauenbild betreffend, zu bestimmen. Darüber hinaus bietet das Kopftuch für die religiöse Gemeinschaft Potenzial zur Differenzierung und zur Abgrenzung (vgl. Liebsch 2003, 1.3), indem die eigene Geschlechterordnung zum Ausdruck gebracht wird. Außerhalb der Religionsgemeinschaften fungiert es ähnlich: So wird in den Abgrenzungsdiskussionen, der Stand der ‚eigenen‘ gesellschaftlichen Entwicklung und ihrer Errungenschaften für das Individuum betont. Das Kopftuch als Ausdruck strenger Geschlechtertrennung wird dabei den Errungenschaften der Emanzipation und der Gleichstellung der Geschlechter gegenübergestellt (vgl. Amir-Moazami 2011).

Trotz zahlreicher Unterschiede der europäischen Kopftuchkonflikte im Hinblick auf das Verhältnis von Staat und Religion zeigen sich doch auch zentrale Parallelen. Zum einen wird deutlich, dass der Status des Islam als Minderheit in vornehmlich christlich geprägten Ländern Europas verhandelt wurde und zum anderen zeigt sich, welche Bedeutung dem Geschlechterverhältnis hierbei zukommt. Darüber hinaus veranschaulichen sie wie „vermeintliche Gegensätze zwischen Eigenem und Fremden“ (Berghahn/Rostock 2009: 10) verhandelt werden. Wobei die „Geschlechterverhältnisse der Anderen“ dabei „als unüberwindbare kulturelle Differenzen“ (Berghahn/Rostock 2009: 10) betrachtet werden. In diesem Kontext hat das Kopftuch als sozialer Marker einen Interpretationswandel durchlaufen. Galten Kopftuch tragende Frauen seit den 70’er Jahren vornehmlich als „rückständig und ungebildet“, fand in den 90’er Jahren eine Verschiebung der Bedeutung des Kopf-

tuchs als Marker kultureller Differenz statt (vgl. Berghahn/Rostock).<sup>63</sup> Das Kopftuch als Ausdruck kultureller Abgrenzung ist nicht mehr nur religiöses, sondern auch politisches Symbol und verstößt damit gegen die Neutralität des Staates – so das Hauptargument der Ablehnung der Einstellung von Fereshta Ludin in den Beamtendienst als Lehrerin für Grund- und Hauptschulen in Baden-Württemberg.

In Deutschland war es das Kopftuch von Fereshta Ludin, Lehrerin im staatlichen Schuldienst in Baden-Württemberg, das einen sieben Jahre andauernden Rechtsstreit, der 2003 beim Bundesverfassungsgericht endete, provozierte.<sup>64</sup> Im Folgenden soll diese Auseinandersetzung und die Argumentationen der einzelnen Akteure nachgezeichnet werden. Die juristischen Auseinandersetzungen hatten weitreichende Konsequenzen insbesondere für die beruflichen Perspektiven muslimischer Frauen als Lehrerinnen. Darüber hinaus hat dieser Konflikt eine Kopftuchdebatte ausgelöst, in der auch der Status des Islam in Deutschland und Europa und der Zusammenhang zwischen Religion und Geschlecht öffentlich verhandelt wurden.

#### **4.2.1 Fereshta Ludin: Das Kopftuch zwischen Mehrheit und Minderheit**

Als Frau Ludin 1998 die zweite Staatsprüfung für das Lehramt an Grund- und Hauptschulen bestand, lehnte das Oberschulamt Stuttgart im Juli desselben Jahres ihren Antrag auf Übernahme in den Schuldienst ab. Ihr fehle die persönliche Eignung, weil sie nicht bereit sei, während des Unterrichts darauf zu verzichten, aus religiösen Gründen ein Kopftuch zu tragen. In der Begründung des Oberschulamtes hieß es, das Kopftuch sei Ausdruck „kultureller Abgrenzung und damit nicht nur religiöses, sondern auch politisches Symbol. Die mit dem Kopftuch verbundene objektive Wirkung kultureller Desintegration lasse sich mit dem Gebot der staatlichen Neutralität nicht vereinbaren“ (BVerfG, 2 BvR 1436/02, Absatz Nr.: 3). Das Kopftuch reicht als Symbol somit über das rein Religiöse hinaus, ihm wird eine bestimmte (politische) Haltung zugeschrieben. Dabei sind die individuellen

---

<sup>63</sup> Berghahn/Rostock 2009 beziehen sich u.a. hier auf Rottman, S. B., & Marx Feree, M. (2008): Citizenship and Intersectionality. German Feminist Debates about Headscarf and Antidiscrimination Laws. *Social Politics*, 4, 481-513.

<sup>64</sup> Im März 2015 gab das Bundesverfassungsgericht einer Klage einer Lehrerin und einer Erzieherin aus Nordrhein-Westfalen mit Kopftuch statt. Das Tragen von Kopftüchern darf nun nicht pauschal über Gesetze verboten werden, sondern es muss im Einzelfall entschieden werden, ob durch das Tragen des Kopftuchs einer Lehrerin der Schulfriede bedroht wird (vgl. Spiegel 2015).

Motive der Kopftuchträgerin hier zweitrangig gegenüber der als objektiv benannten Außenwahrnehmung. Dies verweist auf den Grundkonflikt zwischen den individuellen Motiven der Akteurin und den nicht intendierten objektiven Folgen ihres Handelns.

In der Begründung des Oberschulamts zur Ablehnung der Einstellung von Frau Ludin klingen die Argumente Annette Schavans, damalige Kultusministerin des Landes Baden-Württembergs (ehem. Bundesministerin für Bildung und Forschung), zu diesem Sachverhalt an: „Das verpflichtende Tragen eines Kopftuchs wirkt integrationshemmend und stellt für die interkulturellen Beziehungen eine Belastung dar“ (Schavan 2004: 5). Problematisch sei die Tatsache, dass das Kopftuch kein „ausschließlich religiöses Symbol“ sei (Schavan 2004: 5). Es stehe für eine bestimmte Auslegung des Islam, die mit „einer politischen Botschaft verbunden ist und zunehmend im Islam als Zeichen einer kulturellen Abgrenzung“ (Schavan 2004: 5) gewertet wird. Damit klassifizierte sie das Kopftuch als ein politisches Symbol des politischen Islamismus, innerhalb dessen die Frauen erheblichen Einschränkungen ihrer Handlungsfreiheit, wie auch dem Zwang zu einer bestimmten Kleiderordnung, ausgesetzt sind. Darüber hinaus wird es in den integrationspolitischen Kontext gestellt und als Ausdruck gewollter Abgrenzung aufgenommen (vgl. Schavan 2004: 5). Entscheidend ist hier nicht der religiöse Aspekt, sondern der politische Inhalt, den das Kopftuch transportiert (vgl. Oebbecke 2003: 603). Unabhängig der individuellen Motive der Kopftuchträgerin wird hier deutlich, welchen Wirkungsgrad das Kopftuch in diesem Kontext hat. Es fungiert als ein Symbol für das Geschlechterverhältnis im Islam, das nun außerhalb des religiösen Feldes diskutiert wird. Das institutionalisierte kulturelle Kapital, der Bildungsabschluss etabliert nun das Thema des religiösen Geschlechterverhältnis im – um in der Sprache Bourdieus zu bleiben – politischen Feld.

Frau Ludin reichte Widerspruch gegen die Ablehnung des Oberschulamts ein und verdeutlichte, „dass das Tragen des Kopftuchs nicht nur Merkmal ihrer Persönlichkeit sei, sondern auch Ausdruck ihrer religiösen Überzeugung. Nach den Vorschriften des Islam gehöre das Kopftuchtragen zu ihrer islamischen Identität“ (BVerfG, 2 BvR 1436/02, Absatz Nr.: 4.). Sie betonte, dass das Kopftuch Ausdruck ihres individuellen Glaubens ist und damit Teil ihrer Persönlichkeit und religiösen Identität. Aus diesem Grunde ist es für sie auch nicht verhandelbar. Frau Ludin

appellierte an ihre Persönlichkeitsrechte. Die freie Entfaltung der Persönlichkeit gehört zu den Grundrechten und daher gehe es hier „um ihr individuelles und religiös motiviertes Handeln als Grundrechtsträgerin“ (BVerfG, 2 BvR 1436/02, Absatz Nr.: 4.). Die Entscheidung des Oberschulamts verletze das Grundrecht auf Religionsfreiheit nach Art. 4 Abs. 1 und 2 GG. Damit agiert Frau Ludin als zivilgesellschaftliche Akteurin, die im Zusammenhang ihrer religiösen Praxis ihr Recht auf Religionsfreiheit politisch relevant macht. Es ist dabei – vermeintlich paradoxerweise<sup>65</sup> – eben genau die Trennung von Staat und Religion, die hier diese Auseinandersetzung ermöglicht. Ein Zusammenhang auf den Casanova im Zuge Entprivatisierungsansatzes hingewiesen hat (Casanova 1994).

Das Oberschulamts wies den Widerspruch zurück, und erklärte, dass die Religionsfreiheit der Beschwerdeführerin, sowohl durch das Grundrecht auf negative Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler, das Erziehungsrecht der Eltern aus Art. 6 Abs. 2 GG sowie durch die Verpflichtung des Staates zu weltanschaulicher und religiöser Neutralität eingeschränkt werde. Auch wenn Frau Ludin für ihre Glaubensüberzeugung nicht missioniere, „bringe sie doch durch das Tragen des Kopftuchs während des Unterrichts jederzeit und ohne dass sich die Schüler dem entziehen könnten, ihre Zugehörigkeit zum Islam zum Ausdruck“ (BVerfG, 2 BvR 1436/02, Absatz Nr.: 5). Dies zwingt die Schüler dazu, sich mit dieser Glaubensäußerung auseinander zu setzen. Da sie als junge Menschen mit noch nicht gefestigter Persönlichkeit für Einflüsse jeder Art in besonderer Weise offen seien, sei hier „die objektive Wirkung des Kopftuchs“ (BVerfG, 2 BvR 1436/02, Absatz Nr.: 5) maßgeblich. Die Behörde betonte, dass besonders für Schülerinnen muslimischen Glaubens ein erheblicher Anpassungsdruck entstehen könne. Im Unterschied zu den Ausführungen Frau Ludins, dass das Kopftuch nicht als Glaubenssymbol zu werten sei, sondern als Merkmal ihrer Persönlichkeit, wird hier mit Blick auf die Schüler auf die „objektive Wirkung“ des Kopftuchs verwiesen. Diese sei hier maßgeblich. Damit sind weder die individuellen religiösen Motive der Kopftuchträgerin hier von Belang und zudem wird unter der Vielzahl der Bedeutungen, die das Kopftuch hat, eine Bedeutung zu Lasten von Frau Ludin herausgegriffen und für maßgeblich erklärt. Dabei wurde aber versäumt zu begründen,

---

<sup>65</sup> So lautet einer der Vorwürfe gegen das Kopftuch, dass durch die religiösen Symbole in der Schule diese Trennung von Staat und Religion untergraben werde.

warum unter den verschiedenen Bedeutungen, „ob und wofür ein Kopftuch ein Symbol ist, gerade die vom Oberschulamt zu Grunde gelegte maßgeblich sein soll“ (Oebbecke 2003: 603). Ihr Widerspruch beim Oberschulamt wurde im Februar 1999 abgelehnt.

In der Auseinandersetzung zwischen Frau Ludin und dem staatlichen Schulamt stehen die Grundrechte der Religionsfreiheit (Art. 4 GG) und der uneingeschränkten Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2 GG) dem Erziehungsrecht der Eltern (Art 6 Abs. 2GG) sowie dem Gebot der Neutralität des Staates gegenüber. Damit kreist der Konflikt um die Abwägung dieser verschiedenen Rechtsgüter. Deutlich wird, dass die individuellen Motive der Trägerin hier keine Relevanz gegenüber der Wahrnehmung des Kopftuchs von außen erlangt. Das Kopftuch unterliegt unterschiedlichen Deutungen: Es wird als religiöse oder politische Äußerung aufgefasst; beides widerspricht gemäß staatlicher Seite der Neutralität des Staates, die eine Beamte zu wahren habe.

Frau Ludin ließ es mit der Ablehnung ihres Widerspruchs nicht bewenden. Sie reichte ein Jahr später Klage vor dem Verwaltungsgericht Stuttgart ein und begann damit ihren Gang durch die juristischen Instanzen. Als das Verwaltungsgericht den Ablehnungsbescheid des Oberschulamts in seinem Urteil im März 2000 bestätigte, legte Fereshta Ludin gegen das Urteil beim Verwaltungsgerichtshof Baden-Württemberg Berufung ein. Die Berufung wurde ebenfalls abgewiesen (26. Juni 2001). Auch die nächste Instanz, das Bundesverwaltungsgericht, argumentierte, dass die Pflicht zu strikter Neutralität im Bereich der staatlichen Schule verletzt werde, wenn eine Lehrerin im Unterricht ein Kopftuch trage. Hier wird das Kopftuch-Problem nunmehr ausschließlich als ein eindeutig religiöses Symbol aufgefasst: Aufgrund der Tatsache, dass die Schüler während des Unterrichts unausweichlich mit einem „offenkundigen Symbol einer Glaubensüberzeugung“ (BVerfG, 2 BvR 1436/02, Absatz Nr.: 15) konfrontiert würden, wurde ihr Antrag abgelehnt. Zwar sei der Einfluss auf die Schüler schwer zu bemessen, könne aber nicht ausgeschlossen werden. Auch hier wurde argumentiert, dass es unerheblich sei, ob Frau Ludin missionarische Absichten verfolge. „Lehrer müssten gemäß Art. 33 Abs. 5 GG Einschränkungen ihrer positiven Bekenntnisfreiheit hinnehmen, die erforderlich seien, um einen Schulunterricht in einem Umfeld religiöser Neutralität sicher zu stellen“ (BVerfG, 2 BvR 1436/02, Absatz Nr.: 15). Das Bundesverwaltungsgericht

erklärte das Kopftuch damit ebenfalls zu einem deutlich wahrnehmbaren Symbol des islamischen Glaubens. Es sei allein entscheidend, dass es als ein sichtbares Zeichen ihres Bekenntnisses die Neutralität der Schule in Frage stelle.

Nachdem Frau Ludin in allen Instanzen erfolglos blieb, legte sie im Jahr 2003 Verfassungsbeschwerde vor dem Bundesverfassungsgericht ein. Hier argumentierte sie, dass auch einer Kopftuch tragenden muslimischen Bewerberin verfassungsrechtlich ein subjektives Recht auf Einstellung zustehe. „Die Zulassung zu öffentlichen Ämtern habe unabhängig von einem religiösen Bekenntnis zu erfolgen (Art. 33 Abs. 3 Satz 1 GG), ohne dass dem Bewerber insoweit Nachteile erwachsen dürften“ (Art. 33 Abs. 3 Satz 2 GG). Das Kopftuch sei demnach kein Eignungsmangel“ (2 BvR 1436/02, Absatz Nr.: 17). Zudem sei die angebliche Suggestivkraft des Kopftuchs und eine davon ausgehende schädliche psychische Beeinflussung nicht belegt. Darüber hinaus betonte sie, dass es während ihrer Ausbildungszeit als Referendarin nicht zu Konflikten in der Schule gekommen sei und die angeführten Gefährdungen seien lediglich abstrakt-theoretischer Natur (vgl. 2 BvR 1436/02, Absatz Nr.: 19).

Das Bundesverfassungsgericht entschied zu Frau Ludins Gunsten. Die bisherigen Entscheidungen verstoßen gegen Art. 33 Abs. 2 GG in Verbindung mit Art. 4 Abs. 1 und 2 GG und mit Art.33 Abs. 3 GG.<sup>66</sup>

Das Tragen eines Kopftuchs macht im hier zu beurteilenden Zusammenhang die Zugehörigkeit der Beschwerdeführerin zur islamischen Religionsgemeinschaft und ihre persönliche Identifikation als Muslima deutlich. Die Qualifizierung eines solchen Verhaltens als Eignungsmangel für das Amt einer Lehrerin an Grund- und Hauptschulen greift in das Recht der Beschwerdeführerin auf gleichen Zugang zu jedem öffentlichen Amt aus Art. 33 Abs. 2 GG in Verbindung mit dem ihr durch Art. 4 Abs.1 und 2 GG gewährleisteten Grundrecht der Glaubensfreiheit ein, ohne dass dafür gegenwärtig die erforderliche, hinrei-

---

<sup>66</sup> Grundgesetz, Artikel 33 (1): Jeder Deutsche hat in jedem Lande die gleichen staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten. (2) Jeder Deutsche hat nach seiner Eignung, Befähigung und fachlichen Leistung gleichen Zugang zu jedem öffentlichen Amte. (3) Der Genuss bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte, die Zulassung zu öffentlichen Ämtern sowie die im öffentlichen Dienste erworbenen Rechte sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnis. Niemandem darf aus seiner Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einem Bekenntnis oder einer Weltanschauung ein Nachteil erwachsen. Grundgesetz, Artikel 4: (1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. (2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.

chend bestimmte gesetzliche Grundlage besteht. Damit ist der Beschwerdeführerin der Zugang zu einem öffentlichen Amt in verfassungsrechtlich nicht tragfähiger Weise verwehrt worden (2 BvR 1436/02, Absatz Nr.: 30).

In der Begründung des Urteils wird zunächst auf das Recht auf gleichen Zugang zu einem öffentlichen Amt, das allen Bürgern nach Eignung und Qualifizierung zustehe, verwiesen. Niemandem dürfe aus der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einem Bekenntnis oder zu einer Weltanschauung ein Nachteil erwachsen. Werde einer Lehrerin auferlegt, ihre Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft nicht durch religiös begründete Bekleidungsregeln sichtbar werden zu lassen, wird in das Recht der individuellen Glaubensfreiheit eingegriffen (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG). Dies stellt „den Betroffenen vor die Wahl, entweder das angestrebte öffentliche Amt auszuüben oder dem von ihm als verpflichtend angesehenen religiösen Bekleidungsgebot Folge zu leisten“ (2 BvR 1436/02, Absatz Nr.: 36). Das Bundesverfassungsgericht führte weiter aus, dass eine solche Einschränkung der vorbehaltlos gewährleisteten Glaubensfreiheit einer hinreichenden gesetzlichen Grundlage bedürfe, die zu dem damaligen Zeitpunkt nicht bestand. Für die Ablehnung Frau Ludins aufgrund mangelnder Eignung infolge ihrer Weigerung, das Kopftuch in Schule und Unterricht abzulegen, fehlte es jedenfalls an einer hinreichend bestimmten gesetzlichen Grundlage. Damit hatte Frau Ludin in höchster Instanz Recht erhalten und der Ablehnung auf Einstellung widersprochen.

Allerdings setzte das Urteil eine Welle der Verrechtlichung in Gang. So hatte das Bundesverfassungsgericht in der Begründung des Urteils darauf hingewiesen, dass aufgrund der religiösen Pluralität und des dementsprechenden gesellschaftlichen Wandels möglicherweise Anlass bestehe, die bestehende Rechtslage zu verändern. Als unbeabsichtigte Folge der Klage von Fereshta Ludin wurden nun auf Landesebene Gesetze erlassen, die das zulässige Ausmaß religiöser Bezüge in der Schule neu bestimmten. Interessant ist dabei, dass die Reaktionen der Bundesländer unterschiedlich ausfielen. In acht Bundesländern nämlich in Baden-Württemberg (01.04.2004), Niedersachsen (29.04.2004), Saarland (23.06.2004), Hessen (18.10.2004), Bayern (23.11.2004), Berlin (27.01. 2005), Bremen (28.06.2005) und Nordrhein-Westfalen (13.06.2006.) wurden entsprechende Gesetze erlassen. Die anderen acht Bundesländer (Brandenburg, Hamburg, Mecklenburg-Vorpommern, Rheinland-Pfalz, Sachsen, Sachsen-Anhalt, Schleswig-Holstein und Thürin-

gen) haben sich gegen eine gesetzliche Regelung ausgesprochen. Dabei ist bemerkenswert, dass diejenigen Länder, die sich mit einer gesetzlichen Regelung religiöser/ weltanschaulicher Zeichen bzw. Bekleidung befasst haben, zu unterschiedlichen Ergebnissen gekommen sind. Die Gesetze unterscheiden sich darin, ob sie sich nur auf Lehrkräfte beziehen oder auf das gesamte Berufsbeamtentum (Hessen, Berlin). Weiterhin haben sich einzelne Länder für die Privilegierung christlich-abendländischer Symbole entschieden.<sup>67</sup>

In den Auseinandersetzungen wurde von juristischer Seite immer wieder die öffentliche Wahrnehmung des Kopftuchs angeführt. Als Symbol des islamischen Fundamentalismus sei das Kopftuch Ausdruck kultureller Abgrenzung und stehe für die Unterdrückung von Frauen (vgl. Bundesverwaltungsgericht, Pressemitteilung 38/2004). Das Kopftuch wird damit zu einem (negativen) politischen Symbol reduziert. Und wenn man das *politische* Symbol Kopftuch durch ein anderes *unpolitisches* Bekleidungsstück, das für die Trägerin dennoch die Funktion der Bedeckung erfüllt, ersetzen würde? Es soll hier auf einen Fall verwiesen werden, bei dem eine Lehrerin aus Köln nach der Gesetzesänderung (im Juni 2006) in Nordrhein-Westfalen ihr Kopftuch während des Unterrichtens durch eine Baskenmütze ersetzte. Die Schulbehörde tolerierte dies nicht und untersagte ihr das Tragen einer Kopfbedeckung während des Unterrichts. Vor dem Verwaltungsgericht Köln argumentierte die Lehrerin im November 2008, dass sie diese Kopfbedeckung zwar aus religiösen Gründen trage, „sie werde in der Öffentlichkeit aber als modisches Accessoire und nicht als Ausdruck einer religiösen Überzeugung wahrgenommen“ (Verwaltungsgericht 2008). Das Gericht folgte dieser Argumentation nicht. Durch „das Tragen der Baskenmütze aus religiösen Motiven gebe die Klägerin eindeutig zu verstehen, dass sie sich zum Islam bekenne und sich gehalten sehe, dessen Bekleidungs Vorschriften zu beachten“ (Verwaltungsgericht 2008). Dies werde sowohl von den Schülern als auch von den Eltern so wahrgenommen, vor allen Dingen, weil sie vorher ein Kopftuch getragen habe. Die Baskenmütze sei damit ein „Surrogat für ein Kopftuch“ und damit geeignet, den Schulfrieden zu stören. Das Verwaltungsgericht Köln wies die Klage am 17. November 2008 zurück. Interessant an diesem Fall ist, dass hier einem Kleidungsstück allein aufgrund des Motivs

---

<sup>67</sup> Zu den zwei Modellen der Gesetze zum Kopftuchverbot: Berghahn, S. (2009).

der Trägerin eine religiöse Bedeutung zugesprochen wird. Wohingegen im Fall von Frau Ludin ihre Motive, die zum Tragen des Kopftuchs führen, für nicht maßgeblich erklärt wurden. Stattdessen wurde in den unterschiedlichen Instanzen immer wieder auf die „objektive Wirkung“ des Kopftuchs Bezug genommen. In dem hier erwähnten Beispiel wählt die Lehrerin nun ein Äquivalent zu dem Kopftuch, das zwar die Funktion des Bedeckens der Haare erfüllt sonst aber kein religiöses Kleidungsstück darstellt.

Hintergrund ist hier zum einen die Stellung des Islam in Deutschland und das ihm zugeschriebene Verhältnis der Geschlechter untereinander. Denn auch bevor Lehrerinnen mit Kopftuch in deutschen Schulen unterrichteten, war religiöse Kleidung an öffentlichen Schulen präsent. Neben den katholischen Priestern, die im Religionsunterricht an staatlichen Schulen eingesetzt werden, unterrichteten Ordensschwestern auch allgemein bildende Fächer. Ihre Ordenstracht hatte dabei nicht zu juristischen Auseinandersetzungen geführt (vgl. v. Braun 2007: 91). Der unterschiedliche Umgang in Bezug auf Ordenstracht und islamisches Kopftuch lässt sich historisch begründen. Für das Christentum gelten historische Regelungen, was sich im gesellschaftlichen und rechtlichen Status der Kirchen und z.B. im staatlichen Religionsunterricht usw. ausdrückt. Die heutigen Selbstverständlichkeiten sind selbst wiederum Resultat konfliktreicher historischer Auseinandersetzungen, die sich im Europa während des 19. Jahrhunderts als Kulturkämpfe äußerten (vgl. Clark 2003). Der Islam ist im Gegensatz zum Christentum die Religion einer Minderheit, die vor allen Dingen seit den 60er Jahren in Deutschland, bedingt durch die Arbeitsmigration von Türken in Deutschland, an Präsenz gewonnen hat. Aus diesem Grund erregen religiöse Zeichen und Bekleidungen christlicher Ausprägungen im Gegensatz zum Kopftuch kaum Aufsehen. Dies veranschaulicht auch die Argumentation Annette Schavans, die die Ordenstracht von der veränderten neuen gesetzlichen Regelung in ihrem Bundesland nicht betroffen sah. Die ehemalige Kultusministerin von Baden-Württemberg betrachtete das Nonnenhabit als „Berufskleidung“ (Spiegel 2004a) und eben nicht als religiöse Kleidung<sup>68</sup>.

Eine Aussage, die mit der Weltlichkeit der Nonnentracht argumentiert, besagt letztlich, dass es sich auch beim Kreuz um ein politisches Symbol handelt. Eben

---

<sup>68</sup> Die Vorsitzende der Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands, Schwester Aloisia Höing, sieht dagegen in der Nonnentracht „eindeutig eine religiös motivierte Kleidung“ (Spiegel 2004b).

dieser Vorwurf – ein politisches Symbol zu sein – war aber Hauptbegründung für das Kopftuchverbot im baden-württembergischen Gesetzentwurf; und das Politische an diesem Symbol wurde festgemacht an der geschlechtlichen Implikation (v. Braun 2007: 91).

Christliche Symbole und muslimisch religiöse Kleidung werden demnach unterschiedlich wahrgenommen und bewertet. Der kulturelle Hintergrund des Christentums führt dazu, dass die christlichen Symbole *diskret*, diejenigen des Islams *ostentativ* wirken (vgl. Wohlrab-Sahr 2003: 377). Diese Unterscheidung tauchte in der Auseinandersetzung um das Kopftuch in Frankreich Anfang der 90'er Jahre auf. Im Jahr 1993 schlug der französische Erziehungsminister François Bayrou in einem Rundschreiben vor, *ostentative* religiöse Symbole zu verbieten, während unauffällige *diskrete* Symbole weiter erlaubt sein sollten. Mit dieser Unterscheidung zielte er auf das islamische Kopftuch als ostentatives Symbol, wohingegen das Kreuz und die Kippa als diskrete Symbole betrachtet wurden (vgl. Wohlrab-Sahr 2003: 376). In dem 2004 erlassenen Gesetz wurde diese Formulierung übernommen und Zeichen sowie Kleider, die ostentativ eine religiöse Zugehörigkeit zum Ausdruck bringen, in öffentlichen Schulen verboten (Legifrance 2004). Damit wird deutlich, dass die Auseinandersetzungen um das Kopftuch eben auch im Zusammenhang mit der kulturellen Prägung und mit dem Status des Islam als Minderheitenreligion in den verschiedenen europäischen Ländern stehen. Der Kopftuchkonflikt ist damit auch, vergleichbar mit anderen gesellschaftlichen Konflikten, das Resultat eines Kampfes um Anerkennung der Reichweite von Handlungsoptionen bzw. Lebenschancen (Honneth 1979).

Fereshta Ludins Fall führte zu kontroversen Diskussionen über Handlungsspielräume von Frauen in der Gegenwartsgesellschaft und zur Frage nach religiösen Pflichten und dem Symbolgehalt von Kopftüchern. Als Ausdruck von religiöser Identität und einer bestimmten Form religiöser Praxis verweist das Kopftuch auch auf das Verhältnis der Geschlechter untereinander. Es funktioniert damit als Ausdruck der symbolischen Repräsentation des religiösen Geschlechterverhältnisses, diese Dimension hat Sered mit *Frau* (vgl. 1998: 194) beschrieben. Dieses Bild der *Frau* steht im engen Verhältnis mit religiösen Deutungsmustern und wird über Zuschreibung manifestiert. In der Außenwahrnehmung, den öffentlichen Auseinandersetzungen, wurde das Kopftuch als Ausdruck eines patriarchalen Geschlechterverhältnisses aufgefasst (vgl. Amir-Moazami 2007: 111f). Es sei ein eindeutiges

Signal geschlechtlicher Repression und widerspreche somit den Errungenschaften der Emanzipation (vgl. Emma 2004). Dabei wird die Geschlechtergleichheit als Errungenschaft oder zumindest als gemeinsames nationales Ziel verteidigt, die von der Präsenz kopftuchtragender Frauen bedroht wird. Ein Argumentationsmuster, das ebenfalls in den anderen Kopftuchdebatten in Europa verwendet wurde, unabhängig divergierender politischer und rechtlicher Regulierungen (vgl. Berghahn/Rostock 2009: 12). Die Geschlechtervorstellungen der „Anderen“ werden damit zu unüberwindbaren kulturellen Differenzen (vgl. Berghahn/Rostock 2009: 10). Somit ist es in der Sache anscheinend weniger das Kopftuch an sich, denn wie der Baskenmützenfall zeigt, wurden Bekleidungsalternativen nicht akzeptiert, sondern die Tatsache der religiösen Bekleidungsnorm für Frauen, die kritisiert wird. Diese widerspreche der Gleichberechtigung. Dass der Vergleich mit der religiösen Kleidung christlicher Nonnen nicht gelingt, lässt sich mit dem Status des Islam in Deutschland erklären. Dabei wird aber vor allen Dingen die enge Verknüpfung zwischen Anerkennungsfragen des Islam und der Frage des Geschlechterverhältnisses deutlich. Ein Zusammenhang der für die Muslime in Europa in unterschiedlichen Kontexten relevant wird und zu strukturellen Veränderungen führte (siehe Kapitel 8). Spielhaus (vgl. 2009: 414) verweist auf ein sich in diesem Kontext entwickelndes muslimisches Selbstverständnis und die Entfaltung einer Vertretungsstruktur islamischer Verbände in Deutschland. Die Kopftuchdebatte wirkte als ein „konstituierendes Moment für den Einigungsprozess islamischer Verbände“ (Spielhaus 2009: 415). In der sich formierenden muslimischen Gemeinschaft wurde die Notwendigkeit erkannt, gemeinsame Interessen mit vereinter Stimme zu vertreten (vgl. Spielhaus 2009: 415).

Keine der islamischen Gemeinschaften ist bisher als öffentlich rechtliche Körperschaft anerkannt und somit nicht gleichgestellt mit den christlichen Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften. Der Fall Fereshta Ludins zeigt ebenso wie die anderen Kopftuchfälle in Europa die hohe Relevanz, die dem Geschlechterverhältnis im Hinblick auf die Institutionalisierung des Islam zukommt. Auf diesen Zusammenhang wurde bspw. im Kontext der Islamkonferenz verwiesen (siehe Kapitel 3.3). Es sind zu einem hohen Maß eben die zugeschriebenen Differenzen im

Geschlechterverhältnis, die die rechtliche Gleichstellung des Islam mit anderen Religionsgemeinschaften verhindert.<sup>69</sup>

Vor diesem Hintergrund ist es besonders interessant, dass nun im Januar 2015 das Bundesverfassungsgericht der Klage einer Kopftuch tragenden Lehrerin und einer Erzieherin, die gegen das Kopftuch-Verbot in Nordrhein-Westfalen klagten, statt gegeben hat. Ein generelles Verbot des Kopftuchs sei im Sinne der Gleichbehandlung nicht (mehr) haltbar. Dagegen solle von Fall zu Fall entschieden werden, ob das Tragen eines Kopftuchs den Schulfrieden störe. Eine der Klägerinnen ist engagiertes Mitglied des Verbandes DITIB und es ist davon auszugehen, dass der Verband bei der Klage unterstützend gewirkt hat (vgl. Spiegel 2015). Damit ist die Kopftuchfragen nach einem über zehn Jahre andauerndem Konflikt rechtlich auf neue Füße gestellt, einige Bundesländer müssen ihre Gesetze ändern und Frauen mit Kopftuch werden nicht mehr pauschal in ihren Berufswahl eingeschränkt.

Zum Schluss soll der Blick noch einmal auf die muslimischen Akteurinnen selbst gelenkt werden. Beruflich qualifizierte Musliminnen, die ihre Religiosität öffentlich repräsentieren, sehen sich in Deutschland erschwerten Berufsmöglichkeiten gegenübergestellt, in der Wirtschaft sowie im öffentlichen Dienst (Jessen/Willamowitz 2006; Human Rights Watch 2009). Fereshta Ludin hat sich als Angehörige dieser professionell qualifizierten Generation muslimischer Frauen gegen die ihr auferlegte Einschränkung, das Verbot der Einstellung als Lehrerin, zur Wehr gesetzt. Sie kämpfte vor den juristischen Instanzen für ihr im Grundgesetz verankertes Recht auf Glaubensfreiheit. Damit hat sie den Staat als Arbeitgeber im Bildungssystem vor völlig neue Herausforderungen gestellt. Ihre Geschichte verweist darauf, wie sich eine neue Generation akademisch qualifizierter junger Musliminnen gezielt für die Anerkennung ihrer religiösen Rechte und Identität öffentlich engagiert – hier in beruflichen Kontexten. Bildung wird hier in doppelter Weise relevant:

Zum einen als kulturelles Kapital (Bourdieu 1992), das muslimischen Frauen Handlungsmöglichkeiten und berufliche Chancen in Deutschland eröffnet, die ihren Müttern und damit der vorangegangenen Generationen nicht in vergleichbarer

---

<sup>69</sup> Darüber hinaus sind es Fragen der Struktur und der Mitgliedschaftsorganisation, die die Anerkennung als Körperschaft islamischer Gemeinschaften bislang verhindern (siehe 3.1.2).

Weise offenstanden. Bemerkenswert ist dabei, dass die Akteurinnen mit ihrer Tätigkeit im Bildungssektor das gängige Bild der Frau, mit ihren Aufgaben im Erziehungs- und Bildungsbereich, nicht verlassen. Gleichzeitig übernehmen sie hier Vorbildfunktionen, sind sie doch die Ersten ihrer Generation, die diesen Weg erfolgreich absolviert haben und sich dabei auch trotz massiven Hindernissen für ihre individuellen Rechte einsetzen. Dabei ist festzuhalten, dass sich Fereshta Ludin aber eben nicht als Vertreterin einer kollektiven Gemeinschaft präsentiert. Ganz im Gegenteil argumentiert sie auf der individuellen Ebene mit ihren Grundrechten als deutsche Staatsbürgerin. Es ist somit als ein unintendierter Effekt zu werten, dass der Kopftuchkonflikt dazu geführt hat, auf muslimischer Seite die Bedeutung einer geeinten muslimischen Gemeinschaft zu erkennen. Damit haben die Bildungskarrieren der jungen Frauen auch für die islamische Gemeinschaft in Deutschland hohe Relevanz – ist es doch dieser Konflikt um das Kopftuch, der dazu beiträgt, Interessen gemeinsam zu vertreten (vgl. Spielhaus 2009: 414f.).

Zudem betrifft Bildung auch das soziale Feld, den Bildungssektor, in dem die Konflikte stattfinden. Für den Staat stellt sich die Frage, ob Kopftuch tragende Frauen den Staat und in der Schule die Bildungsinhalte entsprechend verkörpern können. Das Kopftuch wird dabei als Ausdruck ihrer Religionszugehörigkeit gewertet, das darüber hinaus ein spezifisches Geschlechterverhältnis transportiert. Diese Zuschreibungen sind die Argumente für die Nichtbeschäftigung der Kopftuch tragenden Frauen als Lehrerinnen im staatlichen Bildungssystem. Damit zeigt sich im Bildungssystem ein vergleichbarer Zusammenhang mit dem religiösen Feld: Geschlecht und hier sogar das religiöse Bild der Frau wirkt auf die Zugänge zu bestimmten Positionen (im Feld wären das der religiöse Experte mit Amt).

Im Folgenden soll ein zweites Beispiel verdeutlichen, dass muslimische Geschlechterbilder nicht nur im Rahmen der Zivilgesellschaft aktuell hohe Aufmerksamkeit erregen, sondern auch innerhalb des religiösen Feldes. Und wie von ihrer Interpretation Positionen im religiösen Feld abhängen. Emel Zeynelabidin trug 30 Jahre ein Kopftuch und engagierte sich als Akteurin im Bildungsbereich des religiösen Feldes. Damit entsprach sie dem Bild der religiösen Muslimin innerhalb ihrer religiösen Gemeinschaft und nahm eine Vorbildfunktion ein. Ihr Beispiel zeigt eindrücklich, welche Konsequenzen sich aus dem Ablegen des Kopftuchs für

sie ergaben. Damit soll Aufschluss über die Frage nach der Bedeutung des Geschlechterverhältnisses im religiösen Feld gegeben werden. Darüber hinaus wird danach gefragt, auf welche Weise Bildung als Ressource hier im Verhältnis von Religion und Geschlecht zum Tragen kommt.

#### 4.2.2 Emel Zeynelabidin: Anerkennung ohne Kopftuch

„(...) [E]s sollte der sogenannte Kopftuchstreit sein, der mir den Impuls zum genaueren Forschen gab. Nach einer intensiven Auseinandersetzung mit den theologischen Quellen und meiner Lebensrealität habe ich mich nach über 30 Jahren von meinem Kopftuch verabschiedet“ (Die Welt 2007).

Als Emel Zeynelabidin<sup>70</sup> im Jahr 2005 auf ihr Kopftuch verzichtete, löste sie damit einen Skandal innerhalb ihres islamischen Umfelds aus. Sie stammt aus einer religiösen Familie (vgl. Taz 2005). Ihr Vater Yusuf Zeynel Abidin gründete 1976 in Köln den Verein „Türkische Union Europa“.<sup>71</sup> Dieser Verein gilt als Vorläufer des deutschen Ablegers der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs (vgl. Lemmen 2002: 40). Der Vater genoss auch über seinen Tod hinaus innerhalb der Gemeinschaft ein hohes Ansehen.<sup>72</sup> Dementsprechend wurde auch Emel Zeynelabidin als seiner ältesten Tochter eine Vorbildfunktion zugesprochen, der sie jahrelang entsprach.

1985 zog sie mit ihrer Familie nach Berlin. Dort engagierte sie sich gemeinsam mit ihrem Ehemann innerhalb der 1980 gegründeten Islamischen Föderation Berlin. Sie setzte sich insbesondere für die Frauen- und Bildungsarbeit ein. Das tat sie neben ihrem Studium (Islamwissenschaft und Anglistik) und der Erziehung der Kinder. Bereits nach zwei Jahren gründete sie unter der Trägerschaft des islamischen Frauenvereins Cemiyet-i-Nisa in Berlin einen islamischen Kindergarten, dem seit 1994 drei weitere folgten. Als 1989 das Islamkolleg, der Trägerverein der

---

<sup>70</sup> Nach ihrer Scheidung 2008 änderte sie ihren Nachnamen von Algan in Zeynelabidin.

<sup>71</sup> Die „Türkische Union Europa“ wurde 1982 in „Islamische Union Europa e.V.“ umbenannt. Ein Richtungsstreit um Cemaleddin Kaplan im Jahr 1984 führte zur Abspaltung Kaplans und seiner Anhänger. Als Folge dieser Auseinandersetzung gründete sich 1985 in Köln die „Vereinigung der neuen Weltsicht Europa e.V.“ als Nachfolgerin der „Islamischen Union“. Diesen Namen führte der Verband bis zu seiner grundlegenden Neuorganisation Mitte der 90er Jahre. Am 23. Januar 1995 wurde in Bonn die „Islamische Gemeinschaft Milli Görüs e.V. (IGMG)“ gegründet (vgl. Lemmen 2002: 40).

<sup>72</sup> Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs verleiht einen Yusuf Zeyneb Abidin Preis (vgl. IGMG 2009).

ersten Islamischen Grundschule in Deutschland, gegründet wurde, ist Frau Zeynelabidin ebenfalls beteiligt. Sie wurde Vorsitzende dieses Vereins. Als sie ihr Amt 1995 niederlegte, übernahm sie den Vorsitz im Frauenverein Cemiyet-i-Nisa. Diese Funktion begleitete sie zehn Jahre lang.

Als 2004 die Kopftuchdebatte mit der Klage Fereshta Ludins vor dem Bundesverfassungsgericht an Brisanz gewann, begann Emel Zeynelabidin sich mit der Frage der Kopftuchpflicht auseinanderzusetzen. Sie war in dieser Zeit als Vorsitzende des islamischen Frauenvereins eine viel gefragte Gesprächspartnerin. In den Debatten plädierte sie für die freie Entscheidung der Kopftuch tragenden Frauen und wendete sich gegen die Kopftuchverbotsgesetze.

Mit dem Ziel die Debatte zu entspannen, suchte sie nach Kopftuch-Alternativen, indem sie gemeinsam mit einer Hutmacherin sogenannte Kopfschmuckmodelle kreierte. Im Jahr 2004 erklärte sie dazu, dass sie „nicht so befremdlich auf andere Menschen wirken will mit ihrem Kopftuch“ (Das Parlament 2004). Doch fand sie mit den Kopfschmuckmodellen weder bei den muslimischen Frauen noch bei der Schulbehörde Anklang. Sie selber trug diese Modelle über ein Jahr lang und machte ihre Erfahrungen. Insbesondere ihre Wahrnehmung der Umwelt habe sich durch das Ablegen des Kopftuchs verändert.

Im Frühjahr 2005 legte sie das Kopftuch ganz ab und thematisierte diesen Schritt in der Öffentlichkeit. Ein Jahr später übergab sie ihre „Kopfschmuckmodelle“, darunter auch zwei Kopftücher, an das „Haus der Geschichte“ in Bonn. Das Museum erweiterte damit seine Sammlung zum Thema Integration und Migration (Pressemitteilung 2006). Ihre Entscheidung auf das Kopftuch zu verzichten, wurde damit zu einem zeitgeschichtlichen Ereignis aufgewertet.

Ihre Entscheidung stellte insbesondere vor dem Hintergrund ihrer familiären Wurzeln einen radikalen Schritt dar, wie sie 2005 in einem Interview erklärte (vgl. Taz 2005). An den Reaktionen ihrer Glaubensgeschwister sei ihr deutlich geworden, dass sie „dabei zunächst unbemerkt ein Minenfeld betreten“ hatte. Viele in ihrer Gemeinde waren enttäuscht, dass sie das Kopftuch abgelegt hatte. Es wird deutlich, dass die Praxis des Kopftuchtragens in diesem Kontext Relevanz besaß und mit dem Bild einer gläubigen Muslimin verbunden wurde. Durch das Ablegen ent-

sprach sie nicht mehr den Erwartungen, die man an sie aufgrund ihrer Vorbildfunktion stellte. Sie hat sich durch das Ablegen zum einen gegen die gängige Verkörperung des Frauenbildes ausgesprochen und zum anderen entsprach ihr Handeln auch einer Kritik am Bild der *Frau* (vgl. Sered 1998: 194). Dieses ist mit bestimmten Handlungserwartungen verbunden, gegen diese Emel Zeynelabidin, insbesondere wenn sie mit Einschränkungen der individuellen religiösen Freiheit verbunden sind, argumentierte.

Das Ablegen des Kopftuchs war das Ergebnis eines langwierigen Auseinandersetzungsprozesses, ein Forschen und Experimentieren. Beeinflusst durch die Kopftuchdebatte begann sie die religiösen Quellen zu studieren und suchte nach Belegen für eine Pflicht zur Kopfbedeckung für Frauen. Dabei ordnete sie die Aussagen in den historischen Entstehungskontext ein. Durch die Bedeckungsverse im Koran sollten die Frauen vor Belästigungen geschützt werden. „[I]m Gegensatz zur damaligen Zeit des Propheten, braucht [heute] kein Mann mehr ein Unterscheidungsmerkmal wie eine Verhüllung, um Frauen nicht zu belästigen“ (Die Welt 2007)<sup>73</sup>. Sie empfand das Verhüllungsgebot für Frauen einerseits als nicht mehr zeitgemäß und andererseits als nicht zwingend bindend. Im Sinne der koranischen Vorgabe, dass es keinen Zwang im Glauben gebe, lehnte sie die Verpflichtung zum Tragen des Kopftuchs ab diesem Zeitpunkt ab. Im Mittelpunkt steht somit die individuelle Entscheidungsfreiheit – jede Frau soll frei entscheiden können, ob sie das Kopftuch tragen möchte. Den Koran betrachtet sie als Ausdruck „göttliche[r] Offenbarungen, die zu verstehen sind als Ermahnungen und Empfehlungen und nicht als Gesetze“ (Die Taz 2005). Die Offenbarungen werden von ihr als universale Aussagen verstanden, deren Inhalte allerdings den Anforderungen der Zeit gerecht werden müssen. Eine eigenständige Auseinandersetzung mit den religiösen Quellen und das Infragestellen von Überlieferungen seien im islamischen Denken aber eher ungewöhnlich und werde „im traditionellen Hierarchiedenken nicht gefördert“ (Qantara 2009). Darüber hinaus herrsche nur wenig Wissen über die Quellen vor. Sie plädierte dabei immer wieder öffentlich für die eigene Auseinandersetzung

---

<sup>73</sup> Emel Zeynelabidin bezieht sich dabei auf folgende Koranpassage: „Oh Prophet! Sage deinen Frauen und deinen Töchtern und den Frauen der Gläubigen, dass sie ihre Gewänder über sich ziehen sollen. Das ist besser, damit sie erkannt und nicht belästigt werden. Und Gott ist vergebend, barmherzig“ (Sure 33: 59).

mit den Quellen, um nicht aus „Verpflichtung“ zu glauben, sondern „aufgrund eigener Erkenntnisse“ (Qantara 2008). Sie setzte sich für ein Religionsverständnis, das selbständiges Denken als Mittel zur Mündigkeit anerkennt und fördert, ein. Emel Zeynelabidin entfaltet in der Auseinandersetzung mit den religiösen Quellen ein individuelles religiöses Verständnis. An Stelle eines widerspruchlosen Befolgens religiöser Vorschriften wird der individuelle Zugang zu den religiösen Quellen betont, der im Einklang mit den gegenwärtigen Anforderungen des Alltags steht. Notwendige Voraussetzung für die von ihr propagierte individuelle Auseinandersetzung ist dabei die religiöse Bildung. Zudem betont die Akteurin die Relevanz religiöser Auseinandersetzungsprozesse für die individuelle religiöse Bindung. Ein Zusammenhang der von der aktuellen Forschungsliteratur ebenfalls beschrieben wurde (Jouilli/Amir-Moazami 2006; Jouilli 2008). Bemerkenswert ist, dass sie ihre emanzipatorischen Forderungen innerhalb des religiösen Rahmens entfaltet. Ihr Handeln kommt eben keiner Abkehr von der religiösen Tradition gleich, sondern die Bindung wird dagegen noch verstärkt. Die religiösen Grundlagen liefern hier Argumente und legitimieren ihre individuelle Handlungsfreiheit und eine Veränderung des Geschlechterbildes. Damit unterscheidet sich Emel Zeynelabidins Zielrichtung bspw. deutlich von derjenigen der Akteurinnen innerhalb der konfessionellen Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts wie sie im ersten Teil des Kapitels beschrieben wurden (siehe Kapitel 4.1). Zwar entfalteten die Frauen damals auch ihren Bildungsanspruch und damit die emanzipatorischen Forderungen innerhalb des religiösen Rahmens, aber das vorherrschende Geschlechterbild blieb dabei bestehen (*Frau* vgl. Sered 1998: 194) und wurde darüber hinaus sogar noch verstärkt. Emel Zeynelabidin hat sich dagegen für den beschwerlichen Weg des Kampfes für eine Veränderung des Geschlechterbildes entschieden, indem sie die individuelle Handlungsfreiheit betont. In Kapitel 1.3 haben wir mit Sered (vgl. 1998: 195) erläutert, wie konfliktreich dies ist, sind mit dem religiösen Geschlechterbildern doch religiöse Grundlagen angesprochen. Eine Abkehr von diesen gemeinsam geteilten Deutungs- und Handlungsmustern gleicht einer Grenzüberschreitung, die zu Separation und Isolation führen kann – wie das Beispiel Emel Zeynelabidins deutlich belegt. Dies verweist damit auf zwei relevante Aspekte, auf die im Hinblick der theoretischen Zugänge zum Verhältnis von Geschlecht und Religion schon eingegangen wurde (Wohlrab-Sahr/Rosenstock 2000, Liebsch

2003, Sered 1998): Erstens hängt die Interpretation und Deutungshoheit über religiöse Ethiken von der Position im religiösen Feld ab. Die anerkannte Auslegung treffen die religiösen Experten, die eine offizielle (soziale, weil auf ein Amt bezogene) Autorität besitzen (Weber 1980, Bourdieu 2003). Die Reaktionen auf Emel Zeynelabidins Vorstoß belegen anschaulich das beschriebene Machtgefüge innerhalb des religiösen Feldes, wobei ihr hier die Rolle der Häretikerin, im Sinne Webers, die eines Propheten mit nicht ausreichender Macht, zukommt. Zweitens liegt die Reaktion auf ihre Ideen auch in dem Thema des Geschlechterverhältnisses selbst begründet. Religiöse Geschlechterverhältnisse besitzen hohe Relevanz im Kontext der Ausbreitung der Ethik – sie sind somit nicht irrelevant und dienen auch zur Abgrenzung zu den anderen im Feld.

Mit ihrer Forderung auf freie Glaubensausübung stieß sie in ihren eigenen Reihen, ihrer Gemeinde und auch innerhalb des religiös-muslimischen Feldes, auf Unverständnis und Anfeindungen. Durch ihre öffentliche Kritik an der Praxis des Kopftuchtragens und die Forderungen nach einem Umdenken im Hinblick auf das Verhältnis der Geschlechter zueinander hatte sie eine Grenze überschritten: Nachdem der Gemeindeälteste sie durch ihre Handlungen zur Nicht-Muslimin erklärte, (1001 Idee 2009) wurde sie aus der Gemeinde ausgrenzt. Damit hatte man ihre Position innerhalb ihrer religiösen Organisation im religiösen Feld aufgelöst. Ihre Kompetenzen und ihre Verantwortung, die sie in im religiösen Bildungsbereich bisher besessen hatte, zählten nicht mehr. Durch ihren Schritt und ihre individuelle Interpretation der religiösen Quellen hatte sie ihre religiöse Kompetenz in den Augen der Verantwortlichen verwirkt.

Trotz dieser Sanktionen unterbrach sie ihr Engagement für „ihre Sache“ nicht und suchte dagegen die mediale Aufmerksamkeit. Sie thematisierte ihre Erfahrungen in Form von Artikeln, Leserbriefen und nahm an Talkshows und Radiosendungen teil. Außerhalb des religiösen Feldes bestand hohes Interesse an ihrem Handeln und ihren Überlegungen. Zum einen war die Aufmerksamkeit für das Thema Kopftuch nach wie vor hoch – Fereshta Ludins juristische Auseinandersetzungen waren gerade abgeschlossen – und zum anderen fand ihr Schritt auch im Hinblick auf ihren persönlichen Hintergrund besondere Anerkennung. Sie wurde mit ihrer Geschichte zu einer öffentlichen Person der Zivilgesellschaft.

In diesem Kontext steht auch ihre Auszeichnung mit einem der renommiertesten Preise des deutschen Protestantismus, der Preis für „Das unerschrockene Wort“, im Jahr 2007. Der Preis wird in Erinnerung an die Taten Martin Luthers vergeben. Emel Zeynelabidin wurde dafür geehrt, dass sie „aus innerer Überzeugung handle und in der Auseinandersetzung mit der heutigen Lebensrealität ein konsequentes Religionsverständnis entwickelt habe“ (Pressedienst 2009). Die Laudatorin Barbara John (langjährige Ausländerbeauftragte des Landes Berlin) hob hervor, wie Frau Zeynelabidin durch ihr Verhalten zeige, dass „islamische Frömmigkeit nicht untrennbar verbunden sein müsse mit der Fixiertheit auf traditionelle Gebote wie die Korandeutung zum Kopftuchtragen“ (Pressemitteilung 2009).

Emel Zeynelabidin erklärte in der Dankesrede ihren Schritt mit folgenden Worten:

Ich sehe mich in der Lebensrealität unserer Zeit angekommen, mit einem religiösen Empfinden, wie ich es vorher nicht kannte. Glauben ist für mich zu einer inneren Angelegenheit des geistigen Wachstums und der Reife geworden, die sich im Verhalten selbst und anderen gegenüber äußert und keine Frage von Äußerlichkeiten sein darf (Die Welt 2007).

Der deutsche Protestantismus hat in Emel Zeynelabidins „unerschrockener Rede ein wichtiges Element der eigenen Tradition widergespiegelt gesehen“ (1001 Idee 2009). In diesem Kontext ist es von besonderem Interesse, dass sie in der Reihe der Preisträger die erste Muslimin ist.<sup>74</sup> Dennoch folgten weder ihre Familie noch die islamischen Organisationen der Einladung zur Preisverleihung.

Gegen den Widerstand ihrer eigenen Familie und ihrer religiösen Gemeinschaft forderte sie einen veränderten Umgang mit den religiösen Normen. Dabei steht insbesondere der Kontakt unter den Geschlechtern im Vordergrund. Jede religiöse Tradition unterliegt Veränderungen, die von den Gläubigen durch ihr Verhalten und den gesellschaftlichen Kontext, in dem sie sich befinden, beeinflusst werden. Der Islam befindet sich in Deutschland durch seine Minderheitenposition und

---

<sup>74</sup> Der Preis „Das unerschrockene Wort“ wurde 1996 vom Bund der Lutherstädte ins Leben gerufen. Der mit 10.000 Euro dotierte Preis wird in Erinnerung an den Reichstag zu Worms 1521, an dem Martin Luther den Widerruf seiner Thesen ablehnte, alle zwei Jahre vergeben. Die Ehrung wird an Männer und Frauen für „wegweisende, zukunftsgerichtete Überlegungen“ verliehen, die „in Wort und Tat für die Gesellschaft, die Gemeinde oder den Staat bedeutende Aussagen gemacht haben und gegenüber Widerständen vertreten haben“. Seit 1996 erhielten der Philosoph und ev. Theologe Richard Schröder, der kath. Theologe Hans Küng, die Polizeirätin Uta Leichsenring, die ev. Theologin Getraud Knoll und der Musiker und Schriftsteller Stephan Krawzyk die Ehrung (vgl. Worms 2009).

durch die verschiedenen Generationen sowie die unterschiedlichen Herkunftskontexte der Muslime in einer spezifischen Situation. Emel Zeynelabidin entfaltete ihre Entscheidung auch vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Lebenssituation, in der sie sich als Angehörige einer religiösen Minderheit in einem christlich geprägten Land befindet. Sie betonte dabei den Wunsch, „nicht mehr befremdlich“ auf ihre nicht-muslimische Umgebung wirken zu wollen und veränderte Kontaktmöglichkeiten zu etablieren. Das Kopftuch und spezifische (religiös verankerte) Verhaltenskonventionen erschienen ihr dabei hinderlich.

Die besondere Brisanz ihres Falls besteht darin, dass sie bis zu dem Zeitpunkt des Ablegens des Kopftuchs als Vorbild für muslimische Frauen galt. Aufgrund ihres vielfältigen Engagements für Frauen- und Erziehungsfragen unter Einhaltung der Bekleidungsregeln hat sie innerhalb ihrer Gemeinschaft eine zentrale Position eingenommen. Auch ihre Entscheidung das Kopftuch abzulegen, findet vor dem Hintergrund ihrer Vorbildfunktion im Sinn der eingangs getroffenen Definition als religiöse Expertin (hier in der personalen Dimension), statt. Sie suchte nach einer Lösung für die konfliktreiche Kopftuchfrage. Dabei richtete sie ihre gewonnenen religiösen Erkenntnisse an ihr muslimisches Umfeld, erfährt dafür aber innerhalb dieses Kontextes vorwiegend Ablehnung. Außerhalb des muslimischen Feldes, genauer von protestantischer Seite wurde ihr Akt der religiösen Selbstbestimmung und der Mut zu Veränderungen innerhalb des religiösen Deutungsrahmens, gewürdigt. Dass es hierbei insbesondere um die Kritik an existierenden muslimischen Geschlechterverhältnissen ging, ist sicherlich kein Zufall.

Das Kopftuch und die damit verbundenen religiösen Geschlechterbilder bieten Konfliktpotenzial und können gleichermaßen zu Ausgrenzung und zu Anerkennung führen. Susan Sered (vgl. 1998: 194) hat dies als Spannung von Handlungserweiterung und Handlungsbegrenzung beschrieben, die im religiösen Geschlechterkonflikt begründet liegt (vgl. Wobbe 2007: 2). Das Beispiel Emel Zeynelabidins zeigt diese Polarität eindrücklich. Muslimische Geschlechterverhältnisse sind sowohl für das muslimisch-religiöse Feld wie auch für die weitere Zivilgesellschaft relevant und führen zu Wechselwirkungen. Die juristischen Kopftuchauseinandersetzungen, beeinflussten auch das religiöse Engagement, so waren muslimische Multiplikatorinnen wie Emel Zeynelabidin zu dieser Zeit gefragte Ansprechpart-

nerinnen für Diskussionsrunden und öffentliche Podiumsdiskussionen der interessierten nicht-muslimischen Zivilgesellschaft. Sie suchte in ihrer Rolle als Vorbild und Multiplikatorin (personale religiöse Expertin) einer religiösen Minderheit nach einer Lösung dieses Konflikts, da sie die Relevanz dieser Frage für die weitere Institutionalisierung des Islams in Deutschland wahrgenommen hat. Sie wählte einen individuellen Weg fernab von der offiziellen Expertenmeinung. Der Preis war hoch: Anerkennung von außen, Ablehnung von innen.

#### **4.2.3 Zusammenfassung**

Welche Relevanz das Geschlechterverhältnis im Islam sowohl im gesellschaftlichen Umfeld als auch innerhalb des religiösen Feldes besitzt, verdeutlichten die beiden Beispiele von Fereshta Ludin und Emel Zeynelabidin. Die beiden Akteurinnen wählten dazu individuelle Wege mit dieser Spannung umzugehen und verhandelten dies öffentlich. Damit verweisen beide Beispiele sowohl auf die Privatisierung als auch auf die Entprivatisierung von Religion und erläutern beispielhaft, dass sie sich nicht ausschließen und durchaus gleichzeitig verlaufen (Casanova 1994).

Beide Fälle verhandeln die Frage des Kopftuchs und tun dies entsprechend ihrer Stoßrichtung, für oder wider das Kopftuch, in sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen. Das Kopftuch unterliegt gemäß dem Kontext, religiöses Feld und politische Öffentlichkeit sowie das Rechtswesen, unterschiedlichen Bewertungen. Als Symbol markiert es Gruppengrenzen und fungiert hier als Zeichen religiöser Zugehörigkeit für muslimische Frauen. Dabei lässt sich erkennen, wie konfliktreich die Frage der Selbstrepräsentation insbesondere für Frauen ist. Die Beispiele legen damit offen, dass es weder für die muslimische Gemeinschaft noch für die säkulare Öffentlichkeit irrelevant ist, ob muslimische Frauen ein Kopftuch tragen. Das religiöse Geschlechterverhältnis hat hier sowohl im Bildungssystem als auch im religiösen Feld Einfluss auf die Zugänge zu relevanten Positionen.

Im Hinblick auf die eingangs skizzierten Dimensionen des Verhältnisses von Religion, Geschlecht und Bildung steht in Fereshta Ludins Fall der Zugang von religiösen Frauen zum Bildungssektor in Form von beruflichen Positionen im Vordergrund. Darüber hinaus wird in der Auseinandersetzung mit den Grundrechten die Frage nach dem muslimischen Geschlechterverhältnis verhandelt. Der über das

kulturelle Kapital der Bildung erworbene Zugang zu beruflichen Positionen wird nun in der Zuschreibung als Muslimin und der Reduzierung auf ein spezifisches Geschlechterbild beschränkt. Im Fall von Emel Zeynelabidin steht der Zugang zu religiösem Expertenwissen und zweitens die Auseinandersetzung mit der geschlechtsdifferenzierenden Thematik dieses Wissens für die religiöse Lebensführung und das Geschlechterverhältnis im Mittelpunkt. Inspiriert von den konflikthaften Auseinandersetzungen um das Kopftuch setzte sich Emel Zeynelabidin mit den religiösen Grundlagen ihrer Religion auseinander. Aufgrund der gewonnenen religiösen Erkenntnisse entwickelte sie eine individuelle religiöse Position im Hinblick auf die Geschlechtertrennung und die entsprechenden Bekleidungsregeln. Hier lassen sich die beiden Dimensionen der Individualisierung von Religion nach Luckmann (1991) erkennen: Die religiöse Sinnbildung erfolgt über die private Entscheidung (Sozialdimension) und das religiöse Selbst wird zum inhaltlichen Bezugspunkt (Sachdimension), in dem die religiöse Selbstverwirklichung und Autonomie an Relevanz gewinnt. Sie thematisierte ihre Erkenntnisse auch außerhalb des religiösen Feldes und wurde dabei als zivilgesellschaftliche Akteurin anerkannt.

In Ludins Beispiel tritt vor allen Dingen die erste Dimension der religiösen Individualisierung, die Sozialdimension, in den Vordergrund. Diese besteht darin, dass die Religion mehr und mehr zur Sache des Einzelnen wird (vgl. Krech 1999: 66). Religion als Sache der subjektiven Überzeugung und der individuelle Glaube sind von dem Einzelnen zu verantworten und zu legitimieren. Fereshta Ludin argumentierte innerhalb der juristischen Auseinandersetzung nicht derart, dass sie sich auf religiöse Experten bezog. Sie plausibilisierte ihr Handeln nach außen nicht, indem sie bestimmte religiöse Regeln benannte, denen sie Folge zu leisten habe. Sie argumentierte als Individuum, das aufgrund einer persönlichen Entscheidung das Kopftuch in der Öffentlichkeit trägt und es damit einen Teil der Persönlichkeit darstellt. Dabei agierte sie gleichzeitig als zivilgesellschaftliche Akteurin, indem sie sich auf ihr Recht auf Religionsfreiheit berief und dies bis zum Bundesverfassungsgericht durchexerzierte. Die Folge war eine politische Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Normen, in Form der Gesetzesentwicklung.

### 4.3 Zusammenfassung

Die beiden Teile analysierten verschiedene Fälle von Frauen, die sich als Akteurinnen für ihre Rechte, die Erweiterung ihrer Handlungsfreiheit, einsetzten. Wichtiger Bezugspunkt waren dabei die Bildungsbeteiligung und das religiöse Geschlechterverhältnis. Dabei wurde zum einen das Engagement innerhalb einer sozialen Bewegung am Ende des 19. Jahrhunderts und zum anderen das individuelle Engagement zweier muslimischer Akteurinnen zu Beginn des 21. Jahrhunderts in Deutschland untersucht. Diese beiden Kontexte unterscheiden sich zwar in vielen Dimensionen, weisen jedoch Vergleichspunkte auf und zwar in der Verknüpfung von Religion, Geschlecht und Bildung.

In der Bildungs- und Frauenbewegung setzten sich Frauen für einen Ausbau der weiblichen Bildungsbeteiligung ein. Sie betonten die Bedeutung der Bildung, um die Selbständigkeit von Frauen zu erhöhen und alternative Lebensmodelle zu etablieren. Auch die konfessionelle Frauenbewegung kämpfte für die Erweiterung der Bildungsmöglichkeiten für Frauen. Dabei entfalteten sie ihren Bildungsanspruch aus ihrem Selbstverständnis als gläubige Frauen und einem komplementären Geschlechterverhältnis. Das religiöse Bild der *Frau* (vgl. Sered 1998: 194) wurde nicht in Frage gestellt, sondern es fungierte als Orientierungsrahmen. Ihre Forderungen zielten dabei nicht auf ihre religiösen Gemeinschaften, also das religiöse Feld, sondern bezogen sich auf das soziale Feld insgesamt, in dem sie als religiöse Frauen ihren Beitrag leisten wollten. Um ihre Rollen als religiöse Frauen im gesellschaftlichen Kontext zu erfüllen, war Bildungserweiterung notwendig. Das heißt, über die Auseinandersetzung und öffentliche Thematisierung von Geschlecht (hier das religiös verankerte Geschlechterverhältnis) wird Bildung im Zuge der religiösen Frauenbewegung relevant gemacht.

Für die muslimischen Frauen in Deutschland hat die Frage nach dem religiösen Geschlechterbild (*Frau*) gegenwärtig eine besondere Relevanz. Als weibliche Angehörige einer religiösen Minderheit, haben Selbstvergewisserungsprozesse hohe Bedeutung. Wie kann die religiöse Identität als muslimische Frau in diesem gesellschaftlichen Kontext gelebt werden? Die Heterogenität des muslimisch-religiösen Feldes sowie der Status des Islam in Deutschland geben den Frauen zusätzliche Fragen auf und führen auch zu Konflikten. So verfügen die Muslime in Deutschland über eine vergleichsweise junge Geschichte – sind sie seit den 60er

Jahren mit dem religiösen Strukturaufbau befasst. Dabei stellen sich viele Fragen der religiösen Praxis neu, zu denen auch die Frauen eine Antwort finden müssen. Neben diesem „Neubeginn“ der Muslime in Deutschland ist es auch die spezifische gesellschaftliche Wahrnehmung der muslimischen Minderheit, die hier die Situation der Musliminnen gegenwärtig prägt. Die Wahrnehmung ist dabei insbesondere an das religiöse Geschlechterverhältnis und an die Körperpraktik des Kopftuchtragens gebunden. Diese Zuschreibung als Musliminnen wird zumeist verknüpft mit der Vorstellung einer kulturellen Differenz, die mit dem Attribut „fremd“ versehen wird. Um mit diesen Anfragen von außen produktiv umzugehen, erlangen religiöse Bildungsprozesse hier an Bedeutung. Auch hier ist die religiöse Bildung für die religiöse Selbstvergewisserung von Bedeutung wie bspw. bei Emel Zeynelabidin. Spannungen zwischen religiöser Identität und der Beteiligung am staatlichen Bildungssystem sind ebenfalls mit dem religiösen Geschlechterverhältnis verbunden. Dies veranschaulicht insbesondere das Beispiel von Fereshta Ludin. Im Sinne einer historischen Kontextualisierung können Vergleichspunkte mit der Frauenbewegung im 19. Jahrhundert aufgezeigt werden. Wurde hier die Frage, ob Frauen die höhere Bildung grundsätzlich zuzugestehen sei, kontrovers diskutiert, war es Anfang der 2000er Jahre die Frage, ob eine gläubige muslimische Lehrerin mit Kopftuch das säkulare Bildungssystem repräsentieren kann, die zu Konflikten führte. In beiden Kontexten ist es das jeweilige Frauenbild, das hier zu Einschränkungen führt. In beiden Fällen kämpfen die Akteurinnen für ihre Rechte, nämlich die Bildungsbeteiligung von (religiösen) Frauen und den Zugang zu beruflichen Positionen. Der Fall von Frau Ludin wirft auch für den Staat als Arbeitgeber neue Fragen auf. Der Verlauf der juristischen Verhandlungen stellt dar, dass das religiöse Geschlechterbild, das mit dem Kopftuch verbunden wird, für die Institutionalisierung des Islam in Deutschland hohe Bedeutung besitzt. Fragen der weiblichen Emanzipation und kultureller Abgrenzung sowie das Ausmaß staatlicher Neutralität wurden in diesem Kontext diskutiert. Dabei wirkt das religiöse Geschlechterbild auf die Zugänge zu den relevanten Positionen im Bildungssystem.

Emel Zeynelabidin suchte nach einer Lösung für den Kopftuchstreit – verliert dabei aber ihre Vorbild- und Expertenrolle innerhalb des religiösen Feldes. Nach ihrer Auseinandersetzung mit den religiösen Quellen, stellt sie die Handlungsfreiheit

und Selbstverwirklichung innerhalb des religiösen Bezugsrahmens in den Mittelpunkt – und entschied sich nach über 30 Jahren gegen das Tragen des Kopftuchs als Muslimin. Die Analyse ihres Falles belegt eindrücklich, wie konfliktreich diese Verhandlungen über das Geschlechterbild im Hinblick auf die religiöse Lebensführung innerhalb des religiösen Feldes sind (vgl. Bourdieu 2000; Liebsch 2003). Hier reguliert die Auslegung des religiösen Geschlechterverhältnisses die Positionen im religiösen Feld. Denn mit ihrer Auslegung der Quellen hatte sie ihre Kompetenzen überschritten – wie ihr von ihrer religiösen Gemeinschaft deutlich gemacht wurde.

Beide Teile haben in unterschiedlicher Perspektive beleuchtet, welche Dimensionen das Verhältnis zwischen Religion, Geschlecht und (religiöser und säkularer) Bildung umfasst: Zugang zum religiösen Expertenwissen als Brücke zur gesellschaftlichen Partizipation (deutlich in der religiösen Frauenbewegung und am Beispiel Emel Zeynelabidins); Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterbild im Hinblick auf die religiöse Lebensführung (Religiöse Frauenbewegung und am Beispiel von Emel Zeynelabidin); Zugang von religiösen Frauen zu beruflichen Positionen im Bildungssystem (wurde in der religiösen Frauenbewegung gefordert und ist Anliegen von Fereshta Ludin).

Beide Bereiche konkretisieren damit die Spannungen im Verhältnis von Religion, Geschlecht und Bildung: Geschlecht wirkt sowohl im Bildungssektor als auch im religiösen Feld auf den Zugang zu den Expertenpositionen. Darüber hinaus beinhalten die Fälle von Fereshta Ludin und Emel Zeynelabidin ein Engagement, das sich von zwei Seiten beschreiben lässt: Einmal hinsichtlich der Dimension der Privatisierung (Sozialdimension der Individualisierung, Luckmann 1991) und einmal im Sinne der Entprivatisierung (Casanova 1994) (siehe 1.1).

Wie gehen muslimische Frauen gegenwärtig mit dieser Spannung zwischen Religion, Geschlecht und Bildung um? Setzen sie sich mit dem religiösen Geschlechterverhältnis auseinander? Welche Rolle spielen dabei Bildungsprozesse? Wählen die Frauen gemeinsame Strategien, um ihre religiöse Identität in der Diaspora zu stärken? Welche gemeinschaftlichen Formen werden dabei von den Frauen etabliert? Nutzen sie dabei die Strukturen ihrer Verbände und des religiösen Feldes oder distanzieren sie sich davon?

Diese Arbeit fragt nach gemeinschaftlichen Handlungen, Interessen und Zielsetzungen muslimischer Frauen in Deutschland. Dazu werden insbesondere muslimische Frauengruppen und in einigen Fällen muslimische Frauenorganisationen innerhalb des religiösen Feldes in den Blick genommen. Die Ergebnisse der empirischen Untersuchung werden nach der Beschreibung der Methode (5) in den Kapiteln (6), (7) und (8) dargestellt.

## 5 Forschungsdesign, Erhebungs- und Auswertungsmethoden

Im theoretischen Rahmen dieser Arbeit wurde dargelegt, wie sich die religiösen Bindungen im Kontext der Moderne wandeln. Das Individuum kann nun aus einer Vielzahl religiöser Bezüge wählen und ist aufgerufen, diese selbständig in einen Sinnkontext zu integrieren (Luckmann 1996). Diese Individualisierungstendenzen führen aber nicht gleichzeitig zur Abnahme kollektiver Bezüge. Religiöse Bindungen werden vielmehr zur Grundlage der eigenen Entscheidung – ein Zusammenhang der als Individualisierungstrend in der Sozialdimension beschrieben wird (vgl. Krech 1999: 66).

Für religiöse Gruppen werden beide Dimension der religiösen Individualisierung relevant. So trifft das Individuum aus (selbstgewählter) religiöser Bindung die Entscheidung, gemeinschaftlich mit Anderen religiös zu kommunizieren und zu interagieren. Das heißt, das Individuum entscheidet sich für die Teilnahme, für die Bindung an eine religiöse Gruppe. Neben dieser Sozialdimension, zeigen sich die Individualisierungstendenzen aber auch in der Sachdimension: Der persönliche Einsatz (Bindung) des Individuums ist in Gruppen ein gänzlich anderer als das, was die Mitgliedschaft in einer religiösen Organisation umfassen würde. So ist z. B. für die Existenz einer Gruppe die persönliche Partizipation der Gruppenmitglieder am Gruppengeschehen notwendig und weiterhin ein untereinander existierendes Vertrauen, damit das Gefühl der Zusammengehörigkeit entstehen kann (Neidhardt 1979, Tyrell 1983, Krech 1999). Die gemeinsame Interaktion, das Bestehen der Gruppe ist damit durch die personale Zusammensetzung der Gruppenmitglieder bestimmt. Neidhardt spricht in diesem Sinne von der „Verpersönlichung“ (Neidhardt 1983). Das Thema der Entwicklung einer religiösen Identität sowie Fragen, die das religiöse Selbst im weiteren Sinne betreffen, stehen insofern unmittelbar im Vordergrund religiöser Gruppen.

Es wird davon ausgegangen, dass auch in muslimischen Frauengruppen die Frage nach der religiösen Identität im Vordergrund steht. Die Forschungsergebnisse aus den vorangegangenen Kapiteln haben dargelegt, dass diese Frage auch im Hinblick auf ihre geschlechtliche Dimension für muslimische Frauen gegenwärtig hohe Relevanz besitzt und mit Bildungsprozessen verbunden wird (Klinkhammer 2000,

Venel 1999, Nökel 2002, Amir-Moazami 2007, Jouili 2008). Die Studie geht davon aus, dass die gegenwärtigen Gruppen muslimischer Frauen diese Themen aufgreifen und gemeinsam verschiedene Formen der Umsetzung etablieren.

## 5.1 Forschungsdesign

Ziel dieser Untersuchung war es, das Phänomen muslimischer Frauengruppen in Deutschland zu analysieren. Es sollte untersucht werden, wie die Gruppen entstanden sind, d. h. welches die Anlässe waren, die zu dem Zusammenschluss führten. Insbesondere wurde danach gefragt, welche Themen die Frauen beschäftigten und welche gemeinsamen Aktivitäten stattfanden. In den vorigen Kapiteln wurde bereits festgestellt, dass bislang keine systematischen Studien über muslimische Frauengruppen existieren. Diese explorative Studie interessiert sich aus diesem Grund insbesondere für die Vielfalt muslimischer Frauengruppen in Deutschland. Das schlägt sich in den Fragen nieder: Welche Merkmale zeichnen muslimische Frauengruppen als solche aus, welche unterschiedlichen Typen lassen sich dabei aktuell erkennen?

Die Bezeichnung *muslimische Frauen* basiert in dieser Studie auf dem Kriterium der Selbstdefinition, d. h. der Selbstbeschreibung von Frauen als Muslimin. Die Bezeichnung *muslimische Frauengruppen* bezieht sich auf Zusammenschlüsse muslimischer Frauen für muslimische Ziele, die sie definieren. In die Untersuchung einbezogen wurden also Frauen, die sich als Muslimin definierten und sich gemeinschaftlich in einer entsprechenden Gruppe engagierten. Die Merkmale der Gruppe waren demgegenüber theoretisch festgelegt und wurden von der Forscherin als soziologische Kriterien angelegt (Neidhardt 1979, Tyrell 1983).

Es wurden empirische Erhebungen innerhalb des religiösen Feldes durchgeführt: Leitfadeninterviews mit Ansprechpartnerinnen muslimischer Frauengruppen und Funktionsträgerinnen in einer muslimischen Großorganisation. Unter der Bezeichnung *Ansprechpartnerin einer muslimischen Frauengruppe* werden Frauen verstanden, die über das Gruppengeschehen, die Themen und Ziele Auskunft geben können. Dabei handelt es sich um Frauen, die entweder ein Teil der Gruppe waren und diese verantwortlich leiteten (oder zu einem früheren Zeitpunkt geleitet haben), zu den Gründerinnen gehörten oder die Gruppe aktuell aktiv mitgestalteten oder aufgrund ihrer Rolle hohe Kenntnis der entsprechenden Gruppen hatten. In

den Interviews mit Frauen in den Vorständen stand die Funktion der Frauen innerhalb der muslimischen Großorganisationen im Mittelpunkt des Interesses. Die Interviewpartnerinnen wurden also aufgrund ihrer Rolle und ihres Wissens (s.u.) in Bezug auf die verschiedenen muslimischen Frauengruppen für die Untersuchung ausgewählt. Dabei handelte es sich, bis auf eine Ausnahme (siehe Anhang), ausschließlich um Frauen.

## **5.2 Leitfadeninterviews**

In der vorliegenden Untersuchung wurden Leitfadeninterviews mit Ansprechpartnerinnen muslimischer Frauengruppen und Ansprechpartnerinnen für Frauenaktivitäten innerhalb muslimischer Organisationen in Deutschland durchgeführt. Gegenstand der Interviews waren Handlungen, Beobachtungen und Wissen der Interviewpartnerinnen. Ziel war es, durch das Wissen der Interviewpartnerinnen soziale Sachverhalte, hier den Gruppenzusammenhang wie Ablauf der Treffen und gemeinsame Interaktionen, zu rekonstruieren. Die Interviewpartnerinnen bildeten somit nicht das Objekt der Untersuchung, sondern waren Zeugen der zu untersuchenden Prozesse (vgl. Gläser/Laudel 2009: 12). Im Mittelpunkt steht dabei ein spezifischer Ausschnitt ihres Lebenszusammenhangs (vgl. Meuser/Nagel 1991). Konzeptionell wurde sich hierbei an den Ausführungen der methodologischen Literatur zu Experteninterviews orientiert. Dennoch werden die in dieser Untersuchung durchgeführten Interviews als thematisch-orientierte Leitfaden-Interviews gefasst. Gegen die Methoden der Experteninterviews sprechen verschiedene Gründe: Zum einen besteht in der Literatur Uneinigkeit über die Frage, ob das Experteninterview eine eigenständige Methode darstellt und wer als Experte zu gelten hat (vgl. Rosenthal 2005: 134, Bogner/Littig/Menz 2002: 34, Kassner/Wassermann 2002: 95). Kassner und Wassermann (vgl. 2002: 95) weisen darauf hin, dass sich die Besonderheiten der Methode nur durch unterschiedliche Expertenbegriffe und interessierende Wissensbeständen ergeben. Die daraus resultierenden methodischen Verfahrensvorschläge bleiben an die theoretische Konzeptualisierung des Untersuchungsgegenstandes gebunden. Ihrer Auffassung nach existiert derzeit keine eindeutige zu Grunde legbare Methode des Experteninterviews (vgl. Kassner/Wassermann 2002: 109). Zum anderen weist Rosenthal (2005) daraufhin, dass gerade in explorativen Studien, die Voraussetzung zur gelingenden Durchfüh-

rung der Methode noch nicht existiert: Das spezifische Wissen über das Untersuchungsfeld. Es sei das Ziel einer interpretativen Sozialforschung, zu rekonstruieren, wer in einem bestimmten Feld über welche Wissensbestände verfügt und spezifische Machtchancen hat (vgl. Rosenthal 2005: 135) – und damit als Experten innerhalb dieses Feldes gelten kann.

In den hier durchgeführten an Leitfaden orientierten Interviews sollte das Wissen der Interviewpartnerinnen im Hinblick auf die jeweiligen *muslimischen Frauengruppen* bzw. des weiblichen Engagements in den Dachverbänden erschlossen werden. Um dieses Wissen zu fassen, wird hinsichtlich der methodischen Umsetzung in der Literatur auf die Bedeutung von Leitfäden verwiesen. Die leitfadenorientierte Gesprächsführung dient zum einen dem thematisch begrenzten Interesse des Forschers an dem jeweiligen Interviewpartner. Zum anderen ermöglicht diese Methode mehrere unterschiedliche Themen und sowie auch einzelne, genau bestimmbare Informationen zu erheben (vgl. Gläser/Laudel 2009: 111). Darüber hinaus erlaubt die Methode dem Interviewpartner, seine Sache und Sicht der Dinge darzustellen (Bogner/Littig/Menz 2002: 77). Die relativ offene Gestaltung der Interviewsituation bietet die Möglichkeit, die subjektiven Sichtweisen der Befragten eher zur Geltung zu bringen als dies in standardisierten Interviews der Fall ist. Um ein spontanes Kommunikationsverhalten des Befragten zu begünstigen, soll die Interviewsituation einer ‚natürlichen Gesprächssituation‘ möglichst nahe kommen. Die Spontanität wird gleichzeitig durch das Informationsinteresse des Forschers gesteuert (vgl. Hopf 1978: 107). Der Leitfaden dient darüber hinaus zum einen der Orientierung im Interviewverlauf und zum anderen dem Gütekriterium der Vergleichbarkeit der Interviews.

Die Herausforderung bei der Konzeption des Leitfadens besteht insbesondere darin, das Erkenntnisinteresse in den Erfahrungshorizont des Befragten zu übersetzen (vgl. Hopf 1978: 100). Dies hat sowohl Auswirkungen auf die Formulierung der Fragen als auch die konkrete Interviewgestaltung. Es ist somit relevant, den Interviewleitfaden und seine konkrete Anwendung in der Interviewsituation auf den jeweiligen Interviewpartner abzustimmen (Gläser/Laudel 2009: 112f.). In dieser Untersuchung wurden zwei Versionen des Interviewleitfadens konzipiert, in denen entsprechend der spezifischen Rolle der Interviewpartnerinnen im Untersu-

chungsfeld unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt wurden. In den konkreten Anwendungen kann es sowohl bei der Formulierung der Fragen als auch bei der Reihenfolge abhängig vom Gesprächsverlauf zu Abweichungen kommen.

In den Interviews mit den Funktionsträgerinnen in einer muslimischen Großorganisation, den Frauen in den Vorständen bzw. die Frauenbeauftragten, stand die Funktion der Frauen im Mittelpunkt des Interesses. Dementsprechend wurde der Aufbau des Leitfadens (Themenblock I) (siehe Anhang) konzipiert. Ausgangspunkt bilden Fragen zur Ausgestaltung der Funktion der Interviewpartnerin. Im Anschluss wird das weibliche Engagement im Verband in der Perspektive vom Allgemeinen zum Besonderen erfragt und schließlich mit den Fragen an die Person auf der individuellen Ebene geschlossen. Die Interviews sollten Einblick in die Tätigkeiten der Frauen innerhalb der Großorganisationen geben. Dabei standen die konkreten Tätigkeiten innerhalb des Amtes und im Fall der Frauenbeauftragten auch die Etablierung des Amtes innerhalb der Verbandsstrukturen im Vordergrund. Im zweiten Themenblock wurden die Frauenaktivitäten innerhalb ihres Verbandes beleuchtet. Darüber hinaus wurden die Interviewpartnerinnen nach ihrer Einschätzung der für die Frauen in ihrem Verband derzeit relevanten Themen im historischen Vergleich gefragt.

Das Erkenntnisinteresse der Interviews mit den Ansprechpartnerinnen der Frauengruppen zielte insbesondere auf Abläufe innerhalb der Gruppen. Der Aufbau des Interviewleitfadens (II) nimmt dabei die Gründung der Gruppe zum Ausgangspunkt. Im zweiten Themenblock steht die konkrete Arbeit der Gruppe hinsichtlich des Ablaufs der Treffen, der behandelten Themen, der gemeinsamen Aktivitäten und der Rollenverteilung innerhalb der Gruppe im Mittelpunkt. Im Anschluss wird die Gruppe hinsichtlich ihrer Teilnehmerinnenstruktur erfragt und in einem letzten Themenblock Fragen an die Interviewpartnerin gestellt.

### **5.3 Fallauswahl**

Für die Untersuchung wurde eine explorative Vorgehensweise gewählt. Demnach standen die Untersuchungsfälle, hier die muslimischen Frauengruppen, vor der Untersuchung nicht fest, sondern es wurde erst im Laufe der Untersuchung bestimmt, welche Fälle in die Untersuchung einbezogen werden. Dies hat zwei Hintergründe: Zum einen ist die Gesamtzahl der Gruppen nicht bekannt (siehe Kapitel

3.1) und eine repräsentative Auswahl konnte nicht vorgenommen werden. Zudem gestalteten sich die Zugänge zum religiös-muslimischen Feld vor dem Hintergrund des derzeit hohen politischen wie auch wissenschaftlichen Interesses und der „Fremdheit“ der Forscherin im Feld als nicht einfach. Die Forscherin war im Forschungsprozess auf die Kooperation der beteiligten Gruppen und auf den Kontakt zu entsprechenden Expertinnen im Feld (Begriff hier entsprechend des methodischen Ansatzes nach Gläser/Laudel 2009) angewiesen.

Bei der Fallauswahl wurden zwei Strategien angewendet. Zum einen wurde der Kontakt zu Ansprechpartnerinnen der muslimischen Frauengruppen von Kontaktpersonen hergestellt. Dabei wurde die Auswahl der Fälle über ihre Zugänglichkeit konstituiert (vgl. Merrens 2000: 288). Kontakt bestand häufig entweder schon vor der Datenerhebung oder wurde auf Veranstaltungen, an denen die Forscherin als teilnehmende Beobachterin teilnahm, hergestellt (siehe Anhang).

Zum anderen wurden in einem selektiven Vorgehen Ansprechpartnerinnen innerhalb der muslimischen Großorganisationen aufgrund ihrer Funktion ausgewählt (vgl. Morse 1994). Die Annahme war hier, dass diese Organisationen über eine Ansprechpartnerin für Frauenfragen und -aktivitäten verfügen, die sowohl hohe Kenntnis des gemeinschaftlichen weiblichen Engagements hat als auch Kontakte zu verschiedenen Frauengruppen innerhalb der Organisation herstellen kann. Im Hinblick auf die erfolgreiche Umsetzung des Forschungsvorhabens sollten diese Personen als Schlüsselpersonen gewonnen werden. Mit dem Ziel, eine hohe Variation der Fallauswahl zu erzeugen, wurden dabei diejenigen muslimischen Organisationen, die auf der Bundesebene vertreten sind und die gemeinsam den Koordinationsrat bilden (siehe Kapitel 3.1.2), der Zentralrat, Islamrat und Ditib, Verein islamischer Kulturzentren, sowie zu dem Dachverband der Aleviten, die Alevitische Gemeinde Deutschland, und zusätzlich zu einem muslimischen Landesverband Kontakt aufgenommen. Darüber hinaus wurden auch die beiden Organisationen, die stark von Konvertiten geprägt sind, die Deutsche Muslim Liga Bonn und die Deutsche Muslim Liga Hamburg kontaktiert. Es stellte sich heraus, dass in vielen Fällen eine Ansprechpartnerin für weibliches Engagement innerhalb der Organisationen existierte, die die Funktion eines Vorstandsmitglieds oder der Frauenbeauftragten innehatte. Anders als erwartet, wirkten die auf diese Weise angesprochenen Frauen nicht als „gatekeeper“ für den Kontakt zu den Frauengruppen

innerhalb ihrer Organisationen. Direkte Kontaktvermittlungen kamen nur in einigen wenigen Fällen zustande. Dadurch kam die Frage auf, mit welchen Aufgaben diese Ansprechpartnerinnen innerhalb ihrer Organisationen befasst sind. Auf diesem Weg ergaben sich unerwartete empirische Ergebnisse, die sowohl für den Untersuchungsgegenstand als auch darüber hinaus für das Forschungsfeld relevant sind.

Ebenfalls in einem selektiven Vorgehen wurden Ansprechpartnerinnen von unabhängigen Frauengruppen direkt angesprochen. Dabei handelte es sich um Gruppen und in einigen Fällen auch um Organisationen, die abseits von den muslimischen Großorganisationen existierten und ihre Aktionen öffentlich zugänglich machten, zumeist in Form einer Internetpräsenz.

Als Ergebnis dieser Vorgehensweisen, einmal die Zugänglichkeit der Fälle und das selektive Vorgehen, gelang es der Forscherin mit der stellvertretenden Vorsitzenden des Islamrats, der stellvertretenden Generalsekretärin der DITIB, der Frauenbeauftragten des Zentralrats, der Frauenbeauftragten des VIKZ, der Vorsitzenden des Bundes alevitischer Frauen, einer Frauenbeauftragten eines muslimischen Landesverbandes, eines Mitglieds der Frauenabteilung eines weiteren Landesverbandes und einer Mitarbeiterin des Begegnungs- und Fortbildungszentrums muslimischer Frauen, je einem weiblichen Vorstandsmitglied des muslimischen Frauenvereins HUDA und des Zentrums für islamische Frauenforschung, der Vorsitzenden des Aktionsbündnisses muslimischer Frauen und einer Ansprechpartnerin der AG muslimische Frau in der Gesellschaft sowie mit Ansprechpartnerinnen von Frauengruppen in den Moscheevereinen (zum Teil auch innerhalb der Großorganisationen) ein oder mehrere Interviews zu führen (siehe Tabelle 1: Interviewpartnerinnen).

Der Kontakt zu den Interviewpartnerinnen wurde zunächst schriftlich (per Mail) und in einem zweiten Schritt telefonisch aufgenommen. Diese Vorgehensweise diente zum einen dazu, das Untersuchungsziel und die Vorgehensweise darzustellen und wirkte zum anderen als vertrauensbildende Maßnahme. Die Bereitschaft zur Beteiligung an der Untersuchung war hoch, dennoch äußerte ein Großteil der Frauen zunächst Zurückhaltung hinsichtlich des Einverständnisses zu einem Interviewtermin. Es wurde deutlich, dass viele der Frauen über Erfahrung mit Interviewanfragen verfügten und sie im Umgang mit den zahlreichen Anfragen eine

selektive Vorgehensweise entwickelt haben. Hintergrund sind dabei einerseits die knappen zeitlichen Ressourcen und andererseits die negative Erfahrungen der Frauen mit wissenschaftlichen Studien. Voraussetzung für die Bereitschaft als Interviewpartnerin zur Verfügung stehen, war in vielen Fällen, Informationen über den Hintergrund der Studie zu erhalten. Dabei wurden die institutionelle Anbindung der Studie sowie die Forschungsperspektive bzw. die Vorannahmen (und auch die der Untersuchung zu Grunde liegende Definition *muslimischer Frauen*) erfragt. In einigen Fällen der Funktionsträgerinnen war die Beteiligung an der Untersuchung an die Zustimmung des Vorstands der Organisationen gebunden. Die vertrauensbildenden Maßnahmen waren insofern erfolgreich, als dass sich die angefragten Ansprechpartnerinnen bis auf wenige Ausnahmen an einem Interview beteiligten. In einigen Fällen gestaltete sich die Terminfindung aufwendig, da die Frauen aus den genannten Gründen zeitlich stark ausgelastet waren. Um das Interview dennoch realisieren zu können, wurde in diesen Fällen ein Telefoninterview durchgeführt. In einigen weiteren Fällen kam trotz wiederholter Versuche keine Kontaktaufnahme zu Stande. Einige angefragte Interviewpartnerinnen lehnten eine Beteiligung mit der Begründung ab, dass sie sich selber nicht als kompetente Ansprechpartnerinnen wahrnehmen.

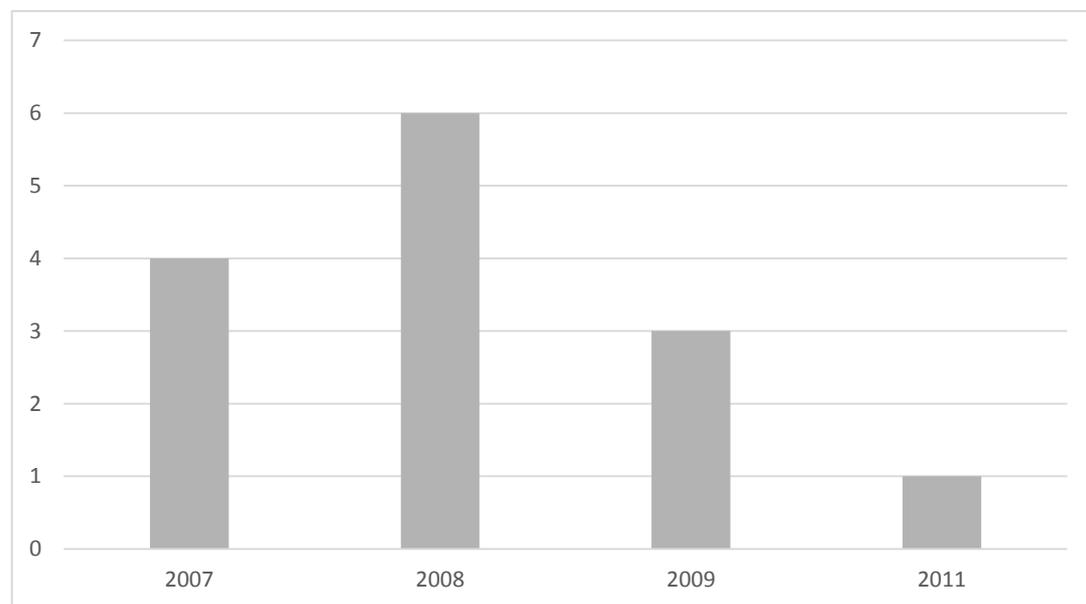
Der Zeitraum der Datenerhebung erstreckte sich von 2006 bis 2011. In diesem Zeitraum fand in einem hohen Maß eine Veränderung im religiös-muslimischen Feld statt (siehe DIK, Kapitel 3.3.1). Damit befand sich sowohl das Feld als auch der Untersuchungsgegenstand in Teilen auch im Entstehungs- bzw. Veränderungsprozess. Es wurden insgesamt 23 Leitfaden gestützte Interviews mit Ansprechpartnerinnen muslimischer Frauengruppen und Ansprechpartnerinnen für Frauenaktivitäten innerhalb muslimischer Organisationen durchgeführt. Den Rahmen der Begegnung bildeten entweder die Wohnzimmer der Beteiligten, die Gemeinderäumlichkeiten oder auch ein öffentlicher Ort wie ein Café.

## **5.4 Sample**

### **5.4.1 Interviews**

Von den 23 geführten Interviews wurden 14 Interviews als Grundlage der Datenauswertung ausgewählt. Die übrigen Daten gehen als Hintergrundinformationen indirekt in die Auswertung ein. Entsprechend des methodischen Vorgehens wurden

die Interviewpartnerinnen als Quelle von Wissen über muslimische Frauengruppen (in einigen Fällen Frauenorganisationen) oder zu Frauenaktivitäten in muslimischen Frauenorganisationen betrachtet. Dementsprechend wurden diejenigen Interviews zur Datenauswertung ausgewählt, in denen eine besonders hohe Datendichte hinsichtlich des Untersuchungsgegenstandes vorlag. Von den 14 Leitfaden-Interviews wurden neun Interviews als direkte Einzelinterviews<sup>75</sup> und ein Interview als Gruppeninterview<sup>76</sup> durchgeführt. Die Interviews hatten eine Länge von ca. 1 bis 2 Stunden. Vier Interviews wurden am Telefon geführt und dauerten im Schnitt 30 Minuten.



**Abbildung 2: Zeitpunkt und Anzahl der Interviews**

In allen Interviews kann der Gesprächsverlauf als sehr gut beschrieben werden. Die Interviewteilnehmerinnen hatten ausreichend Zeit für das Interview, antworteten offen auf die gestellten Fragen, wirkten konzentriert und am Verlauf des Gesprächs interessiert.

---

<sup>75</sup> Mit einer Interviewpartnerin wurden zu verschiedenen Zeitpunkten zwei leitfadengestützte Interviews durchgeführt. In den Interviews wurden unterschiedliche thematische Schwerpunkte gesetzt.

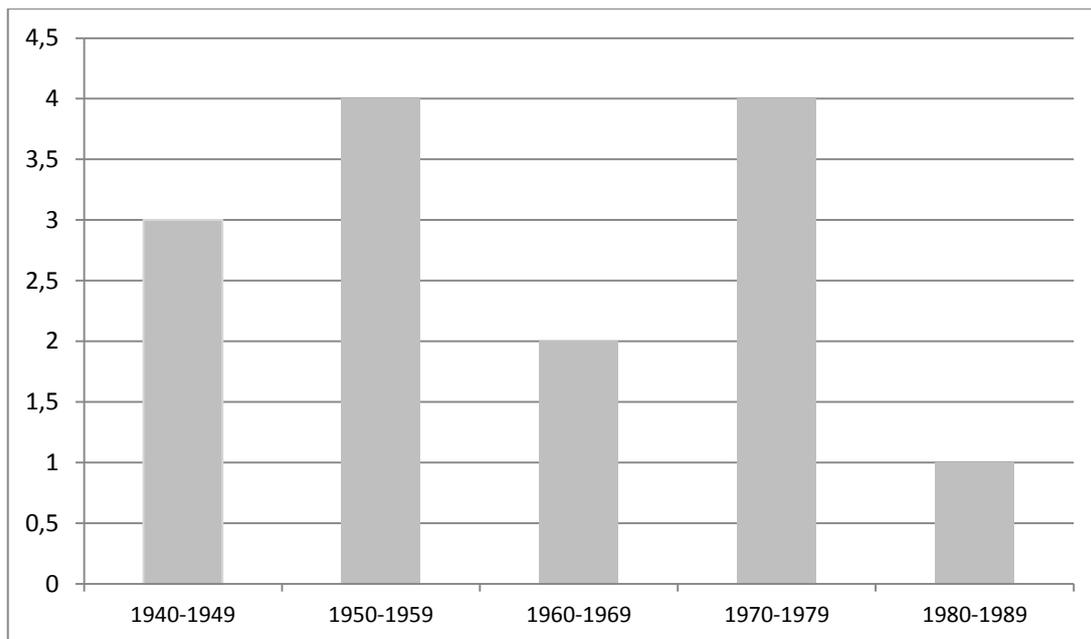
<sup>76</sup> In diesem Fall wurden eine Mutter und ihre zwei Töchter sowie eine Freundin der beiden zu den von ihnen geleiteten Gruppen befragt. Das gesamte Interview wurde transkribiert, ausgewertet wurden die Antworten der Mutter, die eine arabischsprachige Frauengruppe leitete und die der Tochter, die eine deutschsprachige Frauengruppe leitete.

Die direkten geführten Einzelinterviews sowie ein Telefoninterview wurden digital aufgezeichnet und im Anschluss transkribiert. Das Transkript diente dazu, das Gesprächsverhalten für die wissenschaftliche Analyse schriftlich festzuhalten. Dabei wurden entsprechend des Untersuchungsziels die geäußerten Wortfolgen und deren lautliche Gestaltung und nichtsprachlichen Merkmale mehr oder weniger detailliert festgehalten (vgl. Koval/O'Connell 2000: 438). In der Transkription wurden so weit möglich prosodische Merkmale wie Sprechpausen, Betonung, Intonation und Lautstärke notiert und besonders auffällige parasprachliche Merkmale wie bspw. Lachen, Seufzen beschrieben. Die Transkription folgt weitestgehend der literarischen Umschrift, der von den Interviewteilnehmern geäußerten Wörter. Die Interviewabschnitte, die in der vorliegenden Darstellung direkt zitiert werden, wurden aus Gründen der Verständlichkeit geringfügig orthographisch bearbeitet. Im Anschluss wurden alle Interviews anonymisiert.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass im Anhang elf Transkripte (mit einer Interviewpartnerin wurden 2 Interviews geführt) der durchgeführten Interviews festgehalten wurden. Davon wurden neun Interviews vollständig transkribiert. Bei zwei Interviews wurden nur die für die Auswertung relevanten Passagen transkribiert. Es handelte sich dabei um eine Abkürzungsstrategie, die in der Methodenliteratur als Variante diskutiert wird (vgl. Flick: 2000: 263; Koval/O'Connell 2000: 440). Bei den vier Telefoninterviews war eine digitale Aufnahme des Gesprächs auf Grund technischer Voraussetzungen nicht möglich. Aus diesen Gründen wurde der Interviewverlauf im Anschluss durch ein Gesprächsprotokoll festgehalten.

#### **5.4.2 Interviewpartnerinnen**

Die Alterszusammensetzung der Interviewpartnerinnen war sehr heterogen. Die jüngste war zum Zeitpunkt des Interviews 25 und die älteste Interviewpartnerin 65 Jahre alt. Diese Heterogenität in der Alterszusammensetzung fand sich auch innerhalb der Gruppen wieder. Bis auf wenige Ausnahmen versammelten sich in den untersuchten Frauengruppen jeweils Frauen unterschiedlichen Alters.



**Abbildung 3: Altersstruktur der Interviewpartnerinnen**

Von diesen vierzehn Interviewpartnerinnen wurden neun Frauen in Deutschland geboren; fünf sind zum Islam konvertiert und vier Frauen sind Töchter von Eltern, die aufgrund der Arbeitsmigration aus der Türkei (in einem Fall aus Ägypten) in den 60/ 70er Jahren nach Deutschland kamen. Die anderen fünf Frauen sind als Kinder mit ihren Eltern oder als verheiratete junge Frauen mit ihren Ehemännern nach Deutschland eingewandert. Herkunftsländer waren dabei die Türkei (2), Ägypten (1), Saudi-Arabien (1) und Iran (1). Damit verfügen von den vierzehn interviewten Frauen zehn über einen Migrationshintergrund<sup>77</sup>, d. h. dass sie entweder selbst zugewandert sind oder Nachkommen von Zugewanderten sind (vgl. Statistisches Bundesamt 2011: 6).

Die Mehrheit der Frauen hat ein Hochschulstudium absolviert (10). Zwei Frauen verfügen über eine Berufsausbildung und zwei Frauen über einen Schulabschluss. Somit zeichnen sich die Interviewpartnerinnen durch ein besonders hohes Bildungsniveau aus. Im Vergleich dazu gibt das Statistische Bundesamt für das Jahr

<sup>77</sup> Zu „Menschen mit Migrationshintergrund“ zählen „alle nach 1949 auf das heutige Gebiet der Bundesrepublik Deutschland Zugewanderten, sowie alle in Deutschland geborenen Ausländer und alle in Deutschland als Deutsche Geborene mit zumindest einem zugewanderten oder als Ausländer in Deutschland geborenen Elternteil“ (Statistisches Bundesamt 2011: 6). Im Jahr 2010 umfasste die Zahl dieser Personengruppe in Deutschland 15,7 Mio. Die meisten von ihnen stammten aus der Türkei (Statistisches Bundesamt 2011: 7).

2010 hinsichtlich des Bildungsabschluss in Deutschland an, dass 7,5 % der Bevölkerung über einen Hochschulabschluss verfügen (vgl. Statistisches Bundesamt 2012: Bildungsstand).

<b>Name</b>	<b>Gruppe/ Funktion</b>	<b>Methode</b>	<b>Dauer</b>	<b>Datum</b>
F1	HUDA; Deutschsprachige Frauengruppe I	I	01:07	06.02.2008
F2	AG Muslimische Frau in der Gesellschaft	I	1:03h	05.11.2008
F3	Deutschsprachige Frauengruppe III	GI (1)	1:48h	01.02.2008
F4	Arabischsprachige Frauengruppe I Dialoggruppe Frauseminar (Moschee)	I	1:03h	17.12.2007
F5	Dialoggruppe	I	0:58h	27.11.2007
F6	Arabischsprachige Frauengruppe II	GI (2)	1:48h	01.02.2008
F7	ZIF	I	1:07h	23.04.2009
F8	BFMF	I	1:45h	28.01.2009
F9	Vorsitzende AMF	TI	0:50h	16.06.2011
F11	FB VIKZ Türkischsprachige Frauengruppe Deutschsprachige Frauengruppe II	I/I	2:05h/2:07h	05.02.2008/ 15.12.2008
F12	Stellvertretende Vorsitzende Islamrat	I	1:11h	23.04.2009
F13	Vorstand DITIB: stellvertretende Generalsekretärin	TI	ca. 30 Min	23.11.2008
F14	Stellvertretende Vorsitzende Zentralrat, Frauenbeauftragte	TI	ca. 30 Min	15.10.2007
F15	Vorsitzende Verband Alevitischer Frauen	TI	ca. 1h	18.11.2007

**Tabelle 1: Interviewpartnerinnen**

## 5.5 Auswertung

Im Zentrum der Auswertung der thematischen Leitfadeninterviews steht die Analyse und der Vergleich der Inhalte des Wissens der Interviewpartnerinnen zu den entsprechenden muslimischen Frauengruppen (und für den zweiten Bereich über ihre Rolle innerhalb der muslimischen Organisationen) (vgl. Flick 2002: 141).

Die Datenauswertung in dieser Untersuchung orientierte sich an den Verfahren der *Grounded Theory* (Strauss/Corbin 1996), die wie folgt definiert wird: „Die Grounded Theory ist eine qualitative Forschungsmethode bzw. Methodologie, die eine systematische Reihe von Verfahren benutzt, um eine induktiv abgeleitete, gegenstandsverankerte Theorie über ein Phänomen zu entwickeln“ (Strauss/Corbin 1996: 8). Dabei werden der Prozess der Datenanalyse als ein Aufbrechen, Konzeptualisieren und neues Zusammensetzen der Daten beschrieben. Durch diesen Prozess wird die Theorie entwickelt (vgl. Strauss/Corbin 1996: 39).

Corbin/Strauss (1990/1996) unterscheiden drei verschiedene Kodierungsformen, das offene, das axiale und das selektive Kodieren. Zwar handelt es sich dabei um getrennte analytische Vorgehensweisen, diese werden aber nicht strikt nacheinander und getrennt durchgeführt, sondern man wechselt zwischen offenem und axialem Kodieren hin und her. Ziel ist dabei ausgehend von den Daten und durch die Entdeckung der Beziehungen zwischen den Kategorien, eine Theorie zu entwickeln.

Zunächst wird offen kodiert, d. h. der Prozess des Aufbrechens, Untersuchens, Vergleichens steht im Vordergrund; Daten werden konzeptualisiert und kategorisiert. Dabei wird eine Beobachtung, ein Satz, ein Abschnitt herausgegriffen und ein Name „für jeden einzelnen darin enthaltenen Vorfall, jede Idee oder Ereignis – für etwas, das für ein Phänomen steht oder es repräsentiert“ vergeben (Strauss/Corbin 1996: 45). Das heißt also, dass man ähnliche Daten zusammenfasst und mit einer konzeptuellen Bezeichnung versieht. Daran anschließend werden die einzelnen Konzepte um eine zu bestimmende Kategorie gruppiert. Dabei stellt die Kategorie eine Bezeichnung dar, die abstrakter ist als die Konzepte (vgl. Corbin/Strauss 1996: 53). Im Anschluss an das offene Kodieren wird im nächsten Schritt axial kodiert. In diesem Verfahren werden die Daten durch das Erstellen von Verbindungen zwischen den Kategorien neu zusammengesetzt (vgl. Corbin/Strauss 1996: 75). Den Abschluss stellt das selektive Kodieren dar, in dem eine Kernkategorie bestimmt wird, mit der die anderen Kategorien in

Beziehung stehen. Ziel ist hier, in Form einer knappen Darstellung das Hauptproblem des Untersuchungsbereichs festzuhalten (vgl. Corbin/Strauss 1996: 97).

In dieser empirischen Untersuchung wurden die Interviews transkribiert. Im Anschluss wurde der Text thematisch sequenziert, d. h. es wurden Sinneinheiten gebildet. Danach wurde der Inhalt (Thema) dieser Sequenz kurz skizziert. In einem nächsten Schritt (Konzeptualisierung) wurde die Hauptidee der Sequenz bestimmt. Dabei wurde eine Bezeichnung im Sinne einer Überschrift vergeben, die zum Teil auch dem Wortlaut der Interviewpartnerinnen entstammte. Anschließend wurden die entwickelten Konzepte klassifiziert, d. h. um relevante sich in den Daten zeigende Phänomene gruppiert (Kategorien) (siehe Tabelle 2: Auswertungsschema).

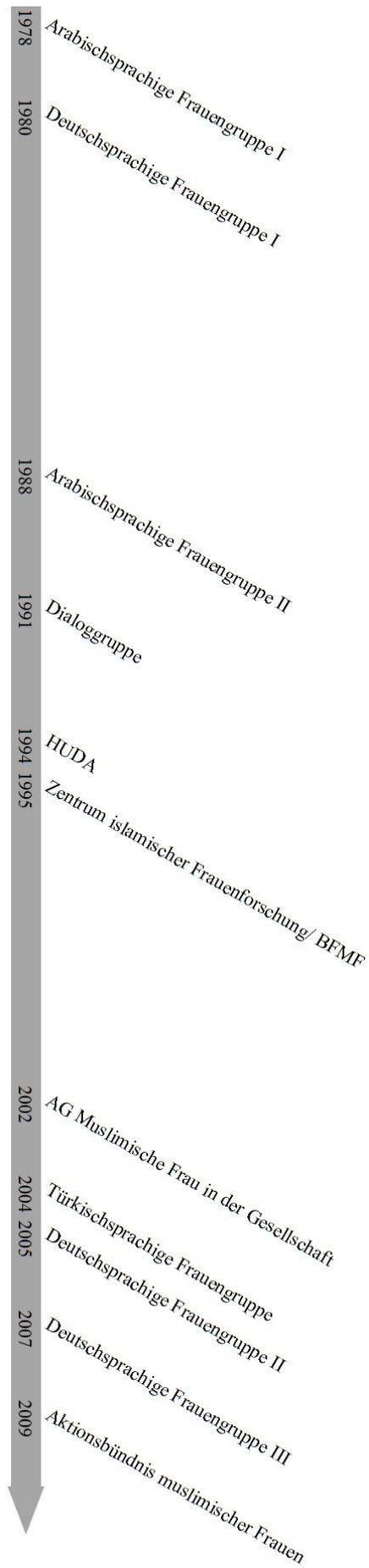
Sequenz von - bis	Thema	Konzept	Kategorie

**Tabelle 2: Auswertungsschema**

Der Auswertungsprozess verlief in einem mehrstufigen Prozess. Zunächst wurden die Interviews entsprechend des oben dargestellten Schemas einzeln ausgewertet. Daran anschließend wurden ähnliche Phänomene, gemeinsame Kategorien der untersuchten Fälle herausgearbeitet. Dabei wurden systematische Verbindungen zwischen den Kategorien erkennbar und ein gemeinsames Hauptthema: die Bedeutung religiöser Bildung für muslimische Frauengruppen in Deutschland.

### **5.5.1 Systematisierung muslimischer Frauengruppen**

Gemäß des Forschungsdesigns war das Ziel, eine hohe Bandbreite muslimischer Frauengruppen zu untersuchen. In dieser explorativen Studie wurden erste Daten über das Phänomen muslimische Frauengruppen generiert und dazu wurden u.a. die Anlässe zur Gruppengründung und Themen analysiert. Auf der Datenbasis der vierzehn ausgewerteten Leitfadeninterviews wurden zwölf muslimische Frauengruppen (und in einigen Fällen Frauenorganisationen) als Fälle zur Analyse ausgewählt. Es wurden diejenigen Gruppen ausgewählt, über die eine hohe Datendichte gewonnen werden konnte. Die Gruppen zeichnet gemäß des methodischen Ansatzes eine hohe Bandbreite in ihren Merkmalen aus. Sie decken hinsichtlich ihres Gründungsalters den Zeitraum von 1978 bis 2009 ab, wie der unten stehende Zeitstrahl veranschaulicht.



Zur Übersicht folgt eine Tabelle mit weiteren Merkmalen der Gruppen wie Anlass der Gründung, Anbindung und Ziel. Eine ausführlichere Merkmalsunterscheidung und Analyse dieser findet sich in der Auswertung in den Kapiteln 6 und 7.

Gruppe	Gründung	Anlass	Anbin- dung/ Kontext	Ziel
Arabischsprachige Frauen- gruppe I	1978	Organisation der Kinderbetreuung	Moschee	Religiöse Weiterbildung, Erweiterung des Allge- meinwissens
Deutschsprachige Frauengruppe I	1980	Soziales Interesse aneinander	unabhängig	Religiöse Bildung, selb- ständige Auseinander- setzung mit dem Koran, Handlungsspielräume er- weitern, Umdenken
Arabischsprachige Frauen- gruppe II	1988	Soziales Interesse aneinander	Moschee	Religiöse Weiterbildung, Wunsch etwas zu lernen
Dialoggruppe	1991	Weltgebetstag der Frauen, Interesse an Nachbargemein- den, Besuche	Moschee	Interesse am Christentum / Islam, Gemeinde öff- nen, Vorurteilsabbau, voneinander lernen
HUDA	1994	Initiative unter Freundinnen	unabhängig	Erfahrungsaustausch, reli- giöse Bildung, individu- elle Auseinandersetzung mit Glauben, Beratung <b>Angebot: Zeitung</b>
BFMF	1995	Wunsch nach ei- nem eigenen Raum für muslimische Frauen mit Kin- dern	unabhängig	Fort- und Weiterbildung (muslimischer) Migran- tinnen, Beratung (Migra- tion, Schulden, Partizipa- tionsmöglichkeiten) <b>Angebot: Aus- und Wei- terbildungen</b>
ZIF	1995	Kritik am religiö- sen Geschlechter- verhältnis, eigene Auseinanderset- zung	unabhängig	Veränderung der besteh. Geschlechterverhältnisse, Weiterentwicklung des is- lam. Denkens, Beratung, interreligiöser Dialog <b>Angebot: Veröffentli- chungen, Schulungen</b>
AG Muslimische Frau in der Ge- sellschaft	2002	Entscheidung des BVerfG. zur Klage Ludins, Kopftuch- debatte	unabhängig	Auseinandersetzung mit dem Thema Kopftuch, Partizipation an der Kopftuchdebatte, Veröf- fentlichungen

<b>Gruppe</b>	<b>Gründung</b>	<b>Anlass</b>	<b>Anbin- dung/ Kontext</b>	<b>Ziel</b>
Türkischsprachige Frauengruppe	2004	Anfrage d. Tl. an Leiterin	Moschee	Religiöse Bildung, Glaubensvertiefung, (Vorurteilsabbau)
Deutschsprachige Frauengruppe II	2005	Anfrage von Moscheeleitungen an Leiterin	Moschee	Religiöse Bildung, Hintergrundinformationen, eigene Auseinandersetzung
Deutschsprachige Frauengruppe III	2007	Anfrage d. Tl. an Leiterin	unabhängig	Religiöse (Grundlagen) Bildung
AmF	2009	Initiative des BMFSFJ und der Muslimischen Akademie	unabhängig	Politische und gesellschaftliche Partizipation muslimischer Frauen, Vernetzung im religiösen Feld, Interessensvertretung

**Tabelle 3: Gruppenmerkmale**

Entsprechend der Auswertungsansatzes der *Grounded Theory* wurden die Daten zu den Fällen codiert und um Kernkategorien angeordnet. Unter Bezugnahme auf die bestehenden Ergebnisse zum muslimischen Engagement in Deutschland, dem religiösen Engagement muslimischer Frauen im Besonderen, dem theoretischen Rahmen des religiösen Wandels und des Individualisierungsansatzes sowie zu religiösen Gruppen wurden die Ergebnisse der Auswertung systematisiert. Diese Systematik wurde mit der Vorgehensweise von Krech (2005) (siehe Kapitel 2) verbunden. Dabei wurde ein Spektrum von Religion-(Um)Welt-Beziehungen in einem Schema entwickelt.

Im Zuge der Datenerhebung wurden insbesondere die Anlässe, die zur Gruppengründung geführt haben, der Ablauf der Treffen und die gemeinsam behandelten Themen erhoben. Auf der Basis dieser Ergebnisse wurden die Gruppen anschließend anhand ihrer Ziele unterschieden. Dabei wurden die Ziele hinsichtlich ihrer Ausrichtung, ihres Verhältnisses zur Umwelt, klassifiziert. Die Ausrichtung der Ziele wurde in zwei Ausprägungen unterschieden: *Gruppenbezug* im Sinne einer Milieuzentrierung oder *Umweltbezug* im Sinne einer weltgestaltenden Ausrichtung.

Die dritte von Krech angeführte Unterscheidung einer „individualisierten Religiosität“ wurde hier nicht als Kriterium zur Unterscheidung angewandt, da davon ausgegangen

wird, dass die Individualisierung sowohl in der Sozialdimension als auch in der Sachdimension in allen Gruppen eine zentrale Rolle spielt. Zum einen basiert die Sozialform der religiösen Gruppe auf persönlicher Bindung, die ein hohes Engagement erfordert und somit mit einer individuellen Entscheidung dazu einhergeht. Zudem stehen Fragen, die das religiöse Selbst und die individuelle religiöse Lebensführung betreffen, in religiösen Gruppen qua Definition im Vordergrund; ist das entscheidende Sinnmoment der Gruppen doch die „Verpersönlichung“ (Neidhardt 1983: 16). Damit ergibt sich für die Untersuchung *muslimischer Frauengruppen* folgende Tabelle, in die die Gruppen entsprechend der Auswertung der Interviewergebnisse eingeordnet wurden.

Ziel \ Ausrichtung	Gruppe	Umwelt

**Tabelle 4: Schema Systematisierung religiöser Gruppen**

Füllt man dieses Schema nun mit den empirischen Ergebnissen der untersuchten Fälle *muslimischer Frauengruppen* in Deutschland, ergibt sich folgende Darstellung:

<b>Ausrichtung</b> <b>Ziel</b>	<b>Gruppe</b>	<b>Umwelt</b>
Partizipative religiöse Bildung	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Arabischsprachige Frauengruppe I (1978)</li> <li>• Arabischsprachige Frauengruppe II (1988)</li> <li>• Dialoggruppe (1991)</li> </ul>	
Religiöse Ausbildung	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Türkischsprachige Gruppe (2004)</li> <li>• Deutschsprachige Gruppe I (1980)</li> <li>• Deutschsprachige Gruppe II (2005)</li> <li>• Deutschsprachige Gruppe III (2007)</li> </ul>	
(Bildungs-) Angebote		<ul style="list-style-type: none"> <li>• HUDA (1994)</li> <li>• ZIF (1995)</li> <li>• BFMF (1995)</li> </ul>
Partizipation		<ul style="list-style-type: none"> <li>• Aktionsbündnis muslimischer Frauen (2009)</li> <li>• AG Muslimische Frau in der Gesellschaft (2002)</li> </ul>

**Tabelle 5: Schema Systematisierung muslimischer Frauengruppen und Frauenorganisationen**

Damit ließen sich die untersuchten muslimischen Frauengruppen hinsichtlich ihrer Ausrichtung in zwei Hauptgruppen unterscheiden: Gruppen, die sich in ihren Zielen auf die eigene Gruppe und das Geschehen dort bezogen und Gruppen, die mit ihren Zielen über das eigene Gruppengeschehen hinaus weisen und damit nicht die Gruppenmitglieder Zielpersonen des eigenen Handelns waren.

Innerhalb dieser beiden Bereiche wurden die Gruppen entsprechend ihrer Gruppenziele differenziert. Daraus ergaben sich gemäß des Schemas und den untersuchten Fällen vier Unterteilungen.

*Ausrichtung auf die Gruppe:*

- 1) Gruppen, in denen die Mitglieder voneinander lernten und sich die Ergebnisse dieses Prozesses auf die Gruppenmitglieder bezogen.
- 2) Gruppen, in denen die Mitglieder von einer religiösen Expertin lernten. Die Ergebnisse dieser (religiösen) Ausbildung bezogen sich auf die Gruppenmitglieder.

*Ausrichtung auf die Umwelt:*

- 1) Gruppen, die gemeinsam ein (Bildungs-) Angebot entfalteten und sich damit an ihre Umwelt im religiösen Feld richteten.
- 2) Gruppen, deren Ziel die eigene Interessensvertretung war und die sich in Form von politischer Partizipation an die Umwelt im politischen Feld richteten.

Im Folgenden sollen nun zunächst die Gruppen, die sich in ihrer Ausrichtung auf die eigene Gruppe bezogen, anhand ihrer Merkmale beschrieben werden.

Die Ebene der Darstellung des erhobenen Gruppengeschehens in Form der qualitativen Interviews der untersuchten Gruppen wird in der Vergangenheitsform wiedergegeben, da es sich hierbei um Momentaufnahmen sozialer Wirklichkeit handelt. Die Analyseebene wird dagegen in der Gegenwartsform wiedergegeben.

## 6 Muslimische Frauengruppen: Individualisierung und Gruppenbindung

Ziel \ Ausrichtung	Gruppe
Partizipative religiöse Bildung	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Arabischsprachige Frauengruppe I (1978)</li> <li>• Arabischsprachige Frauengruppe II (1988)</li> <li>• Dialoggruppe (1991)</li> </ul>
Religiöse Ausbildung	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Türkischsprachige Frauengruppe (2004)</li> <li>• Deutschsprachige Frauengruppe I (1980)</li> <li>• Deutschsprachige Frauengruppe II (2005)</li> <li>• Deutschsprachige Frauengruppe III (2007)</li> </ul>

**Tabelle 6: Muslimische Frauengruppen**

In diesem Kapitel werden die Ergebnisse zu den muslimischen Frauengruppen vorgestellt, die ihre Ziele auf den eigenen Gruppenzusammenhang beziehen. Die Frauengruppen im ersten Teil, wurden in der zweiten Phase des muslimisch-religiösen Engagements gegründet und reflektieren damit den Strukturaufbau im religiösen Feld. Die Frauen etablierten innerhalb ihres Gemeindegewebes und auch im familiären Kontext *einen-Raum-für-sich*, den sie mit religiösen Auseinandersetzungsprozessen füllten. Die Fragen religiöser Lebensführung stellten sich im Zusammenhang der Migration neu. Hier sollten gemeinsam Antworten gefunden werden.

Im zweiten Teil weisen die Frauengruppen differenzierte Bildungsinteressen auf, den sie durch den Bezug auf eine religiöse Expertin nachkommen. Interessanterweise unterstützt diese die Frauen darin, sich individuell mit den religiösen Themen auseinanderzusetzen. Der Wunsch nach *religiöser Ausbildung* reflektiert den Aufbau religiöser Bildungsangebote (für Frauen) im religiösen Feld sowie den Institutionalisierungsprozess des Islam in Deutschland entsprechend der dritten Phase des muslimischen Engagements.

## 6.1 Partizipative religiöse Bildung: Voneinander lernen

Drei der untersuchten Gruppen hatten sich das Ziel gesetzt, ihre Treffen zu nutzen, um voneinander zu lernen und zwar im Hinblick auf die Erweiterung ihrer religiösen Kenntnisse. Das heißt, die Frauen trafen sich gemeinsam und jeder brachte nach seinen Fähigkeiten, Interessen und Kenntnisstand, etwas in die Gruppe ein. Ihr gemeinsames Anliegen war, sich die religiösen Glaubensgrundlagen anzueignen und bestimmte Regeln nachzuvollziehen; und zwar durch ihr gemeinsames Tun. Das bedeutet, dass diese religiöse Auseinandersetzung nicht von einer religiösen Expertin angeleitet wurde. Zwar verfügten die Gruppen alle über eine Ansprechpartnerin, diese war aber ausschließlich mit organisatorischen Fragen befasst.

Die beiden arabischsprachigen Gruppen (I/II) setzten sich intensiv mit den relevanten Quellen des Islam auseinander und befassten sich darüber hinaus auch mit weiteren Themen, die der Erweiterung ihrer Allgemeinbildung dienten. Die dritte Gruppe, die christlich-islamische Dialoggruppe, setzte sich mit beiden Religionen auseinander und tauschte sich über gemeinsame Glaubensgrundlagen aus. Dementsprechend ließen sich die drei Gruppen nochmals hinsichtlich ihrer Schwerpunkte unterteilen: Die beiden arabischsprachigen Frauengruppen hatten sich das Ziel gesetzt, „die religiöse Quelle zu verstehen“ und die Dialoggruppe befand sich „auf der Suche nach religiösen Gemeinsamkeiten“. Im Folgenden sollen die Gruppen anhand ihrer Merkmale (siehe Tabelle 5: Schema Systematisierung muslimischer Frauengruppen und Frauenorganisationen, Tabelle 7: Gruppenmerkmale (Partizipative religiöse Bildung)) beschrieben werden, um auf diese Weise das gemeinsame Ziel, die partizipative Bildung nachzuzeichnen.

Die Übersicht liefert eine Darstellung der Gruppen anhand der Merkmale: Religiöse Qualifikation der Ansprechpartnerin, der Anlass zur Gruppengründung, die Anbindung der Gruppe, der Ablauf der Treffen, das Ziel der Gruppe und die behandelten Themen.

Gruppe	Anlass	Anbindung/ Kontext	Gründung	Ablauf	Ziel	Themen
Arabisch- sprachige Frauen- gruppe I	Organisation der Kinderbetreuung	Moschee	1978	Wöchentlich: Koranrezitation (1), Fragen (2), Vor- trag zu wechselnden Themen (3)	Religiöse Weiter- bildung, Erweite- rung des Allge- meinwissens	Religiöse Quelle, religiöse Lebens- führung als Frau, persönliche Kennt- nisse, Abläufe in der Gemeinde
Arabisch- sprachige Frauen- gruppe II	Soziales Interesse aneinander	Moschee	1988	Wöchentlich: Koranlektüre (1), Auswendiglernen (2), Vortrag (Textbasis) (3), Geselli- ges Beisammensein (4)	Religiöse Weiter- bildung, Wunsch etwas zu lernen	Religiöse Quelle, Sekundärliteratur, religiöse Lebens- führung als Frau, Abläufe in der Ge- meinde
Dialog- gruppe	Weltgebetstag der Frauen, Interesse an Nachbargemeinden, Besuche	Moschee	1991	Vierteljährlich (Jahresprogramm): Gebet (1), 2 Vorträge (2), Diskussion (3)	Interesse am Chris- tentum/ Islam Gemeinde öffnen, Vorurteilsabbau, voneinander lernen	Austausch religiö- ser Gemeinsamkei- ten, gemeinsame Aktionen

**Tabelle 7: Gruppenmerkmale (Partizipative religiöse Bildung)**

### 6.1.1 Die religiöse Quelle verstehen: Die arabischsprachigen Frauengruppen

#### I/II

Die beiden arabischsprachigen Gruppen<sup>78</sup> ähneln sich hinsichtlich zahlreicher Merkmale. Aus diesem Grund werden die Ergebnisse in der folgenden Darstellung zusammengefasst und nur bei Unterschieden jeweils von den einzelnen Gruppen gesprochen. Die zwei Gruppen sind die ältesten der hier untersuchten Gruppen, sie bestehen seit 25 bzw. 35 Jahren. Ihr Teilnehmerinnenkreis setzte sich aus Frauen zusammen, die aus arabischen Ländern (mehrheitlich Ägypten und Saudi Arabien) nach Deutschland migriert sind. Die Alterspanne der Teilnehmerinnen reichte von 20 bis 65 Jahren. Die Gruppe erhielt über die Jahre laufenden Zuwachs an jungen Frauen, die sich neu in Deutschland beheimateten. Die gemeinsame Sprache auf den Treffen war Arabisch als Muttersprache der Leiterin und der Teilnehmerinnen. In beiden Gruppen übten die Leiterinnen ihre Funktion schon seit über zwanzig Jahren aus und gaben dem Gruppengeschehen damit Kontinuität, während sich der Teilnehmerinnenkreis mit den Jahren verändert hat. Für beide Gruppen bildete der Kontext der Moscheegemeinde, eine Gelegenheitsstruktur, für die gemeinsamen Treffen der Frauen: Die Frauen der hier skizzierten Gruppen kannten sich vor der Gruppengründung aus dem Kontext der Gemeinde. Sie trafen sich beim Gebet oder bei Veranstaltungen in der Gemeinde. Darüber hinaus verfügte die Gemeinde über geeignete Räumlichkeiten. Als die Entscheidung fiel, sich gemeinsam zu treffen, wurden zunächst organisatorische Fragen geklärt und ein Ziel der Treffen definiert. Die Frauen wollten die gemeinsamen Treffen für sich nutzen, sie wollten sich bilden. Im Mittelpunkt stand dabei die gemeinsame Auseinandersetzung mit der religiösen Quelle. Dabei folgten die Treffen einem klar strukturierten Ablauf. Die folgende Darstellung gliedert sich in die Abschnitte *Anlass*, *Ziele*, *Ablauf* und *soziale Funktionen*.

#### *Anlass*

Die arabischsprachige Frauengruppe (I) war aus einer Gruppe in der Moschee entstanden, in der sich Männer und Frauen zunächst gemeinsam trafen. Zu Beginn nahmen an diesen Treffen auch die Kinder der Paare teil. Über die Frage der Kinderbetreuung differenzierte sich die Gruppe in eine Männer- und eine Frauengruppe, die sich in der Folge zu unterschiedlichen Zeiten trafen. Die Organisation der Kinderbetreuung führte

---

<sup>78</sup> Die Darstellung in diesem Teil basiert auf den Interviews mit den Interviewpartnerinnen F4 und F6.

somit indirekt zur Gründung dieser Frauengruppe. Die männliche Beteiligung an der Kinderbetreuung wurde von der Interviewpartnerin als eine besondere Verhaltensweise herausgehoben. Dies mag daran liegen, dass die Kinderbetreuung hauptsächlich in den Händen der Frauen lag. Dies verdeutlicht, dass die Teilnahme der Frauen an einer religiösen Gruppe organisatorisch voraussetzungsvoll ist. Die Etablierung eines zeitlichen Freiraums für die Frauen ist verschränkt mit der Aufgabenteilung unter den Ehepartnern, damit mit dem Geschlechterverhältnis.

Eine zweite Voraussetzung für die Teilnahme der Frauen bildete in den Gründungsjahren die Frage der Anreise der Teilnehmerinnen. Zu dem Zeitpunkt der Gruppengründung Ende der 70er Jahre (1978) verfügten die Teilnehmerinnen nur in Ausnahmen über einen Führerschein. Es musste geklärt werden, wie die Frauen am Abend von ihrer Wohnung aus die Moschee erreichen können. Dabei spielten in den Überlegungen sowohl die infrastrukturellen Voraussetzungen als auch die Sicherheit der Frauen eine Rolle. Als Lösung dieser logistischen Frage stellten die Gemeinde und der Vorstand eigene Gemeindebusse zur Verfügung, mit denen die Frauen zu Hause abgeholt wurden. Offenbar maß man von Seiten der Gesamtgemeinde den Treffen der Frauen eine so hohe Bedeutung bei, dass man die notwendigen Voraussetzungen zu etablieren bereit war. Gegenwärtig war diese Frage nicht mehr in dem Maße relevant, da viele Frauen nun über einen Führerschein verfügten und somit selbständig anreisen konnten.

An diesen organisatorischen Fragen veranschaulicht sich ein wichtiges Moment religiöser Gruppen, nämlich die gemeinsame Partizipation, die auf die Anwesenheit der Teilnehmer drängt (vgl. Krech 2005: 138). Und diese Teilnahme ist an praktische Fragen gebunden: Wie kann ich meine Teilnahme organisieren? Wie lässt sich die Anfahrt bewältigen? Und wer passt auf die Kinder auf?

Nachdem durch den Generationenwandel die Mobilitätsfrage weitestgehend an Relevanz verloren hat, ist es der letzte Aspekt, der nach wie vor insbesondere für die Frauen von Relevanz ist: Wie lässt sich individueller zeitlicher Freiraum vor dem Hintergrund ihrer familiären Verantwortung etablieren?

### *Ziele*

Diesen Freiraum wollten die Frauen nutzen:

Ja, weil die Frauen haben immer so wenig Zeit für sich selber. Und viele haben Wissenschaft, also sie sie haben schon studiert zu Hause. (...). Dann haben wir

gesagt, ja, wenn die Frauen zusammen sitzen, dann macht jeder ein Thema. Manche machen von ihrem Studium. (F4:12/43-51)

Die Interviewpartnerin wies hier auf den mangelnden zeitlichen Freiraum der Frauen hin, woraus sich das Ziel der gemeinsamen Treffen ergab: Es sollten die Interessen und Bedürfnisse der Frauen in den Mittelpunkt der Gruppe gestellt werden. Damit bildet die gemeinsam etablierte religiöse Gruppe für die Frauen einen Rahmen, in dem sie subjektbezogene Themen im Sinne der Individualisierung (Sachdimension vgl. Krech 1999: 66) wie Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung in den Mittelpunkt stellen (vgl. Luckmann 1991: 181).

Umgesetzt wird das Ziel, indem sich die Frauen gegenseitig weiterbilden. Je nach eigenen Interessen und Fähigkeiten bereiteten die Frauen verschiedene Themen vor, um sie den anderen Gruppenteilnehmerinnen vorzustellen. Über die Selbstdarstellung der eigenen (beruflichen) Kenntnisse wird sowohl die eigene Identität gestärkt als auch der Kenntnisstand der anderen Teilnehmerinnen erweitert. Bildung hat dabei einen doppelten Charakter: Im Hinblick auf das Individuum dient sie als Ressource zur Selbstverwirklichung und -vergewisserung. Beide Aspekte gewinnen vor dem Hintergrund der Migrationserfahrung, auf die im Zitat mit dem Hinweis auf „zu Hause“ Bezug genommen wird, eine besondere Bedeutung. Die erworbenen Kenntnisse können zuweilen im deutschen Kontext nicht ohne Hindernisse umgesetzt werden, zudem sind die Frauen, wie angesprochen, in familiären Tätigkeiten involviert, so dass dieser Lebensbereich in den Hintergrund gerät. Der zweite Aspekt bezieht sich auf die gemeinschaftliche Komponente. So existiert die Gruppe hier im Rahmen der Moschee. Dies bildet eine Möglichkeit, innerhalb des vertrauten Kontextes der Gemeinde an einem Bildungsprozess teilzuhaben. Die Moschee bietet ebenfalls hohe Relevanz innerhalb der Migration – sie ist ein sozialer Rahmen in dem Anknüpfungspunkte existieren und Gemeinsamkeit erfahren wird. Ein Aspekt auf den in Kapitel 1.4.2 im Zuge der Relevanz von Religion für Migranten (Lehmann 2004) hingewiesen wurde.

### *Ablauf*

Die Treffen der Frauengruppen in diesem Bereich folgten einem klar strukturierten Ablauf. Die Frauen trafen sich einmal in der Woche für zwei Stunden am Abend in den Räumen der Gemeinde. Sie erstellten für ihre Treffen gemeinsam ein Programm. Im

ersten Teil lag der Schwerpunkt auf der gemeinsamen Auseinandersetzung mit der religiösen Quelle. Im zweiten Teil wurden Themen aus dem Erfahrungsbereich der Frauen behandelt. Im Anschluss folgte ein geselliger Teil.

Die Treffen begannen mit der Lektüre einer Koranpassage. Eine der Teilnehmerinnen rezitierte für die Gruppe einen zuvor ausgewählten Koranvers (Sure). Bisweilen übten sie auch gemeinsam die Rezitationstechnik. Die Auswahl der entsprechenden Passagen erfolgte Interesse geleitet. Nach der Rezitation setzten sie sich gemeinsam mit dem Inhalt der Textstelle auseinander. Dazu beschäftigten sie sich mit den Kommentaren zum Korantext (Tafsîr). Die zusätzlichen Quellen dienten ihnen zur Auslegung und zum Verständnis der religiösen Quelle. Darüber hinaus stellten die Frauen Fragen an den Text. Auf diese Weise setzten sie sich aus ihrer persönlichen Perspektive selbstständig mit der religiösen Aussage auseinander. Die Leiterin betonte, dass die Frauen den Text nicht einfach hinnehmen „ohne zu denken“. Es war den Frauen dagegen ein Anliegen, die Aussage des Korantextes tatsächlich zu verstehen. In ihrer gemeinsamen Auseinandersetzung bezogen sie den historischen Hintergrund und die Lebenssituation der Frauen und Männer in der damaligen Zeit ein und versuchten auf diese Weise die Aussagen nachzuvollziehen. Ziel war es, die einzelnen Aussagen in die grundlegenden religiösen Überzeugungen, Ethiken zu integrieren. Damit findet die religiöse Auseinandersetzung innerhalb eines festen Bezugsrahmens statt, den die Frauen sich gemeinsam aneignen. Dementsprechend wurden dezidiert keine kritische Haltung gegenüber bestimmten Aussagen oder religiösen Geboten eingenommen.

Inhaltlich waren diejenigen Abschnitte, in denen es um die Rolle von Frauen und um das Verhältnis der Geschlechter zueinander geht, von besonderem Interesse für die Frauen. Religiös begründete Geschlechterbilder werden auf vielfältige Weise im Alltag der Frauen manifest. Der Gruppenkontext bietet den Frauen einen geschützten Rahmen, sich mit diesen Anforderungen auseinanderzusetzen. Hier können sie Fragen stellen und sich gemeinsam mit dem Hintergrund bestimmter Vorstellungen und Regeln auseinandersetzen. Es war den Frauen ein zentrales Anliegen, die offenbaren Unterschiede in der Stellung der Geschlechter im Koran zu verstehen. Als Beispiel wurde die Frage der Befähigung zur Zeugenaussage von Frauen genannt. Konsens war dabei, dass Männer und Frauen im Koran zwar unterschiedlich betrachtet werden, dass sie aber vor Gott gleichgestellt sind.

Die Auseinandersetzung mit dem Thema des Geschlechterverhältnisses stellt insofern einen zentralen Motor für die religiöse Auseinandersetzung dar.

Auf die Bedeutung des religiösen Geschlechterbildes für religiöse Bildungsaspirationen muslimischer Frauen wurde auch in den Ergebnissen der qualitativen Studien zur religiösen Praxis muslimischer Frauen verwiesen (siehe Kapitel 3.4). Hier zeigt sich nun, wie die Frauen in dieser Gruppe vor allen Dingen mit der Auseinandersetzung mit dem religiösen Rollenbild befasst sind und ihre Fragen gemeinschaftlich im Gruppenkontext klären. Dieses Thema bildet den Schwerpunkt ihres religiösen Interesses und veranlasst sie, sich mit den Quellen auseinanderzusetzen, was ihre religiöse Bildung initiiert.

Der zweite Teil des Gruppentreffens widmete sich einem zusätzlichen Thema, das über die rein religiösen Fragen hinausging. Gemeinsam beschäftigten sie sich mit aktuellen Fragen aus ihrem Erfahrungs- und Lebensbereich. Je nach Interesse und Fähigkeiten übernahmen die Frauen verschiedene Themen, die sie für die anderen Teilnehmerinnen vorbereiteten und auf den Treffen vorstellten. Die Leiterin verwies auf den hohen Bildungshintergrund der Frauen. In ihrer aktuellen Lebenssituation sind die Teilnehmerinnen vor allen Dingen mit der Betreuung ihrer Kinder befasst.

Nicht die Leiterin. Jeder, jede stellt eine Thema und dann haben wir die Themen. Und wir sagen: Kannst du diese Thema? Wir haben hier Bücher genug zum leihen. Und du kannst das. (...) Weil sie meistens sind schon Student. Sie kommen als Studentin mit ihre Männer. Und sie haben jetzt, sie sind zu Hause bei die Kinder. Und dann, der Mann studiert. Das ist für sie eine Möglichkeit in einer ihrer, was sie wissen weiter zu geben und und das ist eine so schöne Sache! Und dann haben wir diese immer noch weiter geführt. In diese Richtung. Jede macht etwas und jeder bekommt (...) (F4:3/43-50).

Die Gruppe bietet den Frauen damit einen Rahmen, ihr Wissen an andere weiterzugeben. Es ist in diesem Fall nicht die Leiterin der Gruppe, die die einzelnen Themen vorbereitet, es sind die einzelnen Frauen, die entsprechend ihres Kenntnisbereichs abwechselnd unterschiedliche Themen füreinander vermitteln. Die Leiterin beschrieb dies mit den Worten:

Sie lernen voneinander. (F4:13/34)

Die Themen wurden in Form von Referaten vorgestellt. Im Anschluss stellten die übrigen Teilnehmerinnen Fragen oder ergänzten das vorgestellte Thema durch eigene

Kenntnisse oder Erfahrungen. Für diese thematischen Referate wurde ein Jahresprogramm erstellt. Auf diese Weise werden Verantwortlichkeiten definiert und gleichzeitig das gemeinsame Handeln strukturiert. Insbesondere wird an dieser Vorgehensweise des „voneinander Lernens“ das von Neidhardt (vgl. 1983: 16) skizzierte Sinnmoment der Gruppe deutlich: Die „Verpersönlichung“. Der Inhalt der gemeinsamen Auseinandersetzung wird von den individuellen Fähigkeiten der Gruppenmitglieder bestimmt. Eine andere Gruppenzusammensetzung würde damit auch zu veränderten thematischen Fragen führen. Weiterhin ist die Bereitschaft zur Selbstdarstellung entscheidend für das gemeinsame Gruppengeschehen.

Damit bietet ihnen der religiöse Kontext ihrer Gemeinde und der Gruppe einen Rahmen, sich auch mit anderen nicht dezidiert religiösen Themen auseinanderzusetzen. Der religiöse Kontext der Gruppe ist insofern ein entscheidender Faktor für die Initiierung weiterer Bildungsprozesse der Gruppenmitglieder.

Der Austausch fand insbesondere im Hinblick auf Themen statt, die sich aus dem unmittelbaren Alltag der Frauen ergaben: Umgang mit den religiösen Regeln, religiöse Erziehung der Kinder sowie der Kontakt mit der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft. Damit stand insbesondere die Auseinandersetzung mit dem Mutter- und Frauenbild im Hinblick auf die religiösen und gesellschaftlichen Anforderungen im Vordergrund. Die Migrationserfahrung der Frauen trug zu diesen thematischen Interessen bei.

### *Soziale Funktionen*

Die beiden arabischsprachigen Gruppen (I und II) übernehmen für die Frauen zahlreiche soziale Funktionen. Einerseits spielt der gesellige Teil innerhalb der Gruppentreffen eine zentrale Rolle. Hier tauscht man sich aus, bespricht die persönlichen Ereignisse und steht sich mit Rat und Tat zur Seite. Das soziale Interesse aneinander stellt einen wichtigen Bezugspunkt unter den Frauen dar. Daneben findet hier auch ein Austausch über die Neuigkeiten in der Gemeinde statt. Organisationsfragen werden geklärt. Welche Gemeindeereignisse stehen an? Wo wird noch Hilfe gebraucht? An der Organisation dieser Fragen sind die Frauen maßgeblich beteiligt. Damit übernimmt das Treffen in der Gruppe auch die Funktion, die Verbindung zur Gemeinde insgesamt herzustellen und zu halten.

Die Interviewpartnerinnen<sup>79</sup> betonten auch, dass das soziale Interesse auch weit über die Treffen hinaus weist. Die Gruppenmitglieder begleiteten einander bei entscheidenden persönlichen Lebensereignissen wie die Geburt eines Kindes, Heirat und Tod eines Familienangehörigen. Dabei unterstützten sie sich in Form von praktischer Hilfe, Trost oder schlicht durch gekochtes Essen. Man beschenkte sich mit kleinen Aufmerksamkeiten so bspw. bei bestandenen Prüfungen; organisiert wurde das über die gemeinsame Gruppenkasse. Auf diese Weise liefert der gemeinsame Rahmen in der Gruppe den sozialen Anlass, persönliche Bindungen untereinander aufzubauen und zu stärken. Es ist davon auszugehen, dass diese Funktion insbesondere auch im Hinblick auf die Verbindung zur Gemeinde insgesamt eine zentrale Rolle spielt. In der Gruppe wird die Gemeinde konkret und persönlich: Zugehörigkeit wird praktisch gelebt.

### **6.1.2 Auf der Suche nach Gemeinsamkeiten: Die Dialoggruppe**

Im Mittelpunkt der folgenden Darstellung steht eine christlich-islamische Dialoggruppe<sup>80</sup> von Frauen, die seit 1991 existierte. Die Gruppe bestand aus Teilnehmerinnen einer katholischen und einer evangelischen Gemeinde sowie aus Musliminnen einer Moscheegemeinde. Die Gruppe zeichnete sich durch eine breite Altersspanne von 25-85 Jahren aus. Die gemeinsame Sprache war Deutsch.

#### *Anlass*

Inspiriert durch die Veranstaltungen des Ökumenischen Weltgebetstags der Frauen, entwickelte sich in einer evangelischen Frauengruppe Interesse, an einem Kennenlernen der muslimischen Frauen in der Stadt. Der erste Kontakt zur Moschee kam über Nachbarschaftskontakte zu Stande. Zunächst hatte ein Besuch von einer Gruppe christlicher Frauen in der arabischsprachigen Frauengruppe der Moschee stattgefunden.

Ja und dann hat denen das so .. an dem Abend so gut gefallen, haben sie gesagt, jetzt kommt ihr aber auch zu uns. Und daraus ist jetzt diese Gruppe entstanden.  
(F5:10/27-29)

---

<sup>79</sup> F4 und F6.

<sup>80</sup> Basis dieser Darstellung bilden die Interviews mit den Interviewpartnerinnen F4 und F5.

Der Anlass zur Gruppengründung ergab sich damit über gegenseitiges Interesse an weiblichen christlichen bzw. muslimischen Gläubigen innerhalb eines gemeinsam geteilten lokalen Bezugsrahmens, einer Großstadt in Nordrhein-Westfalen.

### *Ablauf*

Die Treffen der Gruppe fanden einmal pro Vierteljahr abwechselnd in den drei beteiligten Gemeinden statt. Für die Treffen wurde von einem Vorbereitungsteam ein gemeinsames Jahresprogramm erstellt. Die Themen wurden jeweils aus beiden religiösen Perspektiven behandelt, d. h. ein religiöses Thema wie z. B. „Fasten“ (Wallfahrten, Maria im Islam/Christentum) wurde von zwei verschiedenen Referentinnen sowohl aus christlicher als auch aus islamischer Perspektive dargestellt. Bisweilen wurde zusätzlich innerhalb der christlichen Perspektive nach katholischen und evangelischen Besonderheiten differenziert.

Im Anschluss an die Vorträge wurden Fragen geklärt. Dabei setzten sie sich insbesondere mit den Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Religionen auseinander.

Das wird immer ziemlich spannend, besonders da, wo wir Gemeinsamkeiten haben. Also wir kehren überhaupt keine Unterschiede unter 'n Tisch. Das haben wir jetzt nach so vielen Jahren gar nicht nötig. Und spannend ist es wirklich, wenn wir sehen, dass wir im Kern .. manchmal ganz identische Ausgangsbasis haben. Im Glauben, ne? Das ist sehr interessant, muss ich sagen. (F5:11/24-28)

Dabei hat die religiöse Auseinandersetzung den doppelten Effekt auf der einen Seite religiöse Kenntnisse über die eigene Religion zu erweitern bzw. zu vertiefen, so muss sie ja gerade den Angehörigen der jeweils anderen Religion erklärt werden. Auf der anderen Seite werden Kenntnisse über andere religiöse Traditionen erworben.

Die Erarbeitung dieser gemeinsamen religiösen Verbindungen wurde als besonders relevant herausgehoben. Darüber hinaus wurden ebenso Unterschiede der religiösen Glaubensrichtung miteinander diskutiert. Die gemeinsame Auseinandersetzung fragt somit danach, was verbindet die verschiedenen religiösen Traditionen miteinander und was trennt sie.

Dabei wurde der offene und vertrauensvolle Umgang untereinander betont. Neidhardt (vgl. 1979: 651) weist auf die Bedeutung des Gefühls von Vertrauen in Gruppenzusammenhängen hin. Den Anderen als hinreichend kalkulierbar zu empfinden, ermöglicht für das Individuum erst das Handeln in dem gemeinsamen Handlungsfeld. Die

gemeinsame Bindung zueinander bot den Rahmen, miteinander auch religiös Trennendes und strittige Fragen zu besprechen.

### *Ziel*

Der Ablauf spiegelt dabei das von beiden Interviewteilnehmerinnen explizit formulierte Ziel der Gruppentreffen wider. Ihr Wunsch sei es, bestehende Vorurteile gegenüber der jeweils anderen Religion abzubauen.

Ja, wir lernen voneinander. Und da haben wir viel gelernt, echt. Und das ist diese Vorurteile abgebaut. Das ist sehr wichtig. (F4:22/37-38)

Vor dem Hintergrund dieser Ziele etablierten die Gruppe gemeinsame Aktionen, außerhalb ihres gemeinsamen Gruppenrahmen: Sie boten Kochkurse an und organisierten eine Spendenaktion innerhalb ihres lokalen Umfelds. Durch diese Aktionen war die Gruppe in der politischen Öffentlichkeit präsent und erhielt Anerkennung für ihr Tun.

Im Jahr 2003 erhielten die Frauen bundesweite Aufmerksamkeit für ihr gemeinsames Engagement als sie eine Auszeichnung des „Bündnis für Demokratie und Toleranz“,<sup>81</sup> eine Auszeichnung des Bundes, erhielten. In der Begründung der Auszeichnung wurde auf das besondere Engagement der Frauen hingewiesen, durch das Vorurteile abgebaut werden und der Diskriminierung von Musliminnen (mit Kopftüchern) entgegen gewirkt werde. Die politische Öffentlichkeit nahm die Gruppe und diese Form des (religiösen) Engagements als außergewöhnlich und positiv wahr. Offenbar ist die Anzahl vergleichbarer Gruppen sehr gering.

Das ist es. Das haben wir gekriegt. Und das ist wirklich, das ist für mich und für jede von den Frauen sehr wichtig. (F4:24/49-50)

Eine Teilnehmerin bezeichnete diese Auszeichnung als Höhepunkt der Gruppenarbeit. Dieser Wahrnehmung von außen wurde hohe Bedeutung zugemessen und entspricht einer Aufwertung des Gruppenhandelns. Das Handeln der Frauen wird in einen größeren gesellschaftlichen Kontext eingeordnet und als vorbildhaft für den gemeinsamen gesellschaftlichen Zusammenhalt definiert. Das Gruppenziel der Frauen wird damit zu einem gesellschaftlichen Wert deklariert, der zu fördern ist. Den Frauen wurde mit dieser Auszeichnung deutlich, dass das, was sie seit langen Jahren gemeinsam tun,

---

<sup>81</sup><http://www.buendnis-toleranz.de/cms/ziel/423616/DE/>, 21.05.2012.

nicht nur für sie selber von Bedeutung ist, sondern auch außerhalb des religiösen Feldes im Bereich der politischen Öffentlichkeit für relevant erklärt wird.

Diese Gruppe hatte nicht über die Gelegenheitsstruktur der Gemeinde zusammengefunden, sondern aus Interesse aneinander. Die Frauen dieser Gruppe waren Angehörige unterschiedlicher Religionen und stammten dementsprechend auch aus verschiedenen Gemeinden. Mit den Jahren des Bestehens der Gruppe hatten die Frauen gemeinsame Strukturen entfaltet, durch die die Suche nach den religiösen Gemeinsamkeiten im Mittelpunkt ihrer gemeinsamen Gruppenaktivität stand. Auf diesem Weg der Auseinandersetzung mit der anderen religiösen Tradition, wurden religiöse Bildungsprozesse initiiert. Die relevanten Elemente des eigenen Glaubens und der religiösen Lebensführung als Frau werden hier in der Perspektive der beteiligten muslimischen Frauen den Christinnen erklärt und in Bezug zu deren religiösen Tradition gesetzt. Damit wird einerseits das eigene religiöse Verständnis vertieft und gleichzeitig eine Verbindung im neuen gesellschaftlichen Kontext hergestellt und zwar über die Auseinandersetzung mit der christlichen Religion. Auf diese Weise wird den durch die Migration bedingten Fremdheitserfahrungen entgegengewirkt, indem gemeinsame religiöse Verbindungen aufgezeigt werden können. Darüber hinaus kann in diesem Rahmen offen über Unterschiede und bestehende Vorteile gesprochen werden – da über die gemeinsamen Bezüge ein Zusammengehörigkeitsgefühl besteht und der Gruppenbestand nicht gefährdet ist.

### **6.1.3 Ein Angebot für alle – Entwicklungen im Gruppenzusammenhang**

#### *Anlass*

Eine der beiden arabischsprachigen Frauengruppen<sup>82</sup> (I), die seit 1978 existiert, hatte seit dem Jahr 2001 ein neues Projekt. Gemeinsam hatten sie neben ihren gemeinsamen Treffen ein Angebot für Frauen entwickelt, das über die eigene Gemeindeöffentlichkeit hinaus reichte. Sie veranstalteten in den Räumlichkeiten der Moschee monatliche Seminartage für Frauen. Diese Initiative hatte sich im Kontext der Mitarbeit der Leiterin im Moscheevorstand entwickelt.

Im Rahmen dieser Vorstandstätigkeit entwickelten die Frauen das Angebot eines Seminartags ausschließlich für Frauen.

---

<sup>82</sup> Die Darstellung basiert auf dem Interview mit der Interviewpartnerin F4.

Und danach haben wir durch diese Frauen die Idee bekommen, dass wir Frauenseminar... Weil die die Mutter hat immer die Kinder am Hals. (Lachen). Ja, dann haben wir gesagt, damit die Männer auf die Kinder aufpassen. (F4:11/21-23)

Hintergrund des Seminartags ist somit ebenfalls (wie bei der arabischsprachigen Frauengruppe I), den Frauen zeitliche Freiräume außerhalb ihrer familiären Tätigkeit zu ermöglichen. Dieser Freiraum wird für die religiöse Weiterbildung genutzt und damit kann dieser individuelle Wunsch legitimiert werden. So gibt das religiöse Bildungsangebot innerhalb der Gemeinde den Frauen die Gelegenheit, etwas „für sich zu tun“ und Familienaufgaben auch an ihre Männer abgeben zu können.

Die Seminartage fanden einmal im Halbjahr statt. Es handelte sich um ein offenes Angebot, an dem zwischen 180 bis 200 Frauen aus verschiedenen Städten der Region teilnahmen. Der Seminartag wurde von der Leiterin der Frauengruppe und vier weiteren Frauen der Gruppe organisiert. Damit entsteht aus dem gemeinsamen Gruppenzusammenhang und dem langjährigen gemeinsamen Engagement eine neue Form. Die Gruppe entfaltete ein Angebot, das über ihren Gruppenrahmen hinausweist und erweiterte damit ihr Gruppenziel. Sie richteten sich nun an alle interessierten Frauen aus der Umgebung. Auch ihnen sollte die Gelegenheit gegeben werden, „etwas für sich zu tun.“

Das Angebot wurde stark nachgefragt, was einerseits auf die Qualität und andererseits auf die Einzigartigkeit des Angebots in der Region hindeutet. Interessant ist hier noch eine weitere Tatsache: Die Organisatorin berichtete, dass manche der teilnehmenden Frauen gemeinsam einen Bus für ihre Anreise buchten und die Kosten dafür von deren Heimatgemeinde übernommen wurde. Auch hier wird die Partizipation der Frauen von praktischen Fragen begleitet. Vergleichbar mit der Etablierung der Frauengruppe im Moscheekontext wird auch diese strukturelle Neuerung von den beteiligten Gemeinden der Teilnehmerinnen unterstützt. Man organisierte und finanzierte die Anreise, um die Frauen in ihren religiösen Bildungsaspirationen zu unterstützen.

### *Ablauf*

Da ist die Moschee, die ganze Moschee nur Frauen im Sonntag. Auch die, wo wir beten, da beten wir auch, Frauen vor der Nische vor Männer. Auch wenn die Männer nur eine Reihe, dann sind wir Frauen hinter ihnen und oben auch. Das ist oberhalb. Dann läuft das. (F4:11/47-50)

An diesem Tag gehörte die Moschee den Frauen. Wenn die Frauen in so hoher Zahl in der Moschee versammelt waren, beschränkten sie sich nicht auf den deutlich kleineren

Frauenbereich, sondern nutzten alle Moscheeräumlichkeiten. Das heißt, sie beteten auch in den Männerbereichen der Moschee und falls Männer an diesem Tag in der Moschee zum Gebet waren auch mit ihnen zusammen. Hier wird ein sehr pragmatischer und flexibler Umgang mit der räumlichen Aufteilung der Moschee und der räumlichen Geschlechtertrennung deutlich.

Die Themen, die auf dem Seminartag behandelt wurden, richteten sich nach den Interessen der Teilnehmerinnen, die dazu Vorschläge abgeben konnten. Die Vorträge wurden von religiösen Expertinnen (hier in personaler Dimension) übernommen, die eine religiöse Ausbildung durchlaufen haben (siehe Kapitel 1.3) und entweder aus der eigenen Moscheegemeinde oder aus anderen Gemeinden kommen. Es wurden zwei Vorträge auf dem Seminartag gehalten und anschließend wurde über die Inhalte diskutiert. Die Vorträge und die anschließenden Diskussion wurden simultan ins Deutsche übersetzt.

Die Frauengruppe hat nach langen Jahren des Bestehens mit diesem Angebot ihr Repertoire erweitert: Sie haben ein Angebot für Nicht-Gruppenmitglieder entwickelt und damit ihren Kreis geöffnet. Auch anderen Frauen soll ihr Gruppenziel, sich religiös zu bilden, nahe gebracht werden. Diese Öffnung für einen erweiterten Teilnehmerinnenkreis wird auch anhand der praktizierten Zweisprachigkeit deutlich. Damit erhöht sich das Teilnehmerinnenspektrum (hinsichtlich der Herkunft und der Generation). Das Seminar für Frauen scheint in der Region in dieser Form einzigartig zu sein. Aber auch für die Gemeinde bedeutet das Frauenseminar eine Angebotserweiterung. Es wurde ein religiöses Bildungsangebot von und für Frauen in der Region etabliert.

#### **6.1.4 Zusammenfassung: Voneinander lernen?**

Für die drei skizzierten Gruppen steht der gemeinsame religiöse Austausch im Mittelpunkt. Mit dem Ziel, *etwas für sich zu tun*, d. h. konkret auch Zeit ohne die Kinder zu verbringen und diesen Freiraum sinnvoll zu nutzen, beginnt für die Frauen ein religiöser Bildungsprozess. Dabei setzen sie sich gemeinsam mit Fragen auseinander, die sich aus ihrem Alltag im Hinblick auf die religiöse Lebensführung als muslimische Frauen in Deutschland ergeben. Im Hinblick auf die beiden arabischsprachigen Gruppen sind es neben der religiösen Erziehung der Kinder vor allen Dingen Fragen des religiösen Geschlechterverhältnisses, die hier auftauchen. Im Mittelpunkt steht dabei die Gestaltung des religiösen Frauenbildes einerseits vor dem Hintergrund familiärer

Anforderungen und andererseits in einem gesellschaftlichen Kontext, in dem sie einer religiösen Minderheit angehören. Es wurde zuvor belegt (siehe Kapitel 3.3), dass das Verhältnis zum Islam in Deutschland zu Beginn der 2000er Jahre intensiv von der Auseinandersetzung mit dem muslimischen Geschlechterverhältnis geprägt ist. Der Kopftuchstreit, die inhaltliche Ausrichtung der Islamkonferenz (in der ersten und zweiten Runde) stehen sinnbildlich für diese thematische Schwerpunktfrage. Es wird davon ausgegangen, dass die muslimischen Frauen im religiösen Feld mit diesen Auseinandersetzungsprozessen konfrontiert sind und dazu ein Verhältnis entwickeln. Und zwar in dem sie sich *selbst* mit den relevanten religiösen Quellen befassen. Diese religiösen Bildungsprozesse verlaufen dabei nun aber nicht isoliert, sondern gemeinschaftlich innerhalb ihrer religiösen Gruppen. Sie entwickeln in der Bezugnahme auf den religiösen Rahmen gemeinsam Antworten auf die aufgeworfenen Fragen. Darüber hinaus lassen sie einander auch an nicht-religiösen Kenntnissen teilhaben. Die beiden arabischsprachigen Gruppen innerhalb des Moscheezusammenhangs stellen einen Rahmen für religiöse Bildungsprozesse und für individuelle Selbstvergewisserung vor dem Hintergrund der Migrationserfahrung dar. Eine dieser Gruppen entwickelte im Laufe ihres Bestehens ein religiöses Bildungsangebot, in Form von Seminartagen für Frauen, das über den eigenen Gruppen- und auch Gemeindegemeinschaft hinausgeht. Die Dialoggruppe besteht ebenfalls aus Teilen dieser Frauengruppe und stellt auch die religiöse Bildung in den Mittelpunkt. Die Frauen lernen dabei ihre religiöse Tradition für christliche Frauen erklärbar zu machen. Dabei vertiefen sie ihre eigenen religiösen Kenntnisse sowie etablieren interreligiöse Verbindungen.

Mit dem Blick auf den religiösen Wandel lassen sich hier verschiedene Prozesse nachzeichnen: Zum einen markieren die Gruppen eine lange Dauer des weiblichen muslimischen Engagements in religiösen Gruppen, d. h. konkret seit über 20 Jahren. Zum anderen wurde analysiert, wie die Frauen Strukturen etabliert hatten, die es zu dieser Zeit nicht gab. Zudem erfahren ihre Gruppen Differenzierungen und Erweiterungen. Die beschriebenen Frauengruppen sind damit am religiösen Wandel im Hinblick auf den religiös-muslimischen Strukturaufbau im religiösen Feld beteiligt und das schon lange Zeit.

## 6.2 Religiöse Ausbildung: Von der Expertin lernen

Die vier Gruppen in diesem Bereich waren ebenfalls mit dem Thema religiöse Bildung intensiv befasst. In diesen Fällen spielte allerdings die Leiterin und ihre Kenntnisse eine entscheidende Rolle. Die Leiterinnen hatten (mit einer Ausnahme) eine islamisch religiöse Ausbildung durchlaufen und bezeichneten sich dementsprechend als islamische Theologinnen. Die Frauen hatten sich in einer Gruppe zusammengeschlossen, um von dieser religiösen Expertin zu lernen. Zuvor (siehe Kapitel 1.2) wurden die beiden Expertenrollen im religiösen Feld in Anlehnung an Weber (1980: 269) beschrieben. Hier ist die genuin religiöse Expertise, somit in personaler Dimension, angesprochen. Sie wollten ihre religiösen Kenntnisse erweitern und sie in lebenspraktischen Fragen um Rat fragen. Die folgende Darstellung wird zeigen, dass sich hierbei sehr unterschiedliche Formen der religiösen Wissensvermittlung, bedingt durch die Interessen und Ziele der Teilnehmerinnen, entfalten. Interessant ist, dass drei dieser Gruppen mehrheitlich Konvertitinnen als Teilnehmerinnen hatten. Bei diesen drei Gruppen handelte es sich zudem um unabhängige Zusammenschlüsse, d. h. außerhalb von Gemeinde- und Organisationszusammenhängen. Dies deutet daraufhin, dass die Vermittlung religiöser Grundlagen für Konvertitinnen in einem Kontext außerhalb der Gemeinden stattfindet und religiöse Expertinnen für die Vermittlung religiöser Kenntnisse von Relevanz sind.

Die Unterschiede zwischen den Gruppen bestehen hier insbesondere im Hinblick auf den Umfang der vorhandenen religiösen Kenntnisse der Teilnehmerinnen. Die Konvertitinnengruppen (deutschsprachige Frauengruppen I, II, III) hatten sich das Ziel gesetzt, mit Hilfe der Expertin „den Glauben zu erlernen“, wohingegen die türkischsprachige Moscheegruppe über religiöse Kenntnisse verfügte, aber vom Wissen der Expertin insbesondere im Hinblick auf die Alltagsanforderungen profitieren wollte („Wir treffen uns, dann erzählst Du uns was“). Zunächst wird die türkischsprachige Gruppe und in einem zweiten Schritt die drei deutschsprachigen Frauengruppen beschrieben. Die Darstellung folgt weitestgehend der Struktur von *Anlass*, *Ablauf* und *Ziel* der Gruppe. Zunächst werden die Merkmale der Gruppen in der unten stehenden Tabelle festgehalten.

Gruppe	Anlass	Anbindung	Gründung	Ablauf	Ziel	Themen
Deutschsprachige Frauengruppe I	Soziales Interesse aneinander	unabhängig	1980	Monatlich: Kaffeetrinken (1), Koranlektüre (2) und Auseinandersetzung mit dem Thema (3)	Religiöse Bildung, selbständige Auseinandersetzung mit dem Koran, Handlungsspielräume erweitern, Umdenken	Religiöse Quelle, religiöse Lebensführung als Frau, persönliche Themen
Türkischsprachige Frauengruppe	Anfrage d. TI. an Leiterin	Moschee	2004	Wöchentlich: Koranlektüre (1), Referat (Leiterin) (2), Fragen (3), Organisatorisches (4)	Religiöse Bildung, Glaubensvertiefung, (Vorurteilsabbau)	Religiöse Quelle, Alltag, islamischer Kalender, religiöse Lebensführung als Frau, Abläufe in der Gemeinde
Deutschsprachige Frauengruppe II	Anfrage von Moscheeleitungen an Leiterin	Moschee	2005	Zweiwöchentlich: Gemeinsames Frühstück (1), Referat (Leiterin, mit Quellen) (2), Diskussion (3)	Religiöse Bildung, Hintergrundinformationen, eigene Auseinandersetzung	Religiöse Quellen, Glaubenspraxis und Hintergrundinformationen Angebot von Frauenpredigten
Deutschsprachige Frauengruppe III	Anfrage d. TI. an Leiterin	unabhängig	2007	Wöchentlich: Arabischunterricht (1), Religionsunterricht (Glaubenspraxis, Grundlagen) (2)	Religiöse (Grundlagen) Bildung	Religiöse Grundlagen, Religionspraxis

**Tabelle 8: Gruppenmerkmale (Von der Expertin lernen)**

### 6.2.1 „Wir treffen uns, dann erzählst Du uns was“: Türkischsprachige Frauengruppe

#### *Anlass*

Also wie unsere Gruppe beispielsweise, die hatte sich auch so gebildet, weil Frauen dann gesagt haben: Können wir uns nicht regelmäßig treffen? Dann erzählst du uns irgendwas. Oder wir machen das auch so, dass die Frauen dann auch das, was sie gelernt haben, in Gebete sprechen auch mal vortragen. (F11:17/8-11)

Im Zusammenhang der Moscheegemeinde entstand bei einem Teil der Frauen der Wunsch von den Kenntnissen der religiösen Expertin zu profitieren.<sup>83</sup> Sie hatte eine religiöse Ausbildung in der Türkei innerhalb des VIKZ durchlaufen und nahm dadurch eine Sonderstellung innerhalb der Gemeinde ein.

Im Zusammenhang mit der Funktionsweise des religiösen Feldes und dem Zusammenhang zwischen Religion und Geschlecht wurde eine idealtypische Unterscheidung nach Weber (1980: 269f.) für die zwei Rollen der religiösen Experten im Feld eingeführt. Es handelt sich dabei zum einen um den religiösen Experten, der durch sein Amt legitimiert ist (*Priester* bei Weber) und zum anderen der religiöse Experte, der durch seine personalen Fähigkeiten religiöse Autorität besitzt (*Prophet* bei Weber). Es wurde darauf hingewiesen, dass das Geschlecht als soziales Kapital Einfluss nimmt auf die Verteilung diese Rollen im religiösen Feld.

Bei der Expertin hier handelt es sich um die personale Expertise: Sie hat über die Tatsache ihrer religiösen Ausbildung unter den Frauen ihrer Gemeinde soziale Anerkennung erhalten, derart, dass sie von ihr eine Erweiterung ihrer religiösen Kenntnisse erwarten: Sie baten die Expertin, ihnen im Rahmen von Gruppentreffen „etwas zu erzählen“ – dementsprechend lagen die Gestaltung des Programms und der Ablauf der Treffen allein in der Verantwortung der Leiterin.

#### *Ablauf*

Seit dem Jahr 2008 traf sich die Gruppe von 25 türkischsprachigen Frauen im Frauenraum der Moschee einmal in der Woche für zwei Stunden. Der Ablauf der Treffen gliederte sich in die Punkte: (1) Lektüre einer bestimmten Koranstelle, (2) Referat der Leiterin zu einem Thema, (3) Fragen und (4) Terminabsprachen.

---

<sup>83</sup> Basis dieser Darstellung sind die beiden Interviews mit der Interviewpartnerin F11.

Für die Auswahl der behandelten Themen orientierte sich die Leiterin an dem islamischen Kalender und den religiösen Festen. Es war ihr Anspruch, eine Verbindung zwischen religiösem Inhalt und der Lebenssituation der Frauen herzustellen. Sie leistete damit eine Übertragung der religiösen Regeln und Anforderungen in den Alltag der Frauen. Dies verweist auf den oben angeführten Praxisbezug, den die religiöse Expertin für ihre Gruppe vollzieht (vgl. Weber 1980: 347, 351). Thematischer Bezugspunkt war dabei die religiöse Lebensführung als Frau im gesellschaftlichen Kontext Deutschland.

Als Darstellungsform ihrer Überlegungen wählte die Leiterin einen klassischen Vortrag, den sie mit einer Predigt vergleicht. Themen, bei denen der unmittelbare Bezug zur Religion nicht sofort erkennbar wurde, waren für die Gruppe weniger relevant. Das Interesse der Frauen an gesellschaftlichen oder politischen Themen wie z. B. der Internationale Frauentag waren nur schwer vermittelbar. Die Themen mussten einen direkten Bezug zur Religion und zum Leben der Frauen haben.

### *Ziel*

Eine gemeinsame Diskussion über die religiösen Themen und ihre eigene theologische Auseinandersetzung gehörte nicht zu den Interessensgebieten der Gruppe. Dagegen war es das Ziel der Frauen, die Auslegung und die religiösen Kenntnisse der Expertin zu verinnerlichen. Dementsprechend wurde ihre Sichtweise nicht in Frage gestellt. Die Gruppenteilnehmerinnen stellten vereinzelt kurze Verständnisfragen, aber kontroverse Sichtweisen wurden selten miteinander diskutiert. Es wird deutlich, dass die Leiterin gegenüber den Frauen eine religiöse Autorität darstellt. Das gemeinsame Ziel in der Gruppe war, von der religiösen Bildung der Expertin zu profitieren. Wichtig ist dabei die direkte Vermittlung zwischen der Aussage der religiösen Quelle und den Alltagsanforderungen der Frauen. Die religiöse Expertin bot eine Art „Übersetzungsleistung“ an, indem sie die religiösen Aussagen in den Alltag der Frauen übertrug. Als sekundäres Ziel war die Interviewpartnerin darum bemüht, bestehende Vorurteile insbesondere unter der älteren Generation gegenüber Andersgläubigen abzubauen.

### 6.2.2 Den Glauben lernen: Deutschsprachige Frauengruppen I/II/III

Die Mehrheit der Teilnehmerinnen der drei Gruppen, die im Mittelpunkt des folgenden Abschnitts stehen, waren Konvertitinnen.<sup>84</sup> Es waren zum Teil Anfragen aus dem Gemeindeumfeld, die zur Gründung der Gruppen führten. In den Gemeinden wurde wahrgenommen, dass konvertierte Frauen ein Bedürfnis nach Austausch und insbesondere nach Vertiefung ihrer Kenntnisse über ihren neuen Glauben hatten. Für diese Zielgruppe musste ein spezifisches Angebot entwickelt werden, da die Bedürfnisse konvertierter Frauen derart spezifisch waren, dass die Integration in bestehende Gruppen sich nur schwer realisieren ließ. Das Niveau ihres religiösen Wissensstands entsprach oftmals demjenigen von nicht-konvertierten Jugendlichen. Sie in bestehende Jugendgruppen zu integrieren, war aber aufgrund des Alters und den unterschiedlichen Bedürfnissen nicht praktikabel.

Für dieses Angebot und diese Zielgruppe wurden innerhalb der Gemeinden kompetente Ansprechpartnerinnen gesucht. Die Interviewpartnerinnen F3 und F11 sind im Gemeindekontext aufgrund ihres ehrenamtlichen Engagements bekannt und leiten jeweils schon Frauengruppen. Man traut ihnen zu, dieser spezifischen Zielgruppe gerecht zu werden. Voraussetzung bilden dabei ihr religiöses Wissen, ihre Deutschkenntnisse und auch ihre kulturellen Kompetenzen. Ihnen wird die Kompetenz zugesprochen, die Fragen und Bedürfnisse der zumeist deutschsprachigen Frauen verstehen zu können. Ihre Anerkennung im Gemeindekontext als religiöse Expertin fußt damit auch auf ihren persönlichen Vermittlungskompetenzen (vgl. Weber 1980: 269).

Die Ergebnisse der Gruppen werden hier weitestgehend zusammenfassend dargestellt. Zunächst wird der *Anlass*, aus dem sich die Gruppen konvertierter Frauen gebildet haben, beschrieben: Die Vermittlung religiöser Grundlagen bildet den Schwerpunkt der Gruppentreffen. Anschließend wird beispielhaft der *Ablauf* in zwei Gruppen (Deutschsprachige Frauengruppe I und Deutschsprachige Frauengruppe II) und das Ziel einer der Gruppen (Deutschsprachige Frauengruppe I) beschrieben. Im Anschluss wird als eine Weiterentwicklung der Deutschsprachigen Frauengruppe I eine religiöse Ausbildungsform, beschrieben.

---

<sup>84</sup> Basis dieser Darstellung sind die Interviews mit den Interviewpartnerinnen F1, F3 und F11.

## *Anlass*

So fing das eigentlich an, dass ich Anfragen bekommen habe, von umliegenden Moscheen, die gesagt haben, wir haben da Frauen, die sind konvertiert. Haben jetzt in der Gemeinde mit- geheiratet oder von sich aus. Also irgendwo hat sich da was entwickelt und die kommen und stellen Fragen. Wir wissen aber nicht, wie wir darauf reagieren sollen, wie wir ihnen helfen sollen. (F11:16/17-21)

Die Interviewpartnerin erklärte hier, dass die Mehrheit der Teilnehmerinnen ihrer Gruppe aufgrund ihrer Heirat mit einem muslimischen Mann zum Islam konvertiert ist. Zu diesem Zeitpunkt verfügten die Frauen häufig über geringe Kenntnisse über den Islam. Im Laufe ihrer Ehe wurden sie mit religiösen Regeln, Konventionen und Aussagen konfrontiert, deren Hintergrund sie nicht nachvollziehen konnten. Dabei hat insbesondere die Ausgestaltung der Geschlechterrollen, die religiös begründet wird, Relevanz für das Leben der Frauen. Beschäftigten sich die Frauen dann selbständig mit der eigenen Religion, ergaben sich für sie viele Fragen. Bisweilen erkannten sie dabei eine Diskrepanz zwischen der Aussage ihrer Männer und den selbständig angeeigneten religiösen Inhalten.

Und diese Frauen sind eigentlich, haben kaum Anlaufstellen, die sind neu in einer Religion. Und, bei vielen von denen ist der Mann nicht religiös, aber, greift auf die Religion oft zurück und begründet mit dem Islam und sagt, das musst du machen, dass musst du machen, weil der Islam das will. Und sobald die Frauen sich so einigermaßen mit dem Islam beschäftigen, merken sie, so ist das gar nicht, wie der Mann das sagt. Und wie ist es richtig? Und sie haben aber keine Möglichkeiten jetzt in die türkischen Moscheen zu gehen, außer man hat dort auch deutschsprachige Personen, die einem auch helfen kann. (F11:16/11-17)

Die Interviewpartnerin beschreibt in diesem Abschnitt, wie sich in Beziehungen zwischen konvertierten Ehefrauen und nicht konvertierten muslimischen Ehemännern Auseinandersetzungen über die Ausgestaltung religiöser Lebensführung entwickeln. Die Konflikte kreisen dabei auch um die Frage des religiösen Kenntnisstandes. In der Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterbild entwickelt sich ihr Interesse an religiöser Bildung. Dabei ergeben sich aus ihrer Rolle als deutschsprachige Konvertitinnen spezifische Herausforderungen hinsichtlich der Sprache wie auch in der Anerkennung als muslimische Frauen. Neu in ihrer Religion können sie kaum auf Wissen oder Erfahrungen zurückgreifen, um diese neue weibliche religiöse Identität zu füllen. Mit dem Anspruch, Anerkennung innerhalb der neuen religiösen Gemeinschaft und der eigenen Familie zu erhalten, zielen die Frauen auf religiös korrektes Verhalten. In dieser Situation können Abhängigkeiten und Ungleichgewichte entstehen, auf die

die Interviewpartnerin hier verweist. Für diese besondere Bedürfnislage der deutschsprachigen konvertierten muslimischen Frauen entwickelte sich der Gruppenzusammenhang. Ein Ort, an dem sie in einem geschützten Rahmen ihre Fragen stellen können.

### *Ablauf*

In der deutschsprachigen Gruppe II lag der Ablauf der Treffen in den Händen der Leiterin. Sie war diejenige, die die Themen auswählte und sie dann den Frauen in Form eines Vortrags vorstellte. Die Interviewpartnerin (F11) beschrieb ihre Vorgehensweise als „wissenschaftlich“, da sie ihre Aussagen stets durch Quellen belegte. Darüber hinaus empfahl sie den Frauen das Gehörte selbständig zu vertiefen und gab Leseempfehlungen. Durch die selbständige Auseinandersetzung würden die Frauen gestärkt:

Ich bin da bei den deutschen Frauen bin ich, geb‘ ich wissenschaftliche Quellen, ich geb auch Leseranregungen, ich kopier manchmal auch einiges und geb das dann denen mit, das wollen die auch hören, das gibt denen so ‘ne gewisse Sicherheit, die sind dann sicherer, in dem was sie hören (...). (F11:19/18-20)

Die Frauen waren an den Hintergrundinformationen bestimmter religiöser Regeln interessiert. Die Aufgabe der religiösen Expertin besteht darin, den Frauen zu erklären, warum der Prophet bestimmte Empfehlungen gegeben hatte. Im Anschluss diskutierten sie gemeinsam über das Gehörte. Im Laufe ihrer Zusammenarbeit verfügten die Frauen über ausreichend religiöse Kenntnisse, sodass sie sich mit bestimmten Themen intensiv befassen konnten.

Und das ist so; dass wir ja jetzt mittlerweile auch schon erfahrene Frauen da haben, deswegen können wir auch so richtig vertieft, wir haben letztes Mal über Freiheitsverständnis auch diskutiert, aber, anfänglich ist das meistens, das sind so praktische Sachen dann immer, also wenn wir Neue haben, dann wollen die wissen, ja wie ist das, wie muss ich das machen, und so. Also wirklich Glaubenspraxis und so. (17/22-35:F11)

Der Schwerpunkt der gemeinsamen Arbeit in der Gruppe lag darauf, vom religiösen Wissen der Leiterin zu profitieren. Die Rolle der Leiterin als religiöse Expertin prägte den Ablauf der Treffen und auch den Umgang miteinander. Sie besaß durch ihre religiöse Ausbildung gegenüber den Frauen eine hohe Autorität. Der Respekt ihr gegenüber war so hoch, dass die Frauen in den Diskussionen zwar auch ihr Wissen einbrachten, dieses aber ausschließlich in Form von Fragen formulierten.

Und, die bringen dann zwar auch manche Sachen ein, aber immer in Form von Fragen, also die wollen mich nicht belehren irgendwo, sondern sie stellen dann

Fragen und wollen dann bißchen, son bißchen ergänzen, versuchen dann auch, und versuchen dann, suchen noch nach Bestätigung. (F11:24/30-33)

Neben der Wissensvermittlung von der religiösen Expertin an die Gruppe bildete die eigenständige Vertiefung unter Anleitung der Expertin den zweiten Schwerpunkt der Gruppentreffen. Diese selbständige Auseinandersetzung mit den religiösen Inhalten führte zu einer Weiterentwicklung ihrer gemeinsamen Aktivitäten. Für ihre erworbenen Kenntnisse hatte sich eine praktische Anwendung entwickelt: Die religiöse Auslegung in Form einer Predigt. Auf die Initiative der Leiterin hatten einige Frauen der Gruppe in der Zeit des Ramadan am Sonntagnachmittag in der Moschee ihrer Gemeinde eine Predigt in deutscher Sprache gehalten. Dies stellt zum einen eine Erweiterung des weiblichen Handlungsspektrums innerhalb der Gemeinde dar und zum anderen wird auf diesem Weg das Angebot der Moschee erweitert. Ein weiterer Aspekt im Hinblick auf die Weiterentwicklung der Gruppe verweist auf den Generationenwandel innerhalb der türkischen Migranten (siehe Kapitel 3.2): Zum Zeitpunkt des Interviews im Jahr 2008 bestand die Gruppe nicht mehr ausschließlich aus konvertierten Frauen. Auch muslimisch sozialisierte Frauen, deren Muttersprache Türkisch ist, hatten sich der Gruppe angeschlossen. Hier zeigt sich zum einen, dass sich mit dem Generationenwandel und der Verstetigung des Lebens in Deutschland auch der Sprachgebrauch wandelt. Zum anderen wird deutlich, dass Angebote, in denen Kenntnisse zur eigenen Religion erworben werden können von muslimischen Frauen gegenwärtig generell nachgefragt werden – und dies unabhängig ihrer Herkunft.

Die Treffen der zweiten deutschsprachigen Frauengruppe folgten ebenfalls einem festen Ablauf. Die Treffen begannen mit einem geselligen Teil (Kaffee und Kuchen) und anschließend folgte der inhaltliche Teil. Hier stand die Auseinandersetzung mit den religiösen Quellen im Mittelpunkt. Die Frauen interessierten sich insbesondere für diejenigen Textstellen, in denen die Rollen von Frauen thematisiert werden. Die Frauen entschieden gemeinsam, welche Texte sie gemeinsam lesen.

Das ist einmal im Monat. Treffen wir uns (...). Lesen wir gemeinsam den Koran und die Interpretation. (...) Aber hauptsächlich, dass wir uns selber Gedanken darüber machen und diskutieren. (2/14-17:F1)

Nach der Lektüre der religiösen Quelle diskutierten sie gemeinsam über den Inhalt. Gemeinsames Ziel war es, die Aussagen mithilfe der Leiterin nachzuvollziehen. Sie hatte islamische Theologie studiert und fungierte in diesem Kreis aufgrund ihrer Ausbildung als religiöse Expertin (personale Dimension, siehe Kapitel 1.2). Die Frauen

stellten ihr Fragen und sie leistete eine Vermittlung zwischen den religiösen Aussagen und den Alltagsanforderungen der Frauen.

Darüber hinaus moderierte sie den gemeinsamen Gesprächsaustausch und regte die Frauen dazu an, sich auch selbständig mit den Inhalten auseinanderzusetzen. Ihr Ziel war es, diesbezüglich den Austausch unter den Frauen zu fördern und bot ihnen dabei Hilfestellung und Hintergrundinformationen durch ihr religiöses Wissen an.

Neben der Beschäftigung mit den religiösen Quellen wurden auch persönliche Themen wie Konflikte innerhalb der Familie behandelt. Somit gehörte die Beratung der Frauen ebenfalls zum festen Bestandteil der Gruppenaktivitäten.

### *Ziel*

Ein Ziel der Leiterinnen war, den konvertierten Frauen zu vermitteln, ihr erworbenes Wissen auf Alltagssituationen anzuwenden. Ihre Absicht war dabei die religiöse Selbstbestimmung der Frauen gegenüber der Anpassung und strikten Befolgung religiöser Regeln zu stärken. Neben der Vermittlung von Wissen wurde dabei der gemeinsame Kontakt und die Bindung an die religiöse Expertin als entscheidend für diesen Entwicklungsprozess beschrieben.

Ja das ist, weil wir uns persönlich treffen. Weil wir auch wirklich die Möglichkeit, diese persönliche Begegnung ist ganz wichtig. Ist wirklich. (...) In diese persönliche Begegnungen sehen wir uns und gucken wir uns in die Augen und dann sagen: Mensch überleg mal. Und es gibt dann Frauen, die wir zwei drei Jahren daran arbeiten müssen, bis es sich was sich wirklich ändert. Aber es ändert sich ein bisschen. (F1:11/41-47)

Hier berichtete die Leiterin davon, dass es sich um einen langwierigen Entwicklungsprozess handelt, auf deren Ergebnisse sie stolz war. Im Zuge des religiösen Bildungsprozesses hatten sich die Frauen Kompetenzen angeeignet, um über religiöse Inhalte und die religiöse Lebensführung als Frauen kommunizieren zu können. Dieser Kenntnisstand wirkte sich auch auf ihr Selbstbild aus, so dass sie nun konfliktreiche Auseinandersetzungen bewältigen konnten. Damit hatte der religiöse Bildungsstand einen Einfluss auf das zuvor skizzierte ungleiche Geschlechterverhältnis. Eine Entwicklung, die dem Anspruch der Leiterin entsprach.

Und da haben sie gesagt, sie haben doch auch Ergebnis von unserer [Gruppe]. Da sagen viele .., wir können jetzt mit unseren Männern diskutieren.. Und dadurch, dass sie dann so feste..Handhabe haben, (...) sie sind in der Lage jetzt schon über bestimmte Themen aus dem Koran zu argumentieren. (F1:15/41-46)

Hier wird die Bedeutung des Gruppenzusammenhangs deutlich. Durch das gemeinsame Handeln und die Orientierung an der religiösen Expertin wird die religiöse Auseinandersetzung für die Frauen erst möglich. Die Leiterin sah ihre Aufgabe somit nicht ausschließlich in der Vermittlung der religiösen Inhalte. Der Bildungsprozess reichte für sie bis in die Belange der individuellen Entwicklung der Frauen. Die religiöse Auseinandersetzung liefert dabei die Grundlagen für eine individualisierte und selbstbestimmte Lebensorientierung und Umgang mit religiösen Geschlechternvorstellungen. Mit den Worten Luckmanns (1996) muss die religiöse Bindung in der Moderne, gemäß der Sozialdimension des Individualisierungsansatzes, individuell legitimiert werden und dazu sind Kenntnisse notwendig (siehe Kapitel 1.1.1). Die Gläubige soll demnach nicht unbewusst religiöse Regeln befolgen deren Inhalte für sie nicht nachvollziehbar sind, sondern sich bewusst damit auseinandersetzen und vor dem eigenen Selbst die Befolgung der Regeln legitimieren.

Auch in dieser Gruppe entstand ein neues Ziel ihrer gemeinsamen Interaktion: Die Frauen hatten den Wunsch geäußert, von der Leiterin „religiös ausgebildet“ zu werden. Aus dem Gruppenzusammenhang entwickelt sich dabei ein sowohl hinsichtlich Inhalt und Form der Zusammenarbeit neues Projekt.

#### *Religiöse Ausbildung - Entwicklungen im Gruppenzusammenhang*

Die Frauen der deutschsprachigen Frauengruppe (II) stellten im Zuge ihrer gemeinsamen Treffen fest, dass ihnen relevante religiöse Grundlagen fehlten. Weiterhin wurde im Umgang mit widersprüchlichen Inhalten in den religiösen Quellen die Unsicherheit der Frauen deutlich. So entwickelte sich das Ziel, Kompetenzen zur Kritik und Reflexion bestimmter religiöser Auslegungen zu erwerben.

Und da war dann die Idee, Mensch, es wird uns vieles erzählt und wir wissen selber wenig. (F1:15/31-32)

Es entstand die Idee, die religiöse Auseinandersetzung zu intensivieren. Es sollte ein intensive religiöse Ausbildung entwickelt werden, um auf diese Weise die Grundlage, für eine selbständige Auseinandersetzung mit den religiösen Inhalten zu schaffen. Die Leiterin wollte den Frauen vermitteln, nicht einfach unhinterfragt die Meinung von „Experten“ zu übernehmen. Sie wurden dazu angeregt, sich selber zu informieren und auseinander zu setzen.

Zu dem Zeitpunkt des Interviews befand sich das Konzept der religiösen Ausbildung noch in der Planungsphase. Die Interviewpartnerin (F1) hatte einen Studienplan entwickelt, der sich sowohl an ihrer religiösen Ausbildung als auch an dem Vorbild einer universitären Ausbildung orientierte, dementsprechend verwendete sie universitäre Terminologien. Die Ausbildung erstreckt sich zunächst über zwei Jahre und findet an fünf Tagen pro Semester statt. Dies bildet das „Grundstudium“ und ist die Voraussetzung für das Hauptstudium. Im „Hauptstudium“ werden dann diejenigen Themen behandelt, die den Interessensgebieten der Frauen entsprechen. Sie erwartet neben der „Disziplin“ auch die „verbindliche Teilnahme“ als Voraussetzung für die Teilnahme an dem Studium.

Damit hat sich die Gruppe, die seit über 30 Jahren besteht eine neue Form religiöser Auseinandersetzung gesucht. Die Frauen wollten ihre religiösen Kenntnisse grundlegend aufbauen und äußerten den Wunsch, dies in Form einer religiösen Ausbildung zu tun. Damit hat die Gruppe ihren religiösen Bildungsprozess formalisiert und systematisiert. Darüber hinaus ist der persönliche Einsatz, das *commitment*, der Frauen ein hoher und markiert, welche Relevanz das Interesse an religiöser Bildung auf Seiten der Frauen besitzt. Das Angebot der religiösen Expertin zielt auf eine bestehende Lücke im religiösen Feld ab. Religiöse Ausbildungsformen dieser Art stellen im gegenwärtigen religiösen Feld eine Besonderheit dar: Der zeitliche Aufwand ist überschaubar und es entstehen für die Frauen keine finanziellen Kosten.

### **6.2.3 Zusammenfassung: Von der Expertin lernen?**

In diesem zweiten Teil wurden Gruppen präsentiert, in denen religiöse Expertinnen die Leitung der Gruppentreffen übernahmen. Dabei handelte es sich um Frauen, die eine religiöse Ausbildung durchlaufen haben und über religiöse Autorität verfügten. Innerhalb ihrer Gruppen besitzen sie die religiöse Deutungshoheit und legen die religiösen Quellen aus. Sie vermitteln auf diese Weise ihr Wissen an die Teilnehmerinnen. In der Darstellung wurden verschiedene Ansätze dieser Vermittlung deutlich, die abhängig von dem Ziel der Expertin sowie den Interessen und dem Wissenstand der Teilnehmerinnen waren. In der ersten Gruppe (türkischsprachige Gruppe) vermittelte die Expertin ihr Wissen in Form eines Vortrags („Predigt“) und die Teilnehmerinnen blieben in ihren Aktivitäten passiv. Sie leistete dabei eine Art „Übersetzungsleistung“ zwischen religiöser Ethik und den Alltagsanforderungen der Frauen.

Im Kontext der religiösen Konversion von Frauen zum Islam werden im Gemeindekontext und davon unabhängig religiöse Expertinnen benötigt, die die religiösen Fragen dieser Frauen beantworten können. Dies erfordert sowohl religiöse, sprachliche und kulturelle Kompetenzen von den Expertinnen. Es ist es ihre Aufgabe, religiöse Grundlagen sowie religiöse Praxis zu vermitteln und dabei auch die Bedürfnislage konvertierter Frauen zu beachten. So sind diese bemüht als „Neue in der Religion“ der Rolle der religiösen Muslimin – und in vielen Fälle zusätzlich derjenigen der muslimischen Ehefrau – besonders gerecht zu werden. Die Zielgruppe weiblicher konvertierter Musliminnen benötigt ein spezifisches religiöses Angebot, da sie sich aufgrund mangelnder religiöser Kenntnisse nicht in bestehende Gruppen innerhalb der Moscheegemeinden integrieren lassen. Dabei reichen die hier untersuchten Formate von Vermittlung religiöser Inhalte, religiösem Unterricht, bis hin zur Anleitung einer individuellen Auseinandersetzung sowie einer systematischen religiösen Ausbildung.

Durch die Analyse dieser Gruppen, deren Ziel in der religiösen Ausbildung von einer religiösen Expertin besteht, ließen sich hier zwei zentrale Aspekte der weiblichen muslimischen Religiosität bestimmen. Zum einen ist die persönliche Bindung an die Expertin, das Vertrauensverhältnis sowie die Anerkennung ihrer religiösen Autorität zentral für die Aneignung und Erweiterung religiöser Kenntnisse – und trägt damit zu einer Stabilisierung der religiösen Bindung der Frauen bei. Zum anderen verweisen die Gruppen rund um eine religiöse Expertin auf die Bedürfnis- und Interessenslage muslimischer Frauen hinsichtlich religiöser Bildung: Diese Frauen ermöglichen religiöse Ausbildungen für Frauen – und zwar niedrigschwellig. Darüber hinaus wird hier die aktuelle Relevanz dieser Positionen der personalen religiösen Expertin im religiösen Feld angezeigt.

### **6.3 Zusammenfassung**

Im Mittelpunkt der hier untersuchten Gruppen steht die religiöse Bildung. Dabei wird deutlich wie variantenreich diese ist. Im ersten Teil (siehe Kapitel 6.1) wurden Gruppen untersucht, die ihre Treffen dazu nutzten, sich gemeinsam mit religiösen Quellen zu befassen. Dazu wurden verschiedene religiöse Themen von den einzelnen Teilnehmerinnen im Wechsel vorbereitet und gemeinsam diskutiert. Relevant war dabei insbesondere das Gruppenmerkmal der „Verpersönlichung“ (Neidhardt 1979): Die breite Selbstdarstellung der Gruppenmitglieder mit ihren individuellen Fähigkeiten und die

Bereitschaft diese in das Gruppengeschehen einzubringen. Die Teilnehmerinnen *lernen* somit *voneinander*.

Im zweiten Teil (siehe Kapitel 6.2) wurden dagegen Gruppen analysiert, in deren Zentrum ihrer religiösen Auseinandersetzung die religiöse Kompetenz einer religiösen Expertin stand. Ziel ihres Gruppenzusammenschlusses war es, an der religiösen Kompetenz der religiösen Expertin teilzuhaben. Dabei reichten die Formen religiöser Vermittlungsprozesse von Vorträgen der Expertinnen, über angeleitete individuelle religiöse Auseinandersetzungsprozesse bis hin zu einer selbst entwickelten systematischen religiösen Ausbildung.

Beide Gruppentypen weisen damit zwei relevante Aspekte im Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand auf: Zum einen grundlegend die Relevanz religiöser Bildungsprozesse für muslimische Frauen und zwar entsprechend ihrer Gründung, in einer Zeitspanne von 1978-2007. Zum anderen wurde belegt, dass sowohl die Rolle der muslimischen Frau als auch das Geschlechterverhältnis für die Frauen Fragen aufwerfen – sei es bedingt durch den Migrationskontext oder den Konvertitinnenstatus. Wie lässt sich die Verbindung zwischen religiöser Ethik und Geschlechterbild auf der einen Seite und den Alltagsanforderungen der Frauen auf der anderen Seite realisieren? Die Frage der religiösen Lebensführung als Frau führt die Frauen zur Auseinandersetzung mit den religiösen Inhalten, initiiert religiöse Bildungsprozesse und trägt damit zu einer individuellen religiösen Bindung bei und zwar durch die Bindung innerhalb eines Gruppenzusammenhangs. Das gegenseitige Vertrauen der Gruppenmitglieder zueinander bildet die Voraussetzung, um persönliche Fragen zu klären und sich mit eigenen Fähigkeiten zu entwickeln und einzubringen und damit die Gestaltung der weiblichen muslimischen Identität zu fördern.

Für die hier skizzierten muslimischen Frauengruppen lässt sich festhalten: Religiöse Individualisierung und Gruppenbindung stehen nicht im Kontrast zueinander, dagegen ergänzen und bestärken sie einander gegenseitig und zwar im Kontext religiöser Bildungsprozesse.

## 7 Muslimische Frauenorganisationen: Angebote zur Weltgestaltung

Ziel \ Ausrichtung	Umwelt
(Bildungs-) Angebote	<ul style="list-style-type: none"> <li>• HUDA (1994)</li> <li>• ZIF (1995)</li> <li>• BFMF (1995)</li> </ul>
Partizipation	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Aktionsbündnis muslimischer Frauen (2009)</li> <li>• AG Muslimische Frau in der Gesellschaft (2002)</li> </ul>

**Tabelle 9: Muslimische Frauenorganisationen**

In diesem Kapitel stehen Zusammenschlüsse im Mittelpunkt, die sich gemeinsam für Ziele engagieren, die über ihre eigene Gruppe hinausgehen. Die Gruppen agieren „weltgestaltend“, d. h. sie beziehen sich in ihren Aktivitäten vornehmlich nicht auf ihren eigenen Gruppenzusammenhang (vgl. Krech 2005: 139). Sie entfalten dabei ein Handlungsrepertoire, das sich in (Bildungs-)angeboten für muslimische Frauen oder politischer Partizipation darstellt. Mit der Ausrichtung nach außen ging auch die Veränderung der Sozialform einher. Ihre gemeinsamen Gruppentätigkeiten differenzierten sich derart, dass sie gemeinsam eine Organisation, in diesen Fällen einen Verein, gründeten, um ihre Ziele zu erreichen. Auf diesen Zusammenhang wurde im Hinblick auf die Merkmalsbeschreibung sozialer Gruppen hingewiesen (siehe Kapitel 2). Im Fortgang werden sie dementsprechend als Organisationen bezeichnet. Im Hinblick auf den analytischen Bezugsrahmen des religiösen Wandels wird damit auch die Prozessperspektive in Bezug auf den sich vollziehenden Wandel der religiösen Sozialformen miteinbezogen. Dazu werden in der folgenden Darstellung zunächst der Anlass zur Gruppengründung sowie die Veränderung zu einer religiösen Organisation nachgezeichnet. Hier wird sich zeigen, wie Sozialform und Ausrichtung korrespondieren: Die Bezugnahme auf die Verwirklichung von Zielen über den eigenen Gruppenzusammenhang hinaus drängt auf die Ausbildung organisationaler Züge.

Die beiden Organisationen, die mit ihren Zielen auf politische Partizipation weisen, sind jüngeren Alters (seit 2000) und greifen beide Veränderungen im politischen Feld

auf – die Kopftuchfrage (AG Muslimische Frau in der Gesellschaft) sowie die fortschreitende Institutionalisierung (Aktionsbündnis muslimischer Frauen) des Islam auf. Die Organisationen in diesem Bereich behalten in der Darstellung ihre Eigennamen.

### **7.1 (Bildungs-)Angebote im religiösen Feld**

Die drei Frauenorganisationen Huda, ZIF (Zentrum islamischer Frauenforschung) und das BFMF (Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen) entwickelten ein Angebot für muslimische Frauen im religiösen Feld. HUDA gab von 1996 bis 2008 die erste muslimische Frauenzeitung in Deutschland heraus. Das ZIF setzte sich zunächst als Gruppe mit religiösen Themen, insbesondere das Geschlechterverhältnis betreffend, auseinander. Die Erkenntnisse veröffentlichten sie und entwickelten zudem religiöse Weiterbildungsformen.

Das BFMF entwickelte sich zu einer Bildungsinstitution für muslimische Frauen und Frauen mit Migrationshintergrund und reicht damit über das religiöse Feld als Handlungsrahmen hinaus. Es hat sich zu einer Organisation entwickelt, die Weiterbildungen in Form von unterschiedlichen Kursformaten bereitstellt anbietet und zudem für diese spezifische Zielgruppe einen Raum bietet.

Diese Frauenorganisationen nahmen lange Zeit eine Sonderstellung im religiösen Feld ein, da sie zu der Zeit der Gründung die einzigen Organisationen von Frauen waren und dabei in keiner Verbindung zu den bestehenden muslimischen Organisationen, wie den Dachverbänden (siehe Kapitel 3.1.2), standen. Ihre Gründung vollzieht sich in den 90' er Jahren (genauer 1994/95). Eine Zeit, in der das muslimische Engagement in Deutschland aktiver und vielgestaltiger wird, was sich auch an einer veränderten Ausrichtung der Gemeinden und Großorganisationen an den Bedürfnissen spezifischer Zielgruppen wie den Frauen (siehe Kapitel 1) zeigt. Die Frauenorganisationen deckten mit ihrem Angebot eine Lücke im religiösen Feld. Es wird deutlich werden, dass die Unabhängigkeit ihrer Zusammenschlüsse im Hinblick auf die Ausrichtung ihrer Ziele, die „weltgestaltend“ zu verstehen sind, relevant ist.

Im nächsten Schritt soll nachgezeichnet werden, welcher *Anlass* zur Gründung führte, welche *Ziele* und welche *Arbeitsformen* entwickelt wurden.

Organisation	Anlass	Anbindung	Gründung	Ablauf	Ziel	Themen
HUDA	Initiative unter Freundinnen	unabhängig	1994	Erstellen der Zeitungsausgaben	Erfahrungsaustausch, religiöse Bildung, individuelle Auseinandersetzung mit Glauben, Beratung <b>Angebot: Zeitung</b>	Auseinandersetzung mit Koranstelle, Geschlechterverhältnis, religiöse Lebensführung, persönliche Themen (anonym, Beratung)
ZIF	Kritik am religiösen Geschlechterverhältnis, eigene Auseinandersetzung	unabhängig	1995	Analyse einer Ko-rampassage mittels untersch. fachlicher Zugänge	Veränderung der besteh. Geschlechterverhältnisse, Weiterentwicklung des islam. Denkens, Beratung, interreligiöser Dialog <b>Angebot: Veröffentlichungen, Schulungen</b>	Auseinandersetzung mit Koranstelle, Geschlechterverhältnis, religiöse Lebensführung, persönliche Themen (Beratung)
BFMF	Wunsch nach einem eigenen Raum für muslimische Frauen mit Kindern	unabhängig	1995	Kurse	Fort- und Weiterbildung (muslimischer) Migrantinnen, Beratung (Migration, Schulden, Partizipationsmöglichkeiten), <b>Angebot: Aus- und Weiterbildungen</b>	Religiöse Bildung, Sprachen, Allgemeinwissen

**Tabelle 10: Merkmale Frauenorganisationen: (Bildungs-) Angebote**

### 7.1.1 Austausch und Perspektivänderung: Huda

#### *Anlass*

Mit dem Ziel, den Austausch muslimischer Frauen in Deutschland zu fördern, gründeten zwei Freundinnen im Jahr 1994 die religiöse muslimische Frauenzeitung *HUDA*.<sup>85</sup>

Also für uns war es wichtig nicht abhängig sein. Weder von muslimischen Organisationen, noch von irgendwelchen Männern. Das musste dann wirklich reine Frauensache sein. (F1:7/9-19).

Ziel ihres Vorhabens war religiösen muslimischen Frauen die Gelegenheit geben, über „ihre“ Themen und Interessengebiete, Artikel und Leserbriefe zu verfassen. Auf diese Weise sollte die existierende muslimische Vielfalt abgebildet werden, ohne dabei zu extreme oder zu konservative Positionen mit einzuschließen.

Und am Anfang war es auch wirklich, dass wir die Frauen angesprochen haben. Gesagt haben, bringt mal eure Erfahrung rein. Was sind dann so eure Themen? Was wir dann gern, was ihr dann gerne darüber sprechen wollt. Und dann die theologische Fragen: Welche Themen interessieren euch, in welche Form können wir dann darüber diskutieren? Bringt mal einfach Ideen rein. Das war überhaupt nicht jetzt unsere Absicht jetzt groß zu suchen und ausgefallene Artikel rein bringen. Sondern wirklich einfach nur Erfahrungsaustausch. (F1:2/44-49)

Dieser Austausch über religiöse Themen, Fragen und persönliche Schwierigkeiten wurde durch die Veröffentlichung von Artikeln realisiert, die die Leserinnen an die Redaktion schickten und die dann veröffentlicht wurden. Die Themen befassten sich mit Fragen der religiösen Praxis, der religiösen Lebensführung und vor allen Dingen mit Fragen der religiösen Erziehung. Dabei bestand grundsätzlich auch die Möglichkeit, sich anonym zu beteiligen. Auf diese Weise konnten die Frauen persönliche Probleme und Themen zur Sprache zu bringen, ohne negative Reaktionen fürchten zu müssen.

Und das war auch eine Idee, dass wir gesagt haben, in der Zeitschrift ist auch eine Art Anonymität drin. Die Frauen können dann darüber reden ohne jetzt zugeben, wer sie sind. Man konnte ja auch unter Decknamen schreiben. (...) Das ist schon eine Art, dass man austauscht, dass man anregt zum Denken, aber nicht direkt. Und das denke ich, das ist auch ganz wichtig gewesen damals. (F1:6/23-29)

---

<sup>85</sup> Die Basis dieser Darstellung ist das Interview mit der Interviewpartnerin F11.

### *Zielgruppe*

Als Zielgruppe ihres Angebots sollten insbesondere konvertierte muslimische Frauen angesprochen werden. Die Bedürfnislage konvertierter muslimischer Frauen ist eine besondere, wie schon in Kapitel 6.2 zur religiösen Ausbildung von religiösen Expertinnen ausgeführt wurde.

Konvertiten verfügen weder über ansozialisiertes religiöses Wissen noch über Erfahrungen im Umgang mit der religiösen Praxis und der im Zusammenhang mit der religiösen Ethik konformen Verhalten. Es gilt die Rolle der Muslimin zu erlernen und Anerkennung im religiösen Feld und im Besonderen im familiären Umfeld zu erhalten. Dies erhält dann eine zusätzliche Relevanz, wenn es gilt auch die Rolle der muslimischen Ehefrau auszufüllen. So können die Frauen selten auf Vorwissen oder eigene familiäre Vorbilder zurückgreifen. Auf die Schwierigkeiten hinsichtlich des Erwerbs der notwendigen Kenntnisse wurde zuvor hingewiesen. Neben der Frage der passenden Ansprechpartnerin ist es aber die Frage des Zugangs, die bei Frauen auch von praktischen Fragen begleitet wird wie die Organisation familiärer Aufgaben und die Betreuung der Kinder (siehe Kapitel 6.1.1). Es ist damit neben dem *Wer* auch das *Wie*, das in der religiösen Kenntniserweiterung und in der Beantwortung der Fragen der religiösen Lebensführung eine wichtige Rolle spielt.

Mitte der 90er Jahre steckte die digitale Kommunikation noch in ihren Anfängen und eine Zeitung spielte als Austauschmedium noch eine relevante Rolle.

Durch Austausch untereinander und die Vermittlung religiöser Kenntnisse sollte die anvisierte Zielgruppe in die Lage versetzt werden, die religiösen Inhalte zu interpretieren und dadurch Eigenständigkeit in diesem Bereich zu entwickeln.

### *Ziele*

Mit dieser speziellen Ausrichtung auf die Bedürfnisse der konvertierten muslimischen Frauen schlossen die Frauen von HUDA eine Lücke im religiösen Feld. Dies wurde auch daran deutlich, dass die Zielgruppe um eine Erweiterung des Angebots bat – nämlich in Form von Beratungsmöglichkeiten bei persönlichen Problemen im Zusammenhang mit der Ausgestaltung des religiösen Geschlechterverhältnisses. Diesen Bedarf hatten sie aufgegriffen und ihr Angebot dementsprechend erweitert. Sie richteten

ein Sorgentelefon für Frauen ein und schufen damit eine direkte Beratungsmöglichkeit. Es ist davon auszugehen, dass es sich zu dieser Zeit um die erste Einrichtung dieser Art handelte.

Die Erweiterung ihres Handlungsrahmens fiel mit der Gründung ihres Vereins zusammen, zwei Jahre nach dem Beginn von HUDA (1996). Der organisationale Rahmen eines Vereins bildete die Voraussetzung für finanzielle Förderungsmöglichkeiten ihrer Tätigkeiten, was mit der Ausweitung des Angebots für sie relevant wurde.

Darüber hinaus griffen sie die Erfahrungen aus der Beratungsarbeit auf und modifizierten die inhaltliche Ausgestaltung der Zeitung dementsprechend. Dabei wurde es ihnen ein Anliegen, gegen traditionelle Verhaltens- und Denkweisen, die mit religiösen Inhalten begründet wurden, vorzugehen.

Wir sind zwar alle drei religiös, aber wir sind auch der Meinung, dass sehr viele Traditionen sich eingemischt haben in die Religiosität. Und wir wollen einfach auch diese Tabuthemen brechen. Dass man nicht sagt, über diese Themen sprechen wir nicht. Es ist so wie es ist, und es ist unsere Religion. (F1:4/11-14)

Die Interviewpartnerin verdeutlichte, dass sich die Vermischung von Tradition und Religion insbesondere zum Nachteil für Frauen auswirke, nämlich dann, wenn das Geschlechterbild verhandelt würde. Sowohl die Beratungsarbeit, die Rückmeldungen der Leserinnen und auch die Erfahrungen aus ihrem Umfeld zeigten, dass sich Frauen in Lebenssituationen wieder finden, in denen ihr Partner oder der Familienzusammenhang patriarchale Verhaltensweisen religiös begründen. Es war den Frauen von HUDA ein Anliegen, diese Missstände anzusprechen und diese „Tabuthemen zu brechen“. Damit wurde es zum erklärten Ziel, den Leserinnen zu vermitteln, nicht unhinterfragt bestimmte vermeintlich religiöse Regeln zu übernehmen. Im Vordergrund der gemeinsamen Arbeit stand damit, den Leserinnen über die Artikel in der Zeitung religiöses Wissen zu vermitteln und andererseits einen kritischen Umgang mit „Expertenmeinungen“ zu fördern.

Einfach zu bedenken geben, dass nicht alles was uns gesagt wird, es ist die Religion, tatsächlich auch verpflichtender Islam ist. Sondern selber müssen wir uns dann bilden und gucken, ob das, was uns erzählt wird, tatsächlich auch mit Islam zu tun hat oder nicht. Das war die Idee in uns alle drei. (F1:4/15-18)

Als Voraussetzung für ein kritisches Bewusstsein im Umgang mit Traditionen, Konventionen und Regeln auch im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis wird die religiöse Bildung angeführt. Hervorgehoben wird dabei von der Interviewpartnerin die eigenständige Form der Auseinandersetzung.

Ja, wenn wir dann so Themen angesprochen haben, dass wir dann gesagt haben, man muss selber überlegen, man muss selber nachdenken. (F1:4/37-38)

Ihre Einsichten, religiösen Perspektiven und die Zielsetzung sollten durch ihr gemeinsames Gruppenhandeln, die Herausgabe der Zeitschrift, anderen zugänglich gemacht werden. Die Gruppe handelte damit „weltgestaltend“ (Krech 2005: 139), da Frauen außerhalb ihres Teilnehmerinnenkreises in ihrer individuellen Autonomie und religiösen Selbstentfaltung gestärkt werden sollten. Damit wird auch deutlich, welche Verbindung zwischen religiöser Individualisierung (vgl. Luckmann 1991: 181), hier zum einen in der Sozialdimension, und dem Engagement religiöser Gruppen besteht. Sie schließen einander nicht aus, sondern bedingen sich gegenseitig: Der Gruppenzusammenhang fördert die religiöse Individualisierung, indem hier ein Raum geschaffen wird, die eigene religiöse Bindung zu reflektieren und zu verinnerlichen und dabei zu legitimieren – sie zu einer eigenen Entscheidung machen.

Die Interviewpartnerin veranschaulichte auch das Konfliktpotenzial, welches der Anspruch einer selbständigen Auseinandersetzung mit der Religion birgt. Der Anspruch einer religiösen Lebensführung werde als unvereinbar mit einer kritischen Perspektive auf religiöse Inhalte gesehen. Insbesondere in der Beratungsarbeit wurde deutlich, dass viele Frauen ihr Schicksal als von Gott gewollt akzeptierten und somit nicht auf eine Veränderung ihrer Lebenssituation drängten. Hier zeigt sich eine Spannung zwischen dem Anspruch, Verantwortung für sich selbst zu übernehmen und der Vorstellung eines von Gott gewollten Schicksals. Im Laufe der gemeinsamen Arbeit entwickelte sich der Anspruch, die Frauen zu einem Umdenken und zu einem selbständigen Umgang mit der Religion und damit auch mit ihrer eigenen Lebenssituation zu bewegen. Hier wird die Individualisierung in der Sachdimension angesprochen: Die Frage, wie religiöse Lebensführung mit einem autonomen Selbst zu vereinbaren ist.

### *Umsetzung der Ziele*

Zur Verwirklichung dieser Ziele wurden die Inhalte der Zeitung angepasst. Ein Schwerpunkt der Themen bildete die Differenzierung zwischen patriarchalen Praktiken und religiöser Lehre. Im Hinblick auf die geschlechtsbezogene Ungleichheit wurden in den Artikeln immer wieder die Stellung der Frau im Islam und die Frauenrechte behandelt. Diese Themen und Fragen wurden mit dem Blick auf den Entstehungskontext der koranischen Verse erläutert und im Hinblick auf die aktuelle gesellschaftliche Gegenwart gedeutet. Das Ziel ihres gemeinsamen Engagements bestand somit darin, auf die Bedeutung einer Differenzierung von symbolischer Ebene des Geschlechterbildes (*Frau* vgl. Sered 1998: 197) und der Handlungsebene (*Frauen* vgl. Sered 1998: 197) hinzuweisen.

Argumentiert wurde dabei im Sinne der religiösen Individualisierung. Die Leserinnen sollten eine individuelle Religiosität und einen eigenen Weg zu Gott entfalten. Dabei wurde in verschiedenen Artikeln betont, dass selbstständiges Forschen und Nachdenken durchaus der islamischen Tradition entspreche. Ein weiterer Aspekt ist damit verbunden, nämlich das Verhältnis zwischen Geschlecht und religiöser Expertise. Das heißt mit anderen Worten: Die Tatsache, dass die Theologie keineswegs ein Privileg der Männer darstellt. Dies veranschaulichten sie zum einen anhand der Lebensgeschichten islamischer (insbesondere weiblicher) Persönlichkeiten. Zum anderen wurde die Koraninterpretation einer Theologin fester Bestandteil der Zeitung.

Deswegen haben wir auch relativ schnell so eine Theologin gefunden, die Koraninterpretationen geschrieben hat. Einfach die Frauen anregen und sagen: Wir sind auch selber in der Lage unsere religiöses Verständnis entwickeln und was dann auch ein Teil unseres Ziel ist, diese Individualität in der Religiosität. Auch sagen, dass Gemeinschaft ist ganz wichtig, aber die einzelne, die individuelle Religiosität, viel wichtiger ist. Und jede hat einen anderen Weg zum Gott und man muss jetzt nicht sich, die Schrift ist wichtig. Aber muss man dann jetzt nicht buchstäblich daran halten. (F1:7/39-45)

Für ihre Arbeit und dabei insbesondere für ihren Anspruch, muslimische Frauen zu einer individuellen Auseinandersetzung mit ihrer Religion und den religiösen Quellen zu ermutigen, erhielten sie zunächst sehr positive Rückmeldungen von den Leserinnen. Die Zahl der Abonentinnen stieg an und sie betrachteten sich als „Pionierinnen“ ihrer Zeit.

Und ich glaube nach zweite, dritte Ausgabe, da haben wir immer wieder gemerkt, dass die Frauen nachfragen. Ach das ist ja toll, dass da die muslimische Frau. Dass wir uns auch selber Gedanken machen. (F1:2/43-45)

Die inhaltliche Ausgestaltung änderte sich im Laufe der Jahre und sie äußerten direkt Kritik. Dabei wählten sie Themen aus, deren polarisierende Effekte und testeten die Grenzen aus bzw. überschritten diese. Als besonders einschneidend wurde diesbezüglich ein Artikel, der sich mit dem Thema Homosexualität (2005/2006) befasste, betrachtet. Ihrer Einschätzung nach führte er als „Tabubruch“ aber auch zu Wandel, indem es dadurch möglich wurde, über das Thema zu sprechen.

Das, das is ein Thema, das denke ich, wenn man auch ganz offen und modern denkt. Aber das ist ein Thema, worüber wir noch nicht so offen reden können. Vor allem das hat sich jetzt auch wieder geändert. Ich glaube diesen Artikel haben wir vor zwei oder drei Jahren gebracht. Jetzt sieht man auch immer wieder, dass auch unter den Muslime wird über dieses Thema gesprochen. Aber damals war es dann wahrscheinlich die ersten Schritten, die wir gemacht haben und das kann ich als ein Bruch oder halt als neue Veränderung verstehen, diesen Artikel. (F1:9/9-15)

Im Laufe der Arbeit führte ihr Anspruch, weltgestaltend zur wirken, hinsichtlich der Ergebnisse zur Unzufriedenheit. Das Ziel die Frauen zu einem „Umdenken zu bewegen“ wurde nicht erreicht. Die Interviewpartnerin sah insbesondere in der Anonymität einen Grund, weshalb sich die Ziele nur schleppend verwirklichen ließen. Die Initiatorinnen sahen in der etablierten Form der Zeitung die Ursache für den geringen Erfolg begründet und favorisierten den direkten Austausch mit der Zielgruppe. Vor diesem Hintergrund sowie aufgrund des Rückgangs der eingesandten Artikel, finanzieller Gründe und der Mehrfachbelastung der Initiatorinnen kamen sie zu der Entscheidung, die Zeitung HUDA im Jahr 2008 einzustellen. Der Verein und die Homepage blieben weiterhin bestehen.

Ihr Gruppenziel entwickelte sich ausgehend von dem Wunsch, eine Plattform für religiösen Austausch zu etablieren zu dem Anspruch (insbesondere konvertierten), muslimische Frauen bei der Entfaltung einer individualisierten religiösen Identität zu unterstützen – in Sach- und Sozialdimension. Durch die Vermittlung von religiösem Wissen und der Arbeit der islamischen Theologin sollten sich die Leserinnen mit dem religiösen Geschlechterbild (*Frau* vgl. Sered 1998) auseinandersetzen und die religiösen Inhalte auf ihre Alltagssituation anwenden. Am Ende dieses Prozesses sollte ein reflektierter selbstbestimmter Umgang mit Verhaltensanforderungen stehen und zwar durch

die Unterscheidung von patriarchaler Praxis und religiösem Inhalt. Damit wird deutlich wie religiöse Individualisierung hier an die Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterbild gebunden ist: Wie kann ich meine Identität als muslimische Frau vor dem Hintergrund der religiösen und der gesellschaftlichen Anforderungen gestalten? Eine Spannung die insbesondere bei konvertierten Musliminnen relevant wird.

Damit hat sich das Gruppenziel von HUDA zunehmend in Richtung auf religiösen Wandel, nämlich die Abkehr von religiös begründeter Ungleichheit der Geschlechter, entwickelt. Krech (vgl. 2005: 142) hat darauf hingewiesen, dass Gruppen das Ziel der „Weltgestaltung“ ohne Teil einer umfassenden Organisation zu sein, nicht erreichen können. Ihr hoher Anspruch in Hinsicht auf ihr Ziel ließ sich durch das gemeinsam etablierte Angebot einer Zeitung nicht verwirklichen, so dass sie sich gegen eine Fortführung entschieden. HUDA etablierte einen geschützten Rahmen, um sich austauschen und weiterzubilden im Hinblick auf die Ausgestaltung der religiösen weiblichen Lebensführung im gesellschaftlichen Kontext und im Besonderen in der Rolle als Konvertitin.

### **7.1.2 Autonome religiöse Frauenforschung: ZIF**

#### *Anlass*

Der „hermeneutische Gesprächskreis“<sup>86</sup> muslimischer Frauen wurde 1995 gegründet. Anlass war das gemeinsame Interesse an einer Beschäftigung mit dem Islam und spezifischen religiösen Fragen.

Weil es 'ne Menge Dinge von der Theologie her und auch aus dem Koran selbst her gab, mit denen wir durchaus Probleme hatten und die sich uns als problematisch darstellten. Und wir überlegt haben, ob wir das nicht mal systematisch miteinander angehen. (F7:1/6-8)

Gemeinsames Interesse bestand dabei in der Kritik an der gängigen Auslegung bestimmter Textstellen des Korans, insbesondere im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis. Ihr Ziel war, sich gemeinsam systematisch mit diesen Stellen auseinanderzusetzen. Dazu wurden Treffen organisiert, in denen die gemeinsame Textanalyse im Mittelpunkt stand.

---

<sup>86</sup> Basis dieser Darstellung ist das Interview mit der Interviewpartnerin F7.

Sie veränderten nach kurzer Zeit den gemeinsamen Rahmen der Zusammenarbeit insofern, dass sie einen Verein (*Zentrum islamische Frauenforschung und Frauenförderung*) gründeten. Dieser Schritt der Entwicklung hin zu einer Organisation wurde pragmatisch begründet: Dieser organisationale Rahmen ermöglichte ihnen finanzielle Fördermöglichkeiten wie bspw. die Abrechnung von Spenden. Damit einher ging eine Differenzierung der Mitgliedschaftsform. Die Organisation teilte sich nun in einen aktiven und geschlossenen Kreis bestehend aus elf Frauen. Dieser Kreis erfüllte die Merkmale einer Gruppe nach Neidhardt (1979). Offene Mitgliedschaft bestand für die Fördermitglieder, die die Arbeit sowohl praktisch wie auch finanziell unterstützen, allerdings über kein Mitspracherecht verfügten. Damit überlagerten sich hier die beiden Sozialformen von religiöser Gruppe und Organisation. Die geschlossene Sozialform wurde im Einklang mit dem Ziel gewählt, um die eigene Unabhängigkeit zu bewahren und ungewollte Einflussnahmen zu vermeiden. Es war ihr Ziel, als autonome Frauengruppe zu agieren. Die Initiatorin wies daraufhin, dass Frauengruppen innerhalb der Verbände häufig in existierende Machtstrukturen eingebunden und im Hinblick auf Entscheidungen von den Männern abhängig wären. Sie wollten unabhängig von Verbänden und dabei auch von den Männern agieren und aus diesem Grund hatten sie sich für diese Organisations- und Arbeitsform entschieden. Dies verweist auf die im theoretischen Teil beschriebene Funktionsweise des religiösen Feldes, die sich im Konkurrenzkampf zwischen Laien und religiösen Experten um die Deutungshoheit darstellt (Bourdieu 2000). Zudem wurde dargelegt, dass das Geschlecht hier insofern Einfluss nimmt, als dass von ihm der Zugang zu dieser Position abhängt (Liebsch 2003) (siehe Kapitel 1.3). Die Interviewpartnerin nimmt auf dieses Machtgefüge Bezug.

Wir wollten gerne eine autonome Frauengruppe sein und das ist einfach sehr wichtig, weil das häufig nicht möglich ist. (F7:5/19-20)

Damit ist ihr Gruppenziel, die Auseinandersetzung und die Kritik an patriarchalen religiösen Deutungen, unmittelbar mit der Organisationsform verbunden. Nur außerhalb der gegebenen Strukturen muslimischer Organisationen, ließen sich für sie die kritischen Positionen entfalten. Dies entspricht damit einem der drei von Krech (vgl. 2011: 108) skizzierten Entstehungskontexte religiöser Gruppen: Gruppen bilden sich als Abgrenzung gegenüber einem als dominant wahrgenommenen Organisationssektor innerhalb einer Religion mit dem Ziel religiöse Vergemeinschaftung zu ermöglichen (siehe Kapitel 2).

Dieses Merkmal eröffnet zudem Zugänge in einem anderen Feld, dem politischen Feld im städtischen Raum. Dabei beschrieb die Interviewpartnerin, dass diese Selbstbeschreibung zunächst von den anderen autonomen Frauenzusammenschlüssen nicht anerkannt wurde – da die beiden Eigenschaften „autonom“ und „islamisch“ für die anderen Teilnehmerinnen zunächst nicht miteinander zu vereinbaren gewesen wären. In der spezifischen Wahrnehmung seitens der politischen Öffentlichkeit würden muslimische Frauengruppen nicht als unabhängig von Organisationen wahrgenommen.

### *Abläufe*

Die Frauen verständigten sich im Vorlauf der gemeinsamen Treffen auf bestimmte Textpassagen, die sie dann mittels verschiedener fachlicher Zugänge analysierten. Entsprechend ihres Fachwissens bereiteten die beteiligten Frauen eine Textinterpretation vor und präsentierten diese bei den gemeinsamen Gruppentreffen. Im Anschluss an die Vorstellung der verschiedenen Interpretationen diskutierten sie gemeinsam die Ergebnisse. Im Anschluss setzten sie sich mit den praktischen Konsequenzen dieser religiösen Aussage auseinander.

Also man hat ein Koranvers- wirklich ja sowohl ethnologisch, als auch fachdidaktisch auseinander genommen und inspiziert, dass jede erläutert, wie sie das selbst versteht. Aber, dass man auch darüber spricht, was für Konsequenzen das für den Alltag hat. (...) Und letztendlich bleibt es jeder Frau überlassen, wie sie damit anschließend umgeht. Ob sie das dann tatsächlich nicht tut oder ob sie sagt: nein ich seh' das jetzt anders und das so und so. (F7:3/33-44)

Es war ihr wichtig zu betonen, dass die Arbeit des aktiven Kreises und damit des Gruppenzusammenhangs gleichberechtigt ablaufe. Sie erarbeiteten sich gemeinsam die Antworten; keine der Frauen in der Gruppe hätte die Rolle der Expertin inne. Diese Rolle würde von ihnen als problematisch empfunden, denn Ziel ihrer Arbeit war nicht *die* richtige Antwort zu finden. Dagegen war ihr Anspruch, dass jeder individuell eine Antwort auf religiöse Fragen finden kann und seinen persönlichen Umgang mit religiösen Geboten oder Konventionen entwickelt. Damit zielte ihr gemeinsames Handeln auf die Betonung individualisierter Religiosität (vgl. Luckmann 1991) und zwar in der Sozialdimension. Im Zuge des Privatisierungsprozesses wird Religion zur Sache der subjektiven Überzeugung. Die normativen Ansprüche müssen zunächst vom Individuum als eigene Verpflichtung rekonstruiert werden. Dabei wird die Funktion einer religiösen Expertenrolle als kontraproduktiv abgelehnt. Insbesondere im dezidierten

Verzicht auf die Orientierung an religiösen Experten manifestiert sich ihr Anspruch der Unabhängigkeit (über die organisationale Dimension hinaus).

Im Laufe der Jahre hatte sich neben der hermeneutischen Textarbeit die Beratung muslimischer Frauen als ein weiterer Arbeitsschwerpunkt der Gruppe entwickelt. In der persönlichen Beratung wandten sich muslimische Frauen mit konkreten Fragen zu religiösen Geboten oder Konventionen an sie – der religiösen Lebensführung im Kontext der Alltagsanforderungen. Zielgruppe des Beratungsangebots waren sowohl muslimische Frauen als auch ihre Ehemänner und bei jüngeren Frauen auch deren Eltern. Die Beratung fand zum einen anonym per Telefon, zum anderen in den Räumen des Vereins statt. Um die Frauen in ihren Anliegen kompetent zu beraten, setzten sie sich zuvor gemeinsam in der Gruppe mit den entsprechenden Fragen auseinander. Mit der Erweiterung des Arbeitsgebiets haben sich auch die Themen ihrer religiösen Auseinandersetzung verändert. Sie griffen die Themen der Frauen in der Beratung auf, setzten sich als Gruppe mit ihnen auseinander und konnten diese Ergebnisse wiederum in ihrer Beratungsarbeit nutzen.

### *Ziel*

Als inhaltlicher Schwerpunkt ihrer Arbeit, dabei sowohl der gemeinsamen religiösen Auseinandersetzung in der Gruppe und als auch der Beratung, hatte sich das Thema der Diskriminierung von Musliminnen außerhalb und innerhalb des religiösen Feldes herauskristallisiert. Ihr Ziel war eine Veränderung der bestehenden Geschlechterverhältnisse.

Sondern auch innerislamisch. Also, wo es auch bestimmte Rollenvorstellungen und Rollenklischees gibt und, wenn man die nicht erfüllt und viele sind zunehmend weniger bereit, die zu erfüllen, dass man da auch mit Diskriminierung zu kämpfen hat. (F7:8/34-36)

Sie beschrieb hier, dass Frauen insbesondere dann diskriminiert würden, wenn sie sich von bestimmten traditionellen Rollenbildern in den Familien lösen möchten. Sie würden mit patriarchalem Verhalten konfrontiert, das mit Bezugnahme auf den religiösen Referenzrahmen begründet werde. Dies verweist auf den von Sered (vgl. 1998: 194) beschriebenen religiösen Geschlechterkonflikt: Die symbolische Ebene, die religiösen Vorstellungen über die *Frau*, haben direkten Einfluss auf die Handlungsebene der Akteurinnen. Eine Kritik an diesen Rollenbildern ist ein konfliktreicher Prozess, da beide

Ebenen zunächst voneinander differenziert werden müssen und religiöse Kenntnisse für die Entfaltung von Argumenten benötigt werden.

Um hier Veränderungen zu etablieren, propagierte die Gruppe das Mittel der religiösen Bildung in ihrer Beratungsarbeit. Dies richtete sich aber nicht nur an die betroffenen Frauen selber, sondern der gesamten Familie wurde eine Beratung angeboten. Konkret bestanden ihre Hilfeangebote (in der Beratung) darin, koranbasierte Argumente gegen bestimmte diskriminierende Verhaltensweisen zu finden. Die Auseinandersetzung mit der religiösen Quelle wird dazu verwendet, eine veränderte Perspektive auf das Geschlechterverhältnis zu entfalten.

Auf diesem Wege war es möglich, Kritik an patriarchalem Verhalten zu äußern, die nicht im Widerspruch zur religiösen Bindung stand. Dies entsprach dem Wunsch der Zielgruppe trotz Ablehnung der religiös begründeten Rollenbilder, sich nicht von der Religion abwenden zu müssen.

Ein Zusammenhang der aus der bestehenden Forschungsliteratur zur zweiten und dritten Generation muslimischer Frauen bekannt ist. Sigrid Nökel (vgl. 2002) hat in ihrer Studie ebenfalls auf diese Spannung der religiösen Bindung hingewiesen. Ihre empirischen Ergebnisse zeigen, wie sich muslimische Frauen über religiöse Bildungsprozesse von Traditionen abgrenzen können, ohne dabei ihre religiöse Bindung und im weiteren Sinn die Kultur der Elterngeneration aufgeben zu müssen. Sie hatten Kompetenzen erworben, ihre veränderte Sichtweise mit dem religiösen Deutungsrahmen und der Kultur der Eltern in Einklang zu bringen.

Im Rahmen der Beratungsarbeit und der Veröffentlichung der Ergebnisse ihrer eigenen Auseinandersetzung bieten sie eine Hilfe, die Alltagsanforderungen der Frauen und ihre individualisierte Lebensweise mit den religiösen Inhalten zu vereinen. Das Angebot der Gruppe besteht darin, muslimische Frauen bei diesem Prozess der religiösen Identitätsfindung zu unterstützen. Dazu ist religiöses Wissen nötig:

Wissen bedeutet auch argumentieren zu können und argumentieren können bedeutet tatsächlich Gewalt einzudämmen (F7:9/6-7)

Ihr Ziel war es, eine gemeinsame Auseinandersetzung mit einer Frage zu initiieren. Sie wollten Impulse, Denkanstöße liefern, um Diskussionen über bestimmte geschlechtsspezifische Themen anzuregen und eine geschlechtergerechte Perspektive auf den Ko-

ran zu unterstützen. Sie beanspruchen damit explizit keinen Expertinnenstatus und vermeiden öffentliche Stellungnahmen. Hintergrund war die Überzeugung, dass es eben nicht nur *eine* religiöse Wahrheit gebe. Dagegen war es ihr Anspruch, islamische Vielfalt darzustellen. Die Pluralität des Islam wäre durch die Diaspora-Situation in Europa verloren gegangen, insbesondere in konservativen Kreisen würde eine apologetische Grundhaltung vorherrschen. Aus Angst, den Glauben zu verlieren, würde nichts in Frage gestellt.

So betrachten sie ihre Ergebnisse der gemeinsamen religiösen Auseinandersetzung als Forschungsergebnisse, mit denen weitergearbeitet werden kann.

Also dann nicht diese Art und Weise, so dass wir sagen: wir finden die Wahrheit, sondern wir sagen: wir denken drüber nach, das ist unser Forschungsergebnis und jeder muss selber überlegen, wie er damit umgeht oder ob er sich (...) irgendwelchen anderen Perspektiven oder Ansichten anschließt. (F7:4/36-39)

Als einen Höhepunkt der gemeinsamen Arbeit beschrieb sie die Veröffentlichung, in der ihre Auseinandersetzung zu der Sure 4 Vers 34, die das Thema Schlägen behandelt, dargestellt wurde.

Aber wir haben zumindest eine Diskussion in Gang gebracht, die zunächst bis dahin so in der islamischen Gemeinschaft gar nicht existiert hat. (F7:6/43-45)

Als Ergebnis dieser Veröffentlichung wurde über die Relevanz des Themas häusliche Gewalt innerhalb des muslimisch-religiösen Feldes diskutiert. Die juristische Entscheidung einer Richterin in Frankfurt hinsichtlich eines Antrags einer Ehefrau, die sich aufgrund von häuslicher Gewalt scheiden lassen wollte, verhalf ihrem Werk dann zur Anerkennung. Die Tatsache, dass die Richterin den Antrag ablehnte und dabei mit dem Koran argumentierte, wurde von muslimischer Seite heftig kritisiert. Dabei hätten sich dann sogar die etablierten Verbände auf ihre Veröffentlichung öffentlich bezogen.

Die Marokkanerin, die 'ne vorzeitige Scheidung von ihrem Ehemann erwirken wollte, weil der sie eben misshandelt hat und eine deutsche Richterin, die dann gesagt hat: Also das hätteste aber wissen müssen, stand im Koran und so. Da war das plötzlich 'n Thema in der Öffentlichkeit und siehe da, plötzlich hat sich herausgestellt, dass auch die etablierten Verbände sich mit unserem Buch beschäftigt haben. Also auch die vorher gesagt haben: Warum habt ihr das geschrieben und die Argumentation auch übernommen haben. Das fand ich, fanden wir also ganz toll. (F7:7/2-11)

### *Interreligiöse Arbeit*

Weiterhin erwähnte sie, dass sich ihr Arbeitsfeld im Laufe der Jahre stark erweitert habe. Ein dritter Schwerpunkt bestand in der interreligiösen Arbeit, d. h. eine Vernetzung und gemeinsames Engagement mit anderen theologisch interessierten und ausgebildeten Frauen aus dem Christentum und dem Judentum. In diesem Zusammenhang waren sie Mitglied verschiedener interreligiöser Vereinigungen und fungierten dabei auch als Anbieterinnen religiöser Bildung insbesondere für Frauen. Im Hinblick auf diese interreligiöse Zusammenarbeit hob sie insbesondere den Aspekt der Anerkennung als Kooperationspartner heraus. Diese Anerkennung wird ihnen innerhalb islamischer Kreise in Deutschland aufgrund ihrer Ablehnung der religiösen Expertise zu teil- ihre Unabhängigkeit in Inhalt und Form. Zudem trägt ihre geschlechtergerechte Perspektive auf die Religion zu ihrer exponierten Stellung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft in Deutschland bei.

In den Kontext der interreligiösen Arbeit ihres Vereins gehörte auch die Vernetzung mit anderen Theologinnen auf einer interreligiösen Konferenz europäischer Theologinnen (vgl. Iketh 2012). Es bestand ein gemeinsames Interesse an grundlegenden theologischen Fragen, die über die eigene Religion hinausgingen. Durch ihre gemeinsame Arbeit, ihre Diskussionen, erlangten sie neue Erkenntnisse im Bereich geschlechtsbezogener Theologie.

Wenn wir uns das miteinander erarbeiten, erfragen, erklären und das ist dann, denke ich, schon ein Fortschritt. (F7:2/20-21)

Die feministische Theologie sei eine weltweite Bewegung. Sie würden sich um Vernetzung bemühen, da man in Deutschland in dieser Richtung noch nicht sehr weit gekommen sei.

Das ZIF, das als ein Zusammenschluss von Musliminnen mit dem Ziel der gemeinsamen Auseinandersetzung mit den Quellen vor fast 20 Jahren entstanden ist, hat sein Arbeitsgebiet weit aufgefächert. Das gemeinsame Engagement reicht von der individuellen Beratung für muslimische Frauen in konfliktreichen Lebenssituationen, über die interreligiöse Zusammenarbeit bis hin zur Veröffentlichung eigener theologischer Erkenntnisse zu dem Thema des religiösen Geschlechterverhältnisses. Sie haben damit Angebote entfaltet, die die Ergebnisse ihrer gemeinsamen Auseinandersetzung anderen, insbesondere muslimischen Frauen, zukommen lassen. Die Basis dieser Angebote

liegt in ihrer gemeinsamen religiösen Auseinandersetzung, die von ihr als eine partizipative und gleichberechtigte Zusammenarbeit beschrieben wurde. Damit verhandeln sie gleichsam die Frage religiöser Expertise und propagieren den individualisierten religiösen Auseinandersetzungsprozess. Das, was sie gemeinsam über die Vielfalt ihrer individuellen Perspektiven lernen, lassen sie dann z. B. in der Beratung anderen muslimischen Frauen zukommen.

### **7.1.3 Ein Raum für Frauen: BFMF**

#### *Anlass*

Eine Gruppe<sup>87</sup> befreundeter muslimischer Frauen unterschiedlicher Herkunft suchte im Jahr 1996 einen Raum, in dem sie sich gemeinsam ungestört treffen konnten.

Also, angefangen hat es eben als 'ne Organisation von muslimischen Frauen, unterschiedlicher Nationalitäten, die sind zusammengekommen. Es ging darum, dass man einen Raum für sich hat, wo man ungestört lernen konnte und wo auch Kinder willkommen waren. (F8:12/2-5)

Die Räumlichkeit hatte hohe Relevanz für den Zusammenschluss. Ihr gemeinsamer Anspruch war, dass alle interessierten muslimischen Frauen Zugang finden sollten. Dazu sei es notwendig gewesen, sich unabhängig von Moscheegemeinden und deren Räumlichkeiten zu treffen. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinde hätte möglicherweise einige Frauen abgehalten teilzunehmen.

#### *Ziel*

Über das soziale Miteinander hinaus, dienten die Treffen auch dazu, einander in verschiedenen Fragen des persönlichen Alltags zu unterstützen. In diesem Zusammenhang entwickelte sich der Wunsch, einander gegenseitig an den Kompetenzen teilhaben zu lassen und sich auf diese Weise gemeinsam weiterzubilden.

Dieses Ziel setzten sie derart um, dass sie den Verein Bildungs- und Begegnungszentrum muslimischer Frauen (BFMF) gründeten und innerhalb dieses organisationalen Zusammenhangs ihre Tätigkeiten derart differenzierten, dass sie ein Kursangebot etablierten. Thematisch entsprach dies den Kompetenzen und Interessen der Frauen und reichte von sportlichen Aktivitäten bis hin zur Unterstützung im Spracherwerb. Die Kurse wurden dabei für alle interessierten muslimischen Frauen geöffnet.

---

<sup>87</sup> Basis dieser Darstellung ist das Interview mit der Interviewpartnerin F8.

Die eine hat beispielsweise einen Deutschkurs angeboten, die andere einen Wirbelsäulen-Gymnastik-Kurs, an so was habe ich zum Beispiel auch teilgenommen. Und die eine hat gekocht, die andere hat gebacken, die eine hat die Kinder betreut. Das waren aber alles qualifizierte Frauen. Die eine war Sportlehrerin, die andere war Deutschlehrerin, die andere war Erzieherin, die andere war Köchin oder Hausfrau mit vielen Kindern und kannte sich im Metier aus und das also diese Fähigkeiten haben sie halt eingebracht. (F8:12/21-29)

Einige der Frauen übernahmen die Kinderbetreuung, damit die Mütter ungestört an den Kursen teilnehmen konnten. Im Laufe der Zeit erweiterten sich der Kreis der Frauen und damit das Angebotsspektrum. Ihr gemeinsames Handeln professionalisierte sich vom vornehmlichen ehrenamtlichen Engagement zur bezahlten Arbeit. Als Organisation erhielten sie später staatliche Anerkennungen wie z.B. als Ausländerzentrum, als Träger eines Frauenbildungswerks und eines Familienbildungswerks, was zur Verstetigung ihres Angebots beitrug. Der Verein hat sich im Laufe der Jahre zu einer anerkannten Bildungsinstitution entwickelt und sich dabei auf die Zielgruppe der Migrantinnen, besonders auf muslimische Frauen, spezialisiert. Neben dem Bereich der Bildungsangebote gehörten die Beratungsangebote zum zweiten Schwerpunkt der Tätigkeiten. Neben Ehe- und Familienkonflikten handelte sich dabei um Probleme in allen Lebensbereichen von Schuldenbewältigungen bis zur Arbeitsuche und der Unterstützung bei Behördengängen.

### *Abläufe*

Zum Zeitpunkt des Interviews zählte das Zentrum 30 fest angestellte Mitarbeiterinnen und weitere Honorarkräfte, die als Kursleiterinnen, Erzieherinnen in der Kinderbetreuung oder in der Verwaltung und der Kantine arbeiteten. Als Arbeitgeber stellte das Zentrum insbesondere für qualifizierte muslimische Frauen, die bspw. aufgrund ihres Kopftuchs Schwierigkeiten hatten beruflich Fuß zu fassen, einen Bereich zur beruflichen Professionalisierung dar. Der Verein war Träger zweier anerkannter Bildungswerke, Träger der freien Jugendhilfe, sowie einer Schuldner- und Insolvenzberatung, einer Migrationsberatungsstelle für erwachsene Zuwanderer, einer Integrationsagentur, eines kommunalen Arbeitslosenzentrums, einer ALG II-Beratungsstelle. Täglich wurden ca. 200 Frauen in Kursen unterrichtet, und falls gewünscht ihre Kinder im Kinderbereich zeitgleich betreut. Als Träger der freien Jugendhilfe bot der Verein eine Mittagsbetreuung und Hausaufgabenhilfe für Kinder und Mädchen bis 16 Jahre, deren Eltern nicht im Zentrum engagiert sein müssen. Weiterhin bestand in den Räumen das Angebot zur Begegnung für Frauen. Es gab feste Öffnungszeiten, zu denen sich Frauen

in den Räumen des Zentrums aufhalten und dort formlos treffen konnten. Der Verein kann hinsichtlich der Breite des Angebots und dem Grad der Professionalisierung als einzigartig im deutschen Kontext gelten.

Der ursprüngliche Zusammenschluss befreundeter Frauen hat sich zu einem anerkannten Bildungsträger entwickelt, der gemäß der Bedürfnisse der Kursteilnehmerinnen sein Handlungsspektrum sowohl im Bereich der Sozialarbeit und der Kinderbetreuung erweitert hat.

### *Themen*

Das Angebot des Zentrums bestand darin, Kurse für Frauen, für Familien und in diesem Rahmen auch für Männer anzubieten. Das Themenspektrum im Bildungsbereich umfasste Angebote zur berufsorientierten Bildung, die darauf abzielten, die Zugangschancen von muslimischen Frauen zum Arbeitsmarkt zu verbessern. Neben verschiedenen Bildungsseminaren wurden Deutschkurse und zudem auch Kurse zum Erwerb von Bildungsabschlüssen angeboten. Dabei hob die Interviewpartnerin (F8) hervor, wie erfolgreich sie in den vergangenen Jahren mit ihrer Arbeit waren. Im Laufe der Jahre hatten 200 Frauen den Hauptschulabschluss in ihrem Zentrum erworben und bspw. nur zwei Frauen diesen nicht bestanden. Dies stellt im Vergleich zu anderen Bildungsinstitutionen eine sehr erfolgreiche Quote dar. Das Zentrum bot somit einen geeigneten Rahmen für erfolgreiche Bildungsabschlüsse für die Zielgruppe der Frauen mit Migrationshintergrund. Es ist davon auszugehen, dass die Berücksichtigung der besonderen Bedürfnisse dieser Frauen maßgeblich zu dem Erfolg beitrug. In diesen Kontext gehört auch die Frage der Kinderbetreuung. Vergleichbar mit den Ergebnissen aus dem vorangegangenen Kapitel (6.1.1) wird auch hier die Relevanz dieser Frage deutlich. Durch die Organisation der Kinderbetreuung sind damit die Voraussetzungen für die Frauen geschaffen, um an den Bildungsangeboten zu partizipieren. Daneben stehen die Räumlichkeiten, in denen sich ausschließlich Frauen aufhalten dürfen, sinnbildlich für die Relevanz die der Bedürfnislage von Frauen zugemessen wird, was sicher ebenfalls zum Gelingen der Bildungsprozesse beiträgt.

Im Laufe der Jahre hätte eine starke Öffnung des Zentrums stattgefunden und prinzipiell wären alle Teilnehmerinnen, unabhängig der Herkunft oder Religionszugehörigkeit, willkommen. So arbeiteten mittlerweile auch nicht-muslimische Mitarbeiterinnen im Zentrum.

Neben dem Erwerb von Bildungsabschlüssen zielte ein weiterer Arbeitsbereich darauf, den Frauen Kompetenzen zu vermitteln, sich in den gesellschaftlichen Strukturen in Deutschland zurechtzufinden, d. h. gesellschaftliche Partizipation zu ermöglichen. Darüber hinaus wurden auch zahlreiche Veranstaltungen zu religiösen Themen angeboten, so die Beschäftigung mit der islamischen religiösen Praxis. Den Schwerpunkt innerhalb dieses Bereichs bildeten aber Veranstaltungen zum interreligiösen Dialog.

Die Themen der Kursangebote wurden sowohl von den Mitarbeiterinnen selbst als auch durch Anfragen der Teilnehmerinnen entwickelt. Dazu wurden kontinuierlich Projektanträge entworfen und Gelder eingeworben. Darüber hinaus wurden auch Themen von nicht-muslimischer Seite an sie herangetragen. Insbesondere bestanden auf nicht-muslimischer Seite ein hohes Interesse an islamischer Geschichte. Das Wissen über den Islam wäre in der deutschen Gesellschaft insgesamt sehr gering ausgeprägt. Sie richten ihre Arbeitsfelder somit nach dem thematischen Bedarf. Damit hat sich das Zentrum zu einem Bildungsanbieter auf breiter Ebene weit über das muslimisch-religiöse Feld hinaus entwickelt.

### *Religiöse Bildung*

Im Arbeitsgebiet Bildung war die Interviewpartnerin (F8) verantwortlich für den Bereich des interreligiösen Dialogs. Seit 2006 leitete sie ein vom Innenministerium gefördertes Projekt, in dem muslimische Multiplikatorinnen im Themengebiet interreligiöser Dialog geschult wurden.<sup>88</sup> Das Angebot richtete sich explizit an Frauen, da sie im Bereich des ehrenamtlichen Engagements nur selten als Zielgruppe in Frage kommen und somit ein hoher Bedarf existierte. Ihr Ziel war im Rahmen des Projekts eine feste Gruppe zu etablieren, die sie über einen längeren Zeitraum in den religiösen Grundlagen des Christentums und des Islams und Fragen des gemeinsamen Zusammenlebens der beiden Religionsgemeinschaften schult. Dazu bot sie für die Teilnehmerinnen über den Zeitraum von einem halben Jahr einmal im Monat eine Ganztagsveranstaltung an. Dieses Angebot leistet damit zum einen eine Auseinandersetzung mit der eigenen Religion, zum anderen werden in der Bezugnahme auf das Christentum Anknüpfungen über das religiös-muslimische Feld möglich. Diese Ausbildung liefert damit für Frauen Kompetenzen zur gesellschaftlichen Partizipation – und zwar über

---

<sup>88</sup> Im Zentrum wird zeitgleich ein Partnerprojekt durchgeführt, das darauf zielt, Nicht-Muslime über den Islam zu informieren.

die Befassung mit der eigenen Religion. Damit wirkt dieses Projekt direkt in die Gemeindegearbeit der Moscheen hinein, indem einerseits ehrenamtliches Personal geschult wird und dabei andererseits eine Öffnung der Gemeinden gefördert wird. Damit markiert eine relevante Entwicklung im Institutionalierungsprozess des Islam in Deutschland: Die staatliche Förderung von muslimischen Ansprechpartnern reflektiert die staatlichen Maßnahmen, die einwirken auf das muslimisch-religiöse Feld, die seit den 2000er Jahren begonnen haben und unter Kapitel 3.3 diskutiert wurden.

Der Bereich der religiösen Bildung nahm nur ca. 15 % des Kursangebots ein. Dennoch spielte die Religiosität insofern eine Rolle, als dass auf die Bedürfnisse der religiösen Teilnehmerinnen im gesamten Bildungsbereich Rücksicht und Bezug genommen wurde. Sie würden sich in diesem Punkt angenommen fühlen, so die Einschätzung der Interviewpartnerin.

Aber nichtsdestotrotz, ich denke die Atmosphäre hier und die Möglichkeiten, struktur- also Infrastruktur hier, ist schon so ausgerichtet, dass jemand, der religiös praktizierend ist, sich hier ohnehin wohlfühlt. Oder wohler fühlt, als vielleicht in anderen Einrichtungen und damit im Grunde genommen fast alles auch einen, diesen religiösen Touch irgendwie noch mit dazu bekommt. (F8:18/7-12)

Das Thema Religion wurde in ihre Bildungsarbeit integriert, um Bezüge zur Lebenswirklichkeit der zumeist religiös praktizierenden oder religiös geprägten Teilnehmerinnen herzustellen. Hier werden die Teilnehmerinnen somit zum einen hinsichtlich ihrer religiösen Identität anerkannt und zum anderen liefert diese religiöse Bindung die Verbindung zu den Bildungsfragen. Die Interviewpartnerin betonte, dass es ihr gemeinsames Ziel in den Kursen sei, den Frauen den hohen Stellenwert der Bildung im Islam nahe zu bringen und Bildungsaspirationen bei den Frauen zu fördern. So begannen die Frauen zumeist im Zentrum mit einem Deutschkurs. Im Anschluss motivierten die Kursleiterinnen die Frauen, sich weiter zu bilden und bspw. ihren Schulabschluss nachzuholen. In diesem Kontext spielen die Geschlechtervorstellungen der Frauen eine zentrale Rolle. Insbesondere sah die Interviewpartnerin ihre Aufgabe darin, das Frauen- bzw. Mutterbild mit Bildungszielen in Verbindung zu bringen. Um die Frauen darin zu unterstützen, unabhängig zu sein und aktiv an der Gesellschaft zu partizipieren, wurde mit dem religiösen Geschlechterbild argumentiert.

(...) [D]ass Frauen, wie soll ich sagen, so weit gebildet sind, dass sie sich in dieser Gesellschaft zurecht finden, dass sie selbstständig sind. Dass sie als Personen auch eigenständig handeln können und nicht nur in Abhängigkeit von irgendjemandem sind. (...) Und Frauen sind im Islam auch mündige Menschen. Ja, das ist eindeutig.

Und sie haben auch ihren Kopf und können auch nachdenken, überlegen. Sie können auch fragen. Und dazu ermutigen wir Frauen. (F8:25/45-26/17)

Damit wird auch hier die Verbindung zwischen religiösem Geschlechterbild und Bildungsaspirationen deutlich. Ein Zusammenhang, auf den schon im Zusammenhang der religiösen Frauenbewegung hingewiesen wurde (siehe Kapitel 4.1.). Die engagierten religiösen Frauen argumentierten für die Erweiterung ihrer Bildungsmöglichkeiten mit der Bezugnahme auf das religiöse Frauenbild. Um ihre Rolle angemessen erfüllen zu können, sei Bildung nötig. Diese Verbindung stellen die Verantwortlichen des BFMF ebenfalls her, um ihren Teilnehmerinnen die Bildungserweiterung näher zu bringen und innerhalb ihres Deutungsrahmens der Religion zu legitimieren. Das Ziel der Arbeit des BFMF besteht damit auch darin, den Frauen über die Bildungszugänge als religiöse muslimische Frauen gesellschaftliche Partizipationsmöglichkeiten zu eröffnen.

Die Arbeit des BFMF bestand von Beginn darin, eine Verbindung zwischen Religiosität und allgemeinem Bildungsprozess herzustellen. Als Gleichgesinnte oder Frauen in vergleichbarer Lebenslage schlossen sich die Frauen anfangs zusammen, um sich zunächst einmal mit oder trotz Kinder zu treffen und in praktischen Fragen des Alltags zu unterstützen. Gemeinsam etablierten sie dabei die Möglichkeit, sich weiterzubilden. Dabei entfalteten Sie Angebote, die sie für alle interessierten muslimischen Frauen öffneten. Heute hat sich daraus ein Bildungszentrum für Frauen entwickelt, in dem ausgebildete Mitarbeiterinnen (Expertinnen für unterschiedliche Fachgebiete) Kurse zu verschiedenen Themen aber vor allen Dingen Deutschkurse sowie Bildungsabschlüsse anbieten, in denen im besonderem Maße auf die Merkmale Frau und Mutter, Religionszugehörigkeit und Migrationshintergrund der Teilnehmerinnen eingegangen wird.

Bildung erhält damit aufgrund der religiösen Bezüge und dem entsprechenden Geschlechterbild an Bedeutung.

#### **7.1.4 Zusammenfassung: (Bildungs-) Angebote**

Die drei analysierten Frauenorganisationen vereinen verschiedene Aspekte. Zum einen hatten sie sich zunächst alle drei als Gruppe zusammengefunden und nach kurzer Zeit einen Verein gegründet, um ihre Ziele zu erreichen. Damit erreichten sie einen Status der Unabhängigkeit innerhalb des muslimischen-religiösen Feldes. Dieser Status mar-

kiert die Relevanz der existierenden Machtstrukturen im Feld, die geschlechtlich aufgeladen sind und Einfluss auf das weibliche Engagement und seine thematische Ausrichtung nehmen.

Ihr organisationaler Zusammenschluss ist aber auch inhaltlich begründet. So hatten alle drei Organisationen Ziele entwickelt, die über ihren Gruppenzusammenhang hinausweisen – sie etablierten ein Angebot für muslimische Frauen, das es zu dieser Zeit noch nicht in der Weise gab. Ihre Gründung lag Mitte der 90er Jahre, eine Zeit, in der sich das muslimische Engagement verstetigt hatte und Institutionalisierungsfragen ihren Anfang nahmen.

Ihr Angebot zielte darauf ab, muslimischen Frauen die religiöse Bildung nahe zu bringen, auch um ihre Lebenssituation zu verändern. Die Initiatorinnen hatten unter den Frauen, hier insbesondere den konvertierten muslimischen Frauen ein Defizit hinsichtlich des religiösen Wissens festgestellt, das zu Abhängigkeit führte. Damit einhergehend plädierten HUDA und ZIF für die Vielfalt religiöser Deutungen. Zudem war es ihnen ein Anliegen die Rolle des religiösen Expertentums nicht auf das männliche Geschlecht zu beschränken – nur weil gegenwärtig faktisch alle relevanten Ämter von Männern besetzt seien. Damit markierten sie die Relevanz der religiösen Expertin im personalen Sinn (vgl. Weber 1980: 269). In allen drei Organisationen wurde in der Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterbild die Bedeutung der (religiösen und auch säkularen) Bildung betont.

HUDA etablierte 1994 die erste muslimische Frauenzeitschrift im deutschen Kontext. Ziel war dabei, über den gemeinsamen Austausch in Form von Artikeln und Leserbriefen die muslimische Vielfalt abzubilden. Das ZIF schloss sich zusammen, um sich gemeinsam mit spezifischen Koranstellen auseinanderzusetzen. Die Ergebnisse ihrer gemeinsamen Arbeit wurden veröffentlicht und flossen in Weiterbildungen und in die Beratung muslimischer Frauen ein. Das BFMF entwickelte ein umfassendes Bildungsangebot für muslimische Frauen, das von religiöser Bildung zur Erweiterung der Allgemeinbildung bis hin zum Erwerb von Bildungsabschlüssen reichte und wurde damit zu einer einzigartigen Bildungsinstitution.

Im Unterschied zu den Gruppen im Kapitel zuvor bezogen sich ihre Ziele nicht ausschließlich auf ihre Gruppen selbst, sondern auf das gesamte muslimisch-religiöse

Feld. Mit dem Anspruch dort weltgestalterisch (hier vor allem in Bezug auf das religiöse Feld) zu wirken, entwickelten sie eine Organisation mit sachlichen Zielen, hier in Form eines Angebots, und schlossen eine Lücke im religiösen Feld, jede auf ihre Weise. Sie wurden alle zu Anlaufstellen für muslimische Frauen mit Beratungsbedarf in persönlichen Notlagen. Dies veranschaulicht der hohe Bedarf nach solchen Angeboten zu Zeiten ihrer Gründung wie auch gegenwärtig.

## **7.2 Gesellschaftliche und politische Partizipation**

Zwei weitere Frauengruppen, das Aktionsbündnis muslimischer Frauen (AMF) und die AG Muslimische Frau in der Gesellschaft, bezogen die Ziele ihres Gruppenhandelns<sup>89</sup> auf ihre Umwelt. Im Gegensatz zu den Organisationen des vorherigen Teils wird hier ein Bereich des weiblichen Engagements beschrieben, der sich nicht auf das religiöse Feld bezieht, sondern auf das politische Feld oder mit Casanova (1994) auf die deutsche Zivilgesellschaft. Ziel dieser beiden Gruppen war es, gesellschaftlich und politisch zu partizipieren und zwar als Ansprechpartnerinnen für die Belange muslimischer Frauen.

Die Unterschiede zwischen beiden Zusammenschlüssen zeigen sich in Bezug auf die Anlässe ihrer Gründung. Die Darstellung wird zeigen, dass das Wegfallen bzw. das Nicht-Vorhandenseins eines selbstmotivierten Anlasses, die Existenz des Zusammenschlusses in der Existenz bedroht. Die AG Muslimische Frau in der Gesellschaft schloss sich 2002 zusammen, um die Kopftuchdebatte durch ihre Beiträge mitzugestalten. Das Aktionsbündnis muslimischer Frauen (AMF) geht auf eine Initiative des Bundesministeriums (BMFSFJ) im Zuge der Islampolitik (siehe Kapitel 3.3) im Jahr 2009 zurück, in der gemeinsam mit der Muslimischen Akademie muslimische Ansprechpartnerinnen in der Öffentlichkeit etabliert werden sollten.

---

<sup>89</sup> Zum Zeitpunkt der Gründung waren sie „noch“ Gruppen. Zu dem Aspekt der Überlagerung siehe Kapitel 2.

Gruppe	Anlass	Anbin- dung	Gründung	Ablauf	Ziel	Themen
AG Muslimische Frau in der Gesellschaft	Entscheidung des Bu.ver.fä.g. zur Klage Lu-dins, Kopftuchdebatte	unabhängig	2002	Gemeinsames Verfassen der Texte	Auseinandersetzung mit dem Thema Kopftuch, Partizipation an der Kopftuchdebatte, Veröffentlichungen	Austausch über religiöse Lebensführung, praktische Konsequenzen
AMF	Initiative des BMFSFJ und der Muslimischen Akademien	unabhängig	2009	Regelmäßige Treffen des Vorstands, Tagungen, Kontakt per Mail, Mitglieder-versammlung	Politische und gesellschaftliche Partizipation muslimischer Frauen, Vernetzung im religiösen Feld, Interessensvertretung,	Keine religiösen Themen, DIK, Kopftuchklage, Geschlechtergerechtigkeit

**Tabelle 11: Gruppenmerkmale (Gesellschaftliche Partizipation)**

### 7.2.1 Gemeinsam gegen das Kopftuchverbot: AG Muslimische Frau in der Gesellschaft

#### *Anlass*

Im Zusammenhang mit der Klage Fereshta Ludins (siehe Kapitel 4.2.1) und den Debatten zum Thema Kopftuch in der Öffentlichkeit schlossen sich im Sommer 2002 fünf Kopftuch tragende Musliminnen zusammen, um gemeinsam „etwas zu tun“. Die Ansprechpartnerin (F3)<sup>90</sup> gehörte nicht zu den Gründerinnen, sie stieß erst einige Zeit später zur Gruppe. Nach der Auflösung der Gruppe im Jahr 2006 hatte sie die Gruppen-Homepage bis 2008 weiter betreut und war mit der Geschichte der Gruppe sehr vertraut. Die Gründerinnen der Gruppe kannten sich aus dem Zusammenhang eines lokalen deutschsprachigen muslimischen Vereins.<sup>91</sup> Die Gruppe nahm sich als unabhängig wahr, nutzte aber, wenn nötig, die Strukturen des Vereins so bspw. die Räumlichkeiten oder die Unterstützung des Vorstands. Die Mehrheit der Gruppe bestand aus Konvertitinnen, später schlossen sich ihnen drei nicht-konvertierte Musliminnen an.

Anlass für den Zusammenschluss der Frauen war die Kopftuchdebatte in den Medien. Die Frauen erkannten ein Ungleichgewicht der vertretenen Positionen zum Kopftuch. In ihrer Perspektive hatten insbesondere diejenigen Muslime die Gelegenheit, sich öffentlich zu äußern, die sich für ein Kopftuchverbot aussprachen. Als Betroffene sei es ihr Ziel gewesen, hier eine andere Perspektive zu öffnen. Zu Beginn trafen sie sich gemeinsam und diskutierten ihre Positionen zu dem Thema „Kopftuch in der Öffentlichkeit“. Im Mittelpunkt des gemeinsamen Handelns standen dabei zunächst die individuelle Erfahrungen und Bedürfnisse als Kopftuch tragende Frauen. Die religiöse Selbstrepräsentation als muslimische Frau verlief für die Frauen insbesondere in beruflichen Kontexten konflikthaft.

Der Austausch unter Gleichgesinnten und Betroffenen bildete hier somit den Anlass für den Zusammenschluss in einer Gruppe. Krech hat darauf hingewiesen, dass religiöser Wandel, wie er durch die Veränderungen einer Religion, „die aufgrund von Migration in einer ihr fremden Kultur ausgeübt wird“ entsteht, zur Bildung religiöser

---

<sup>90</sup> Basis dieser Darstellung ist das Interview mit der Interviewpartnerin F3.

<sup>91</sup> Der Verein besteht mehrheitlich aus deutschsprachigen muslimischen Mitgliedern. Darüber hinaus besuchen auch Muslime, für die keine Angebote in Moscheen in der eigenen Muttersprache bestehen, die Veranstaltungen des Vereins.

Gruppen führt (vgl. Krech 2011: 108). Für den Zusammenschluss der Frauen sind dabei sowohl der Migrationskontext als auch die Tatsache der Konversion relevant. In einem gesellschaftlichen Klima, in dem das religiöse Geschlechterverhältnis medial stark konflikthaft thematisiert wurde, entstehen für die Frauen aus ihren jeweiligen Positionen Fragen. Diese beziehen sich auf Handlungsstrategien im Hinblick auf die religiöse Lebensführung als Muslimin im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Anforderungen. Zudem verweisen die Anliegen dieser Frauen auch auf den Generationenwechsel muslimischer Frauen in Deutschland, d. h. die soziale Zusammensetzung des religiös-muslimischen Feldes. Hier treten muslimische Frauen in den Vordergrund, die entweder durch Konversion oder den Generationenwandel im Kontext der Migration, andere Themen und Belange positionieren. Dabei spielt ihr Bildungskapital eine relevante Rolle- die Frauen dies nutzen. Damit stellen sich für sie Fragen neu, die sie gemeinsam beantworten wollten. Dieser Aspekt wurde auch im Zusammenhang mit der Kopftuchdebatte in Kapitel 4.2 behandelt.

Die Gruppe bot den Akteurinnen somit einen Rahmen, um sich gegenseitig als Angehörige einer religiösen Minderheit und Trägerinnen eines negativ konnotierten Merkmals, wie das Kopftuch, zu unterstützen und zu beraten; sie betrieben somit gemeinsam „Stigma-Management“ (Goffmann 1975). Für diesen Austausch über die persönliche religiöse Lebensführung war gegenseitiges Vertrauen notwendig, betonte sie. Vertrauen ermöglicht und sichert die Handlungsabläufe in Gruppen (dazu Neidhardt 1979: 651, siehe Kapitel 2).

Und ja, dass man da auch so‘n bisschen Rückhalt irgendwie bekommt oder auch so‘ne Strategie vielleicht austauschen kann und solche Sachen. (F2:20/9-11)

### *Ziele*

Im Laufe der Zeit veränderten sich die Ziele der Gruppe. Die Mehrheit der Frauen wollte über den gemeinsamen Austausch hinaus „Ergebnisse erreichen“. Dies sollte eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Thema Kopftuch sein, die den Bereich der persönlichen Erfahrung übersteigen sollte. Dazu befassten sie sich zunächst mit den religiösen Grundlagen und Fragen der religiösen Lebensführung. Bald entfaltete sich in der Gruppe der Wunsch, die Ergebnisse ihrer Auseinandersetzung in der Öffentlichkeit zu präsentieren und auf diesem Weg selbst an der Kopftuchdebatte zu partizipieren. Das Gruppenziel hat damit eine Erweiterung erfahren und das gemeinsame

Handeln zielte nunmehr auf die Gruppenumwelt, das religiöse Feld sowie die politische Öffentlichkeit.

Also es war schon auch so, also für die meisten sollte schon auch irgendwie was bei rauskommen. (F2:20/21-22)

Als Ergebnisse ihrer gemeinsamen religiösen Auseinandersetzung formulierten sie Texte, die auf der eigenen Homepage veröffentlicht wurden. Diese Veröffentlichung wurde als wichtiges Ziel formuliert und entsprach in ihrer Perspektive der Partizipation an der medialen Debatte.

Die Interviewpartnerin berichtete, dass sie einige Male als Referentinnen zum Thema Kopftuch außerhalb des religiösen Feldes eingeladen wurden. Öffentliche Wahrnehmung und Anerkennung waren für die Gruppe ein relevanter Bezugspunkt des Engagements. Daraus entwickelt sich der zweite Anspruch der gemeinsamen Gruppenarbeit: Sie wollten in der Kopftuchdebatte für die nicht-muslimische Öffentlichkeit als Ansprechpartnerinnen und Expertinnen fungieren. Ihre Voraussetzungen für diese Rolle begründete die Interviewpartnerin mit ihren inhaltlichen Positionen und den sprachlichen Fähigkeiten. Durch ihre berufliche Ausbildung verfügte ein Teil der Gruppenmitglieder über religionswissenschaftliche Kenntnisse. Aufgrund dieses Wissens sowie ihrer Sprachkompetenz als deutsche Muttersprachlerinnen sahen sie sich in der Rolle der Expertinnen, hier in personaler Dimension.

### *Abläufe*

Die gemeinsame Arbeit an den Texten<sup>92</sup> bildete den Schwerpunkt des gemeinsamen Engagements. In diesen Texten äußerten die Autorinnen ihre Unzufriedenheit über die Qualität der medialen Kopftuchdebatte. Die Debatte sei nicht ausreichend differenziert. Es würden vornehmlich Vorurteile reproduziert. Dies führe zu einer Zunahme der Diskriminierungen gegenüber muslimischen Frauen. Weiterhin griffen sie einige Aspekte der öffentlichen Diskussionen auf und bezogen dazu ihre Position: Das Kopftuch als religiöses Symbol zu verstehen, sei falsch. Darüber hinaus verdeutlichen sie, dass Zwang zum Kopftuch ebenso abzulehnen sei, wie der Zwang, das Kopftuch abzulegen. Die Autorinnen waren enttäuscht über die Konsequenzen des Bundesverfassungsgerichtsurteils zur Klage von Frau Ludin. Sie erhoffen sich eine weitreichende

---

<sup>92</sup> Einige Teilnehmerinnen der AG hatten im Jahr 2009 gemeinsam *nafisa* gegründet. Das Archiv der AG Kopftuch und die erstellten Texte befinden sich auf der Homepage von *nafisa* (vgl. *nafisa* 2015b).

und differenzierte Debatte mit der Unterstützung ihrer Positionen von Seiten der Politiker. Ihren Unmut und ihre Stellungnahme wollen sie somit als betroffene muslimische Frauen mit Kopftuch öffentlich machen.

Neben den drei Texten, die die Gruppe gemeinsam verfasst hat, war die Homepage ein weiteres Produkt der Gruppe. Die Homepage bestand schon als eine Veranstaltungsplattform bevor sich die Frauen in der Gruppe zusammengefunden haben. Die Gruppe übernahm die bestehende Homepage und nutzte sie als Veröffentlichungsform ihrer Texte. Aufgrund negativer Medienerfahrungen, konkret die Einseitigkeit der Debatte, bemühten sie sich nicht, ihre Texte in den Printmedien zu veröffentlichen.

Ne, es ist, also es hat den Riesenvorteil, dass es so einfach und so schnell vor allen Dingen ist. Also man schreibt was, man kann das am nächsten Tag oder am selben Tag irgendwie veröffentlichen und man muss jetzt nicht irgendwie was drucken oder selber drucken wär, das wär auch wirklich, ich glaub das ist fast keine Alternative mehr weil, dies der Verbreitungsgrad ist. Also wen erreicht man da, wenn man jetzt also. (F2:13/36-41)

Hinsichtlich des Verbreitungsgrads merkte die Interviewpartnerin an, dass die Texte und die Homepage zwar nur von denjenigen Lesern gefunden werden, die auch gezielt nach den entsprechenden Themen im Internet suchen. Ihre Texte wurden somit überwiegend von einer interessierten Leserschaft gelesen.

Also es ist jetzt insgesamt war's keine viel besuchte Homepage aber schon von einigen verlinkt worden. Und das war ..also ich denke wenn man da auch mehr gemacht hätte und auch die Homepage öfter aktualisiert hätte und da mehr Inhalte reingestellt hätte dann hätte da schon was draus werden können. Weil es auch echt sonst nichts gibt. Es gab ja noch 'ne andere, im Zusammenhang mit der Kopftuchgeschichte hat sich noch 'ne andere Gruppe gegründet. (...) Ich fand auch manche Sachen son bißchen, also nicht differenziert genug irgendwie. (F2:9/10-25)

Die Interviewpartnerin betonte, dass die Homepage regelmäßig frequentiert wurde. Weiterhin stellte sie die Einzigartigkeit ihrer Arbeit heraus. Die Interviewpartnerin erkannte die Leistung ihrer Gruppe darin, „hochwertige“ Texte anzufertigen und damit die Diskussionen um das Kopftuch zu bereichern. Das Qualitätskriterium verwies dabei auf den angestrebten Expertenstatus und die Sprachkompetenzen.

Die Homepage existierte noch weiter, nachdem sich die Gruppe aufgelöst hatte. Auf diesem Wege blieben sie mit ihrer eigenen Arbeit und den entwickelten Positionen sichtbar und beteiligten sich indirekt an der Debatte.

Im weiteren Verlauf vergrößerte sich die Gruppe, was zu Interessenverschiebungen innerhalb der Gruppe führte. Die Fokussierung auf eine Auseinandersetzung mit dem Kopftuch nahm ab. Die Gruppe verlor sich bei unterschiedlichen Aktionen, die viel Energie kosteten. Es entwickelte sich eine Krise in der Gruppenarbeit, die durch Richtungsentscheidungen ausgelöst wurden und sich in der Reduzierung der Mitgliederanzahl manifestierte. Ein Teil der Gruppe bevorzugte Aktionen, der andere die inhaltliche Arbeit. Die Leiterin, die zeitlich überlastet war, konnte ihre Leitungsaufgabe nur noch eingeschränkt wahrnehmen.

Vor allen Dingen führte aber die juristische Entscheidung in der Kopftuchdebatte, der Ausgang des Bundesverfassungsgerichtsurteils, zu Enttäuschungen bei den Frauen.

Und ein Faktor, der glaub ich auch 'ne Rolle spielt, war auch die Enttäuschung, als man dann gesehen hat nachdem (...). Nach dem Urteil hieß es ja, wir brauchen jetzt 'ne breite gesellschaftliche Debatte über das Kopftuch und dann waren aber ruck zuck die Gesetze gemacht. (...) Und man hatte da nicht irgendwie wirklich Einflussmöglichkeiten (...). (F2:3/9-15)

Das Gericht hatte im Zuge der Entscheidung an die Länder appelliert, zukünftige Gesetzesentscheidungen in eine breite gesellschaftliche Debatte einzubetten. Hier sahen die Frauen ihren Einsatz und die Möglichkeit, Einfluss auf diese Debatte zu nehmen. Dazu verfassten sie ihre Texte, in denen sie Stellung zu der öffentlichen Debatte nahmen. Die zeitnahen Gesetzesentscheidungen führten dann aber zu einem raschen Abebben der Debatte. Insgesamt nahm die öffentliche Aufmerksamkeit an dem Thema Kopftuch ab. Sowohl die Gesetzesentscheidungen als auch daraus resultierend das abnehmende öffentliche Interesse an dem Thema Kopftuch verringerte den Handlungsspielraum der Frauen. Ihre Erwartungen, hier aktiv Einfluss nehmen zu können, wurden enttäuscht. Diese Enttäuschung trug maßgeblich dazu bei, dass sich auch das Interesse der Frauen an dem Thema verringerte. Mit dem Eindruck bei diesem Thema „nichts ausrichten“ zu können, wandten sie sich dann anderen Aktivitäten zu, in denen es darum ging, sich für ein positives bzw. alternatives Islambild zu engagieren. Dabei verlor die Gruppe ihre Fokussierung und die Diskussionen um Pläne und Ausrichtung der Gruppe führten schließlich zum Ende der Gruppenarbeit.

Somit lassen sich hier zwei zentrale Merkmale von sozialen Gruppen heraus stellen: Zum einen die Bedeutung der gemeinsamen Interaktion für das Bestehen der Gruppe als solcher. Als die Arbeit an den Texten wegfällt und sich Enttäuschungen über den

Verlauf der Debatte um das Kopftuch (sowie Leitungsschwierigkeiten) einstellten, diffundierte die Gruppe auseinander. Ihr gemeinsamer Bezugspunkt, das Verfassen der schriftlichen Position zur Kopftuchdebatte, und damit die gemeinsame Interaktion, bestand nicht mehr. Zum anderen zeigt sich an der hier analysierten Gruppe die Komplexität, die aus dem Anspruch der „Weltgestaltung“ resultiert. Diese sei für Gruppen nicht zu erreichen ohne Teil eines größeren organisationalen Zusammenhangs oder einer Bewegung zu sein (vgl. Krech 2005: 142). Die Einsicht in die Reichweite ihrer Handlungen, die Erkenntnis, dass sie als Gruppe die mediale und politische Debatte nicht in ihrem Sinn beeinflussen konnten, führte zum Abbruch des gemeinsamen Engagements. Damit fiel für die Gruppe das Ziel des gemeinsamen Handelns weg. Als keine Alternative an die Stelle trat, löste sich die Gruppe auf.

Die aktive Gruppenzeit umfasste den Zeitraum von ca. zwei Jahren. Die Internetseite bestand noch bis zum Winter 2008 weiter. Bei der Entscheidung, auch die Homepage einzustellen, entstand eine neue Idee: Eine neue Homepage mit veränderter Ausrichtung sollte entstehen. Dabei sollten die Themen Frau, Geschlecht und Islam behandelt. Damit hat sich aus der Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterbild im Zuge der Kopftuchdebatte ein weiterer Anschluss ergeben. Es entwickelt sich dabei eine neue Form muslimisch weiblichen Engagements.<sup>93</sup>

Die Gruppe AG Muslimische Frau in der Gesellschaft hatte sich im Kontext des Kopftuchkonfliktes zusammengefunden, sich über ihre gemeinsame Lage als Kopftuchträgerinnen ausgetauscht, sich mit dem Thema in religiöser Hinsicht auseinandergesetzt und dann diese Ergebnisse veröffentlicht. Bemerkenswert ist dabei nun zum einen, dass sie mit ihrem Engagement auf eine Veränderung außerhalb des religiösen Feldes, nämlich auf das politische Feld zielen. Zum anderen, dass es sich bei den Akteurinnen hauptsächlich um konvertierte und deutschsprachige Frauen handelt, die aufgrund ihrer beruflichen Qualifikationen den Anspruch entwickelten, als Ansprechpartnerinnen für den nicht-muslimischen Kontext zu wirken. Im Vordergrund des Gruppenhandelns steht die Veränderung einer gesellschaftlichen Konfliktsituation, die

---

<sup>93</sup> Es handelt sich dabei um die Homepage *nafisa*, die aktuell von vier muslimischen Frauen geführt wird, die darüber hinaus auch einen Blog sowie einen Youtube-Kanal betreiben. Über die Zeit ihres Bestandes von 2008 bis 2015 hat sich ihr Angebot weit aufgefächert und differenziert (vgl. Nafisa 2015 a).

Außenwahrnehmung des Islam. Die Akteurinnen nehmen sich als muslimische Expertinnen (hier in personaler Dimension) war, die stellvertretend für das muslimische Feld eine politische Aufgabe übernehmen möchten. Damit hat die Kopftuchdebatte hier eine doppelte Funktion:

Zum einen führt sie zu dem Zusammenschluss in der Gruppe und zum anderen fördert sie die Auseinandersetzung mit dem muslimischen Geschlechterverhältnis. Darüber hinaus stellt die Debatte einen Rahmen dar, in dem Konvertitinnen als muslimische Expertinnen im nicht-muslimischen Feld agieren. Diese Rolle der religiösen muslimischen Expertin, die außerhalb des religiösen Feldes agiert, stellt damit eine Variante der beiden zuvor dargelegten Rollen des personalen religiösen Expertentum dar.

### **7.2.2 Interessensvertretung muslimischer Frauen: Aktionsbündnis muslimischer Frauen**

#### *Anlass*

Im Kontext der ersten Islamkonferenz und der sich entfaltenden staatlichen „Islampolitik“ (siehe Kapitel 3.3) hat sich das Interesse der Politik verstärkt, mit muslimischen Akteuren und im Hinblick auf die Bedeutung von Geschlechterfragen insbesondere auch mit muslimischen Akteurinnen ins Gespräch zu kommen (vgl. Amiraux/Jonker 2006: 9; vgl. Amir-Moazami 2009: 189; Tezcan 2011: 304). Daraufhin wurde 2005 vom BMFSFJ, der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration und der Muslimischen Akademie<sup>94</sup> das sogenannte „Dialogforum muslimischer Frauen“ ins Leben gerufen. Dabei wurden von den oben genannten Organisatoren Vertreterinnen muslimischer Dachverbände und Großorganisationen, Religionsgemeinschaften auf Länderebene, überregional bekannte Frauenorganisationen und Frauengruppen eingeladen. Auf den Dialogforen, die halbjährlich stattfanden, trafen sich 20 Teilnehmerinnen in den Räumlichkeiten des Ministeriums zunächst mit dem Ziel, den Austausch unter den bundesweit ehrenamtlich aktiven muslimischen Frauen anzuregen. Die finanzielle Unterstützung der Anreise der Teilnehmerinnen<sup>95</sup> stellte eine wichtige Voraussetzung dar.

---

<sup>94</sup> Im Jahr 2010 stellte die Muslimische Akademie ihre Arbeit ein. Gegründet wurde sie im Jahr 2004 als Verein, der sich als ein Forum des Dialogs unter den Muslimen verstand.

<sup>95</sup> Basis der Darstellung ist das Interview mit der Interviewpartnerin F9.

## *Ziele*

Zu dem Teilnehmerinnenkreis zählten die Frauenbeauftragten oder weibliche Vertreterinnen der Dachverbände und Großorganisationen (DITIB, VIKZ, Islamrat und ZMD), die Frauenbeauftragten der Schura Hamburg und Niedersachsen (Zusammenschluss islamischer Gemeinschaften auf Landesebene als Religionsgemeinschaften) und der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) sowie eine Vertreterin des Bundes der alevitischen Frauen. Weiterhin war jeweils eine Vertreterin des ZIF, des BFMF, des Instituts für interreligiöse Pädagogik und Didaktik (IPD), des Forums unabhängiger Muslime (FuM) und von Buschra (Verein in München), einer Frauengruppe aus Hamburg, eines Bildungsvereins aus Hamburg und Hannover anwesend, darüber hinaus aus dem Kreis der Organisatoren eine Vertreterin der Muslimischen Akademie, BMFSFJ und der Migrationsbeauftragten. Die Organisatoren etablierten durch die Dialogforen eine regelmäßige Austauschmöglichkeit für einen Kreis ehrenamtlich aktiver muslimischer Frauen aus dem gesamten Bundesgebiet. Zentrales Ergebnis der Treffen sei gewesen, diesen Kreis zu verstetigen, indem ein organisationaler Rahmen geschaffen werden sollte. Ziel war eine überregionale muslimische Frauenorganisation, die es bis dahin in Deutschland noch nicht gab, aufzubauen.

Das lief so 'ne ganz Zeit. (...) Dann war einmal der Frauenrat dann die Antidiskriminierungsstelle da, die haben ihre Arbeit vorgestellt. (...) Der Kontakt untereinander hat nicht so viele Früchte getragen in diesen Dialogforen. Wir waren uns darin einig darin, dass es wichtig wäre, wenn wir so eine überregionale Organisation jetzt hätten, die es nicht gibt. (F9:1)

Neben dem Ziel der Vernetzung muslimischer Frauen wurden die Veranstaltungen von Seiten der Organisatoren dazu genutzt, die Arbeit des Ministeriums vorzustellen. Darüber hinaus standen die Analyse des Forschungsstands zu Musliminnen in Deutschland sowie die Diskussion bildungs- und familienpolitisch relevanter Fragestellungen im Mittelpunkt. Dazu wurden unterschiedliche Gäste eingeladen wie z. B. der Frauenrat. Die Vorstellung der verschiedenen Gremien diente dem Ziel der Initiatoren, die gesellschaftspolitische Partizipation muslimischer Frauen außerhalb des muslimisch-religiösen Feldes zu fördern.

Zusätzlich zu den Dialogforen fanden in den Jahren 2006 bis 2009 vier Klausurtagungen mit erweitertem Teilnehmerinnenkreis statt. Diese Klausurtagungen sollten dazu dienen, die Ziele des Teilnehmerinnenkreises zu fokussieren. Die Frauen wurden

darüber hinaus in der Ausgestaltung einer eigenen Organisation beraten. Dies gestaltete sich aber als komplexe Angelegenheit, da die Zusammensetzung der Teilnehmerinnen häufig wechselte.

Es waren verschiedene Gäste eingeladen, die uns Vorschläge machten, wie wir es anpacken könnten. (F9:2)

Auf der letzten Klausurtagung im Jahr 2009 wurde dann formal eine Vereinsgründung vollzogen. Man sei sich einig darin gewesen, dass die weitere Zusammenarbeit nur in Form eines eingetragenen Vereins Bestand haben würde. Hier wird deutlich, dass die Zusammensetzung des Teilnehmerinnenkreises sich durch eine hohe Heterogenität auszeichnet. Zwar handelt es sich ausschließlich um muslimische Frauen, aber alle engagieren sich bereits in verschiedenen Gruppen bzw. Organisationen innerhalb des religiösen Feldes. Damit besteht einerseits kein unmittelbarer Bedarf an einer organisationalen Zugehörigkeit und andererseits sind die Frauen mit unterschiedlichen Themen befasst bzw. kommen aus verschiedenen islamischen Richtungen, so dass sich die Gleichgesinntheit hier nur durch die formale Mitgliedschaft absichern lässt.

Mit dem Aufbau eines organisationalen Zusammenschlusses begann die gemeinsame Arbeit an der inhaltlichen Ausrichtung und der Etablierung weiterer Ziele. Als Ziel wurde definiert, sich grundsätzlich für die Interessen muslimischer Frauen einzusetzen und zwar in gesellschaftspolitischer Hinsicht. Religiöse Ziele sollten dabei nicht im Vordergrund stehen.

Es war uns eigentlich klar, dass wir keine religiösen Ziele, wir sind zwar eine Vereinigung muslimischer Frauen, die sich eigentlich auch als religiös definieren, aber im Grunde genommen geht es uns darum, auf der gemeinsamen Grundlage, die wir hier haben, das ist das Rechtssystem und das politische System, die Interessen durchzusetzen. Es gibt immer wieder Diskussionen darüber, inwieweit kann man das eine von dem anderen trennen. Aber wenn wir z. B. über die Kopftuchfrage reden, dann geht es überhaupt nicht darum, ob das Kopftuch von der Religion vorgeschrieben ist. Diese Diskussion wollen wir eigentlich gar nicht führen, sondern es geht darum, gehört das zum Bereich der Religionsfreiheit ja oder nein. Dazu gibt es eindeutige Positionen des Bundesverfassungsgerichts und wenn es dazu gehört, dann muss dieses Recht auch jedem gewährt werden. (F9:2)

Zwar war die Religionszugehörigkeit der gemeinsame Bezugspunkt ihres Zusammenschlusses, eine gemeinsame inhaltliche Beschäftigung mit religiösen Fragen sollte aber explizit vermieden werden. Im Hinblick auf das Thema Kopftuch bedeutete diese Zielsetzung der Arbeit, dass man zwar gemeinsam für das Recht auf Religionsfreiheit

in nicht-muslimischen Zusammenhängen stritt, eine gemeinsame religiöse Auseinandersetzung mit dem Thema jedoch unterließ. Hintergrund war hier einerseits die heterogene Zusammensetzung der Teilnehmerinnen, deren Zusammenhalt von kontroversen Themen gefährdet werden könnte. Andererseits wird daran auch die Ausrichtung auf das nicht-muslimische politische Feld deutlich: hier wollten und sollten sie als Ansprechpartnerinnen fungieren. Für dieses Ziel wurden inhaltliche Grundsatzdiskussionen untergeordnet behandelt. Unabhängig eines einheitlichen Standpunkts hinsichtlich der Auslegung religiöser Grundlagen, engagierten sie sich demnach für die Anerkennung der Minderheitenrechte religiöser muslimischer Frauen.

Im Vergleich zu den existierenden muslimischen Verbänden wollten sie mit ihrem Zusammenschluss einen Bereich abdecken, der bisher noch nicht existierte. Zwar verfügten die muslimischen Verbände auch über Frauenabteilungen, die sich für die Belange muslimischer Frauen einsetzten. Deren Arbeit würde aber von der religiösen Ausrichtung sowie den existierenden Strukturen des Verbandes geprägt. In ihrer Organisation könnten sich dagegen Frauen auch unabhängig von spezifischen religiösen Ausrichtungen wiederfinden.

Es ist 'ne Lücke, in die wir uns bewegen. Die großen Verbände haben zum Teil ihre Frauenabteilungen, die machen sehr viel, aber das ist religiöser ausgerichtet und einer bestimmten Verbandsstruktur oder einer bestimmten Denkweise unterliegt. Es gibt auch Personen, die davon nicht erfasst sind. (...). Es gibt etliche Frauen, die zu keinem Verband gehören, (...) die sich aber trotzdem nicht als nicht-religiös empfinden und die sich sozial engagieren wollen. Und denen das gefällt, das in einem Rahmen zu machen, wie wir den haben. (F9:3)

Krech definiert „die Abgrenzung von einem als dominant wahrgenommenen Organisationssektor einer Religion“ als einen von drei Entstehungskontexten für religiöse Gruppen und Organisationen. Darauf hat auch schon Gamper (2011) in seiner Untersuchung zu muslimischen Frauenorganisationen hingewiesen, die mit ihren Angeboten „eine Nische in der muslimischen Vereinslandschaft besetzen“ (vgl. Gamper 2011: 144). Das Aktionsbündnis deckt hier eine sehr spezifische Nische, diejenige der Vertretung muslimischer Frauen über religiöse Richtungen und den Gemeinde- und Organisationskontext hinaus mit Ausrichtung auf das politische Feld.

Interessant ist, dass hier zwar die Abgrenzung als wichtiges Merkmal der eigenen Gruppenidentität fungiert, allerdings wurden die abgrenzenden Kriterien nicht explizit

formuliert. Das mag darin begründet liegen, dass sich der Verein zur Zeit des Interviews noch in der Ausrichtungsphase befand. Sie waren nach wie vor dabei, ein Profil herauszubilden.

Es ist halt auch wichtig, dass wir auch selber erst mal ein Profil bekommen, damit man dann auch sieht, wir sind keine Konkurrenzorganisation; sondern wir besetzen ein Feld, was noch nicht besetzt ist. (F9:7)

Ziel ihrer gemeinsamen Arbeit war die Vertretung der Interessen muslimischer Frauen in der politischen und medialen Öffentlichkeit. Dieses Ziel erforderte ein hohes zeitliches Engagement der beteiligten Frauen.

Es wird häufig über die religiösen Frauen gesprochen, aber sie werden selbst nicht gehört. Das wäre unsere Position, dass wir in den Diskussionen sichtbar werden. Eine mühevoll Kleinarbeit, Kontakte aufzubauen, immer wieder auf Veranstaltungen gehen. (F9:3)

### *Abläufe*

Um Öffentlichkeitsaufgaben auf einen größeren Kreis der Mitglieder zu verteilen, planten sie den Aufbau einer „Expertinnendatenbank“. Dazu sollten thematische Anfragen entsprechend der Kenntnisse der Frauen untereinander aufgeteilt werden. Die Frauen suchten damit nach einer praktikablen Lösung, um die Gesamtpräsenz muslimischer Frauen in der politischen Öffentlichkeit einerseits zu verstärken und andererseits einzelne Frauen in dieser Tätigkeit zu entlasten.

So wäre uns schon sehr geholfen, wenn ich einen Vortrag zu diesem Thema halte, ich hab selber davon keine Ahnung, es gibt ‘ne Liste, wo ich weiß, es gibt in Stuttgart eine Frau, die hat das schon gemacht, die beschäftigt sich damit, dann kann die das machen oder mir Informationen darüber geben, damit ich nicht bei Adam und Eva anfangen muss, um mich in das Thema einzuarbeiten. Das würde von den einzelnen schon viel Druck wegnehmen. (F9:3)

Offenbar wurden die Frauen in der Vergangenheit häufig als Vortragsrednerinnen außerhalb des religiös-muslimischen Feldes geladen. Dies stellte für die Frauen eine Herausforderung hinsichtlich ihrer zeitlichen Ressourcen dar und darüber hinaus auch im Hinblick auf das benötigte Fachwissen. Vor diesem Hintergrund entstand die Idee eines „Austauschs“ von Expertinnen und Expertinnenwissen. Sie beschrieb, dass es ihrer Arbeit dienlich wäre, wenn ihnen bestimmte theologische Inhalte derart zur Verfügung ständen, dass angesprochene Frauen dies als Material bei Vortragstätigkeiten nutzen könnten.

Daraus geht hervor, dass in verschiedenen Situationen eine Diskrepanz entstanden war zwischen der Fremd- und Selbstwahrnehmung als Expertin für theologische Fragen. Zwar lehnten sie die theologische Auseinandersetzung im Rahmen ihrer gemeinsamen Arbeit als Organisation ab, dennoch müssen sie als „Ansprechpartnerinnen“ auf religiöse Kenntnisse verweisen können, um diesem von außen an sie herangetragenen Anspruch gerecht zu werden. Das Interesse von nicht-muslimischer Seite ist demnach von dem Wunsch nach religiösem Wissen am Islam und dabei insbesondere hinsichtlich des religiösen Geschlechterverhältnisses geprägt. Die Rolle der Ansprechpartnerinnen für muslimische Frauen drängt damit auf spezifische Kompetenzen: einmal in Form religiösen Grundlagen-Wissens und zudem hinsichtlich der Vermittlungskompetenzen dieses Wissens an andere.

Hinsichtlich ihrer Idee einer „Expertinnendatenbank“ stellt sich die Frage nach der Anschlussfähigkeit und Einigkeit über die inhaltlichen Positionen; denn eine inhaltliche Auseinandersetzung darüber wird vermieden.

Um die Belange muslimischer Frauen in Deutschland politisch zu vertreten, gehörte auch die Teilnahme an der Islamkonferenz zu ihren Zielen. Dies wurde auf indirektem Weg erreicht, indem ein Mitglied ihres Vorstands in Absprache mit dem Ministerium zu einer Teilnehmerin der Islamkonferenz wurde, ohne dabei aber als offizielle Vertreterin des Vereins aufzutreten.

Als ein erstes wichtiges Ergebnis hinsichtlich ihrer politischen Partizipation berichtete sie von ihrem Beitrag in einem Verfahren, das zum Zeitpunkt des Interviews (2011) vor dem Bundesverfassungsgericht anhängig war. Das Gericht habe sie zusammen mit anderen muslimischen Verbänden angeschrieben, eine Stellungnahme zu dem Verfahren abzugeben. Hintergrund war die Klage zweier muslimischer Lehrerinnen aus Nordrhein-Westfalen, die ihr Grundrecht auf Religionsfreiheit durch die Kopftuchgesetze verletzt sahen.<sup>96</sup> Die Interviewpartnerin (F9) war davon überzeugt, dass sie die Möglichkeit, öffentlich Stellung zu beziehen, nicht erhalten hätten, wenn sie nicht als Verein, d. h. auch in dieser formalen Struktur, existiert hätten. Im Kontext der Kopf-

---

<sup>96</sup> Die Entscheidung kam im Januar 2015 zu Stande als das Bundesverfassungsgericht der Klage stattgab.

tuchfrage gelten sie von Seiten der staatlichen Institution, wie dem Bundesverfassungsgericht, und auch im politischen Feld als Ansprechpartnerinnen für die Belange muslimischer Frauen und ihnen wird eine Expertise in diesem Bereich zugesprochen.

Im Hinblick auf das Ziel die Präsenz und die gesellschaftliche Partizipation muslimischer Frauen auszubauen, kam der Anzahl der Mitglieder eine hohe Bedeutung zu, da diese über den Zugang zu bestimmten Gremien entscheidet. Ein Ziel ihrer Arbeit war, in den deutschen Frauenrat aufgenommen zu werden, da diese Frauenorganisation als Ansprechpartnerin in Frauenthemen für die Politik gilt.<sup>97</sup> Zudem waren sie innerhalb dieses Gremiums die einzige Organisation muslimischer Frauen. Die Zugangsvoraussetzung ist eine Anzahl von mindestens 300 Mitgliedern. Um so vielen Frauen wie möglich die Mitgliedschaft in ihrem Verein zu ermöglichen, verzichtete der Verein auf Mitgliedsbeiträge. Der Verein konnte zum Zeitpunkt des Interviews rund 340 Musliminnen als Mitglieder im Alter zwischen 18 und 77 Jahren zählen.<sup>98</sup> Ein weiteres Thema, das sie als Verein beschäftigte, war die Frage der Geschlechtergerechtigkeit. In diesem Zusammenhang haben sie als Verein bisher zwei Tagungen durchgeführt. Im Jahr 2010 zum Thema Empowerment und im Jahr 2011 eine Tagung zum Thema Geschlechtergerechtigkeit.<sup>99</sup>

### *Arbeitsweise*

Mit der Gründung des Vereins beendete das Bundesministerium (BMFSFJ) die finanzielle Förderung der Treffen. Durch die Entscheidung auf Mitgliedsbeiträge zu verzichten, finanzierten sie ihre Tätigkeiten ausschließlich über Spenden. Somit verfügte der Verein über ein geringes finanzielles Budget und dies hatte zur Folge, dass derzeit nur für den Vorstand regelmäßige Treffen realisiert werden können. Die Vereinskommunikation lief über das Internet. Dazu wurden vierteljährlich ein Tätigkeitsbericht sowie regelmäßige Hinweise über Artikel oder relevante Veranstaltungen an die Mitglieder versendet. Auf der Homepage wurden zudem Presseerklärungen zu bestimmten Themen postiert, die vom Vorstand verfasst wurden. Die Homepage wurde ebenfalls zur Vernetzung und zum Austausch von Informationen genutzt. Als Ziel für eine zukünftige Arbeitsform wurde formuliert, regionale Gruppen im Bundesgebiet zu

---

<sup>97</sup> Im November 2010 hatten sie den Antrag auf Aufnahme in den deutschen Frauenrat gestellt und wurden aufgenommen.

<sup>98</sup> Im Jahr 2013 hat sich die Mitgliederzahl auf 400 erhöht (vgl. AmF 2013).

<sup>99</sup> Im Rahmen der Datenerhebung habe ich an der Tagung im Jahr 2011 teilgenommen, siehe Anhang.

gründen, in denen sich die Frauen treffen und austauschen könnten. Bisher bestand nur eine Gruppe in Berlin.

Die Organisation hatte es sich zur Aufgabe gemacht, als Ansprechpartnerin für die Belange muslimischer Frauen in der politischen Öffentlichkeit zu gelten. Dabei beziehen sie sich mit ihren Anliegen ausschließlich auf das politische Feld und zivilgesellschaftliche Zusammenhänge. Anlass zur Gründung kam dabei von staatlicher Seite, die im Zuge der Islampolitik eine Lücke hinsichtlich weiblicher muslimischer Ansprechpartnerinnen schließen wollte. Mit der Organisationsgründung veränderten sich die Arbeitsformen weg von der gemeinsamen Interaktion einer Gruppe in Form der Diskussion über gemeinsames Ziel und Ausrichtung. Die Organisation hat sich zu einer Plattform entwickelt, die sich gegenseitig mit Informationen versorgt. Darüber hinaus werden sie von der Politik als Ansprechpartnerinnen muslimischer Frauen wahrgenommen.<sup>100</sup> Gleichzeitig geht die Rolle der Ansprechpartnerin für muslimische Frauen von Seiten der politischen Öffentlichkeit mit der Erwartung einer Expertenkompetenz in religiösen Fragen einher. Damit befindet sich die Organisation in einer Spannung zwischen den Erwartungen von außen und den eigenen Zielen.

### **7.2.3 Zusammenfassung: Gesellschaftliche und politische Partizipation?**

Die beiden hier präsentierten Zusammenschlüsse muslimischer Frauen sind ebenfalls wie die Organisationen im ersten Teil (siehe Kapitel 7.1) weltgestalterisch tätig. Allerdings beziehen sie sich nicht auf das religiöse sondern auf das politische Feld.

Veranlasst durch die Kopftuchdebatte zielt die AG Muslimische Frau in der Gesellschaft darauf, ihre Positionen in die mediale und politische Debatte einzubringen. Die Gruppenmitglieder nehmen sich aufgrund ihrer beruflichen Kenntnisse, sprachlicher und kultureller Kompetenzen als Expertinnen wahr, die in der Lage sind, die Anliegen muslimischer Frauen „nach außen“ zu vertreten. Die öffentliche Thematisierung des muslimischen Geschlechterverhältnisses führt hier zum Zusammenschluss in der Gruppe, zur religiösen Auseinandersetzung und bietet den konvertierten Frauen einen Rahmen, in dem sie die Rolle der muslimischen Expertinnen übernehmen können – eine Rolle, die ihnen innerhalb des muslimisch-religiösen Feldes kaum zur Verfügung steht. Interessant ist, dass ihre Konversion und ihre Sozialisation im deutschen Kontext

---

<sup>100</sup> Sie nahmen im Juli 2015 bspw. am Iftar mit der Bundeskanzlerin teil (vgl. AmF 2015).

hier als Vorteil betrachtet werden. Auch in diesem Kontext der Auseinandersetzung um das Geschlechterverhältnis, wird die religiöse Expertin (personal) relevant, die dabei Anerkennung außerhalb des religiösen Feldes sucht.

Der Impuls zur Gründung des Aktionsbündnisses kam von politischer Seite, um diese Lücke der muslimischen Ansprechpartnerinnen für die Politik zu schließen. Dies belegen die staatlichen eingreifenden Maßnahmen im Zuge der Islampolitik (siehe Kapitel 3.3). Von Relevanz ist hier die Tatsache, dass diese Rolle auf religiöse Kenntnisse drängt, so werden sie auch als Expertinnen in religiösen Fragen und dabei besonders zum Geschlechterverhältnis wahrgenommen. Oder mit anderen Worten: Sie werden im politischen Raum vornehmlich als religiöse Frauen wahrgenommen und damit geht die Erwartung einher, dass sie ihre religiöse Praxis in Bezug zum religiösen Deutungsrahmen setzen können und im Besonderen sich intensiv mit dem islamischen Geschlechterverhältnis auseinandergesetzt haben. Damit lässt sich als Ergebnis festhalten, dass gesellschaftliche und politische Partizipation in diesem Kontext an religiöse Expertise gebunden ist.

### **7.3 Zusammenfassung**

Die hier untersuchten muslimischen Frauenorganisationen richten ihre Ziele des gemeinsamen Handelns nicht auf die Gruppe selber, sondern auf ihre Umwelt, d. h. das religiöse und das politische Feld.

Die Gruppen im ersten Teil haben zur Verwirklichung ihrer Ziele ein Angebot für muslimische Frauen im religiösen Feld entwickelt. Die Anlässe ihres Handelns waren unterschiedlich, einten sich doch in einem zentralen Punkt: die bestehenden Geschlechterverhältnisse zu verändern und zwar durch die Auseinandersetzung mit den diesbezüglichen religiösen Inhalten. Es war weiterhin ihr Anliegen, Frauen darin zu bestärken, sich individuell mit ihrer Religion zu befassen. Das Ziel war dabei, das religiöse Selbst zu entfalten, das sich bewusst zur religiösen Bindung entschieden hat. Dies verweist, wie analysiert, auf die religiöse Individualisierung in der Sachdimension (Luckmann 1996).

In diesen religiösen Auseinandersetzungsprozessen wurde auch die Frage nach der religiösen Expertise relevant: Einerseits die Frage, wie mit Expertenmeinungen umzugehen ist und andererseits, ob auch Frauen diese Rolle einnehmen können.

Ein zweiter Punkt betraf die Frage der Reichweite des eigenen Handelns, d. h., ob sich der Anspruch der Weltgestaltung auch realisieren ließ. Dies wurde insbesondere für die beiden zuletzt betrachteten Zusammenschlüsse relevant. Der Anspruch politisch aktiv zu werden und Politik zu gestalten, ist voraussetzungsvoll und ebenfalls an die Rolle der religiösen Expertise gebunden.

Beide Bereiche, (Bildungs-)Angebot und politische Partizipation reflektieren darüber hinaus ebenfalls zwei Zeitfenster im Hinblick auf die Veränderungen im religiösen-muslimischen Feld: Die Organisationen im ersten Teil sind in den 90er Jahren gegründet worden und reagierten auf das strukturell verfestigte religiöse Feld insofern, als dass sie sich unabhängig davon positionierten: organisatorisch wie auch inhaltlich.

Die beiden Zusammenschlüsse aus dem zweiten Teil zielten dezidiert auf politische und gesellschaftliche Partizipation ab und markieren damit die aktuelle Phase muslimischen Engagements seit 2001, in der von politischer Seite im Zuge der Institutionalisierung des Islam und der sogenannten Islampolitik immer wieder muslimische Ansprechpartner – und aktuell vermehrt Ansprechpartnerinnen – gesucht werden.

Als Ergebnis der Analyse dieser Organisationen lässt sich festhalten, dass Veränderungen im Hinblick auf die Partizipation von Musliminnen mit Bildungsfragen verbunden sind: Wer gegen religiös begründete patriarchale Praktiken vorgehen will, benötigt religiöse Kenntnisse, um dagegen zu argumentieren. Wer gesellschaftlich partizipieren will, der braucht Bildung und Bildungsabschlüsse. Und wer politisch als muslimische Ansprechpartnerin partizipieren will, benötigt religiöse Kompetenzen insbesondere im Hinblick auf das religiöse Geschlechterverhältnis.

Der Anspruch der „Weltgestaltung“ (Krech 2005: 139) wird in den untersuchten Fällen bis auf eine Ausnahme in der Form einer religiösen Organisation verwirklicht. Die Fokussierung auf ein sachliches Ziel, die Differenzierung der gemeinsamen Tätigkeiten sowie rationale Gründe, wie der Zugang zu finanziellen Fördermöglichkeiten, trugen zu der Gründung der Organisationen bei. Darüber hinaus traten die gemeinsame Interaktion und das Zusammensein in den Hintergrund (vgl. Tyrell 1983: 80). Das Motiv, unabhängig von den bestehenden Strukturen im religiösen Feld agieren zu können, war ebenfalls Anlass zur Organisationsgründung – wurde es doch als Voraussetzung für die Verwirklichung der Ziele betrachtet. Gleichzeitig wirken sich die geringen Ein-

flussmöglichkeiten, ihre Reichweite hinsichtlich der Weltgestaltung, auf den Fortbestand des gemeinsamen Handelns aus. Auf diesen Zusammenhang wurde im Zuge der Analyse des Forschungsstandes hingewiesen (vgl. Krech 2005: 139).

## 8 Expertinnen im Amt

Im Zuge der Datenerhebung (siehe Kapitel 5.3) wurde in den muslimischen Großorganisationen gezielt nach Ansprechpartnerinnen für Frauenfragen und -aktivitäten gesucht. Die Annahme dabei war, dass diese Frauen einerseits hohe Kenntnis des gemeinschaftlich weiblichen Engagements innerhalb der Organisation haben und andererseits Kontakte zu den in diesem Kontext existierenden Frauengruppen herstellen könnten. Die befragten Frauen wirkten im Rahmen der Untersuchung allerdings weniger als Schlüsselpersonen für den Kontakt zu den Frauengruppen. Dagegen rückte die Frage in den Mittelpunkt, welche Aufgaben die Frauen selber übernehmen und auf welche Weise diese Funktion innerhalb der Organisationen etabliert wurde. Diese zunächst unerwarteten Ergebnisse geben wichtige Hinweise über die Rolle von Frauen innerhalb der bestehenden muslimischen Organisationslandschaft sowie über die Relevanz des Themas Geschlecht in diesem Kontext.

Die religiösen Organisationen unterscheiden sich dahingehend von den religiösen Gruppen, dass die Verwirklichung der Interessen im Vordergrund steht und die soziale Zusammensetzung der Beteiligten dabei zweitrangig ist (Tyrell 1983: 80). Dabei erfüllen die religiösen Organisationen die Funktion, auf der Mesoebene zwischen der religiösen Interaktion unter unmittelbar Anwesenden und den Prozessen auf der Makroebene zu vermitteln (vgl. Krech 2005: 139).

Im Hinblick auf die bestehenden muslimischen Organisationen heißt das bspw., dass sie für die religiöse Grundausstattung ihrer Mitglieder sorgen, indem sie Gebetsräume und ausgebildetes Personal zur Verfügung stellen. Darüber hinaus verhandeln sie mit den politischen Vertretern der Kommunen oder auch auf Bundesebene für die Berücksichtigung ihrer Anliegen. Diese Funktionen der muslimischen Dachverbände stellt ein Ergebnis des Institutionalierungsprozesses des Islam in Deutschland dar (siehe Kapitel 3.2).

Im Zuge der Ausdifferenzierung der Organisationen innerhalb des muslimisch-religiösen Feldes wurde deutlich, dass seit den 2000er Jahren spezifische Zielgruppen stärker in den Fokus treten. Neben den speziellen Angeboten für Jugendliche, die mittlerweile neben der religiösen Unterweisung auch nicht-religiöse Bildungsangebote wie Nachhilfe und Sprachunterricht umfassen, werden nun auch die Interessen der Frauen

innerhalb der Gemeinden stärker berücksichtigt. Mittlerweile existieren bspw. spezielle religiöse Bildungsangebote für die Frauen innerhalb der Organisationen (siehe Kapitel 3.1.2), die Zugänge in Form von beruflichen und ehrenamtlichen Positionen innerhalb der Organisationen eröffnen. Die Präsenz von Frauen innerhalb der Organisationen zeigt sich an der Einrichtung von Frauenräumen, der Gründung von Frauenabteilungen innerhalb der Verbände und auch in der Zusammensetzung der Vorstände. Darüber hinaus wurde in einigen Verbänden das Amt der Frauenbeauftragten eingeführt. Die Besetzung von Ämtern mit Frauen in den Organisationen markiert einen Wandel innerhalb der Organisationslandschaft des religiös-muslimischen Feldes.

Mit Hinblick auf die Funktionsweise des religiösen Feldes wurde gezeigt, dass sich hier Laien und religiöse Experten als Protagonisten gegenüberstehen (Bourdieu 2000). Letztere verfügen über die Deutungsmacht durch ihre Funktion im Feld, d. h. ihr Amt. Ihnen gegenüber stehen die religiösen Laien, auf die religiös Einfluss genommen wird. Neben den Experten mit Amt und damit mit offizieller Autorität existieren aber auch diejenigen religiösen Experten, die Weber (1980: 269) Propheten nennt, die aufgrund ihrer persönlichen Fähigkeiten über eine personale Autorität verfügen (siehe Kapitel 1.2). Im Kapitel zu Religion und Geschlecht (1.3) wurde gezeigt, dass das Geschlecht auf die Zugänge zu den Expertenpositionen mit Amt wirkt. Das heißt, dass bspw. Frauen nicht in allen religiösen Tradition und Zusammenhängen Zugang zu diesen Positionen haben. In der Analyse der Gruppen und Frauenorganisationen wurde die Rolle der religiösen Expertin in personaler Dimension skizziert. Sie leistet Übersetzungsaufgaben zwischen der Auslegung der religiösen Quelle, vermittelt religiöse Kenntnisse an die Frauen, berät sie in der Ausgestaltung der religiösen Lebensführung als Frau. Dafür erhält sie innerhalb ihrer Gruppen Anerkennung für ihre Kenntnisse und Fähigkeiten. Die Besetzung von Frauen in den Vorstandsämtern der muslimischen Dachorganisation markiert einen Wandel im religiösen Feld – handelt es sich dabei doch um die Rolle der Expertin mit Amt.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung zeigen, dass seit 2007 in den vier Spitzenverbänden, die die religiös-muslimische Landschaft in Deutschland bestimmen (DITIB, VIKZ, Islamrat, Zentralrat) (siehe 3.1.2), Frauen in der Führungsebene vertreten sind. Sie gelten innerhalb der Organisationen als Ansprechpartnerinnen und Expertinnen für das Thema Frauen. Ihre Zuständigkeit für das Thema ergibt sich entweder über die Definitionen ihres Amtes oder aus der Tatsache ihrer Geschlechtszugehörigkeit. Wie

ist es zu dieser neuen Entwicklung gekommen? Mit welchen Themen und Aufgaben sind die Frauen innerhalb ihrer Verbände betraut? Diesen Fragen soll innerhalb des Kapitels nachgegangen werden.

Die muslimischen Großorganisationen und Dachverbände sind im Zuge der sich entwickelnden „Islampolitik“ und insbesondere seit der Islamkonferenz zum Ansprechpartner der Politik geworden. In diesem Kontext wurden seitens der muslimischen Verbände seit Ende der 90’er Jahre neue Kommunikationswege etabliert. Als Beispiel lässt sich die Initiative „Tag der offenen Moschee“ am 3. Oktober nennen, an der sich seit 1997 mittlerweile hunderte Moscheen in ganz Deutschland beteiligen. Seit 2007 leitet der Koordinationsrat der Muslime in Deutschland diese bundesweite Initiative, die das Ziel hat, Bürger einzuladen und Moscheen vor Ort zu besuchen, „ihre Fragen zum Islam zu stellen und dabei den gemeinsamen Dialog zu gestalten“ (Tag der offenen Moschee 2012). Dabei spielt das Thema des islamischen Geschlechterverhältnisses eine zentrale Rolle, was sich auch in der Vorbereitung der muslimischen Organisationen widerspiegelt: So werden spezielle Schulungen für dieses Ereignis angeboten, in dem eine Vorbereitung auf Fragen zu diesem Themenbereich im Mittelpunkt steht.

Darüber hinaus wurde das Medium der Homepage zum zentralen Kommunikationsmittel der Organisationen, um Stellungnahmen zu relevanten Themen zu veröffentlichen. Hier zeichnet sich eine explizite Thematisierung des Geschlechterverhältnisses im Islam ab (DITIB 2008; IGMG 2008, Zentralrat 2012): Dabei wird die Gleichstellung von Mann und Frau ausdrücklich betont sowie patriarchale Strukturen als überkommen und unzeitgemäß abgelehnt.

Die starke Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterverhältnis markiert eine veränderte Themensetzung in der Arbeit der Verbände. Die vorangegangenen Kapitel haben auf unterschiedliche Weise gezeigt, welche Relevanz das Thema Geschlecht für die Institutionalisierung des Islam in Deutschland besitzt. Die beiden Beispiele von Frau Ludin und Frau Zeynelabidin zeigten anschaulich, welche Kontroversen das muslimische Geschlechterverhältnis, repräsentiert durch das Kopftuch, innerhalb der staatlichen Institutionen und auch des religiösen Feldes auslöst. Aber auch im Zuge der sogenannten „Islampolitik“ gewinnt die Geschlechterthematik zunehmend an Relevanz. Darüber hinaus zeigt sich, wie die Auseinandersetzung mit

dem Geschlechterverhältnis in individueller Form wie auch in kollektiver Form religiöse Bildungsprozesse fördert und zum Zusammenschluss in muslimischen Frauengruppen und Organisationen führt (siehe Kapitel 3.4; 6 und 7).

Demnach erscheint es plausibel, dass das Thema nun auch auf der Leitungsebene der Dachverbände seinen Platz einnimmt und zwar in Form eines eigens geschaffenen Tätigkeitsbereichs.

Das Thema Geschlechtergerechtigkeit ist seit der Revision des Grundgesetzes im Jahr 1994 in der BRD zunehmend auf der politischen Agenda. Die Verpflichtung zur Förderung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern zog verschiedene Maßnahmen nach sich (vgl. Cordes 2008: 920). Eine zentrale Strategie im Zuge des Institutionalierungsprozess der Gleichstellungspolitik ist die Einführung von Förderungsinstrumentarien wie Gleichstellungsstellen und Frauenbeauftragten auf den verschiedenen Ebenen des politisch-administrativen Systems. Eine Entwicklung die schon in den 80er Jahren ihren Ausgangspunkt nahm.<sup>101</sup>

Es wird davon ausgegangen, dass die muslimischen Verbände diesen Trend der Gleichstellungspolitik aufgreifen bzw. gleichermaßen durchlaufen. Hier werden von Seiten der Muslime thematische Anschlüsse hergestellt. Die prominenteste Entwicklung ist dabei die Etablierung eines weiblichen Führungspersonals innerhalb der Verbände und die Einrichtung des Amtes der Frauenbeauftragten.

Im Folgenden werden die Ergebnisse der empirischen Datenerhebung zu diesem Themenbereich dargestellt. Es wurde auf die Ausgestaltung und die persönliche Definition des Amtes und der Tätigkeitsbereiche fokussiert. Dabei stand explizit nicht im Vordergrund, einen Vergleich der verschiedenen Verbandsstrukturen und des jeweiligen weiblichen Engagements zu ziehen. Ziel war vielmehr, einen generellen Überblick über die aktuellen Themen und Entwicklungen des weiblich muslimischen Engagements in Deutschland zu geben und zwar aus der Perspektive der interviewten Expertinnen. Darüber hinaus wurden erste Daten über das neue Phänomen der muslimischen Frauenbeauftragten und der ersten weiblichen Vorstandsmitglieder auf Bundesebene erhoben, und der Frage nachgegangen, mit welchen Aufgaben sie betraut sind. Die

---

<sup>101</sup> Den Anfang machte der Stadtstaat Hamburg, der 1979 eine „Leitstelle für die Gleichberechtigung der Frau“ als eigene Behörde einrichtet“ (Lenz/Adler 2010: 110). Inzwischen sind die Kommunen durch gesetzliche Regelungen zur Einrichtung von Gleichstellungsstellen verpflichtet; es existieren ca. 1.900 entsprechende Einrichtungen (vgl. Cordes 2008).

Darstellung gliedert sich in die Bereiche *Amt im Vorstand* (8.1), *Vorsitz im Frauenverband* (8.2) und *Amt der Frauenbeauftragten* (8.3). In einem vierten Teil (8.4) werden die Themen des weiblichen muslimischen Engagements zusammengeführt und diskutiert.

#### *Frauen im Amt der Organisationen*

Im Zentralrat der Muslime arbeiteten Frauen schon seit dem Zeitpunkt der Gründung (1995) im Vorstand mit (vgl. Zentralrat 2011). Zusätzlich wurde im Jahr 1998 das Amt der Frauenbeauftragten eingerichtet. In den drei anderen Verbänden des Koordinationsrats übernahmen Frauen seit 2007 Ämter im Vorstand. Es ist davon auszugehen, dass die Verbände sich hier gegenseitig beeinflussen, bzw. ähnliche Trends durchlaufen. Im Islamrat wurde 2007 zum ersten Mal eine Frau in das Amt der stellvertretenden Vorsitzenden gewählt. Bei der DITIB, der türkischen Anstalt für Religion, war ebenfalls erstmals in den Jahren 2007 bis 2009 eine Frau als stellvertretende Generalsekretärin im Vorstand tätig. In den Jahren 2009 bis 2012 war keine Frau im Vorstand vertreten. 2012 wurde wieder eine Frau in den Vorstand gewählt. Im VIKZ wurde im Jahr 2008 eine Frauenbeauftragte offiziell benannt. Es zeichnet sich gegenwärtig eine Ausweitung dieser Entwicklung ab: Aktuell vertritt die Generalsekretärin des ZMD die Funktion der Sprecherin des Koordinationsrates der Muslime (Zentralrat 2015).

Der Verband Alevitischer Gemeinden in Deutschland verfügte seit 1999 über eine eigene Frauenorganisation mit einer Vorsitzenden, die durch dieses Amt ebenfalls Mitglied im Vorstand des Gesamtverbandes ist. Die nachfolgende Abbildung liefert eine Übersicht der untersuchten Verbände mit weiblichem Führungspersonal.

<b>Funktion</b>	<b>Mutter-sprache</b>	<b>Bildungsgrad</b>	<b>Fachrichtung</b>	<b>Beruf</b>
Islamrat Stellvertretende Vorsitzende (2007)	Türkisch	Uni-Abschluss	Jura, derzeit Ausbildung zur Dolmetscherin und Studium: Mediation	Hausfrau
DITIB Stellv. Generalsekretärin (2007-2009)	Türkisch	Uni-Abschluss	Pädagogik, Wirtschaft	Mitarbeiterin Bildungszentrum
VIKZ Frauenbeauftragte (2008)	Türkisch	Uni-Abschluss	Politik und Pädagogik	Dozentin, DITIB Begegnungsstätte
Zentralrat Frauenbeauftragte (2001-2010)	Deutsch	Uni-Abschluss	Lehramt	Lehrerin
Alevitische Gemeinde Vorsitzende des Frauenverbands (2007)	Türkisch	Uni-Abschluss	Islamwissenschaft, Gesellschaft	MdL Hessen

**Tabelle 12: Profil Frauen in Leitungspositionen der muslimischen Verbände**

Unter den Frauen war eine konvertierte Muslimin, die im Jahr 1990 zum Islam übergetreten ist. Alle anderen Frauen haben türkische Eltern, die in den 60'er Jahren nach Deutschland kamen. Die Frauen sind (mit einer Ausnahme) in Deutschland aufgewachsen, haben das deutsche Bildungssystem durchlaufen und sprechen ebenso gut deutsch wie türkisch. Sie verfügen alle über eine akademische Ausbildung: Die Fachrichtungen reichen von Jura über Pädagogik bis zur Islamwissenschaft. Zwei Frauen absolvierten zum Zeitpunkt des Interviews einen Aufbaustudiengang (Mediation, Religionswissenschaft/ Islamwissenschaft). Es zeichnen zwei fachliche Schwerpunkte ab: Zum einen der pädagogische und zum anderen der islamwissenschaftliche Bereich. Eine der Frauenbeauftragten hatte zudem eine theologische Ausbildung im Rahmen ihres Verbandes durchlaufen. Die Frauen übten ihr Amt ehrenamtlich und mehrheitlich neben ihren beruflichen Tätigkeiten aus. Sie arbeiteten als Lehrerin (mit Kopftuch), als Dozentin innerhalb eines türkischen Verbandes, als Mitarbeiterin in einem Weiterbildungsinstitut und eine der Frauen ist Landtagsabgeordnete. Die Mehrheit der Frauen besaß durch ihre beruflichen Tätigkeiten sowie ihr ehrenamtliches Engagement Erfahrung in der Vermittlung von Inhalten in der Öffentlichkeit, d. h. kommunikative Kompetenzen. Die Ergebnisse zeigen, dass der Bildungshintergrund sowie ihre Berufserfahrung Relevanz für ihre Mitarbeit in der Leitungsebene der Verbände hat. Darüber hinaus nahmen die Frauen durch ihr persönliches Profil eine Vorbildfunktion innerhalb ihrer Organisationen ein.

## **8.1 Das Amt im Vorstand**

Die folgende Darstellung basiert auf den Ergebnissen der Interviews mit der stellvertretenden Vorsitzenden des Islamrats (F12) und der Generalsekretärin der DITIB (F13). Beide Frauen waren die ersten weiblichen Vorstandsmitglieder in der Geschichte ihrer Verbände. Vor diesem Hintergrund soll zunächst ihr *Weg ins Amt* und die für diese Entwicklungen relevanten Strukturen herausgearbeitet werden. In einem zweiten Schritt wird der Tätigkeitsbereich sowie ihre Definition des Amtes dargestellt. Dabei werden die Ergebnisse zusammenfassend dargestellt.

### **8.1.1 Der Weg ins Amt**

„Ich schreibe also Geschichte“ (F13)

Im Islamrat und in der DITIB wurde im Jahr 2007 erstmals eine Frau in ein Amt im Vorstand gewählt. Die beiden Frauen waren bereits im Vorfeld ihrer Vorstandstätigkeiten innerhalb ihrer Verbände ehrenamtlich aktiv. Der Vorstand war durch ihr Engagement auf sie aufmerksam geworden und schlug ihnen eine Kandidatur für das jeweilige Amt vor. Die beiden Vorstände suchten somit aktiv nach einem weiblichen Vorstandsmitglied. Beide Frauen entschieden sich für eine Kandidatur und wurden anschließend von der Mitgliederversammlung in das Amt gewählt.

#### *Anlass*

Die stellvertretende Vorsitzende des Islamrats beschrieb ihre Wahrnehmung auf die Ereignisse folgendermaßen:

Und so hat sich das auch ganz natürlich weiterentwickelt, so dass die Männer gesehen haben, die Frauen sind hier in der Gesellschaft, ohne die Frauen läuft einfach nichts. Da müssen die Frauen auch in der Politik und in den Verbänden vertreten sein. (F12)

Die Interviewpartnerin verwies an dieser Stelle auf eine grundsätzliche Zustimmung der Mehrheit der Mitglieder zu ihrer Kandidatur. Sie betrachtete dies als ein Ergebnis der spezifischen Entwicklung des religiösen Engagements der Muslime im Migrationskontext. Die jüngere Generation verfügt über veränderte Handlungsoptionen als die Generation der Mütter. Diese Partizipation würde gegenwärtig auch von den Männern erkannt und führte dazu, dass der Vorstand und die Delegierten die Kandidatur einer Frau befürworteten.

Die zweite Interviewpartnerin (F13) ordnete ihre Wahl als erste Frau in den Vorstand der DITIB in den Zusammenhang einer inhaltlichen Neuausrichtung des Verbandes ein, die sich an einem gesamtgesellschaftlichen Wandel orientierte. Innerhalb des Verbandes hätte sich die Aufmerksamkeit für die Belange von Frauen erhöht. Man wolle die Frauen unterstützen, sich in der deutschen Gesellschaft zurechtzufinden. Diese Veränderung in der Ausrichtung sollte sich auch personell widerspiegeln und dies sei der Hintergrund ihrer Wahl in den Vorstand. Damit versteht sie ihre Aufgabe darin, durch ihre Position motivierend auf die Frauen zu wirken.

Beide Interviewpartnerinnen beschreiben ihre Wahl in den Vorstand als ein Ergebnis des Entwicklungsprozesses ihres Verbandes. Dabei wird zum einen auf die stärkere Partizipation der Frauen im Zuge des Generationenwandels verwiesen. Zum anderen

seien die Belange der Frauen insgesamt stärker in die Aufmerksamkeit der Organisationen gerückt. Das Ziel der Vorstände war nun, diese Veränderung auch personell widerzuspiegeln. Diese personelle Besetzung hat dabei einen doppelten Effekt: Zum einen wird durch die neue Rolle „Frau im Vorstand“ das Thema „Frauen im Verband“ personell besetzt, d. h. es erhält somit eine organisatorische Formalstruktur. Zum anderen erhält das Thema auf diesem Wege Legitimität, d. h. die neue Rolle repräsentiert eine gemeinsam geteilte Annahme über die Relevanz des Themas.

Interessant ist, dass beide Verbände zum gleichen Zeitpunkt (2007) diese strukturelle Veränderung durchlaufen. Ein Jahr zuvor wurde die Islamkonferenz erstmals einberufen. Es ist davon auszugehen, dass die Initiativen, die die Islamkonferenz begleiteten und vorbereiteten, auch auf Veränderungen in den Verbänden wirkten. Insbesondere die Frage der Ansprechpartner und vor allen Dingen Ansprechpartnerinnen der Verbände wurde im Kontext der Besetzung der Islamkonferenz öffentlich diskutiert. So wurde der Teilnahme der Generalsekretärin der DITIB als erste Frau mit Kopftuch mit hoher medialer Aufmerksamkeit begegnet. In diesem Kontext wurden auch politische Initiativen zur Etablierung muslimischer Ansprechpartner etabliert<sup>102</sup> (siehe Kapitel 7.2.3)

Beide Frauen hoben die Besonderheit ihrer Rolle als erste Frau im Vorstand heraus. Mit dieser besonderen Rolle gingen bestimmte Erwartungen an ihre Tätigkeiten einher. Andererseits hatten die Frauen als Pionierinnen im Amt auch die Möglichkeit ihre Aufgaben zu definieren. Wie sie mit diesem Spannungsverhältnis umgingen, soll im nächsten Abschnitt dargestellt werden.

### **8.1.2 Für Frauenfragen *eher* ansprechbar**

Die beiden Interviewpartnerinnen (F12/F13) erklärten, dass durch ihre Geschlechtszugehörigkeit eine Erwartung hinsichtlich ihres Aufgaben- bzw. Interessensgebiets von Seiten des Vorstands existierte. Dennoch sprachen sich beide im Vorfeld ihrer Amtszeit gegen eine Festlegung ihrer Aufgaben auf das Gebiet „Frauen“ aus. Dies begründeten

---

<sup>102</sup> Im Jahr 2005 wurde von Seiten des BMFSFJ und der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration in Zusammenarbeit mit der Muslimischen Akademie das Dialogforum muslimischer Frauen etabliert, das zunächst dazu diente, weibliche muslimische Ansprechpartnerinnen für die staatliche Seite sichtbar zu machen und zu vernetzen. Aus dieser Initiative ist 2009 das Aktionsbündnis muslimischer Frauen hervorgegangen. Zu Geschichte und Zielen siehe Kapitel 7.2.2.

sie damit, dass sie eine Separierung der Geschlechter in verschiedene Tätigkeitsbereiche ablehnten. Dementsprechend wollten sie als Frauen im Vorstand auch nicht auf bestimmte Bereiche festgelegt sein. Beide Frauen nahmen dennoch die Erwartung eines geschlechtlich definierten Handlungsbereichs wahr: Sie als Frauen im Vorstand interessieren sich und engagieren sich für Frauen.

Wie komplex die Definition des Aufgabenbereichs für die Frauen war, zeigt das folgende Zitat. Die Interviewpartnerin (F12) sprach sich hier gegen eine Festlegung auf das Themengebiet „Frau“ aus, verdeutlichte aber gleichzeitig ihre Affinität zu dem Thema. Sie ist für Frauenbelange im Verband „eher ansprechbar“ und begründete dies mit ihren eigenen Interessen:

Ja ich denke (...), weil ich die einzige Frau im Vorstand bin, besteht vielleicht so eine unausgesprochene Aufgabenverteilung: Ich bin halt auch als Frau auch zuständig dafür, was machen die Frauenabteilungen in den Mitgliedsorganisationen. Das ist jetzt kein spezielles Aufgabengebiet, aber wir als Dachverband müssen ja mit den Mitgliedsorganisationen gut kooperieren. Wir müssen auch wissen, was machen die Verbände untereinander, was machen sie intern, was bieten sie ihren eigenen Mitgliedern an. (...) Ich bin für Frauenfragen vielleicht aus eigenem Interesse eher ansprechbar, (...) aber habe jetzt nicht die spezifische Aufgabe Frauenbelange zu betreuen. (F12:1-2)

Darüber hinaus schilderte sie, dass die Frauen in den Verbänden häufig den Kontakt zu ihr als Frau im Vorstand suchen, um ihre Anliegen darzustellen. Sie kam diesen Anliegen nach und übernahm die Verbindung zwischen weiblichen Mitgliedsorganisationen und Vorstand.

Die zweite Interviewpartnerin (F13), die stellvertretende Generalsekretärin der *DITIB*, sprach von einem besonderen Förderbedarf bei den Frauen im Verband. Ihr Ziel war es, die Partizipation der Frauen im Verband insgesamt zu erhöhen und sie zu motivieren, mehr Verantwortung in den Gemeinden zu übernehmen. Derzeit würden sich zwar viele Frauen in den Moscheen engagieren, wären dabei aber nur selten in den Vorständen aktiv.

Frauen sind im Moment noch benachteiligt, also muss man sie zunächst noch bevorzugen, fördern, damit dann erreicht wird, dass sie auf gleicher Augenhöhe sprechen können und sich beteiligen können. Und das heißt eben auch, sich in den Vorständen beteiligen. (F13)

Darüber hinaus wies sie darauf hin, dass für diese Leitungspositionen Fachpersonal benötigt wird. Eine zentrale Fördermaßnahme sah sie in der Ausbildung des weibli-

chen Personals. Dabei rechnete sie der DITIB als größten Verband eine besondere Verantwortung zu, in diesem Kontext gezielte Maßnahmen zu ergreifen. Es wird deutlich, dass sie ihr Engagement für die Belange der Frauen im Verband mit der Relevanz des Themas begründet. Als unmittelbares Ziel formulierte sie, die existierenden Frauenaktivitäten im Verband zu erfassen.

### **8.1.3 Zusammenfassung: Frauen im Vorstand**

Als erste Frauen in Vorstandspositionen sind sie mit der Definition ihres Aufgabenbereichs konfrontiert. Sie befinden sich dabei in einem Spannungsverhältnis zwischen der unausgesprochenen Erwartung des Vorstandes und ihrer persönlichen Auffassung ihres Aufgabenbereichs. Beide Frauen stellten dar, dass sie nicht aufgrund ihres Geschlechts auf das Thema „Frau“ festgelegt werden möchten. Ihr Anspruch formulierte einen weit gefassten Aufgabenbereich, in der Praxis werden dabei dennoch eine Affinität und ein Schwerpunkt in diesem Themengebiet deutlich. Sie sind „eher“ ansprechbar für die Belange von Frauen. Diese Tatsache erklärten sie mit der Relevanz des Themas und ihrem persönlichen Interesse, aber auch mit der unausgesprochenen Aufgabenverteilung innerhalb des Vorstands. Interpretieren lässt sich dieses Ergebnis derart, dass den Frauen die Erwartungshaltungen bewusst sind, sie dazu eine Distanz entwickeln, diese allerdings auf der Handlungsebene nicht stetig konkretisieren.

Die neue Rolle „Frau im Vorstand“ wird von Seiten des Vorstands etabliert und personell besetzt. Damit wird, wie eingangs beschrieben, zum einen einer Veränderung personell Ausdruck verliehen: Die Partizipation der Frauen im Verband wird sichtbar. Zum anderen erfüllt diese Besetzung weitere Funktionen wie die Etablierung einer offiziellen Ansprechpartnerin für Frauenfragen im Verband. Auch wenn diese Aufgabenverteilung unausgesprochen ist, übernehmen die Frauen diese Aufgaben dennoch. Zudem erhält das Thema „Frau“ bzw. im weiteren Sinne das Geschlechterverhältnis auf diese Weise Legitimität innerhalb der inhaltlichen Ausrichtung des Verbandes.

## 8.2 Vorsitz im Frauenverband

### *Bund Alevitischer Frauen in Deutschland*

Als einziger Dachverband<sup>103</sup> verfügt die Alevitische Gemeinde Deutschland über eine eigenständige Frauenorganisation, den Bund der Alevitischen Frauen in Deutschland. Der Frauenbund ist eine davon unabhängige Organisation, mit einem eigenen Vorstand. Die Vorsitzende des Frauenverbandes gehört dem Vorstand des Gesamtverbandes an. Mit der Vorsitzenden wurde im Rahmen der Datenerhebung ein Telefoninterview (F15) durchgeführt. Mitglieder im Bund der Alevitischen Frauen werden lokale Frauenorganisationen in den Gemeinden. Derzeit sind das 42 Frauenorganisationen auf Gemeindeebene (der Dachverband verfügt insgesamt über 113 Gemeinden).

### *Anlass*

Mit einem Generationenwechsel in der Leitungsebene ging der Wunsch nach Veränderung einher und die Vorsitzende wurde im Jahr 2007 in ihr Amt gewählt. Der Verband wollte sich neu ausrichten. Ziel war hierbei, die Belange und Themen des Verbandes in der Öffentlichkeit präsenter zu machen. Die Vorsitzende erklärte, dass die alevitischen Frauen wenig öffentliche Aufmerksamkeit erhalten, weil sie zu unauffällig wären.

Die Aleviten sind eben diejenigen, die keine Probleme machen, die tragen kein Kopftuch, kapseln sich nicht ab und so werden sie öffentlich auch kaum wahrgenommen. (F15)

Dabei bezog sie sich insbesondere auf die medial thematisierten Konflikte. Sie verwies einerseits auf den Kopftuchstreit und die Frage der Integration, die in Bezug auf das Verhältnis zu den in Deutschland lebenden Muslimen in den letzten Jahren immer wieder auch von politischer Seite thematisiert wird. Es war ihr Anliegen, die alevitischen

---

<sup>103</sup> Aus Gründen der Vollständigkeit sei darauf hingewiesen, dass der größte Mitgliedsverband des Islamrats, die Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG), ebenfalls über eine eigenständige Frauenabteilung verfügt. Ein Interview mit der Vorsitzenden ist leider trotz intensivem Bemühen seitens der Forscherin nicht zustande gekommen. Die Gemeinschaft Milli Görüş steht unter erhöhter öffentlicher Beobachtung. Es ist davon auszugehen, dass dies den Kontakt mit der Öffentlichkeit prägt und zu Misstrauen hinsichtlich der Anfragen von außen führt. Aufgrund ihrer Verbindungen zur türkischen Milli-Görüş-Bewegung und der verschiedenen von Necmettin Erbakan (Gründer der Milli Görüş-Bewegung und türkischer Politiker) geführten islamisch-politischen Parteien in der Türkei wird die IGMG seit 1993 vom Bundesamt für Verfassungsschutz beobachtet. Laufende Ermittlungsverfahren gegen führende Mitglieder der IGMG, der größte Mitgliedsverband des Islamrats, führten dazu, dass die Mitgliedschaft des Islamrats an der Deutschen Islamkonferenz in der zweiten Runde 2010-2012 ruht (vgl. Deutsche Islamkonferenz 2012). Ausführlich zur Geschichte des Verbandes: Amir-Moazami (2010).

Belange stärker ins öffentliche Bewusstsein zu rufen. Der Verband erhoffte sich eine größere Unterstützung von staatlichen Institutionen. Im Hinblick auf die lokalen Gemeinden wünschten sie sich mehr Unterstützung von kommunaler Seite, so wollten sie z.B. den Kontakt zu den Frauenbeauftragten ausbauen.

Die neue Ausrichtung der Verbandsarbeit zielte somit auf eine Veränderung der Außenwahrnehmung des Verbandes. Dazu hatte man sich vorgenommen, die Öffentlichkeitsarbeit zu verbessern und im Zuge dessen auch die Homepage zu aktualisieren. Unter dem Punkt Öffentlichkeitsarbeit/ Medienauftritte fanden sich dort Hinweise auf verschiedene Auftritte der Vorsitzenden im türkischen Fernsehen. Sie nahm dazu an verschiedenen Diskussionsrunden zum Themengebiet Frau wie z. B. „Stellung der Frau in der heutigen Gesellschaft“ teil. Der Verband war insbesondere im Bereich des interreligiösen Dialoges aktiv z. B. im Rahmen einer kommunalen Frauenwoche.

#### *Verbandsaktivitäten*

Das Ziel der Gemeindeaktivitäten, so die Vorsitzende, bestand insbesondere darin, das Alevitentum zu bewahren. Dazu trafen sich die Frauen einmal pro Woche in Gemeindeguppen. Zu den gemeinsamen Aktivitäten zählten Tänze, Kochkurse und weitere kulturelle Tätigkeiten. Darüber waren Erziehungs- und Bildungsthemen für die Frauen aktuell von hohem Belang. Dabei stand das Thema Religionsunterricht<sup>104</sup> ebenso im Mittelpunkt wie die eigene Weiterbildung. In diesem Sinne wurden Deutschkurse und Computerkurse in den Gemeinden für die Frauen angeboten. Zudem hat der Dachverband in Zusammenarbeit mit dem Bundesamt für Migration und Flüchtlinge in den Jahren 2007 bis 2008 in 15 Gemeinden Integrationskurse für Frauen durchgeführt. Die Kurse dienten einerseits dazu, dass sich die Frauen mit der eigenen Kultur und den veränderten Bedingungen durch die Migration auseinandersetzen. Darüber hinaus standen die Sprachvermittlung sowie die Beschäftigung mit der deutschen Gesellschaft im Mittelpunkt. Damit belegen die Ergebnisse ebenfalls die Relevanz von Bildungsprozessen im Kontext der Auseinandersetzung mit der religiösen Identität. Als religiöse Minderheit verläuft die Weitergabe der religiösen Tradition an die nächste Generation nicht automatisch, sondern muss im neuen Umfeld organisiert werden.

---

<sup>104</sup> In einigen Bundesländern besteht das Angebot eines alevitischen Religionsunterrichts. Hessen bietet seit dem Schuljahr 2008/2009 ein Pilotprojekt an (nach NRW, Bayern, Berlin und Baden-Württemberg) (vgl. FAZ 2010).

Darüber hinaus bietet die gemeinsame religiöse Tradition einen Rahmen von dem aus Wege in die gesellschaftliche Partizipation genommen werden, wenn bspw. in den Gemeinderäumlichkeiten gemeinsam mit anderen alevitischen Frauen ein Integrationskurs veranstaltet wird.

Der hier skizzierte Frauenverband agierte eigenverantwortlich und unabhängig vom Dachverband. Der Generationenwandel, der im Jahr 2007 eingeleitet wurde, hat zu einer veränderten Ausrichtung des Dachverbandes geführt. Das Ziel war, die Präsenz in der Öffentlichkeit zu erhöhen, um die Anliegen alevitischer Frauen in der politischen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit stärker zu vertreten.

### **8.3 Frauenbeauftragte**

Die folgende Darstellung basiert auf den Ergebnissen der Interviews mit der Frauenbeauftragten (F14) des Zentralrats der Muslime<sup>105</sup> und der Frauenbeauftragten (F11) des Vereins islamischer Kulturzentren sowie der Dokumentenanalyse der Texte, die auf der Homepage platziert wurden (Zentralrat 1998, 1999). Die folgende Darstellung gliedert sich in die Abschnitte *Das Amt wird eingerichtet* (8.3.1) die Beschreibung der *Aufgaben* (8.3.2) sowie der *Funktion* (8.3.3) der Frauenbeauftragten, die jeweils für die beiden Verbände beschrieben werden.

#### **8.3.1 Das Amt wird eingerichtet**

##### *Zentralrat*

Der Zentralrat der Muslime war der erste unter den vier Verbänden aus dem Koordinationsrat, der das Amt einer Frauenbeauftragten im Jahr 1998 eingeführt hat. Im Vorfeld der Einrichtung des Amtes veröffentlichte der Verband eine Pressemitteilung, in der die Hintergründe dieses Schritts erläutert wurden.

Die Frauenbeauftragte des Zentralrats der Muslime in Deutschland soll einerseits beratende Funktion für die Öffentlichkeit und die islamischen Gemeinden übernehmen und andererseits Anlaufstelle für Probleme muslimischer Frauen in Deutschland sein. Der Zentralrat will der Öffentlichkeit mit Unterstützung dieses Amtes zu einem sachlichen und konstruktiven Umgang mit dem Thema Frau im Islam verhelfen. Darüber hinaus hofft der ZMD, die islamischen Verbände durch die Mitwirkung der Frauenbeauftragten zu noch

---

<sup>105</sup> Zum Zeitpunkt des Interviews war sie ebenfalls stellvertretende Vorsitzende des Zentralrats.

mehr Beteiligung der Frauen an der Gestaltung der Gemeinden und Verbände zu ermutigen (Zentralrat 1998).

Mit der Einrichtung des Amtes einer Frauenbeauftragten soll eine weibliche Ansprechpartnerin für das Thema „Frau im Islam“ etabliert werden. Dabei sollte sie sowohl für die nicht-muslimische Öffentlichkeit als auch für die muslimischen Frauen selber ansprechbar sein. Darüber hinaus sieht sich der Vorstand in der Vorbildfunktion und geht davon aus, durch diesen Schritt die Mitgliedsverbände hinsichtlich der Partizipation der Frauen positiv zu beeinflussen.

Deutlichere Worte für eine Neuausrichtung fand der Vorsitzende des Verbandes auf einer Tagung mit dem Titel „Muslimische Frauen in Deutschland – Theorie und Wirklichkeit“ (Zentralrat, 1999), die im ersten Amtsjahr der Frauenbeauftragten stattfand. Der Vorsitzende erkannte dabei zum einen die Aufgabe der Frauenbeauftragten darin, Vorurteile im Hinblick auf das Thema „Frau und Islam“ zu beseitigen. Konkret bezog er sich dabei auf Verhaltensweisen die „unberechtigter Weise den Status von religiösen Traditionen“ (Zentralrat 1999) erlangt haben. Er betonte, dass der Islam von der Gleichwertigkeit der Geschlechter ausgehe und eine Benachteiligung aufgrund des Geschlechts ablehne. Es sei ihr Ziel als Verband einen anderen Umgang unter den Geschlechtern vorzuleben. Dazu wären in der jüngsten Vergangenheit Veränderungsschritte unternommen worden und dazu zählte auch die Einrichtung des Amtes der Frauenbeauftragten.

Es wird deutlich, dass sich der Vorsitzende der Vorbildfunktion sowie der Signalwirkung der Einrichtung des Amtes der Frauenbeauftragten bewusst war. Es ist offensichtlich, dass im Vorhinein eine Auseinandersetzung mit der aktuellen Situation der Musliminnen im Allgemeinen und im eigenen Verband stattgefunden hatte. Um einen Wandel im Geschlechterverhältnis zu initiieren, wurden konkrete Maßnahmen gefordert.

Mit der Einrichtung des Amtes der Frauenbeauftragten erhalten die Themen „Frau im Islam“ und das „religiöse Geschlechterverhältnis“ eine organisatorische Formalstruktur. Die Themen werden in Form des etablierten Amtes verwaltet. Die neue Rolle einer Ansprechpartnerin für das Themengebiet des Geschlechterverhältnisses repräsentiert zudem nach außen und nach innen die Bedeutung, die dem Thema von Verbandsseite zugeschrieben wird.

## VIKZ

Auch im *Verein islamischer Kulturzentren* wurde im Jahr 2008 offiziell das Amt der Frauenbeauftragten eingeführt. Der Prozess, der zu diesem Wandel führte, wurde von verschiedenen Faktoren beeinflusst. Die Frauenbeauftragte war schon, bevor sie das Amt offiziell übernahm im Verband aktiv (F11). Ihr Engagement begann vor über zwanzig Jahren, nachdem sie im Rahmen der Verbandsausbildung in der Türkei eine theologische Ausbildung absolviert hatte. Sie hatte in unterschiedlichen Bereichen Aufgaben im Verband übernommen, war Beauftragte für den christlich-islamischen Dialog und vertrat bei unterschiedlichen Anlässen den Verband immer wieder öffentlich. Damit genoss sie zum einen Anerkennung innerhalb ihres Verbandes, wurde sie doch mit repräsentativen Aufgaben betraut, zum anderen übte sie im Dialogbereich ein offizielles Amt aus.

Der Anlass, das Amt der Frauenbeauftragten einzurichten, war im Zusammenhang mit den neu etablierten Dialogforen muslimischer Frauen entstanden. Diese Dialogforen wurden von der Muslimischen Akademie und dem BMFSFJ im Jahr 2005 etabliert und mündeten 2009 in der Vereinsgründung des AMF (siehe Kapitel 7.2.2). Zu den Dialogforen wurden Vertreterinnen muslimischer Organisationen eingeladen, zu denen auch die Interviewpartnerin zählte. Sie verfügte zu diesem Zeitpunkt über einen hohen Bekanntheitsgrad außerhalb ihres Verbandes und wurde deshalb als weibliche Vertreterin des Verbandes wahrgenommen. Nachdem sie die Einladung erhalten hatte, setzte sie sich mit der Verbandsleitung in Verbindung. Um den Verband innerhalb dieses Gremiums offiziell zu vertreten, wollte sie sich die Zustimmung der Verbandsleitung einholen.

So hat sich das ergeben, dass ich da persönlich angefragt wurde und dann habe ich den Verband kontaktiert und dann wurde, also es war eigentlich aus einer praktischen Nutzbarkeit heraus, es war nicht so, dass sich die Herren dorthin gesetzt haben und gesagt haben, wir brauchen eine Frauenbeauftragte (F11:1/41-2/5).

Die Zustimmung der Verbandsleitung erfolgte und sie übernahm damit die Vertretung des Verbandes innerhalb des Dialogforums. In der Folge wurden ihre Aufgaben derart ausgeweitet, dass sie für alle „Frauenfragen“ im Verband zuständig war.

Offiziell als Frauenbeauftragte vorgestellt wurde sie auf einer Pressekonferenz des Verbandes im Jahr 2008. Anlass für die offizielle Einrichtung des Amtes war die Kritik

in den Medien<sup>106</sup>, die im Frühjahr April 2008 gegenüber dem Verband erhoben wurde. Die negativen Darstellungen in der Presse hatten die Verbandsleitung dazu veranlasst, sich mit der Außendarstellung des Verbandes auseinanderzusetzen. In diesem Zusammenhang wurde die Rolle einer Frauenbeauftragten im Verband diskutiert und schließlich die offizielle Einrichtung dieses Amtes entschieden.

Es ist deutlich geworden, dass der Prozess um die Einrichtung dieses Amtes von verschiedenen Faktoren beeinflusst wurde. Zunächst ist hier die Außenwahrnehmung, d. h. ihre Sichtbarkeit und Anerkennung über die Organisationsgrenzen hinaus, zu nennen. Sie besaß eine Expertinnenposition in personaler Dimension durch ihre religiöse Ausbildung aber auch hinsichtlich ihrer wahrgenommenen Funktionen innerhalb des Verbandes in sozialer Dimension, hier zunächst in einem anderen Bereich. Interessant ist nun Folgendes: Diese Anerkennung als Expertin wird hier von außen mit Geschlechterthemen in Verbindung gebracht. Das heißt durch ihr Geschlecht wird eine thematische Bezugnahme zu dem Themenbereich Frauen und weiter dem Geschlechterverhältnis im Islam hergestellt. Diese Wahrnehmung wird im Anschluss durch die Einrichtung des Amtes der Frauenbeauftragten organisational abgedeckt. Dabei spielte ein weiterer Faktor eine entscheidende Rolle, nämlich die Strategie der Verbandsleitung, die Außenwahrnehmung zu verändern. In diesem Kontext wurde die Einrichtung dieses Amtes als relevant erachtet. Weiterhin wurde dieser Prozess von Auseinandersetzungen innerhalb der Organisation begleitet, in denen Vor- und Nachteile hinsichtlich der Einrichtung des Amtes diskutiert wurden. Es existierte bspw. die Befürchtung, dass das Amt einer Frauenbeauftragten mit einem unzureichenden Engagement der Frauen im Verband assoziiert würde.

Neben den hier skizzierten Handlungsstrukturen verweist die Interviewpartnerin auch auf einen weiteren Aspekt. Das religiöse Feld wird strukturell wie thematisch von der Umwelt beeinflusst und reagiert darauf. Dies zeigt sich im Hinblick auf das muslimisch-religiöse Feld an verschiedenen Faktoren, so z. B. in der Tatsache, dass die Mehrheit aller Moscheegemeinden als Verein organisiert ist und damit eine im deutschen Kontext verbreitete Organisationsform aufgreift. Aber auch auf thematische Einwirkungen wurde verwiesen. Insbesondere seit der Etablierung einer Islampolitik

---

<sup>106</sup> Hintergrund war hier ein Bericht der Kölner Polizei, die Vorwürfe gegen die Ausrichtung des VIKZ insbesondere im Hinblick auf die Ausbildung in den Schülerwohnheimen erhob (vgl. VIKZ 2008).

seit 2001 in Deutschland steht das Thema des Geschlechterverhältnisses im Mittelpunkt des Interesses am Islam (siehe Kapitel 3.3). Das religiös-muslimische Feld reagiert darauf in unterschiedlicher Weise. Die Einrichtung eines Amtes für Frauenbeauftragte mit dem Ziel die Außenwahrnehmung zu verändern zeigt einen strukturellen Veränderungsprozess des religiös-muslimischen Feldes. Dieser wird von den Anforderungen der politischen und auch medialen Öffentlichkeit beeinflusst.

Einmal ist natürlich so der Druck von außen. (...). Das Thema Frau ist im Zusammenhang mit dem Islam immer wieder Thema, und dann reicht es nicht, wenn sie da sagen, der Islam ist da sehr tolerant, hat da Frauenrechte, und so weiter, aber nirgendwo sieht man Frauen. Ja irgendwie sind die gerade weg. Und das ist so einfach eine rein, ohne jetzt in den Inhalt zu gehen, einfach eine Notwendigkeit, die sich aus den unterschiedlichen Verständnissen auch ergibt. (F11:13/33-41)

Um der Bedeutung des Themas des Geschlechterverhältnisses Ausdruck zu verleihen, sei auch die konkrete Partizipation von Frauen im Verband und dabei auch in Führungspositionen notwendig. Der Verband hatte diese Anforderungen wahrgenommen und sich hinsichtlich der eigenen Strukturen angepasst. Mit dem Amt der Frauenbeauftragten wird das Thema formal behandelt und signalisiert ohne Missverständnisse dessen Relevanz.

Also einmal dieser Druck hat eigentlich dazu geführt, dass man sich da ganz langsam geändert hat und man gesagt hat, gut, wenn das die Spielregeln sind, wenn das die Sprache ist, mit der man verstanden werden kann, für uns ist es kein Problem. (F11:14/8-1)

Das Thema Geschlechterverhältnis und Partizipation der Frauen im Verband wurde als ein Schlüsselthema im Verhältnis zur politischen Öffentlichkeit klassifiziert. Es besitzt offenbar das Potenzial, Zugänge zu öffnen und zu versperren. Mit dem Amt der Frauenbeauftragten sollen Anschlüsse hergestellt werden. Es markiert damit zum einen den Wandel der Ausrichtung des Verbandes und zum anderen den Wandel der Organisationsstrukturen, in dem eine Expertin für das Thema „Frauen“ im Amt etabliert wurde.

### 8.3.2 Aufgaben

#### *Vertretungsaufgaben*

In der Funktion als Frauenbeauftragte ihrer Verbände erhielten die beiden Interviewpartnerinnen zahlreiche Anfragen, in nicht-muslimischen Kontexten als Referentin an Veranstaltungen zum Thema „Frau im Islam“ teilzunehmen. Dabei handelte es sich insbesondere um Dialogveranstaltungen von Parteien und Stiftungen.

Die Frauenbeauftragte des VIKZ bezeichnete ihre Tätigkeit als eine übergeordnete Tätigkeit, als „wissenschaftliche Arbeit“, dagegen sei sie in der Gemeinde stark seelsorgerisch tätig.

Also ich mache eher so wissenschaftliche Arbeit, dass ich so Stellungnahmen verfasse oder Vorträge halte oder Gespräche führe, nicht so diese starke Basisarbeit, die ich hier eher in (...) in meiner Gemeinde mache. (F11:3/8-10)

Neben den Vertretungsaufgaben in der Öffentlichkeit benannte die Frauenbeauftragte des Zentralrats als zweiten Schwerpunkt ihrer Arbeit die direkte Unterstützung von Frauen aus dem Verband. Insbesondere Frauen in Notsituationen wandten sich mit der Bitte um Unterstützung an sie. Sie organisierte in manchen Fällen eine direkte Hilfestellung wie z. B. auch die Unterbringung in Frauenhäusern. Darüber hinaus wurde sie auch von öffentlichen sozialen Einrichtungen angefragt, um in Konfliktsituationen für mit betroffene muslimische Frauen zu vermitteln. Die Interviewpartnerin (F14) wirkte in diesem Kontext als muslimische Expertin, um den kulturellen und religiösen Hintergrund der betroffenen Frauen zu erläutern.

#### *Perspektivwechsel*

Die Frauenbeauftragte des VIKZ berichtete, dass sich mit der offiziellen Einrichtung des Amtes die Ausgestaltung ihre Tätigkeiten verändert hatte. Oben wurde dargestellt, dass sie schon lange Zeit vor der offiziellen Einrichtung des Amtes mit der Vertretung des Verbandes hinsichtlich des Themengebiets Frauen und Dialog befasst war. Sie visierte nun eine eigenständige Ausgestaltung ihres Arbeitsbereiches an, indem sie Ziele und eine konkrete Vorgehensweise formulierte. Dabei war es ihr ein Anliegen, die Perspektive auf die Frauenarbeit im Verband zu verändern.

Eine weitere Überlegung ist, dass ich dann über die Aktivitäten von Frauen bei uns so Jahresberichte heraus gebe. Also das ist was, was ich auf jeden Fall möchte, weil, die Frauenarbeit beim VIKZ, passiert sehr stark außerhalb der Öffentlichkeit, und die Öffentlichkeit denkt, glaubt immer, die Frauen tun gar

nichts beim VIKZ. Und das möchte ich, dieses Vorurteil möchte ich so‘n bißchen relativieren. (...) Frauen sind sicherlich nicht da, wo, also so ganz vorne an der Front sind sie nicht, aber das bedeutet nicht, dass sie keine Bewegungen machen. (F11:4/4-13)

Sie verwies hier erneut auf die Diskrepanz zwischen Fremd- und Selbstwahrnehmung der Partizipation der Frauen im Verband. Ihr Ziel war es, dies durch gezielte Maßnahmen in Einklang zu bringen. Die Frauenarbeit des Verbands war stark ausgeprägt, aber der Öffentlichkeit kaum zugänglich. Die Frauenaktivitäten liefen vor allen Dingen innerhalb der einzelnen Moscheen ab und bisher existierten noch keine zentralen Angebote für Frauen im Verband. Auch die Verbandsleitung war nicht über alle Aktivitäten der Moscheen informiert. Zudem brachten sich die Frauen zwar aktiv in die Vereinsarbeit ein, waren dabei aber selten in Verantwortungspositionen vertreten. Dies verweist auf das zuvor beschriebene geschlechtlich differenzierte Verhältnis der Arbeitsteilung im Feld: Frauen nehmen häufig die Rolle der Expertinnen ohne Amt ein, oder sind als Laiinnen stark religiös engagiert.

Die Sichtbarmachung des weiblichen religiösen Engagements insbesondere für das nicht-muslimische Feld wird hier als Aufgabe verstanden und damit die Anforderungen von außen hinsichtlich diese Themenbereichs angenommen und umgesetzt.

### *Religiöse Bildung und Alltag verbinden*

Neben der Dokumentation der Frauenarbeit formulierte die Frauenbeauftragte des VIKZ als ein weiteres Ziel ihrer Tätigkeit, das weibliche Personal innerhalb der Moscheen zu schulen. Sie erklärte, dass es sich beim weiblichen Personal in den Moscheen zumeist um ausgebildete Theologinnen<sup>107</sup> handelte. Diese Frauen verfügten somit über hohe Kenntnisse der relevanten theologische Themen, soziale Themen würden von ihnen aber selten behandelt.

Also wenn Sie so ‘ne Theologin haben oder ‘ne Predigerin haben, und dann sagen, welche Themen gehst du das ganze Jahr durch, dann orientieren sie sich in der Regel an den Jahresablauf, was so alles kommt und so. Aber so frauenspezifische Themen, oder Themen, die so auch ein bisschen unangenehm sind, das ist, die stehen nicht im Vordergrund. Die Kultur ist noch nicht da. Und das ist, so‘n bisschen auch mein Interesse, dass ich da sage, wir wollen, dass die Frauen auch ihre Blickwinkel öffnen und gucken, was es sonst noch gibt. Weil, wenn ich jetzt hier an unseren Treffen teilnehmen, an den

---

<sup>107</sup> Der Verband bildet als einziger Verband in Deutschland sein theologisches Personal eigenständig aus. Die theologische Ausbildung findet in eigenen Ausbildungsstätten mit hauptamtlichem Personal statt. Siehe dazu Jonker (2002: Kap. 6).

Seminaren, die wir haben, teilnehmen, dann sehe ich, da ist unheimlich viel Bedarf, die sind zwar sehr sehr gut und sehr professionell, indem was sie gelernt haben, und in ihrem Arbeitsfeld, aber sie können darüber hinaus, fühlen die sich noch unheimlich unsicher. (F11:7/14-23)

Ihr Anspruch war es, das behandelte Themenspektrum der religiösen Angebote für Frauen im Verband zu erweitern. Soziale Belange und Alltagsprobleme sollten ebenfalls Berücksichtigung finden. Sie sah die Aufgaben der religiösen Expertinnen darin, die religiösen Bildungsangebote auf die individuellen Anforderungen der Frauen abzustimmen; eine Verbindung zwischen Alltag und religiösem Inhalt sollte geschaffen werden.

Inwiefern sie in diesem Kontext für den Verband auch als Initiatorin und Expertin wirkte, wird an folgendem Beispiel deutlich: Auf dem Dialogforum muslimischer Frauen (siehe Kapitel 7.2.2), zu deren Teilnehmerinnen sie gehörte, hatte man sich intensiv mit dem Thema Gewalt beschäftigt. Sie griff das Thema auf und schlug ihrem Vorstand vor, dass man sich ebenfalls im Verband mit dem Thema auseinandersetzt. Mit dem Ziel das Thema auch an die Männer im Verband heranzuführen, sollte es bspw. im Rahmen der Freitagspredigten behandelt werden. Ihr Vorschlag zur inhaltlichen Ausrichtung der praktischen theologischen Arbeit in den Gemeinden wurde von der Verbandsleitung angenommen und umgesetzt. Dies zeigt anschaulich, dass sie Einfluss ausübt und sie von den Verantwortlichen innerhalb des Verbandes in ihrer Rolle als Expertin für Geschlechterfragen, hier nun in beiden Dimensionen personal und sozial (vgl. Weber 1980: 269), akzeptiert wird.

#### *Vernetzung der Frauenbeauftragten*

Als ein weiteres Ziel als Frauenbeauftragte wollte sie (F11) die Vernetzung mit den anderen Frauenbeauftragten der Verbände ausbauen. Dazu hatte sie zum Zeitpunkt des Interviews (Dezember 2008) zu einem ersten Treffen eingeladen. Sie hatten dort gemeinsam die Absicht bekundet, sich in regelmäßigen Abständen zu treffen. Gemeinsam wurde beschlossen, dass sie als Frauen (-beauftragte/ im Vorstand) auch an den Sitzungen des Koordinierungsrates (KRM) der Muslime teilnehmen möchten. Im KRM sind Vertreter der Vorstände aus den vier Spitzenverbänden vertreten. Diese sind bis dato ausschließlich Männer.

Also wir wollen, also wir haben dann gesagt, ok, ist schön und gut, wir wollen nicht nur für Frauenfragen da sein, sondern wir wollen auch daran teilneh-

men, weil wir nämlich glauben, dass auch Frauen unterschiedliche Blickwinkel haben, viele Sachen sehen, die Männer nicht sehen können, manchmal auch nicht wollen, und dass wir da sozusagen diese Frauenperspektive rein bekommen. (F11:8/36-46)

Die Frauen sprachen sich auf dem Treffen gegen eine thematische Festlegung auf das Gebiet „Frauen“ aus. Aus diesem Grund wäre es wichtig, die Arbeit des KRM durch die Perspektive von Frauen zu erweitern. Die Interviewpartnerin markiert hier einen zentralen Aspekt hinsichtlich der weiblichen Besetzung von offiziellen Ämtern innerhalb der Organisationen im religiös-muslimischen Feld. Die Frauen verfügen nun durch ihr Amt über eine offizielle Legitimität und Anerkennung innerhalb ihrer Verbände. Allerdings stellt sich die Frage ihrer Befugnisse oder der thematischen Reichweite ihrer Expertise: Sind die Frauen in den Ämtern insbesondere für Frauenfragen zuständig? Die Frauen in den Ämtern nehmen diesbezüglich eine Erwartung wahr, die an sie herangetragen wird sowohl von organisationaler Seite im muslimisch-religiösen Feld, aber eben auch darüber hinaus vom politischen Feld. Die Interviewpartnerin betont in der Interviewpassage, dass die Frauen dazu einen offenen Austausch hinsichtlich ihrer Aufgaben und Befugnisse suchen – letztlich über die Definition ihrer Expertinnenrolle.

### **8.3.3 Zusammenfassung: Funktion der Frauenbeauftragten**

Mit dem Amt der Frauenbeauftragten erhält das Thema „Frau im Islam“ eine organisatorische Formalstruktur innerhalb der Verbände. Frauen- und geschlechterspezifische Themen werden in Form dieser Rolle innerhalb des Verbandes institutionalisiert, d. h. diese Fragen erhalten in der Organisation Aufmerksamkeit und werden als legitime Themen verankert. Auch im Hinblick auf den Kontakt mit der nicht-muslimischen Umwelt können die Frauenbeauftragten als offizielle Ansprechpartnerinnen ihren Verband innerhalb dieses Themenbereichs vertreten. Zudem signalisiert ihre Position unmissverständlich die Partizipation von Frauen innerhalb des Verbandes.

Die Institutionalisierung von Frauenbeauftragten im Rahmen von Organisationen kann man in vielen gesellschaftlichen Bereichen beobachten. Wie die Etablierung der Frauenbeauftragten nach 1999 in den Verbänden zeigt, nehmen die muslimischen Verbände an diesem Prozess teil.

In beiden Fällen wurde der Einrichtung des Amtes eine Signalwirkung im Hinblick auf die Partizipation der Frauen zugeschrieben. Im ersten Fall wurde herausgearbeitet,

dass der Vorstand sich in der Vorbildfunktion sieht, einen Wandel der existierenden Geschlechterverhältnisse zu unterstützen. Damit zielt das Signal zunächst nach innen auf die eigenen Mitgliedsverbände des Dachverbandes. Es ist davon auszugehen, dass diese Maßnahmen Auswirkungen auf die anderen Verbände hatten und Nachahmungseffekte innerhalb des Feldes initiierten. Der Verband ist der erste unter den muslimischen Dachverbänden, in dem Frauen zu diesem Zeitpunkt sowohl im Vorstand als auch als Frauenbeauftragte in der Leitungsebene mitarbeiten.

Im zweiten Fall nimmt die Etablierung der Frauenbeauftragten einen anderen Verlauf. Die Tätigkeit wird von der späteren Frauenbeauftragten in der Praxis schon seit Langem übernommen, ohne dass das Amt offiziell eingerichtet wurde. Erst im Zuge der negativen Außenwahrnehmung wird das Potenzial eines solchen Amtes erkannt. Es signalisiert nach außen die Partizipation von Frauen im Verband und die Relevanz des Themas des religiösen Geschlechterverhältnisses. Dies stellt Anchlüsse her zu den Erwartungen des politischen Feldes, das diesem Thema ebenfalls hohe Relevanz zumisst. Darüber hinaus bietet die offizielle Einführung des Amtes für die Amtsinhaberin auch die Möglichkeit ihren Aufgabenbereich zu definieren und eigene Ziele zu verfolgen. Ein Handlungskontext war dabei, die Belange der Frauen im Verband im Hinblick auf die alltäglichen Anforderungen mit der religiösen Bildung in Einklang zu bringen. Beide Frauen übernehmen Beratungsaufgaben für ihre Organisation und beschäftigen sich damit, ob und wie muslimische Frauen innerhalb und außerhalb der eigenen Organisation Berücksichtigung finden. Darüber hinaus fungierten die Frauen auch als Vermittlerinnen und Expertinnen für Geschlechterfragen in der nicht-muslimischen Öffentlichkeit.

Im Kontext des religiösen Wandels und dabei der Veränderungen der religiös-muslimischen Strukturen besitzt die Auseinandersetzung mit dem muslimischen Geschlechterverhältnis sowohl auf nicht-muslimischer Seite als auch innerhalb des religiös-muslimischen Feldes, in den Organisationen, hohe Relevanz. Zum anderen führt die Aufmerksamkeit auf das Thema zur Etablierung dieser Ämter für Expertinnen.

#### **8.4 Bildung, Bindung und Partizipation – weibliche Interessen in den Verbänden**

Die Interviewpartnerinnen zu diesem Bereich, d. h. die Frauen aus den Vorständen und die Frauenbeauftragten, wurden hier als Expertinnen hinsichtlich des weiblichen religiösen Engagements innerhalb der Verbände angesprochen. Nachdem zunächst ihre Tätigkeiten hinsichtlich der Ausübung ihres Amtes im Mittelpunkt standen, sollen im Folgenden die Ergebnisse zu dieser Frage zusammenfassend präsentiert werden.

Die Interviewpartnerinnen betonten die gegenwärtige Bedeutung des Themas Bildung für muslimische Frauen. Dabei sind unterschiedliche Facetten relevant: Die Erziehung und Ausbildung der Kinder sowie die Berufsperspektiven und schließlich die religiöse Bildung der Frauen.

Als Interessensgebiete der Frauen in den Organisationen können die schulische Ausbildung der Kinder und deren Berufsperspektiven gelten. Hintergrund bilden hier zum einen die Bildungsschwierigkeiten im Zuge unzureichender Sprachkompetenzen sowie soziale Schwierigkeiten, die sich im Zusammenhang des Migrationshintergrundes der Familie entfalten. Konflikte mit der religiösen Sozialisation tauchen im Kontakt mit den Bildungsinstitutionen insbesondere im Hinblick auf die Erziehung der Töchter auf. Ein Aufgabengebiet der Frauenbeauftragten und weiblichen Vorstandsmitglieder bestand darin, in konkreten Konfliktsituation zu vermitteln und den Familien in Fragen zur Teilnahme am Schwimmunterricht, den Klassenfahrten sowie um das Tragen des Kopftuchs immer wieder beratend zur Seite zu stehen.

Neben den säkularen Bildungsangelegenheiten besitzt die Frage der religiösen Erziehung der Kinder hohe Relevanz. Das Angebot des islamischen Religionsunterrichts von staatlicher Seite ist noch nicht institutionalisiert (Mohr/Kiefer 2009), befindet sich jedoch in einigen Bundesländern gerade im Aufbau (siehe Kapitel 3.3.2). Muslimische Verbände, Moscheevereine und individuelle Akteure fungieren somit weiterhin als Anbieter religiöser Bildung für muslimische Kinder und Erwachsene. In den Moscheen engagieren sich insbesondere die Frauen für die religiöse Ausbildung der Kinder. Sie übernehmen dabei z. B. die Rolle der Korankursleiterinnen für Mädchen in den Moscheen. Das ist ein Bereich, in dem sie die Möglichkeit haben, Kenntnisse und Kompetenzen auszubauen und weiterzugeben. Das Feld der religiösen Bildung ist damit gegenwärtig auch eine Gelegenheitsstruktur der Professionalisierung für Frauen.

### *Generationenwandel*

Die Interviewpartnerinnen wiesen alle auf den sich vollziehenden Generationenwandel in den Verbänden und den Gemeinden hin. Dieser rief sowohl einen strukturellen als auch einen inhaltlichen Wandel hervor. Mit dem Generationenwandel hatten sich insbesondere die Themen verändert. Während die erste Generation mit dem Struktur- aufbau im religiösen Bereich beschäftigt war, entwickelte die dritte und vierte Generation der in Deutschland lebenden Muslime im Vergleich zu der Elterngeneration veränderte Ansprüche ihr eigenes Leben betreffend.

In der ersten Generation war das Fuß fassen in Europa wichtiger. Die Frauen waren eher damit befasst, sich einen Platz hier in der Gesellschaft zu suchen. Ich denke mit der zweiten Generation haben sie das schon überwunden. Mit der dritten und vierten Generation, die haben zusätzliche Ansprüche, die haben ihren Platz und sie wollen diesen Platz in Anspruch nehmen. Sie möchten der Gesellschaft etwas geben und möchten dafür auch etwas haben. Das heißt, sie wollen ein vollwertiges Mitglied dieser Gesellschaft werden. (F12:3/30-33)

Das Thema der Zugehörigkeit wurde hier als Schlüsselthema benannt, aus dem sich zusätzliche Themen entfalten. Im Hinblick auf die gesellschaftliche Partizipation gewinnt das Thema Bildung an Relevanz. Dabei in zweifacher Perspektive: zum einen im Hinblick auf die schulische und berufliche Ausbildung und zum anderen im Hinblick auf die religiöse Identität. Dies verweist auf die Frage, wie sich die weibliche religiöse Identität und gesellschaftliche Partizipation miteinander vereinbaren lässt:

Heute sind die Frauen so, dass sie ihre Anforderungen haben. Sie wollen nicht am Rande der Gesellschaft sein. Und das ist ein sehr aktuelles Thema. Sie wollen mit dabei sein, wollen mit dazu gehören, wenn man sie lässt. Das sind Themen die sehr aktuell sind, über die viele junge Frauen innerhalb der Gesprächskreise diskutieren. (F12:5/12-16)

### *Karriere mit Kopftuch*

Gerade für muslimische Frauen, die ein Kopftuch tragen, wäre das berufliche Leben oftmals mit Hindernissen verbunden. Die erhöhte Aufmerksamkeit gegenüber dem Thema Kopftuch, die Vorbehalte sowie die existierenden Kopftuchgesetze (siehe Kapitel 4.2.1) schränkten die Chancen auf dem Arbeitsmarkt für Kopftuch tragende Musliminnen ein. Die Gemeinden reagierten auf diese Situation der Zugangsschwierigkeiten und boten den Frauen in den Gemeinden Unterstützung an. In diesem Kontext wurden bspw. Deutschkurse oder Computerkurse für Frauen in den Gemeinderäumlichkeiten angeboten.

Die Frauenbeauftragten und weiblichen Vorstandsmitglieder der Verbände berichteten vom erhöhten Beratungsbedarf der Frauen insbesondere hinsichtlich arbeitsrechtlicher Fragen. Darüber hinaus verwiesen sie auf Initiativen, in denen sich die Frauen gegenseitig mit Kenntnissen und Erfahrungen unterstützen. Es haben sich in diesem Kontext spezifische Bildungsangebote etabliert, in denen mit den Frauen gemeinsam Handlungsstrategien hinsichtlich ihres Auftretens in der Öffentlichkeit entwickelt werden.

Das heißt, sie wollen alles wissen, was bedeutet Arbeiten mit Kopftuch arbeitsrechtlich und juristisch gesehen. (...) Wie kann sich die muslimische Frau innerhalb der Koordinaten des Arbeitsmarktes etablieren? Da gibt es auch einen großen Zusammenhalt innerhalb der Frauengruppen z. B. innerhalb der Vereine. Da werden Seminare angeboten zu: Wie trete ich selbstbewusster auf? Wie kann ich mein Wissen und mein Auftreten kombinieren, so dass mein Kopftuch eher im Hintergrund bleibt? (F12:3/45-4/7).

Diese Veranstaltungen zielten insbesondere darauf, Handlungsweisen zu entwickeln, die das Kopftuch in den Hintergrund treten lassen und die Außenwahrnehmung auf andere Teile der Persönlichkeit lenken.

### *Religiöse Bildung*

Der Kampf um die gesellschaftliche Anerkennung ihrer religiösen Identität beeinflusst die Auseinandersetzung mit der eigenen Religion. Die Interviews mit den Frauen in den Vorständen verdeutlichten, wie aktuell die Relevanz der religiösen Bildung insbesondere für die jüngeren Generationen der Frauen in den Mitgliedsverbänden ist. Sie berichteten in diesem Kontext von religiösen Seminarreihen für Frauen, an denen die Frauen sich intensiv beteiligen. Im Mittelpunkt der Angebote stand die Auslegung des Korans, es wurden Kenntnisse über die verschiedenen Rechtsschulen vermittelt und auch aktuelle Themen behandelt. Die Interviewpartnerinnen wiesen darauf hin, dass für die Frauen die selbständige Auseinandersetzung mit den Themen im Vordergrund stand. Sie wollten sich die Themen wie z. B. Frauenrechte, Erziehung, Islam in Europa selbständig erarbeiten und nachvollziehen. Die Ansprechpartnerinnen erkannten in diesem individuellen Zugang in der religiösen Ausbildung, in der weniger das Rezipieren sondern das individuelle Verstehen im Vordergrund steht, einen Wandel. Insbesondere die jüngere Generation näherte sich den religiösen Inhalten auf diese veränderte Weise.

Wichtig ist, was ich gesehen habe bisher, die Ergebnisse selber nachvollziehen zu können. Und den Ergebnissen auch wirklich mit Verstand nachgehen zu können. Sie wollen nicht, dass man ihnen ein Ergebnis vorsetzt. (...) Sie

wollen selber nachvollziehen können, was da passiert und wollen selber verstehen. Das ist ein wichtiges Thema. (F12:5/44-3/6)

Diese Einschätzung der Frauen aus den Vorständen deckt sich mit den Ergebnissen zu den religiösen Gruppen und Frauenorganisationen aus den vorangegangenen beiden Kapiteln 6 und 7. Auch dort wurde die Relevanz des individuellen Zugangs in der religiösen Auseinandersetzung herausgearbeitet. Das selbständige Nachvollziehen, um damit die eigene religiöse Bindung zu legitimieren, verweist auf die religiöse Individualisierung in der Sozialdimension nach Luckmann (1996).

Weiterhin wurde von den Interviewpartnerinnen darauf hingewiesen, dass die religiöse Bildung auch strukturellen Wandel innerhalb der Mitgliedsverbände und Gemeinden zur Folge hatte.

Aber die religiöse Ausbildung ist, so wie ich das auch festgestellt habe, wirklich im Vordergrund. Die dritte Generation weiß, was sie will auch im Bereich der Religion, sie haben eine bessere religiöse Ausbildung, fundierte Basis (...). Und können aber auch ganz selbstbewusst Auftreten und sagen, das habe ich so gelernt (...) ich spreche als Islamwissenschaftlerin. (...) Haben sich da nach vorne bewegt, sind Expertinnen. Es gibt viele Expertinnen. (...)(F12:6/23-28)

Hier wird die Position der religiösen Expertinnen im Kontext der religiösen Gemeinschaft betont, diese erfahre aktuell, durch den beschriebenen Generationenwandel, eine Ausweitung. Durch die religiöse Ausbildung werden sie als Expertinnen anerkannt. Neben der personalen Dimension dieser Expertise spielte hier zunehmend auch die Anerkennung in Form der Übernahme eines Amtes eine Rolle. Insgesamt hatte sich in den letzten Jahren die Mitarbeit von Frauen in den Verbänden erhöht.

Die Ergebnisse der Interviews mit den Funktionsträgerinnen der muslimischen Verbände lassen sich derart zusammenführen, dass für muslimische Frauen gegenwärtig die Frage der Partizipation eng mit den Themen Bildung und religiöser Identität (Religiosität) verbunden ist. Insbesondere die jungen Frauen setzten sich für die gesellschaftliche Anerkennung ihrer religiösen Identität ein. Ein weiterer Faktor ist dabei ein Nachholbedarf der Frauen im Hinblick auf das religiöse Engagement. Es entwickelte sich ein sogenanntes „Erwachen“ (F11) der Frauen. Die Frauen wollten nun auch über ihren Frauenbereich hinaus, die Aktivitäten der Gemeinden mitbestimmen. Es war ihnen ein Anliegen geworden, Frauenthemen einzubringen und gegen weibliche Benachteiligung vorzugehen. Die Ansprechpartnerinnen stellten dar, dass Frauen in den Verbänden immer mehr Verantwortung übernehmen würden.

## 8.5 Zusammenfassung

Im Mittelpunkt dieses Kapitels standen die Perspektiven der weiblichen Vorstandsmitglieder und Frauenbeauftragten der muslimischen Dachverbände in Deutschland.

Die sich seit 2006 neu ausrichtende Islampolitik (im Zuge der Deutschen Islam Konferenz) sowie der sich vollziehende Generationenwandel in den muslimischen Verbänden, hat die Etablierung von muslimischen Ansprechpartnerinnen in der Öffentlichkeit zeitlich wie auch strukturell beeinflusst. Vor allen Dingen ist es aber das Profil der Frauen selbst, d. h. ihr Bildungshintergrund und ihr langjähriges ehrenamtliches Engagement, das zu ihrer Wahl in die Ämter innerhalb der muslimischen Dachverbände führte. Die Frauen sind aufgrund ihrer Qualifikationen alle in der Lage, ihre Verbände in der Öffentlichkeit zu vertreten, da sie gleichsam über hohe Kenntnis der Verbandsstrukturen und des deutschen Gesellschaftssystem verfügen und sprachlich und fachlich versiert sind. Bildung, hier säkulare wie auch religiöse, eröffnet Zugänge zu Positionen innerhalb der Verbände. Die Ausweitung der Rolle des Experten mit Amt (siehe Kapitel 1.2) auf Frauen wird damit erkennbar.

Neben den persönlichen Merkmalen der Frauen in diesen Leitungspositionen ist es aber auch ein struktureller Wandel innerhalb der Verbände, der hier deutlich zu Tage tritt. Es zeichnet sich eine inhaltliche Neuausrichtung der Verbände ab: Im Zuge der Ausdifferenzierung der religiösen Organisationen (siehe Kapitel 3.2) hat ein Wandel stattgefunden, welcher der Partizipation der Frauen im Verband größere Aufmerksamkeit widmet. Die Aufmerksamkeit für das Geschlechterverhältnis auch innerhalb der Verbandsstrukturen eröffnete den Frauen die Zugänge zu den Ämtern oder förderte gar die Einrichtung der Ämter wie dasjenige der Frauenbeauftragten. Im Zuge einer veränderten Geschlechterpolitik innerhalb der Vorstände bilden sich Karrieremöglichkeiten für Frauen innerhalb dieser Gremien. Weiterhin werden hier kommunikative Anschlüsse mit der Öffentlichkeit hinsichtlich der Frage nach der weiblichen Partizipation hergestellt. Interessant ist, dass die Befassung mit dem religiösen Geschlechterverhältnis auf beiden Seiten – verbandsintern wie auch außerhalb dessen im politischen Bereich – die Einrichtung dieser Ämter und weiter gefasst die Etablierung dieser Expertinnen fördert. Damit verbunden ist gleichzeitig die Reichweite ihrer Expertise oder der Aufgabenbereiche.

Als Pionierinnen in ihren Ämtern<sup>108</sup> sind sie mit der Definition ihres Aufgabenbereichs konfrontiert. Explizit und implizit besteht hier die Erwartung, dass Frauen in Vorstandsämtern als Ansprechpartnerinnen für das muslimische Geschlechterverhältnis wirken. Von Seiten der politischen und zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit wird dabei gleichzeitig auch eine religiöse Expertise erwartet – diese Frauen sollen einerseits ihren Glauben erklären können, das religiöse Geschlechterverhältnis diskutieren und dies mit dem Alltag muslimischer Frauen verbinden. Ein Zusammenhang, der aus der Analyse der Frauengruppen deutlich wurde: Das Thema Geschlecht drängt auf religiöse Kenntnisse und fördert in diesem Bereich die Rolle der Expertinnen mit (und ohne) Amt.

In einem weiteren Schritt wurden die Interviewpartnerinnen hinsichtlich der Bedürfnisse und Interessen muslimischer Frauen befragt. In dieser Vogelperspektive können thematische Überschneidungen zu den Ergebnissen der Kapitel 6 und 7 festgestellt werden. Die hier befragten weiblichen Funktionsträgerinnen rückten die gegenwärtige Bedeutung des Themas Bildung für muslimische Frauen deutlich in den Mittelpunkt. Sie beschrieben, wie die Gemeinden auf die Bedürfnisse der Frauen diesbezüglich eingingen und entsprechende Angebote entfalteten. Im Hinblick auf den Generationenwandel rücken gesellschaftliche Partizipationsmöglichkeiten muslimischer Frauen in den Vordergrund. Die Frauen setzen sich damit auseinander, wie sie die Verbindung zwischen religiöser Identität (und dabei auch religiöser Selbstrepräsentation) und gesellschaftlicher Partizipation wie auch beruflicher Perspektiven umsetzen können. Dabei gewinnt auch die religiöse Auseinandersetzung in Form verschiedener religiöser Bildungsformate für die Frauen an Relevanz.

Damit schließen diese Ergebnisse an die Ergebnisse zu den beschriebenen Frauengruppen an. Dort wurde mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung ebenfalls deutlich, wie Frauen gemeinsam die Themen Religion, Geschlecht und Bildung umsetzen. In der Auseinandersetzung mit ihrer weiblich-muslimischen Identität im Migrationskontext schließen sich die Frauen zusammen, um durch die Beschäftigung mit den religiösen Quellen, Inhalten und Regeln gemeinsam Lösungen zu finden, wie sie mit dieser Span-

---

<sup>108</sup> Ausnahme bildet hierbei die Frauenbeauftragte des Zentralrats und die Vorsitzende des alevitischen Frauenbundes.

nung individuell umgehen können. Im zweiten Bereich (siehe Kapitel 7) wurde analysiert, wie muslimische Frauen in diesem Kontext seit den 90er Jahren nach außen im religiösen Feld Angebote für Frauen entfalten.

## 9 Fazit

Die vorliegende empirische Untersuchung muslimischer Frauengruppen im religiösen Feld in Deutschland im Zeitraum von 2006-2011 liefert neue Einblicke in die Veränderungen des religiösen Feldes: Hinsichtlich der strukturellen Veränderungen im Zuge der Migration, der Institutionalisierung des Islam in Deutschland und der weiblichen Partizipation an diesem Prozess. Die Anlässe der Gruppengründungen markieren relevante Themen im Feld, die sozial von den muslimischen Akteurinnen umgesetzt werden. Weiterhin verzeichnen die religiösen Gruppen als Sozialform ebenfalls einen Wandel: Mit zunehmender Differenzierung entsteht aus dem Gruppenzusammenhang eine Organisation.

Damit stellt diese empirische Untersuchung muslimischer Frauengruppen einen Beitrag zum Untersuchungsgebiet des religiösen Wandels dar und belegt hierbei einerseits die Relevanz von religiösen Gruppen innerhalb dieses Prozesses (Simmel 1992; Krech 2011). Andererseits stellen die Ergebnisse einen weiteren Zusammenhang dar, der bisher wenig beleuchtet wurde: Die Relevanz von Gruppen im Zuge des religiösen Individualisierungsprozesses. Fragen, die das religiöse Selbst betreffen, werden dabei von den muslimischen Frauen geschlechtlich gefasst und im Zuge religiöser Bildungsprozesse behandelt. Innerhalb der untersuchten Gruppenprozesse vergemeinschafteten sich muslimische Frauen aus religiösen Bildungszwecken innerhalb einer religiösen Gruppe und behandeln dabei Themen ihre weibliche religiöse Identität und die religiöse Lebensführung als Frau betreffend. Diese Ergebnisse sollen hier in drei Dimensionen diskutiert werden: Welche Bezüge lassen sich zwischen *zeithistorischem Hintergrund* und Anlässen und Ausrichtung der Gruppen aufzeigen? In welchem Zusammenhang stehen hierbei Fragen *religiöser Individualisierung und religiöser Bildung*? In welchem Verhältnis stehen dabei religiöse *Geschlechterfragen*?

### *Zeithorizont*

Im religiösen Feld stehen die Gruppengründungen nach Krech (2011: 108) (siehe Kapitel 2) in einem Zusammenhang mit dessen strukturellen Veränderungen wie eben den Migrationsbewegungen und den Abgrenzungen zu bestehenden Organisationen. Die Gläubigen etablieren z. B. nach der Migration in der neuen Umgebung religiöse Strukturen, um ihren religiösen Interessen zu folgen. Damit liefert die Analyse der Grup-

penanlässe und der gemeinsamen Interaktion relevante Themen der Akteure. Die Untersuchung der Gruppen gibt Aufschluss über den religiösen Wandel im Feld und zwar in zwei Dimensionen: einmal strukturell über die Gründung der Sozialform und einmal inhaltlich über die gemeinsam umgesetzten Interaktionen und Themen. Religiöse Gruppen stellen insofern einen Indikator für den religiösen Wandel dar und in ihrer Typisierung lässt sich dieser thematisch fassen.

Die hier vorliegende Analyse muslimischer Frauengruppen zeigte dabei insbesondere, dass die Gruppenanlässe kontextabhängig sind und variabel.

Für die Interpretation der vorliegenden Ergebnisse ist der Zeithintergrund von Bedeutung. Das meint zum einen die Etablierung des religiös-muslimischen Feldes, das in vier Phasen eingeteilt werden kann (siehe Kapitel 3.2) und zum anderen auch die Ereignisse im politischen Feld. Im Anhang wurden in einer Zeitleiste diese Entwicklungen chronologisch dargestellt (siehe Tabelle 13: Zeitleiste). Die Gründungen der zwölf untersuchten muslimischen Frauengruppen (und in einigen Fällen Frauenorganisationen) lagen im Zeitraum von 1978 bis 2009. Dies umfasst im Hinblick auf das muslimisch-religiöse Engagement die Phasen II bis IV und reicht damit von der Verfestigung der religiösen Strukturen über den Kampf um rechtliche Gleichstellung als religiöse Minderheit bis zu einer Auseinandersetzung mit der staatlichen Islampolitik. Im politischen Feld sind hier u. a. die Anwerbeverträge mit der Türkei, die Kopftuchkonflikte sowie die Islamkonferenz zu nennen. Diese explorative Arbeit liefert mit den Ergebnissen grundlegende Hinweise auf diese Verbindungen zwischen zeithistorischer Entwicklung und Wandel des religiös-muslimischen Feldes. Im Folgenden soll die Ergebnisse in einem Überblick grundlegend in den Zeithorizont eingeordnet werden. Eine erschöpfende Analyse dieser Zusammenhänge sind im Rahmen eines explorativen Vorgehens nicht zu realisieren und auch nicht intendiert. Für nachfolgende Studien mit entsprechendem Design sei auf die Relevanz dieser zeithistorischen Dimension im Hinblick auf den Wandel im religiösen Feld hingewiesen.

In der ersten Phase des religiösen Engagements der Muslime in Deutschland galt es, die religiösen Grundbedürfnisse abzudecken: Man traf sich in informeller Form und vollzog gemeinsam die religiöse Praxis in Räumen, die dazu zur Verfügung standen (Phase I). Dabei übernahmen die religiösen Gruppen von Anfang an zentrale Funktio-

nen für die religiöse Bindung der Gläubigen. Der Zusammenhalt unter Gleichgesinnten unter Bezugnahme auf die gemeinsame Religion, bot in der neuen Umgebung Halt. Gleichzeitig war es eine Form, die religiöse Tradition weiterzuleben.

Die zweite Phase beginnt mit dem Zuzug der Familien ab 1973 und reicht bis 1990 und ist von der Verstetigung des Lebens in Deutschlands gekennzeichnet. In diesem Kontext verfestigten sich auch die religiösen Strukturen: Religiöse Organisationen wie die Moscheevereine und Großorganisationen wurden gegründet. Seit Mitte der 80er Jahre schlossen sich die Organisation in Dachverbänden zusammen. In diesem Zeitraum liegen die Gruppengründungen eines Teils der hier untersuchten Gruppen. Das sind zum einen die Gruppen, deren gemeinsames Ziel die „partizipative religiöse Bildung“ (siehe Kapitel 6.1) war. Die Analyse einer arabischsprachigen Frauengruppe (I) zeigte, wie hier Ende der 70er Jahre zunächst von den Frauen eigene *Freiräume* sowohl im familiären Kontext als auch strukturell innerhalb der Gemeinde geschaffen wurden. Diesen *Raum-für-sich* füllten die Frauen mit Bildungsaktivitäten und zwar niedrigschwellig: Mit dem was sie selber mitbrachten an Kompetenzen und Bildungskapitalien (Bourdieu 1992). Sie ließen einander an ihren Kenntnissen teilhaben und setzten sich gemeinsam mit den Quellen auseinander. Die Teilnehmerinnen gehörten weitestgehend der ersten Generation an, was sich auch in dem Sprachgebrauch ihrer Muttersprache Arabisch manifestierte. Innerhalb des Gemeindegemeinschaftszusammenhangs übernahmen sie auch weitere soziale Funktionen: Sie etablierten ein Zugehörigkeitsgefühl zur Gemeinde durch ihre gegenseitige Bezugnahme auf die persönlichen Belange der Teilnehmerinnen.

In der nachfolgenden Phase (III) (1990-2000) wird das religiös-muslimische Feld weitestgehend strukturell etabliert. Dies zeigt sich auch daran, dass sich nach 2000 kaum noch Neugründungen von religiösen Organisationen verzeichnen lassen (siehe Kapitel 3.2) (vgl. Halm et. al 2012: 61). Die Ausrichtung des Engagements der Muslime richtete sich nun über das religiöse Feld hinaus auf die Anerkennung als religiöse Gemeinschaft mit spezifischen Belangen. Die Organisationen beteiligten sich öffentlich im Bereich der Zivilgesellschaft und kämpften dort um die Anerkennung ihrer Rechte (Casanova 1994). In dieser Phase wurde das religiöse Angebot derart differenziert, dass Angebote für verschiedene Klientel entwickelt wurden. Dabei traten nun auch die Frauen in den Blick. Dies belegen verschiedene Ergebnisse der vorgestellten empirischen Studien: So die strukturellen Veränderungen wie bspw. die Einrichtung von

Frauenräumen in den Moscheen (Jonker 1999). Frauengruppen trafen sich in den Moscheeräumen, weiterhin wurden Frauenorganisationen innerhalb der Dachverbände und auch unabhängig davon gegründet. In diesen Hintergrund lassen sich ebenfalls die hier erhobenen Ergebnisse einordnen: Die Etablierung der ersten Frauenbeauftragten innerhalb der muslimischen Organisationslandschaft (siehe Kapitel 8.3) und zwar im Zentralrat Mitte der 90er Jahre sowie die Gründung des Alevitischen Frauenbundes im Jahr 1999.

Weiterhin zeigte sich, wie sich muslimische Frauen Mitte der 90er Jahre durch die Gründung unabhängiger Frauenorganisationen von der bestehenden vornehmlich männlich geprägten Organisationslandschaft abgrenzten. Gamper (2011) hatte ebenfalls im Rahmen einer triangulativen Studie zwei dieser Frauenorganisationen (HUDA und ZIF) untersucht. Er wies daraufhin, dass sich diese Organisationen für einen feministischen Islam engagierten. Im Unterschied zu der vorliegenden Studie betrachtet er diese Frauenorganisationen als einen „Schutzraum“ für die Etablierung einer „neuen weiblichen islamischen Identität“ („doing identity“, Reuter 2004). Die vorliegende Untersuchung unterscheidet sich in Design, Fragestellung und demnach auch hinsichtlich der Einordnung der Ergebnisse: Die untersuchten Gruppen (und Organisationen) und ihre verschiedenen Typen weisen die Heterogenität und Kontingenz der Selbstzuordnung *muslimische Frauengruppe* nach. Die historisch spezifischen Selbstbeschreibungen sind fluide – denn der Kern ihrer Zusammenkunft als Gruppe und weiter ihrer gemeinsamen religiösen Auseinandersetzung kreist ja um die Frage nach einer weiblichen muslimischen Identität. Auch in diesen Frauenorganisationen, die Mitte der 90er Jahre im muslimischen Feld auftraten, stand die Auseinandersetzung mit der religiösen weiblichen Identität im Vordergrund. Sie etablierten spezifische Angebote, für alle muslimischen Frauen im religiösen Feld. Über die Befassung mit der religiösen Lebensführung als Frau rückten die religiösen Grundlagen in den Vordergrund. Damit einherging die Frage nach der religiösen Expertise und zwar explizit der weiblichen religiösen Expertise. Eine der Frauenorganisationen, das BFMF, nimmt in seinen Bildungsangeboten eine andere Ausrichtung, aber ihr Engagement für eine Ausweitung der Partizipation muslimischer Frauen in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft deckt sich mit der skizzierten Ausrichtung des muslimischen Feldes auf die Schwerpunkte *Frauen* und *Partizipation*.

Die letzte Phase (Phase IV) wurde durch die Institutionalisierungsprozesse des Islam sowie die sich neu entwickelnde „Islampolitik“ (Tezcan 2011: 304) charakterisiert. Relevant wird dabei zum einen die Frage des legitimen Ansprechpartners, die immer wieder hinsichtlich unterschiedlicher Themengebiete von Seiten des Staates markiert wird. Zum anderen gewinnt das Thema des Geschlechterverhältnisses an hoher Bedeutung (vgl. Amir-Moazami 2009a). Muslimische Frauen stehen durch ihre religiöse Praxis des Kopftuchtragens unter besonderer öffentlicher Aufmerksamkeit in politischen Kontexten. Die Integrationsfragen waren lange Zeit unmittelbar mit der Bezugnahme auf das islamische Geschlechterverhältnis verbunden. Die muslimischen Organisationen griffen diese Anfragen auf und nahmen beispielsweise auf ihren Homepages Bezug auf das Geschlechterverhältnis und kommentierten die entsprechenden religiösen Grundlagen. Der sogenannte Kopftuchstreit, der in Deutschland mit Fereshta Ludins Widerspruch gegen die Entscheidung ihres Arbeitgebers, den Staat, begann, brachte das Thema schließlich vollends in die politische Aufmerksamkeit. Damit war es nach der Erlassung der Kopftuchgesetze nicht verwunderlich, dass das muslimische Geschlechterverhältnis zu einem relevanten Thema auf der Islamkonferenz wurde (siehe Kapitel 3.3.1). Im muslimisch-religiösen Feld fanden ebenfalls Auseinandersetzungsprozesse mit diesem Themengebiet statt. Beispielhaft wurde das Engagement E-mel Zeynelabidins zur Kopftuchfrage (siehe Kapitel 4.2.2) analysiert. In ihrer Vorbildrolle innerhalb ihres Gemeindekontextes entschied sie sich gegen das Tragen des Kopftuchs und löste damit sowohl Kritik in den eigenen Reihen als auch Anerkennung im zivilgesellschaftlichen Bereich aus. In ihrem Fall wird die Spannung, welche die Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterverhältnis für die religiösen Akteurinnen beinhaltet, herausgearbeitet. Das Thema wirkt als Grenzmarkierung und führt zu Ein- und Ausschluss. Vor allen Dingen in der Bezugnahme auf das politische Feld wird der staatliche Anspruch nach legitimen Ansprechpartnerinnen virulent. Aus Anlass der Kopftuchdebatte gründete sich auch die AG muslimische Frau in der Gesellschaft, die sich für *gesellschaftliche und politische Partizipation* engagierte. Sie wollten in Bezug auf die gestellten Geschlechterfragen Antwort geben und dabei als Ansprechpartnerinnen für die Politik fungieren. Mit dem Ziel solche weibliche Ansprechpartnerinnen der Belange muslimischer Frauen zu etablieren, initiierte und unterstützte die staatliche Seite die Gründung des AMF im Jahr 2009. Damit wirkt die politische Relevanz des Themas in dieser Phase als Anlass zur Gruppen- und Organi-

sationsbildung muslimischer Frauen. Hier nun mit dem Ziel vor allen Dingen im politischen Feld die Themen muslimischer Frauen zu vertreten. Damit läuft politische Partizipation muslimischer Frauen entlang des Themas Geschlecht und der Expertise dazu.

Die Frage der Expertise war auch für die Gründung der Gruppen, die sich für eine *religiöse Ausbildung* engagierten, relevant. Die Gruppen bezogen sich in ihrer Ausrichtung auf den eigenen Gruppenzusammenhang und zielten auf einen religiösen Bildungsprozess, der von einer religiösen Expertin vermittelt wurde. Interessanterweise liegt die Gründung der Gruppen ebenfalls in der letzten Phase seit dem Jahr 2001. Der dezidierte Wunsch nach religiöser Ausbildung korrespondiert dabei mit den analysierten Entwicklungen im religiösen und im politischen Feld: Die staatliche religiöse Ausbildung nahm im Rahmen der Institutionalisierung des islamischen Religionsunterrichts ihren Anfang. Weiterhin trug die verstärkte Aufmerksamkeit auf das muslimische Geschlechterverhältnis zu einer intensiven Befassung mit diesen Fragen bei den muslimischen Frauen bei. Zudem markiert dieses Bildungsinteresse auch einen Generationenwandel: Fragen nach dem Geschlechterverhältnis und konkret zu dem Kopftuch können zum Teil nur schwer von der ersten Generation beantwortet werden. Die religiösen Bildungskapitalien stehen nicht derart zur Verfügung, dass sie den Anfragen der nachfolgenden Generation gerecht würden. Dieser Aspekt wurde im Zusammenhang mit den bestehenden Forschungsergebnissen diskutiert (für viele Nökel 2002). Die Frauen der zweiten und dritten Generation suchen im Kontext der Gruppen mit Hilfe von religiösen Expertinnen nach den entsprechenden religiösen Grundlagen und fundierten theologischen Aussagen: Zum einen um Antworten zu finden für die Entwicklung ihrer religiösen Identität. Zum anderen nach außen über das religiöse Feld hinaus, auch um Antwort geben zu können auf Fragen zu ihrer individuellen religiösen Bindung und eben zur religiösen Praxis von Frauen.

In dieser vierten Phase, in der die Institutionalisierung des Islam und die Islampolitik im Mittelpunkt stehen, wurden in den muslimischen Organisationen Frauen in die Vorstandsämter gewählt und auch in einigen Fällen das Amt der Frauenbeauftragten eingerichtet (im Zentralrat wurde das Amt der Frauenbeauftragten schon Mitte der 90er Jahre eingerichtet). Hier wird nun eine strukturelle Veränderung erkennbar: Die Ausweitung der Rolle des *Experten mit Amt* (siehe dazu Weber 1980: 260; 1.2) auf Frauen. Dabei wurde analysiert, dass diese Position einer Expertin mit Amt thematisch an eine

Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterverhältnis gebunden ist. Die Organisationen greifen im Kontext der Institutionalisierung des Islam die Anforderungen hinsichtlich des Themas auf. Sie schaffen eine Position und geben dem Thema damit Legitimität, die für alle erkennbar ist. Zudem lassen sich die Ergebnisse derart deuten, dass die Verbände gegenwärtig auf eine gut ausgebildete Generation junger Frauen zurückgreifen können, die bereit ist, öffentlich für ihre religiösen Belange einzutreten.

Die Untersuchung der muslimischen Frauengruppen und Frauenorganisationen, die im Zeitraum von 1978 und 2009 gegründet wurden, zeigt, wie sich die Auseinandersetzung mit der weiblichen religiösen Identität im Rahmen von religiösen Frauengruppen, die sich in einigen Fällen im Laufe ihres Bestehens auch in religiöse Organisationen verändern, vollzieht. Die Gruppen sind dabei variabel in ihrer Ausrichtung, den Themen und Formen ihrer Gruppenarbeit. Die Bezüge zum zeithistorischen Hintergrund plausibilisieren zahlreiche strukturelle Merkmale.

Zwei weitere grundlegende Ergebnisse sollen an dieser Stelle diskutiert werden: Zum einen trägt die Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterbild zur Etablierung religiöser Expertinnen innerhalb der Gruppen, zum anderen zur Etablierung von Frauen in den Vorständen und als Frauenbeauftragte bei. Bedeutsam ist, dass von diesen Expertinnen mit Amt ebenfalls eine Expertise in Themenbereich *Frauen* erwartet wird. Im politischen Feld gelten hierbei ähnliche Vorgaben: Und zwar ist politische Partizipation für Muslime derzeit nur über den Zugang der Geschlechterthemen möglich – die Analyse der staatlichen Praktiken am Beispiel der Islamkonferenz hat dies herausgestellt. Dies gilt für den männlichen Bereich des Engagements, aber eben insbesondere für die Frauen. Es bleibt fraglich, welche Konsequenzen sich daraus für das weibliche Engagement und die Partizipation über das religiöse Feld hinaus ergeben. Als unmittelbare Konsequenz lässt sich eine thematische Beschränkung des weiblichen muslimischen Engagements festhalten.

Interessanterweise zeigt die historische Kontextualisierung mit der religiösen Frauenbewegung im 19. Jahrhundert einen ähnlichen Verlauf. Hier ging die politische Partizipation der Frauen ebenfalls mit der Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterverhältnis einher. Die Frauen betonten dabei ihre religiöse weibliche Identität, um ihr Recht für Bildung zu erstreiten.

Bemerkenswert ist und nun hier, dass die Ergebnisse den Schluss zulassen, dass gegenwärtig auch die staatlichen Initiativen die Bezugnahme auf das religiöse Geschlechterverhältnis als Voraussetzung für die politische Partizipation fördern und z. T. auch fordern.

Die Einordnung der Ergebnisse vor den Hintergrund des Zeithorizonts gibt damit Antwort auf die Fragen nach den Anlässen der Gruppengründung und der Ausrichtungen der Gruppen. Die Gruppen unterscheiden sich hinsichtlich der Formen ihres gemeinschaftlichen religiösen Engagements deutlich voneinander. Damit lässt sich eine Kontingenz hinsichtlich der Selbstzuordnung *muslimische Frauengruppe* konstatieren. Es handelt sich um historisch spezifische Selbstzuschreibungen, die fluide sind. Zum anderen sind diese verschiedenartigen Formen religiösen Engagements Ausdruck eines religiösen Wandels im muslimisch-religiösen Feld initiiert von muslimischen Frauen. Darüber hinaus sind die Gruppen zwar hinsichtlich der Formen heterogen, allerdings besteht eine Verbindungslinie in ihren Inhalten, d. h. in ihren Kernideen als Frauengruppen- und Organisationen und zwar durch alle Phasen des muslimisch religiösen Engagements im religiösen Feld in Deutschland. Wie lässt sich das erklären?

#### *Religiöse Individualisierung und religiöse Bildung*

Diese Untersuchung liefert einen neuen Einblick in den Zusammenhang zwischen religiöser Individualisierung und Gruppenprozessen – ein Themenbereich, der für den Untersuchungsgegenstand bislang noch nicht analysiert wurde. Entsprechend des Trends religionssoziologischer Forschung zu Themen von Biographie und Identität wurde auch in Forschungen zur religiösen Praxis muslimischer Frauen (siehe Kapitel 3.4) vornehmlich die individuelle religiöse Bindung untersucht – und dabei losgelöst von der Frage nach dem Verhältnis der Frauen zu religiösen Gemeinschaften. Die Auswertung der Ergebnisse dieser Studie weist nun auf eine hohe Bedeutung von Individualisierungsthemen für die Existenz religiöser Gruppen hin - und das sowohl in der Sach- als auch in der Sozialdimension. Weiterhin steht diese in einem engen Zusammenhang zur Relevanz religiöser Bildung.

Die Verbindlichkeit religiöser Bindung ist in der Moderne fraglich geworden. Sie muss individuell legitimiert werden (vgl. Krech 1999: 66). Gemäß der Sozialdimension der Individualisierungsthese (Luckmann 1991, 1996) wird die Religion damit immer mehr

zur Sache des Einzelnen. In einer Umwelt in der religiöse Bindung zunehmend kontingent wird, ist der Gläubige dazu aufgerufen, seine religiöse Identität zu erklären. Dies stellt allerdings ein komplexes Unterfangen für den einzelnen Gläubigen dar. Denn so muss das Erklärungswürdige doch zunächst auch vom individuellen Akteur selbst nachvollzogen sein. Der Wunsch nach bewusster Entscheidung und selbstständiger Befassung mit der eigenen religiösen Bindung ist damit indirekt und direkt mit religiösen Bildungsprozessen verbunden. Thematisch sind diese Bildungsinteressen von subjektbezogenen Themen beeinflusst. Diese Sachdimension der religiösen Individualisierung besagt, dass das Selbst zum Gegenstand religiöser Sinnbildung wird (vgl. Krech 1999: 67).

Die Gruppe liefert aufgrund ihrer Merkmale ideale Voraussetzungen, um diese Fragen in Bezug auf das religiöse Selbst in den Mittelpunkt zu stellen: Als zentrales Sinnmoment der Gruppen gilt die „Verpersönlichung“ (Neidhardt 1983: 16). Die Gruppe ist am Einzelnen orientiert, d. h., jeder bringt sich auf seine Weise mit den eigenen Interessen ein. Die Gruppenidentität besteht insofern nicht unabhängig von der sozialen Zusammensetzung. So erkennt Tyrell (vgl. 1983: 82) in der Zusammengehörigkeit das zentrale Merkmal von sozialen Gruppen. Gelten in Organisationen formalisierte Normen für die Handlungsabläufe, werden diese in Gruppen durch das gegenseitige Vertrauen strukturiert. Die persönliche Beziehung der Gruppenmitglieder zueinander ist somit entscheidend für die gemeinsame Interaktion. Auf dieser persönlichen Basis können ebensolche Fragen, die im Kontext der eigenen religiösen Identität auftauchen, behandelt werden. Desweiteren bestimmt der Einzelne durch sein Handeln und sein Interesse die thematische Ausrichtung der Gruppe. Zudem trägt das Zugehörigkeitsgefühl zur religiösen Gruppe zu religiösen Selbstvergewisserungsprozessen des Individuums in der Moderne bei. Die Erkenntnis mit diesen Fragen nicht allein zu stehen, stärkt die religiöse Identität. Dieser Zusammenhang wird auch empirisch belegt und zwar in der hohen Bedeutung, welche die religiösen Gruppen für die Religiosität von Migranten besitzen (vgl. Krech 2008: 191).

Die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung belegen nun in differenzierter Weise, dass innerhalb der muslimischen Frauengruppen insbesondere religiöse Bildungsinteressen im Mittelpunkt stehen. Damit lässt sich hier folgender Zusammenhang festhalten: Religiöse Individualisierung wirft Fragen hinsichtlich der religiösen Identität auf,

die Selbstverständlichkeit religiöser Bindung ist hinfällig. Religiöse Identität muss insofern begründet sein. Diese Fragen lassen sich nicht ohne religiöse Auseinandersetzungsprozesse beantworten. Die religiöse Gruppe liefert aufgrund ihrer Merkmale einen geeigneten Rahmen, um Fragen religiöser Identität zu beantworten und zwar in und durch die Gemeinschaft mit Gleichgesinnten. Der Prozess religiöser Individualisierung (Luckmann 1991) drängt auf religiöse Bildungsprozesse und diese führen zu Gruppengründungen.

Für die hier durchgeführte Untersuchung zu muslimischen Frauengruppen wird dieser Zusammenhang um einen weiteren Aspekt erweitert: die geschlechtliche Dimension der religiösen Identität.

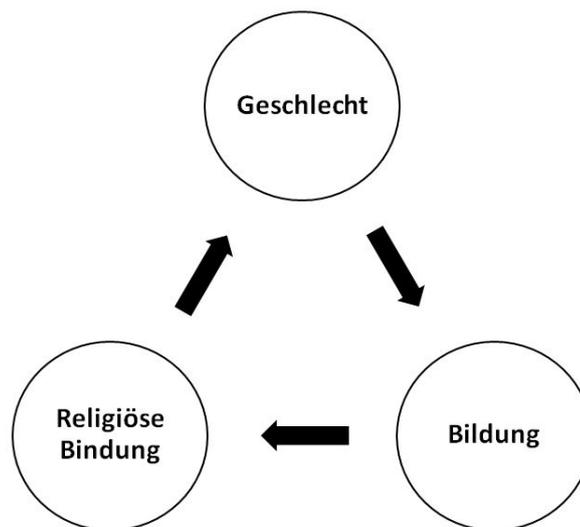
Die Frage nach der religiösen Identität stellt sich für muslimische Frauen im deutschen Kontext in besonderer Weise. Ihre religiöse Praxis, in vielen Fällen dabei auch das Tragen des Kopftuchs, stehen unter erhöhter öffentlicher Aufmerksamkeit. Es ist gegenwärtig insbesondere ihre religiöse Identität, die Fragen von außen provoziert und die offenbar in besonderer Weise erklärungsbedürftig ist. Wie am Beispiel der Islamkonferenz analysiert, ist es das muslimische Geschlechterverhältnis, das im Mittelpunkt vielfältiger Auseinandersetzungsprozesse steht; so auch innerhalb des religiösen Feldes, wie der Fall Emel Zeynelabidin bewies. Vor diesem Hintergrund sind insbesondere muslimische Frauen damit befasst ihren Glauben und ihre religiöse Praxis, die geschlechtlich codiert ist, zu erklären. Zudem stellt die religiöse Lebensführung als Minderheit im deutschen Kontext eine Herausforderung dar, die weitere Fragen aufwirft. Im Hinblick auf die Konversion und die Etablierung einer religiösen Identität als muslimische Frauen und auch Ehefrauen entstehen zusätzliche Fragen. Wie kann weibliche religiöse Identität gelebt werden und zwar hinsichtlich des religiösen Deutungsrahmens und den Anforderungen der nicht-muslimischen Gesellschaft? Migrationserfahrungen stellen in diesem Kontext weitere Herausforderungen. Der eigene religiöse Bezug muss in der neuen Umgebung neu hergestellt werden. Neben strukturellen Anliegen nach entsprechenden Ressourcen, wie geeignete Räumlichkeiten, sind es vor allen Dingen die sozialen Beziehungen innerhalb einer religiösen Gemeinschaft, die dazu beitragen, die religiöse Praxis weiterzuführen.

Dies weist auf einen weiteren Aspekt im Hinblick auf die Sozialdimension der Individualisierungsthese hin. Gleichwohl der Tatsache, dass die Mitgliedschaft in Gruppen im Verhältnis zu religiösen Organisationen vergleichsweise niedrigschwellig ist, ist es

doch ein individueller Schritt, eine private Entscheidung, die zur Teilnahme an Gruppentreffen führt. Im Unterschied zur Kirche, in die man hineingeboren wird oder verschiedenen religiösen Organisationen, in die man offiziell eintritt, gelten für die Teilnahme in Gruppen andere Kriterien. Das Individuum trifft auf Grund persönlicher Bezüge, die Entscheidung an den Gruppentreffen teilzunehmen und sich im Sinne des *commitment* (Krech 2011: 108) persönlich einzubringen. Die Voraussetzung für diesen vergleichsweise hohen Einsatz ist, dass sich das Individuum in den Aktionen, der Ausrichtung oder personalen Zusammensetzung der Gruppe wiederfindet. Auf der anderen Seite entscheiden auch von Gruppenseite Affekte darüber, ob ein neues Mitglied teilnimmt oder nicht (siehe Kapitel 2). Es ist somit nicht irrelevant, wer sich an der Gruppe beteiligt. Der Begriff „commitment“ (Krech 2011: 108) bezieht diese beiden Dimensionen mit ein: die selbst gewählte religiöse Bindung als auch die Bindung an und die Verwobenheit mit der Gruppe als einen Sachverhalt sozialer Beziehung bzw. Kommunikation. Damit ist eine Gruppe jeweils ein Ausdruck spezifischer Aushandlungsprozesse, als deren Ergebnis die Gruppe mit den jeweiligen Merkmalen steht. Dieser Zusammenhang zeigt sich in der vorliegenden Studie in der Heterogenität der Gruppen, die Ausdruck der Kontingenz der Selbstzuordnung zur Kategorie „muslimische Frauengruppe“ ist. Es wurde demonstriert, dass die Gruppenanlässe und ihr Bindungsgrad kontextabhängig und variabel sind.

#### *Geschlecht, Bildung und religiöse Bindung*

Trotz hoher Varianz in ihren Merkmalen lassen alle untersuchten Gruppen einen relevanten Bezug zu Bildungsthemen erkennen. Diese sind verbunden mit der Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterverhältnis. Mit anderen Worten: Die religiöse Lebensführung als muslimische Frau in Deutschland wirft Fragen auf, die zur Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterverhältnis und damit zur religiösen Bildung führen. Dieser Prozess wirkt zurück auf die religiöse Bindung und stärkt diese. Das folgende Schaubild veranschaulicht diese Wechselwirkung.



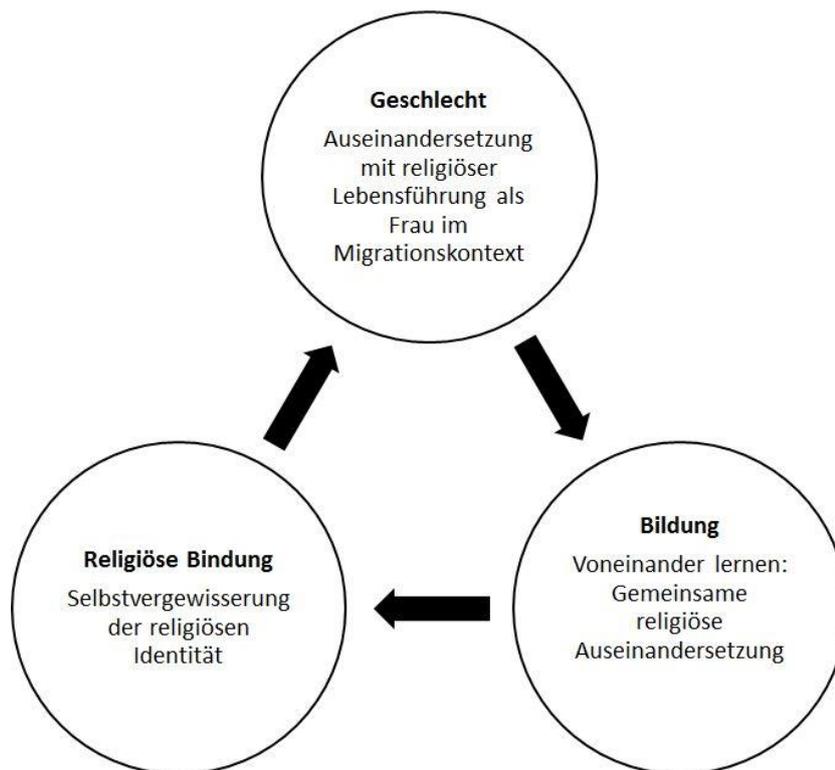
**Abbildung 5: Wechselwirkung**

Die untersuchten Gruppen und Organisationen wurden hinsichtlich ihrer Merkmale analysiert und anschließend systematisiert. Dabei wurden hinsichtlich ihrer Ziele und ihrer Ausrichtung innerhalb ihres Engagements vier Typen entwickelt:

Gruppenbezug: *Partizipative religiöse Bildung* und *religiöse Ausbildung*

Umweltbezug: *(Bildungs-)Angebote* und *Politische und gesellschaftliche Partizipation*.

Für jeden Typus muslimischer Frauengruppen lässt sich ein spezifischer Zusammenhang von Geschlecht, Bildung und Bindung entlang der entwickelten Typen festhalten. Dieser wird im Folgenden unter Bezugnahme auf den oben diskutierten Zeithorizont interpretiert. Damit ergeben sich historisch spezifische Selbstbeschreibungen muslimischer Frauengruppen für den Zeitraum 1978-2011.

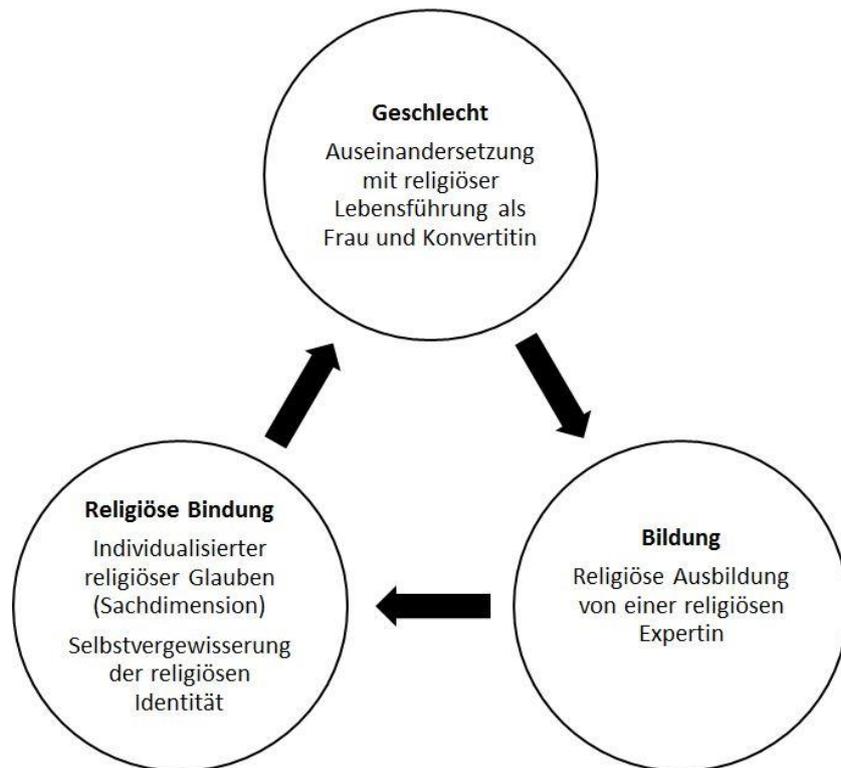


**Abbildung 6: Partizipative religiöse Bildung**

Die Frauen haben sich in den Gruppen zusammengefunden mit dem Impuls *etwas für sich zu tun*. Dazu nutzen sie gemeinsamen die sozialen Bezüge zueinander, die im Rahmen der Moscheegemeinde bestanden. Ihr Interesse galt dabei Fragen der religiösen Lebensführung als muslimische Frauen. Um diese zu beantworten, setzten sie sich gemeinsam mit den religiösen Quellen auseinander. Dieser religiöse Bildungsprozess trug dazu bei, ihre religiösen Identitäten als muslimische Frauen im Migrationskontext zu stärken. Entsprechend des Gründungsdatums (zwischen 1978 und 1991) und des langen Zeitraums des gemeinsamen Engagements, reflektieren sie die zweite Phase des religiös-muslimischen Engagements. Ein Zeitrahmen innerhalb dessen vornehmlich die religiösen Strukturen im religiösen Feld aufgebaut wurden. Dazu trugen die Frauen mit der Gründung der Gruppen innerhalb des Moscheekontextes bei. Weiterhin gehören die Gründerinnen der Gruppen mehrheitlich der ersten Generation, der nach Deutschland migrierten Muslime, an. Diese waren zum einen mit der Weitergabe der religiösen Tradition im neuen Kontext befasst, wurden aber eben auch mit der Gestaltung der religiösen Lebensführung als Frauen konfrontiert. Weiterhin entspricht ihr

Bildungsprozess ebenfalls dem Zeithintergrund. Zu dieser Zeit war die religiöse Ausbildung und dabei insbesondere für Frauen ein untergeordnetes Gebiet innerhalb des Strukturaufbaus im religiösen Feld. Es standen kaum religiöse Expertinnen zur Verfügung, die ihre Fragen hätten beantworten können und die Frauen *lernten* somit *voneinander*.

### *Religiöse Ausbildung*

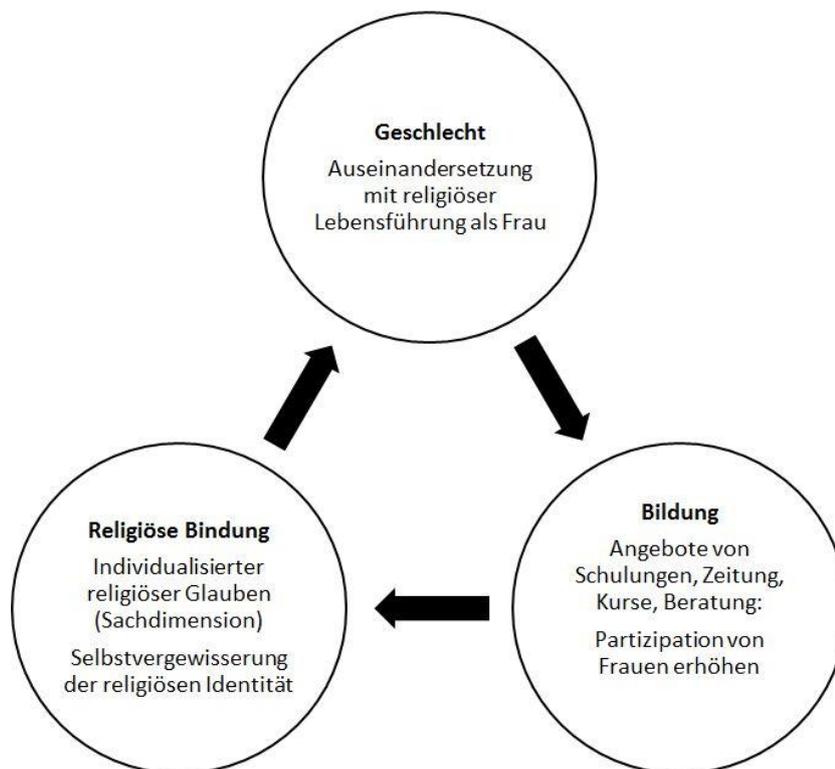


**Abbildung 7: Religiöse Ausbildung**

Im Mittelpunkt der Gruppen aus dem Bereich der *religiösen Ausbildung* stand die Frage nach der Gestaltung der religiösen Lebensführung als muslimische Frau und hier insbesondere als Konvertitin. Mit dem Wunsch die religiösen Grundlagen kennenzulernen, nutzten sie die Kompetenzen einer religiösen Expertin. Die Gruppen wurden mehrheitlich in den 2000er Jahren gegründet (4. Phase). Eine Zeit, in der sich die Organisationslandschaft derart differenziert hatte, dass spezifische Zielgruppen in den Blick rückten. Dabei stellte die Zielgruppe der Konvertitinnen spezifische Anforderungen, denen im Rahmen der bestehenden Moscheestrukturen nicht Rechnung getragen werden konnte.

Über den Bereich der Konversion hinaus markieren sie auch den Generationenwandel, der sich hier einerseits im Sprachgebrauch, aber auch in der Form des Bildungsprozesses manifestiert. Die Frauen der dritten Generation formulierten dezidierte religiöse Bildungsansprüche und wollten *ausgebildet* werden. Die Expertinnen trugen diesem Wunsch Rechnung, indem sie hier niedrigschwellige Strukturen entfalteten und damit eine Lücke im religiösen Feld schlossen. Die religiöse Ausbildung trägt hier zur Stärkung der religiösen Bindung bei. Relevant wird dabei die Herausforderung einer individualisierten religiösen Identität, in dem die Legitimation des eigenen Glaubens sowie die Abgrenzung zu dem Religionsverständnis der vorangegangenen Generationen über rationale Bildungsprozesse verlaufen.

*(Bildungs-) Angebote*



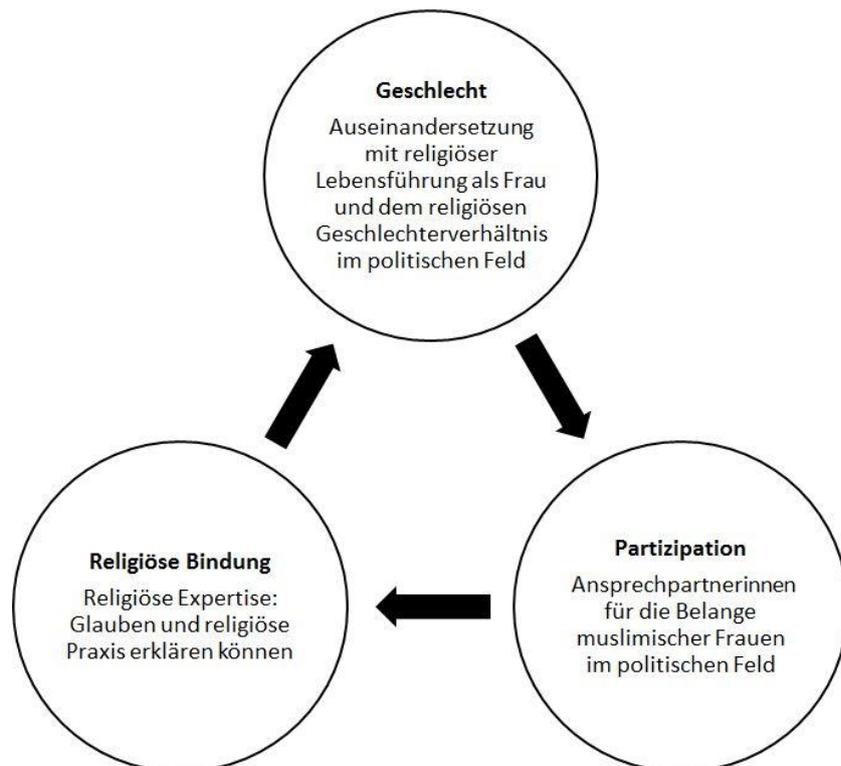
**Abbildung 8: (Bildungs-) Angebote**

Die Gruppen in diesem Bereich hatten aus ihrer Auseinandersetzung mit den Fragen religiöser Lebensführung eine Kritik an den bestehenden Geschlechterverhältnissen entfaltet. Ihr Ziel richtete sich darauf, diese zu verändern. Dazu entwickelten sie gemeinsam ein Bildungsangebot für Frauen innerhalb des religiös-muslimischen Feldes. Diese Angebote, die von Kursen, Schulungen, zu Beratungen bis hin zu einer Zeitung reichten, waren darauf ausgerichtet, einerseits muslimische Vielfalt abzubilden und

andererseits weibliche religiöse Auseinandersetzungen zu fördern. Sie zielten mit ihren Bildungsangeboten darauf, die Handlungsspielräume muslimischer Frauen zu erweitern. Dabei sollte im Hinblick auf die Bindung der individualisierte Zugang gefördert werden. Hier ist die religiöse Individualisierung in der Sachdimension angesprochen: Bewusste und reflektierte Entscheidung zur Bindung und dabei rationale Kenntnis über die religiösen Grundlagen.

Die Frauenorganisationen wurden Mitte der 90er Jahre gegründet. Zu dieser Zeit war die Organisationslandschaft weitestgehend etabliert und die Grenzen untereinander abgesteckt. Die Expertenpositionen (mit Amt) wurden zumeist männlich besetzt. Die Frauen reagierten mit ihren Organisationsgründungen darauf und suchten die Unabhängigkeit (von diesen Organisationen). Gleichzeitig zeigen sich hierbei Merkmale der dritten Phase des religiös-muslimischen Engagements, in der die religiösen Organisationen immer mehr in die Öffentlichkeit treten und dabei auch über das religiöse Feld reichen. Die gilt im gleichen Maß für die neu entstandenen Frauenorganisationen.

*Gesellschaftliche und politische Partizipation*



**Abbildung 9: Gesellschaftliche und politische Partizipation**

In der vierten Phase steht die Frage um die legitimen Ansprechpartner der Muslime im politischen Feld hinsichtlich der Institutionalisierungsprozesse immer weiter im Vordergrund. Die Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterverhältnis in politischen Kontexten in der DIK und zuvor entlang des Kopftuchkonfliktes hatte dabei auch die Frage nach den weiblichen Ansprechpartnerinnen laut werden lassen. Die Gruppen in diesem Bereich zur *gesellschaftlichen und politischen Partizipation* setzten sich mit diesem Prozess auseinander und ihre Gruppengründung/ Organisationsgründung stellte eine Reaktion darauf dar. Ihr Ziel war es, politisch zu partizipieren und Einfluss zu nehmen und zwar indem sie sich als Ansprechpartnerinnen der Belange muslimischer Frauen im politischen Feld und auch im religiösen Feld etablieren. An ihrem Engagement wird deutlich, dass diese Rolle an eine religiöse Expertise gebunden ist. Denn so wird im politischen Raum mit dieser Rolle eine religiöse Kompetenz verbunden, nämlich den religiösen Glauben und die religiöse Praxis erklären zu können.

Die vier Typen muslimischer Frauengruppen und -organisationen belegen damit, dass sich die individuelle religiöse Bindung und der kollektive Zusammenschluss nicht ausschließen, sondern einander befördern. Im Hinblick auf die bestehende Forschungsliteratur zum Islam in Deutschland liefert diese Untersuchung neue Erkenntnisse. Die Forschung hatte sich lange Zeit *entweder* auf die individualisierten Formen religiöser Bindung (für viele Nökel 2001, Klinkhammer 2000) *oder* auf die sich etablierende Organisationslandschaft konzentriert (neuere Studien sind Gamper 2011, Rosenow 2010). Der Blick auf die Gruppen liefert ein *sowohl als auch*, das im Hinblick auf den sich vollziehenden religiösen Wandel immer relevanter wird, da auf diesem Weg auch der Wandel der Sozialformen der religiösen Bindung als solcher in den Blick genommen wird (Krech 2011).

Die vier Typen religiöser Gruppen (und Organisationen) richteten sich entweder auf ihre eigenen Belange als Gruppe und agierten innerhalb des religiösen Feldes oder sie versuchten weltgestalterisch einzugreifen und zwar im religiösen wie auch politischen Feld. Dabei ist in allen Fällen der gemeinsame Bezugspunkt die Auseinandersetzung mit dem religiösen Geschlechterverhältnis, die religiöse Bildungsprozesse befördert. Diese Arbeit zeigte dabei in Ansätzen, wie sich diese Veränderungen im politischen und religiösen Feld durch die Gründung der Gruppen und der Organisationen sowie der Etablierung der Expertinnenpositionen manifestierten. Für nachfolgende Studien

wäre es gewinnbringend den Zeithorizont in den Mittelpunkt zu stellen, um damit den sich abzeichnenden Wandel hinsichtlich verschiedener thematischer Bezüge der Gruppen zu analysieren. Die untersuchten Gruppen veranschaulichen beides: religiöse Individualisierungstendenzen (Luckmann 1991) und öffentliches Engagement gemäß einer *public religion* (Casanova 1994). Auch hier ließen sich Anchlüsse für weitere Forschungen aufzeigen, die diesen Zusammenhang zwischen individuellen und kollektiven Bezügen systematisch untersuchen.

Im Zusammenhang der untersuchten Bildungsprozesse gewinnt die Rolle der weiblichen religiösen Expertin an Bedeutung. Diese Rolle wurde in Anlehnung an Webers (vgl. 1980: 269) Ausführungen zum religiösen Propheten, dem genuin religiösen Experten, der aufgrund persönlicher Gabe wirkt, entwickelt. Die Existenz dieser Rolle in weiblichen religiösen Kontexten ist zwar nicht neu, ihre gegenwärtige Relevanz kann aber derart gedeutet werden. Die Ergebnisse dieser Untersuchung lassen den Schluss zu, dass die Rolle der religiösen Expertin an Relevanz gewinnen wird – und zwar im Zuge des hier demonstrierten hohen weiblichen Interesses an religiöser Bildung, das sich gegenwärtig differenziert und sich religiöse Ausbildungsformen sucht. Weber grenzt den Typus religiöser Expertise des Propheten von dem Priester ab, der aufgrund seines Amtes über religiöse Autorität verfügt. Diese Rolle wurde hier an der Expertin mit Amt, den Frauen in den Vorständen und den Frauenbeauftragten diskutiert. Auch diese Expertinnenrolle erfährt eine Ausweitung im Zuge der gegenwärtigen thematischen Relevanz des Geschlechterverhältnisses – und wird im gleichen Zug auch darauf thematisch beschränkt.

Diese explorative Studie zeigt hinsichtlich verschiedener Dimensionen, dass muslimische Frauen in vielfältiger Weise zum religiösen Wandel beitragen. Sie reflektiert die immense Bedeutung der religiösen Bildung, die dabei insbesondere von der Relevanz der religiösen Geschlechterthematik beeinflusst wird. Die *religiöse Bildung muslimischer Frauen* verläuft entlang des Geschlechts und wird von muslimischen Frauen in vielfältigen *Formen* umgesetzt, die Ausdruck des sich vollziehenden *religiösen Wandels* sind.

## Literaturverzeichnis

- Ahmed, Leila, 1992: *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. London: Yale University Press.
- Amiriaux, Valérie, 1996: *Turkish Islam in Germany - Between Political Overdetermination and Cultural Affirmation*. In: Shadid, W.A.R. (Hrsg.): *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*. Kampen: Kok Pharos Publ. House, S. 36-53.
- Amir-Moazami, Schirin, 2007: *Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Amir-Moazami, Schirin, 2009a: *Islam und Geschlecht unter liberal-säkularer Regierungsführung – Die Deutsche Islam Konferenz*. In: Lavi, José Brunner und Shai (Hrsg.): *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*. Göttingen: Wallstein. 37, S. 185-205.
- Amir-Moazami, Schirin, 2009b: *Die Produktion des Tolerierbaren. Toleranz und ihre Grenzen im Kontext der Regulierung von Islam und Geschlecht in Deutschland*. In: Dietze, Gabriele/ Brunner, Claudia/ Wenzel, Edith (Hrsg.): *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu Okzidentalismus und Geschlecht*. Bielefeld: Transcript, S. 151-167.
- Amir-Moazami, Schirin 2010: *Die islamische Gemeinschaft Milli Görüs im Spannungsfeld von transnationaler Dynamik und deutscher Islampolitik*. In: Reetz, Dietrich (Hrsg.): *Islam in Europa: Religiöses Leben heute. Ein Portrait ausgewählter islamischer Gruppen und Institutionen*. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann, S. 109-126.
- Amir-Moazami, Schirin, 2011: *Dialogue as a governmental technique: Managing gendered Islam in Germany*. In: *Feminist Review. Islam in Europe* (98), S. 9-27.
- Anderson, Benedict, 1996: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt/ M New York: Campus.
- Babés, Leila 1997: *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*. Paris: Les Edition des l'Atelier.
- Baumann, Christoph Peter, 2000: *Religionen in Basel-Stadt und Basel-Landschaft*. Basel: Manava Verlag.
- Baumann, Ursula, 1992: *Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland. 1850-1920*. Frankfurt/ New York: Campus.
- Baumann, Ursula, 1995: *Religion und Emanzipation. Konfessionelle Frauenbewegung in Deutschland 1900-1933*. In: Götz von Olenhausen, Irmtraud u.a. (Hrsg.): *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 89-120.
- Bender, Christiane/ Graßl, Hans/ Motzkau, Heidrun, 2000: *Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in kirchlichen Organisationen*. In: Sommer, Regina/ Wolf, Christa/ Lukatis, Ingrid (Hrsg.): *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen: Leske+Budrich. 4, S. 171-181.
- Berg, Christa (Hrsg.), 1996: *Handbuch Bildungsgeschichte. 1800-1870 Von der Neu-*

- ordnung Deutschlands bis zur Gründung des Deutschen Reichs. Bd. 3. München: Beck.
- Berger, Peter (Hrsg.), 2005: *The Desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Washington: Ethics and public Policy Center.
- Berger, Peter/ Luckmann, Thomas, 1969: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Berghahn, Sabine/ Rostock, Petra, 2009: Deutschlands konfrontativer Umgang mit dem Kopftuch der Lehrerin. Einleitung. In: Berghahn, Sabine/ Rostock, Petra (Hrsg.): *Der Stoff aus dem Konflikte sind*. Bielefeld: transcript, S. 9-29.
- Bertelsmann-Stiftung (Hrsg.), 2008: *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Beyer, Peter, 2001: *Religion im Prozess der Globalisierung*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Beyer, Peter, 2006: *Religion in global Society*. London: Routledge.
- Bhaba, Homi K., 2000: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenberg.
- Bock, Gisela, 2000: *Frauen in der europäischen Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. München: Beck.
- Bogner, Alexander/ Littig, Beate/ Menz, Wolfgang, 2002: Das theoriegenerierende Experteninterview. Erkenntnisinteresse, Wissensformen, Interaktion. In: Bogner, A./ Menz, W. (Hrsg.): *Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung*. Opladen: Leske+Budrich, S. 33-70.
- Boos-Nünning, Ursula, 2007: Religiosität junger Musliminnen im Einwanderungskontext. In: Wensierski, Hans-Jürgen/ Lübcke, Claudia (Hrsg.): *Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen*. Opladen: Barbara Budrich, S. 117-134.
- Boos-Nünning, Ursula/ Karakasoglu, Yasemin, 2005: *Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund*. Münster: Waxmann.
- Boubekeur, Amel, 2004a: *Nouvelles stratégies matrimoniales d'étudiantes voilées en France*. In: Taboada Leonetti, Isabel (Hrsg.): *Les Femmes Et L'Islam. Entre modernité et intégrisme*. Paris: L'Harmattan, S. 145-155.
- Boubekeur, Amel, 2004b: *Le voile de la mariée. Jeunes musulmanes, voile et projet matrimonial en France*. Paris/ Budapest/ Torino: L' Harmattan.
- Bourdieu, Pierre, 1992: *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Hamburg: VSA Verlag.
- Bourdieu, Pierre, 2000: *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehen*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz GmbH.
- Braun v., Christina/ Mathes, Bettina, 2007: *Verschleierte Wirklichkeiten. Die Frau, der Islam und der Westen*. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Breuer, Gisela, 1998: *Frauenbewegung im Katholizismus. Der Katholische Frauenbund 1903-1918*. Frankfurt/ New York: Campus
- Bynum, Caroline W./ Harell, Stevan/ Richman, Paula (Hrsg.), 1986: *Gender and religion. On the Complexity of Symbols*. Boston: Beacon Press.

- Casanova, José, 1994: *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José, 1996: Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich. In: Kallscheuer, O. (Hrsg.): *Das Europa der Religionen: Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*. Frankfurt am Main: Fischer, S. 181-210.
- Césari, Jocelyne, 2003: Muslim Minorities in Europe. The Silent Revolution. In: Eposito, John L./ Burgat, Francois (Hrsg.): *Modernizing Islam. Religion in the public sphere in the Middle East and Europe*. London: Hurst, S. 251-269.
- Ceylan, Rauf, 2006: *Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Chbib, Raida, 2008: Heimisch werden in Deutschland: Die religiöse Landschaft der Muslime im Wandel. In: Hero, Markus/ Krech, Volkhard/ Zander, Helmut (Hrsg.): *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*. Paderborn: Schöningh, S. 125-139.
- Chbib, Raida, 2011: Einheitliche Repräsentation und muslimische Binnenvielfalt. Eine datengestützte Analyse der Institutionalisierung des Islam in Deutschland. In: Meyer, Hendrik/ Schubert, Klaus (Hrsg.): *Politik und Islam*. Wiesbaden, S. 87-112.
- Cordes, Mechthild, 2008: Gleichstellungspolitiken. Von der Frauenförderung zum Gender Mainstreaming. In: Becker, Ruth/ Kortendiek, Beate (Hrsg.): *Handbuch der Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden: VS Verlag, S. 916-924.
- Davie, G., 1994: *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Davie, Grace, 2000: *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. New York: Oxford University Press.
- Davie, Grace, 2002: *Europe. The Exceptionel Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd.
- Davie, Grace, 2007: *The Sociology of Religion*. London: Sage Publication.
- Davie, G., 2008: From Believing without Belonging to Vicarious Religion. Understanding the Patterns of Religion in Modern Europe. In: Pollack, D./ Olson, D. V. A. (Hrsg.): *The role of religion in Modern Societies*. New York: Routledge, S. 165-176.
- DiMaggio, Paul J. / Powell, Walter W. (Hrsg.), 1991: *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Duby, Georges, 1994: *Geschichte der Frauen Bd. 4*. Frankfurt/Main: Campus.
- Fadil, Nadia, 2005: Individualizing Faith, Individualizing Identity: Islam and Young Muslim Women in Belgium. In: Cesari, J./ McLoughlin, Sean (Hrsg.): *European Muslims in the Secular State*. Aldershot: Ashgate, S. 143-154.
- Fadil, Nadia, 2006: "We should be walking Qurans". The making of an Islamic Political Subject. In: Jonker, Gerdien/ Amiraux, Valérie (Hrsg.): *Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Space*. Bielefeld: Transcript, S. 53-78.

- Faulstich-Wieland, Hannelore 2012: Zur "Feminisierung" des Lehrerberufs -vermutete Ursachen und Problemeinschätzung. In: Zeitschrift für Bildungsverwaltung 28 (2), S. 73-84.
- Finke, Roger / Stark, Rodney, 1992: The Churching of Amerika 1776-1990. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Flick, Uwe, 2000: Design und Prozess qualitativer Forschung. In: Flick, Uwe/ v. Kardoff, Ernst/ Steinke, Ines (Hrsg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg: Reinbeck, S. 252-265.
- Flick, Uwe, 2002: Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Foucault, Michel, 2006: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I: Vorlesungen am Collège de France, 1977-1978. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Fröhlich, Gerhard/ Rehbein, Boike (Hrsg.), 2014: Bourdieu Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart/ Weimar: J.B. Metzler.
- Gabriel, Karl (Hrsg.), 1996: Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Gabriel, Karl/ Reuter, Hans-Richard, 2004: Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie. Paderborn: Schöningh.
- Gamper, Markus, 2011: Islamischer Feminismus in Deutschland? Religiosität, Identität und Gender in muslimischen Frauenvereinen. Bielefeld: Transcript.
- Gläser, Jochen/ Laudel, Grit, 2009: Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Goffman, Erving, 2001: Interaktion und Geschlecht. Frankfurt/New York: Campus.
- Göle, Nilüfer, 1993: Republik und Schleier - Die muslimische Frau in der Moderne. Frankfurt: Babel Verlag.
- Göle, Nilüfer/ Amman, Ludwig (Hrsg.), 2004: Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld: Transcript.
- Götz von Olenhaus, Irmtraud, 1995: Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer.
- Grandner, Margarete/ Saurer, Birgit (Hrsg.), 2005: Geschlecht, Religion und Engagement. Die jüdischen Frauenbewegungen im deutschsprachigen Raum. Wien: Böhlau.
- Halm, Dirk/ Sauer, Martina/ Schmidt, Jana/ Stichs, Anja 2012: Islamisches Gemeindeleben in Deutschland. Forschungsbericht 13. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Haug, Sonja/ Müssig, Stephanie/ Stichs, Anja (Hrsg.), 2009: Muslimisches Leben in Deutschland. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Heimbach, Marfa, 2001: Die Entwicklung der islamischen Gemeinschaft in Deutschland seit 1961. Berlin: Schwarz.

- Henkel, Reinhard/ Knippenberg, Hans, 2005: Secularisation and the rise of religious pluralism. Main features of the changing religious landscape of Europe. In: Knippenberg, Hans (Hrsg.): *The Changing Religious Landscape of Europe*. Amsterdam: Het Spinhuis, S. 1-13.
- Hermelink, Jan/ Lukatis, Ingrid/ Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.), 2007: *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD- Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hero, Markus, 2008: Auf dem Weg zum religiösen Markt? Neue Religiosität und Esoterik. In: Hero, Markus/ Krech, Volkhard/ Zander, Helmut (Hrsg.): *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*. Paderborn: Schöningh, S. 165-177.
- Hero, Markus, 2010: *Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine institutionentheoretische Analyse neuer Religiosität*. Würzburg: Ergon.
- Hero, Markus/ Krech, Volkhard/ Zander, Helmut (Hrsg.), 2008: *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*. Paderborn: Schöningh.
- Hervieu-Léger, Danièle, 1993: *La religion pour mémoire*. Paris: le Cerf.
- Hervieu-Léger, D., 2003: Der Wandel der religiösen Landschaft Europas im Spiegel des Islam. Der Fall Frankreich. In: Escudier, Alexandre (Hrsg.): *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*. Göttingen: Wallstein Verlag, S. 26-45.
- Hirschauer, Stefan, 1989: Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit. In: *Zeitschrift für Soziologie* 18, S. 100-118.
- Honegger, Claudia, 1992: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib*. Frankfurt/Main: Campus.
- Honneth, Axel, 1994: Mißachtung und Widerstand. Zur moralischen Logik sozialer Konflikte. In: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Dimension von Anerkennungskonflikten*. Frankfurt/ M: Suhrkamp, S. 256-274.
- Hopf, Christel, 1978: Die Pseudo-Exploration-Überlegungen zur Technik qualitativer Interviews in der Sozialforschung. In: *Zeitschrift für Soziologie* 7, S. 97-115.
- Höpp, Gerhard/ Jonker, Gerdien (Hrsg.), 1996: *In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland*. Berlin: Das Arabische Buch.
- Iannaccone, Rodney R., 1992: Religious Markets and the Economics of Religion. In: *Social Compass* 39 (1), S.
- Jacobi, Juliane, 1996: Religiosität und Mädchenbildung im 19. Jahrhundert. In: Kraul, Margret// Christoph, Lüth (Hrsg.): *Erziehung der Menschen-Geschlechter. Studien zur Religion, Sozialisation und Bildung*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, S. 101-121.
- Jeismann, Karl-Ernst, 1987: Zur Bedeutung der 'Bildung' im 19. Jahrhundert. In: Jeismann, Karl-Ernst/ Lundgreen, Peter (Hrsg.): *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Bd.III 1800-1870. Von der Neuordnung Deutschlands bis zur Gründung des Deutschen Reiches*. München: C.H. Beck, S. 1-22.

- Jessen, Frank/ Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von, 2006: "Das Kopftuch- Entschleierung eines Symbols?". St. Augustin/ Berlin: Konrad Adenauer Stiftung e.V.
- Joas, Hans (Hrsg.), 2001: Lehrbuch der Soziologie. Frankfurt/ New York: Campus Verlag.
- Joas, Hans (Hrsg.), 2007: Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt/ M: Fischer.
- Jonker, Gerdien, 1999: Religiosität und Partizipation der zweiten Generation-Frauen in Berliner Moscheen. In: Klein- Hessling, Ruth/ Nökel, Sigrid/ Werner, Karin (Hrsg.): Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa. Bielefeld: Transcript, S. 106-123.
- Jonker, Gerdien, 2002: Eine Wellenlänge zu Gott. Der "Verband der Islamischen Kulturzentren" in Europa. Bielefeld: Transcript.
- Jonker, Gerdien, 2003: Vor den Toren. Bildung, Macht und Glauben aus der Sicht religiöser muslimischer Frauen. In: Gerhard, Ute/ Jansen, Mechthild M./ Rumpf, Mechthild (Hrsg.): Facetten islamischer Welten - Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion. Bielefeld: Transcript S. 219-241.
- Jonker, Gerdien/ Amiraux, V. (Hrsg.), 2006: Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces. Bielefeld: Transcript.
- Jonker, Gerdien/ Kapphan (Hrsg.), 1999: Moscheen und islamisches Leben in Berlin. Berlin: Verwaltungsdruckerei Berlin.
- Jouili, Jeannette, 2008: Refashioning the Self through Religious Knowledge. How Muslim Women Become Pious in the German Diaspora. In: Al Hamarneh, Ala/ Thielmann, Jörn (Hrsg.): Islam and Muslims in Germany. Leiden/Boston: Brill, S. 465-488.
- Jouili, Jeanette S./ Amir- Moazami, Schirin, 2006: Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women in France and Germany. In: The Muslim World 96, S. 617-642.
- Kall, Alfred, 1983: Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine. Paderborn: Schöningh.
- Kaplan, Marion A., 1981: Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes. Hamburg: Hans Christians Verlag.
- Karakasoglu, Yasemin/ Nonneman, Gerd, 1996: Muslims in Germany. With Special Reference to the Turkish-Islamic Community. In: Nonneman, Gerd/ Niblock, Tim/ Szajkowski, Bogdan (Hrsg.): Muslim Communities in the New Europe, S. 241-267.
- Kassner, Karsten/ Wassermann, Petra, 2002: Nicht überall, wo Methode draufsteht, ist auch Methode drin. Zur Problematik der Fundierung von ExpertInneninterviews. In: Bogner, A./ Littig, Beate/ Menz, Wolfgang (Hrsg.): Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung. Opladen: Leske+Budrich, S. 95-112.
- Kaufmann, Doris, 1988: Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. München/Zürich: Piper.

- Kecskes, Robert, 2000: Religiosität von Frauen und Männern im internationalen Vergleich. In: Lukatis, Ingrid/ Sommer, Regina/ Wolf, Christa (Hrsg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen: Leske+Budrich. 4, S. 85-101.
- Khosrokhavar, Farhad, 2003: Die verschiedenen Formen muslimischer Religiosität in Frankreich. In: Escudier, Alexandre (Hrsg.): Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland. Göttingen: Wallstein Verlag, S. 88-106.
- Kiefer, Michael, 2009: Islamische Quellen in staatlichen Lehrplänen für den Islamunterricht. Auswahlkriterien, Präsentation und Kontext. In: Mohr, Irka-Christin/ Kiefer, Michael (Hrsg.): Islamunterricht-Islamischer Religionsunterricht-Islamkunde. Viele Titel- Ein Fach? Bielefeld: Transcript, S. 37-58.
- King, Ursula (Hrsg.), 2005: Religion and Gender. Oxford: Blackwell Publishers.
- Kippenberg, Hans G./ Stuckrad von, Kocku, 2003: Einführung in die Religionswissenschaft. München: C.H. Beck.
- Klein, Stephan, 2002: Das männliche Gottesbild und die Religiosität von Frauen und Männern. In: Klinger, Elmar/ Böhm, Stephanie/ Franz, Thomas (Hrsg.): Die zwei Geschlechter und der eine Gott. Würzburg: Echter Verlag, S.
- Kleinau, Elke, 1996: Ein(Hochschul-)praktischer Versuch. Die 'Hochschule für das weibliche Geschlecht' in Hamburg. In: Kleinau, Elke/ Opitz, Claudia (Hrsg.): Geschichte der Frauen- und Mädchenbildung. Vom Vormärz bis zur Gegenwart. Frankfurt/New York. II, S. 66-84.
- Klinkhammer, Gritt M., 2000: Moderne Formen islamischer Lebensführung: eine qualitative-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türcinnen der zweiten Generation in Deutschland. Marburg: Diagonal Verlag.
- Knoblauch, Hubert, 1991: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. In: Luckmann, T. (Hrsg.): Die Unsichtbare Religion. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S.
- Knoblauch, Hubert, 1999: Religionssoziologie. Berlin/ New York: de Gruyter.
- Knoblauch, Hubert, 2005: Thomas Luckmann. In: Kaesler, Dirk (Hrsg.): Aktuelle Theorien der Soziologie. München: C.H. Beck, S. 127-146.
- Koenig, Matthias, 2003: "Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität in post-nationalen Konstellationen. Elektronische Ressource." Dissertation, from <http://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2003/0139/pdf/dmk.pdf>.
- Koenig, Matthias, 2005: Islamische Minderheiten in Westeuropa - Eine Herausforderung de säkulären Rechtsstaats? In: Schneiders, Thorsten Gerald/ Kaddor, Lamya (Hrsg.): Muslime im Rechtsaat. Münster: Lit-Verlag, S. 33-46.
- Koval, Sabine/ O'Connell, Daniel C., 2000: Zur Transkription von Gesprächen. In: Flick, Uwe/ v. Kardoff, Ernst/ Steinke, Ines (Hrsg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg: Reinbeck, S. 137-146.
- Krech, Volkhard, 1999: Religionssoziologie. Bielefeld: Transcript.
- Krech, Volkhard, 2005: Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland - Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme. In: Lehmann, Hartmut (Hrsg.): Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten. Göttingen: Wallstein Verlag, S. 116-144.

- Krech, Volkhard, 2008: Religion und Zuwanderung: Die politische Dimension religiöser Vielfalt. In: Hero, Markus/ Krech, Volkhard/ Zander, Helmut (Hrsg.): Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort. Paderborn: Schöningh, S. 190-203.
- Krech, Volkhard, 2009: Exklusivität, Bricolage und Dialogbereitschaft. Wie die Deutschen mit religiöser Vielfalt umgehen. In: Stiftung, Bertelsmann (Hrsg.): Religionsmonitor. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 33-44.
- Krech, Volkhard, 2011: Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft. Bielefeld: Transcript.
- Krech, Volkhard/ Hero, Markus, 2011: Die Pluralität des religiösen Feldes in Deutschland. Empirische Befunde und systematische Überlegungen. In: Pickel, Gert/ Sammet, Kornelia (Hrsg.): Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch. Wiesbaden: VS Verlag, S. 2-42.
- Krech, Volkhard/ Schlamechler, Jens/ Hero, Markus, 2013: Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 65, S. 51-71.
- Lange, Helene/ Bäumer, Gertrud (Hrsg.), 1901: Handbuch der Frauenbewegung. Berlin: Moeser.
- Lehmann, Hartmut, 2005: Religion und Migration. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Lehmann, Hartmut, 2009: Ein europäischer Sonderweg in Sachen Religion. In: Kippenberg, Hans/ Rüpke, Jörg/ Stuckrad v., Kocku (Hrsg.): Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht. I, S. 39-60.
- Lehmann, Karsten, 2004: Migration und die dadurch bedingten religiösen Pluralisierungsprozesse. Zu Stand und Perspektiven der Wissenschaft. In: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hrsg.): Religion- Migration- Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Dokumentaion einer Fachtagung am 22. April 2004. Berlin/ Bonn: Das Druckhaus Bernd Brümmer, S. 31-46.
- Lemmen, Thomas, 2000: Islamische Organisationen in Deutschland. Düsseldorf: Satz+Druck GmbH.
- Lemmen, Thomas, 2002: Islamische Vereine und Verbände in Deutschland. Bonn: Friedrich Ebert Stiftung.
- Lenhardt, Gero, 2007: Bildung. In: Joas, Hans (Hrsg.): Lehrbuch der Soziologie. Frankfurt/Main: Campus, S. 337-362.
- Lenz, Karl/ Adler, Marina, 2010: Geschlechterverhältnisse. Einführung in die sozialwissenschaftliche Geschlechterforschung. Weinheim/ München: Juventa.
- Liebsch, Katharina, 2003: Religion und Geschlechterverhältnis. Zur Ordnungsfunktion religiöser Symbolisierungen des Geschlechterverhältnisses. In: Minkenberg, Michael/ Willems, Ulrich (Hrsg.): Politik und Religion. Politische Vierteljahrsschrift Sonderheft 33. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 68-87.
- Luckmann, Thomas, 1991: Die unsichtbare Religion. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Luckmann, Thomas, 1996: Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften. In: Gabriel, Karl/ Reuter, Hans-

- Richard (Hrsg.): Religion und Gesellschaft. Paderborn: Schöningh/ UTB, S. 133-148.
- Luhmann, Niklas, 2000: Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lukatis, Ingrid/ Sommer, Regina/ Wolf, Christa (Hrsg.), 2000: Religion und Geschlechterverhältnis. Religionssoziologie. Opladen: Leske+Budrich.
- Maierhof, Gudrun, 1999: "Wir Jüdinnen waren immer die anderen". Der Jüdische Frauenbund 1904 bis 1938. In: Ariadne (35), S. 22-27.
- Martin-Munoz, Gema/ López- Sala, Ana, 2005: Migration and The religiosity of Muslim Women in Spain. In: Cesari, Jocelyne/ McLoughlin, Sean (Hrsg.): European Muslims and the Secular State. Aldershot: Ashgate, S. 129-142.
- Mead, George Herbert, 1988: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt/ M: Suhrkamp.
- Meiwes, Relinde, 2003: "... die äußeren Beziehungen fehlten fast ganz." Katholische Frauenbewegung und religiöses weibliches Genossenschaftswesen im wilhelminischen Deutschland. In: Muschiol, Gisela (Hrsg.): Katholikinnen und Moderne. Münster: Aschendorff, S. 13-27.
- Merkens, Hans, 2000: Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion. In: Flick, Uwe/ Kardoff v., Ernst/ Steinke, Ines (Hrsg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg: Reinbeck, S. 286-289.
- Meuser, M./ Nagel, U., 1994: Expertenwissen und Experteninterview. In: Hitzler, R./ Honer, A./ Maeder, Ch. (Hrsg.): Expertenwissen. Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 180-192.
- Meuser, Michael/ Nagel, Ulrike, 2002: ExpertInneninterviews-vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion. In: Bogner, A./ Kardoff v., Ernst/ Steinke, Ines (Hrsg.): Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung. Opladen: Leske+Budrich, S. 71-91.
- Mohr, Irka-Christin/ Kiefer, Michael (Hrsg.), 2009: Islamunterricht- Islamischer Religionsunterricht-Islamkunde. Viele Titel- ein Fach? Bielefeld: Transcript.
- Morse, J.M., 1994: Designing Funded Qualitative Research. In: Denzin, N. K./ Lincoln, Y. S. (Hrsg.): Handbook of Qualitative Research. Thousands Oaks, London, New Dehli: Sage, S. 220-235.
- Nedelmann, Birgitta, 1999: Georg Simmel (1858-1918). In: Kaesler, Dirk (Hrsg.): Klassiker der Soziologie. München: Beck, S. 127-150.
- Neidhardt, Friedhelm, 1979: Das innere System sozialer Gruppen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Jg. 31, S. 639-660.
- Neidhardt, Friedhelm, 1983: Themen und Thesen zur Gruppensoziologie. In: Sonderheft Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 25, S. 12-34.
- Nökel, Sigrid, 2000: Migration, Islamisierung und Identitätspolitik: Zur Bedeutung der Religiosität junger Frauen in Deutschland. In: Sommer, Regina/ Wolf, Christa/ Lukatis, Ingrid (Hrsg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen: Leske+Budrich. 4, S. 261-270.

- Nökel, Sigrid, 2002: Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie. Bielefeld: Transcript
- Oebbecke, Janbernd 2003: Das „islamische Kopftuch“ als Symbol. In: Muckel, Stefan (Hrsg.): Kirche und Religion im sozialen Bereich. Berlin: Duncker & Humblot, S.
- Peter, Frank, 2008: Politische Rationalitäten, Terrorismusbekämpfung und Islampolitik im vereinigten Königreich und Frankreich. In: Orient (II), S. 42-59.
- Pickel, Gert, 2011: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden: VS Verlag.
- Pollack, Detlev (Hrsg.), 1998: Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas. Würzburg: Ergon.
- Pollack, D., 2001: Religion. In: Joas, Hans (Hrsg.): Lehrbuch der Soziologie. Frankfurt/Main, New York: Campus, S. 363-394.
- Pollack, Detlef, 2003a: Säkularisierung - ein moderner Mythos? Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pollack, Detlev (Hrsg.), 2003b: Political Culture in Post-Communist Europe. Aldershot: Ashgate.
- Pollack, Detlef, 2009: Säkularisierung -Konzept und empirische Befunde. In: Kippenberg, Hans/ Rüpke, Jörg/ Stuckrad v., Kocku (Hrsg.): Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 61-86.
- Pollack, Detlef, 2015: Religionssoziologie in Deutschland seit 1945. Tendenzen-Kontroversen-Konsequenzen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 67, S. 433-474.
- Pollack, Detlef/ Pickel, Gert 2003: De-Institutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 55, S. 447-474.
- Reuter, Astrid, 2008: Kreuz und Kopftuch - Religionskontroversen in der säkularen Ordnung der Freiheit und Gleichheit. In: König, Matthias/ Willaime, Paul (Hrsg.): Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland. Hamburg: Hamburger Edition, S. 271-313.
- Riegel, Ulrich, 2004: Gott und Gender. Eine empirische-religionspädagogische Untersuchung nach Geschlechtsvorstellungen in Gotteskonzepten. Münster: LIT Verlag.
- Riesebrodt, Martin, 2001: Religiöse Vergemeinschaftungen. In: Kippenberg, Hans G./ Riesebrodt, Martin (Hrsg.): Max Webers Religionssystematik. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 101-117.
- Roald, Anne Sofie, 2001: Women in Islam. The Western experience. London/ New York: Routledge.
- Rodney, Stark/ Mc, Cann, James, 1993: Market Forces and Catholic Commitment. Exploring the New Paradigm. In: Journal for Scientific Study of Religion 32 (2), S. 111-124.
- Rommelpacher, Birgit, 2002: Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft. Frankfurt/ M: Campus.

- Rosenow, Kerstin, 2010: Von der Konsolidierung zur Erneuerung-Eine organisationssoziologische Analyse der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB). In: Pries, Ludger/ Sezgin, Zeynep (Hrsg.): *Jenseits von 'Identität oder Integration'. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen*. Wiesbaden: VS Verlag, S.
- Rosenthal, Gabriele, 2005: *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung*. Weinheim/ München: Juventa.
- Rottman, Susan B./ Marx Feree, Myra, 2008: *Citizenship and Intersectionality. German Feminist Debates about Headscarf and Antidiscrimination Laws*. In: *Social Politics* 4, S. 481-513.
- Rumpf, Mechthild, 2003: *Einleitung: Positionierungen im islamischen Diskursfeld. Religiöses Selbstverständnis junger Musliminnen im Spannungsfeld von Identitätspolitik und multiplen Identitätskonstruktionen*. In: Gerhard, Ute/ Jansen, Mechthild M./ Rumpf, Mechthild (Hrsg.): *Facetten islamischer Welten - Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 195-218.
- Sammet, Kornelia, 2005: *Frauen im Pfarramt. Berufliche Praxis und Geschlechterkonstruktion*. Würzburg: Ergon.
- Schiffauer, Werner, 2000: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Schiffauer, Werner, 2010: *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş*. Berlin: Suhrkamp.
- Schmidbaur, Marianne, 1999: *Zur Arbeit berufen. Arbeit und Beruf als Thema konfessioneller Frauenorganisationen im deutschen Kaiserreich*. In: *Ariadne* 35, S. 50-54.
- Schmidt-Volkmar, Erich, 1962: *Der Kulturkampf in Deutschland 1871-1890*. Göttingen: Musterschmidt Verlag.
- Sered Starr, Susan, 1998: *"Woman" as Symbol and "Women" as Agents. Gendered Religious Discourses and Practices*. In: Myra, M./ Lorber, Judith (Hrsg.): *Re-visioning Gender*. California/ London/ New Delhi: Sage, S. 193-221.
- Shadid, W.A.R./ van Koningsveld, P.S., 1995: *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe. Opportunities and Obstacles in the Acquisition of Equal Rights*. Kampen: Kok Pharos.
- Shakry, Omnia, 1998: *Schooled Mothers and Structered Play. Child Rearing in the Turn of-the Century Egypt*. In: Abu-Lughod, Lila (Hrsg.): *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press, S. 126-170.
- Silvestri, Sara, 2008: *Europe's Muslim Women. Potention, aspiration and challenges*, City University London.
- Simmel, Georg, 1992: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt/ M: Suhrkamp.
- Spielhaus, Riem, 2011: *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung*. Würzburg: Ergon.

- Spielhaus, Riem/ Färber, Alexa (Hrsg.), 2006: Islamisches Gemeindeleben in Berlin. Berlin: Der Beauftragte des Senats von Berlin für Integration und Migration.
- Stark, Rodney/ Mc Cann, James, 1993: Market Forces and Catholic Commitment. Exploring the New Paradigm. In: Journal for Scientific Study of Religion 32 (2), S.
- Strauss, Anselm/ Corbin, Juliet, 1996: Grounded Theory. Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Beltz Verlag.
- Süssmuth, Rita, 2004: Das Kopftuchverbot für Lehrerinnen in Schulen. In: Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik (98), S. 3-7.
- Terekessidis, Mark, 2000: Migranten. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt Rotbuch Verlag.
- Tezcan, Levent, 2009: Operative Kultur und die Subjektivierungsstrategien in der Integrationspolitik. In: Ezli, Özkan/ Kimmich, Dorothea/ Werberger, Annette (Hrsg.): Wider den Kulturzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur. Bielefeld: Transcript, S. 47-86.
- Tezcan, Levent, 2011: Konzeptionelle Überlegungen zur Gegenwartsgeschichte des Verhältnisses zwischen Christentum und Islam in Deutschland. In: Pickel, Gert/ Sammet, Kornelia (Hrsg.): Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Wiesbaden: VS Verlag, S. 293-310.
- Tezcan, Levent, 2012: Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islamkonferenz. Konstanz: Konstanz University Press.
- Tietze, Nikola, 2012: Imaginierte Gemeinschaft. Zugehörigkeiten und Kritik in der Europäischen Einwanderungsgesellschaft. Hamburg: Hamburger Edition.
- Tomka, Miklós, 2003: Religion in den neuen Bundesländern - Im internationalen Vergleich. In: Zulehner, Paul M./ Tomka, Miklós/ Tos, Niko (Hrsg.): Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Deutschland-Ost. Ostfildern: Schwabenverlag, S. 343-371.
- Troeltsch, Ernst, 1912: Die Sozialehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tyrell, Hartmann, 1983: Zwischen Interaktion und Organisation I. Gruppe als Systemtyp. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderband 25, S. 75-87.
- Venel, Nancy, 1999: Französische Muslimas-Glaubensbiographien von Studentinnen mit Kopftuch. In: Klein- Hessling, Ruth/ Nökel, Sigrid/ Werner, Karin (Hrsg.): Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa. Bielefeld: Transcript, S. 81-105.
- Weber, Max, 1980: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Weber, Max, (1920) 1988: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Weigand, Monika/ Ziebertz, Hans-Georg, 2003: Religion und Geschlechterverhältnis im Lebenskonzept von Frauen. In: Heininger, Bernhard (Hrsg.): Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen. Münster: Lit Verlag, S. 210-238.

- West, Candance/ Zimmerman, Don, 1987: Doing Gender. In: *Gender and Society* 1 (2), S. 125-151.
- Winkel, Heidemarie, 2009: *Geschlechtercodes und religiöse Praxis. Arabische Christinnen zwischen patriarchaler Leitkultur und Selbst-Autorisierung*. Würzburg: Ergon.
- Wobbe, Theresa, 1996: Aufbrüche, Umbrüche, Einschnitte. Die Hürde der Habilitation und die Hochschullehrerinnenlaufbahn. In: Kleinau, Elke/ Opitz, Claudia (Hrsg.): *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung. Vom Vormärz bis zur Gegenwart*. Frankfurt/New York: Campus. 2, S. 342-353.
- Wobbe, Theresa, 2000: Edith Stein: Der Wandel von Religion und Geschlechterordnung im 20. Jahrhundert. In: Lukatis, I./ Sommer, R./ Wolf, C. (Hrsg.): *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen: Leske+Budrich, S. 49-68.
- Wobbe, Theresa, 2005: Stabilität und Dynamik des Geschlechts in der modernen Gesellschaft: Die soziologische Perspektive. In: Bußmann, Hadumod/ Hof, Renate (Hrsg.): *Geschlechterforschung/ Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Ein Handbuch*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, S. 244-281.
- Wobbe, Theresa, 2007: Medien des religiösen Geschlechterkonflikt. In: Malik, Jamal/ Rüpke, Jörg/ Wobbe, Theresa (Hrsg.): *Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual*. Münster: Aschendorff, S. 29-41.
- Wobbe, Theresa, 2008: Expertinnen religiöser Bildung. In: Rieger, Martin/ Kraneemann, Benedikt (Hrsg.): *Religion und Bildung: Orte, Medien, Experten*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, S. 69-76.
- Wohlrab-Sahr, Monika, 1996: Konversion zum Islam als Implementation von Geschlechterlehre. In: *Zeitschrift für Soziologie* 25, S. 19-36.
- Wohlrab-Sahr, Monika, 1999: *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. Frankfurt/M: Campus.
- Wohlrab-Sahr, M., 2003: „Diskretes“ Kulturchristentum als Fluchtpunkt europäischer Gegenbewegungen gegen einen „ostentativen“ Islam. In: A., Nassehi./ Schroer, M. (Hrsg.): *Der Begriff des Politischen*. Baden-Baden: NOMOS Verlagsgesellschaft, S. 357-381.
- Wohlrab-Sahr, M./ Krüggeler, M., 2000: Strukturelle Individualisierung versus autonome Menschen. In: *Zeitschrift der Soziologie* 29 (3), S. 240-244.
- Wohlrab-Sahr, M./ Rosenstock, J., 2000: Religion-soziale Ordnung-Geschlechterordnung. Zur Bedeutung der Unterscheidung von Reinheit und Unreinheit im religiösen Kontext. In: Lukatis, I./ Sommer, R./ Wolf, C. (Hrsg.): *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen: Leske+Budrich, S. 279-298.
- Wunn, Ina, 2007: *Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Yardim, Nigar, 2011: *Islamische Lehre von Frauen für Frauen bei Erwachsenen am Beispiel der VIKZ Gemeinden*. Osnabrück: V&R unipress.
- Yegenoglu, Meyda, 1998: *Coloniale fantasies. Towards a feminist reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yuval-Davis, Nira, 2001: *Geschlecht und Nation*. Emmendingen: Verlag die brot-suppe.

Zev, Hedva Ben, 1999: Jüdischer Frauenbund in Deutschland. In: Ariadne (35), S. 68-69.

### **Online Quellen**

1001 Idee, 2009: <http://www.1001-idee.eu/index.php?idee=artikel&pid=95&art=369>, 13.03.09.

AmF, 2013: <http://www.muslimische-frauen.de/2013/05/zahl-von-400-mitgliedern-uberschritten>, 22.07.2013.

AmF, 2015: <http://www.muslimische-frauen.de/2015/07/impressionen-vom-iftar-mit-der-staatsministerin-oezoguz-und-der-bundeskanzlerin/>, 11.10.2015.

Bund alevitischer Frauen, 2012: <http://www.bund-af.de/de/verband>, 21.09.20

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2015: <http://www.bamf.de/SharedDocs/Projekte/DE/DasBAMF/Forschung/Integration/muslimisches-leben-deutschland-2016.html>, 23.09.2015.

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2016: <http://www.bamf.de/SharedDocs/Projekte/DE/DasBAMF/Forschung/Integration/muslimisches-leben-deutschland-2016.html>, 23.09.2015.

Bundestag, D., 2007: Stand der rechtlichen Gleichstellung des Islam in Deutschland. Antwort der Bundesregierung auf eine Große Anfrage. Berlin. <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/16/050/1605033.pdf>, 10.12.2015.

Das Parlament, 2004: <http://www.das-parlament.de/2004/12-13/JugendimDialog/002.html>, 10.02.09.

Deutsche Islam Konferenz, 2009a: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/StandpunkteErgebnisse/UnterrichtSchule/ReligionBildung/ThemaDIK/thema-in-dik-node.html>, 12.03. 2012.

Deutsche Islam Konferenz, 2009b: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/5ReligionsunterrichtSchule/Schulversuche/schulversuche-node.html>, 23.02. 2015.

Deutsche Islam Konferenz, 2010a: Arbeitsprogramm. [http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DIK/DE/Downloads/DokumentePlenum/Plenum-arbeitsprogramm.pdf?\\_](http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DIK/DE/Downloads/DokumentePlenum/Plenum-arbeitsprogramm.pdf?_), 04.12.2012.

Deutsche Islam Konferenz, 2010b: Teilnehmer. <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/UeberDIK/Teilnehmer/teilnehmer-node.html>, 04.12.2012.

Deutsche Islam Konferenz, 2010c: Teilnehmer bis 2009: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/UeberDIK/DIK06-09/TeilnehmerBis2009/teilnehmerbis2009-node.html>, 04.12. 2012.

Deutsche Islam Konferenz, 2010d: Struktur bis 2009: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/UeberDIK/DIK06-09/StrukturBis2009/struktur-bis2009-node.html>, 04.12.2012.

- Deutsche Islam Konferenz, 2010e <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/1UeberDIK/DIK09-13/Teilnehmer/yigit/isik-node.html>, 14.05.2010
- Deutsche Islam Konferenz, 2011: Projektgruppe Rollenbilder: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/ArbeitDIK/PGRollenbilder/pg-rollenbilder-node.html>, 04.12.2012.
- Deutsche Islam Konferenz, 2012a: Koordinierungsstelle Imamfortbildung: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/StandpunkteErgebnisse/ReligPersonal/KoordinierungsstelleImamfortbildung/koordinierungsstelleimamfortbildung-node.html>, 19.02.2015
- Deutsche Islam Konferenz, 2012b: [http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln\\_092/nn\\_2026762/SubSites/DIK/DE/TeilnehmerStruktur/Teilnehmer/teilnehmer-node.html?\\_\\_nnn=true](http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_092/nn_2026762/SubSites/DIK/DE/TeilnehmerStruktur/Teilnehmer/teilnehmer-node.html?__nnn=true), 19.05.2012.
- Deutsche Islam Konferenz, 2013b: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/IslamBildung/IslamischeBildungInDtld/islam-forschung-lehre-schule-node.html>, 03.03.2015.
- Deutsche Islam Konferenz, 2015a: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/1UeberDIK/DIK2014ueberblick/dik2014ueberblick-node.html>, 19.02.2015.
- Deutsche Islam Konferenz, 2015b: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/IslamBildung/IslamischeTheologieDtld/islami-sche-studien-zentren-node.html>, 19.02.2015.
- Deutsche Islam Konferenz, 2015c: [http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/1UeberDIK/DIK2014Teilnehmer/dik2014teilnehmer-node.html;jsessionid=678D57D1F8C1567C3F53294DA7C18223.1\\_cid359](http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/1UeberDIK/DIK2014Teilnehmer/dik2014teilnehmer-node.html;jsessionid=678D57D1F8C1567C3F53294DA7C18223.1_cid359), 02.03.2015.
- Deutsche Islam Konferenz, 2015d: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/Gemeindeleben/Imamausbildungen/imamausbildungen-node.html>, 06.08.2015.
- Die Welt, 2007: [http://www.welt.de/welt\\_print/article830020/Ich\\_wollte\\_mich\\_selbst\\_erkennen.html](http://www.welt.de/welt_print/article830020/Ich_wollte_mich_selbst_erkennen.html) (vom 24.04.07), 12.02.09.
- DITIB, 2008: <http://www.ditib.de/default1.php?id=6&sid=12&lang=de>, 12.03.08.
- Emma, 2004: <http://www.emma.de/600.html> (EMMA Mai/Juni 2004), 10.03.09.
- Faulstich-Wieland, Hannelore (2013) „Hauptsache Männer? Geschlecht und professionelles Lehrerhandeln“, Vortrag Universität Hildesheim. 20.11.2013 [http://www.uni-hildesheim.de/media/gleichstellung/Netzwerk\\_MuGSL/H.Faulstich-Wieland\\_Hauptsache\\_M%C3%A4nner\\_Geschlecht\\_und\\_professionelles\\_Lehrerhandeln.pptx.pdf](http://www.uni-hildesheim.de/media/gleichstellung/Netzwerk_MuGSL/H.Faulstich-Wieland_Hauptsache_M%C3%A4nner_Geschlecht_und_professionelles_Lehrerhandeln.pptx.pdf), 04.03.2015.
- FAZ, 2010: <http://www.faz.net/aktuell/rhein-main/hessen/schule-hessen-will-mehr-alevitischen-religionsunterricht-11025829.html>, vom 09.08.2010, Zugriff 19.05.2012.
- IGMG, 2008: <http://www.igmg.de/verband/standpunkte/verhaeltnis-von-mann-und-frau.html>, 13.03.08.
- IGMG, 2009: <http://www.igmg.de/verband/uniday2009.html>, 15. 04. 2009.

- Iketh, 2012: <http://www.iketh.eu/ger/mal.html>, 23.06.2012.
- Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Perspektiven und Herausforderungen. Dokumentation. Tagung der Deutschen Islam Konferenz 2011;12.02.2015.
- Kultusministerium Hessen, 2015: <https://kultusministerium.hessen.de/schule/weitere-themen/bekennnisorientierter-islamischer-religionsunterricht>, 03.03.2015.
- Legifrance, 2004: Gesetz zur Änderung des Schulgesetzes vom 1. April 2004 (GBL S. 178, Nr.6), abgerufen unter: <http://www.legifrance.gouv.fr/affich-Texte.do?cidTexte=JORFTEXT000000252465&dateTexte=>, 07.04.2009.
- Nafisa, 2015a: <http://www.nafisa.de/>, 11.10.2015.
- Nafisa, 2015b: <http://www.nafisa.de/archiv-der-ag-muslimische-frau-in-der-gesellschaft>, 11.10.2015.
- Pressedienst, 2009: <http://www.speyer.de/de/rathaus/pressedienst/abidin>, 10.02.2009.
- Pressemitteilung, 2006: Haus der Geschichte in Bonn, Pressemitteilung 31.03.2006.
- Pressemitteilung, 2009: <http://www.marburg.de/sixcms/media.php/20/Laudatio%20von%20Prof.%20Barbara%20John.pdf>, 03.03.2009.
- Qantara, 2009: [http://de.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-469/\\_nr-831/i.html](http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-469/_nr-831/i.html), 10.02.2009.
- Qantara, 2008: <https://de.qantara.de/inhalt/kopftuch-streit-geht-endlich-die-kopfe-frei>, 07.12.2015.
- Religion Plural, 2012: <http://www.plureligion.net/en/about-plureligion/publications/08.10.2012>.
- Spiegel, 2004a: <http://www.spiegel.de/schulspiegel/0,1518,322789,00.html> vom 12.10.2004; 06.04.09.
- Spiegel, 2004b: <http://www.spiegel.de/schulspiegel/0,1518,322964,00.html>, vom 13.10.2004, 06.04.2009.
- Spiegel, 2012: <http://www.spiegel.de/unispiegel/studium/verbotsstopp-in-der-tuerkei-suemeyra-legt-das-kopftuch-an-a-723590.html>, vom 12.11.2012
- Spiegel, 2014: <http://www.spiegel.de/schulspiegel/ausland/tuerkei-erlaubt-kopftuecher-fuer-schuelerinnen-an-gymnasien-a-993270.html>, 18.09.2015.
- Spiegel, 2015: <http://www.spiegel.de/schulspiegel/wissen/kopftuch-verbot-diese-bundeslaender-muessen-ihre-gesetze-pruefen-a-1023333.html>, 19.09.2015.
- Statistisches Bundesamt, 2013: Bevölkerung nach Altersgruppen, Familienstand, Religionszugehörigkeit 2011. <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Bevoelkerungsstand/Tabellen/AltersgruppenFamilienstand.html>, vom 22.04.2013.
- Tag der offenen Moschee, 2012: <http://www.tagderoffenenmoschee.de/>, 14.05.2012.
- Taz, 2005: <http://www.taz.de/pt/2005/11/21/a0215.1/text> (vom 21.05.2005), 10.02.2009.
- Verwaltungsgericht, 2008: [http://www.vg-koeln.nrw.de/presse/pressemitteilungen/archiv/2008/20\\_081117/index.php](http://www.vg-koeln.nrw.de/presse/pressemitteilungen/archiv/2008/20_081117/index.php), 03.04.2009.

VIKZ, 2008: [http://vikz.de/index.php/2008-Pressenberichte.html?file=tl\\_files/vikz/Pressenberichte/2008/2008-04-24%20Frankfurter%20Allgemeine%20%20VIKZ.pdf](http://vikz.de/index.php/2008-Pressenberichte.html?file=tl_files/vikz/Pressenberichte/2008/2008-04-24%20Frankfurter%20Allgemeine%20%20VIKZ.pdf) vom 24.04.2008, Zugriff 07.11.2011.

Worms, 2009: <http://www.worms.de/de/kultur/kulturkoordination/preis-der-lutherstaedte/>, 15.5.2009.

Zentralrat, 1998: Rubrik Pressemitteilung vom 24.12. 1998, <http://www.zentralrat.de/14622.php>, 24.03.2012.

Zentralrat, 1999: <http://zentralrat.de/14590.php>, 19.05.1999, 24.03.2012.

Zentralrat, 2011: Rubrik Archiv: [http://zentralrat.de/14557\\_date.php](http://zentralrat.de/14557_date.php), 23.05.2011.

Zentralrat, 2012: <http://www.islam.de/1641.php#frau/frauen04.html>, 15.05.2012.

Zentralrat, 2015: <http://zentralrat.de/16449.php>, 11.10.2015.

### **Weitere Quellen**

BVerfG, 2 BvR 1436/02, vom 3.6.2003.

REMID 2015. Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V.: Statistik von Religionsgemeinschaften, eigene Berechnungen. Teilweise Schätzungen. Letzte Aktualisierung: 01.06.2015.

Grundgesetz: Art. 140 GG i.V. m. Art 137 Abs. 4 WRV.

# ANHANG

## Zeitleiste

Alle Daten sind der Darstellung entnommen und so findet sich die jeweilige Quelle an entsprechenden Stelle im Text.

Jahr	Politische Entwicklung	Religiös-muslimisches Feld	Muslimische Frauen im religiösen Feld	Frauengruppen/-Organisationen
1961	Anwerbevertrag mit der Türkei	Phase I bis 1973 - Religiöse Grundbedürfnisse		
1972	Arbeitskräfte aus der Türkei bilden in Deutschland die größte Gruppe der Migranten			
1973		Phase II bis 1989 - Zuzug auf Dauer angelegt: Religiöse Strukturen		
1976		Gründung der heutigen Vereinigung Milli Görüş (IGMG)		
1978				Gründung der arabischsprachigen Frauengruppe I
1980				Gründung der deutschsprachigen Frauengruppe I
1984		Gründung der Türkisch Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB)		
1986		Gründung des Islamrats		
1988				Gründung der arabischsprachigen Frauengruppe II
1989	Beginn des Kopftuchstreits in Frankreich  Verfassungsentscheidung in der Türkei gegen das Kopftuch			
1990		Phase III bis 2000 - Erweiterung rechtlicher Möglichkeiten, öffentliches Engagement  Gründung der Alevitischen Gemeinde Deutschland (AABF)		
1991				Gründung der Dialoggruppe
1994		Gründung des Zentralrats		Gründung von HUDA

<b>Jahr</b>	<b>Politische Entwicklung</b>	<b>Religiös-muslimisches Feld</b>	<b>Muslimische Frauen im religiösen Feld</b>	<b>Frauengruppen/-Organisationen</b>
1995			Erste Frau im Vorstand des Zentralrates	Gründung des ZIF Gründung BFMF
1998	Oberschulamts Stuttgart lehnt Übernahme Fereshta Ludins in den Schuldienst ab		Einführung des Amtes der Frauenbeauftragten im Zentralrat	
1999	Islamischer Religionsunterricht als Modellversuch in Nordrhein-Westfalen	Gründung des Bundes der Alevitischen Frauen in Deutschland (AAKB)		
2001	Terroranschläge in New York  Klage einer Kopftuch tragenden Lehrerin aus der Schweiz vor dem Europäischen Gerichtshof	Phase IV bis heute - Institutionalisierungsprozesse: Kopftuchstreit, Einführung islamischer Religionsunterricht.		
2002				Gründung der AG Muslimische Frau in der Gesellschaft
2003	Fereshta Ludin klagt vor dem Bundesverfassungsgericht  Islamischen Religionsunterricht als Modellversuch in Bayern, Niedersachsen und Rheinland-Pfalz			
2004	„Kopftuchgesetze“ in Baden-Württemberg Niedersachsen, Saarland Hessen, Bayern  Verbot ostentativer Symbole in der Schule in Frankreich			Gründung der türkischsprachigen Frauengruppe
2005	„Kopftuchgesetz“ in Bremen.		Emel Algan legt ihr Kopftuch ab und übergibt dieses dem Haus der Geschichte in Bonn.	Gründung der deutschsprachigen Frauengruppe II

<b>Jahr</b>	<b>Politische Entwicklung</b>	<b>Religiös-muslimisches Feld</b>	<b>Muslimische Frauen im religiösen Feld</b>	<b>Frauengruppen/-Organisationen</b>
2006	Gründung Deutsche Islam Konferenz (DIK)  „Kopftuchgesetz“ in Nordrhein-Westfalen  Baden-Württemberg führt Islamunterricht als Modellversuch ein.			
2007	Auszeichnung „Das unerschrockene Wort“ für Emel Algan.  Islamunterricht als Modellversuch in Schleswig-Holstein	Gründung des Koordinationsrats der Muslime	DITIB erste Frau im Vorstand  Islamrat, erste Frau im Vorstand	Gründung der deutschsprachigen Frauengruppe III
2008	DIK beschließt die die Einführung des islamischen Religionsunterrichts		Einführung des Amtes der Frauenbeauftragten im VIKZ	
2009				Gründung des Aktionsbündnis' muslimischer Frauen
2010	Hochschulrat erlaubt das Kopftuchtragen an Universitäten in der Türkei			
2011	DIK empfiehlt die Einführung von Islamischen Zentren an Universitäten			
2012	Nordrhein-Westfalen bietet islamischen Religionsunterricht an			
2013	Hessen führt bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterricht			
2014	In der Türkei ist Schülerinnen ein Kopftuch gestattet			
2015	Bundesverfassungsgesetz kippt Kopftuchverbotssetze		Eine Frau ist Sprecherin des Koordinationsrates der Muslime	

**Tabelle 13: Zeitleiste**

## **Leitfaden Themenblock I**

### **Muslimische Frauen in Vorständen/Frauenbeauftragte**

Themen des Leitfadens:

1. Das Amt
2. Frauenaktivitäten im Verband
3. Frauengruppen in den Gemeinden
4. Veränderungen des Engagements muslimischer Frauen
5. Fragen an die Person

#### *Das Amt*

- Wie kann ich mir Ihre Tätigkeit im Vorstand/als Frauenbeauftragte vorstellen?
- Was sind Ihre Aufgaben?
- Wurden Sie in das Amt gewählt? Wenn ja, wann und durch welchen Personenkreis?
- Wann wurde das Amt der Frauenbeauftragten in ihrem Verband eingerichtet?
- Was war der Anlass das Amt einzurichten?
- Hat sich Ihr Verband auf bestimmte Richtlinien zur Frauenförderung verpflichtet?
- Wenn ja, sind diese öffentlich zugänglich?
- Kennen Sie noch andere Frauenbeauftragte innerhalb muslimischer Organisationen?

#### *Frauenaktivitäten*

- Wie lassen sich die Frauenaktivitäten im Verband beschreiben?
- Gibt es eigene Aktivitäten für Frauen?
- Treffen sich die Frauen in ihrem Verband zentral?
- Wenn ja, was tun die Frauen dann gemeinsam?
- Welche Themen behandeln/beschäftigen die Frauen?

- Wie halten sie Kontakt untereinander?

### *Frauengruppen*

- Gibt es Frauengruppen in den einzelnen Gemeinden?
- Welche Themen werden behandelt?
- Was tun die Frauen gemeinsam in den Gruppen?
- Werden die Frauen angeleitet?
- Sind die Frauengruppen eher eine neuere Erscheinung?
- Wenn ja, woran liegt das?
- Könnten Sie mir Kontakte zu existierenden Frauengruppen vermitteln?

### *Veränderungen*

- Hat sich das Engagement muslimischer Frauen in den letzten 10 Jahren verändert? Wenn ja, wie?
- Wächst das Engagement von Frauen?
- Wenn ja, was denken Sie woran das liegt?

### *Person*

- Welche Bedeutung hat ihr Engagement im Hinblick auf Ihre Religiosität?
- Engagieren Sie sich noch in anderen Bereichen?
- Sind sie zum Islam konvertiert? Wenn ja, wann?
- Wie alt sind Sie?
- Wo sind sie geboren? Welche ist Ihre Muttersprache?
- Was ist Ihr höchster Bildungsabschluss?
- Was ist Ihre derzeitige Beschäftigung?

## **Leitfaden Themenblock II**

### **Ansprechpartnerinnen muslimischer Frauengruppen**

Themen des Leitfadens:

1. Die Gründung der Gruppe
2. Die konkrete Arbeit
3. Gruppenzusammensetzung
4. Fragen an die Person

#### *Die Gründung*

- Wie fing es an mit der Gruppe? (Gab es einen bestimmten Anlass? Eine Initiatorin?)
- Woher kam die Idee, eine Gruppe zu gründen?
- Wie kamen Sie zu der Gruppe?

#### *Die Arbeit*

- Wie oft treffen Sie sich? Und in welchen Räumen?
- Wie laufen die regelmäßigen Treffen ab? (Laufen die Treffen immer gleich ab?)
- Gibt es jemanden, der die Treffen vorbereitet? (Leiten Sie die Gruppe von Beginn an?)
- Entscheidet die Gruppe gemeinsam darüber, welche Themen behandelt werden?
- Haben sich die behandelten Themen im Laufe der Jahre verändert? (Wie war es vor fünf Jahren?)
- Was würden Sie als einen Höhepunkt ihrer Arbeit beschreiben?
- Was als Krise?
- Welche Rolle spielt der Islam für die Arbeit der Gruppe?

#### *Die Struktur*

- Wie groß ist die Gruppe? (Wie viele Mitglieder hat der Verein?)

- Wie alt sind die Frauen im Schnitt?
- Ist es eine feste Gruppe? Oder wechselt die Besetzung häufig?
- Haben Sie vorher schon in anderen Zusammenhängen zusammengearbeitet?
- In welcher Sprache sprechen sie miteinander?
- Haben sie Kontakt zu anderen (auch nicht religiösen) Frauengruppen?
- Halten Sie außerhalb der Treffen Kontakt untereinander?
- Sind Sie miteinander befreundet? Woran zeigt sich das?

*Person*

- Wie lange sind Sie schon Teil dieser Gruppe?
- Warum haben Sie sich der Gruppe angeschlossen?
- Welche Bedeutung hat diese Gruppe im Hinblick auf Ihre Religiosität?
- Engagieren Sie sich noch in anderen Bereichen/Gruppen?
- Sind sie zum Islam konvertiert? Wenn ja, wann?
- Wie alt sind Sie?
- Wo sind Sie geboren? Welche ist Ihre Muttersprache?
- Welcher ist Ihr höchster Bildungsabschluss?
- Was ist Ihre derzeitige Beschäftigung?

## Interviewpartnerinnen

14 Interviews insgesamt (I: Interview/ GI: Gruppeninterview/ TI: Telefoninterview),  
Zeitraum 2006-2011

(1 Interview mit zwei Interviewpartnerinnen: F3/F6 und zwei Interviews mit derselben Interviewpartnerin F11)

Name	Gruppe/Funktion	Methode	Dauer	Datum
F1	HUDA; Deutschsprachige Frauengruppe I	I	01:07	06.02.2008
F2	AG Muslimische Frau in der Gesellschaft	I	1:03h	05.11.2008
F3	Deutschsprachige Frauengruppe III	GI	1:48*h	01.02.2008
F4	Arabischsprachige Frauengruppe I Dialoggruppe Frauseminar (Moschee)	I	1:03h	17.12.2007
F5	Dialoggruppe	I	0:58h	27.11.2007
F6	Arabischsprachige Frauengruppe II	GI	1:48*h	01.02.2008
F7	ZIF	I	1:07h	23.04.2009
F8	BFMF	I	1:45h	28.01.2009
F9	Vorsitzende AMF	TI	0:50h	16.06.2011
F11	FB VIKZ Türkischsprachige Frauengruppe Deutschsprachige Frauengruppe II	I/I	2:05h/2:07h	05.02.2008/ 15.12.2008
F12	Stellvertretende Vorsitzende Islamrat	I	1:11h	23.04.2009
F13	Vorstand DITIB: stellvertretende Generalsekretärin	TI	ca. 30 Min	23.11.2008
F14	Stellvertretende Vorsitzende Zentralrat, Frauenbeauftragte	TI	ca. 30 Min	15.10.2007
F15	Vorsitzende Verband Alevitischer Frauen	TI	ca. 1h	18.11.2007

Zusätzlich geführte Interviews. Diese Interviews sind nicht Basis der empirischen Datenauswertung. Sie gehen ergänzend in die Auswertung ein. Zeitraum 2006-2007

5 direkt geführte Interviews, 4 Telefoninterviews

Name	Gruppe/ Funktion	Methode	Länge	Datum
F16	Imam, Moschee Erfurt	I	Ca. 2h	11.11.2006
F17	Ausländerbeauftragter Thüringen	I	Ca. 1h	13.11.2006
F18	Frauenausschuss, Landesverband	I	Ca. 3h	08.12.2006
F19	Private Frauengruppe, deutschsprachig	TI	Ca. 30 Min.	20.11. 2007
F20	Private Frauengruppe, deutschsprachig	TI	Ca. 30 Min	22.11.2007
F21	Frauenverein	TI	Ca. 30 Min.	22.11. 2007
F10	Frauen- und Dialogbeauftragte Landesverband	TI	Ca. 30 Min	26.11.2007
F22	Muslimin, Wissenschaftlerin	I	Ca. 2h	21.06.2007
F23	Muslimin, Wissenschaftlerin	I	Ca. 1h	07.03.2007

Teilnehmende Beobachtungen im Zeitraum (2006-2011)

Aktion (Veranstalter)	Datum	Ort
Moscheevorstellung/Interkulturelle Woche, „Miteinander leben, Voneinander lernen“, (Stadtverwaltung, Ausländerbeauftragte)	26.09.2006	Erfurt
Tagung „Die halbierte Emanzipation? Fundamentalismus und Geschlecht“	03.-04.11.2006	Marburg
Besuch, Moschee	11.11.2006	Erfurt
Besuch, Moschee	08.12.2006	Hamburg
Besuch, Imam Ali Moschee	08.12.2006	Hamburg
Tagung „Women in Islam“ (Friedrich Ebert Stiftung)	7.-9.3.2007	Köln
Preisverleihung der Lutherstädte „Das unerschrockene Wort“ für Emel Algan (Emel Zeynelabidin)	21.04.2007	Speyer

<b>Aktion (Veranstalter)</b>	<b>Datum</b>	<b>Ort</b>
Besuch, Moschee	27.11.2007	Aachen
Teilnahme, Treffen Frauengruppe	29.11.2007	Aachen
Besuch des „Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen“	28.01.2009	Köln
Tagung „Wie erreichen wir Geschlechtergerechtigkeit? Zur Partizipation und Interessensvertretung für Musliminnen in Deutschland“ (Aktionsbündnis muslimischer Frauen)	02.-03.07.2011	Köln