

Musliminnen und Muslime, Islam und Gender in der Wirklichkeitskonstruktion empirischer Studien

Fabimah Ulfat

Einleitung

Der folgende Beitrag beschäftigt sich mit Religiosität und Formen religiöser Orientierungsmuster der in Deutschland lebenden ‚Muslime‘, insbesondere mit der Vielfalt muslimischer weiblicher Lebensentwürfe. Diese werden anhand der Ergebnisse einer Reihe von quantitativen und qualitativen Studien dargestellt.

In den Ergebnissen dieser Studien wird, wie auch im öffentlichen Diskurs, ein Dualismus deutlich, der Dualismus zwischen islamkritischer Haltung und islambefürwortender Haltung. Im öffentlichen Diskurs über ‚muslimische Frauen‘ wird in der Regel Religiosität und Geschlechterungleichheit in einen kausalen Zusammenhang gebracht. Die Studien liefern in dieser Hinsicht ein differenzierteres Bild. Allerdings wird bei ihrer genaueren Betrachtung deutlich, dass auch diese Studien nicht nur messen, sondern Wirklichkeit konstruieren. Daher ist für das Lesen dieser Studien eine differenzierte Brille erforderlich, vor allem was die methodischen Ansätze und die theoretischen Vorannahmen betrifft. Dann kann mit Hilfe dieser Studien der eben angesprochene Dualismus der Diskurse aufgebrochen und die vielschichtige Wirklichkeit sichtbar gemacht werden.

Es sei angemerkt, dass es ‚die Muslime‘, ‚die muslimische Frau‘ bzw. ‚den muslimischen Mann‘ nicht gibt. Musliminnen und Muslime sind einerseits keine homogene Gruppe, andererseits sind sie überdies Menschen, die sich keineswegs nur durch oder über Religion definieren. Sie sind viel mehr als nur ‚Muslime‘ oder ‚muslimisch‘. Daher sollten diese Begriffe (gedanklich) immer in Anführungsstriche gesetzt werden.

Diskurse über Musliminnen und Muslime

Die muslimische Bevölkerung in Europa ist ausgesprochen heterogen. Musliminnen und Muslime haben unterschiedliche Bezüge zu ihren Herkunftsländern oder den Herkunftsländern ihrer Eltern und Großeltern

und natürlich auch zu den dortigen kulturellen Traditionen. Sie weisen eine große Bandbreite unterschiedlicher religiöser Einstellungen und Haltungen auf.

Studien zeigen unterschiedliche Formen praktizierter Religiosität unter Musliminnen und Muslime. Sie zeigen aber auch, wie fremd vielen Nicht-Musliminnen und Muslime ‚*der Islam*‘ und ‚*die Muslime*‘ sind.

Der Diskurs über Musliminnen und Muslime in Deutschland verläuft auf mehreren konträren Ebenen:

- Integrationsförderungsdiskurs: Hier wird davon ausgegangen, dass eine regelmäßige Beschäftigung und Sprachkenntnisse ausreichend seien für die Integration. Dieser Diskurs blendet die Frage eines möglichen Wertediskurses aus. Daher kann er als reduktionistisch bezeichnet werden.
- Desintegrationsdiskurs: Hier werden Musliminnen und Muslime als dauerhafte Integrationsverweigerer dargestellt. Dieser essentialistische Diskurs geht davon aus, dass *der Islam* einen antidemokratischen, genderungleichen Kern besitzt, der mit der Demokratie und den Werten der westlichen Gesellschaft dauerhaft nicht kompatibel ist.
- Vermittlungsdiskurs: Dieser in der Öffentlichkeit bislang weit weniger präsente Diskurs könnte auch als ‚Doing-Islam‘-Diskurs bezeichnet werden. Unter ‚Doing-XY‘¹ versteht man konstruktivistische Ansätze, die davon ausgehen, dass Religion, Geschlecht, Nationalität usw. komplexe soziale Konstrukte sind, die den Menschen von ihren Gesellschaften, Kulturen und Religionen mitgegeben werden. Zudem wird der Anteil der einzelnen Menschen an diesen Konstruktionsleistungen betont. Der Islam ist in dieser Perspektive keine starre Entität mehr, er ist viel mehr das, was die Gesellschaften und die Individuen aus ihm machen. Wissenschaftlich wird in dieser Perspektive der Blick auf die Interaktionen gelenkt, über die Religion und Religiosität hergestellt, dargestellt und wahrgenommen werden. Was ‚Islam‘ ist, was ‚Musliminnen und Muslime‘ sind und wie sie sich positionieren, ist somit gemeinsames Produkt muslimischen und nicht muslimischen Handelns und Aushandelns und im permanenten Fluss. Religion ist folglich im Wesen ein *dynamischer* Diskurs. Dieser vermittelnde Diskurs über Islam und Musliminnen und Muslime wird im öffentlichen Raum derzeit noch viel zu wenig wahrgenommen.

1 Beispielsweise das Konzept des „doing difference“ nach Candace West und Sarah Fenstermaker (vgl. West & Fenstermaker, 1995) und des „doing gender“ Candace West und Don Zimmermann (vgl. West & Zimmerman, 1987).

Nicht wenige Medien, Kommentator*innen und politische Akteur*innen vermitteln oftmals eine dauerhafte Unvereinbarkeit »zwischen dem nicht integrierbaren, rückständigen, irrationalen, gewaltbereiten Islam vs. freiheitlich-demokratischem, aufgeklärtem christlich geprägtem aber auch sich säkular verstehenden und toleranten Europa«, so Yasemin Karakaşoğlu.²

Die islamische Religiosität mit der öffentlichen Wahrnehmbarkeit ihrer Rituale und Symbole erweckt häufig Befürchtungen und Misstrauen. Dies hängt unter anderem mit den islamistisch motivierten Terroranschlägen und den sich islamistisch begründenden, undemokratischen Regimen im Nahen und Mittleren Osten zusammen. Die Grenze zwischen fundamentalistischen Handlungsweisen und religiös-praktisch motivierten Handlungsweisen verwischt sich für die meisten Betrachter, sodass es Rechtspopulist*innen leicht fällt, hier die Befürchtungen und das Misstrauen der Bevölkerung für ihre eigenen Ziele zu instrumentalisieren.

Schließlich gibt es auch einen öffentlichen Diskurs speziell über muslimische Frauen. Dieser ist stark vom Desintegrationsdiskurs geprägt, befeuert unter anderem durch die Frage des Kopftuchs und der Vollverschleierung, die in diesem Diskurs automatisch mit der dauerhaften Unterdrückung von Frauen und der dauerhaften Ablehnung westlicher Wertevorstellungen bezüglich der Gleichheit der Geschlechter verbunden werden.

Persönlich erlittene Geschichten, die zu verallgemeinernden Aussagen über ‚den Islam‘ und ‚die Musliminnen und Muslime‘ führen, prägen ebenfalls den Diskurs über muslimische Frauen. Dabei ist es wichtig, zwischen einer tatsächlich biografisch begründeten Betroffenheit und einem Literaturgenre, das daraus entstanden ist und sich zu einer Art ‚Horrorgenre‘ entwickelt hat, zu differenzieren. Die Trennung beider Bereiche erfordert einen sorgfältigen Blick auf den Einzelfall.

2 Yasemin Karakaşoğlu: *Geschlechterrollen im Islam und die Vorstellungen junger Migrantinnen*. Vortrag im Rahmen der Ausstellung »Was die Welt bewegt« im Übersee-Museum, gehalten im Januar 2011, Folie 8. Verfügbar unter http://www.fb12.uni-bremen.de/fileadmin/Arbeitsgebiete/interkult/Karakasoglu/UEberseemuseum_Geschlechterrollen_muslimische_Maedchen_19012011.pdf [31.03.2019]

Fahimah Ulfat

Religiosität und Geschlechterungleichheit

»Das Bild vom Islam ist repräsentiert in dem Topos von der unterworfenen muslimischen Frau vs. der emanzipierten Europäerin« so Karakaşoğlu.³ Religiosität und Geschlechterungleichheit werden in eine eindimensionale kausale Abhängigkeit gebracht.

Claudia Diehl und Matthias Koenig machen deutlich, dass das Argument in öffentlichen Debatten *nicht* lautet,

»dass muslimische Immigranten einfach qua ihrer relativ starken Religiosität gegenüber westlichen Prinzipien der Geschlechtergleichheit resistent seien. Vielmehr wird behauptet, dass die spezifischen Inhalte ihrer Religion traditionale Geschlechter Einstellungen mit sich brächten. Insbesondere den heiligen Schriften und Überlieferungen des Islam, Koran und Hadith, wird vielfach unterstellt, sie seien ein Hindernis für egalitärere Geschlechterbeziehungen.«⁴

Nach Yasemin Karakaşoğlu und Ursula Boos-Nünning stellen insbesondere der weibliche Körper und der Umgang mit ihm

»einen Brennpunkt für divergierende Vorstellungen zwischen den Geschlechtern, Generationen und Kulturen dar. Als individuelle Präsentations- und als Projektionsfläche ist er in besonderer Weise dazu geeignet, Geschlechtlichkeit, aber auch kulturelle Zugehörigkeiten oder Abgrenzungen nach außen, etwa in Form der Körpersprache, aber auch über Kleidungsstücke mit Symbolcharakter zu demonstrieren.«⁵

Der weibliche Körper und der Umgang mit ihm wird zur Gretchenfrage für Werte und Normen in einer Gesellschaft im Umgang der Geschlechter miteinander. Daher ist nach Boos-Nünning und Karakaşoğlu Körperbewusstsein und Geschlechtlichkeit von Mädchen und Frauen mit Migrationshintergrund auch ein Faktor, der im Bewusstsein der Mehrheitsgesellschaft mit »schwieriger Integration« verbunden wird, weil sie den Normen und Werten der Mehrheitsgesellschaft nicht entsprechen oder diese gar in

3 Karakaşoğlu: *Geschlechterrollen im Islam und die Vorstellungen junger Migrantinnen*. Folie 8.

4 Claudia Diehl/Matthias Koenig: Religiosität und Geschlechtergleichheit – Ein Vergleich türkischer Immigranten mit der deutschen Mehrheitsbevölkerung, in: Hendrik Meyer/Klaus Schubert (Hrsg.), *Politik und Islam*, Wiesbaden 2011, S. 195.

5 Ursula Boos-Nünning/Yasemin Karakaşoğlu: *Viele Welten leben: Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund* (2. Aufl.). Münster 2006: Waxmann, S. 272.

Frage stellen.⁶ Beispielsweise werden restriktive Sexualnormen, das Ideal der Virginität, frauenfeindliche Strukturen, arrangierte Ehen, »auf männliche Bedürfnisbefriedigung ausgerichtete Moral« und patriarchal dominierte Beziehungsstrukturen direkt mit dem Islam als Religion in Verbindung gebracht, so Karakaşođlu und Boos-Nünning.⁷

Auch Diehl und Koenig machen darauf aufmerksam, dass die religiöse Dimension der Integration von Einwanderern in den letzten Jahren immer mehr Aufmerksamkeit erfahren hat. Der Islam, so die Autoren, gilt »in Europa als eine markante symbolische Grenze, die die Eingliederung von Immigranten im christlich-säkularen Europa erschwert.«⁸ Von zentraler Bedeutung für diese »symbolische Grenze« seien »Fragen der Geschlechterbeziehungen.« Als »vermeintliches Symbol für die Unterdrückung von Frauen« ist vor allem die Verhüllung der Frauen europaweit zum Gegenstand politischer Kontroverse geworden.⁹

Boos-Nünning, Karakaşođlu, Diehl und Koenig kritisieren hier den essentialistischen Diskurs über die muslimische Frau. Freilich ist nicht alles, was in diesem essentialistischen Diskurs kritisiert wird, automatisch unzutreffend, denn es gibt durchaus muslimische Frauen, die von ihren Familien fremdbestimmt werden. Das Problem des essentialistischen Diskurses ist die Verallgemeinerung und die Annahme einer wesensbedingten und dauerhaften Unvereinbarkeit von Islam und westlichen Werten. Doch neben den fremdbestimmten muslimischen Frauen gibt es auch ihr Gegenteil: die selbstbestimmte, fromme oder auch nicht fromme muslimische Frau mit oder ohne Kopftuch. Dieses außerordentlich breite Spektrum der Verbindungen von religiöser Haltung, religiöser und sonstiger Lebenspraxis muss differenziert in seiner ganzen Vielfalt zur Kenntnis genommen werden. Die Problematik wird erst dann für eine konstruktive Auseinandersetzung zugänglich, wenn die Grabenkämpfe des reduktionistischen Integrationsdiskurses und des essentialistischen Anti-Islam Diskurses überwunden werden.

6 Boos-Nünning/Karakaşođlu, 2006, S. 272.

7 Ebd., S. 273.

8 Diehl/Koenig, 2011, S. 191.

9 Ebd., S. 191.

Befunde von Studien zum Zusammenhang von Religion und Geschlecht

Der Frage nach dem Kausalzusammenhang zwischen Religiosität und Geschlechterungleichheit kann anhand der Befunde einer Reihe von quantitativen und qualitativen Studien nachgegangen werden.

Die Studie der Bertelsmann Stiftung Religionsmonitor 2017 »Muslime in Europa. Integriert aber nicht akzeptiert?« hat »Muslime ebenso wie Christen und Menschen ohne religiösen Glauben in Deutschland, Österreich, der Schweiz, dem Vereinigten Königreich sowie Frankreich nach ihren (Glaubens-) Überzeugungen und den unterschiedlichen Facetten ihres Lebens in Europa« befragt.¹⁰

Die Studie ist der Frage nachgegangen, wie es mit der »Integration von Muslimen in ein säkulares Europa« aussieht. Für die Integration sind dabei nach den Forscher*innen vier Kategorien von entscheidender Bedeutung: Arbeit, Sprachkompetenz, Bildung und soziale Kontakte.¹¹

Die Autor*innen sprechen von einer »positive[n] Integrationsbilanz« in Bezug auf die vier Kategorien, die aber in der Öffentlichkeit kaum wahrgenommen wird und wenig Anerkennung erfährt.¹²

Sie gehen davon aus, dass das damit zusammenhängen könne, »dass sie von einer anderen Wahrnehmung überlagert« wird, nämlich »dass Muslime in Europa im Durchschnitt religiöser sind als andere Glaubensgemeinschaften. Die starke religiöse Bindung bleibt auch in den jüngeren Generationen erhalten, die bereits in Westeuropa aufgewachsen sind«.¹³

Allerdings ist hier anzumerken, dass die Art der Religiosität sich zwischen den älteren und den jüngeren Generationen stark wandelt. Für die religiösen unter den Älteren war die Religiosität Teil der alltäglichen Lebenswelt, in der sie aufgewachsen sind. Für die religiösen der jüngeren Generation ist sie ein positiver erhaltenswerter Wert, der bewusst gelebt und gepflegt wird, teilweise reflektiert, teilweise unreflektiert. Die vielfältigen und subtilen Wandlungsvorgänge muslimischer Religiosität werden in der Studie nicht sichtbar.

Sie weist aber auf einen signifikanten Punkt in Bezug auf muslimische Frauen hin. Sie macht darauf aufmerksam, dass gerade bei der Arbeitsmarktintegration für muslimische Frauen Probleme entstehen und zwar einerseits aufgrund von traditionellen Vorstellungen von Geschlechterrol-

10 Religionsmonitor 2017, S. 7–8.

11 Ebd., S. 7.

12 Ebd., S. 7.

13 Ebd., S. 8.

len bzw. mit der Religion verbundenen Rollenmustern der Frauen selbst, andererseits aber auch aufgrund von Diskriminierungen, die sie wegen ihres Kopftuchs erleben.¹⁴

Der Wechselbeziehung von Rollenvorstellungen und Religiosität bei Musliminnen und Muslimen kann über eine quantitative Studie, die im Auftrag des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge 2014 erstellt wurde, nachgegangen werden: »Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit«.¹⁵

Im Rahmen dieser quantitativen Studie wurden Geschlechterrollenorientierungen von Christ*innen und Musliminnen und Muslime sowie gelebte Geschlechterrollen (Aufgabenteilung in den Bereichen Haushalt, Familie und Erwerbsarbeit) untersucht. Die Forschungsfrage lautete »inwiefern bei der muslimischen Bevölkerung ein Bedarf im Hinblick auf die Förderung von Geschlechtergerechtigkeit besteht«.¹⁶ Hier sei angemerkt, dass angesichts eines breiten Samples an Befragten (Christ*innen mit und ohne Zuwanderungshintergrund und Musliminnen und Muslime unterschiedlicher Zuwanderungsgenerationen) die Engführung der Forschungsfrage auf die muslimische Bevölkerung verwundert.

Zwei zentrale Ergebnisse der Studie im Bereich der Geschlechterrollenorientierungen bzw. Werteinstellungen sind für diesen Beitrag wesentlich: Sie besagen,

»dass klassische Rollenbilder, bei denen der Frau Haushalt und Familie zugeordnet und der Mann in der Ernährerrolle gesehen wird, [...] bei Muslimen [...] deutlich stärker verbreitet [sind] als bei Christen« und dass »Ansichten über Keuschheitsnormen [...] unter Muslimen vom allgemeinen Liberalisierungstrend unberührt [bleiben]. Ungefähr die Hälfte der in Deutschland geborenen oder aufgewachsenen Muslime misst Keuschheitsgeboten weiterhin eine hohe Bedeutung zu. Hingegen haben Keuschheitsnormen für Christen der Folgegenerationen so gut wie keine Bedeutung mehr«.¹⁷

Die Autorinnen kommen zu dem Schluss:

»Die Ergebnisse zeigen zum Teil nur geringe, zum Teil jedoch auch größere Unterschiede zwischen Christen und Muslimen. Die Religi-

14 Vgl. Religionsmonitor 2017, S. 11.

15 Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit, BAMF, 2014.

16 Ebd., S. 5.

17 Ebd., S. 6.

onszugehörigkeit bietet dafür jedoch keine hinreichende Erklärung. Es zeigt sich, dass beispielsweise Personen, die bildungsfernen Milieus mit einem geringen (sozialen) Status zugeordnet werden können, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit traditionellere Einstellungen und Geschlechterrollen aufweisen. Der zentrale Faktor, der hinter vermeintlich religiösen Unterschieden steht, ist somit die schlechtere soziale Lage von Muslimen im Vergleich zu Christen in Deutschland«. ¹⁸

Freilich kommen andere Autor*innen hier zu abweichenden Deutungen. Beispielsweise schreiben Karakaşoğlu und Boos-Nünning den Wertsystemen der muslimischen Zuwanderer*innen bezüglich der Keuschheitsnormen durchaus eine prägende Bedeutung zu:

»Der Begriff, an dem die sexuelle Enthaltsamkeit vor der Ehe und auch bestimmte Formen der Bedeckung durch Kleidung festgemacht wird, ist der der ‚Ehre‘. In traditionellen Vorstellungen sind Frauen die Trägerinnen der Familienehre. Ihr Verhalten hat in der Öffentlichkeit Bedeutung für das Ansehen der gesamten Familie in der Gesellschaft. Im Blickpunkt steht das zurückhaltende Verhalten gegenüber Männern und die Vermeidung von ‚aufreizendem Auftreten‘. Wahrer der Ehre sind die männlichen Familienangehörigen, denen es obliegt, über die Einhaltung des ehrbaren Verhaltens der weiblichen Familienmitglieder zu wachen. In diesem Konzept ist die Ehre eines Mädchens gebunden an sexuelle Enthaltsamkeit bis zur Ehe. Dabei ist die Jungfräulichkeit kein Wert an sich, sondern Ausdruck einer Haltung gegenüber der Sexualität, wie einer Haltung der Frauen gegenüber der Gesellschaft. [...] Die Akzeptanz der Virginitätsnorm enthält vielmehr Bilder von einer muslimischen Frau, die Eltern und Schwiegereltern achtet und die Werte und Normen der ethnischen Community respektiert und einhält«. ¹⁹

In ihrer quantitativen Studie haben sich Karakaşoğlu und Boos-Nünning speziell mit Lebenssituationen, Lebensorientierungen sowie der Lebensgestaltung von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund aus verschiedenen Ländern beschäftigt.

Ein besonderes Augenmerk haben die Forscherinnen auf das Thema Sexualität und Körperlichkeit geworfen und gefragt, welche Körperbilder und welches Verhältnis zur körperlichen Lust sich bei muslimischen Mäd-

¹⁸ BAMF, 2014, S. 177.

¹⁹ Boos-Nünning/Karakaşoğlu, 2006, S. 285.

chen ausmachen lassen und welche Rolle Religion, sozialer Status und Bildung dabei spielen.²⁰ Die Teilnehmerinnen sollten gerade im Bereich der Bedeutung der Virginität auf einer Skala mit den drei Möglichkeiten »stimme voll/eher zu«, »stimme teilweise zu« und »stimme weniger/gar nicht zu« das Statement: »Vorehelicher Geschlechtsverkehr ist nichts Falsches« bewerten. Die Antworten wurden einmal nach nationalem und einmal nach religiösem Hintergrund differenziert.

Die Forscherinnen kamen zu dem Ergebnis, dass es unter den Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund »tatsächlich Unterschiede in den Einstellungen zum Körper und zur Sexualität gibt, die auf die kulturelle und/oder religiöse Prägung der jeweiligen Gruppe zurückgeführt werden können«.²¹ Beispielsweise beim Stellenwert von Virginität:

»Die Zugehörigkeit zur muslimischen oder – allerdings mit sehr kleiner Ausgangszahl – zu einer anderen Religion verbindet sich mit einer Sexualmoral, die vorehelichen Geschlechtsverkehr deutlich ablehnt. [...] In diesem Bereich der Sexualmoral orientieren sich von den jungen Befragten mit türkischem Hintergrund deutlich über die Hälfte an der Bewahrung traditioneller Normen«.²²

Die Studie zeigt, dass die Akzeptanz der Norm der Virginität nicht nur bei muslimischen Gruppen vorhanden ist, sondern auch bei Italienerinnen, die der christlichen Religion angehören. Zudem wird deutlich, dass »bosnische Musliminnen mit 45 Prozent eine deutlich höhere Zustimmung zu vorehelichem Geschlechtsverkehr aufweisen als türkische Musliminnen« (21%).²³ Es zeigt sich also keine einheitliche islamische Sexualmoral und die Dichotomie zwischen säkularer Gesellschaft und muslimischen Migrantinnen bricht auf.

Dazu ist folgendes anzumerken: Bei der Frage nach dem Stellenwert der Virginität geht es darum, wer die Sexualität der Frauen kontrolliert. In dem Moment, indem die Einhaltung der Virginität auf einer individuell getroffenen Entscheidung beruht, ist sie als legitim einzustufen. Auch Männer können sich dafür entscheiden wie der Trend bei evangelikalen Christen in Amerika belegt, wo häufig beide Geschlechter voreheliche Keuschheitsgelübde ablegen. In der quantitativen Studie wird allerdings kaum deutlich, *warum* die Mädchen die Norm der Virginität akzeptieren

20 Vgl. Boos-Nünning/Karakaşoğlu, 2006, Kapitel 8.

21 Ebd., S. 293.

22 Ebd., S. 284.

23 Ebd., S. 284.

oder nicht. Offen bleibt auch die Frage, inwieweit mit der Einhaltung der Norm der Virginität die weitere Körperlichkeit betroffen ist, beispielsweise Probleme, die in der Praxis diskutiert, aber in den Studien meist nicht erfasst werden, wie Bekleidung, Parfümierung, Tanz, Masturbation, usw.

An dieser und anderen Studien wird deutlich, dass auch qualitative Studien zu Musliminnen und Muslime und zu muslimischen Mädchen und Frauen im Besonderen notwendig sind, speziell mit Blick auf die noch weitgehend unerforschte Gruppe der in jüngster Zeit eingewanderten Flüchtlinge, die mehrheitlich aus muslimisch geprägten Gesellschaften kommen.

Hans-Georg Ziebertz, Helene Coester und Andrea Betz haben eine Studie zur »Normierung von Sexualität und Autonomie« bei christlichen und muslimischen Mädchen durchgeführt. Sie stellen dar, dass Jugendliche aus entwicklungspsychologischer Hinsicht einen Anspruch auf Selbstbestimmung entwickeln. Sie sind aber zugleich von Normregulierungen betroffen, zu denen sie Stellung beziehen müssen, insbesondere die Norm »Virginität bis zur Eheschließung«. Die Forscher*innen sind daher der Frage nachgegangen, wie Mädchen mit muslimischem und christlichem Hintergrund mit dieser Norm umgehen und welche Begründungen sie dafür geben. Bei den muslimischen Mädchen konnten die Forscher*innen feststellen, dass für sie »Religion bzw. ein kulturelles Korrelat von Religion ein bedeutungsreicher Bezugspunkt im Lebenskontext« ist. »In den Schilderungen zeigt sich, dass sie die lebensweltlichen Gewohnheiten ihrer Kultur auf den Islam zurückführen und oftmals nicht zwischen religiösen und kulturellen Normen und Werten unterscheiden.«²⁴ Diese qualitative Studie zeigt eine ambivalente Haltung der Mädchen gegenüber der Norm Virginität bis zur Eheschließung.

Diehl und Koenig weisen darauf hin, dass aus der bisherigen Forschung bekannt ist, »dass sowohl Türken in der Türkei als auch türkische Immigranten in Deutschland tatsächlich deutlich konservativere Einstellungen zu Geschlechterrollen haben als Deutsche.« Es sei jedoch noch nicht systematisch untersucht worden, inwieweit diese traditionellen Orientierungen auf die Stärke ihrer Religiosität sowie deren spezifisch islamischen Charakter zurückzuführen sind.²⁵ Die Forscher*innen haben daher untersucht, »wie sich hohe individuelle Religiosität bei Migranten muslimischer Herkunft auf ihre Einstellungen und ihr Verhalten im Bereich der Geschlech-

²⁴ Ziebertz/Coester/Betz, 2010, S. 240.

²⁵ Vgl. Diehl/Koenig, 2011, S. 192.

terbeziehungen auswirkt«.26 Dabei haben sie sich bei Migranten muslimischer Herkunft auf Türkinnen und Türken der ersten und zweiten Generation beschränkt, die türkische Staatsbürger*innen sind.

Insgesamt kommen sie zu dem Ergebnis, dass »Muslime im Vergleich zu Juden, Protestanten und Katholiken und nicht-religiösen Individuen niedrigere Durchschnittswerte auf der »gender equality scale« nach Inglehart und Norris 2003 aufweisen. Daraus leiteten sie die Hypothese ab, dass vor allem Musliminnen und Muslime mit hoher Religiosität unter gleichen Bedingungen konservativere Geschlechtsrollenorientierungen haben als Christen. Jedoch wollten Diehl und Koenig dabei differenzieren, »in welchem Ausmaß traditionale Geschlechtereinstellungen und -verhaltensmuster bei türkischen Migranten eher durch ihren sozio-ökonomischen Hintergrund, ihre Religiosität oder spezifische Merkmale des Islam zu erklären sind«.27 Einige Befunde sollen etwas ausführlicher vorgestellt werden:

Die Religiosität türkischer Migranten in Deutschland scheint im Generationenverlauf stabil zu bleiben, vor allem bei Menschen mit starken religiösen Überzeugungen. Sowohl bei Türken als auch bei Deutschen weisen die Hochreligiösen konservativere Geschlechtsrolleneinstellungen als die weniger Religiösen.

»Starke religiöse Überzeugungen wirken sich allerdings bei deutschen Paaren nicht auf die Arbeitsteilung im Haushalt aus, während dies bei türkischen Paaren durchaus der Fall ist. Bei diesen ändert sich der Einfluss von Religiosität auf die alltägliche Lebensführung auch dann nicht, wenn sie, wie die zweite Generation, in Deutschland aufgewachsen sind«.28

Die Autoren konnten nachweisen,

»dass für die Erklärung der durchschnittlich konservativeren Geschlechtereinstellungen und traditionellen Rollenmuster bei den türkischen Einwanderern hohe Religiosität nur einer von vielen Faktoren ist – und zwar nicht einmal ein besonders relevanter. Auch wenig reli-

26 Vgl. Diehl/Koenig, 2011, S. 192.

27 Vgl. ebd., S. 195.

28 Ebd., S. 210.

giöse Türken sind konservativer als Deutsche mit ähnlichem Hintergrund«. ²⁹

Aus den Ergebnissen lässt sich schließen, dass es weiterer Forschung bedarf, um den relativen Einfluss der Kultur auf Einstellungen und Haltungen von religiösen und nicht religiösen Menschen mit und ohne Migrationshintergrund zu erforschen. Es stellt sich die Frage, ob eine starke kulturelle Bindung zu konservativeren Einstellungen führen kann, da die Studie belegt, dass auch wenig religiöse Türken konservativer sind im Vergleich als Deutsche mit ähnlichem Hintergrund. Auch wenn bei den Probanden eine hohe Religiosität gemessen wurde, kann es sein, dass ihre Einstellungen und Haltungen eher aus kulturellen Überzeugungen herrühren.

Die Reflexion der Kulturgebundenheit religiöser Diskurse ist von besonderer Bedeutung, speziell auf dem Gebiet der Genderfrage. Studien dazu müssen in dieser Hinsicht vorsichtig gelesen werden. Die Herausforderung besteht darin, den derzeit dominierenden Antagonismus des reduktionistischen Integrationsdiskurses und des essentialistischen Desintegrationsdiskurses, die zu Beginn skizziert wurden, aufzubrechen.

Qualitative Studien, die die subjektiven Einstellungen und Haltungen der Befragten in den Vordergrund stellen, zeigen deutlich, dass Religion bei der zweiten und dritten Generation muslimischer Einwanderer einen Bedeutungswandel erfährt. Sigrid Nökel beschreibt einen neuen Typus muslimischer Frauen, die »Neo-Muslima«. In ihrer 2002 veröffentlichten Studie hat sie Frauen zwischen 18 und 28 Jahren befragt, »die sich als praktizierende und moderne Muslime definieren«. ³⁰ Die Frauen beherrschen sehr gut die deutsche Sprache, haben eine hohe Bildungsaspiration und deutsche Schulabschlüsse, sind modisch orientiert und tragen islamisch korrekte Kleidung, sie bezeichnen sich selbst als »deutschsprachige Muslima«. ³¹

Nökels empirische Ergebnisse lassen annehmen, »dass innerhalb der zweiten Immigrantengeneration aus muslimischen Ländern eine spezifische Gruppe im Sinne einer ‚sozialen Fraktion‘ entstanden ist, die dem Islam einen großen Wert als ethisches und moralisches Ordnungswerk beimisst«. Der Islam wird zwar in die Lebenswelt eingeschlossen, er wird

29 Diehl/Koenig, 2011, S. 210. Die Autoren merken auch an, dass die Bevölkerung vieler nicht-islamischer Länder in Süd- und Südosteuropa ähnliche traditionale Geschlechtsrollenorientierungen wie die der Türken hat.

30 Nökel, 2007, S. 136.

31 Ebd., S. 136.

»aber nicht zum alles beherrschenden Faktor der sozialen und individuellen Selbst-Affirmation« gemacht.³²

Nökel zeichnet ein dynamisches Bild des Islams dieser Frauen, der »einen interpretationsfähigen, alltagsweltlichen Handlungsraum konstruiert [...], der biographische Alternativen zulässt und mit subjektiven Lebenswelten korrespondiert«.³³ Die »Neo-Muslimas« reklamieren sowohl im religiösen als auch im öffentlichen Bereich eine größere Gleichberechtigung der Frau und pflegen gleichermaßen mit ihren Partnern, die dem »wahren Islam« folgen sollten, zwar nicht egalitäre, aber durchaus weniger traditionale Beziehungen als ihre Eltern.³⁴

In diesen qualitativen Studien wird deutlich, dass eine größere Differenzierung im Bereich Religion, Religiosität und Tradition möglich und nötig ist. Auch ein Rückschluss auf den Islam und seine Offenheit für Interpretation und seine Korrespondenz mit verschiedenen Lebenswelten ist möglich, wie die eben skizzierte Studie von Nökel gezeigt hat.

Nökel referiert die Soziologin Nilüfer Göle, die feststellt, dass manche in Deutschland aufgewachsene Frauen mit türkischem Hintergrund ähnlich wie junge gebildete Musliminnen in der Türkei bewusst zwischen Religion und Kultur unterscheiden, wobei für sie ihre Religion eine Quelle der Selbständigkeit und individueller Entfaltung und nicht der Unterdrückung darstellt.³⁵

Die jungen Musliminnen, die Nökel und Göle beschreiben, sind eine von vielen möglichen »Performationsvarianten in der Verknüpfung der Beziehung von Religion und Säkularität bzw. Religion und Moderne«.³⁶

Hier stellt sich die Frage, wie repräsentativ diese Gruppe ist. Prägt sie die Diskurse? Wie sieht es bei »salafistisch« orientierten jungen Frauen und Männern aus, die derzeit im Mittelpunkt des Interesses der Massenmedien stehen? Auch das Phänomen Salafismus ist sehr komplex. Wie an der Breite der Begrifflichkeiten erkennbar, ist eine einfache Zuschreibung auch in diesem Bereich nicht möglich: Neo-Salafiyya, neo-traditionalistischer Salafismus, modernistischer Salafismus, konservativer Salafismus, politischer Salafismus, globaler Salafismus, militanter Salafismus, usw.

Meltem Kulaçatan und Harry Harun Behr nehmen die »Lebensentwürfe aus salafistisch-dschihadistischen Bewegungen« in den Blick. »Ein signifikantes Merkmal dieser Lebensentwürfe sind Rollenkonstruktionen, die auf

32 Nökel, 2007, S. 136.

33 Ebd.

34 Ebd., S. 251.

35 Göle, 1996 in der Darstellung von Nökel 2007.

36 Nökel, 2007, S. 136.

Fahimah Ulfat

weiblichen und männlichen Geschlechterstereotypen basieren. Sie fußen auf einem binären Geschlechterverständnis. Daraus folgend werden Verhaltensnormen abgeleitet. Dabei wird sehr stark zwischen dem häuslichen Raum und dem öffentlichen Raum unterschieden. Demnach werden Frauen und Mädchen vor allem in die häusliche Sphäre verortet. Männern hingegen ist das Leben im Außerhäuslichen vorbehalten.³⁷

Mit dieser Studie wird, um mit Nökel zu sprechen, eine weitere »Performationsvariante« dargestellt. Schon die hier nur ansatzweise skizzierte Breite moderner islamischer Spiritualitätsformen und Lebenshaltungen belegt, wie eminent wichtig es ist, weitere Studien durchzuführen, um die muslimische Wirklichkeit in ihrer Vieldimensionalität und ihrer enormen Weite abzubilden.

Fazit und Ausblick

Zusammenfassend lassen sich folgende Punkte in Bezug auf die Wirklichkeitskonstruktion von Studien über Islam, Musliminnen und Muslime und Gender konstatieren:

Es ist zu erkennen, dass Religion und Religiosität in den qualitativen und quantitativen Studien unterschiedlich gewichtet, gewertet und rekonstruiert werden.

Es besteht eine Diskrepanz zwischen dem Antagonismus von reduktionistischem Integrationsdiskurs und essentialistischem Desintegrationsdiskurs einerseits und der außerordentlichen Vielfalt der Ergebnisse der wissenschaftlichen Studien. Allerdings steht auch die Forschung vor der Gefahr, den Dualismus der beiden Diskurse zu reproduzieren. Es ist daher notwendig, einen sorgfältigen und differenzierenden Blick auf die muslimische Lebenswirklichkeit in Deutschland zu werfen. Dabei stellt sich heraus, dass diese Wirklichkeit sich deutlich vielfältiger und differenzierter darstellt, als in einer einzelnen Studie deutlich werden kann.

Es besteht die Notwendigkeit einer Sensibilisierung gegenüber den Behauptungen der vorherrschenden Diskurse über ‚den Islam‘. Dabei ist zu bemerken, dass die Zuordnung einer Behauptung zu einem bestimmten Diskurs noch nichts über deren empirischen Gehalt aussagt. Wenn ein öffentlicher Diskurs als einseitig kritisiert wird, heißt es nicht zwangsläufig, dass jede einzelne Behauptung, die in diesem Diskurs aufgestellt wird, un-

37 Kulaçatan/Behr, 2017.

zutreffend ist. Daher ist es wesentlich, von der Ebene der Klischees zu einem differenzierten Bild der vielschichtigen Wirklichkeit zu kommen.

Wesentlich bei der Beschreibung der muslimischen Lebenswirklichkeiten in Deutschland ist die Wechselbeziehung zwischen Kultur und Religion. Wissenssoziologisch betrachtet sind Religion und Kultur keine festen Größen, sondern Größen die sozial konstruiert werden. Wenn beispielsweise ein Paar eine kirchliche Trauung vollzieht, stellt sich die Frage, aus welchen Gründen sie das tun, aus kulturellen oder aus religiösen? Was beide machen und wie sie es deuten, ist eine subjektive Sichtweise und Entscheidung. Es ist notwendig, gerade solche feinen Unterschiede differenziert abzubilden. Ein Konzept wie das eingangs erwähnte »Doing-Religion« und »Doing-culture«, das sensibel ist für den permanenten (Re-) Konstruktionscharakter beider Größen, ist notwendig, weil es in der Lage ist, die subtilen Wandlungsprozesse die in diesem Gebiet auch in den Diskursen über Islam und Musliminnen und Muslime permanent stattfinden, differenziert abzubilden.

Literaturverzeichnis

- BAMF: *Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit* (Nr. 21/2014). Verfügbar unter Bundesamt für Migration und Flüchtlinge website: <http://www.frsh.de/fileadmin/beiboot/BB13/BB-13-18-Anlage.pdf> [31.03.2019]
- Boos-Nünning, U./Karakasoglu, Y.: *Viele Welten leben: Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund* (2. Aufl.). Münster 2006: Waxmann.
- Diehl, C./Koenig, M.: Religiosität und Geschlechtergleichheit – Ein Vergleich türkischer Immigranten mit der deutschen Mehrheitsbevölkerung, in: Meyer, H./Schubert, K. (Hrsg.), *Politik und Islam*, Wiesbaden 2011, S. 191-215.
- Göle, N.: The forbidden modern: civilization and veiling. In *Critical perspectives on women and gender*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press 1996.
- Karakasoglu, Y.: *Geschlechterrollen im Islam und die Vorstellungen junger Migrantinnen*. Vortrag im Rahmen der Ausstellung »Was die Welt bewegt« im Übersee-Museum gehalten im Januar 2011. Verfügbar unter http://www.fb12.uni-bremen.de/fileadmin/Arbeitsgebiete/interkult/Karakasoglu/UEberseemuseum_Geschlechterrollen_muslimische_Maedchen_19012011.pdf [31.03.2019]
- Kulaçatan, M./Behr, H. H.: Frauen und Dschihad. Zur Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlechtsidentitäten im Kontext radikaler religiöser Positionierungen. In Zentralrat der Juden in Deutschland (Hrsg.), *Perspektiven jüdischer Bildung. Diskurse – Erkenntnisse – Positionen* (S. 382–395). Berlin 2017: Hentrich & Hentrich.

Fahimah Ulfat

- Nökel, S.: »Neo-Muslimas« - Alltags- und Geschlechterpolitiken junger muslimischer Frauen zwischen Religion, Tradition und Moderne. In H.-J. von Wensierski & C. Lübcke (Hrsg.), *Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen* (S. 135–154). Opladen 2007: Verlag Barbara Budrich.
- Religionsmonitor 2017: *Muslime in Europa. Integriert aber nicht akzeptiert?* [Religionsmonitor]. Verfügbar unter Bertelsmann Stiftung website: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/Studie_LW_Religionsmonitor-2017_Muslime-in-Europa_Ergebnisse-und-Laenderprofile.pdf [31.03.2019]
- West, C., & Fenstermaker, S.: Doing Difference. *Gender & Society*, 9(1)/1995, 8–37. <https://doi.org/10.1177/089124395009001002>
- West, C., & Zimmerman, D. H.: Doing Gender. *Gender & Society*, 1(2)/1987, S. 125–151. <https://doi.org/10.1177/0891243287001002002>
- Ziebertz, H. G. et al.: Normierung von Sexualität und Autonomie. Eine qualitative Studie unter christlichen und muslimischen Mädchen. In H. G. Ziebertz (Hrsg.), *Gender in Islam und Christentum: Theoretische und empirische Studie* (1., Aufl., S. 207–247). Berlin 2010: LIT.