

SCHIRIN AMIR-MOAZAMI  
(FRANKFURT/ODER)

Islam und Geschlecht unter liberal-säkularer  
Regierungsführung – Die Deutsche Islam Konferenz

*Einleitung*

In einem Interview in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 6. August 2007 über die Rechtfertigung der Bundesregierung, Zwangsheiraten durch ein verschärftes Zuwanderungsgesetz zu unterbinden, machte die Integrationsbeauftragte Maria Böhmer unter anderem folgende Äußerung: »Deutschland ist ein Integrationsland. Das ist etwas anderes als ein Einwanderungsland, denn wir wollen uns der vielen Menschen annehmen, die in diesem Land schon sind.«<sup>1</sup> Zwar verpflichtet sich Böhmer mit ihrer Aussage nach wie vor dem von konservativen Parteien lange Zeit gepflegten Diktum, Deutschland sei kein Einwanderungsland. Zugleich markiert das Bekenntnis zum »Integrationsland« jedoch einen Paradigmenwechsel gouvernementaler Praxis beim Umgang mit Eingewanderten. So weisen vor allem die jüngeren Entwicklungen hinsichtlich der Institutionalisierung des Islam eine Verschiebung der politischen Strategien auf. Während die Frage nach der Sichtbarkeit und Teilhabe von Muslimen in Deutschland in den 1980er und beginnenden 1990er Jahren noch von einer gewissen Gleichgültigkeit seitens der Politik im weiteren Sinne geprägt war, so sind staatliche und nichtstaatliche Akteure seit dem Ende der 1990er Jahre zunehmend aktiv an den Institutionalisierungsprozessen beteiligt.

Integration ist in diesem Zusammenhang zu einem Schlüsselbegriff geworden, von dem auch die Regulierung der religiösen Praxis von Muslimen zunehmend tangiert ist. Dabei sind verschiedene Rationalitäten am Werk, die sich auf den ersten Blick widersprechen, bei genauem Hinsehen jedoch eher ergänzen. Verstärkte Sicherheitsmaßnahmen, die konkrete Eingriffe in das muslimische Feld mit sich bringen, gehen mit Bemühungen einher, Muslime als Mitglieder der Gesellschaft anzuerkennen. In diesem Sinne scheint es auch keineswegs zufällig, dass Böhmers Äußerung im Zusammenhang mit Zwangsheirat gefallen ist – einer Praxis, die vor allem Muslimen zugeschrieben wird. So wird Integrations- und damit nunmehr auch Handlungsbedarf vornehmlich bei Muslimen und deren Geschlechternormen vermutet.

Im vorliegenden Beitrag interessiere ich mich weniger für die Frage, ob diese Vermutung nun gerechtfertigt ist oder nicht. Auch habe ich nicht die

1 Maria Böhmer, Zwangsheirat darf nicht sein, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6. August 2007, online: <[www.bundesregierung.de/nn\\_56584/Content/DE/Interview/2007/08/2007-08-06-interview-boehmer-fas.html](http://www.bundesregierung.de/nn_56584/Content/DE/Interview/2007/08/2007-08-06-interview-boehmer-fas.html)>.

Absicht, die Effizienz der Integrationsmaßnahmen zu überprüfen. Durch die Brille von Michel Foucaults Begriff der *gouvernementalité*<sup>2</sup> (nachfolgend *Gouvernementalität*) wird der Schwerpunkt meiner Auseinandersetzung vordergründig bei der Frage liegen, welche Machttechnologien damit verknüpft sind und auf welche Prämissen von Liberalismus und Säkularität sie sich stützen. Säkularität verstehe ich hier im Sinne einer auf dem Liberalismus fußenden Praxis, die über die Trennung zwischen Religion und Politik hinausgeht und darauf beruht, Lebensgewohnheiten und Sensibilitäten von Menschen zu disziplinieren.<sup>3</sup>

Foucault umschreibt mit seinem Begriff der *Gouvernementalität* Veränderungsprozesse im Verständnis des Regierens und Führens des 18. und 19. Jahrhunderts und damit verbundene institutionelle Transformationen. Er interessiert sich dabei vor allem für den Übergang von staatlicher Herrschaft und Souveränität zu vielfältigen und heterogenen Machtformen. Das Konzept der *Gouvernementalität* begreift Macht nicht mehr allein hierarchisch und zentralisiert, sondern als etwas diffuseres, das an vielfältigen gesellschaftlichen Schaltstellen und zugleich horizontal wirkt. Wesentliches Element ist dabei Foucaults Idee von der sich selbst begrenzenden Führung der Staatsmacht, die zur (Selbst)Führung der Bürger anregen soll, sprich die viel zitierte »Führung der Führung«.

Insofern sind auch die jüngeren Versuche, Muslime als Mitglieder der Gesellschaft bzw. als staatsbürgerliche Akteure anzuerkennen, durchaus einer Machtlogik verhaftet, bei der es jedoch weniger um Zwang oder Disziplinierung im Sinne von Foucaults Disziplinarmacht geht. Vielmehr gilt es, auf ihre Lebensweisen und Praktiken in einer im Rahmen des liberalen Verfassungsstaates möglichen Weise einzuwirken und Muslime zur Selbstführung anzuleiten. *Gouvernementalität* eignet sich hier folglich als Analyseinstrument besonders gut, weil es Macht nicht primär als etwas Repressives, lediglich Disziplinierendes oder, allgemeiner gesagt, als etwas Hierarchisches betrachtet. Der Begriff analysiert Macht primär im Sinne von Führungstechnologien, die Prozesse der Subjektivierung und Normalisierung mit sich bringen, ohne dabei einen auf Ideologieverdacht beruhenden Machtbegriff vor Augen zu haben.

Entsprechend werde ich die Versuche und Maßnahmen, Muslime zu integrieren und dabei ihre religiöse Praxis zu regulieren, als Techniken betrachten, die sich nicht allein auf eine bestimmte, das heißt ethnisch definierte Vorstellung von Nation oder auf eine bestimmte deutsche Tradition des Arrangements von Staat, Kirche und Nation zurückführen lassen. Das Konzept

2 Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Vorlesungen am Collège de France, 1977-1978, Frankfurt a.M. 2006; ders., *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik*. Vorlesungen am Collège de France 1978-1979, Frankfurt a.M. 2006.

3 Vgl. Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, CA 2003.

der Gouvernamentalität ermöglicht es vielmehr, diese Strategien als Teil eines umfassenderen zivilisatorischen Projekts zu begreifen, das seine Wurzeln in liberaler Theorie und Praxis hat. Gouvernementale Macht versteht sich somit als dem Liberalismus innewohnend und weniger als ein Gegenpol, das heißt als Regulierung des Individuums durch Verwendung eines Freiheitsbegriffs, der als Norm funktioniert.

Insofern geht es im vorliegenden Beitrag darum, die Mechanismen näher zu durchleuchten, die dem Bekenntnis zugrunde liegen, »sich der vielen Menschen anzunehmen, die schon in diesem Land sind«. Dieses Solidaritätsbekenntnis nämlich scheint genau mit jenen Grenzmarkierungen einherzugehen, die meines Erachtens an der Schnittstelle zwischen Freiheit und Regulierung von Freiheit liegen. Es wird zu hinterfragen sein, was sich hinter dem Bekenntnis des »Sich-ihrer-Annehmens« verbirgt, an welche normativen Prämissen es geknüpft ist und welche konkreten Praktiken sich damit verbinden. Dabei werde ich einen Aspekt in den Blick nehmen, bei dem dieser Leitgedanke besonders ausgeprägt zu sein scheint: die Geschlechtervorstellungen und -praktiken von Muslimen, oder genauer: was gemeinhin als »islamische« Geschlechternormen aufgefasst wird. Dieser Bereich ruft gegenwärtig eine Reihe von gesellschaftlich relevanten Akteuren auf den Plan und veranlasst sie, in einer Weise einzugreifen, die über die Zirkulation von Negativbildern von der unterdrückten Frau im Islam hinausgeht und auch Bestandteil gouvernementaler Praxis und Kontrolle wird.

Mich beschäftigen dabei vor allem zwei Fragen, die generell mit dem Konzept von Gouvernamentalität in Verbindung gebracht werden: zunächst die besagte Frage nach den Verschränkungen zwischen Macht und Freiheit. Denn genau um die Regulierung von Freiheit geht es bei den Versuchen, Muslime in Fragen von Geschlechternormen auf den richtigen Stand zu bringen. Dabei orientiere ich mich insbesondere an der Beobachtung von Nikolas Rose, dass Führungstechnologien immer an bestimmte Gedankenwelten gebunden sind, zumal wenn sie dem reflexiven Impetus folgen, den Foucault für die Verschiebungen staatlicher Macht seit dem beginnenden 19. Jahrhundert ausgemacht hat.<sup>4</sup> Obwohl es um mehr geht als den spezifischen Fall der Regulierung des Islam in einem bestimmten nationalen Kontext, scheint sich diese, ihm selbst inhärente Kehrseite des Liberalismus hier in überspitzter Form zu exemplifizieren. So scheinen Versuche einer Umformung oder Angleichung an bestehende Freiheitsnormen (vor allem Wahlfreiheit, Autonomie und Gleichheit) besonders dort ausgeprägt, wo Unfreiheit und Zwang vermutet werden und wo Zwang – im Zweifelsfall auch zwangsweise – durch Freiheit ersetzt werden soll.

Die »Führung der Führung«, die der Gouvernentalitätsbegriff umschreibt, ist nicht nur an bestimmte Prämissen und Vorstellungen des freien

4 Nikolas Rose, *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge u. a. 1999, insb. Kap. 2.

oder zu befreienden Subjekts gebunden. Sie ist selbst auch Produzent bestimmter Subjektformen. Zwar kann dieser Beitrag keinen genaueren Zusammenhang zwischen Macht und Subjektpositionen herstellen. Dennoch wird sich der zweite zentrale Punkt entlang der Frage strukturieren, auf welche Weise die Mechanismen der »Objektivierung des Subjekts« gegenwärtig im Zusammenhang mit Prozessen der Institutionalisierung des Islam in Deutschland und mit den Bemühungen, Muslime in die deutsche Gesellschaft zu »integrieren«, funktionieren. Es wird mich insofern die *produktive* Kraft von Macht interessieren und ihre Effizienz, bestimmte Subjektformen zu erzeugen oder zumindest zu ermöglichen und andere zu unterbinden.

Analysegegenstand wird die Deutsche Islam Konferenz (nachstehend DIK) sein, die im September 2006 vom Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble als erstes offizielles Dialogforum zwischen dem Staat und Muslimen ins Leben gerufen wurde. Die DIK ist vielfach als Plauderforum abqualifiziert worden, das keine konkreten Ergebnisse hervorbringe. Entlang der oben genannten Aspekte interessiert mich hier weniger die Effizienz dieser Maßnahme, als vielmehr die Frage, auf welchen Rationalitäten sie beruht und welche Subjektformen sie verdrängt, begünstigt oder gar erzeugt.

### *Die Deutsche Islam Konferenz: Erziehung durch Dialog*

Vor dem Hintergrund der wachsenden öffentlichen Partizipation vor allem junger Muslime in der deutschen Öffentlichkeit ringen seit den 1990er Jahren eine ganze Reihe von gesellschaftlich relevanten Akteuren darum, dem Islam einen adäquaten Platz in Deutschland zuzuweisen. Namentlich der vergleichsweise privilegierte Status öffentlicher Religion in Deutschland<sup>5</sup> hat Muslime dazu bewegt, sich um rechtliche Gleichstellung zu bemühen und religiöse Praktiken auf gleichem Niveau auszuüben wie andere, bereits etablierte Religionsgemeinschaften. Eines der am häufigsten zitierten Beispiele hierfür ist der islamische Religionsunterricht, den islamische Gemeinschaften unterschiedlicher Couleur in einigen Bundesländern auch auf dem Rechtsweg eingeklagt haben.<sup>6</sup> Genereller bemühen sich vor allem muslimi-

5 Matthias Koenig, *Religionspolitik in Europa* (= *Theorie und Gesellschaft* 57), Frankfurt a. M. 2008.

6 Laut Grundgesetz (Art. 7 Abs. 3) ist Religionsunterricht an staatlichen Schulen Deutschland ordentliches Lehrfach, wobei »unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt [wird]«. Da es keine deutschlandweite islamische Organisation im Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts gibt, hat jedes Bundesland eigene Regelungen, wie dieses Recht umgesetzt wird, und entsprechend existieren gegenwärtig unterschiedliche Modelle des Islamunterrichts. In Berlin, wo der Religionsunterricht laut Berliner Schulgesetz (§ 23) »Sache der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften« ist, klagte die Islamische Föderation Berlin (IFB) beim Berliner Verwaltungsgericht im Jahr 2001 erfolgreich das Recht auf Erteilung des Islamunterrichts an staatlichen Grundschulen ein.

sche Dachverbände seit einigen Jahren (vergebens) darum, den Status der Körperschaft öffentlichen Rechts nach dem Vorbild der Kirchen und des Zentralrats der Juden in Deutschland zu erlangen.

Die jüngeren in das muslimische Feld eingreifenden Maßnahmen sind denn auch insbesondere vor dem Hintergrund der Versuche von Muslimen, den Islam zu institutionalisieren, zu begreifen. Während Politiker wie auch zivilgesellschaftliche Akteure lange Zeit dem Glauben verhaftet waren, der Islam in Deutschland sei eine temporär begrenzte Erscheinung, die mit der vermuteten Rückkehr der Eingewanderten ein Ende nehmen würde, so hat sie die fortschreitende gesellschaftliche Verankerung von Muslimen eines Besseren belehrt. Kern der jüngeren Anregungen und Initiativen zur Integration ist paradoxerweise gerade die Erkenntnis, dass Muslime bereits begonnen haben, sich selbst einen angemessenen Platz innerhalb bestehender rechtlicher Strukturen zu schaffen, wobei sie in höherem Maße auf existierende (Rechts)Normen als auf ein alternatives islamisches Rechts- oder Gesellschaftsmodell zurückgreifen. Gerade diese Erkenntnis scheint in den letzten Jahren nun auch dem Staat Anlass gegeben zu haben, die Institutionalisierung des Islam gezielter zu steuern.

Ein ähnliches Phänomen lässt sich durchaus auch in anderen europäischen Gesellschaften beobachten. Frank Peter beispielsweise hat mit einem Foucault'schen Ansatz bei der gegenwärtigen Islampolitik in Frankreich und Großbritannien eine »antizipierende Rationalität« ausgemacht, die gezielt in das islamische Milieu einzudringen versuche, um Gefahrenpotentialen, vor allem islamischem Terrorismus, präventiv zu begegnen.<sup>7</sup> Dabei sei vorwiegend eine überrechtliche Rationalität am Werk, bei der nicht primär das Gesetz und seine Interpreten über den Ausgang entscheiden. Peters »antizipierende Rationalität« kennzeichnet sich durch eine anerkennende und bestätigende Politik, bei der der Staat eine fürsorglich-vorsorgliche Rolle einnimmt.

Integrationsmaßnahmen, Dialogversuche und Anerkennungsprogramme in Deutschland wie in anderen europäischen Einwanderungsländern sind folglich eher einer Logik verschrieben, die in erster Linie auf Kommunikation basiert und darauf abzielt, eine »Führung der Führung« von Muslimen zu erwirken. Zudem zielen sie auf Zählung, Messung, Datensammlung, Wissensakkumulation und -produktion ab, haben vor allem die Lebensführung einer bestimmten Bevölkerungsgruppe im Fokus und lassen sich daher als Bestandteil von Biopolitik begreifen.

Auch bei der DIK scheint eine solche Logik am Werk zu sein. Im Vorfeld des ersten von insgesamt drei DIK-Treffen am 27. September 2006 in Berlin

7 Frank Peter, *Political Rationalities, Counter-Terrorism and Policies on Islam in the United Kingdom and France*, in: Julia M. Eckert (Hg.), *The Social Life of Anti-Terrorism Laws. The War on Terror and the Classifications of the »Dangerous Other«*, Bielefeld 2008, 79-108.

hieß es beispielsweise: »Um Mängel im Zusammenleben beheben zu können, bedarf es verlässlicher empirischer Erkenntnisse, insbesondere bezüglich der Zahlen, der Herkunft, des Bildungsstands, der Soziallage, des Religions- und Kulturverständnisses der in Deutschland lebenden Muslime«. Bei dem Bereich Islam und Gender, der mich hier vorwiegend interessieren wird, geht es dabei vor allem um Normen, Wertvorstellungen und Verhaltensweisen, die der Staat zu regulieren bestrebt ist, und nicht um Sicherheitsvorkehrungen.

Mit der DIK versucht die Bundesregierung ein Forum zu schaffen, auf dessen Basis der Staat mit Muslimen in einen Dialog tritt, um sich auf diese Weise Transparenz über das muslimische Feld zu verschaffen. Dabei wurde mehrfach die oben erwähnte Erkenntnis bestätigt, dass Muslime nunmehr zu einem dauerhaften und sichtbaren Bestandteil Deutschlands geworden seien. Bundesinnenminister Schäuble bekräftigte dies unter anderem in seiner Eröffnungsrede durch affirmative Aussagen, wie beispielsweise, der Islam sei »Teil Deutschlands geworden« und »Muslime seien hier willkommen«.<sup>8</sup>

Anders als etwa im Fall Frankreichs und seinem Conseil Français du Culte Musulman (CFCM) besteht das Ziel des Staates bei der DIK nicht darin, auf lange Sicht eine repräsentative islamische Vertretung nach Vorbild der Kirchen und des Zentralrats der Juden zu errichten.<sup>9</sup> Dennoch lässt sich die DIK auch nicht schlichtweg als Symbolpolitik abqualifizieren. Dies wurde beispielsweise deutlich bei der viel zitierten Idee Schäubles, einen Gesellschaftsvertrag anzuvisieren, die er allerdings nicht konkretisierte und später auch wieder verwarf. Genereller geht es durchaus darum, einen auf »liberal-demokratischen Werten« fußenden Konsens über gemeinsame Werte und Regeln herzustellen. Der erwünschte Konsens auf dem Wege des Dialogs soll langfristig zu einem »harmonischen Zusammenleben« führen, wie Schäuble mehrfach betonte. Die DIK basiert folglich auf einem evolutionären Verständnis vom Zusammenleben zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Sie unterstellt mithin, dass dieses Zusammenleben bislang konflikthaft gewesen sei, potentiell aber verbessert werden könne. Durch den Prozess des Dialogs sollen Muslime in liberal-demokratische Bürger verwandelt werden. Hier deutet sich das Verständnis von einem notwendigen Übergang vom Subjekt zum Bürger an, der durch den Prozess seiner Unterwerfung an bestimmte

8 Regierungserklärung Bundesinnenminister Dr. Wolfgang Schäuble in der 54. Sitzung des Deutschen Bundestages am Donnerstag, 28. September 2006, online: [http://www.bmi.bund.de/cln\\_012/nn\\_1018358/Internet/Content/Nachrichten/Reden/2006/09/BM\\_BT\\_Regierungserklaerung\\_zur\\_Islamkonferenz.html](http://www.bmi.bund.de/cln_012/nn_1018358/Internet/Content/Nachrichten/Reden/2006/09/BM_BT_Regierungserklaerung_zur_Islamkonferenz.html).

9 Ein unbeabsichtigter Nebeneffekt war allerdings die Gründung des Koordinierungsrates der Muslime in Deutschland (KRM). Im Zuge der Auflage an Muslime, einen gemeinsamen Ansprechpartner für den Staat zu schaffen, um damit bundesweit Islamunterricht an staatlichen Schulen zu organisieren, formierten sich die auf der DIK vertretenen Dachverbände zu einer umfassenden Dachorganisation. Interessanterweise hat die DIK hier dazu beigetragen, dass sich zuvor konkurrierende Verbände unter dem Druck der Einheitlichkeit und Repräsentabilität zusammengetan haben.

Regeln und Normen geformt werden soll. Den dynamischen Charakter seiner Initiative verdeutlichte Schäuble nach den ersten Treffen: »Es gilt noch viele Schritte zu gehen, bis wir erreichen, was wir uns vorgenommen haben: Muslime und ihren Glauben in Deutschland heimisch werden zu lassen, damit aus Muslimen in Deutschland deutsche Muslime werden.«<sup>10</sup> Dies klingt nach einem Echo auf Frankreich, wo der Übergang vom »Islam in Frankreich« (Islam en France) zum »französischen Islam« (Islam de France) von der politischen Rhetorik vor einem Jahrzehnt eingeläutet wurde. Die Institutionalisierung eines Dialogs zwischen Muslimen und Nichtmuslimen (hier dem Staat) sollte daher als ein Teil des kürzlich entdeckten Wandels in der deutschen Einwanderungspolitik betrachtet werden und reiht sich damit in das von Böhmer zitierte Bekenntnis zum »Integrationsland« ein.

Während Integration zum zweiseitigen Prozess deklariert wird, an dem auch die Mehrheitsgesellschaft beteiligt sei, treten Muslime dennoch als jene in Erscheinung, die ein Integrationsdefizit aufweisen und den wesentlicheren Teil der Anpassung an geltende Normen zu leisten haben. Zugleich werden eigene Versäumnisse bekenntnishaft eingestanden, vor allem angesichts dessen, dass die Realität der dauerhaften Präsenz von Muslimen verkannt wurde, aber auch im Hinblick auf die Verbreitung von Negativbildern über Muslime insbesondere in den Medien.

Insofern bestätigt die Rhetorik der DIK, wie sehr der Integrationsdiskurs mit der Kategorisierung von Muslimen einhergeht. Denn sieht man sich genauer an, welche Probleme für das noch nicht ganz friedvolle, durch Dialog zu befriedende Zusammenleben identifiziert werden, so sind es genau jene, die mit den Anforderungen zur Anpassung von Muslimen an bestehende Normen zusammenhängen:

»Um Perspektiven für die gemeinsame Zukunft zu schaffen, müssen wir versuchen, die Probleme zu lösen, die das Zusammenleben mit Muslimen in unserem Land belasten: Religionsunterricht in Koranschulen und an staatlichen Schulen, Kopftuch, Imamausbildung, die Rolle der Frauen und Mädchen, das Schächten – um nur ein paar Stichworte zu nennen.«<sup>11</sup>

Im Sinne von Foucaults Verständnis des produktiven Charakters gouvernementaler Macht wird hier folglich die Kategorie der problematischen Muslime produziert, die mit Anpassungsschwierigkeiten an bestehende und als festgemacht erachtete Normen zu kämpfen haben. Allgemeiner wird da-

10 Bundesministerium des Inneren (Hg.), Deutsche Islam Konferenz (DIK), Zwischen-Resümee. Vorlage für die 3. Plenarsitzung der DIK, 13. März 2008, Berlin., 3. Online: [http://www.bmi.bund.de/Internet/Content/Common/Anlagen/Nachrichten/Pressemitteilungen/2008/03/DIK\\_Zwischenresuemee,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/DIK\\_Zwischenresuemee.pdf](http://www.bmi.bund.de/Internet/Content/Common/Anlagen/Nachrichten/Pressemitteilungen/2008/03/DIK_Zwischenresuemee,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/DIK_Zwischenresuemee.pdf).

11 Bulletin der Bundesregierung, 93-1, 28. September 2006, 3, online: [http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Bulletin/2006/09/\\_\\_\\_Anlagen/93-1-bmi-islam-konferenz-bt,property=publicationFile.pdf](http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Bulletin/2006/09/___Anlagen/93-1-bmi-islam-konferenz-bt,property=publicationFile.pdf).

bei einer Spannung zwischen Anerkennung und Verdacht deutlich, die mir für den gegenwärtigen Islamdiskurs in Deutschland, aber auch in anderen europäischen Ländern symptomatisch erscheint. Während dies nichts gänzlich Neues ist, sondern an einen nunmehr gesellschaftlich etablierten Konsens anknüpft, deutet die Position, in die sich der Staat manövriert, indem er Fragen der Lebensführung von Eingewanderten zu bestimmen sucht, auf ein verändertes Selbstverständnis hin. Hier tritt nämlich der Staat im Sinne der Foucault'schen Pastoralmacht als Beschützer, als »Hirte« auf, der für jedes einzelne Schaf der Herde sorgt, wie es sich bereits im Bekenntnis der Integrationsbeauftragten Böhmer andeutete, der Staat müsse sich der Menschen annehmen, die in Deutschland leben.<sup>12</sup>

Es geht also nicht darum, kulturelle Anpassung zu erzwingen. Dies zeigt sich auch in der gern angeführten Unterscheidung zwischen »Assimilation« und »Integration«.<sup>13</sup> Vielmehr sind die Mittel und zugrunde liegenden Rationalitäten primär pädagogischer Natur. Es geht um Hilfe, Anleitung und Erziehung. Entscheidend ist dabei nicht nur die Form – hier der Dialog. Auch das fortwährende Bekenntnis zu eigenen Defiziten und Versäumnissen in der Vergangenheit nimmt eine wichtige pädagogische Funktion ein.

Levent Tezcan macht im Hinblick auf die Institutionalisierung und Stärkung des Imams in Deutschland eine ähnliche Beobachtung.<sup>14</sup> Anhand von Foucaults Konzept der Pastoralmacht zeigt Tezcan, wie der Imam bei der Integration von Muslimen gegenwärtig sowohl als Problem als auch als dessen Lösung betrachtet wird. Probleme werden gemeinhin damit in Zusammenhang gebracht, dass Imame bislang nach Deutschland »importiert« worden sind und somit mit den lokalen Lebensweisen nicht ausreichend vertraut sind. Das Problemlösungspotential wird indes darin vermutet, dass dem Imam im Migrationskontext die Rolle des Führers der Gemeinschaft, des Hirten der Herde, zugesprochen wird. Während Pastoralmacht insofern an den Imam delegiert wird, hat der Staat in jüngster Zeit auch seine Rolle und Verantwortung erkannt, im Sinne eines normativ geprägten »Euro-Islam« bestimmte Imame zu favorisieren und möglicherweise auch auszubilden.

Einer der Zentralbereiche eingreifender Praxis – und damit nähern wir uns dem Kern dieses Beitrags – sind Geschlechterkonzeptionen von Muslimen,

12 Foucault beschreibt mit Pastoralmacht, wie der moderne (westliche) Staat eine alte Machttechnik aufgriff und mit modernen Technologien versah, die ihren Ursprung in christlichen Institutionen haben. Der Pastoralmacht eigen ist die Idee vom Hirten, der sich um jedes einzelne Individuum seiner Herde kümmert, was wiederum die Erforschung der Seele jedes Einzelnen erfordert. Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I* (Anm. 2), Vorlesungen 5-7.

13 Siehe z. B. Interview mit Maria Böhmer: Integration heißt ja zu sagen zu Deutschland, zu unseren Werten, in: *Frankfurter Rundschau*, 15. Februar 2008.

14 Levent Tezcan, *Governmentality, Pastoral Care and Integration*, in: Ala Al-Hamarneh/Jörn Thielmann (Hg.), *Islam and Muslims in Germany*, Leiden 2008, 119-132, insb. 127 f.

die als (noch) nicht kompatibel mit den geltenden Vorstellungen von Gleichheit, Autonomie und Freiheit erachtet werden. Bereits die Debatten um das Kopftuch haben gezeigt, auf welche Weise der weibliche muslimische Körper als Gegenpart zum autonomen westlichen Subjekt gedacht und konstruiert wird und welche Bilder dies vom noch zu zivilisierenden oder gänzlich unzivilisierbaren Islam generiert.<sup>15</sup> Bei der Kopftuchfrage hat der Diskurs zugleich eine juridische Rationalität angenommen. Denn seit dem Verfassungsgerichtsurteil von 2003, in dem das Bundesverfassungsgericht im Wesentlichen seine Autorität zurück an die Länder delegiert hat, hat die Mehrzahl der Bundesländer Gesetze zum Kopftuchverbot für Lehrerinnen an staatlichen Schulen erlassen und bedeckte Lehramtsanwärterinnen auf diese Weise negativ sanktioniert bzw. in die Schranken der staatlichen Neutralität verwiesen.

Ähnlich wie bei der Kopftuchfrage wird auch bei der DIK der Kern des Problems darin gesehen, dass Muslime sich nur mühsam an bestehende Geschlechternormen anpassen könnten und daher diszipliniert oder erzogen werden müssten. Grund ist der angenommene Zwang, der durch bestimmte (Körper)Praktiken oder religiöse Gebote auf Frauen ausgeübt wird. Anders als bei den Kopftuchgesetzen, die einer Disziplinierungs- und Sanktionsrationalität unterliegen, ist die DIK und mit ihr eine Reihe anderer Dialoginitiativen jedoch eher von einem pädagogischen Impetus getrieben. Es geht hier nicht um Bestrafung abweichender Geschlechternormen, -praktiken und -auffassungen, zumindest sofern sie nicht Grundrechte verletzen, sondern in erster Linie um Normalisierung durch Dialog und Erziehung. Nachfolgend möchte ich zwei Elemente näher beleuchten, die mir hierfür symptomatisch erscheinen: zum einen die Zusammensetzung der zur DIK geladenen Muslime, die als Partner des Staates in einen Dialog treten sollen; zum anderen die Inhalte und Prozesse in jenen Arbeitsgruppen, die sich vor allem mit Geschlechterfragen beschäftigen.

### *Die Funktion säkularer muslimischer Feministinnen*

Insgesamt sitzen bei der DIK 15 Vertreter des Staates und 15 Muslime am Verhandlungstisch. Neben den großen muslimischen Dachverbänden sind bei der DIK auch einzelne, nicht organisierte Muslime vertreten. Damit soll die »Vielfalt der in Deutschland lebenden Muslime«<sup>16</sup> in einem Mikrokosmos widergespiegelt werden. Dies hat in der Öffentlichkeit, teilweise aber auch unter den geladenen Muslimen einiges an kritischen Reaktionen hervorgerufen. Auf Kritik stießen vor allem Figuren wie Necla Kelek, Seyran Ates

15 Vgl. Schirin Amir-Moazami, Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, Bielefeld 2007. Christina von Braun/Bettina Mathes, Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen, Berlin 2007.

16 Bundesministerium des Innern, Deutsche Islam Konferenz (DIK), <[http://www.bmi.bund.de/nn\\_1018358/Internet/Content/Nachrichten/Pressemitteilung/2006/Einzelseiten/Islamkonferenz\\_\\_Kurzinfo.html](http://www.bmi.bund.de/nn_1018358/Internet/Content/Nachrichten/Pressemitteilung/2006/Einzelseiten/Islamkonferenz__Kurzinfo.html)>.

oder Ezhar Cezairli,<sup>17</sup> die als Repräsentantinnen der »säkularen Muslime« eingeladen wurden.<sup>18</sup>

Es ist hier nicht meine Absicht, in den Tenor dieser Kritik an der Einladungspolitik einzustimmen und etwa Zweifel am Muslimsein bzw. an der Frömmigkeit dieser Frauen anzumelden.<sup>19</sup> Solche Vorwürfe sind meines Erachtens einem Authentizitätsdiskurs verhaftet, der mir nicht weniger problematisch erscheint. Es bleibt indes festzuhalten, dass die Zusammensetzung der Gesprächspartner keineswegs unschuldig ist. Nicht zuletzt, weil es mir hier um die Produktion von Subjektivitäten im Zusammenhang mit dem Feld Gender und Islam geht, kann dieser Aspekt nicht unerwähnt bleiben. Denn genau genommen hat der Prozess der DIK zur Verfestigung der Kategorie »säkularer Muslime« beigetragen. Die Popularität von Figuren wie Kelek, Ates oder Cezairli sind daher symptomatisch für ein weitaus umfassenderes Phänomen, das eng mit der Produktion von Subjektivitäten in liberalen Kontexten und konkreter mit der Produktion und Zirkulation von Wissen über den Islam in Deutschland in Verbindung steht. So ist die (Selbst-)Kategorisierung als liberale oder säkulare Musliminnen oder gar als »Islamkritikerinnen« nur im Zusammenhang mit einer säkularen Ordnung zu deuten, die diese Kategorie erst möglich und nötig gemacht hat.

Liberal-säkulare Musliminnen und hier spezieller liberal-säkulare Feministinnen umfassen eine wachsende Zahl von Wissenschaftlerinnen, Aktivistinnen oder auch Politikerinnen,<sup>20</sup> die das geläufige Verständnis vom Islam als inhärent politisch oder öffentlich von innen heraus kritisieren oder zu-

17 Die bekannteste und erfolgreichste Figur ist zweifellos die Sozialwissenschaftlerin Necla Kelek, die mit ihrem Buch über arrangierte und erzwungene Ehen großes Renommee erzielt hat. Vgl. Necla Kelek, *Die fremde Braut*, Köln 32007. Seyran Ates arbeitet als Anwältin in Berlin und befasst sich vor allem mit Scheidungsfällen von Eingewanderten. Auch sie wurde durch verschiedene Publikationen autobiographischer Prägung als öffentliche Intellektuelle und Aktivistin bekannt. Siehe z.B. Seyran Ates, *Große Reise ins Feuer. Die Geschichte einer deutschen Türkin*, Berlin 2003. Ezhar Cezairli ist Zahnärztin in Frankfurt und Vorsitzende des Türkisch-Deutschen Clubs Rhein-Main. Außerdem ist sie Mitgründerin einer säkularen Initiative muslimischer Deutscher.

18 Der Schriftsteller Feridun Zaimoğlu beispielsweise sagte, es sei für ihn nicht einsehbar, warum auf der DIK keine Kopftuch tragenden Frauen vertreten seien. »Die Idee eines deutschen Islam begeistert mich«, *Spiegel online*, 24. April 2007, online: <<http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,479051,00.html>>.

19 Die mangelnde Frömmigkeit wurde beispielsweise von Repräsentanten muslimischer Verbände missbilligt.

20 Zusammengeschlossen haben sich beispielsweise Politikerinnen (Dilek Kolat und Ülker Radziwill, SPD, sowie Evrim Baba, PDS) im Kontext der Gesetzgebung zur Kopftuchfrage. Sie reagierten damit auf den von der damaligen Integrationsbeauftragten Marieluise Beck initiierten offenen Brief »Wider eine Lex Kopftuch«, den sie als »blauäugig, naiv und oberflächlich« qualifizierten. Drei Frauen gegen das Kopftuch. Die muslimischen Abgeordneten sprechen von politischer Indoktrination, in: *Berliner Zeitung*, 6. Dezember 2003.

weilen vom Islam als einer auf diskursiven Quellen und Dogmen aufbauenden Tradition gänzlich zurückweichen. Ausgesprochenes Ziel ist es, den untergeordneten Status von Frauen in muslimischen Gemeinschaften in Europa als Zeichen der Zurückgebliebenheit des Islam an sich zu kritisieren. Dabei greifen sie insbesondere auf ein Alternativmodell von Religion zurück, das auf einem Idealbild vom säkularisierten Europa basiert, wonach Religion zu etwas gänzlich Privatem und auf innerer Spiritualität Beruhendem geworden sei. Erwähnenswert ist ferner der starke Fokus auf eigene biographische Erfahrungen, die bei der tendenziösen Verurteilung des Zustandes der muslimischen Frau herangezogen werden. Dabei tritt eine dichotome Unterteilung von muslimischen Frauen in Deutschland in zwei Kategorien zutage zwischen jenen, die sich durch entschlossene Aneignung westlicher Normen und Werte emanzipiert haben und solchen, die die Unterdrückung durch den Islam unmündig reproduzieren.

Durch ihre intern artikulierte Kritik und gleichzeitige Preisung von Aufklärung und »westlichem Denken« sowie ihrem Ruf nach einer Reformation des Islam nach christlichem Vorbild haben sich vor allem Kelek und Ates bereits vor Entstehung der DIK einen Namen gemacht. Während sie die patriarchalischen Strukturen des Islam kritisieren, preisen sie zugleich die westlichen Errungenschaften von Autonomie, Gleichheit und Wahlfreiheit. Insofern ist es keineswegs Zufall, dass diese Frauen bei der DIK als Repräsentantinnen für Belange muslimischer Frauen in Deutschland vertreten sind. Kelek kündigte im Vorfeld der DIK an, sie wolle dort etwa ein Kopftuchverbot an Grundschulen oder auch die Pflicht für Mädchen erwirken, am Schwimm- und Sportunterricht teilzunehmen.<sup>21</sup> In einem anderen Interview begründete sie: »Verhüllte Frauen nehmen nicht mehr an den Errungenschaften der Menschlichkeit teil. Sie dürfen ihren Körper nicht erfahren, nicht schwimmen, nicht turnen, nicht am Biologieunterricht teilnehmen, werden ihrer Sexualität beraubt.«<sup>22</sup> Hier klingt ein Argument an, das aus liberaler feministischer Kritik am Multikulturalismus vertraut ist. Es wird nämlich die Entscheidung von Frauen, sich bestimmten religiösen Vorschriften unterzuordnen, als »falsches Bewusstsein« entlarvt, das auf der Verinnerlichung von religiös begründeten patriarchalischen Mustern fußt.<sup>23</sup> Die tiefere Frage, wann die eigene Wahl aufhört, wirklich die eigene zu sein und wann der durchdringende Einfluss von Kultur Auferlegung ist, findet in solchen Urteilen keine Erwähnung, vor allem weil sie auf einem universalistischen und kaum reflektierten Ideal von Autonomie und Wahl beruhen.

21 Islam-Kritikerin Kelek: Wir brauchen ein Kopftuch-Verbot an Grundschulen, in: *Welt online*, 26. September 2006.

22 Interview mit Necla Kelek, Frauen werden zu Unruhestiftern stigmatisiert, in: *Spiegel online*, 5. Juli 2006.

23 Siehe z. B. Susan M. Okin, Is Multiculturalism Bad for Women?, in: Susan M. Okin u.a. (Hg.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton 1999, 7-27.

Solcherlei Äußerungen weisen auf eine bezeichnende Paradoxie hin, die sich mit einem missionarischen Kampf um einen liberal-säkularen Feminismus verbindet. So geht die Forderung nach Angleichung an bestehende Geschlechternormen, hier vor allem an das Ideal von Autonomie, weit über die Regulierung des öffentlichen Lebens hinaus und untergräbt damit eigenhändig die Prämisse von einer strikten Trennung zwischen öffentlichem und privatem Leben. Denn hier ist die sehr persönliche, intime Sphäre des (weiblichen) Körpers angesprochen, die sich an säkulare Ordnung und Normen von Freiheit und Freizügigkeit anzugleichen hat, um nicht in den Verdacht von Unterdrückung und Unterordnung zu geraten. Wie Talal Asad in seinen Überlegungen zum Säkularismus mehrfach argumentiert, geht diese Politik weit über die rhetorisch gezogene Trennlinie zwischen politischer und religiöser Sphäre hinaus, die gemeinhin mit dem Paradigma der Säkularität verbunden wird.<sup>24</sup> Hier geht es vielmehr darum, persönliche Lebensgewohnheiten und Sensibilitäten von Menschen nach säkularen Prämissen zu formen, und allgemeiner darum zu garantieren, dass Religion in der Öffentlichkeit die adäquaten Züge annimmt.

Bemerkenswert ist außerdem, dass die Kultivierung eines säkularen Habitus, wie sie sich bei diesen säkularen Musliminnen andeutet, durchaus den disziplinierenden und normalisierenden (Selbst)Technologien religiöser Prägung nicht unähnlich ist, die sich in der Kultivierung und der Verordnung von Frömmigkeit offenbaren. Obwohl sich das liberale Subjekt, dem sich diese Frauen extensiv zuordnen, Konventionen, Traditionen und Freiheit begrenzenden Normen ausdrücklich entledigt hat, ist es alles andere als losgelöst von gemeinschaftlichen und identitätsstiftenden Elementen. Wendy Brown drückt dies mit Blick auf den Liberalismus als Doktrin bezeichnend aus:

»Liberalism involves a contingent, malleable, and protean set of beliefs and practices about being human and being together; about relating to self, others, and world; about doing and not doing; about valuing and not valuing select things. And liberalism is also always institutionalized, constitutionalized, and governmentalized in articulation with other cultural norms – those of kinship, race, gender, sexuality, work, politics, leisure, and more.«<sup>25</sup>

Überdies weist die Obsession, die unterdrückte muslimische Frau nach eigenem Vorbild zu prägen, durchaus Züge und Praktiken von Zwang auf, die den Freiheitsidealen im Prinzip zuwiderlaufen. Ich werde später darauf noch einmal zurückkommen.

24 Talal Asad, *Formations of the Secular* (Anm. 3).

25 Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton 2006, 23.

Was liberal-säkulare muslimische Feministinnen anbieten, ist vor allem eine Heilung der Abweichungen von der säkularen Norm von innen heraus. Und gerade dies trägt zu ihrem Erfolg als Ansprechpartnerinnen für den Staat ebenso wie für zivilgesellschaftliche Akteure bei. Mit dem kritischen Binnenblick antworten sie auf das Bedürfnis, das Andere zu erfassen und sein Inneres zu durchschauen. Damit sind sie in der öffentlichen Wahrnehmung sowohl Repräsentantinnen einer »fremden Kultur« als auch deren glaubwürdigsten Kritikerinnen.

Dies konfrontiert uns zugleich mit dem Problem von Authentizität und Nativismus, das freilich eine lange Geschichte hat und Vorgänger insbesondere in der Kolonialepoche findet. Meyda Yeğenoğlu greift diesen Aspekt in ihrer psychoanalytischen und feministisch geprägten Kritik des Orientalismus auf.<sup>26</sup> Am Beispiel der Entschleierungspolitik in kolonisierten Regionen des Nahen und Mittleren Ostens zeigt Yeğenoğlu, wie die Besessenheit der Kolonialherren, hinter das wahre Gesicht verschleierter Frauen zu blicken, in Mechanismen der Besessenheit nach Transparenz, Kontrolle und Beherrschung eingeschrieben war. Das Bedürfnis, in das Innere einer Kultur zu blicken, findet heute nicht nur darin einen Widerhall, dass Verschleierung auch gegenwärtig noch ein Haupttopos von Differenzkonstruktion ist. Es zeigt sich auch in den zahlreichen Bemühungen, das Andere umfassend begreifen zu wollen, und konkreter in der weitverbreiteten Sorge, hinter dem Kopftuch verberge sich etwas Geheimes, das es zu lüften gelte.

Dies scheint in Deutschland (trotz der vergleichsweise milden Kolonialvergangenheit) besonders ausgeprägt zu sein. Hier scheint eine besonders intime Beziehung zwischen Wissen über den Anderen und Authentizität zu bestehen.<sup>27</sup> In den Reaktionen auf Keleks Buch über Zwangsheirat wurde beispielsweise vor allem der persönliche Charakter ihrer Darstellungen gepriesen und galt gleichsam als Entlarvung des »wahren« Gesichts des Islam.<sup>28</sup> Die geläufige Auffassung, ein Augenzeugenbericht könne einen gesamten »Kulturkreis« widerspiegeln, deutet auf eine recht problematische, in Deutschland zugleich aber gängige Auffassung hin, dass sich Kulturen aus dem Inneren heraus kompakt »verstehen« ließen.

Auch in den Initiativen wie der DIK klingt dieses Muster an. Hier wird versucht, mit authentischen Repräsentanten des »muslimischen Kulturkreises«

26 Meyda Yeğenoğlu, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge 1998.

27 Diesen Aspekt greift beispielsweise Georg Stauth in seiner Kritik am deutschen Orientalismus auf. Georg Stauth, *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*, Frankfurt a. M. und New York 1993.

28 Bei der Verleihung des Geschwister-Scholl-Preises hieß es in der Laudatio beispielsweise, das Buch sei ein »Faustschlag auf den Schädel«, der »uns aufwecken, uns die Augen öffnen« solle. Vgl. Heribert Prantl, Laudatio anlässlich der Verleihung des Geschwister-Scholl-Preises an Necla Kelek, 14. November 2005.

einen Dialog zu führen, um sie besser diagnostizieren und schließlich auch besser regulieren zu können. Damit ist die Verknüpfung zwischen (Experten) Wissen und Macht angesprochen, die gerade bei vermeintlich unschuldigen Dialog- oder Integrationsprogrammen eine wichtige Rolle spielt. Zugleich spricht der Erfolg dieser Frauen die Grenzen und Probleme an, die vor allem bei Religionsfragen mit Expertenwissen verknüpft sind. So genießen säkulare muslimische Feministinnen nicht nur große öffentliche Präsenz. Sie sind auch gefragte Politikberaterinnen in der Erörterung von Geschlechterfragen in Bezug auf Muslime in Deutschland und dabei zum Teil maßgeblich an der Regulierung der religiösen Praxis beteiligt. Nicht nur der hier untersuchte Fall der DIK, auch andere Beispiele mit stärker disziplinierender Rationalität zeigen diesen Zusammenhang zwischen Wissen, Authentizität und Autorisierung.

Ates beispielsweise wirkte bei der Gesetzgebung zum Kopftuchverbot in Baden-Württemberg als Beraterin mit. Kelek war in entscheidendem Maße für die Entwicklung der Fragen im baden-württembergischen Einbürgerungstest verantwortlich. Dieser Test legt ein besonders starkes Gewicht auf »innere Gesinnungen« von Einbürgerungsanwärtern und ist explizit für Muslime konzipiert worden. Der Test umfasst vor allem Suggestivfragen, die eine eindeutige Dichotomie zwischen muslimischem und westlichem Geschlechterverständnis erzeugen.<sup>29</sup> Im Abschnitt »Persönliche Freiheit, Gleichberechtigung von Mann und Frau, Gewaltmonopol des Staates« wird beispielsweise gefragt: »Wie stehen Sie zu der Aussage, dass die Frau ihrem Ehemann gehorchen soll und dass dieser sie schlagen darf, wenn sie ihm nicht gehorsam ist?« (Frage 9). Oder: »Halten Sie es für zulässig, dass ein Mann seine Frau oder seine Tochter zu Hause einschließt, um zu verhindern, dass sie ihm in der Öffentlichkeit ›Schande macht‹?« (Frage 10) Im Abschnitt »Toleranz und Anerkennung der Rechtsordnung« sehen sich verdächtige Staatsbürgerschaftsanwärter unter anderem mit der Frage konfrontiert:

»Doppelehen sind in Deutschland verboten. Vor einer Wiederheirat muss eine zuvor eingegangene Ehe daher durch Tod oder durch ein gerichtliches Urteil aufgelöst sein. Wie beurteilen Sie es, wenn ein verheirateter Mann aus Deutschland in das Ausland fährt und dort ein zweites Mal heiratet oder bei der Heirat im Inland eine bereits bestehende Ehe verheimlicht?« (Frage 19)<sup>30</sup>

Die Fragen tragen also recht deutlich Keleks Handschrift.

Bemerkenswert an der Rezeption dieser muslimischen Akteurinnen und deren Inkorporierung in die Prozesse des Dialogs, der Wissensproduktion

29 Vgl. Werner Schiffauer, *Der unheimliche Muslim. Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste*, in: Levent Tezcan/Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Konfliktfeld Islam in Europa*, in: *Soziale Welt. Sonderheft 17* (2007), 11-134.

30 Siehe Pressemitteilung vom 18. Juli 2007, Überarbeiteter Gesprächsleitfaden für Einbürgerungsbehörden, Innenministerium Baden-Württemberg Pressestelle.

und schließlich auch in die Gesetzgebung ist der selektive Blick, mit dem bestimmte Ideen in der Öffentlichkeit als »authentisch« und andere als weniger glaubwürdig erachtet werden. Anders ausgedrückt, während die Worte von selbsternannten säkularen oder liberalen Muslimen authentifiziert werden, gelten jene von praktizierenden Muslimen grundsätzlich als verdächtig. Das Beispiel der DIK verdeutlicht dies in besonderem Maße, weil dort weibliche Musliminnen ausschließlich durch säkulare Feministinnen vertreten sind, während beispielsweise öffentlich sichtbare, fromme Muslime allein von männlichen Vertretern der Dachorganisationen repräsentiert werden. Es scheint sogar, dass die Aneignung eines liberalen Diskurses über Religion allgemein und eines säkularen Verständnisses vom Feminismus im Besonderen, gekoppelt mit einer Entlarvung des Islam als Ursprung für Geschlechterungleichheit, zu einem elementaren Mittel geworden ist, um sich in Deutschland als Muslim öffentlich Gehör zu verschaffen und auf diese Weise im Diskursbildungsprozess autorisiert zu sein.

Damit zeigt die Auswahl der Gesprächspartner auf der DIK ein generelleres Problem der Begrenzungen des öffentlichen Diskurses oder der Funktionsweise von Öffentlichkeit auf. Asad bringt dies auf den Punkt, wenn er beobachtet, dass das Ideal der Redefreiheit, das westliche Gesellschaften gern für sich in Anspruch nehmen, keineswegs bedeutet, auch »gehört« zu werden, weil die Öffentlichkeit »nicht gleichermaßen für jeden geöffnet ist und der Bereich der freien Rede durch vorgegebene Begrenzungen festgelegt ist«. <sup>31</sup> Ähnlich widmet sich auch Gayatri Chakravorty Spivak in ihrer rhetorischen Frage, ob das Subalterne sprechen könne, nicht allein dem Problem der Abwesenheit von subalterner *agency* oder der Möglichkeit der kritischen Reflexion, Analyse und Artikulation bestehender Machtstrukturen und -technologien, sondern vor allem dem Problem, nicht gehört zu werden. <sup>32</sup>

In diesem Sinne setzt der Diskurs säkularer Muslime den dominanten Diskurs fort, oder genauer gesagt, der Diskurs wird an das »muslimische Milieu« delegiert, vor allem im Hinblick auf seine paternalistischen Züge. Hier gibt nicht mehr allein die nichtmuslimische Öffentlichkeit Muslimen vor, wie eine emanzipierte, moderne Frau auszusehen und sich zu verhalten habe. Integrierte Muslime selbst übernehmen diese Aufgabe und gewinnen durch ihre Binnenperspektive und ihre Inkorporierung eines liberalen, säkularen Diskurses Plausibilität und Autorität.

31 Talal Asad, Religion, Nation-State, Secularism, in: Peter van der Veer/Hartmut Lehmann (Hg.), Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia, Princeton, 178-192, hier 180.

32 Gayatri Chakravorty Spivak, Can the Subaltern Speak?, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), Marxism and the Interpretation of Culture, Chicago 1988.

### *Dialog als Normalisierung*

Wenngleich die Inhalte und Ziele der DIK nicht auf die gleiche Weise wie etwa beim baden-württembergischen Gesinnungstest ausformuliert wurden, so haben Figuren wie Kelek durchaus Einfluss darauf ausgeübt. So finden sich eine Reihe von Elementen der von Kelek angesprochenen Themen in abgemilderter Form in den verschiedenen Arbeitsgruppen wieder.

Insgesamt setzt sich die DIK aus vier Arbeitsgruppen zusammen, »Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens«, »Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis« sowie »Wirtschaft und Medien als Brücke«. Die vierte Arbeitsgruppe schließlich läuft unter der Bezeichnung Gesprächskreis und beschäftigt sich mit »Sicherheit und Islamismus«.

Ein wesentlicher Teil der Themen, die auf der Agenda der einzelnen Arbeitsgruppen stehen, vor allem in den ersten beiden Arbeitsgruppen, befasst sich mit Geschlechterfragen. Während die Titel und Unterthemen recht weit gefasst formuliert wurden und mit einer generellen Betonung auf »unverhandelbaren Werten, vor allem Gleichheit der Frau«<sup>33</sup> versehen sind, zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass sie an konkrete Ziele und Erwartungen gegenüber Muslimen geknüpft sind. Basierend auf der Konzeption vom Islam als Problem für die demokratische Ordnung und die Werte der egalitären Freiheit, übersetzt sich das Ideal von Geschlechtergleichheit teilweise in klar definierte Themen und Kriterien. So enthält Arbeitsgruppe II beispielsweise als Unterthemen die »Gleichberechtigung von Mädchen und Knaben«. Präzisiert wird dies sodann mit »Koedukation« beim Sport- und Schwimmunterricht, auf Klassenfahrten und bei der Sexualerziehung. Und schließlich wird das »Verhalten muslimischer Knaben gegenüber nicht muslimischen Altergenossinnen« angesprochen.<sup>34</sup> Verhandelt wird also nicht nur die Beteiligung an koedukativen sportlichen Aktivitäten, sondern auch Verhaltensweisen von Muslimen gegenüber Nichtmuslimen – nicht aber umgekehrt. Hierbei zeigt sich eine den Bestrebungen innewohnende Ambivalenz zwischen der Idee der Fürsorge und dem Bedürfnis, durch bestimmte Standards die muslimische Frau von familiären und religiösen Zwängen und zuweilen gar von sich selbst zu befreien. Damit erweist sich erneut, dass Probleme generell auf der Seite der Muslime identifiziert werden.

Obwohl Geschlechtergleichheit durch das Grundgesetz geschützt und sich alle auf der DIK vertretenen Muslime mehrfach dazu bekannt haben, wird hier eine Ebene angesprochen, die die intime Sphäre des Individuums betrifft und persönliche Verhaltensweisen einer bestimmten Gruppe (nämlich der Muslime) zu regeln versucht. Damit werden im Prinzip Freiheitsideale und die Neutralität liberaler Verfassungswerte überschritten, obgleich

33 <[http://www.focus.de/politik/deutschland/islamkonferenz\\_aid\\_55097.html](http://www.focus.de/politik/deutschland/islamkonferenz_aid_55097.html)>.

34 Deutsche Islam Konferenz, Bundesministerium des Inneren, online: <[http://www.bmi.bund.de/nm\\_1018358/Internet/Content/Nachrichten/Pressemitteilungen/2006/Einzelseiten/Islamkonferenz\\_\\_Kurzinfor.html](http://www.bmi.bund.de/nm_1018358/Internet/Content/Nachrichten/Pressemitteilungen/2006/Einzelseiten/Islamkonferenz__Kurzinfor.html)>.

diese zugleich als Grundlage für das friedliche Zusammenleben zwischen Muslimen und Nichtmuslimen bekräftigt werden. Oder genauer: die ethische oder normative Imprägnierung liberaler Verfassungsnormen wird hier entschleierte.

Interessant ist darüber hinaus, dass einige der auf der DIK angesprochenen Themen bereits rechtlich aufgeworfen und zum Teil auch durch Rechtsurteile geklärt wurden.<sup>35</sup> Eine Reihe von Klagen, wie beispielsweise die Befreiung vom Schwimmunterricht, wurde von Muslimen im Namen der Religionsfreiheit nicht selten erfolgreich vor Gericht ausgetragen.

Damit erweist sich die DIK als ein aufschlussreiches Beispiel dafür, wie der Staat gegenwärtig versucht, Themen in die öffentliche Sphäre zu bringen, die zuvor vornehmlich auf rechtlichem Wege abgehandelt wurden. Hier ist genau genommen eine überrechtliche Rationalität am Werk, die ethisches Verhalten, Wertvorstellungen und teilweise sogar Gefühle tangiert und zu regulieren versucht, also Bereiche, die im liberal-demokratischen Rechtsstaatsverständnis idealtypisch nicht in den staatlichen Geltungsbereich fallen. Auf diese Weise wird ein Ideal vom zu befreienden muslimischen Subjekt produziert – unbedeckt, autonom und frei. Obwohl der Rechtsstaat dabei nach wie vor übergeordneter Handlungsrahmen ist, sind die Methoden hier primär politisch-pädagogischer Natur. Sie sind mit dem Ziel verbunden, die als Integrationshindernis identifizierten Probleme auf dem Wege der Kommunikation zu bearbeiten und zu beheben.

Wie oben angedeutet, reflektiert dies einen allgemeineren Wandel im Verständnis politischer Autoritäten und in der politischen Rhetorik gegenüber Muslimen. Denn hier deutet sich der Verdacht an, dass allein das Bekenntnis zur bestehenden Rechtsordnung nicht ausreicht, um als »echter« deutscher Staatsbürger anerkannt zu werden. Wurden Muslime bislang lediglich aufgefordert, sich zum Grundgesetz zu bekennen, so scheint dieses Bekenntnis nun auf ethische Werte ausgedehnt zu werden, auf denen das Grundgesetz aufgebaut ist.

Diese Verschiebung im politischen Diskurs und in den gouvernementalen Handlungen des Staates wiederum ist nicht allein mit einem konservativen Schub zu erklären, der auf eine »deutsche Leitkultur« pocht. Sie ist auch eine

35 Siehe beispielsweise die Entscheidung der Obersten Verwaltungsgerichte (1992) zum erlaubten Fernbleiben muslimischer Mädchen vom koedukativen Sportunterricht in Münster und Lüneburg. Jüngere Entscheidungen der Verwaltungsgerichte in Hamburg (2007) und Münster (2008), die Klagen der Schülerinnen – dem Schwimmunterricht fernbleiben zu dürfen – ablehnten, zeigen, dass die Interpretation des Rechts von gesellschaftlichen Stimmungen nicht unabhängig ist. Religionssoziologen, die sich mit dem Wandel des Religions- und Säkularitätsverständnisses durch die Präsenz von Muslimen beschäftigen, sprechen in diesem Zusammenhang für den deutschen Kontext von einem Prozess der Verrechtlichung von Religionsfragen. Z. B. Claire de Galembert/Nikola Tietze, Institutionalisation des Islam in Deutschland. Pluralisierung der Weltanschauungen, in: *Mittelweg* 36 11/1 (2002), 43–62.

Folge der Einsicht, dass Muslime durchaus mit den Prinzipien des Grundgesetzes vertraut zu sein scheinen. Oder anders ausgedrückt: ihre Nutzbarmachung des deutschen Rechtssystems wird als die »falsche« oder als eine nicht ausreichende Loyalität zum Verfassungsstaat identifiziert, weil sie nicht einer »wahren« Identifikation mit dem moralischen Apparat entspringt, der sich hinter abstrakten Verfassungsprinzipien verbirgt, sondern auf zweckorientierter Aneignung bestimmter Elemente beruht. Insofern reicht das Verfassungsbekanntnis in dem Moment nicht mehr aus, in dem Muslime begonnen haben, sich Prinzipien für Zwecke anzueignen, die die Väter (und Mütter) des Grundgesetzes und zweifellos auch jene, die Verfassungspatriotismus preisen, wohl kaum vorgesehen haben.

Ganz deutlich wurde dies beim dritten Haupttreffen der DIK im März 2008. Hier wurden muslimische Verbände aufgefordert, sich auf ein Dokument zu einigen, das über die bloße Bestätigung ihrer Verfassungsloyalität hinausgeht und in dem sie sich für ihre Identifikation mit der »deutschen Wertegemeinschaft« über nackte Rechtsprinzipien hinaus verbürgen sollten. Hier wurde Muslimen also gewissermaßen ein inneres Bekenntnis abverlangt, das die eingangs formulierte Idee von einem auf »liberal-demokratischen« Werten beruhenden Konsens weit überschreitet und eigenmächtig den nicht-neutralen, ethischen Charakter von vermeintlich neutralen Verfassungsnormen offenbart.<sup>36</sup> Wie Wendy Brown oder auch andere Kritiker eines doktrinären Liberalismus zeigen, sind die Prinzipien, auf denen der Liberalismus vor allem in seiner legalistischen Spielart beruht, folglich selbst Teil einer Kultur oder einer Tradition, die mit dem Rückgriff auf Allgemeingültigkeit und Zeitlosigkeit vor allem jenen aufoktroiert wird, die als unliberal oder vormodern gelten.<sup>37</sup>

Es ist mit anderen Worten nicht das Insistieren auf die ethische Fundierung von Verfassungsnormen, die mir beim Vorgehen der DIK problematisch erscheint. Problematisch ist eher, dass hier suggeriert wird, diese Werte seien ein für alle mal klar definiert und würden von Nichtmuslimen uneingeschränkt geteilt, während Muslime die Verinnerlichung dieser unterstellten Wertesubstanz erst noch zu dokumentieren hätten. Anstatt vom pluralistischen, offenen und strittigen Charakter von Verfassungsnormen auszugehen, wird hier eine eindeutige Substanz konstruiert, aus dem grundsätzlichen Verdacht heraus, Muslime bedienten sich taktisch der Rechtsnormen, ohne die damit verknüpften Werte verinnerlicht zu haben.

Allerdings zeigt das Beispiel der DIK zugleich, dass diese Rechnung nicht gänzlich aufgeht. Interessanterweise hat nämlich gerade dieses Vorgehen einen unerwarteten Prozess in Gang gesetzt. Muslimische Verbände, die nunmehr als Partner auf »gleicher Augenhöhe« öffentlich zu hören sind, haben das

36 Hierzu Wendy Brown/Janet Halley (Hg.), *Left Legalism/Left Critique*, Durham und London 2002.

37 Ebd., Einleitung, 22.

Problem thematisiert, sich auf ein solches über die Verfassung hinausgehendes Dokument über deutsche Werte einigen zu sollen. Sie begründeten dies vor allem damit, dass dieses Vorgehen den rechtlichen Rahmen sprengt und einen imaginären Wertekonsens erzwingt. Dabei wurde vor allem deutlich, dass auch bei den Fürsprechern »deutscher Werte« keine Einigkeit über den Gehalt dieser Werte besteht. Zudem haben auf diesem Wege vor allem umstrittene und vom Bundesverfassungsschutz beobachtete Gemeinden wie die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs ihr Bekenntnis zur Verfassung bekräftigt.

Betrachten wir dies im Licht der schwelenden Diskussion über das vermeintliche Vorhaben von muslimischen Verbänden, in Deutschland geltende Rechtsprinzipien durch die Scharia ersetzen zu wollen, so ergibt sich daraus ein interessantes Bild. Denn hier sind es Muslime, die den Staat an Verfassungsnormen erinnern, während der Staat Muslimen ein Bekenntnis abzuverlangen versucht, das über geltende Rechtsnormen hinausgeht. Paradoxerweise drängt dies Muslime verstärkt in den Legalismus und veranlasst sie, die Gerichte als Arenen für Aushandlungsprozesse zu nutzen, während das dialogische Prinzip der DIK genau dies eigentlich vermeiden wollte.

### *Schlussbetrachtungen*

Die DIK ist ein bemerkenswertes Fallbeispiel für die Art und Weise, wie der Staat gegenwärtig einen Dialog mit Muslimen zu institutionalisieren versucht. Die zugrunde liegende Konzeption von Dialog basiert auf der Erwartung, dass sich Muslime bestimmten Regeln und Normen fügen – beispielsweise einer bestimmten Geschlechternorm, die auf einem Konsens von Gleichheit beruht. Allerdings kommt dieser Konsens bei genauer Betrachtung eigentlich erst durch den Prozess der Konstruktion von Andersartigkeit zustande. Damit zeigt der Dialog seine Verschränkung mit bestimmten Machttechnologien, bei denen vor allem durch Prozesse der Zuschreibung Subjektformen produziert werden. Die Begegnung erweist sich als neuen Kriterien nicht offen, sondern basiert auf der Vorannahme einer problematischen Differenz, die es nach relativ geschlossenen Kriterien zu normalisieren gilt. Sie basiert auf dem Versprechen von Anerkennung zum Preis der Veränderung und Anpassung an ein bestimmtes Ideal, das auf dem Weg des Dialogs erst produziert wird. Der Dialog ist geknüpft an die Formulierung bestimmter Ziele und an eine examinierende Logik, die den Anderen zu »verstehen« versucht und dabei Differenz nur so weit zulässt, als sie sich in eine gesetzte Norm einfügt und damit Gleichförmigkeit garantiert. Eine solche Konzeption des Dialogs geht von einer universellen Norm aus, auf der die Kriterien des Verstehens beruhen und wodurch das Andere in einem vorgegebenen, begrenzten Rahmen betrachtet und begutachtet, nicht aber konfrontiert wird.

Damit reiht sich die DIK gleichsam in einen allgemeinen Trend des Dialogs mit Muslimen ein, der sich auch auf zivilgesellschaftlicher Ebene wachsender Beliebtheit erfreut. So zeigt Levent Tezcan, dass auch interreligiöse oder interkulturelle Dialoge zunehmend an eine teleologische Rationalität geknüpft sind, wonach der Dialog zur Lösung von Konflikten beitragen und die Führung der Führung regeln soll.<sup>38</sup> Ähnlich wie bei den Dialoginitiativen des Staates lässt sich auch hier eine Verschiebung hin zu vorformulierten Zielen feststellen, die teilweise auch durchaus explizit gemacht wird. So sprach der Vorsitzende der Evangelischen Kirche Wolfgang Huber vor Kurzem von einem Übergang vom »Kuscheldialog« zum »zielorientierten Dialog«. <sup>39</sup> Die »Handreichung« der EKD, »Gute Nachbarschaft«, liefert hierfür ein anschauliches Beispiel.<sup>40</sup> Auch hier liegt ein evolutionäres Verständnis vom Dialog als Umformung zugrunde, wonach normative Konflikte durch Gespräch, Erziehung, Führung und Hilfe geheilt werden sollen. Zugleich soll die Emphase des Gesprächs einen Gegenpol zur generalisierenden Wahrnehmung von Muslimen als Terroristen, Extremisten oder nicht integrierbare Subjekte bilden und die Anerkennungsbereitschaft der Gesellschaft unter Beweis stellen. Macht wirkt hier nicht im Sinne von Repression oder Zwang, sondern als ein Instrument der Sorge um den Einzelnen und zugleich als individualisierende und normalisierende Praxis.

Macht erweist sich in diesem Prozess als durch und durch wohlmeinend, weil sie auf Befreiung und nicht auf Sanktionierung ausgerichtet ist. Hier sollen als unfrei oder noch nicht gänzlich frei erachtete Muslime ins Boot geholt, examiniert und durch Aufklärungs- und Überzeugungsarbeit in freie Subjekte verwandelt werden. Es geht nicht nur darum, Subjekte zu befreien, sondern auch darum, freie Subjekte zu schaffen. Zugleich – und dies zeigt das Beispiel der DIK ebenso wie andere Initiativen ähnlicher Art – bergen Freiheit und deren Erzeugung immer auch das Risiko der Eindämmung oder gar der Umkehr von Freiheit in sich. Während die Regierungstechniken im Fall der DIK beispielsweise einem bestimmten Ideal von Geschlechternormen verhaftet sind, sind sie zugleich an bestimmte, Freiheit erzeugende Dispositive geknüpft, die paradoxerweise Freiheit durch Regulierung zu blockieren neigen. Es geht hier allerdings nicht allein darum, dass Freiheitsideale unterminiert und möglicherweise ins Gegenteil verkehrt werden, wie es etwa

38 Insbesondere beobachtet Levent Tezcan, dass auch der interreligiöse Dialog zunehmend mit dem Ziel der Integration von Muslimen verknüpft wird. Levent Tezcan, *Interreligiöser Dialog und Politische Religion*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 28-29 (2006), online: <[http://www.bpb.de/publikationen/J9E9O3,0,Interreligi%F6ser\\_Dialog\\_und\\_politische\\_Religionen.html](http://www.bpb.de/publikationen/J9E9O3,0,Interreligi%F6ser_Dialog_und_politische_Religionen.html)>.

39 Wolfgang Huber, Bischof der evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg, in: Tacheles. Das Streitgespräch im DeutschlandRadio, 23. Mai 2003.

40 Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD (Hg.), 86, Hannover 2006.

Barry Hindess zeigt.<sup>41</sup> Wie Niklas Rose zu bedenken gibt, liegt der Kern des Problems eher in den zugrunde liegenden Freiheitsidealen selbst, die normativ produziert werden.<sup>42</sup> So setzen Maßnahmen wie die DIK etwas anderes in Gang als lediglich eine Untergrabung von Freiheitsidealen durch unliberale Praktiken. Sie werden selbst zum Produzenten von Freiheitsnormen. Insofern konnte der hier erörterte Fall zeigen, auf welche Weise und unter welchen Bedingungen in liberalen Gesellschaften Normen reguliert werden und in welchem Verhältnis Freiheit und Macht dabei zueinander stehen.<sup>43</sup>

41 Barry Hindess, *The Liberal Government of Unfreedom*, in: *Alternatives. Global, Local, Political* 26/2 (2001), 93-111.

42 Nikolas Rose, *Powers of Freedom* (Anm. 4), Kapitel 3.

43 Der vorliegende Beitrag basiert auf dem vom Bundesministerium für Bildung und Forschung finanzierten Verbundprojekt »Muslime in Europa und ihre Herkunftsgesellschaften in Asien und Afrika«. Für die finanzielle Unterstützung möchte ich mich an dieser Stelle herzlich bedanken.