

Der Burkini und die Frage des Gesellschaftlichen Zusammenhalts

DR. ÖZKAN EZLI

war von 2008 bis 2018 an der Universität Konstanz wissenschaftlicher Mitarbeiter und Projektleiter im Exzellenzcluster »Kulturelle Grundlagen von Integration« und 2017/2018 wissenschaftlicher Koordinator des Forschungsschwerpunkts »Migration in der globalen Gegenwart« sowie ab Januar 2019 im Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt (FGZ). Seit Einreichung seiner Habilitationsschrift im Sommer 2019 lehrt er im Bereich Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft / Kulturtheorie an der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen. <https://uni-tuebingen.de>

Für den bekannten amerikanischen Soziologen Talcott Parsons war in den 1960er Jahren die Zunahme ähnlicher Handlungsmuster von Menschen mit unterschiedlichen Herkunftsn im öffentlichen Raum eine zentrale Entwicklung für einen allgemeinen gesellschaftlichen Integrationsprozess der Zivilgesellschaft, schließlich für den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Diesen Prozess bezeichnete er als den der Inklusion, die die Beteiligung und Berücksichtigung von Personen oder Gruppen in sozialen Strukturen und Systemen gewährleistet. Zwar werden durch diesen Prozess soziale Ungleichheiten nicht aufgehoben, jedoch ermöglicht er multiple Zugehörigkeiten nach Klassen, Ethnien und Religionsgemeinschaften in einem gemeinsamen Referenzrahmen.

Die Grundlage dieses gemeinsamen Referenzrahmens sind Begegnungen und Kontakte in öffentlichen Räumen, ähnliche und in die jeweils eigene Lebenswelt übersetzbare Handlungsmuster und Praktiken. Seine These und zugleich Hoffnung war, dass durch die Zunahme ähnlicher Handlungsmuster neue gemeinsame Werte und gesellschaftlicher Zusammenhalt entstehen (value generalization). Bei diesem nach Parsons zivilgesellschaftlichen Prozess müssen religiöse und ethnische Eigenheiten nicht aufgegeben werden.¹

30 Jahre später sieht Niklas Luhmann den Inklusionsbegriff und die mit ihm zusammenhängende Vorstellung vom gesellschaftlichen Zusammenhalt kritisch und stellt fest, dass Inklusionen keineswegs einfach die Ausschließungen und Trennungen ablösen oder aufheben. Denn ihre Grundlage seien »die Existenz nichtintegrierbarer Personen oder Gruppen«, die soziale Kohäsion, inneren Zusammenhalt, erst sichtbar werden lässt. Dadurch wird nach ihm erst möglich

»Bedingungen der Inklusion« zu spezifizieren, wer zu einer Gesellschaft gehört und wer nicht. Im Gegensatz zu Parsons ist bei Luhmann die Verwendung der Referenz Gesellschaft und mit ihr die des Zusammenhalts keine »wider solidary system«, sondern eine paradoxe Einheit. Es gibt also keine Zusammengehörigkeit ohne die Möglichkeit zu bestimmen, wer nicht dazu gehört. Doch dieses Verhältnis zwischen Inklusion und Exklusion ist ein asymmetrisches. Denn mit Luhmanns Worten ist das zentrale Problem bei diesen zeitgleichen In- und Exklusionen, dass Exklusionen in Inklusionsprozessen lediglich als warnende Beispiele fungieren und »nicht als Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit entsprechender Sorgfalt beschrieben werden«. Sprich, die Anrufung des gesellschaftlichen Zusammenhalts gilt in der Regel für eine bestimmte Gruppe mit ihren spezifischen kulturellen Markern und selten für alle. Als im Sommer 2013 eine Konstanzer Muslima in Konstanz mit dem Burkini – einem Ganzkörperba-

deanzug – baden wollte, wurde nicht wie in Parsons Theorie mit dem Schwimmen das ähnliche Handlungsmuster im selben öffentlichen Raum gesehen, sondern wie in Luhmanns Beschreibungen mit dem Burkini die andere Gruppe, eine Minderheit, die andere nicht dazugehörende Kultur. Genau die Diskrepanz zwischen Praxis und Kultur steht im Zentrum der folgenden Seiten.

Burkini vs. Burka. Von der Symbolischen zur Praktischen Kultur

Das Anliegen der Konstanzer Muslima, im Burkini in einem Konstanzer Hallenbad baden zu wollen, löste in der idyllischen südwestdeutschen Stadt große Irritationen aus, die sich im folgenden Jahr bis in den Herbst 2014 in Zeitungen und Internetforen regional und bundesweit Ausdruck verschafften. Was war passiert? Der Interessentin wurde mit Verweis auf die Badeordnung, da es sich beim Burkini nicht um eine »badeübliche Bekleidung« handele, der Zutritt verweigert. In einem Schreiben an die Konstanzerin seitens der Bädergesellschaft und der Stadt wurde die Begründung mit Bezugnahme auf Hygiene- und Sicherheitsstandards im Bad wiederholt, jedoch mit dem Zusatz, dass Badegäste auf einen »korankompatiblen Badeanzug« irritiert und verängstigt reagieren könnten. Damit war von Seiten der Stadt und der Bädergesellschaft festgelegt, worum es ging: eine Muslima störte die öffentliche Ordnung der (christlichen) Mehrheitsgesellschaft in einer Weise, die geeignet war, Irritationen und Angst auszulösen. Diese Form der Zuschreibung löste zwischen der Interessentin und den Verantwortlichen der Bädergesellschaft und der Stadt eine Diskussion von Zuschreibung und Gegenzuschreibung aus, die auch die Medien begleiteten, mitbestimmten und kommentierten. Auf Grundlage meines kulturwissenschaftlichen Gutachtens *Baden mit dem Burkini in öffentlichen Bädern* (2014) zum Konstanzer Fall wurde ein Jahr nach dem Verbot der Burkini in den öffentlichen Bädern in Konstanz wieder erlaubt. Mit 31 Stimmen von 38 stimmberechtigten Mitgliedern des Konstanzer Gemeinderats stimmten am 24. Juli 2014 für die Aufhebung des Verbots, vier dagegen und drei Gemeinderäte enthielten sich.

Der Konstanzer Oberbürgermeister Ulrich Burchardt fasste im Anschluss die Entscheidung des Gemeinderats der Presse gegenüber mit den Worten zusammen, dass diese eine »Respektbekundung der Stadt vor dem kulturellen und religiösen Selbstverständnis ihrer muslimischen Mitbürger sei«. Er fügte irritierenderweise auch hinzu, dass es gar keinen Burkiniverbot gegeben habe. Ein Jahr zuvor sah es noch ganz anders aus. Doch so sehr die kommunalpolitische Entscheidung vom Sommer 2014 das Verbot aufzuheben als ein vermeintlich klares Zeichen des gesellschaftlichen Zusammenhalts und auch der Antidiskriminierung gelesen werden kann, da die Burkiniträgerinnen in Konstanz nun die öffentlichen Bäder besuchen und nutzen können, möchte ich im Folgenden aufzeigen, dass in der Respektbekundung, sozusagen in der Bedingung der Inklusion, des vorgestellten Zusammenhalts weitaus mehr Exklusion als Inklusion steckt. Zum einen, weil die eigentlichen Grundlagen des Konstanzer Burkinifalls wie die Badeanstalt als Ort und öffentliche Einrichtung, das Kleidungsstück selbst und seine Geschichte, das gemeinsame öffentliche Schwimmen als Praxis – nach Parsons das ähnliche Handlungsmuster – und die Akteurinnen mit ihren biographischen und sozialen Dispositionen nicht Teil der Begründung der Aufhebung des Verbots sind. Zum anderen, weil die Grundlage des Ausschlusses, der Exklusion für die Stadt, nämlich der Islam, zugleich auch die Grundlage der Inklusion ist, nämlich der Respekt vor den muslimischen Mitbürgern. Durch den kulturellen Marker Islam wird im Konstanzer Burkini-Fall im Verbot wie in seiner Aufhebung die Trennung von Mehrheit und Minderheit aufrechterhalten. Dass aber genau diese sich wiederholende Praxis das eigentliche Problem darstellt und damit auch die Frage des gesellschaftlichen Zusammenhalts zur Disposition gestellt wird, ist ein Gedanke, dem nun näher nachgegangen wird.

Das zentrale Problem im Konstanzer Fall war, das im Burkini nicht das Schwimmen und die Praxis, sondern die Burka, die seit der Herrschaft der Taliban in Afghanistan zwischen 1996 und 2001 und mit den Folgen des 11. September als Zeichen und Metapher für einen radikalen, unterdrückerischen

und gewalttätigen Islam gesehen wurde. Wenn man jenseits dieses Assoziationsgeflechts nur den Aspekt der Verschleierung betrachtet, handelt es sich beim Gebrauch des Burkini wie auch beim Gebrauch der Burka in modernen Gesellschaften tatsächlich um ein religiöses Bekenntnis. Dennoch ist die hybride Wortschöpfung *Burkini* zwischen *Burka* und *Bikini* insofern unglücklich, als jenseits des individuellen Bekenntnisses die sozialen Funktionsweisen eines Burkini mit denen einer Burka keineswegs identisch, sondern einander entgegengesetzt sind.

Die Burka stellt in der Forschung eine »portable seclusion« dar – eine mobile Zurückgezogenheit und Abgeschlossenheit, die zwar den Frauen den Zugang in den öffentlichen Raum ermöglicht, jedoch zugleich die Trennung zwischen Mann und Frau symbolisch und praktisch aufrechterhält (vgl. Mubarak 2009: 380; Papanek 1982: 295f.). Zwar ermöglicht die Burka der muslimischen Frau den Zugang zum öffentlichen Raum, jedoch bleibt die Wahrung der Geschlechtertrennung als Hauptfunktion erhalten. Der Fokus liegt auf dem Symbolischen. Das Kleidungsstück steht für die Trennung zwischen Mann und Frau und durch die Interaktions- und Kontaktarmut im öffentlichen Raum zugleich für die Wahrung und Beibehaltung einer spezifischen sozialen Ordnung. Sie steht sozusagen für eine segregierende Inklusion.

Der Burkini hingegen ist in seiner Genese von Kontakten, Interaktionen und zum Teil von Auseinandersetzungen geprägt. Die Modedesignerin und Erfinderin des Burkini, Ahida Zanetti, eine libanesischstämmige Australierin, selbst gläubige und praktizierende Muslima, entwarf den Burkini Anfang 2000, um in Australien nicht mehr in Alltagskleidern im Meer schwimmen zu müssen. Sie habe später selbst andere Muslimas davon überzeugen müssen, dass es keine Sünde sei, im Burkini zu schwimmen. Ähnliche innermuslimische Auseinandersetzungen sind auch für den *Swimming Hijab*² in Ägypten dokumentiert (Shakiry 2006). Kurz bevor der Burkini in Ägypten auf den Markt kam, konnte man in Internetforen lesen, dass es für konservative Muslime eine gewagte und schwierige Entscheidung gewesen sei, das mit dem Burkini vergleichbare Kleidungsstück, den *Swimming Hijab*,

zu tolerieren. Letztendlich würden jedoch beide Varianten praktizierenden Muslimas neue Möglichkeiten bieten, am öffentlichen Leben teilzunehmen, insbesondere das Schwimmen zu lernen oder es häufiger zu praktizieren (Shakiry 2006). So stehen beim Burkini und beim Swimming Hijab, auch wenn sie explizit muslimisch sittlichen Vorstellungen entsprechen, eher die Praxis des Schwimmens bzw. eine Interaktions- und Kontaktzunahme im Vordergrund als die (durch die Burka vermittelte) Symbolträchtigkeit der Trennung von Mann und Frau. Sie stehen mit dem Fokus auf die Praktiken und nicht mit dem Fokus auf das Symbolische für eine integrierende Inklusion. Doch nicht nur dieser Aspekt wurde beim Burkiniverbot übersehen, sondern auch die biographische Disposition der Konstanzer Interessentin, letztlich die hybride Konstellation ihrer Zugehörigkeit.

Sie wurde Ende der 1970er Jahre in Konstanz geboren. Sie ist die zweite Tochter türkischer Eltern und hat mehrere Geschwister. Der Vater kam Anfang der 1970er Jahre nach Deutschland; einige Jahre später folgte die Mutter ihrem Mann mit der erstgeborenen Tochter nach Konstanz. Zunächst wollte der Vater studieren, musste jedoch recht bald aufgrund der Familienzusammenführung als Fabrikarbeiter für den Unterhalt der Familie sorgen. Bildung blieb aber in der Familie ein zentrales Thema, die älteren Kinder schlossen die Schule erfolgreich mit dem Abitur, das jüngste Kind mit Mittlerer Reife ab. Die Konstanzer Interessentin hat zunächst die Grund- und Realschule besucht und später das Abitur gemacht. Darauf folgte eine Ausbildung im kaufmännischen Bereich, ein Berufsfeld, in dem sie bis heute tätig ist. Gegen Ende der 1990er Jahre hat sie die türkische Staatsbürgerschaft aufgegeben und die deutsche angenommen. Sie ist seit mehreren Jahren verheiratet, hat Kinder und lebt mit ihrer Familie in Konstanz.

Prozesshafte religiöse Identität

»Du bist religiös. Warum lebst Du es nur halb?«, fragte die Konstanzerin ihre Mutter bei ihren jährlichen Türkeiaufenthalten in den Sommerferien des Öfteren, wenn die Familie von der mittelanatolischen Stadt Konya, aus der die Eltern stammen, an die Westküste

nach Izmir fuhren, um an der ägäischen Küste ihren Badeurlaub zu verbringen. »In Deutschland oder in Konya – dort unter Bekannten und Verwandten – trug sie immer ein Kopftuch, aber in Izmir beim Baden zog sie einen Bikini an«, äußert die Konstanzer Interessentin weiter im Interview, als es um die Praxis der Religion ihrer Eltern geht. Das inkonsistente Verhalten ihrer Mutter zwischen Konstanz, Konya und Izmir erklärt sie sich zum einen dadurch, dass ihre Mutter in Izmir niemand kannte, zum anderen, weil ihre Mutter besonders in Deutschland – wie die erste Generation der Türcinnen und Türken für sie insgesamt –, öffentlich sehr passiv aufgetreten ist. Passiv, weil die Eltern eigentlich nicht für immer im Ankunftsland bleiben und mit ihren Kindern in das Herkunftsland zurückkehren wollten, sprich, die Bindung an die Herkunftsgesellschaft stark war. Passiv aber auch,

Biographisch und interaktiv verwoben ist die religiöse Lebensführung der Konstanzer Interessentin wie auch in vielen anderen Fallbeispielen aus der Forschung zur zweiten Generation mit einer institutionell säkularen Bildungsbiographie in deutschen Schulen (vgl. Nökel 2002; Klinkhammer 2000; Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2004). Im vorliegenden Fall geht die Ausbildung von der Grund- und Realschule über das Gymnasium bis zur Berufsausbildung zur Bankkauffrau. Die biographische Konstellation zwischen Religion und Säkularität wird in der Forschung als hybride Konstellation beschrieben und bildet die Grundlage für den Unterschied der religiösen Praxis zwischen der ersten und zweiten Generation. »Der Schlüssel des Wandels liegt in säkularer Bildung. Eine Generation, die die europäischen Bildungssysteme durchlaufen hat, entwickelt eine andere Perspektive auf ihre

»Praktiken der Inklusion, wollen sie nachhaltig, stabil wirken und gesellschaftlichen Zusammenhalt aufbauen, müssen ein mehrdimensionales Gegenwissen entwickeln, das in beide Lager des Für und Wider als produktive irritierende Potentiale der Zivilität hineinwirken.«

weil die Ankunfts-gesellschaft nicht auf Aufnahme der Gastarbeiter und ihrer Familien eingestellt war und so integrative Strukturen nicht existierten.³

Nach Ansicht der Konstanzer Interessentin bestimmte das Leben der Eltern eine Sozialpraxis, die sich nach der türkischen sozial regulierenden alltäglichen Sprachwendung *el alem ne dices?* (»Was werden die anderen sagen?«) ausrichtete. Mit den »anderen« sind für die Eltern die nächsten Nachbarn gemeint. Folglich lag das Hauptaugenmerk darauf, im Alltag »in der Fremde« nicht besonders aufzufallen – weder bei Türken, noch bei Deutschen. In Deutschland ist die Mutter der Konstanzer Interessentin wie viele ihrer Generation nicht ins Schwimmbad gegangen.

Religion oder jene ihrer Eltern« (Tiesler 2006: 212). Eine Auffassung von Religion, die sich durch Wissenserweiterung (Mihciyazgan), durch ein bewussteres Verhältnis zu ihr auszeichnet (Schiffauer), indem ihre Prinzipien in allen Lebensbereichen greifen sollen (Tezcan). Dies auf der einen Seite.

Auf der anderen Seite hat sich in den Gesprächen, die ich mit der Burkiniträgerin geführt habe, aber auch eindeutig gezeigt, dass sie sich mit der gleichen Intensität, mit der sie sich als praktizierende Muslima beschreibt, auch als eine Konstanzer Bürgerin identifiziert. Sie könne einfach nicht verstehen, dass es ihr als Konstanzerin nicht erlaubt sei, in »ihrer« Stadt, zu der sie gehört, mit einem Burkini im Bad zu schwim-

men. Im Nachgespräch vom 8. Januar 2015 hielt sie retrospektiv erneut fest, dass die Zutrittsverweigerung in das öffentliche Bad ihr vorgekommen sei, als ob ihr die Benutzung eines öffentlichen Stadtbusses nicht gestattet wurde. Ihre Selbstbeschreibung als Konstanzer Bürgerin korreliert nicht nur mit Geburtsort und deutschem Pass, den sie gegen Ende der 1990er Jahre erhalten hat, sondern auch mit ihrer institutionell-säkularen deutschen Biographie. Es ist außerdem ebenfalls diese hybride biographische Konstellation, die in Korrespondenz zu ihrem Anliegen steht, das keineswegs als puristisch islamisch bezeichnet werden kann. Im Unterschied dazu hält beispielsweise der seit einer Dekade vielzitierte ägyptische Rechtsgelehrte Yusuf al-Qaradawi nach seiner Hadithen-Interpretation in seinem bekannten Buch *Das Erlaubte und Verbotene im Islam* von 1960 fest, dass es der gläubigen Frau nicht erlaubt sei, ein öffentliches Bad zu betreten, da ihre *'awra* (Scham) davon Schaden nehmen könne (al-Qaradawi 1960: 141f.). Allerdings gab es in den 1960er Jahren noch keinen Burkini.⁴ Es kommt im Konstanzer Fall noch hinzu, dass es für die Burkinträgerin kein Problem darstellt, gemeinsam mit leicht bekleideten Männern zu baden. So ist das Anliegen der Konstanzer Interessentin über Praxis, individuell ausgelegtes Wissen, Auftritt im öffentlichen Raum, jedoch ohne Trennung der Geschlechter, in vielschichtiger Weise transkulturell. Ihr Anliegen stellt kulturell puristische Vorstellungen in Frage. Sie bricht eindeutig islamische Regeln, hält sie aber zugleich mit dem Schutz ihrer *'aura* (Scham) durch den Burkini ein.

Darin artikuliert sich jenseits kultureller Diversität eine prozessualisierte hybride kulturelle Differenz, die um ihren Inklusions- und Exklusionsbereich genau weiß. In ihr wird der Versuch unternommen, ein selbstbestimmtes öffentliches Auftreten als Kennzeichen von Modernität mit der Befolgung und Übersetzung von Verhaltensweisen und Verhaltensregeln, die auf die Person des Propheten Muhammad und zeitlich in der Dokumentation auf das 9. und 10. Jahrhundert n. Chr. zurückgehen, zusammen zu führen. Die Ambivalenz und Bindung zwischen Individualisierung und vormoderner Autorität, von Mündigkeit und Unmündigkeit, wäre

mit Bhabha schon als eine klassische Konstellation für den hybriden dritten Raum, »third space«, zu begreifen. Und erst wenn das gespaltene Subjekt diese Ambivalenz durch Verhandlung und Praxis durchschreitet, steht am Ende eine prozesshafte religiöse Identität. Jedoch liegen neben dieser »Assimilation von Gegensätzen« (Bhabha 2000: S. 58) noch zwei weitere gleichrangige Bindungsebenen vor, die die eigentlichen Grundlagen der Selbstbeschreibung der Konstanzerin sind, und hier geht der Konstanzer Fall über die bisherigen Forschungsergebnisse zur zweiten Generation hinaus. Denn es sind letztlich ihre sozialen und biographischen Bindungen an die Stadt als Bürgerin und an ihre Eltern und ihre Kinder, die ihr Anliegen bestimmen. Ihr Vater sei mit ihren Geschwistern und ihr in Konstanz immer ins Hallenbad gegangen, ihre Mutter hingegen nicht. Das habe sie als ungerecht empfunden: Ihr Mann könne einfach mit ihren gemeinsamen Kindern das Hallenbad besuchen, sie aber nicht, weil sie einen Burkini trage. Diese mehrdimensionale Ebene der Exklusionen, wie sie im Konstanzer Fall in Biographie, Generationenwandel, Geschichte des Islam in der Bundesrepublik und im Bad als öffentliche Einrichtung vorliegt, kann weder mit dem Aufheben des Verbots noch mit dessen Begründung, der muslimischen Gemeinde ihren Respekt zu zollen, aufgehoben oder beseitigt werden. Vielmehr diskriminiert die Stadt durch ihren vermeintlichen antidiskriminierenden Akt durch diese Begründung erneut, indem sie die Konstanzerin wieder als Teil einer muslimischen Einheit identifiziert, eines anderen Kollektivs, und nicht als eine Bürgerin ihres Gemeinwesens. Praktiken der Inklusion, wollen sie nachhaltig, stabil wirken und gesellschaftlichen Zusammenhalt aufbauen, müssen ein mehrdimensionales Gegenwissen entwickeln, das in beide Lager des Für und Wider als produktive irritierende Potentiale der Zivilität hineinwirken.

Schluss

Mit der Inklusion sei nach Luhmann besonders gemeint, »dass das Gesellschaftssystem Personen vorsieht und ihnen Plätze zuweist, in deren Rahmen sie erwartungskomplementär handeln

können; etwas romantisch könnte man auch sagen: sich als Individuen heimisch fühlen können«. Im Konstanzer Burkini-Fall geht es jedoch über die Anerkennung und Platzierung der Person hinaus, denn wir haben es mit unterschiedlichen ineinander verschachtelten Befunden zu tun.

Aufgrund dieser kulturellen Fragilität auf beiden Seiten ist die Wertefrage und die Frage des gesellschaftlichen Zusammenhalts, die hier zur Disposition steht, keine kulturelle, sondern eine zivil-integrative, die nicht mit einer Mehrheit/Minderheit-Unterscheidung gerahmt werden kann, wie sie Parteien der Diskriminierung, der Exklusion und Antidiskriminierung, der Inklusion ebenfalls bedienen. Es handelt sich hier um eine hybride Konstellation, die eine deutsche Geschichte hat. So kann es gesellschaftspolitisch auch gar nicht um Einschluss oder Ausschluss des Burkini gehen, sondern vielmehr um die Frage des Umgangs, um die Frage des *Differenz-Aushalten-Könnens*. Jedoch ist mit der Begründung der Aufhebung des Burkiniverbots kein gemeinsamer Referenzrahmen, kein gesellschaftlicher Zusammenhalt für solch eine positive Bahn gesetzt worden, obwohl das Gutachten gerade die zivilintegrative und die praxeologische Dimension des Burkini im öffentlichen Band zum Kern der Ver- und Aushandlung erklärt. So hat die Begründung der Aufhebung der Exklusion nur bedingt den gesellschaftlichen Zusammenhalt in der Stadt Konstanz erweitert und nicht wirklich stabilisiert. Denn zwei Jahre nach der Aufhebung des Burkiniverbots haben mehrere alteingesessene Konstanzer Frauen von der Leiterin der Konstanzer Stadtbibliothek verlangt, dass die syrischen Flüchtlingsfrauen, die mit ihren kleinen Kindern die Stadtbibliothek aufsuchen, das Kopftuch unbedingt ablegen sollten. Ansonsten sollten sie keinen Zutritt in die öffentliche Einrichtung erhalten. Als Grund gaben sie der Bibliotheksleitung an, dass sie sich als Christen und moderne Frauen durch das Kopftuch provoziert und in ihrer religiösen Integrität verletzt fühlen. Dabei haben wir es auch wie beim Schwimmbad hier mit einer öffentlichen Einrichtung zu tun, die sich – mit Parsons gesprochen – durch ein bestimmtes Handlungsmuster (Lesen) auszeichnet und nicht durch eine spezifische kulturelle Differenz.

Um wichtige Sozialtheoretiker von Parsons über Luhmann bis Jeffrey Alexander zusammenzufassen, hängt die positive Entwicklung einer Gesellschaft, ihr Aufbau gesellschaftlichen Zusammenhalts sehr von der Art und Weise ab, »wie sie mit der Differenz von Inklusion und Exklusion zurechtkommt und ihre eigenen Formen zur Stabilisierung differenter, wenig integrierter Inklusion nutzen kann. Nicht zuletzt geht es dann darum, ob und wie eine Rückkopplung aus dem Exklusionsbereich in den Inklusionsbereich vermieden« oder in gemeinsame Entwicklungen überführt werden kann. Abschließend lässt sich festhalten, wenn Inklusionsprozesse mit ihren zusammenhängenden Exklusionen, ihren unterschiedlichen und nicht identischen Grundlagen und Beweggründen nicht genau beschrieben werden und nicht in das politische und öffentliche Bewusstsein übersetzt werden, können moderne Gesellschaften sich sozial und kulturell nicht entwickeln und keine Vorstellung eines gesellschaftlichen Zusammenhalts. Exklusionen müssen wie Inklusionen als Teile der gesellschaftlichen Wirklichkeit präzise beschrieben werden, soll ein Konflikte lösende und einen zivilgesellschaftlichen Referenzrahmen schaffende Gesellschaft auf regionaler wie auf überregionaler Ebene entstehen.

Anmerkungen

- (1) Dieser Prozess ist für Parsons deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil moderne Gesellschaften durch Steigerungen von Komplexität, von neuen Aufgabenfeldern und Bedürfnissen, eine der funktionalen Ausdifferenzierung sind. Und dort, wo Ausdifferenzierungen zunehmen und jedes entstehende Teilsystem nur eigene Verantwortungen kennt, werden keine Vorstellungen von sozialer Einheit generiert. Inklusionsprozesse nehmen genau diese Funktion des gesellschaftlichen und solidarischen Zusammenhalts ein.
- (2) Mit *Hiğāb* ist allgemein der Frauenschleier im arabischsprachigen Raum gemeint. Das Gesicht wird

mit dem *Hiğāb* nicht verhüllt. Das Nomen steht zugleich für Vorhang, Hülle, Schirm oder auch für Schranke (vgl. Wehr: 141 f.).

- (3) Im Unterschied zur Präsenz des türkischen Islam in Deutschland im öffentlichen Raum seit spätestens der 2000er Jahre beschreibt Werner Schiffauer ebenfalls den Islam der ersten Generation als einen passiven und defensiven (Schiffauer 2004: S. 350). Siehe hierzu auch: Ezli 2015: S. 221-223.
- (4) Für den Imam Ahmet Yöndem von der Konstanzer Mevlana-Moschee stellt das Anliegen der Konstanzer Interessentin kein Problem dar. Er hat im Interview festgehalten, wenn die Stadt und die BGK den Burkini erlauben würden, sei dies ein gegenseitiges Zeichen von Integration und die muslimische Gemeinde in Konstanz würde die Zulassung sehr begrüßen. Was er hingegen persönlich wichtig findet, ist, dass die Konstanzer Interessentin sich wie alle anderen an die Regeln der Haus- und Badeordnung der Badeanstalt hält. ■



Al-Qaradawi, Jusuf (1989): Erlaubtes und Verbotenes im Islam. München: Bavaria Verlag & Handel.

Alexander, Jeffrey (2006): The civil sphere. Oxford: Oxford University Press.

Bhabha, H. K. (2000): Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg.

Ezli, Özkan (2014): Baden mit dem Burkini in öffentlichen Bädern. Kulturwissenschaftliche Analyse und Dokumentation der Debatte in Konstanz (2014). Stadt Konstanz und Bädergesellschaft Konstanz (61 S.). <https://kops.uni-konstanz.de/handle/123456789/35017>

Ezli, Özkan (2015): Kulturelle Ungleichgewichte. Der Burkini im öffentlichen als Kennzeichen und Praxis der Ambivalenz. In: Religion als Prozess. Kulturwissenschaftliche Wege der Religionsforschung, hg. v. Thomas Kirsch, Rudolf Schögl und Dorothea Weltecke, S. 91-112. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Klinkhammer, Gritt (2000): Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiinnen der zweiten Generation in Deutschland. Marburg: diagonal-Verlag.

Lünstroth, Michael (2014): Konstanzer Gemeinderat hebt Burkiniverbot auf. In: Südkurier. 24.07.2014.

Luhmann, Niklas (1999): Inklusion und Exklusion. In: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 618-634. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Mihciyazgan, Ursula (1994): Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg. In: Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung, hg. v. Ingrid Lohmann und Wolfram Weiße, S. 195-206. Münster: Waxmann.

Mubarak, Huda (2009): Burqa. In: The Oxford Encyclopedia of the Islamic World (Volume 1), S. 379-382. Oxford: Oxford University Press.

Nökel, Sigrid (2001): Personal Identity and Public Spaces. In: Jahrbuch des Kulturwissenschaftlichen Instituts, hg. v. Jörn Rüsen, S. 113-148. Essen: Wissenschaftszentrum NRW.

Papaneck, Hanna (1982): Purdah. Separate Worlds and Symbolic Shelter. In: Comparative Studies in Society and History 15.3 (1982), S. 289-325. Cambridge: Cambridge University Press.

Parsons, Talcott (1965): Full Citizenship for the Negro American? A Sociological Problem. In: Daedalus, Vol. 94, No. 4, The Negro American (Fall, 1965), S. 1009-1054. Cambridge: MIT Press.

Schiffauer, Werner (2004): Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa. In: Soziale Welt, Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis Jahrgang 55, 2004, Heft 4, S. 347-368.

Tezcan, Levent (2009): Eine Anmerkungen zur Religiosität in muslimischen Milieus, in: Drei Jahre Islamkonferenz (DIK) 2006-2009: Muslime in Deutschland – Deutsche Muslime. Deutsche Islamkonferenz (Ed.); Berlin: Deutsche Islamkonferenz: 70-82.

Tiesler, Nina (2006): Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen, LIT.