

Stellungnahme zu der Frage des Kopftuchtragens bei Mädchen unter 14 Jahren

Prof. Dr. Mouhanad Khorchide

Geschäftsführender Direktor des Zentrums für Islamische Theologie der Universität Münster

PD Dr. Sarah Demmrich

Psychologin und Religionspsychologin, Wissenschaftliche Mitarbeiterin der Universität
Münster

Zusammenfassung

In dieser Stellungnahme wird betont, dass das Tragen des Kopftuchs durch Mädchen unter 14 Jahren weder theologisch geboten noch entwicklungspsychologisch vertretbar ist. Die islamische Normenlehre knüpft religiöse Pflichten an vier Voraussetzungen: Verstand, Reife, Einsicht und Freiwilligkeit – Kriterien, die Kinder unter 14 Jahren in der Regel noch nicht erfüllen müssen. Das Kopftuch ist ein komplexes Symbol, dessen Bedeutung sich im Spannungsfeld von Religion, Kultur, Geschlecht und Machtverhältnissen bewegt. Eine vorschnelle religiöse Verpflichtung von Kindern unter 14 Jahren widerspricht nicht nur entwicklungspsychologischen Erkenntnissen, sondern auch islamischen Prinzipien mündiger Religiosität. Der Kinderschutz muss deshalb in allen Bereichen – Schule, Familie, Religion und Gesellschaft – Vorrang haben.

Theologische Perspektive

Aus dem Koran lässt sich kein verpflichtendes Kopftuchgebot für minderjährige Mädchen ableiten. Die relevanten Verse (v. a. Sure 24:31 und 33:59) beziehen sich auf spezifische historische Kontexte und haben eine primär soziale Schutzfunktion, etwa zur Unterscheidung freier Frauen von Sklavinnen. Eine kontextualisierende Lesart zeigt: Das Kopftuch war Teil eines sozialen Ordnungsmechanismus und nicht Ausdruck einer überzeitlich verpflichtenden religiösen Norm.

Bedeutung von Reife und Selbstbestimmung

Islamische Gelehrte definieren religiöse Verpflichtung (taklīf) erst ab dem Moment, in dem ein Mensch urteils- und entscheidungsfähig ist. Das bedeutet: Ein Mädchen muss kognitiv, emotional und religiös so weit entwickelt sein, dass es Bedeutung und Tragweite einer religiösen Handlung wie dem Tragen des Kopftuchs selbstständig reflektieren kann – frühestens ab dem 15. Lebensjahr.

Entwicklungspsychologische und pädagogische Argumente

Bei Heranwachsenden vor dem 15. Lebensjahr dominiert das Bedürfnis nach Zugehörigkeit und die Orientierung an familiären oder gruppenspezifischen Normen und Autoritäten. Entscheidungen wie das Tragen eines religiösen Symbols erfolgen in der Regel nicht autonom, sondern werden unhinterfragt aus der Umgebung übernommen und stehen nahezu völlig unter

dem Einfluss sozialer Erwartungen. Frühzeitige religiöse Überformung – insbesondere mit sexualisierten oder schamorientierten Argumenten – kann zu Selbstwertproblemen, Verunsicherung, der Verinnerlichung rigider Geschlechterrollen bis hin zu Reaktanz und Ablehnung führen.

Kinderschutz als vorrangiges Prinzip

Das gesetzlich geschützte Alter der Religionsmündigkeit (14 Jahre) ist nicht willkürlich gewählt, sondern orientiert sich an psychologischen und sozialen Reifekriterien. Es markiert die Grenze, ab der Kinder in religiösen Fragen selbstbestimmt entscheiden dürfen. Jede religiöse Praxis vor diesem Alter muss daher unter dem Vorzeichen des Kindeswohls stehen. Wird das Kopftuch vor Vollendung des 14. Lebensjahres durch elterlichen Druck, institutionelle Vorgaben oder sozialen Zwang auferlegt, widerspricht dies sowohl islamischen und pädagogischen Grundprinzipien als auch den entwicklungspsychologischen Gegebenheiten während dieser Lebensphase.

Diese Stellungnahme widmet sich der vielschichtigen Frage, wie das Tragen des Kopftuchs durch Mädchen unter 14 Jahren aus theologischer, pädagogischer und entwicklungspsychologischer Perspektive einzuordnen ist – insbesondere im Hinblick auf die Förderung eines selbstbestimmten Lebenswegs innerhalb der religiösen Entwicklung. Die Fragestellung eröffnet einen breiten Interpretationsrahmen und berührt dabei insbesondere die Bedeutung von Religion und gelebter Religiosität im Kontext von Migration.

Der Erstautor dieser Stellungnahme befasst sich als Religionspädagoge und muslimischer Theologe mit der Frage, welche theologischen Grundlagen und Argumentationslinien in Bezug auf das Kopftuchtragen von Mädchen unter 14 Jahren bestehen. Dabei werden sowohl maßgebliche Koranstellen als auch klassische und zeitgenössische Auslegungen, historische Quellen sowie aktuelle Diskussionen einbezogen. Die islamische Theologie ist in dieser Frage keineswegs einheitlich. Vielmehr existiert eine Vielzahl an Deutungen und Positionen. Ziel dieser Stellungnahme ist es daher *nicht*, ein vollständiges Bild dieser Vielfalt zu liefern oder eine abschließende theologische Bewertung – etwa im Sinne einer Fatwa – vorzunehmen. Vielmehr soll sie als Diskussionsbeitrag dienen, der theologisch fundierte Denkanstöße gibt und zu einer offenen Auseinandersetzung anregt.

Die Zweitautorin dieser Stellungnahme thematisiert als Psychologin und Religionspsychologin ein weiteres zentrales Element dieser Überlegungen, nämlich die Frage nach der Entwicklung des kindlichen Willens: Wann ist eine Heranwachsende oder ein Heranwachsender in der Lage, eine eigenständige und selbstbestimmte Entscheidung zu treffen – und wann muss man von äußerem Druck oder möglicher Indoktrination sprechen?

Beide Überlegungen sind entscheidend für die Einschätzung, ob das Tragen des Kopftuchs unter 14 Jahren tatsächlich Ausdruck einer autonomen religiösen Entscheidung sein kann. Das Kindeswohl bildet den roten Faden dieser Analyse. Es wird diskutiert, unter welchen Umständen staatliche Eingriffe gerechtfertigt erscheinen – insbesondere dann, wenn Anzeichen für eine Gefährdung des Kindeswohls bestehen.

Die innerislamische Debatte zum Kopftuch zeigt ein breites Spektrum an Positionen, das weder eine Verpflichtung zum Tragen rechtfertigt noch ein Verbot. In einer pluralistischen Gesellschaft wie der österreichischen ist es weder möglich noch notwendig, dass alle mündigen Bürgerinnen und Bürger denselben Lebensstil teilen. Was jedoch unerlässlich ist, ist ein respektvoller Umgang mit unterschiedlichen religiösen und kulturellen Ausdrucksformen – vorausgesetzt, diese beruhen auf selbstbestimmten Entscheidungen, verletzen keine Grundrechte und gefährden nicht das Wohl anderer.

Diese Stellungnahme plädiert daher für eine differenzierte Haltung, die Kindeswohl, individuelle Autonomie, Integrationsfähigkeit und Religionsfreiheit in ein ausgewogenes Verhältnis setzt. Nur unter dieser Prämisse kann ein gesellschaftliches Klima entstehen, das sowohl dem Schutz von Kindern als auch dem Respekt vor religiösen Überzeugungen gerecht wird.

A. Das Kopftuchtragen von Mädchen unter 14 Jahren aus einer theologischen Perspektive

1. Grundsätzliches zur Stellung der Frau im Koran

Es ist wichtig, sich mit dem Koran auseinanderzusetzen, da er in der islamischen Normenlehre als die Hauptquelle der Ableitung von Normen im Islam gilt. Was sagt der Koran zum Kopftuch? Bevor hier auf diese Frage eingegangen wird, stellt sich die grundsätzliche Frage nach der Stellung der Frau im Koran.

Aus dem Koran lässt sich kein einheitliches Bild der Frau im Islam ableiten, denn der Koran wurde in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten in einem Zeitraum von ca. 23 Jahren (zwischen 610 und 632) verkündet. Daher stoßen wir auf koranische Aussagen, die betonen, dass, wenn es um die jenseitigen Konsequenzen (Belohnung/Bestrafung) von Handlungen geht, Mann und Frau vor Gott gleichgestellt sind: „Wer Schlechtes tut, dem wird nur mit Gleichem vergolten; wer jedoch Gutes tut, ob Mann, ob Frau, und dabei gläubig ist, die gehen in den Paradiesgarten ein, wo sie versorgt werden – ohne Rechnung!“ (Q 40:40, vgl. auch Q 3:195 und Q 4:124). Im Q 16:97 wird beiden Geschlechtern gleichberechtigt ein gutes Leben sogar hier im Diesseits versprochen. Wir lesen im Koran auch, dass beide Geschlechter gleichberechtigt aus einem Wesen/einer geistigen Substanz (arab. Nafs) erschaffen worden sind (vgl. z. B. Q 6:98). Allerdings begegnen uns koranische Aussagen, die dem Mann einen höheren Rang in der Gesellschaft zuschreiben als der Frau: „Die Männer stehen eine Stufe über ihnen [den Frauen]“ (Q 2:228), „Die Männer stehen für die Frauen ein, deshalb, weil Gott den einen von ihnen den Vorzug vor den anderen gewährte und weil sie etwas von ihrem Vermögen aufgewendet haben.“ (Q 4:34). Koran 4:34 liefert sogar eine höchst umstrittene Aussage, in der vom Schlagen von ungehorsamen Frauen die Rede ist.

Eine apologetische Haltung, die lediglich frauenfreundliche Stellen im Koran rezipiert, andere Stellen jedoch, die weniger freundlich bzw. sogar problematisch sind, zu verdrängen versucht, ist eine selektive Lesart des Korans, die uns nicht wirklich weiterhilft, weil sie im Grunde auch jede andere selektive Lesart des Korans legitimiert, auch diejenige, die sich nur auf negative Stellen konzentriert, um aus dem Koran ein durchweg negatives Frauenbild abzuleiten. Die ausschließliche Rezeption negativer Stellen aus dem Koran ist somit genauso problematisch wie die ausschließliche Rezeption positiver Stellen. Beiden Lesarten liegen meist vorgefertigte Meinungen zugrunde, die sie so nur zu bestätigen versuchen.

Nur eine Lesart des Korans, die der Tatsache Rechnung trägt, dass es sich beim Koran um eine dialogisch-kommunikative Offenbarung handelt, die in einem bestimmten historischen Kontext und durch die Geschichte selbst stattgefunden hat (vgl. Khorchide, 2018 und Abu Zaid, 2009), schützt vor jeder selektiven Lesart. Das heißt, wir müssen den historischen Kontext der Verkündigung des Korans berücksichtigen, um ihn heute zu verstehen. Dann wird man feststellen, dass es Aussagen im Koran gibt, die aus unserer heutigen Perspektive frauendiskriminierend sind, aus der historischen Perspektive des Verkündigungskontextes jedoch eine positive Entwicklung angestoßen haben und daher frauenfreundlich waren. Folgendes Beispiel, in dem es um die Regelung von Erbschaftsanteilen geht, soll dies veranschaulichen: Im Koran 4:11 heißt es: „Gott schreibt euch für eure Kinder vor: Für das

männliche ist der gleiche Anteil wie für zwei weibliche bestimmt.“ Eine monologische, ahistorische (überzeitliche) Lesart dieses Verses sieht darin eine überzeitliche Anweisung: Die Töchter bekommen immer die Hälfte vom Erbe wie ihre Brüder, unabhängig vom konkreten historischen Kontext und unabhängig vom Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse. Eine dialogisch-kommunikative Lesart des Korans hingegen berücksichtigt die Tatsache, dass in vorislamischer Zeit die Mädchen nichts vom Erbe bekommen haben und sie erst durch die Verkündigung Mohammeds im Koran die Hälfte erhalten durften. Der Koranexeget Ibn Kaṭīr (gest. 1373), Verfasser eines der am weitesten anerkannten exegetischen Werke im sunnitischen Islam, merkte in seinem Korankommentar *Tafsīru l-qurʿān* (Interpretation des Korans) zu diesem Vers an, dass viele Gläubige zu Mohammeds Zeit diese seine Idee, auch Frauen an einer Erbschaft zu beteiligen, anfangs vehement ablehnten und verwundert fragten: „Frauen und kleine Kinder sollen Erbanteile bekommen, obwohl diese nicht in der Lage sind, in den Krieg zu ziehen und Kriegsbeute zu ergattern?! Verschweigt diese Idee Mohammeds, vielleicht vergisst er, was er gesagt hat, oder wir können ihn überzeugen, diese Regelung wieder fallen zu lassen.“ (Ibn Kaṭīr, 1996, Bd. 1, S. 404f.) Ibn Kaṭīr fährt fort: „Sie gingen daraufhin zum Propheten und beschwerten sich (...), denn in vorislamischer Zeit erbten Frauen nichts, nur diejenigen, die an Kriegen teilgenommen hatten, hatten ein Anrecht auf Erbanteile. Diese wurden nach Alter aufgeteilt [ältere Familienangehörige bekamen mehr als jüngere]“ (ebd.). Daraufhin wurde der Vers offenbart. Der Grund dafür, dass Frauen in vorislamischer Zeit vom Erbe ausgeschlossen wurden, liegt in der damaligen Gesellschaftsordnung. Unter den Stämmen herrschten große Spannungen und Konkurrenz um die wirtschaftlichen Ressourcen, sodass sie oft Krieg gegeneinander führten. Die Kriegsbeute war meist die Haupteinnahmequelle der Stämme, weshalb diejenigen, die in der Lage waren, Kriegsbeute zu machen, eine privilegierte Stellung im Stamm innehatten; dieses Privileg spiegelte sich auch in der Erbschaftsverteilung wider. Frauen waren ein Risikofaktor: Zum einen waren sie im Krieg oft Kriegsbeute und wurden versklavt, sodass die Ehre des Stammes verletzt wurde; zum anderen wurden Frauen auch gezielt aus politischen Gründen mit Männern anderer Stämme verheiratet. Sie sollten nichts erben, damit Anteile des Besitzes des eigenen Stammes nicht in die Hände anderer Stämme gelangten. Mit diesen Stammesstrukturen wollte der Prophet nun brechen und arbeitete sukzessive daran. Die Frau sollte als Subjekt und als vollwertiges Mitglied der Gesellschaft gewürdigt werden. Liest man diesen Vers 4:11 in seinem historischen Kontext, dann erkennt man, dass diese Regelung mit der Erbschaft für die damalige Zeit einen ersten revolutionären Schritt darstellte (Wadud, 1999, S. 70ff.). Aus unserer heutigen Perspektive wäre eine solche Regelung ein Rückschritt in der Frage des Geschlechterverhältnisses. Die Offenbarung als offene Kommunikation wahrzunehmen, bedeutet aber nicht, bei diesem ersten Schritt, den der Koran im siebten Jahrhundert eingeführt hat, stehenzubleiben. Es ist Aufgabe der heutigen Koranhermeneutik, diesen koranischen Anstoß in Richtung mehr Würdigung der Frau aufzudecken.

Was aber in Q 4:11, wenn wir ihn in seinem historischen Kontext lesen, deutlich wird, ist die Realisierung von Gottes liebender Barmherzigkeit (Khorchide, 2018, S. 147ff.), die der Frau eine Basis geben will, sich auch finanziell zu emanzipieren, um sich von der Abhängigkeit von patriarchalischen Strukturen zu befreien. Wohlgermerkt handelt es sich um einen dem Kontext angemessenen Anstoß. Daraus können wir heute nicht die Gleichberechtigung von Mann und Frau lesen. Ich kann aber wohl darin ein Zeugnis von Gottes liebender Barmherzigkeit in der

Geschichte sehen, die dem Menschen als solchem Freiheit schenken will. Die Aufgabe der Koranhermeneutik heute wäre, Gottes liebende Barmherzigkeit, die mir im Koran begegnet, entsprechend meinen heutigen Kategorien und meinen individuellen wie gesellschaftlichen Möglichkeiten in meiner heutigen Geschichte zu realisieren. Heute würden wir von der Gleichberechtigung von Mann und Frau sprechen, aber nicht deshalb, weil der Koran davon spricht oder weil wir dies aus ihm ableiten können, sondern weil wir davon überzeugt sind, dass in der Gleichberechtigung die Verwirklichung der Würde beider Geschlechter sowie deren Recht auf Selbstbestimmung liegt. Und genau dadurch realisiert sich die liebende Barmherzigkeit Gottes, die Freiheit schenken will. Der Koran schreibt nicht das „Wie“ dieser Verwirklichung vor, ermutigt aber dazu.

Dieses Beispiel sollte verdeutlichen, welche Konsequenzen die jeweilige Auffassung von Offenbarung für die vielen heutigen Fragen an den Islam haben kann. Dies gilt auch für weitere Fragen, wie die nach der Vereinbarkeit des Islams mit den Menschenrechten, mit demokratischen Grundwerten usw. Es liegt an den Muslimen selbst, die im Koran offenbarte liebende Barmherzigkeit Gottes in der heutigen Geschichte entsprechend den heutigen Erfahrungen und Möglichkeiten zu realisieren. So bleibt die Geschichte des Korans stets offen. Denn die islamische These lautet: Gott will nicht an uns ohne uns, sondern nur mit uns handeln. Gott handelt vielmehr im Dialog bzw. im Bund mit menschlicher Freiheit, die er unbedingt in Anspruch nehmen will.

2. Was sagt der Koran zum Kopftuch?

Das Beispiel mit der Erbschaft hat deutlich gezeigt, dass es Mohammed ein Anliegen war, einen Wandel in Richtung des Subjektwerdens der Frau anzustoßen. Eine monologische/wortwörtliche Lesart des Korans sieht allerdings in solchen Aussagen keinen Anstoß, sondern die endgültige Regelung. Eine dialogisch-kommunikative Lesart des Korans liest den Koran hingegen als un abgeschlossenes Buch, dessen Stoßrichtung (hier Richtung des Subjektwerdens der Frau) noch weitergeführt werden will, und zwar entsprechend den jeweiligen gesellschaftlichen Erkenntnissen und Erfahrungen.

Die monologische Lesart des Korans geht von der Abgeschlossenheit des Korans und daher von seiner Statik aus. Die dialogische Lesart betont hingegen die Offenheit des Korans und damit seine Dynamik.

Der Koran geht erst in der spätmedinensischen Phase¹ auf die Kleidervorschriften der Frau ein, und zwar in den beiden Suren 33 und 24. Dieses Thema stand also nicht von Beginn an im Zentrum der Verkündigung Mohammeds, sondern rückte erst gegen deren Ende in den Fokus.

Im Koran 33:53 geht es um den Umgang der Freunde Mohammeds mit seinen Frauen. Der Vers richtet einen Appell an die gläubigen Männer, sie sollten, wenn sie eine Frage an die Frauen des Propheten haben, nicht einfach in ihre Wohnungen gehen, um das Gespräch zu führen, sondern sie sollen vor einem Vorhang mit ihnen reden. Der Prophet Mohammed wohnte in Medina nämlich in einem Teil der Moschee, in dem auch kleine Räume für seine Frauen gebaut wurden, das heißt, die Besucher des Propheten hatten leichten Zugang zu allen weiteren privaten Räumen, in denen sich seine Frauen befunden haben. Dem Propheten war es nicht Recht, dass jeder einen freien Zugang zu den Räumen seiner Frauen hatte, weshalb dieser Appell hier verkündet wurde (vgl. die Exegeten Ibn Kaṭīr, 2000, Bd. 11, S. 201ff. und Ṭabarī, 2001, Bd. 19, S. 162ff.):

Q 33:53: „... Und wenn ihr sie (die Frauen des Propheten) um eine Sache bittet, so tut das hinter einem Vorhang! Das ist für eure und für ihre Herzen reiner. Ihr sollt dem Gesandten Gottes nicht lästigfallen und auch niemals seine Frauen nach ihm ehelichen! Siehe, das wäre bei Gott ungeheuerlich.“

Kulturhistoriker haben in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass es zur Zeit der Entstehung des Islams an den Herrscherhöfen des Nahen Ostens und des östlichen Mittelmeerraums – etwa bei den sasanidischen Königen im Iran oder am byzantinischen Kaiserhof – zur höfischen Etikette gehörte, die Frauen des Herrschers durch Vorhänge vor Blicken von außen abzuschirmen oder ihnen selbst die Sicht auf den Empfangsraum des Herrschers zu verwehren. Vor dem Hintergrund, dass der Prophet zum Zeitpunkt der Offenbarung dieses Verses bereits als politisches Oberhaupt eines wachsenden islamischen

¹ Die Verkündigung des Korans fand in Mekka von 610 bis 622 und danach nach der Auswanderung Mohammeds nach Medina von 622 bis 632 statt. Die erste Phase wird die mekkanische genannt und sie gliedert sich in drei Phasen: frühmekkanische, mittelmekkanische und spätmekkanische Suren. Die medinensische Phase teilt sich in frühmedinensische und spätmedinensische Suren. Vgl. Versuch einer wissenschaftlichen historisch-chronologischen Reihenfolge der Offenbarungen nach: Theodor Nöldeke: Geschichte des Qorāns. Göttingen 1860; 2. Aufl., Teil 1–3.

Gemeinwesens fungierte, wurde die These aufgestellt, dass der Vers Elemente dieser höfischen Praxis in einen islamischen Kontext überführt haben könnte (vgl. Wielandt, 2009, S. 4).

Im Vers 59 dieser Sure ordnet der Koran nun Folgendes an:

Q 33:59: „Prophet! Sag deinen Gattinnen und deinen Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie mögen ihre Gewänder über sich schlagen; es ist dann leichter, dass man sie erkennt, auf dass sie nicht belästigt werden. Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig.“

Wie der klassische Exeget Ṭabarī (gest. 923) zu Beginn seines Kommentars zu diesem Vers ausführt, (vgl. Ṭabarī, 2001, S. 182f.) ging es hier darum, die freien Frauen von den Sklavinnen anhand ihrer äußerlichen Erscheinung unterscheiden zu können. Es wurde damals zur Zeit der Verkündigung mit Sklavinnen gehandelt, weshalb sie nicht denselben Schutz wie freie Frauen genossen. Ṭabarī führt an, dass es nicht unüblich war, dass Sklavinnen von Männern belästigt wurden, und um die freien Frauen vor solchen Belästigungen zu schützen, sollten sich diese durch ihre Kleidung als solche zu erkennen geben. Es wird sogar überliefert, dass es Sklavinnen auch nach dem Tod des Propheten Mohammed streng untersagt war, ein Kopftuch zu tragen. Der zweite Kalif Omar soll sogar eine Sklavin bestraft haben, weil sie ein Kopftuch getragen hat (vgl. al-Ğaṣṣās, 1992, Bd. 5, S. 174). Für die meisten Rechtsschulen galt daher, dass Sklavinnen auch beim Gebet kein Kopftuch tragen müssen (vgl. Ḥabaš, 2005, S. 67). Der Gelehrte az-Zarkašī berichtet sogar von einigen Gelehrten der hanbalitischen Schule, dass sie die Ansicht vertraten, das Gebet einer Sklavin mit Kopftuch sei ungültig (vgl. Mardāwī, 1955, Bd. 1, S. 450). Darüber hinaus wird der betreffende Koranvers mit der Tatsache in Verbindung gebracht, dass die Ehefrauen des Propheten – wie viele andere Frauen ihrer Zeit – ihre Notdurft nach Einbruch der Dunkelheit außerhalb ihrer Behausung verrichteten und dabei in besonderem Maße der Gefahr sexueller Belästigung durch fremde Männer ausgesetzt waren. Die Offenbarung des Verses wird daher als Anweisung verstanden, sich durch das Tragen der Kopfbedeckung als freie, ehrbare Frau zu kennzeichnen und sich so vor Übergriffen zu schützen.

Unklar ist jedoch, was genau unter dem Satz „sie mögen ihre Gewänder über sich schlagen“ gemeint ist. Ṭabarī führt zahlreiche Auslegungen an. Einige Gelehrte verstanden darunter die Bedeckung der Haare und Teile des Gesichts, sodass nur ein Auge zu sehen ist, andere verstanden darunter das Anziehen eines langen Kleides. Er betont jedoch, dass es damals um die Möglichkeit der sichtbaren Unterscheidung zwischen freien Frauen und Sklavinnen ging, um Erstere vor den Belästigungen der Männer zu schützen (vgl. Ṭabarī, 2001, S. 182ff.). Diese Kleidervorschrift hatte somit eine soziale Funktion in der damaligen Gesellschaft. Dies bestätigen auch eine Reihe von anerkannten traditionellen Exegeten wie Zamaḥšarī (gest. 1143), Rāzī (1209), Qurtubī (1273), Ibn Kaṭīr (1373) usw. Diese soziale Funktion des Kopftuchs folgt einer vorislamischen Tradition und gründet auf dem assyrischen Recht. Nach ihm war es Sklavinnen streng verboten, ein Kopftuch zu tragen. Verstießen sie dagegen, wurden sie ausgepeitscht oder es wurden ihnen die Ohren abgeschnitten (vgl. Ahmed, 1992, S. 139). Die Muslime scheinen einige dieser patriarchalischen Traditionen übernommen zu haben. Im Alltagsleben hatte die Verschleierung offensichtlich eher eine Schutzfunktion vor Belästigungen und stellte keineswegs eine islamische Erneuerung dar, sondern knüpfte an

traditionelle Bekleidungsformen der vorislamischen Zeit und war an alle Frauen gerichtet, nicht explizit an die gläubigen Musliminnen (vgl. Kaddor, 2010).

Vers 31 der Sure 24 geht dann auf das Thema der Verführung durch reizvolle Erscheinungen von Frauen zur damaligen Zeit ein:

Q 24:31: „Und sag den gläubigen Frauen, sie sollen ihren Blick senken und ihre Scham wahren, ihren Schmuck nicht offenlegen, außer dem, was davon sichtbar ist. Sie sollen ihre Tücher (arab.: *Ḥimār*) über den Kleiderausschnitt schlagen und ihren Schmuck nicht offenlegen, außer ihrem Mann, ihrem Vater, dem Vater ihres Mannes, ihren Söhnen, den Söhnen ihres Mannes, ihren Brüdern, den Söhnen ihrer Brüder und ihrer Schwestern, ihren Frauen, denen, die ihre Rechte als Sklavinnen besitzt, den Gefolgsmännern, die keine Begierde mehr haben, oder den Kindern, die nichts wissen von der Blöße der Frauen. Sie sollen nicht mit den Beinen schlagen, damit man erkenne, was sie von ihrem Schmuck verbergen. Kehrt allesamt um zu Gott, ihr Gläubigen! Vielleicht ergeht es euch gut!“

Entscheidend ist hier die Aussage „Sie sollen ihre Tücher (*Ḥimār*) über den Kleiderausschnitt schlagen“. Der Exeget al-Qurtubi begründet den Anlass der Verkündigung dieser Aussage im Vers wie folgt: Viele Frauen haben zur damaligen Zeit Tücher (*Ḥimār*) getragen, die nach hinten auf den Rücken geschlagen wurden, das Dekolleté war aber großzügig offen und nun verlangt der Koran hier von ihnen, ihre Tücher nach vorne zu schlagen, um ihre Dekolletés zu bedecken. Ich habe das arabische Wort (*Ḥimār*) in Klammern geschrieben, da wir nicht wirklich eine klare Deutung dieses Wortes haben. Die in dieser Koranstelle vorausgesetzte Kleidung der Frauen entspricht offensichtlich der altarabischen Bekleidungs tradition, deren Erscheinungsbild sich anhand vorislamischer oder zeitgenössischer arabischer Dichtung rekonstruieren lässt. Sie bestand aus einem langen, weiten, hemdartigen Gewand mit einem vorderen Schlitz, der vom Halsausschnitt bis zur Taille reichte und – wäre er nicht zusätzlich bedeckt worden – bei bestimmten Bewegungen den Brustbereich freigelegt hätte. Ergänzt wurde dieses Kleid durch ein großes, ungenähtes Tuch, den sogenannten *ḥimār* (vgl. Wielandt, 2009, S. 1f.). Dazu merkt der zeitgenössische Gelehrte Khaled Abou El Fadl Folgendes an:

„Viele Gelehrte haben argumentiert, dass *Ḥimār* per Definition ein Stück Stoff ist, das den gesamten Körper einer Frau bedeckt und auf das Gesicht gezogen wird, so dass der gesamte Körper einer Frau in einem Schleier eingeschlossen ist. Viele andere haben argumentiert, dass ein *Ḥimār* ein Tuch ist, das die Haare und den ganzen Körper bis auf das Gesicht bedeckt. Meines Erachtens jedoch (...) liegen beide Denkrichtungen – die, die behauptet, dass das *Ḥimār* das Gesicht bedeckt, und die, die behauptet, dass das *Ḥimār* das Haar bedeckt, nicht aber das Gesicht – in der Annahme der Existenz einer historischen Praxis, die jedoch nicht bewiesen wurde. Der Beweis, dass der *Ḥimār* im vorislamischen Hijaz [wo Mekka und Medina liegen] das Gesicht oder die Haare bedeckte, ist einfach nicht da. Das einzige, was der Vers uns erlaubt, abschließend zu sagen, ist, dass muslimische Frauen aufgefordert wurden, ein Stück Stoff (*Ḥimār*) über den *Ḥuyūb* (Brüste/Dekolleté) zu ziehen – ob sie die Haare oder das Gesicht bedeckten, wissen wir nicht.“ (The search for beauty, 2016)

Der Gelehrte al-Ḡaṣṣāṣ überliefert in seinem Kommentar zu diesem Vers, dass hier Frauen angehalten wurden, ihre Brüste, die sie damals nicht bedeckt hatten, zu bedecken (Vgl. al-

Ġaṣṣāṣ, 1992, Bd. 5, S. 174). Abou El Fadl sieht in der Warnung des Korans vor dem Schlagen mit den Füßen einen Bezug auf einen spezifischen historischen Kontext. „Es gibt einen Bericht, dass zum Zeitpunkt der Offenbarung Prostituierte Fußkettchen trugen, die beim Gehen Lärm machten. Anscheinend wurde dies als eine Form der Werbung für ihre Dienste verwendet.“ (The search for beauty, 2016) Und so liest er diesen Vers im Kontext der koranischen Zurückweisung von jeglicher Praxis, die den weiblichen Körper zum Objekt der Belustigung durch fremde Männer stilisieren will.

Der an der Azhar lehrende Gelehrte und Professor S‘adaddin al-Hilali sieht in dem koranischen Zusatz in diesem Vers „außer dem, was davon sichtbar ist“ einen Hinweis auf gesellschaftliche Bräuche und Traditionen, die von Kontext zu Kontext unterschiedlich definieren, was vom Körper sichtbar bleiben kann und was nicht. Dies würde eine kulturelle und weniger eine religiöse Dimension ansprechen. Auch Mohammed Habaš kommt in seiner Auseinandersetzung mit dem Kopftuchgebot im Islam zu derselben Erkenntnis (vgl. Habaš, 2005, S. 61). Daher sieht er darin eine Option für Frauen, selbst zu entscheiden, was sie von ihrem Körper zeigen wollen, und zwar entsprechend den jeweiligen kulturellen Gewohnheiten². Al-Hilali führt dazu einige Beispiele aus der islamischen Tradition auf. Der bekannte Gelehrte Abu Hanifa sah zum Beispiel kein Problem darin, wenn Frauen aus praktischen Gründen keine langen Gewänder tragen würden, die die Füße und den unteren Teil der Beine bedecken würden, damit sie sich freier bewegen können. Yusuf, der Schüler von Abu Hanifa, sah auch im Sichtbarwerden der Arme der Frau keine Reize, die zu bedecken wären, damit ihre Bewegung nicht eingeschränkt wird. Der bekannte sunnitische Hadith-Herausgeber Bukhari überliefert in seiner Hadithsammlung, dass zur Zeit des Propheten Männer und Frauen manchmal gemeinsam die Gebetswaschung vollzogen haben (vgl. Bukhari, Buch der Reinheit). Habaš sieht darin einen Hinweis auf den damaligen entspannten Umgang zwischen den Geschlechtern, denn bei der Gebetswaschung sollten auch die Haare mit Wasser benetzt und die Arme gewaschen werden usw. (vgl. Habaš 2005, S. 73 – Habaš kritisiert an dieser Stelle Auslegungen dieses Hadiths, wonach es sich um Männer und Frauen, die miteinander verheiratet waren, handelt, denn davon sei in dem Hadith nicht die Rede).

Al-Hilali wendet in seinen Ausführungen das islamisch-normative Prinzip der Maslaha (das Wohl) an. Dieses Prinzip geht von der Lebenswirklichkeit aus und meint, dass die Realisierung des jeweiligen Wohls einer Person bzw. eines Kollektivs der Schlüssel ist, um allgemeine Aussagen genau zu definieren. Dazu gehören auch solche koranischen Aussagen wie „außer dem, was davon sichtbar ist“.

Der Koran befreit allerdings ältere Damen, die die Wechseljahre schon hinter sich haben, von solchen Kleidervorschriften:

Q 24: 60: „Für die Betagten unter den Frauen, die keine Heirat mehr erwarten, ist es kein Vergehen, wenn sie ihre Kleider ablegen, ohne sich mit Schmuck aufzuputzen. Auch ist es gut für sie, dass sie enthaltsam sind. Gott hört und weiß.“

² vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=wzPV-E2bf9o> كل ما تريد معرفته عن الحجاب (Alles, was du über das Kopftuch wissen möchtest. Kullu mā turīdu ma‘rifatahu ‘an al-ḥiġāb, erstellt im Jahre 2018, zuletzt abgerufen am 15. Mai 2025).

Mit „Kleider ablegen“ sind ihre Kopftücher und/oder Mäntel gemeint, die sie über den Kleidern angezogen haben (vgl. die Aussagen von klassischen Exegeten wie Rāzī und Ṭabarī zu Q 24:60).

Auch der zeitgenössische Gelehrte, Khaled Abou El Fadl, beruft sich in seiner Fatwa (religiöses Rechtsgutachten) zum Thema Kopftuch auf die soziale Funktion des Kopftuchs und schreibt dazu: „Meines Erachtens ist es ein Fehler für eine muslimische Frau, das Kopftuch oder den Hijab weiter zu tragen, wenn dies einer solchen Person unangemessene Aufmerksamkeit schenkt oder sie in irgendeiner Weise verletzen könnte oder sogar ein Hindernis für ihre Tätigkeit darstellt“ (The search for beauty, 2016). Abou El Fadl sieht im Kopftuch ein rein funktionales Brauchtum, um die Frauen damals im Kontext der Verkündigung des Islams im siebten Jahrhundert zu schützen, und meint, dort, wo der Schutzeffekt nicht mehr gegeben ist, ist auch das Kopftuchgebot nicht mehr gegeben und dort, wo das Kopftuch zum Nachteil der Frau wird, rät Abou El Fadl vom Kopftuchtragen sogar ab.

3. Was sagt die prophetische Tradition (die Sunna) zum Kopftuch?

Der meist zitierte Hadith (Spruch des Propheten Mohammeds) im Zusammenhang mit dem Kopftuch, der zugleich als Begründung des Kopftuchgebots im Islam herangezogen wird, ist folgender:

Nach einer Überlieferung von Aischa (der Frau des Propheten) erschien die Tochter von Abū Bakr, Asmaa, eines Tages in freizügiger Bekleidung vor dem Propheten. Der Prophet wandte sich von ihr ab und sagte: „O Asmaa, wenn die Frau die Geschlechtsreife erlangt hat, dann sollte nichts von ihr zu sehen sein außer diesem! Und er zeigte auf sein Gesicht und seine Hände“ (überliefert von Abū Dawūd Nr. 4104).

Dieser Hadith wird allerdings in der Hadithwissenschaft zurückgewiesen, denn Abū Dawūd, der diesen Hadith in seiner Hadithsammlung herausgebracht hat, merkt selbst an, dass es sich hier um eine Überlieferung von Ḥālid Ibn Durayk handelt, der diese angeblich von Aischa gehört haben soll. Allerdings ist in der Hadithwissenschaft nachgewiesen, dass er Aischa, die diesen Hadith überliefert haben soll, nicht begegnet ist. Ibn al-Qaṭṭān merkt zusätzlich an, dass dieser Khaled in der Überlieferungskette des Hadith unbekannt ist. Al-Munzirī sagt auch dazu: In der Überlieferungskette dieses Hadith befindet sich Saʿīd Ibn Bašīr und er gilt als unglaubwürdig. Aus diesen Gründen gilt dieser Hadith in der Hadithwissenschaft, wie schon erwähnt, als unauthentisch. Bemerkenswert ist zudem, dass dieser Hadith nicht in den beiden Hadithsammlungen von al-Buḥārī (gest. 870) und Muslim (gest. 875) überliefert ist, obwohl diese im sunnitischen Islam als die zuverlässigsten und wichtigsten Quellen für Aussagen des Propheten gelten.

4. Zwischenresümee

Bevor wir zum Thema Kopftuch bei Minderjährigen übergehen, sei hier Folgendes angemerkt:

Es ist bemerkenswert, dass im klassischen islamischen Recht für Sklavinnen eine deutlich geringere Verhüllungspflicht galt als für freie Frauen – eine Unterscheidung, die sowohl vom Koran als auch vom islamischen Recht vorausgesetzt wird. Nach übereinstimmender Auffassung der maßgeblichen Gelehrten der großen Rechtsschulen galt bei Sklavinnen – ebenso wie bei Männern – lediglich der Bereich zwischen Bauch und Knien als zu bedeckende *‘awra* (Schamzone), unabhängig davon, ob die Sklavin Muslimin war oder nicht. In mehreren juristischen Standardwerken wird sogar betont, dass Sklavinnen ihren Kopf weder beim Gebet noch in der Öffentlichkeit bedecken durften, während dies für freie Musliminnen verpflichtend war. Diese rechtliche Unterscheidung macht deutlich, dass die Verpflichtung zur Kopfbedeckung aus Sicht dieser Gelehrten nicht als rein natürliche Folge geschlechtlicher Merkmale verstanden wurde, sondern als Ausdruck einer sozialen Norm: Sie diene der Erkennbarkeit des gesellschaftlichen Status und der Ehrbarkeit freier Frauen. Da sich die körperlichen Merkmale von Sklavinnen und freien Frauen nicht unterscheiden, lag der Grund für die unterschiedliche Regelung allein in der sozialen Hierarchie. Sklavinnen wurde jener Schutz und Respekt, der mit der Verschleierung freier Frauen verbunden war, bewusst nicht zuerkannt. Im Gegenteil: Die Verhüllung ihres Kopfes wurde ihnen untersagt, um eine Gleichsetzung mit freien Frauen zu verhindern und ihre niedrigere soziale Stellung nach außen sichtbar zu machen.

Auch wenn wir aus dem Koran und der prophetischen Tradition kein unmittelbares Kopftuchgebot ableiten können, vertritt die Mehrheit der muslimischen Gelehrten bis heute die Auffassung, dass das Kopftuch ein islamisches Gebot für jede muslimische Frau sei, um ihre Reize zu bedecken und so präventiv zu verhindern, dass es in der Gesellschaft zu sittlich verwerflichen sexuellen Handlungen kommt (vgl. al-Muqaddim, 2006, S. 25ff.). Al-Muqaddim schreibt in seinen Ausführungen zum Kopftuchgebot, dass die Frau ein Verführungssubjekt sei, vor dem sich Männer schützen sollen, und daher seien Frauen verpflichtet, ihren Körper samt Haaren zu bedecken (vgl. ebd. S. 39f.). Dieses verbreitete Argument unter den Gelehrten ist ein sexuelles, das in der Frau eine Gefahr der Verführung sieht. Das Kopftuchgebot bzw. weitere Kleidervorschriften für die Frau sollen der Prävention vor dieser Gefahr in der Gesellschaft dienen. Die traditionelle islamische Normenlehre spricht hier von *Sadd aḍ-Ḍarā’i’* (Präventionsmaßnahmen). Der Gelehrte Ḥabaš kritisiert allerdings diese patriarchalische Unterstellung, die Frau sei eine Gefahr der Verführung, weshalb die strengen Kleidervorschriften nur für sie gelten, während es hingegen einen Konsens darüber gebe, dass Männer sich lediglich nur zwischen dem Nabel und den Knien bedecken sollten und alles andere nicht als Teil der religiösen Blöße gelte und somit sichtbar sein dürfe (vgl. Ḥabaš, 2005, S. 85). Muslimische Feministinnen wie Mernissi lehnen solche Argumente, die Frauen auf ein sexuelles Objekt reduzieren wollen, vehement ab (vgl. Mernissi, 2005). Ḥabaš macht darauf aufmerksam, dass es in vielen islamischen Ländern, in denen das Kopftuch verbreitet ist, dennoch zu vielen Übergriffen und Belästigungen von Frauen kommt, und appelliert an eine ethisch verantwortliche Haltung für den Umgang zwischen den Geschlechtern unabhängig von Kleidervorschriften (vgl. Ḥabaš, S. 96).

5. Das Kopftuch bei Minderjährigen

Wir haben uns bis jetzt mit der grundsätzlichen Frage nach dem Stellenwert des Kopftuches im Koran und in der Sunna des Propheten beschäftigt und haben festgestellt, dass es zum Thema Kopftuchgebot unterschiedliche Positionen und Auslegungen gibt. Die Frage, die sich nun stellt, richtet sich an diejenigen islamischen Positionen, die im Tragen des Kopftuches eine religiöse Verpflichtung sehen: Ab welchem Alter gilt diese Verpflichtung? In der islamischen Rechtswissenschaft spricht man von Taklīf (Verpflichtung) und von Mukallaf (dem Verpflichteten). Die Rechtsgelehrten haben genaue Kriterien erstellt, um den Verpflichteten (Mukallaf) zu definieren, dazu gehören u. a. folgende Kriterien, die für unsere Fragestellung nach dem Alter der Verpflichtung relevant sind: Verstand, Reife, Verstehen und Freiheit.

Der Verstand (‘Aql)

Professor Abdurrahim Kozali beschreibt den hier gemeinten Verstand als „geistige Kraft, womit sich der Mensch theoretisches Wissen aneignet“ (Kozali, 2011, S. 7). Dieses Wissen wird klar definiert: „Das Maß an notwendigem Wissen für die Verpflichtung liegt in der Unterscheidungsfähigkeit zwischen Nutzen und Schaden. Mit anderen Worten: Die Fähigkeit einer Person, falls die Unterscheidungskriterien vorhanden sind, zwischen richtig und falsch zu unterscheiden oder zwischen nützlich und schädlich zu trennen, ist ein Zeichen dafür, dass die Vernunft ausgereift ist“ (vgl. auch in klassischer islamischer Rechtswissenschaft Az-Zarkašī, 1992, Bd. 1, S. 350). Für unsere Frage nach dem Alter der Verpflichtung, ein Kopftuch zu tragen, (an dieser Stelle sei erneut daran erinnert, dass die Rede hier von Verpflichtung sich nur auf diejenigen Schulen bzw. Positionen bezieht, die im Tragen des Kopftuchs ein religiöses Gebot sehen) geht es somit um die intellektuelle Fähigkeit, Positionen zu reflektieren, Argumente und Gegenargumente abzuwägen, um selbst seine Entscheidung nachvollziehen und verantworten zu können.

Die Reife (bulūğ):

Der koranische Begriff „bulūğ“ wird in den meisten Koranübersetzungen mit Reife wiedergegeben. Allerdings ist es umstritten, was genau damit gemeint ist: die körperliche/biologische oder die geistige Reife? Im Zusammenhang mit der Rede von dem Zeitpunkt der Übertragung der Verfügungsmacht über das eigene Vermögen der Waisenkinder an sie selbst spricht der Koran von der Reife als Hauptkriterium (vgl. Q 4:6). Hier verwendet der Koran den Begriff „bulūğ“ (Reife), definiert diesen allerdings nicht näher, fügt aber den erklärenden Zusatz an: „Wenn ihr dann an ihnen (den Waisen) die geistige Fähigkeit zu verantwortungsvollem Handeln (rušd) bemerkt, so zahlt ihnen ihr Vermögen aus.“ Das verantwortungsvolle Handeln setzt jedoch auch geistige und nicht nur biologische Reife voraus.

Die umstrittene Frage unter den muslimischen Gelehrten besteht somit in der genaueren Bestimmung von Reife. Denn der Begriff „Reife“, aber auch der Begriff „Verstand“, bleibt etwas abstrakt. Einige Gelehrte bestimmen die Reife biologisch: Demnach geht es um die Geschlechtsreife. Andere Gelehrte definieren diese geistig: Demnach geht es um die geistige Reife. Dazu merkt der Exeget at-Ṭabarsī in seinem Kommentar zum Begriff „Reife“ im Zusammenhang mit seiner Auslegung des Verses 6 der vierten Sure an, dass bei dem koranischen Begriff „bulūğ“ (Reife) nicht die biologische Reife, sondern „die Reife des

Verstandes“ gemeint ist (vgl. at-Ṭabarsī, 2006, S. 17). Diese sei durch die Fähigkeit gekennzeichnet, Verantwortung zu übernehmen. At-Ṭabarsī unterstreicht, dass dies der Position der meisten Gelehrten entsprechen würde, aber auch den Gefährten des Propheten. Als Bekräftigung seiner Position zählt er einige Namen von bekannten Gefährten des Propheten (Sahāba) bzw. deren Gefährten (Tabi‘ūn) auf, wie Qatāda, Al-Ḥassan, Ibn ‘Abbās und Muğāhid. In einer Überlieferung, die auf den Propheten Mohammed zurückgeht, wird das Alter 15 als Bestimmung der Reife erwähnt. Der spätere Kalif ‘Umar Ibn ‘Abdal‘azīz kommentierte diese Überlieferung mit den Worten: „Dieses Alter ist die Grenze zwischen Reife und Unreife“. Er schrieb einen Erlass an seine Statthalter mit der Erklärung, dass alle unter 15 als Kinder zu behandeln sind. (Überliefert u. a. von Bukhari und Muslim. Vgl. Bukhari, das Kapitel „Die Reife der Kinder und deren Zeugenschaft“). Dazu merkt Kozali an, dass die Reife „nach einer allgemeinen Ansicht der Rechtsgelehrten, etwa mit der Vollendung des 15. Lebensjahres erreicht [wird]“ (Kozali, 2011, S. 7). Demnach gelten Personen unter 15 Jahren als minderjährig. Für sie gilt: „Ein Kind (*ṣabiy*), das die Reife noch nicht erreicht hat, ist nicht in der Lage, die Anrede zu verstehen, von daher kann es auch nicht rechtsfähig sein“ (ebd.). Somit beginnt nach der islamischen Tradition die religiöse Verpflichtung des Menschen erst mit seiner Reife. Dies hat die Konsequenz, dass auch diejenigen Gelehrten, die das Kopftuch als religiöse Verpflichtung für die Frauen sehen, diese Verpflichtung erst mit der Reife der Frau geltend machen. Nach der obigen Darstellung können wir diese mit 15 Jahren festlegen, auch wenn mehrheitlich von der biologischen Reife ausgegangen wird, weil das Argument der Reife der Frau in den Vordergrund gestellt wird.

Verstehen (*fahm*)

Dieses Kriterium steht eng mit den beiden vorigen in Verbindung und „drückt die Fähigkeit aus, die Anrede, die mit einer Verpflichtung verbunden ist, verstehen zu können.“ (Kozali, 2011, S. 7). Hier besteht Einigkeit unter den Gelehrten, dass nur derjenige in religiöser Hinsicht verpflichtet ist, der im Stande ist, den Gegenstand der Verpflichtung zu reflektieren (vgl. al-Aṣ‘arī, 2002, S. 264), ansonsten ist die Verpflichtung nicht gegeben und die Person zählt nicht zu dem Kreis der Verpflichteten (Mukallaf) (vgl. Al-Ġuwainī, 1992, S. 55).

Der Gelehrte Nağm ad-Dīn at-Tūfī unterstreicht, dass ohne geistige Mündigkeit keine Verpflichtung stattfinden kann, und definiert Mündigkeit in der Fähigkeit der Person, den Gegenstand der Verpflichtung (in unserem Fall das Tragen des Kopftuchs) zu reflektieren und nachzuvollziehen (vgl. At-Tūfī, 1998, S. 180). Als Zeitpunkt nennt er die Vollendung des 15. Lebensjahres (vgl. ebd. S. 187).

Die Gelehrten berufen sich auf den Hadīth, demzufolge bei drei Personen die Verpflichtung nicht gegeben ist, nämlich beim Schlafenden bis er aufwacht, beim Knaben bis er erwachsen wird und beim geistig Eingeschränkten bis er zur Vernunft gelangt. Dies alles soll den Aspekt unterstreichen, dass eine Frau das Kopftuch nur dann tragen darf, wenn sie im Stande ist, alle Argumente, die dafür und dagegen sprechen zu reflektieren, dazu gehören die diesbezüglichen koranischen sowie prophetischen Aussagen.

Freiheit

Die Intention spielt im Islam eine zentrale Rolle. Das heißt, der Verpflichtete muss die Pflicht mit der entsprechenden Absicht durchführen, dafür stellt die Freiwilligkeit eine Grundvoraussetzung dar. „Dementsprechend darf über den Willen des Empfängers der Verpflichtung bei der Ausführung eines Gebotes oder Unterlassung eines Verbotes keineswegs Druck ausgeübt werden.“ (Kozali, 2011, S. 7).

Eine aufrichtige Intention ist jedoch nur dann gegeben, wenn das Wissen um das Beabsichtigte vorhanden ist (vgl. al-Ġazālī, Bd. 1, S. 277). Der klassische Gelehrte al-Ġazālī fragt hier zu Recht: „Denn wie soll man zu demjenigen, der nicht versteht, sagen: ‚Versteh!‘“ (ebd. vgl. auch S. 281) Daher erklärt al-Ġazālī, wie aber auch die Mehrheit der muslimischen Gelehrten, Minderjährige von der religiösen Verpflichtung für befreit (vgl. ebd. S. 277). Umstritten bleibt jedoch, wie schon erwähnt, die Bestimmung der Grenze von Minderjährigkeit und Reife. In der Frage nach der Bestimmung dieser Grenze für das Heiratsalter sind die innerislamischen Diskussionen viel weiter fortgeschritten als in der Frage nach dem Tragen des Kopftuches. Daher ist es hilfreich, sich diese Entwicklungen um das Heiratsalter von Mädchen in der hier gebotenen Kürze anzuschauen.

Eine Parallele zu der Frage nach der Heirat von Minderjährigen

Wenn es um die Frage nach dem heiratsfähigen Alter von Mädchen geht, dann spricht die traditionelle islamische Theologie ebenfalls von der „Reife“ als Beginn des Heiratsalters und definiert diese meist biologisch. Aber hier orientiert sich das Mindestheiratsalter von Mädchen in den meisten islamischen Ländern heute keineswegs an der biologischen Reife, sondern wird von den jeweiligen Staaten anders bestimmt. Und so beträgt das Mindestheiratsalter zum Beispiel in Ägypten, Tunesien, Oman und Marokko 18 Jahre, in Jordanien 15 usw. Aber wie begründen die Gelehrten in diesen Ländern das Heiratsverbot von Mädchen vor diesen Altersgrenzen?

Exemplarisch werden hier die Hauptargumente der Azhar-Institution angeführt, die als eine der bedeutendsten religiösen Institutionen innerhalb der islamischen Welt gilt und diesbezüglich eine Fatwa (religiöses Rechtsgutachten) auf ihrer offiziellen Internetseite veröffentlicht hat:

Am Anfang der Ausführungen wird unterstrichen, dass der Islam keine statische Religion ist, sondern die jeweiligen kulturellen Gegebenheiten für eine Dynamik innerhalb der islamischen Lehre sorgen. Danach werden zwei für unsere Diskussion wesentliche Argumente aufgeführt³:

- Die muslimischen Gelehrten haben sich darauf geeinigt, dass es Haltungen und Dinge gibt, die zwar von der Religion ursprünglich erlaubt waren, aber es steht dem Staat dennoch zu, sie aus Interessensgründen zu verbieten bzw. einzuschränken. Dazu gilt folgendes Prinzip der klassischen islamischen Normenlehre: „Der Staat soll immer im Interesse des Volkes handeln“, und daher obliegt es dem Staat, entsprechende Gesetze zu verabschieden. In den Ausführungen der Azhar wird an entsprechendes Handeln durch die Gefährten des Propheten, vor allem der

³ vgl. <http://www.azhar.eg/details-observer/1-موقف-الإسلام-من-زواج-القاصرات> (mawqif al-islām min zawāġ al-qāṣirāt, Die Haltung des Islam zur Heirat Minderjähriger. Zuletzt abgerufen am 13. April 2023).

ersten Kalifen erinnert, die aus Interessensgründen bestimmte religiöse Normen aufgehoben bzw. verändert haben.

- Der Staat darf das Heiratsalter einschränken.

In den Ausführungen der Azhar wird allerdings zugegeben, dass eine Einschränkung des Heiratsalters durch den Staat der Meinung der meisten klassischen islamischen Schulen widersprechen würde. Dennoch beziehen sich die Ausführungen auf Meinungen von bekannten traditionellen Gelehrten wie Ibn Šubruma, ‘Utmān al-Battī und Abū Bakr al-Aṣam, um sich für die Bestimmung/Einschränkung des Heiratsalters durch den Staat stark zu machen, auch wenn darin ein Widerspruch zu vielen traditionellen Positionen bestehen würde. Denn dies diene heute dem Allgemeinwohl und vor allem den Interessen der jungen Mädchen und deren Recht auf Selbstbestimmung.

Im Anschluss an die Ausführungen wird daran erinnert, dass das osmanische Reich schon Mitte des 19. Jahrhunderts das Mindestheiratsalter mit 15 Jahren bestimmt hat.

Das Kopftuch und das Schutzalter im islamischen Kontext

Auch innerhalb islamischer Rechtstraditionen wird die religiöse Verpflichtung zum Tragen des Kopftuchs an klare Voraussetzungen geknüpft: Verstand, Reife, Verständnis und Freiwilligkeit. Diese Bedingungen definieren, ab wann ein Mensch als *mukallaf* – also religiös verpflichtet – gilt.

Nach klassischer islamischer Auffassung beginnt diese Verpflichtung frühestens mit dem Erreichen der Reife (*bulūg*), die nicht nur biologisch, sondern vor allem auch geistig verstanden wird. Damit ist die Fähigkeit gemeint, Verantwortung zu übernehmen, religiöse Gebote zu reflektieren und zwischen Argumenten zu unterscheiden. Mehrere klassische Gelehrte, darunter aṭ-Ṭabarsī und at-Tūfī, sehen diese Reife frühestens mit dem vollendeten 15. Lebensjahr erreicht.

Zudem ist Freiwilligkeit eine zentrale Bedingung religiöser Praxis im Islam. Nur wer eine Handlung bewusst und aus eigener Überzeugung vollzieht, handelt im Sinne islamischer Ethik. Druck oder fehlendes Verständnis entwerten eine religiöse Handlung.

Daraus ergibt sich: Mädchen unter 14 Jahren erfüllen in der Regel nicht die Voraussetzungen für eine religiöse Verpflichtung – selbst aus traditionell-islamischer Sicht. Das Tragen des Kopftuchs in diesem Alter wäre somit nicht Ausdruck gelebter Religiosität, sondern läuft Gefahr, gegen islamische Prinzipien wie Mündigkeit, Einsicht und Freiwilligkeit zu verstoßen. Es liegt daher im Schutzinteresse dieser Mädchen, die Entscheidung für ein eventuelles Tragen des Kopftuchs bis zur Erreichung dieser Voraussetzungen zurückzustellen.

6. Resümee

Die hier behandelten Positionen und angeführten Argumente können in folgenden Stichworten zusammengefasst werden:

- Grundsätzlich können wir zwischen einer wortwörtlichen (literalistischen) und einer sinngemäßen Lesart des Korans und der prophetischen Tradition (Sunna) unterscheiden.
- Immer mehr muslimische Gelehrte setzen sich für eine sinngemäße Lesart dieser Ursprungstexte des Islams ein. Statt darauf zu beharren, den Wortlaut ins Hier und Heute zu transportieren, werden diese Texte in ihrem historischen Entstehungskontext verortet, um dann nach der Stoßrichtung dieser Texte entsprechend den damaligen theologischen, historischen, gesellschaftlichen, gesellschaftspolitischen usw. Kategorien zu fragen. Es gilt dann, diese Stoßrichtung zu verfolgen, allerdings entsprechend den heutigen Kategorien, um sie zeitgemäß fortzuführen. Die traditionelle islamische Tradition spricht in diesem Zusammenhang von den Maximen der islamischen Lehre (Maqāṣid), die dem Ziel der Verwirklichung des Allgemeinwohls folgen. (vgl. Habaš, 2005, S. 59).
- Dies gilt auch für die Frage nach dem Kopftuch im Islam. Dazu schreibt der zeitgenössische Gelehrte Mohammed Habaš: „Bekleidungsvorschriften im Islam basieren grundsätzlich auf das Verwirklichen des Allgemeinwohles und der menschlichen Interessen. Die islamische Lehre, die verkündet wurde, um die Menschen zu befreien, kann sie nicht gleichzeitig zu einer bestimmten Form der Bekleidung zwingen“ (ebd.). Gelehrte wie Khaled Abou El Fadl sehen im Kopftuchtragen eine soziale Schutzfunktion der freien Frauen vor den Belästigungen der Männer in bestimmten historischen Kontexten, in denen es noch Sklaverei gab.
- Viele muslimische Gelehrte sehen dennoch im Tragen des Kopftuchs ein ahistorisches religiöses Gebot, das keineswegs an bestimmte historische Kontexte gebunden ist, und argumentieren mit dem Gebot des Bedeckens der Reize der Frau vor den Männern, um präventiv für den Schutz vor sittlichen Verfehlungen in der Gesellschaft zu sorgen. Andere, vor allem immer mehr zeitgenössische Gelehrte hingegen lehnen diese Reduzierung der Frau auf ein sexuelles Objekt, das durch seine Haare Männer sexuell reizen würde, ab und sehen die ursprüngliche Schutzfunktion durch die Sichtbarmachung von Unterschieden zwischen freien Frauen und Sklavinnen heute nicht mehr gegeben.
- Gelehrte wie Khaled Abou El Fadl sehen im Tragen des Kopftuchs in bestimmten nichtislamischen Ländern sogar eine Gefährdung und Benachteiligung der Frau, weshalb die ursprüngliche Schutzintention nicht nur nicht mehr gegeben ist, sondern sogar durch das Kopftuch selbst gefährdet wird, und sprechen sich gegen das Kopftuchtragen aus, wenn es zum Nachteil der Frau wird.
- Diejenigen Gelehrten, die im Tragen des Kopftuchs ein religiöses Gebot sehen, erklären dieses Gebot ab der Reife (bulūġ). Diese wird entweder biologisch (durch die körperliche Reife, die meist mit dem Beginn der Menstruation bestimmt wird) oder geistig (wenn die betroffene Person intellektuell in der Lage ist, die Argumente und Gegenargumente einer bestimmten

religiösen Position nachzuvollziehen, um selbst eine Entscheidung für sich zu treffen und diese in Freiheit zu verantworten) bestimmt.

- In den meisten islamischen Ländern wird das Alter der Reife, zumindest wenn es um das Heiratsalter geht, vom Staat festgelegt und zwar, um Mädchen vor Fremdbestimmung zu schützen (z. B. im osmanischen Reich ab Mitte des 19. Jahrhunderts mit 15, heute in Marokko, Tunesien, Ägypten mit 18, in Jordanien mit 15 usw.).

- Es gilt im Islam der Grundsatz der freien Entscheidung. Das heißt, das Individuum als Subjekt muss selbst in der Lage sein, sich selbst auch in religiöser Hinsicht, und zwar jenseits jeglicher Fremdbestimmung bzw. jeglichen Zwangs, zu bestimmen. Dies setzt aber voraus, dass der Mensch geistig in der Lage ist, den Gegenstand seiner Entscheidung zu reflektieren sowie die Argumente und Gegenargumente rational nachzuvollziehen, um dann eine vernunftgeleitete Entscheidung zu treffen und zu verantworten.

B. Entwicklungspsychologische und pädagogische Perspektive

In der Sichtweise der meisten Musliminnen und Muslime wird das Kopftuch vor allem als religiöses Symbol verstanden. Gerade bei Kindern erscheint es unangemessen, diesem eine politische Bedeutung zuzuschreiben oder es als Ausdruck einer bestimmten politischen Haltung zu interpretieren. Bei erwachsenen Frauen hingegen kann das Kopftuch durchaus auch eine politische Komponente haben, etwa wenn sie es gezielt als Zeichen des Protests oder der Solidarität tragen – wie beispielsweise während der iranischen Revolution im Jahr 1979.

Oft ist gerade bei Mädchen unter 14 Jahren der Konformitätsdruck ein wesentlicher Beweggrund für das Tragen des Kopftuchs. Die Studie „*Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols?*“ von Frank Jessen und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (2006) untersucht die Motive und Einstellungen türkeistämmiger Musliminnen in Deutschland, die ein Kopftuch tragen und überwiegend an Moscheegemeinden angebunden sind. Laut den Ergebnissen der Studie beruht die Entscheidung für das Tragen des Kopftuchs selten auf einer rationalen Abwägung. Vielmehr wuchsen die Befragten in einem sozialen Umfeld auf, in dem das Kopftuch als selbstverständlich galt und kaum hinterfragt wurde. Dies wurde als „Normalfall“ beschrieben – ein expliziter Druck war in vielen Fällen nicht erforderlich, da das Tragen des Kopftuchs als ein natürlicher Bestandteil des Aufwachsens empfunden wurde. Die soziale Norm innerhalb der Familie wirkte implizit strukturierend auf das Verhalten. Das Tragen des Kopftuchs wird oft kaum religiös reflektiert.

Die sozialpsychologische Forschung hat bereits seit Langem gezeigt, dass menschliches Handeln nicht ausschließlich auf objektiv überprüfbare Fakten oder auf eine realitätsgetreue Wahrnehmung der Welt zurückzuführen ist. Vielmehr orientieren sich Menschen in ihrem Denken und Verhalten an ihrer subjektiven Wahrnehmung und Interpretation der Wirklichkeit. Bezogen auf religiöse Normen bedeutet dies: Nicht der tatsächliche Wortlaut des Korans oder eine theologisch fundierte Interpretation allein bestimmen das Verhalten, sondern die Art und Weise, wie Individuen bestimmte Aussagen religiöser Texte rezipieren, sich erzählen und in ihren Lebenskontext einordnen. Diese individuelle, sozial geprägte Konstruktion von Sinn – also die mentale Repräsentation eines Wirklichkeitsausschnitts – wird handlungsleitend. In der Alltagswelt sind es daher nicht objektive Inhalte, sondern subjektiv bedeutsam gewordene Bedeutungen, die Orientierung geben. Dies erklärt unter anderem, warum das Kopftuch für manche Musliminnen ein spirituelles Symbol der Frömmigkeit darstellt, während andere es als kulturelle Tradition oder gar als politisches Statement empfinden – unabhängig davon, was der Koran inhaltlich tatsächlich vorgibt. Diese individuelle Sinngebung macht zudem eine *psychologische* Perspektive auf kognitive, sozial-emotionale und religiöse Entwicklung unabdingbar.

1. Das Jugendalter als Lebensphase

Im Zentrum der Entwicklungspsychologie steht die Frage, wie sich der Mensch im Verlauf seiner Lebensspanne – je nach Lebensphase unterschiedlich – mit seiner Umwelt auseinandersetzt und sie sich aneignet (Piaget, 1926/1974; Boesch, 1980). Eine dieser entwicklungspsychologischen Lebensphasen, und vermutlich diejenige mit den tiefgreifendsten kognitiven, sozial-emotionalen und körperlichen Veränderungen, ist die des Jugendalters (synonym: Adoleszenz).

Wann genau die Adoleszenz beginnt und endet, wird in der wissenschaftlichen Literatur unterschiedlich angegeben (Sawyer et al., 2018; Schwarz, 2022). Frühe Theorien gingen davon aus, dass sich die Adoleszenz im Alter zwischen 14 und 24 Jahren erstreckt (Hall, 1904). Heutige Lehrbücher setzen hier bereits eher, nämlich mit Beginn der Pubertät, an und definieren das Jugendalter üblicherweise in drei Phasen (Berk, 2020, S. 549):

1. Frühes Jugendalter (11–14 Jahre) beginnt mit Einsetzen der Pubertät,
2. Mittleres Jugendalter (14–16 Jahre), in der die meisten pubertären Veränderungen weitestgehend abgeschlossen sind,
3. Spätes Jugendalter (16–18 Jahre) in der die körperliche Entwicklung abgeschlossen ist und erwachsene Rollen eingenommen werden.

Diese mannigfaltigen Veränderungen beeinflussen auch die Entwicklung des moralischen und religiösen Denkens und Handelns in einer so fundamentalen Art und Weise, sodass in dieser Stellungnahme argumentiert wird, dass sich ab dem mittleren Jugendalter, also ab einem Alter von 14 Jahren, eine erste gewisse religiöse Reife einstellt. Diese Reife ermöglicht, eigene religiöse Positionen einzunehmen und Entscheidungen unabhängig von elterlichem Druck, institutionellen Vorgaben oder gar sozialem Zwang zu treffen.

Dies wird im Folgenden anhand des wissenschaftlichen Erkenntnisstandes zur kognitiven und sozial-emotionalen und der damit verbundenen neuropsychologischen Entwicklung im mittleren Jugendalter dargelegt, um die darauf aufbauenden Prozesse der moralischen und vor allem religiösen Entwicklung darzustellen. Darauf aufbauend wird die pädagogische Perspektive auf das Tragen eines religiös konnotierten Kleidungsstücks wie des Kopftuchs dargestellt, welche ein reflektiertes Verhältnis zu dessen Bedeutung voraussetzt.

2. Kognitive Entwicklung

Im Zentrum der kognitiven Entwicklung im Jugendalter stehen tiefgreifende Veränderungen im Denken und in der Selbstwahrnehmung. Hierbei kommt es zu der Herausbildung eines zunehmend bewussten, selbstgesteuerten und selbstregulierten Denkens und darauf aufbauenden Handelns sowie der Fähigkeit zum abstrakten Denken.

Die Fähigkeit zu abstraktem und hypothetischem Denken gilt als zentrale Voraussetzung für moralisches Urteilen, Selbstreflexion und eigenständige Entscheidungen im sozialen wie religiösen Kontext. Jean Piaget hat mit seiner Stufentheorie der kognitiven Entwicklung einen bedeutenden Beitrag zur theoretischen Einordnung dieser Fähigkeiten geleistet. Nach Piaget

erreichen Kinder das sogenannte formal-operationale Stadium etwa ab dem 12. Lebensjahr. In diesem Stadium werden sie erstmals in die Lage versetzt, über konkrete Erfahrungen hinaus zu denken, Hypothesen zu bilden, logische Schlussfolgerungen zu ziehen, unterschiedliche Perspektiven zu vergleichen und abzuwägen sowie zukünftige Konsequenzen gedanklich zu antizipieren (vgl. Piaget, 1926/1974).

Allerdings ist mittlerweile gut belegt, dass die Ausprägung dieser Denkform stark vom sozialen Kontext, Bildungsniveau und individuellen Förderbedingungen abhängt. Empirische Studien zeigen, dass viele Jugendliche auch weit über das 12. Lebensjahr hinaus Schwierigkeiten mit systematischem, abstraktem Denken haben (vgl. Kuhn, 2009) und der damit verbundene präfrontale Kortex (siehe unten) erst im Erwachsenenalter vollständig ausreift (Gogtay et al., 2004; Steinberg, 2015). Damit geht auch einher, dass erst ab der mittleren Adoleszenz sich zunehmend die Fähigkeit entwickelt, systematisch über logische Zusammenhänge innerhalb eines Problems nachzudenken, moralische Überzeugungen mit rechtlichen Vorstellungen zu verknüpfen und eine weltanschauliche Orientierung im religiösen oder politischen Bereich auszuprägen (Salmela-Aro, 2011). Dies relativiert die Vorstellung einer abgeschlossenen kognitiven Reifung im Jugendalter und weist darauf hin, dass verantwortungsvolle und reflektierte Entscheidungsfähigkeit ein langwieriger Reifungsprozess ist, der weit über die frühe Adoleszenz hinaus andauert.

3. Psychosoziale Entwicklung

Nicht nur kognitive Operationen, sondern auch soziale Beziehungen und damit einhergehende Emotionen werden im Jugendalter deutlich komplexer. Jugendliche verbringen deutlich mehr Zeit allein und soziale Beziehungen erweitern sich vor allem in Richtung Freundschaften und Cliques, die zunehmend wichtig im Leben werden. Ab dem mittleren Jugendalter findet dann auch eine stärkere Ablösung von den Eltern statt (Demmrich, 2016), was mit einem schwindenden autoritären Verständnis der Eltern-Kind-Beziehung einhergeht. Auch die Beziehung zu den Geschwistern werden, zumindest im westlichen Kulturkreis, weniger hierarchisch (Salmela-Aro, 2011). Damit einher gehen auch starke emotionale Veränderungen, die durch eine Zunahme an Komplexität und Intensität erlebter Emotionen gekennzeichnet sind, aber auch von der zunehmenden Fähigkeit, Emotionen zu regulieren (Zimmermann et al., 2018).

Eine zentrale Entwicklungsaufgabe ist nach der psychosozialen Entwicklungstheorie von Erik H. Erikson (1966) die Herausbildung einer stabilen Identität. Identität ist dabei als multidimensionales Konstrukt zu verstehen: Die Frage „Wer bin ich?“ bezieht sich unter anderem auf körperliche, sexuelle, berufsbezogene, ethnische und auch religiöse Aspekte. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Identität beginnt im frühen Jugendalter, ist in dieser Phase jedoch stark mit inneren Konflikten – etwa einer ausgeprägten Stimmungsschwankung (Zimmermann et al., 2018) – sowie mit äußeren Spannungen, etwa im Verhältnis zu Eltern, Lehrpersonen oder Geschwistern, verbunden. Jugendliche pendeln in dieser Zeit häufig zwischen Selbstzweifeln und Momenten von Selbstsicherheit. Von einem gefestigten, autonomen Identitätsgefühl kann zu diesem Zeitpunkt noch nicht die Rede sein; es entwickelt sich erst im weiteren Verlauf des Jugendalters (Salmela-Aro, 2011).

4. Neuropsychologische Entwicklung

Das Jugendalter ist eine Phase tiefgreifender Reifungsprozesse im Gehirn (Arain et al., 2013). Besonders bedeutsam sind dabei Veränderungen im präfrontalen Kortex – jenem Hirnareal, das hinter der Stirn liegt. Dieser Bereich spielt eine zentrale Rolle für die kognitive, emotionale und psychosoziale Entwicklung in der Adoleszenz. Ab dem *mittleren* Jugendalter kommt es nicht nur zur Reifung des präfrontalen Kortex, sondern auch zu einer verstärkten Vernetzung mit den emotionalen Zentren des Gehirns (Casey et al., 2008).

In der frühen Adoleszenz hingegen sind Jugendliche sich der Konsequenzen ihres Handelns häufig noch nicht bewusst. Ihr Verhalten ist oftmals geprägt von impulsiven Entscheidungen, Risikoverhalten und emotionalen Ausbrüchen (Salmela-Aro, 2011). Mit fortschreitender Reifung des präfrontalen Kortex entwickeln sich zunehmend Fähigkeiten wie vorausschauendes Denken, Planung, Impulskontrolle und Emotionsregulation. Auch die Grundlagen von Vernunft, moralischem Urteilen, ethischem Bewusstsein und Willensbildung nehmen nun Gestalt an (vgl. Demmrich, 2016).

Diese Entwicklungen stehen exemplarisch für eine fortlaufende Reifung auf emotionaler, intellektueller und verhaltensbezogener Ebene – ein Prozess, der sich über das gesamte Jugendalter hinwegzieht und neurologischen Studien zufolge erst im Alter von etwa 25 bis 30 Jahren vollständig abgeschlossen ist (Gogtay et al., 2004).

5. Religiöse Entwicklung

Die zuvor beschriebenen kognitiven, psychosozialen und neuropsychologischen Entwicklungen im Jugendalter bilden zugleich die Grundlage für die moralische und religiöse Reifung. Es war erneut Jean Piaget (1932/2017), der auch auf diesem Gebiet wesentliche Impulse für moderne Theorien der Moralentwicklung – und in deren Folge auch der religiösen Entwicklung – setzte. Nach Piaget entwickelt sich moralisches Urteilsvermögen zunächst im Rahmen einer durch Autoritäten bestimmten Heteronomie in der Kindheit: Richtig und Falsch werden entlang äußerer Vorgaben beurteilt. Im Jugendalter hingegen entsteht eine autonome Moral, bei der das eigene Gewissen zur Richtschnur für moralische Bewertungen wird. Diese Überlegungen wurden später von Lawrence Kohlberg (1966) weiterentwickelt. Er betonte, dass erst ab der Adoleszenz ein reflexiver Umgang mit sozialen Normen und moralischen Prinzipien möglich wird – eine Orientierung an Gerechtigkeit und am sozialen Miteinander, die nicht mehr von der Zustimmung oder Sanktion autoritärer Instanzen abhängig ist.

Auch Oser und Gmünder (1996) stellen in ihrer Stufentheorie der religiösen Entwicklung die zunehmende Autonomie des Jugendlichen ins Zentrum. Während im Kindesalter die Gottesbeziehung durch die vollständige Abhängigkeit des Menschen und die Allmacht Gottes geprägt ist, rückt im Jugendalter die Selbstständigkeit des Individuums in der Beziehung zu Gott in den Vordergrund.

Bezüglich der Entwicklung religiöser Überzeugungen hat James Fowler (1991), einer der einflussreichsten Forscher im Bereich der Glaubensentwicklung, ein weiteres Stufenmodell

vorgeschlagen. In der dritten Stufe – typischerweise während der Grundschulzeit – wird Religion eher buchstäblich verstanden: Symbole oder Erzählungen werden noch nicht in ihrer übertragenen Bedeutung erfasst. In der vierten Stufe, die mit dem Jugendalter beginnt, beginnen Jugendliche damit, religiöse Inhalte stärker zu verinnerlichen, über diese nachzudenken und sie auch im Austausch mit Gleichaltrigen infrage zu stellen. Erst ab dem jungen Erwachsenenalter (fünfte Stufe) gewinnt der Glaube an Tiefe, da er kritisch reflektiert und in einem persönlichen, kohärenten Rahmen verankert wird. Hierbei erfolgt oft eine bewusste Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen und überlieferten Glaubensinhalten.

Die neueste Forschung geht davon aus, dass erst ab dem mittleren Jugendalter überhaupt von religiöser Entwicklung gesprochen werden kann. Religiöse Entwicklung kann sich demzufolge erst vollziehen, wenn sich Objekte der Umwelt in formalen Operationen (nach Piaget, siehe oben) aneignen lassen *und* Erfahrungsbildung stattfinden kann, in der diese Objekte internalisiert und lebensweltlich relevant werden (Allolio-Näcke, 2022).

Während im Kindesalter die sozialisierte Außenperspektive und die individuelle Innenperspektive noch als deckungsgleich wahrgenommen werden, geraten diese beiden Perspektiven im Jugendalter in Konflikt. Der oder die Heranwachsende ab der mittleren Adoleszenz stellt sich die Frage, was durch Sozialisation geprägt wurde und was die eigene, individuell gewollte Perspektive ist – eine Frage, die die religiöse Entwicklung bis ins Erwachsenenalter begleitet. Im Jugendalter drängt sich somit die Frage geradezu auf: „Was bedeutet dieses Symbol, diese religiöse Handlung, dieses Objekt für mich?“ (Boesch, 1980). Durch die formalen Operationen gewinnen Objekte und Handlungen, wie das Tragen des Kopftuchs, an Differenzierung, indem sie sich zunehmend von ihrem konkret-praktischen Gebrauch lösen. Erst auf diese Weise wird eine Integration des Kopftuchtragens in die eigene Erfahrungswelt möglich. Im Rahmen dieses Internalisierungsprozesses setzen sich Jugendliche kritisch mit dem Kopftuch auseinander und entwickeln daraus eine eigene Haltung – sei es eine akzeptierende, ambivalente oder ablehnende. Diese Haltung kann dann begründet und gegenüber anderen Positionen verteidigt werden. Kinder hingegen verfügen noch nicht über die Ressourcen, um das Kopftuch als Objekt oder das Kopftuchtragen als Handlung in seiner Vielzahl an sozialen, religiösen und politischen Bedeutungen differenziert zu verstehen (vgl. Schneider & Lindenberger, 2018).

6. Zwischenresümee zur psychologischen Perspektive

1. Fundamentale Veränderungen im kognitiven Bereich finden erst im mittleren Jugendalter, also etwa ab dem 14. Lebensjahr, statt. Zwar beginnt die Fähigkeit zu abstraktem und hypothetischem Denken bereits im frühen Jugendalter, doch erst in der mittleren Adoleszenz entwickelt sich zunehmend die Fähigkeit, systematisch über logische Zusammenhänge nachzudenken, moralische Überzeugungen mit rechtlichen Vorstellungen zu verknüpfen und eine weltanschauliche Orientierung – auch im religiösen Bereich – auszubilden. Diese Entwicklungen in der mittleren Adoleszenz bilden die Voraussetzung für moralisches Urteilen, Selbstreflexion und eigenständige Entscheidungen im sozialen wie religiösen Kontext.

2. Ab dem mittleren Jugendalter setzt eine stärkere Ablösung von den Eltern ein. Die Identitätsbildung, die sich unter anderem auf körperliche, sexuelle, berufsbezogene, ethnische und auch religiöse Aspekte bezieht, gewinnt nun zunehmend an Autonomie. In der frühen Adoleszenz hingegen ist der beginnende Identitätsbildungsprozess häufig von inneren Konflikten wie massiven Stimmungsschwankungen und Selbstzweifeln sowie von äußeren Spannungen – etwa im Verhältnis zu den Eltern – geprägt. Elterlicher Druck, institutionelle Vorgaben oder sozialer Zwang, etwa zum Tragen des Kopftuchs, wären in dieser Phase sozial und emotional eher kontraproduktiv: Aufgrund der in der frühen Adoleszenz typischen inneren Spannungen und der konflikthafter Auseinandersetzung mit dem sozialen Umfeld könnte ein elterlicher oder institutioneller Druck – etwa in Bezug auf das Tragen des Kopftuchs – Reaktanz bis hin zur entschiedenen Ablehnung hervorrufen.

3. Die mit diesen Entwicklungen einhergehende Reifung des präfrontalen Kortex setzt ebenfalls erst im mittleren Jugendalter ein. In der frühen Adoleszenz hingegen sind sich Jugendliche der Konsequenzen ihres Handelns häufig noch nicht bewusst; ihr Verhalten ist oft geprägt von impulsiven Entscheidungen und emotionalen Ausbrüchen. Erst mit der fortschreitenden Hirnreifung im mittleren Jugendalter entwickeln sich zunehmend Fähigkeiten wie vorausschauendes Denken, Planung, Impulskontrolle und Emotionsregulation – ebenso wie die Grundlagen von Vernunft, moralischem Urteilen, ethischem Bewusstsein und Willensbildung.

4. Diese kognitiven, psychosozialen und neuropsychologischen Entwicklungen im mittleren Jugendalter bilden zugleich die Grundlage für moralische und religiöse Reifungsprozesse. Sie führen dazu, dass moralische Urteile zunehmend autonom gefällt werden – das heißt: orientiert am eigenen Gewissen statt an der Autorität Erwachsener. Es entwickelt sich ein reflexiver Umgang mit moralischen Regeln, der sich an Prinzipien wie Gerechtigkeit und sozialem Miteinander ausrichtet.

5. Mit dieser moralischen Entwicklung ist die religiöse Entwicklung eng verbunden. Im Kindesalter werden religiöse Glaubensinhalte und Praktiken vorwiegend durch soziale Normen sowie durch die Autorität Erwachsener übernommen. Neuere Forschungen zur religiösen Entwicklung gehen davon aus, dass sich eine eigenständige religiöse Entwicklung erst dann vollziehen kann, wenn sich Objekte der Umwelt durch formale Operationen aneignen lassen und ein Prozess der Erfahrungsbildung einsetzt, in dem diese Objekte internalisiert und als lebensweltlich bedeutsam erlebt werden. Dies wird erst im mittleren Jugendalter möglich – in einer Phase, in der sich zunehmend die Frage stellt: „Was bedeutet dieses Symbol, diese religiöse Handlung, dieses Objekt für mich?“ Dadurch kann das Tragen des Kopftuchs differenziert reflektiert und in die eigene Erfahrungswelt integriert werden. Dieser Internalisierungsprozess ermöglicht es Jugendlichen ab der mittleren Adoleszenz, eine eigene Haltung zum Kopftuch zu entwickeln, zu begründen und diese gegenüber anderen Positionen zu verteidigen.

6. Im Kindesalter erfolgen Entscheidungen wie das Tragen eines religiösen Symbols – etwa das Kopftuchtragen – in der Regel nicht autonom, sondern werden unhinterfragt aus der Umgebung übernommen und stehen nahezu vollständig unter dem Einfluss sozialer Erwartungen. Erst im mittleren Jugendalter, d.h. in einem Alter ab 14 Jahren, ermöglicht die zunehmende kognitive, psychosoziale und religiöse Reife eigene religiöse Positionen zu entwickeln und

Entscheidungen – auch in Bezug auf das Kopftuchtragen – unabhängig von elterlichem Druck, institutionellen Vorgaben oder sozialem Zwang zu treffen.

7. Pädagogische Perspektive

Diese eben dargestellten entwicklungspsychologischen Erkenntnisse müssen bei juristischen Fragen zur Selbstbestimmung von Kindern und Jugendlichen berücksichtigt werden. Dies betrifft etwa die Religionsmündigkeit (in Österreich und Deutschland ab 14 Jahren), die Einwilligungsfähigkeit in medizinische Eingriffe oder sexuelle Handlungen, aber auch Fragen der religiösen Praxis wie das Tragen eines Kopftuchs.

Das Tragen eines Kopftuchs stellt keine rein äußerliche Praxis dar, sondern ist ein religiös konnotiertes Symbol, das mit komplexen theologischen, sozialen und identitätsstiftenden Bedeutungen verknüpft ist. Um eine solche Entscheidung wirklich autonom und reflektiert treffen zu können, bedarf es – wie oben dargestellt – nicht nur religiösen Wissens, sondern auch der Fähigkeit zu abstraktem und kritischem Denken, zur Abgrenzung von familialem oder gesellschaftlichem Druck und zur Differenzierung von Bedeutungen solcher religiöser Symbole. All diese Fähigkeiten sind bei Kindern unter 14 Jahren in der Regel noch nicht hinreichend entwickelt (vgl. Baer 2006).

Pädagogisch ist daher ein sensibler Umgang mit religiösen Symbolen geboten. Kinder und Jugendliche müssen in ihrer spirituellen Entwicklung ernst genommen werden, zugleich ist aber darauf zu achten, dass Überzeugungen nicht unreflektiert übernommen, sondern altersgemäß verstanden und hinterfragt werden können.

Insgesamt verläuft die religiöse Entwicklung in idealtypischer Weise von einer starren und dogmatischen Haltung im Kindesalter hin zu einer offeneren, differenzierteren Haltung in der Jugend. Allerdings kann diese Entwicklung unter bestimmten Umständen gehemmt oder sogar vollständig blockiert werden – etwa durch übermäßig strenge oder autoritäre Erziehung (vgl. Williamson & Demmrich, 2023), Vernachlässigung, Misshandlung oder psychische Erkrankungen (vgl. Utsch & Demmrich, 2023).

Ungeachtet theologischer Bewertungen des Kopftuchs erfordert es die pädagogische und entwicklungspsychologische Verantwortung, den Schutz und die Selbstbestimmung von Kindern konsequent zu priorisieren. Daher spricht neben der entwicklungspsychologischen Unreife aus pädagogischer Sicht vor allem mangelnde Autonomie und Entscheidungsfreiheit gegen das Tragen eines Kopftuchs bei Mädchen unter 14 Jahren.

Ein zentrales pädagogisches Prinzip ist die Förderung von Autonomie. Religiöse Entscheidungen sollten aus eigener Überzeugung und nicht unter elterlichem oder sozialem Druck getroffen werden. Auch Kinder haben das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Diese impliziert auch, dass sie vor einer Überforderung durch frühzeitige religiöse Normierung geschützt werden müssen. Die islamische Tradition selbst betont, wie oben gezeigt wurde, dass religiöse Verpflichtungen erst mit der geistigen Reife „bulūg“ einsetzen.

Das Kopftuch wird häufig mit Schamhaftigkeit und geschlechtsspezifischer Zurückhaltung assoziiert. Dies führt bei jungen Mädchen zu einer frühen Thematisierung ihres Körpers im öffentlichen Raum. Kinder unter 14 können allerdings aus psychosexueller Entwicklung betrachtet noch keine stabile sexuelle Identität ausbilden (Habermas, 2008). Pädagogisch bedeutet dies: Der Körper sollte im Grundschul- und frühen Jugendalter nicht über Kleidung moralisch aufgeladen werden. Die frühzeitige Markierung als „zu schützender weiblicher Körper“ reproduziert eine sexualisierte Sichtweise, der Kinder in diesem Alter noch nicht ausgesetzt sein sollten.

Das Tragen des Kopftuchs als religiöse Handlung setzt Freiwilligkeit voraus. Klassische islamische Quellen betonen, dass religiöse Handlungen nur dann gültig sind, wenn ihnen eine bewusste Intention zugrunde liegt. Diese Intention ist an Verständnis und Reife gebunden. Daher ist es entscheidend, sicherzustellen, dass sich junge Mädchen später aus Überzeugung und in Freiheit für oder gegen das Tragen eines Kopftuchs entscheiden können. Nur so kann gewährleistet werden, dass ihre religiöse Mündigkeit und persönliche Integrität gewahrt und geschützt bleiben. Ein Kind darf nicht lediglich als Objekt elterlicher religiöser Vorstellungen betrachtet werden. Daraus ergibt sich ein Spannungsfeld zwischen dem elterlichen Recht auf religiöse Erziehung und dem Erfordernis, das Wohl des Kindes in den Mittelpunkt zu stellen. Der Wille des Kindes ist daher stets in Relation zu seinem Wohl zu betrachten und nicht isoliert zu bewerten. Vor diesem Hintergrund ist auch die Debatte um das Tragen des Kopftuchs durch Mädchen unter 14 Jahren zu verstehen. Ab diesem Alter wird angenommen, dass Kinder in der Lage sind, eine eigene Überzeugung zu entwickeln und selbstbestimmte Entscheidungen zu treffen.

Die Forschung ist sich weitgehend einig, dass spätestens ab dem 14. Lebensjahr der Wille eines Kindes in Erziehungsfragen ernst genommen und nicht übergangen werden darf (vgl. Dettenborn, 2001). Wird etwa ein Mädchen – womöglich schon ab dem Alter von 11 Jahren – gegen seinen ausdrücklich artikulierten Wunsch von den Eltern zum Tragen des Kopftuchs gezwungen, so wird damit eine zentrale Dimension seiner psychischen Entwicklung untergraben: die Erfahrung von Selbstwirksamkeit. Diese Erfahrung ist grundlegend für die Entwicklung eines stabilen Selbstkonzepts und die Fähigkeit, das eigene Leben verantwortungsvoll und selbstbestimmt zu gestalten (Schwarzer & Jerusalem, 2002). Gleichwohl ist der Wille des Kindes – insbesondere im frühen Alter – nicht automatisch mit dem Kindeswohl gleichzusetzen. Eine ausschließliche Orientierung an der momentanen Willensäußerung des Kindes ist daher weder für elterliche Erziehung noch für staatliche Regulierung angemessen – unabhängig davon, ob es dabei um eine Befürwortung oder Ablehnung des Kopftuchs geht. Die kindliche Selbstbestimmung ist begrenzt durch das Erfordernis, das Wohl des Kindes sicherzustellen. Kinder sind in vielen Lebensbereichen noch nicht in der Lage, tragfähige Entscheidungen zu treffen (Jacobs & Klaczynski, 2002). Gerade bei religiösen Handlungen von Kindern stellt sich die komplexe Frage, ob diese tatsächlich den eigenen, autonomen Willen des Kindes widerspiegeln oder vielmehr Resultat elterlicher oder kultureller Prägung – also eines „induzierten“ Willens – sind. Gegen die These einer rein fremdbestimmten Willensbildung spricht jedoch, dass jeder menschliche Wille – ob kindlich oder erwachsen – in sozialen Kontexten entsteht und somit immer durch Interaktion und Einfluss geformt wird. Erziehung ist stets ein Prozess, der auf Beeinflussung beruht – selbst in

liebvollen und fürsorglichen Beziehungen. Eine völlige „neutrale“ oder „wertfreie“ Erziehung ist faktisch unmöglich. Auch religiöse Sozialisation im Elternhaus kann daher nicht von vornherein als illegitim oder manipulierend gewertet werden.

Aus pädagogischer Sicht jedoch sind alle Formen von Indoktrination problematisch – insbesondere, wenn sie mit subtilen oder offenen Formen emotionaler Erpressung einhergehen, etwa wenn Kinder unter Androhung von Liebesentzug oder moralischer bzw. religiöser Schuld zum Tragen des Kopftuchs oder zum Mitbeten gedrängt werden. Solche Praktiken führen nicht zu einer echten, „qualifizierten Zustimmung“, sondern motivieren lediglich zu äußerlich angepasstem Verhalten aus Angst oder Druck. Diese Form der Konditionierung ist meist nicht von Dauer und wird oft fallengelassen, sobald äußere Verstärker wegfallen. Gleichwohl rechtfertigt dies nicht zwangsläufig staatliches Eingreifen; vielmehr ist hier ein ethischer Appell an die Eltern angebracht.

Werteerziehung im Sinne einer nachhaltigen moralischen und religiösen Reifung setzt voraus, dass Kinder die vermittelten Werte nachvollziehen und sich diese durch eigene Überzeugung aneignen. Nur wenn ein Kind in einem Klima affektiver Zuwendung, Entscheidungsfreiheit und respektvoller Auseinandersetzung aufwächst, kann es religiöse oder moralische Haltungen als eigene internalisieren. Reife Wertebindung zeigt sich gerade darin, dass ein Mensch autonom, reflektiert und aus innerer Überzeugung handelt. Ein autoritärer, machtausübender Erziehungsstil hingegen behindert diesen Prozess der Internalisierung. In einem solchen erzieherischen Umfeld wird es Kindern schwerfallen, sich mit den pädagogischen Bezugspersonen und deren Werten zu identifizieren (vgl. Montada, 2008).

In Bezug auf die Vermittlung von religiöser Identität betont der Psychologe Haci-Halil Uslucan: „Zwar vermittelt eine starke religiöse Identität ein Gefühl der Exklusivität, aber steigert auch die Distanzwahrnehmung zu anderen Gruppen und erschwert die Kooperation und das Mitgefühl mit anderen. Und Fokussierung auf religiöse Unterschiede im Alltagshandeln nivelliert die Tragweite und Bedeutung anderer Unterschiede für das Leben und Erleben von Menschen. Aus einer ethischen Perspektive ist es im Kontext kindlicher Entwicklung deshalb unfair, ihnen ihre Identität vorzugeben und andere Modi des Seins auszuschließen. Vor allem wird der Aspekt missachtet, dass Kinder noch nicht so viele Gelegenheiten hatten, vernünftig für sich andere Wahlmöglichkeiten zu berücksichtigen. Das Kind hat ein Recht auf Beteiligung bei der Entscheidung über seine Angelegenheiten; insofern sind Eltern verpflichtet, die wachsende Selbstständigkeit des Kindes und seine Entscheidungen zu berücksichtigen. Das gilt sowohl für Eltern als auch für staatliche Stellen, wie etwa das Jugendamt, aber auch für Lehrkräfte in der Schule“ (Uslucan & Khorchide 2020, S. 16).

Uslucan betont, dass ein „reifer“ Lebensentwurf eher dort zu erwarten ist, wo es auch Wahlalternativen gibt. „Hemmen Eltern diese Kontakte durch eine rigide religiöse Entwicklung, sind [die Eltern] im ersten Schritt auf diese Risiken für die Persönlichkeitsentwicklung hinzuweisen“ (ebd.).

Darüber hinaus ist es zudem problematisch, wenn Eltern oder religiöse Institutionen jungen Mädchen vermitteln, das Kopftuch sei im Islam ein göttliches Gebot, dessen Nichtbeachtung

mit göttlicher Strafe geahndet werde – ihnen jedoch gleichzeitig sagen: ‚Du kannst dich jetzt freiwillig dafür oder dagegen entscheiden‘.

Die Grenzen elterlicher religiöser Erziehung sind dort erreicht, wo zur Durchsetzung religiöser Vorschriften physische oder psychische Gewalt angewendet wird. Wenn religiöse Erziehung ausschließlich auf Gehorsam zielt und dem Kind keine Möglichkeit zur Entwicklung eines eigenen Willens lässt, wird die Bildung einer selbstbestimmten Persönlichkeit behindert. Dies stellt eine Verletzung der elterlichen Fürsorgepflicht dar – unabhängig davon, ob die Erziehung religiös begründet ist oder nicht (vgl. Wapler, 2015). In solchen Fällen sind pädagogische und gegebenenfalls auch staatliche Interventionen legitim und notwendig. Besonders Schulkinder stehen vor der Herausforderung, widersprüchliche Normsysteme aus Familie, Religion und Schule miteinander zu vereinbaren. Um in diesem Spannungsfeld handlungsfähig zu bleiben, benötigen sie eine hohe Flexibilität und die Fähigkeit zur Reflexion. Werte wie Kritikfähigkeit und Selbstständigkeit sind heute nicht nur im schulischen Kontext, sondern auch im späteren Berufsleben zentral. Werden jedoch in der Familie Diskussionen unterdrückt, autoritäre Strukturen religiös legitimiert und Kritik an elterlicher oder religiöser Autorität tabuisiert, so können Kinder diese Kompetenzen nur schwer entwickeln. Ein solches Erziehungsklima kann zu sozialer Überforderung und Isolation führen, da wichtige Fähigkeiten wie Konfliktfähigkeit, Selbstorganisation und Meinungsbildung gehemmt werden (vgl. Uslucan 2020, S. 17): „Formen der Frömmigkeit, die das Selbstwertgefühl des Menschen fokussieren und dabei die Größe Gottes und die Kleinheit des Menschen in den Mittelpunkt stellen, mögen bei Erwachsenen eventuell eine Haltung der Demut ausbilden, doch für Kinder sind sie eher selbstwirksamkeitseinschränkend; es schwächt sie in ihrer Überzeugung, wirkungsvoll handeln, Dinge gut machen zu können.“

Untersuchungen zeigen, dass eine religiöse Erziehung, die stark angstbesetzt ist und Gott primär als strafende Instanz darstellt, insbesondere bei sensiblen Kindern und Jugendlichen nicht zur Stabilisierung der religiösen Identität beiträgt, sondern im Gegenteil zur Ablehnung religiöser Praxis insgesamt führen kann (vgl. Grom, 2007; Oser et al., 1996). Eine solche Form der Sozialisation wirkt somit nicht bindend, sondern entfremdend. Ähnliche Effekte lassen sich beim autoritären Erziehungsstil beobachten: Ein pädagogisches Verhalten, das sich vorrangig an Strafen orientiert, fördert weder Disziplin noch Selbstverantwortung, sondern führt häufiger zu Widerstand, aggressivem Verhalten oder auch zu passivem Rückzug und Unterwerfung (vgl. Hurrelmann, 1994).

Eltern, die sich bei der Anwendung von Gewalt auf religiöse Schriften wie Bibel oder Koran berufen, behindern die Entwicklung einer reifen, mündigen und empathischen Persönlichkeit. Eine gewaltgeprägte Erziehung kann nicht nur zu Verhaltensauffälligkeiten wie Wut und Aggression führen, sondern auch zu inneren Verletzungen: Depressionen, ein geschwächtes Selbstwertgefühl und schulische Leistungsdefizite sind häufige Folgen. Aus kognitionspsychologischer Perspektive beeinträchtigt Gewalt die Fähigkeit zur differenzierten Weltwahrnehmung und Selbststeuerung (vgl. Uslucan 2020, S. 18).

Studien deuten zudem darauf hin, dass autoritär-strenge Erziehungsstile unter muslimischen Zugewanderten im Durchschnitt verbreiteter sind als in anderen Gruppen: So befürwortete nur ein Viertel der Befragten in einer Studie größere Freiräume für Kinder (vgl. Jessen &

Wilamowitz-Moellendorff, 2006). In der pädagogischen Elternarbeit sollte daher besonders auf die langfristigen Risiken autoritärer Erziehungsmuster hingewiesen und für alternative, entwicklungsförderliche Erziehungsformen sensibilisiert werden.

Demgegenüber steht ein Gottesbild, das Schutz, Geborgenheit und bedingungslose Liebe vermittelt, in einem positiven Zusammenhang mit dem Selbstwert und der emotionalen Stabilität des Kindes (vgl. Utsch & Demmrich, 2023). Entscheidend ist daher nicht ob, sondern wie religiöse Erziehung gestaltet wird. Besonders aufmerksam sollten Lehrkräfte und pädagogisches Fachpersonal werden, wenn Kinder im Grundschulalter ihr religiöses Verhalten mit Angst vor göttlicher Strafe rechtfertigen. In diesem Alter sind Kinder noch stark von konkreten, bildhaften Vorstellungen geprägt und verfügen nicht über die kognitive Reife, um abstrakte religiös-ethische Konzepte wie Barmherzigkeit, Gnade oder Gewissensverantwortung angemessen zu erfassen.

Daher ist es aus pädagogischer und kinderschutzbezogener Sicht notwendig, die religiösen Motivationsformen muslimischer Eltern differenziert zu betrachten. Ein Aufwachsen in fundamentalistischen Kontexten, in denen ein strafender Gott zentral ist, kann nicht nur Schuldgefühle und Ängste, sondern auch sexuelle Verunsicherung und Intoleranz gegenüber Andersdenkenden zur Folge haben (vgl. Kirkpatrick et al., 1991). Diese Aspekte sind besonders dann bedeutsam, wenn durch religiöse Vorschriften wie das Tragen des Kopftuchs der „Wille“ des Kindes so stark beeinflusst wird, dass das Kind sagt, es wolle ein Kopftuch tragen – denn hier überschneidet sich religiöse Sozialisation mit Fragen des Kindeswohls (Uslucan 2020, S. 19).

C. Handlungsempfehlungen

1. Schutz der Religionsmündigkeit

Das gesetzlich verankerte Alter der Religionsmündigkeit mit 14 Jahren stellt eine Altersgrenze dar, die nicht nur eine juristische Schwelle markiert, sondern auch entwicklungspsychologische und religiöse Überlegungen widerspiegelt: Im islamischen Recht gilt für religiöse Pflichten (taklif) ebenfalls das Prinzip der Reife und Einsichtsfähigkeit. Daher ist es im Interesse des Kindeswohls und der religiösen Authentizität notwendig, dass auch muslimische Gemeinden, religiöse Familien und Erziehungspersonen dieses Schutzalter berücksichtigen. Es sollte von allen gesellschaftlichen und religiösen Akteuren als verbindlicher Orientierungsrahmen anerkannt werden. Auch im innerislamischen Diskurs muss unmissverständlich klargestellt werden, dass es kein religiöses Gebot zum Tragen des Kopftuchs für Mädchen unter 14 Jahren gibt. Vielmehr steht die Auferlegung des Kopftuchs in diesem Alter durch Eltern, Erziehungspersonen oder religiöse Autoritäten in deutlichem Widerspruch zu den Grundprinzipien der islamischen Lehre, die Reife, Verstehen und Freiwilligkeit als Voraussetzungen religiöser Pflichten betont.

Gerade ein öffentliches Bekenntnis der IGGÖ zur Unverbindlichkeit religiöser Bekleidungsspflichten vor Vollendung des 14. Lebensjahres wäre ein wichtiges Zeichen für den Kinderschutz und ein Beitrag zur Glaubwürdigkeit muslimischer Bildungseinrichtungen. Religiöse Einrichtungen sollen in ihren Konzepten und Maßnahmen klarstellen, dass das Tragen religiöser Kleidung durch Kinder unter 14 Jahren nicht erwartet oder verlangt werden darf.

2. Kindeswohl als übergeordnetes Prinzip

Das Kindeswohl hat in allen religiösen Erziehungsfragen oberste Priorität. Der Wille des Kindes ist ernst zu nehmen, doch kann dieser nicht losgelöst vom kindlichen Entwicklungsstand und seiner psychosozialen Einbettung beurteilt werden. Sowohl überfordernde religiöse Anforderungen als auch die völlige Missachtung familiärer und religiöser Zugehörigkeit können dem Kindeswohl schaden. Fachkräfte in Schulen, sozialen Diensten und Behörden müssen geschult werden, um diesen Balanceakt sachgerecht zu bewerten und gegebenenfalls schützende Maßnahmen einzuleiten, ohne dabei voreilig in religiöse Freiheit einzugreifen. Die muslimischen Gemeinden können hier durch Kinderschutzrichtlinien ebenfalls ein starkes Zeichen setzen.

3. Verhinderung psychischer und emotionaler Übergriffigkeit

Emotionale Erpressung, Schuldgefühle oder Liebesentzug als Mittel zur religiösen Disziplinierung – etwa zum Tragen des Kopftuchs – sind Formen psychischer Gewalt. Sie erzeugen keine echte religiöse Überzeugung, sondern Anpassung aus Angst oder Abhängigkeit. Aus islamischer wie pädagogischer Sicht ist Zwang in Glaubensfragen abzulehnen. Die Moscheegemeinden und Sozialarbeit sollten sich deutlich gegen solche Praktiken positionieren, Eltern aufklären und Wege aufzeigen, wie religiöse Werte liebevoll, dialogisch und kindgerecht vermittelt werden können. Das schützt sowohl die spirituelle Integrität des Kindes als auch die Glaubwürdigkeit religiöser Erziehung.

4. Förderung religionssensibler und kinderschutzorientierter Bildungsarbeit

Lehrkräfte und pädagogisches Fachpersonal benötigen Fortbildungen, die sie für religiöse Symbole, familiäre Einflussmechanismen und das Kindeswohl gleichermaßen sensibilisieren. In Schulalltag und Elterngesprächen sind sie oft die ersten, die erkennen, wenn ein Mädchen unter Druck steht – sei es beim Kopftuch, beim Zwang zum Fasten oder bei Geschlechtertrennung. Religionssensibilität bedeutet in diesem Zusammenhang nicht kulturelle Rücksichtnahme um jeden Preis, sondern die Fähigkeit, die Perspektive des Kindes wahrzunehmen und zu schützen. Bildungsinstitutionen müssen klare Konzepte entwickeln, wie religiöse Vielfalt und Kinderschutz miteinander vereinbar gestaltet werden können.

5. Elternbildung zu autonomiefördernder religiöser Erziehung

Eltern benötigen Unterstützung darin, wie sie religiöse Werte so vermitteln können, dass ihre Kinder sie nicht als Zwang, sondern als Teil einer offenen, wählbaren Lebenspraxis verstehen. Dies erfordert Aufklärung über entwicklungspsychologische Prozesse, über die Grenzen religiöser Autorität und über die Bedeutung affektiver Beziehung statt Autorität durch Angst. Die IGGÖ und Moscheegemeinden sollten Elternkurse, Dialogveranstaltungen und Handreichungen entwickeln, die religiöse Erziehung mit Kinderrechten in Einklang bringen – mit einem klaren Bekenntnis: Echte Religiosität braucht Freiheit.

6. Integration pluraler theologischer Perspektiven im Islamunterricht

Der islamische Religionsunterricht sollte plural und dialogisch gestaltet werden. Schülerinnen und Schüler müssen die Möglichkeit haben, unterschiedliche religiös begründete Positionen zum Kopftuch und zu Geschlechterrollen kennenzulernen – darunter auch Stimmen innerhalb des Islams, die das Kopftuch nicht als verpflichtend ansehen. Eine solche Vielfalt fördert theologische Mündigkeit und eigene Urteilskraft. Lehrkräfte müssen dafür theologisch und didaktisch ausgebildet sein, die religiöse Entwicklung von Kindern zu begleiten, ohne sie zu entmündigen. Religionsunterricht soll Reflexion, Selbstbestimmung und spirituelle Reifung ermöglichen.

7. Kinderschutzorientierte Kleidungsregelungen in Kindergärten und Schulen

In öffentlichen Bildungseinrichtungen sollte das Tragen religiös verpflichtender Kleidung bis zum vollendeten 14. Lebensjahr untersagt werden. Das Kopftuch im Kindesalter ist kein Ausdruck religiöser Selbstvergewisserung, sondern Folge familiärer Konformitätserwartungen. Eine solche Regelung ist kein Verbot religiöser Ausdrucksformen, sondern eine präventive Schutzmaßnahme für die individuelle Entfaltung. Die IGGÖ sollte diesen Schutzgedanken mittragen und sich öffentlich gegen religiöse Pflichtkleidung im Kindesalter aussprechen.

8. Beobachtung und Kooperation mit religiösen Gemeinden

Viele Moscheegemeinden leisten wertvolle soziale Arbeit – dennoch sollten staatliche Stellen in Kooperation mit der IGGÖ Möglichkeiten der gemeinsamen Evaluation der Vermittlung religiöser Inhalte schaffen, insbesondere in Bezug auf Geschlechterrollen, Pflichten und Sanktionen. Gemeinsame Qualitätsstandards für religiöse Kinder- und Jugendarbeit, etwa in Form von Leitlinien, Zertifizierungen oder Fortbildungen, können präventiv wirken und

problematische Indoktrination verhindern, ohne pauschal zu diskriminieren. Der Dialog mit islamischen Gemeinden muss partnerschaftlich, aber auch kritisch-konstruktiv geführt werden.

9. Stärkung der Jugendarbeit in religiös geprägten Milieus

Jugendarbeit ist ein zentrales Feld, um junge Mädchen in ihrer Persönlichkeits- und Religionsentwicklung zu stärken. In religiös konservativen Familienstrukturen fehlt oft der Raum, über Zweifel, Zwänge oder Alternativen zu sprechen. Die Jugendarbeit sollte gezielt Angebote schaffen, in denen Mädchen geschützt, begleitet und bestärkt werden, eigene Positionen zu entwickeln – auch jenseits elterlicher oder religiöser Erwartungen. Empowerment, interreligiöser Dialog, feministische Islamtheologie und geschlechtssensible Bildung sind hier wichtige Module. Islamische Institutionen sollten diese Räume nicht als Bedrohung, sondern als Ergänzung zur familiären Erziehung verstehen.

10. Rolle der Moscheen

Moscheen wirken für viele Kinder wie eine direkte Fortsetzung des oft religiös-konservativen Elternhauses. In diesem Umfeld wird das Tragen des Kopftuchs zur sozialen Norm, während das Nichttragen als abweichend gilt. Bereits Vorschulmädchen werden in manchen Moscheen angehalten, während des Koranunterrichts oder Gebets ein Kopftuch zu tragen – häufig mit dem Argument, sie müssten sich daran „gewöhnen“, auch wenn es noch nicht verpflichtend sei. Dies führt zu einer frühzeitigen Habitualisierung religiöser Praktiken. Unabhängig von theologischen Aussagen wirkt in Moscheen oft ein starker Gruppendruck: Wenn viele Mädchen Kopftuch tragen, passen sich andere an – nicht aus Überzeugung, sondern aus dem Wunsch nach Zugehörigkeit und Angst vor sozialer Ausgrenzung. Dabei wird zugleich schon in frühem Alter ein Fokus auf geschlechterbezogene Unterschiede gelegt, wodurch sich patriarchalisch geprägte Geschlechterrollen verfestigen können – noch bevor Kinder die Möglichkeit haben, diese kritisch zu reflektieren oder alternative Rollenvorstellungen kennenzulernen.

Das gesetzlich geschützte Mindestalter von 14 Jahren schützt Kinder vor familiärem, sozialem oder religiösem Druck und wahrt gleichzeitig das Grundrecht auf Religionsfreiheit, das sich auch auf die Freiheit von religiösem Zwang bezieht. Die muslimischen Moscheegemeinden sollten diese Altersgrenze aktiv unterstützen, um die Ernsthaftigkeit und Freiwilligkeit religiöser Praktiken zu sichern.

11. Umgang mit Eltern und Mädchen

Eltern, die das Kopftuch als Schutz vor sexuellen Übergriffen verstehen, handeln aus nachvollziehbarer Sorge. Dennoch muss deutlich gemacht werden, dass heute staatliche Institutionen effektiver für Sicherheit sorgen können – durch Prävention, Rechtsstaatlichkeit und diskriminierungsfreie Räume (vgl. Kaddor, 2011).

Pädagogisch sinnvoller wäre es, Eltern in ihrer Verantwortung zu bestärken, Selbstständigkeit und Emotionsregulation ihrer Kinder zu fördern – nicht durch äußere Symbole, sondern durch konsequente Erziehung zur Eigenverantwortung. Besonders wichtig ist dabei die Stärkung von Selbstwirksamkeit: Kinder sollen spüren, dass sie ihre Lebensentscheidungen mitgestalten können. Zudem ist auf geschlechtergerechte Erziehung zu achten. Nur wenn Mädchen und

Jungen gleichermaßen zur Autonomie ermutigt werden, können stereotype Rollenmuster frühzeitig aufgebrochen werden.

12. Soziale Dynamiken im Schulkontext

Gespräche mit Mädchen über das Kopftuch müssen mit Sensibilität geführt werden. Eine direkte Frage nach Freiwilligkeit kann das Kind in einen Loyalitätskonflikt bringen. Viele Mädchen wollen oder können sich nicht äußern – aus Rücksicht auf ihre Familie oder aus Angst vor Konsequenzen. Zudem bestehen ungleiche Ausgangsbedingungen im Dialog zwischen Lehrkräften und Eltern: Pädagoginnen und Pädagogen verfügen häufig über sprachliche, rhetorische und institutionelle Vorteile. Muslimische Eltern hingegen sind oft durch Sprachbarrieren und niedrigen sozioökonomischen Status benachteiligt. Umso wichtiger sind Empowerment-Maßnahmen, die ihre Teilhabe im Bildungssystem stärken. Die Gleichbehandlung von religiösen und nichtreligiösen Lebensweisen erfordert auch institutionell faire Bedingungen (vgl. Nussbaum, 2014).

13. Beitrag des islamischen Religionsunterrichts

In den Ausführungen im theologischen Teil dieser Stellungnahme wurden unterschiedliche Gelehrtenpositionen zum Thema Kopftuch im Islam kurz dargelegt und besprochen. Daraus wurde ersichtlich, dass es keine einheitliche islamische Position in der Frage nach dem Kopftuchgebot gibt. Viele klassische Gelehrte, die noch bis heute stark rezipiert werden, tendieren allerdings stark dazu, im Kopftuchgebot eine Art Präventionsmaßnahme zu sehen, um Männer vor den sexuellen Reizen der Frau zu schützen. Diese Argumentationsweise kehrt jedoch das Täter-Opfer-Verhältnis problematisch um, da sie Frauen für die (vermeintlichen) Reaktionen von Männern verantwortlich macht und ihnen dadurch die Hauptlast für geschlechtsspezifisch unangemessenes Verhalten aufbürdet. Die Kritik muslimischer Feministinnen, aber auch vieler moderner Theologen, die in solchen Argumentationen die Reduzierung der Frau auf ein sexuelles Objekt sehen, ist berechtigt. Auch den Männern wird durch solche Argumente impliziert vermittelt, dass der Körper der Frau ein sexuelles Objekt sei und daher Frauen ohne Kopftuch bzw. Frauen, die, vor allem im Sommer, leichter bekleidet sind, für ihre Begierde frei zur Verfügung stünden. Dies alles führt letztendlich zu einer Übersexualisierung der Beziehung zwischen den beiden Geschlechtern. Wenn nun junge Mädchen zum Kopftuchtragen mit solchen Argumenten (sexuelle Reize zu bedecken) angehalten werden, findet in dieser frühen Lebensphase, auch wenn von Eltern und Erziehenden unbeabsichtigt, eine gewisse Vermittlung dieser Übersexualisierung der Geschlechterrollen statt. Dabei ist es nicht unproblematisch, wenn junge Mädchen mit dem Bewusstsein aufwachsen, sie seien sexuelle Objekte der Begierde der Männer, weshalb sie sich vor ihnen schützen müssten. Mit diesem verzerrten Frauen- bzw. Männerbild befinden sich Mädchen in einer schwierigen Ausgangslage, um sich selbst und ihre Kleidung jenseits einer übersexualisierten Wahrnehmung der Geschlechterrollen zu bestimmen. Um Mädchen vor solch einer Übersexualisierung zu schützen und um ihr Recht auf Selbstbestimmung zu fördern, sollte dieses Recht zum Thema im islamischen Religionsunterricht gemacht werden. Selbstbestimmung auch in religiöser Hinsicht als eines der Ziele des islamischen Religionsunterrichts sollte auch in Bezug auf das Thema des Kopftuchs diskutiert werden. Den jungen Mädchen soll ein Bewusstsein vermittelt werden, dass die Entscheidung darüber, was

sie wann anziehen wollen, ihnen selbst überlassen ist. Wenn Eltern bzw. Erziehende sich für das Kopftuchtragen stark machen wollen, dann sollten theologische Argumente eingebracht werden jenseits der Sexualisierung der Geschlechterrollen. Denn Frauen tragen in der Regel das Kopftuch auch beim rituellen Gebet, also auch dann, wenn keine Männer dabei sind. Dies spricht gegen das Argument der Bedeckung der Reize durch das Kopftuch. Man könnte aber ein spirituelles Argument einbringen, das zur Demut vor Gott anhalten will. Hierzu sollten innerislamische theologische Debatten und Diskussionen geführt werden, um vor allem einer Übersexualisierung der Wahrnehmung der Beziehung zwischen den Geschlechtern entgegenzuwirken.

9. Literaturverzeichnis:

Abu Zaid, Nasr Hamid (2009). Gottes Menschenwort. Freiburg.

Ahmed, L. (1992). Women and Gender in Islam. New Haven: Yale University Press.

Allolio-Näcke, L. (2022). Anthropologie und Kulturpsychologie der religiösen Entwicklung. Stuttgart: Kohlhammer.

Aronson, E. Wilson, T. D. & Akert, R. M. (2008). Sozialpsychologie. Pearson Studium: München.

Arain, M., Haque, M., Johal, L., Mathur, P., Nel, W., Rais, A., Sandhu, R., & Sharma, S. (2013). Maturation of the adolescent brain. *Neuropsychiatric Disease and Treatment*, 9, S. 449–461.

Asch, S. E. (1956). Studies of independence and conformity: A minority of one against a unanimous majority. *Psychological Monographs*, 70 (9), S. 1–70.

Aš‘arī, Abū l-Ḥasan al- (2002). *Ar-Risāla ilā ahl at-ṭagr* (= Das Schreiben an die Grenzsoldaten). Medina.

Baer, S., & Wrase, M. (2006). Zwischen Integration und „westlicher“ Emanzipation: Verfassungsrechtliche Perspektiven zum Kopftuch(-verbot) und der Gleichberechtigung. *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (KritV)*, 89(4), S. 375–390.

Bargh, J. (2018). *Vor dem Denken: Wie das Unbewusste uns steuert*. Droemer: München.

Berk, L. (2020). *Entwicklungspsychologie*. München: Pearson.

Boesch, E. E. (1980). *Kultur und Handlung: Einführung in die Kulturpsychologie*. Bern: Huber.

Byrne, R. W. & Whiten, A. (1988) (Eds.), *Machiavellian intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*. Oxford: Oxford University Press.

Büttner, G. & Dieterich, V.-J. (2013). *Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Case, R. (1991). *The Mind’s Staircase: Exploring the Conceptual Underpinnings of Children’s Thought and Knowledge*. Hillsdale: Erlbaum.

Casey, B. J., Getz, S., & Galvan, A. (2008). The adolescent brain. *Developmental Review*, 28(1), 62–77.

Dawoud, M. (2010). *Kindererziehung nach islamischen Verständnissen*. München: Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung.

Demmrich, S. (2016). *Religiosität und Rituale: Empirische Untersuchungen an ostdeutschen Jugendlichen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

- Dettenborn, H. (2010). *Kindeswohl und Kindeswille: psychologische und rechtliche Aspekte*. Reinhardt: München.
- Diehl, C. & Koenig, M. (2009). Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: ein Befund und einige Erklärungsversuche. *Zeitschrift für Soziologie* 38 (4), S. 300–319.
- Erikson E. H. (1966). *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper & Row.
- Gogtay, N., Giedd, J. N., Lusk, L., Hayashi, K. M., Greenstein, D., Vaituzis, A. C., Nugent, T. F., Herman, D. H., Clasen, L. S., Toga, A. W., Rapoport, J. L., & Thompson, P. M. (2004). Dynamic mapping of human cortical development during childhood through early adulthood. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 101(21), S. 8174–8179.
- Hall, G. S. (1905). *Adolescence: Its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education*. New York: D. Appleton.
- Gans, H. J. (1994). Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: towards a comparison of ethnic and religious acculturation. *Ethnic and Racial Studies* 17 (4), S. 577–592.
- Ğaşşās, Abū Bakr al- (1992). *Aḥkām al-Qurʿān (= Die Normen des Korans)*. Bd. 5. Beirut.
- Ġazālī, Abū Ḥāmid al- (o.A.). *Al-Mustaṣfā (= Das Ausgewählte)*. Bd. 1. Medina.
- Gärtner, C. (2013). Religiöse Identität und Wertbindungen von Jugendlichen in Deutschland. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 65, 211–233.
- Ġuwainī, Abū al-Maʿālī al- (1992). *Al-ʿAqīda an-nizāmīya (= Die nizamitische Lehre)*. Kairo.
- Habaš, Muḥammad (2005). *Al-Marʿa bayna aš-šarīʿa wa-l-ḥayā (= Die Frau zwischen Scharia und der Lebenswirklichkeit)*. Damaskus.
- Habermas, T. (2008). Identitätsentwicklung im Jugendalter. In R, K, Silbereisen & M. Hasselhorn (Hrsg.), *Entwicklungspsychologie des Jugendalters* (S. 363–387). Göttingen: Hogrefe.
- Hurrelmann, K. (1994). Mut zur demokratischen Erziehung. *Pädagogik*, 46, Heft 7-8, S. 13–17.
- Ibn Kaṭīr, Ismāʿīl (1996). *Tafsīr al-qurʿān (= Qurʿānische Exegese)*, Band 1, Beirut. (2000). Bd. 11. Gizeh.
- Fowler, J. (1991). *Stufen des Glaubens: die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Jessen, F. & von Wilamowitz-Moellendorff, U. (2006). Das Kopftuch - die Entschleierung eines Symbols? *Zukunftsforum Politik* Nr. 77, Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Grom, B. (2007). *Religionspsychologie*. München: Kösel-Verlag.

- Kaddor, L. (2011). Warum das islamische Kopftuch obsolet geworden ist. Eine theologische Untersuchung anhand der einschlägigen Quellen. In T. G. Schneiders (Hrsg.), *Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird* (S. 131–155). Wiesbaden: VS-Verlag 2011.
- Khorchide, M. (2018). *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*. Freiburg.
- King, P. E. & Furrow, J. (2004). Religion as a Resource for Positive Youth Development: Religion, Social Capital, and Moral Outcomes. *Developmental Psychology*, 40, S. 703–713.
- Kirkpatrick, L. A., Hood, R. W. & Hartz, G. (1991) Fundamentalist Religion Conceptualized in Terms of Rokeach's Theory of the Open And Closed Mind: New Perspectives On Some Old Ideas. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, v. 3: S. 157–179.
- Kohlberg, L. (1966). Moral Education in the Schools: A Developmental View. *School Review*, 74(1), S. 1-30.
- Kozali, Abdurrahim (2011). Die Elemente der Verpflichtung (at-taklif) im usul al-fiqh. In: *Journal of Religious Culture*, Nr. 151.
- Kuhn, D. (2009). Adolescent Thinking. In R. M. Lerner & L. Steinberg (Hrsg.), *Handbook of Adolescent Psychology. Vol. 1: Individual Bases of Adolescent Development* (3. Aufl., S. 152–186). Hoboken: Wiley.
- Lerner, G. (1987). *The Creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford University Press.
- Mardāwī, ‘Alā’ ad-Dīn (1955). *Al-Inṣāf (= Wiederherstellung von Gerechtigkeit)*, Bd. 1, Tunis.
- Martin, T. E., White, J. W. & Perlman, D. (2003). Religious Socialization: A Test of the Channeling Hypothesis of Parental Influence on Adolescent Faith Maturity. *Journal of Adolescent Research*, Vol. 18, (2), S. 169–187.
- Martin, T. E., White, J. W. & Perlman, D. (2003). Religious Socialization: A Test of the Channeling Hypothesis of Parental Influence on Adolescent Faith Maturity. *Journal of Adolescent Research*, Vol. 18, (2), S. 169–187.
- Mernessi, F. (2005). *Mā warā’ al-ḥiḡāb (= Hinter dem Kopftuch)*. Casablanca.
- Montada, L. (2008). Moralische Entwicklung und Sozialisation. In R. Oerter & L. Montada (Hrsg.), *Entwicklungspsychologie* (S. 572–606). Beltz: PVU.
- Muqaddim, Muḡammad al- (2006). *‘Awdat al-ḥiḡāb (= Rückkehr vom Hijab)*. Riad.
- Nöldeke, T. (1860). *Geschichte des Qorāns. Teil 1–3*. Göttingen.
- Nussbaum, M. (2014). *Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- Oser, F. K., & Gmünder, P. (1996). *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz*. Gütersloh: Mohn.

Oser, F. K., Di Loreto, O. & Reich, K. H. (Hrsg.) (1996). *Eingebettet ins Menschsein: Beispiel Religion. Aktuelle psychologische Studien zur Entwicklung von Religiosität*. Lengerich: Pabst Verlag.

Piaget, J. (1974). *Biologie und Erkenntnis: Über die Beziehungen von organischen Regulationen und kognitiven Prozessen* (A. Geyer, Trans.). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (Original erschienen 1926)

Salmela-Aro, K. (2011). Stages of adolescence. In B. B. Brown & M. J. Prinstein (Hrsg.), *Encyclopedia of adolescence* (S. 360–368). London: Academic press.

Sandt, F.-O. (1996). Religiosität von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft. Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen. Münster: Waxmann.

Sawyer, S. M., Azzopardi, P. S., Wickremarathne, D., & Patton, G. C. (2018). The age of adolescence. *The Lancet Child & Adolescent Health*, 2(3), S. 223–228. [https://doi.org/10.1016/S2352-4642\(18\)30022-1](https://doi.org/10.1016/S2352-4642(18)30022-1)

Schneider, W., & Lindenberger, U. (Hrsg.) (2018). *Entwicklungspsychologie* (8., vollständig überarbeitete Aufl.). Weinheim: Beltz

Schwarz, B. (2022). Adoleszenz. Dorsch Lexikon der Psychologie <https://dorsch.hogrefe.com/stichwort/adoleszenz>

Schweitzer, F. (2012). Muslimische Kinder in Kindertagesstätten. In R. Ceylan (Hrsg.), *Islam und Diaspora* (S. 147–159). Frankfurt/Main: Peter Lang.

Schwarzer, R., & Jerusalem, M. (2002). Das Konzept der Selbstwirksamkeit. *Zeitschrift für Pädagogik*, 44, 28–53.

Steinberg, L. (2015). *Age of Opportunity: Lessons from the New Science of Adolescence*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

Sürig, I. & Wilmes, M. (2011). Die Integration der zweiten Generation in Deutschland. Ergebnisse der TIES-Studie zur türkischen und jugoslawischen Einwanderung. *IMIS-Beiträge* (S. 3–211). Osnabrück: IMIS.

Ṭabarī, Abū Ġaʿfar aṭ- (2001): *Ġāmiʿ al-bayān* (= Die Gesamtheit der Erklärungen). Bd. 19. Kairo.

Ṭabarsī, Al-Faḍl Ibn al-Ḥassan (2006). *Mağmaʿ al-Bayān* (= Die Sammlung der Erklärungen). Beirut.

The search for beauty (2016). *FATWA: On Hijab (The Hair-covering of Women) UPDATED*. <https://www.searchforbeauty.org/2016/01/02/fatwa-on-hijab-the-hair-covering-of-women/>

Thiessen, B. (2007). *Muslimische Familien in Deutschland. Alltagserfahrungen, Konflikte, Ressourcen*. München: DJI.

At-Tūfī, Nağumaddīn (1998). Šarḥ Muḥtaṣar ar-Rauḍa (= Kommentar zur Zusammenfassung Garten der Normenlehre). Riad.

Uslucan, H.-H., & Khorchide, M. (2020). Kopftuch und Kindeswohl: Ein interdisziplinäres Gutachten. Münster/Essen: Zentrum für Islamische Theologie / Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung.

Utsch, M., & Demmrich, S. (2023). Psychologie des Glaubens: Einführung in die Religionspsychologie. Stuttgart: utb.

Wadud, Amina (1999). Qur`an and woman. Oxford.

Wapler, F. (2015). Religiöse Kindererziehung: Grenzen des Rechts. Recht der Jugend und des Bildungswesens, Heft 4, 420–447.

Wensierski, H.-J. & Lübcke, C. (2009). HipHop, Kopftuch und Familie – Jugendphase und Jugendkulturen junger Muslime in Deutschland. In S. Andresen, C. Hunner-Kreisel (Hg.), Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten: Aufwachsen und Bildung in deutscher und internationaler Perspektive (S. 17–176). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Wielandt, R. (2009). Die Vorschrift des Kopftuchtragens für die muslimische Frau: Grundlagen und aktueller innerislamischer Diskussionsstand. Vortrag im Rahmen der Deutschen Islam Konferenz 2008. Verfügbar unter https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Sonstiges/Wielandt_Kopftuch.pdf

Williamson, W. P., & Demmrich, S. (2023). An international review of empirical research on the psychology of fundamentalism. Leiden: Brill.

Witter, R. A. et al. (1985). Religion and subjective well-being in adulthood: A quantitative synthesis. Review of Religious Research, 26, 332–342.

Wüst, A. (2015). Toleranzgrenzen: Zur Akzeptanz des muslimischen Kopftuchs in der Bevölkerung, Stuttgart: Ministerium für Integration Baden-Württemberg.

Az-Zarkašī, Muḥammad (1992): al-Baḥr al-muḥīṭ (= Das weite Meer). Bd. 1. Ghardaqa.

Zimmermann, P., Podewski, F., Çelik, F., & Iwanski, A. (2018). Emotionale Entwicklung. In A. Lohaus (Hrsg.), Entwicklungspsychologie des Jugendalters (S. 75–90). Wiesbaden: Springer.

<https://www.youtube.com/watch?v=wzPV-E2bf9o> كل ما تريد معرفته عن الحجاب (Alles, was du über das Kopftuch wissen möchtest. Kullu mā turīdu ma‘rifatahu ‘an al-ḥiğāb, erstellt im Jahre 2018, zuletzt abgerufen am 15.05.2025).

<http://www.azhar.eg/details-observer/1-موقف-الإسلام-من-زواج-الفاصرات> (mawqif al-islām min zawāğ al-qāširāt, Die Haltung des Islam zur Heirat Minderjähriger. Zuletzt abgerufen am 13.04.2023)

Zu den Autoren:

Prof. Dr. Mouhanad Khorchide, geb. 1971 in Beirut, ist seit 2010 Professor für Islamische Religionspädagogik und seit 2011 Leiter des Zentrums für Islamische Theologie sowie Principal Investigator des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ an der Universität Münster. Prof. Khorchide leitet die Forschungsstelle „Islam & Politik. Interdisziplinäre Perspektiven auf die Dynamiken des Islams“ an der Universität Münster. Seit 2020 ist er Leiter des wissenschaftlichen Beirats der Dokumentationsstelle Politischer Islam (Österreich). Seit 2025 ist er Mitglied im Expertenrat zur "OÖ. Hausordnung – Das kleine 1x1 des Zusammenlebens". 2024 wurde ihm vom österreichischen Bundespräsidenten das Goldene Ehrenzeichen für Verdienste um die Republik Österreich verliehen. Er beschäftigt sich mit der Erforschung und Vermittlung einer zeitgemäßen Lesart des Islams im europäischen Kontext und spricht sich für eine historisch-kritische Auslegung der islamischen religiösen Schriften aus. Er ist Autor zahlreicher Bücher und Herausgeber des Korankommentars „Herders Theologischer Koran-Kommentar“.

PD Dr. Sarah Demmrich (verh. Kaboğan) studierte Psychologie, Theologie und Religionspsychologie an den Universitäten Halle und Wien. Sie promovierte 2014 an der Universität Halle zur Religiosität Jugendlicher. Im Jahr 2021 habilitierte sie sich an der Universität Bern zu empirischer Religionsforschung jenseits des Christentums mit Schwerpunkt Islam. An der Forschungsstelle „Islam & Politik. Interdisziplinäre Perspektiven auf die Dynamiken des Islams“ an der Universität Münster befasst sie sich auf empirischer Grundlage mit vielfältigen Fragestellungen im Kontext des Islams.