

ANMERKUNGEN

- 1 Statt dessen dominieren kleine, in den (oder vor den) Klassenzimmern gelöste Individualkonflikte (vgl. Mihciyazgan 1993; Roth 1999). Eine andere Konfliktlinie besteht in der Auseinandersetzung um kopftuchtragende Lehrerinnen (vgl. Karakasoglu-Aydin 1999).
- 2 In diesem Zusammenhang danke ich Frau Dr. Blum vom *Frankfurter Amt für Multikulturelle Angelegenheiten* für hilfreiche Hinweise.
- 3 Davon zeugen die Leserinnen-Anzeigen unter der Rubrik »Gesucht – Gefunden« in *Huda. Die Islamische Frauenzeitschrift*. Dort werden nicht nur andere Muslimas in Wohnortnähe gesucht, sondern auch Wohnungen, Babykleidung, Jobs, Übersetzerinnen, Computerspezialistinnen.
- 4 Zudem liegen einige biographische Erzählungen von deutschstämmigen islamischen Frauen vor, die ich während der Erhebungsphase kennenlernte. Diese fließen in die Analyse aus methodischen Gründen nur am Rande ein. Allerdings bilden sie als Minderheit in der Minderheit häufig ein wesentliches Element in den Gruppierungen und Netzwerken der »deutschsprachigen Muslimas«, so der zuweilen verwendete Eigenbegriff auch der nicht deutschstämmigen Frauen. Es ist eben nicht zwangsläufig und vor allem in der jüngeren Generation nicht der Fall, daß diejenigen, die praktizierende Muslime sind, sich in ethnischen Zirkeln verschanzen. Vielmehr kann man, analog zu Analysen über den subjektiven Umgang mit Multilokalität (vgl. z.B. Dürrschmidt 1995; Eade 1997; Gupta/Ferguson 1993) von einem deutschen mikroglobalen Islam, der über die Abstammung hinausgeht, sprechen.
- 5 Vgl. z.B. zum feministischen Diskurs Felski 1997; Nagl-Docekal 1999; zu generellen Fragen des Multikulturalismuskurses Habermas 1996; Taylor 1993; Walzer 1994 und zu empirisch-praktischen Fragen Clark et al. 1993; Bennett 1998; Balke et al. 1993; Harzig/Rätzel 1995.
- 6 Für den Begriff Neo-Islam gelten die gleichen Bedenken, die O'Fahey und Radtke (1993) bezogen auf den Begriff Neo-Sufismus äußern: neo impliziert einen zeitlich und inhaltlich verifizierbaren Bruch, den idealerweise die Träger reflektieren. Im Rahmen dieser Studie ist weder ein forschungstechnisches Instrumentarium zum Zug gekommen, um einen solchen Bruch bzw. Bruchstellen aufzuweisen, noch deklarieren die TrägerInnen einen Neo-Islam, sondern sie sehen sich der Tradition des Ur-Islam, der für sie weitgehend im Gegensatz zu

›traditionellen‹ volksislamischen Praktiken steht. Neu ist der Islam für sie in bezug auf die eigene Biographie, aber auch in bezug auf die Kontextualisierung (Ricoeur 1996), d.h. im ›Einbau‹ in ihre vom Universalismus durchdrungenen Lebenswelten. Darin unterscheiden sie sich gravierend von der Elterngeneration. Ich verwende die Begriffe Neo-Islam und Neo-Muslimas im Rahmen der Kategorisierung einer spezifischen »Idee Islam« (Stauth 2000), die für die jungen Frauen charakteristisch ist und sie in bestimmten Aspekten von anderen unterscheidet. Der Verwendung liegen somit in erster Linie analytisch-technische Motive zugrunde.

- 7 Hinsichtlich der Zahlen ist zu bemerken, daß sie variieren, je nachdem ob man Bundes-, Landes- oder kommunale Statistiken zugrunde legt, da jeweils verschiedene Kriterien vorhanden sind. Bezogen auf Bielefeld weichen sie jeweils um etwa 1000 Personen voneinander ab. So weist die Landesstatistik eine niedrigere Anzahl auf im Verhältnis zur kommunalen, weil bei Wohnortwechsel nicht die Abmeldung, sondern die Neuanmeldung, die aber nicht immer erfolgt, zum Umtrag führt.
- 8 Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf eigene Beobachtungen und Informationen von Moscheebesuchern bzw. führenden Mitgliedern einzelner Vereine.
- 9 Der Begriff Gemeinde wird des öfteren von einzelnen Personen benutzt. Er ist den Kirchengemeinden entlehnt sowie dem Ordnungsrecht, indem er die Beitrag zahlenden Vereinsmitglieder bzw. die regelmäßigen Besucher umfaßt. Der Islam in den Kernregionen kennt keine Gemeinden.
- 10 In einem Fall wurde angedeutet, daß die Miete für den Raum nicht gerade gering sei. Aus anderen Quellen war ergänzend zu erfahren, daß der Friseur trotz des relativ großen Umfangs der Vereinsmitglieder nicht genug Unterhalt für den Familienerhalt erwirtschaftet, so daß seine Ehefrau auch erwerbstätig sein muß. Da es sich um eine Gemeinde handelt, die eine traditionelle Rollenaufteilung präferiert, ergibt sich somit ein Widerspruch.
- 11 Inzwischen ist das Vorhaben in die Tat umgesetzt worden. In einem zentral gelegenen Gebäude hat sich inzwischen ein reges Gemeindeleben, das auch Frauen einschließt, entfaltet.
- 12 Vgl. dazu auch Schiffauer 1988.
- 13 Erstaunlicherweise konnte der lokale Frankfurter AMGT-Verein, der über einen sehr großen Gebäudekomplex verfügt, was ihn zur hessischen Zentrale macht, zur Zeit der Untersuchung keinen Koranunter-

richt anbieten, weil sich keine Erziehungsurlaubsvertretung fand, so daß einige wenige ältere Frauen und Mädchen sich an den Wochenenden auf den Weg in eine Moschee des VIKZ (*Verein Islamischer Kulturzentren e.V.*) aufmachten, wo man sie nicht gerade herzlich empfing, sie aber auf keinen Fall abgewiesen hätte. Beim VIKZ, dessen Anhänger nach dem Gründer auch Süleymancilar (eingedeutscht Süleyman-cis) genannt werden, handelt es sich um einen strikt organisierten, seit der frühen kemalistischen Ära bestehenden Sufi-Orden mit vielen lokalen Gemeinschaften in Deutschland. Hier fiel er in den späten 1970er/frühen 80er Jahren auf als Organisierer des Koranunterrichts für Kinder.

- 14 In diesem Zusammenhang fiel die Bemerkung, etliche Eltern schickten ihre Kinder nur, um eine Ferienbetreuung zu haben.
- 15 Die Ansicht über ihre Teilnahme ist geteilt. Während die einem der Ansicht sind, daß sie bei ihren Veranstaltungen nichts zu suchen hätten, halten andere die politische Orientierung des Vereins für belanglos: Wenn sie den Koran lernen wollten und gerade keine Personen zur Vermittlung hätten, könnten sie ruhig kommen. Während der in der kleinen fensterlosen Küche stattfindenden Pause der Frauen (die Mädchen zieht es zu den Pommes frites in der sogenannten Kantine; sie hätten auch keinen Platz mehr in der Küche), die den Koranunterricht an den Vormittagen des Wochenendes in zwei Blöcke teilt, war die Trennung zwischen den ›AMGT-Frauen‹, die für sich saßen, und den ›VIKZ-Frauen‹ ganz deutlich. Sie wechselten kaum ein Wort miteinander. Sie kannten sich nicht, suchten aber auch keine Kontakte.
- 16 Auch ein informeller Informationsfluß scheint kaum vorhanden zu sein. So nutzte eine Frau im Zuge der biographischen Erzählung die Gelegenheit, mich zu fragen, ›was die Männer denn so machen‹, das heißt, welche Gruppenaktivitäten sie im Rahmen ›ihrer‹ Moschee entwickelt haben. Und das, obwohl Vater und Brüder daran beteiligt sind.
- 17 Der Begriff ›Muslimas‹ ist eingedeutscht, aber auch bei den islamischen Frauen so im Gebrauch. Im Arabischen ist die korrekte Pluralform *muslimat*. Ähnlich ist der Plural von *hadith* (durch die Inkorporierung in die deutsche Umgangssprache zu Hadithen (statt *ahadith*, Überlieferungen von den Worten und Handlungen des Propheten) geworden.
- 18 Diese Informantin erwähnt nicht die türkischen Produktionen der Sparte Konversionsdramen, in denen jugendliche Heldinnen auf der Suche nach persönlicher Identität zu Gläubigen werden. Eine andere Informantin mit Hauptschulabschluß deutet darauf, daß es gerade

dieses Genre ist, daß ersten Zugang zur Religiosität gewährt. Inzwischen gibt es auch deutschsprachige Übersetzungen wie »Der Hilferuf« von Mustafa Akgün (2000), der sich, im Stile eines Groschenromans, an eine globalisierte Jugend wendet.

- 19 Sie hatten nicht teilgenommen, weil sie durch Schulunterricht oder Arbeitszeit daran gehindert waren oder weil sie ihre Menstruation hatten. In bezug auf das letztere tauschten sich zwei Mädchen kurz aus, wobei die eine ironisierend ihren Zustand als »unrein sein« bezeichnete. Daraufhin schnaubte die andere: »Unrein! Wenn ich das schon höre!«
- 20 Diese Frage wurde per Telefon während eines meiner Gespräche mit einem Imam von einem aufgebrachten Ehemann gestellt. Offensichtlich ging es nicht nur um diese eine Frage, sondern um tiefergehende Auseinandersetzungen, in die der Imam sich in mißbräuchlicher Weise hineingezogen fühlte. Nichtsdestoweniger blieb er am Telefon sachlich und höflich und lud das Paar zu einem späteren gemeinsamen Besuch ein, um die Frage abzuklären.
- 21 Deren Entwicklung beginnt gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit der sich gegen die Orthodoxie richtenden und Vernunft als Deutungsprinzip betonenden Salafiyya-Bewegung (vgl. z.B. Al-Azmeh 1996).
- 22 Vgl. auch Monika Wohlrab-Sahr (1996) zu den Motiven von Konvertitinnen, die die Geborgenheit traditioneller und paternalistischer Beziehungen im Sufi-Islam finden.
- 23 Die Naturwissenschaften sind dabei ein hoch geschätztes Mittel dieser Entschlüsselung, Teil einer abgeforderten Entzifferungsarbeit (vgl. z.B. Internationales Institut für Islamisches Gedankengut/Muslim Studentenvereinigung e.V. 1988). Das spiegelt sich zum Beispiel in der Aussage einer jungen Frau, daß bereits im Koran Aussagen über die biologischen Vorgänge der Entstehung des individuellen menschlichen Lebens zu finden sei, oder daß Homosexualität nicht genetisch bedingt sei, weil es dafür keine Hinweise im Koran gebe.
- 24 Kontroversen werden, soweit mir ersichtlich war, zumeist klein gehalten. Verschiedene Ansichten, die einzelne Personen in fester konstellierten Gruppen haben, werden aber auch nicht verborgen gehalten, sondern als personen- und biographiegebunden registriert. So kann es vorkommen, daß in einer privaten Gesprächsrunde eine Frau in Beobachtungsposition einen ironischen Kommentar über die an der anderen Seite des Tisches fallen läßt, die sich gerade in frommen Diskursen ergehen – »jetzt fühlen sie sich wieder so richtig heilig« –, ein Kommentar, der ignoriert wird. Damit werden ohnehin bekannte dif-

- ferente Positionen markiert, ohne den Inhalt zum Gegenstand von Diskursen zu machen. Nie werden solche Kommentare und nur sehr diskret Wertungen über abwesende andere angebracht.
- 25 Aus der Erzählung einer spätsislamisierten Frau aus einem ›Türkenviertel‹ mit relativ hoher sozialer Kontrolle geht hervor, daß zu den anderen Mädchen und Frauen, die keine neo-islamische Orientierung haben, auch keine Beziehungen hergestellt werden. Im Gegenteil, die ihr früher, als sie noch enge Jeans und dekolletierte T-Shirts trug, als die ›guten Mädchen‹ präsentierten verachtet sie dafür, daß sie unter Kontrollbedingungen gehorsam sind, aber außerhalb des Viertels die Röcke höher ziehen und sich schminken.
- 26 Ob am Arbeitsplatz gebetet wird, hängt aber auch mit Position im Arbeitsleben zusammen. Religiöse Männer, die im Angestelltenbereich beschäftigt sind verzichten darauf, während Männer, die als Arbeiter beschäftigt sind, eher dazu neigen. Aus den knappen Erzählungen der Frauen zu diesem Gegenstand im Verweis auf Väter und Ehemänner lassen sich folgende Gründe ersehen: Die Arbeiter handeln im kollektiven Kontext, das heißt meist finden sich mehrere zusammen, die in größeren Betrieben einen ungenutzten Raum finden und ihn als sauberen Gebetsraum herrichten, die sich also zusammen kurzfristig absondern können. Im Angestelltenkontext hingegen sind die Betriebe nicht nur kleiner, sind die Muslime nicht nur vereinzelt, sondern auch einer stärkeren Verhaltenskontrolle ausgesetzt
- 27 »Die Kurden und auch die Iraner haben einen Raum für sich. Dann steht uns auch einer zu« – das ist die Argumentation, die in einem Erzählzusammenhang fiel. Offen bleibt, inwieweit unter solchen Umständen eine religiöse Okkupation des einzelnen stattfinden und neue Bürden für ihn schaffen kann. Der öffentliche Gebetsraum erscheint allerdings nicht als von allen angestrebtes Ziel. Mehrfach bekunden Schülerinnen und Studentinnen ihren Unwillen, konzentrierte Lernphasen durch Gebete unterbrechen zu müssen, oder sie vergessen es dann häufig. Am frühen Morgen, wenn das Morgengebet lange vor dem üblichen Aufstehen liegt, steht keine der befragten Frauen extra auf. Wo der Ritus die berufliche Leistungsfähigkeit beeinträchtigen kann, wird er auf ein Minimum reduziert.
- 28 Reckeweg 1977: 8; es handelt sich dabei um eine kleine Schrift, die der SKD Bavaria Verlag, der deutschsprachige Bücher über den Islam vertreibt, im Programm hat.
- 29 Zur Notation:
/ bezeichnet kurze Pausen

- , ein Komma kann, zur Wiedergabe des Redeflusses, kurze Stockungen angeben.
 - (3) Pause in Sekunden
 - Abbrüche
 - fett** fettgedruckte Worte (z.B. 'das ist eben **nicht** egal') weisen auf die stimmliche Hervorhebung der Erzählerin
 - * steht für äh, ehm, öh und ähnliche Laute.
- 30 Hier erfolgen weitschweifigere Ausführungen über Untersuchungen zur »Tierquälerei« durch unzureichende Betäubungen.
- 31 ›Alternatives Essen‹ wie Vollkornprodukte oder Getreidebreie, die zentral in der ökologisch orientierten Eßkultur sind, spielen so gut wie keine Rolle. Ein Grund ist vermutlich darin zu sehen, daß Getreidegerichte Bestandteil der ländlichen Kultur sind, zu der von der islamischen Perspektive aus eine große Distanz besteht. Andererseits sind Tendenzen zum Vegetariertum ersichtlich sowie zuweilen eine Präferenz für eine moderne ›light cuisine‹, wie sie in Modemagazinen zu finden ist.
- 32 Die Übersetzung bei Karaman weicht beträchtlich ab.
- 33 Dieser Hadith hat im Rahmen einer Moschee alltagspraktische Verwendung gefunden. Um Mädchen und junge Frauen, die von ihren Arbeitgebern aufgefordert werden, sich modisch und ›offener‹ zu kleiden, zu unterstützen und ihre Verweigerung zu legitimieren, hat der Imam einen Vordruck entworfen, bei dem ebendieser Hadith zentral ist.
- 34 Rabia Yalniz ist deutscher Herkunft und seit über 20 Jahren Muslima. Ihrer mündlichen Auskunft nach gibt es keine verbindliche Form für den Schleier. Man könne sich die Form wählen, von der man glaubt, daß sie am besten zu einem passe. Sie selbst bevorzugt seit einigen Jahren einen schwarzen Tschador, den sie ins Gesicht zieht. Die Variationsbreite innerhalb der Ahmadiyya-Gemeinde ist groß und bewegt sich zwischen einem losen bunten Schal tragen, der viel Haar sehen läßt, und dem Tragen eines Gesichtsschleiers.
- 35 Eine intensive Reflexionsarbeit zur Vereinbarung beider Positionen zeigt sich in der folgenden Erzählpassage:
»Homosexualität ist eindeutig verboten. Das wird auch etwas gesteuert find ich, diese ganze Entwicklung. Die Medien und so. Vor allem im Fernsehen wird so oft darüber geredet, so viel darüber berichtet. Das ist alles Werbung dafür, finde ich. Und auch Jugendliche, die ein bißchen Probleme haben mit ihrer Dings haben, Sexualität, die werden sofort umgepolt. Die denken, ist ja in, ist ja cool, ne, schwul zu sein, mach ich mal. Weißt du, und das find ich schade, anstatt

mal mit den Menschen vernünftig darüber zu reden, daß es wirklich nicht normal ist, sowas. Ich finde das nicht normal. Ich finde das überhaupt nicht natürlich. Das tut mir leid, ich kann ja intolerant sein, aber das ist wirklich nicht. Das ist gegen die Natur finde ich. Warum hat denn Gott überhaupt zwei Geschlechter erschaffen. Sonst hätte er nur männliche oder nur weibliche Menschen erschaffen können, wenn das natürlich wäre. Kann sein, daß einige Menschen vielleicht zwei Geschlechter haben. Es gab, also in der Türkei gibts solche Leute, die beide Geschlechtsteile haben. Ich finde das nicht schlimm, wenn sie für ein Geschlecht sich entscheiden und dann sich umoperieren lassen, dementsprechend. Das find ich in Ordnung. Aber, ich find das schlimm, wenn ein Mensch sich total umoperieren läßt, so ganz anders, ohne daß er überhaupt ganz anders lebt (!). Find ich nicht so schön. Ich würde sowas nicht tolerieren. Okay, was heißt nicht tolerieren, ich tu nichts dagegen, aber ich will auch nicht mit solchen Leuten was zu tun haben. Das bringt mir nichts. (4) Das find ich sehr schade. Das ist nicht nur hier so, sondern in der Türkei auch. Da wird im Fernsehen auch sehr offen drüber gesprochen. Zum Beispiel war da ein Mann, der hatte sich zur Frau umoperieren lassen und wendete sich gegen die Vorurteile, daß ein Umoperierter nie eine vollständige Frau werden kann. Sie (!) hat gesagt, sie würde einen viel besseren Orgasmus kriegen als eine normale Frau, also so nach dem Motto, wir sind doch besser als normale Frauen. Weißt du, das wird immer so, das ist nur Werbung für mich, »so Leute, macht mal«, ne, »seht ihr, ist doch schön, sie ist zufrieden und glücklich, macht ihr auch«. Das find ich sehr schade. Und dann immer mit den Prominenten. Der ist homosexuell, die ist so eine, immer so, so Vorbilder. In den Talk-Shows taucht jede Woche was auf, der ist schwul und der war so und die ist so eine, dann denken sie, »guck mal, ist was Besonderes«.

Geradezu paradigmatisch für den Umgang mit den Quellen ist die Argumentationsreihe, die, wie man nicht aus den Augen verlieren sollte, eine spontane Produktion ist. Sie beginnt mit dem Text, geht über in die eigene Stellungnahme, bezieht eine Sozialanalyse mit ein und fächert den Gegenstand in verschiedene Kategorien auf, die wiederum in Beziehung zum Text gesetzt werden. Es erfolgt somit eine Art Dekonstruktion, ohne die Offenbarung anzutasten.

Zu verweisen sei in diesem Zusammenhang auf eine andere Erzählerin, die mit einem jungen homosexuellen Mann auszugehen pflegt, was, wie sie mutmaßt, bestimmt kein Zufall sei. Es gibt ihr Sicherheit, daß keine sexuelle Beziehung entsteht und damit verhält sie sich regelgerecht und zwar auf einer Basis, die die Quellen nicht erwähnen. Nicht die Sexualität der anderen gehört unter Kontrolle, sondern die eigene.

- 36 Während einer Modenschau haben mir Zuschauerinnen mit geübten Augen mitgeteilt, daß jedes der vorgeführten zwanzig, dreißig Modelle mit einem spezifischen Arrangement des Kopftuches verbunden war, das sich in der Folge nicht mehr wiederholte. Neben dem großen Interesse an dieser Modenschau war aber auch offensichtlich, daß die besonders weiten Modelle keinen großen Anklang fanden, zuweilen auch mit lauten Bemerkungen wie »Damit kann man ja fliegen« kommentiert wurden.
- 37 Die Gepflogenheit mancher Frauen, die dem Sufi-Islam folgen, den Haaransatz an der Stirn ca. ein bis zwei Zentimeter sichtbar sein zu lassen, ist ihnen suspekt und unverständlich. Hinzuzufügen wäre auch noch, daß örtliche Moden entstehen können. So kam zum Beispiel in einem Ort eine Frau auf die Idee – sie hatte irgendwo ein Bild davon gesehen – eine Kombination aus zwei einfarbigen, aber jeweils verschiedenfarbigen Tüchern zu fertigen, bei dem das untere eng und das gesamte Haar bedeckend um den Kopf geschlungen wird, im Nacken von einem Knoten zusammengehalten. Das obere kommt in der gleichen Art eines Turbans darüber, läßt das untere über der Stirn aber etwa zehn Zentimeter sichtbar. Die Schultern sind dabei nicht bedeckt. Die ästhetische Wirkung ist eine ganz andere als bei dem Tuch, das nur das Gesichtsdreieck sichtbar läßt. Manchen ist diese Art, die anscheinend vor allem Hosenträgerinnen bevorzugen, zu extravagant. Im übrigen tragen auch andere Frauen unter dem Kopftuch ein zweites von grober Struktur oder ein Haarnetz, um die Rutschgefahr des äußeren zu bannen.
- 38 Aus Gesprächen geht hervor, daß bei den jungen Frauen ein Bedarf danach besteht. Das läßt darauf schließen, daß hier eine Lücke besteht. Ein weitgehend unbekanntes Buch, das in diese Richtung geht, ist das in einer islamischen Buchhandlung angebotene, aus Pakistan importierte »Muslim Etiquettes« von Abdur Rehman Shad (1985), in dem vornehmlich Hadithe aus verschiedenen Sammlungen und ergänzende Kommentare themenspezifisch angeordnet sind.
- 39 Hier wäre als Frage am Rande einzubringen, ob man nicht Parallelen ziehen kann zu einem unakademischen Feminismus der Straße, einem »Feminismus von unten«, wie Valentine Moghadam (1993) für die islamischen Kernländer konstatiert. Der wäre in diesem Fall allerdings im Kontext eines ikonographischen »postmodernen« Feminismus, wie ihn Popstars wie Madonna und ihre zahlreichen Nachfolgerinnen zelebrieren und in dem körperliche Repräsentation und »postmoderne« Körperkultur, die ebenfalls die Innen-Außen-Kohärenz be-

tont, eine herausragende Rolle spielt (Featherstone 1992; Frank 1991; Kaplan 1993; Shilling 1993: 2f.; Wald 1998). Dafür spricht, daß die jungen Frauen, deren Erzählungen hier vorliegen, durchaus mit der aktuellen Popkultur und ihrer Weiblichkeitsästhetik vertraut sind. Daß sie Modelle sehen, die ihrem persönlichen Geschmack oder ihrer persönlichen Lebensführung nicht entsprechen, heißt nicht, daß sie sie nicht aufmerksam und interessiert betrachten und Botschaften vernehmen, mit denen sie sich auseinandersetzen und in den Pool der alltagsweltlichen »Fabrikation« (de Certeau 1988: 13) einspeisen. Gerade umgekehrt haben sie durch ihr »Othering« und ihren Islamisierungsprozeß ziemlich feine Antennen für Zeichen und Markierungen entwickelt.

- 40 Eine andere Frau löst diesen Widerspruch auf, indem sie als ihr Motto folgenden Aphorismus aufgreift: Nur wer sich verändert, bleibt sich treu.
- 41 Integration ist im übrigen für sie, die einen stabilen Mittelschichtshintergrund hat, kein Reizwort. Damit unterscheidet sie sich von den Frauen, die aus dem »Gastarbeiter-Milieu« stammen. Das verweist auf die enge Verbindung zwischen diesem Begriff und dem Kontext der Klassenkonkurrenz.
- 42 Sie hat auch noch auf einer anderen Bühne gespielt, und zwar im Rahmen einer Mädchentheatergruppe innerhalb eines Moscheevereins. Die Moschee dient als Übungs- und Auftrittsräum. Auftritte erfolgen nur für Frauen. Es gibt mehrere solcher Theatergruppen, die in selbst geschriebenen Stücken mal ironisch, mal moralisierend auf Bekehrung gerichtet die eigene Lebenssituation als Migrantin und Muslima »bearbeiten«.
- 43 Bei Max Weber gelten berufliche Arbeit und Arbeitsethos als »rational nüchterne Mitarbeit an den durch Gottes Schöpfung gesetzten sachlichen Zwecken der *rationalen Zweckverbände* der Welt« (1981: 324). Eine ähnliche Argumentation findet sich bei Ismail al-Faruqi, einem einflußreichen Advokaten des modernen Islam, für den es ein göttliches Gebot ist, die persönlichen Fähigkeiten in der Welt, in der Schöpfung nutzbringend einzusetzen. Allerdings sollen sie im Dienst der *umma* stehen und nicht im Dienst einer »persönlichen ökonomischen Unabhängigkeit«, die von materialistischen und individualistischen Werten getragen ist (1982: 136).
- 44 Meine Kontaktpersonen, die einen guten Überblick darüber haben, wer zum engeren Kreis der »Gemeinde« gehört, wiesen auf eine Abiturientin hin. Die Art, wie sie es taten, zeigte an, daß es sich um eine

Ausnahme handelt. Ansonsten ist die Frequentierung von Frauen und Mädchen in der entsprechenden Altersgruppe ziemlich gering und auch institutionell nicht gezielt eingebunden. Der Koranunterricht wird vor allem von jüngeren Mädchen und das wöchentlich stattfindende abendliche Treffen von älteren Frauen besucht.

- 45 Neben den moralischen und symbolischen Zusammenhängen stehen vielfach auch die reinen ökonomischen. So ist in einigen Fällen der verheirateten Frauen nicht zu übersehen, daß die Ehemänner ihrer islamischen Pflicht der Versorgung der Familie kaum in ausreichendem Maße kontinuierlich nachkommen können, so daß die Arbeit der Frauen für die Versorgung der Familie notwendig ist.
- 46 Einige Zeit zuvor hatte sie bereits eine befristete, auf wenige Wochenstunden beschränkte Aushilfsstelle bei einer kleinen Firma. Dort, so erzählt sie amüsiert, hatte eine Kollegin ihr später mitgeteilt, es habe ihr, als sie sie zum ersten Mal zur Tür hereinkommen sah, der Satz auf der Zunge gelegen, es sei schon geputzt worden. Mit dieser Assoziation von Kopftuch und Putzfrau sind die Kopftuchträgerinnen vielfach konfrontiert.
- 47 Gute gottgefällige Taten werden am Tag des Jüngsten Gerichts gegen schlechte Taten aufgewogen. Die Frauen arabischer und maghrebini-scher Abstammung bezeichnen dieses Punktesystem, in dem sich die individuelle Verantwortung für die islamische Moral berechenbar macht, als *hassanat*. Im türkischen Islam traditionaler Prägung werden die Verdienstpunkte (*sevap*) von den Engeln ins Buch der guten und schlechten Taten (*amel defteri*) eingetragen und miteinander verrechnet (vgl. Geiersbach 1989, 1990). In nur zwei Erzählungen nehmen die jungen Frauen, darunter Birzel, direkten Bezug auf dieses Abrechnungssystem, obschon es von großem Einfluß auf die religiöse Praxis ist. Möglicherweise gehen die sich als intellektuell, rational und innerlich verstehenden Neo-Muslimas zu einer populistisch-bildlichen Version und den damit verbundenen Abhängigkeiten und Spielen, die der Idee vom autonomen Individuum nicht entgegenkommen, auf Distanz. Im Effekt zielen sie auf das gleiche, nämlich die Akkumulation von guten Taten, aber die Begründungszusammenhänge sind abstrakter und innerweltlicher. Der Referenzrahmen ist nicht allein das Selbst und der Richter, sondern entspricht eher dem von Robertson (1992) aufgezeigten, zwischen Individuum, Menschheit, Nationalstaat und Welt abgesteckten Rahmen unter religiösen Vorzeichen.
- 48 Diese Situation ähnelt der, die Serpil am Anfang dieses Kapitels be-

schreibt. Dieses Ignorieren, diese betonte Achtlosigkeit, in der die gesamte Person, nicht eine benennbare Handlung, zum Objekt der Beschwerde gegenüber Vorgesetzten gemacht wird, scheint eine häufiger angewendete Taktik der Herabsetzung zu sein. Amina rutscht hiermit in die Position eines »Ausländers am Bahnhof«, für sie bislang das Synonym für Ausländersein.

- 49 Im Erzählkontext wirft sie ihrem Vater vor, dieses zuzulassen.
- 50 Es ist dabei nicht so, daß Schweigen oder Umwertung die einzigen Alternativen wären. Aber nur eine einzige biographische Erzählung erweist sich als relativ unbelastet vom Gastarbeiterstigma, indem starke Züge eines intensiven Dialogs, eines persönlichen Austausches sichtbar werden. Dabei handelt es sich um eine arabische Mutter mit hohem Bildungsgrad und guten deutschen Sprachkenntnissen, die aufmerksam die Lebenswelt der Tochter sowie die soziale Umwelt beobachtet, durchaus hilfreiche Meinungen und Hinweise dazu abgibt, die überdies, selber religiös, Religiosität und lokale Tradition erfolgreich zu synthetisieren versteht.
- 51 Es ist der gleiche Onkel, der ihr bis heute ihren Islamismus nicht verzeiht, der nicht versteht, wie man trotz einer vernünftigen schulischen Erziehung religiös werden kann und ein Kopftuch trägt.
- 52 In ähnlicher Weise verweist auch eine andere Frau auf eine Großmutter, die eine »starke Frau«, die »wie ein Mann« gewesen sein soll.
- 53 Dieses wäre vielleicht ein Beispiel für die Auseinandersetzung um den Habitus, wie Bourdieu ihn formuliert. Kritiker merken an, daß dieses durch die von Bourdieu konstatierte Verinnerlichung ein auf Perpetuierung zielendes, nicht mit sozialem Wandel und nur bedingt mit strategischer Handlung zu vereinbarendes Konzept sei. In diesem konkreten Beispiel geht die Gastfreundschaft nicht in Inkorporierung über. Hatice weiß zwar »wie es geht«, es ist für sie auch ein Wert, ein islamischer Wert, den sie hochschätzt, aber sie modifiziert, sie »modernisiert« ihn, weil die praktische soziale Einbettung eine andere ist. Sie ist nicht mit Leuten zusammen, mit denen sie dieses Spiel in diesen ausgefeilten Formen abhandeln könnte. Und sie hat auch noch anderes »geerbt« in der Schule, nämlich »Kritik gegenüber den Eltern«, »Kritikbewußtsein«, ohne dabei »lieb zu sein«. Sie hat »geerbt«, zu ordnen, zu bewerten, sich entsprechend der Bewertung zu verhalten, aber sie hat nicht gelernt, ein Spiel des Bedienens, des Dienens zu spielen. Auf die Frage, wie Handlungsakte sich unter der Bedingung sozialer und kognitiver Veränderung modifizieren, ist bei Bourdieu, der sich auf alte intakte kabyliche Regeln bezieht, keine Antwort zu finden.

- 54 Dabei ging es darum, daß die Mutter die Kündigung erhalten hatte. Sie wollte Widerspruch einlegen und beauftragte Hatice wegen ihrer Deutschkenntnisse, diesen Prozeß einzuleiten. Hatice, damals noch unerfahren mit und leichtfertig in der Auslegung juristischer Texte, übersah die gesetzte Widerspruchsfrist, so daß der aufgesuchte Anwalt machtlos war, was er mit den, von Hatice als beleidigend empfundenen Worten quittierte »Daß ihr aber auch immer zu spät kommt.«
- 55 Im Wortlaut heißt es bei einer anderen Frau zur »Erziehung so richtig nach türkischer Tradition«:
- »Ich war mit 13, 14 schon ziemlich reif. Ich wurde nicht so wie ein kleines Kind behandelt. Ich bin damit aufgewachsen, daß immer etwas verboten ist. ... Also ich hab angefangen mit fünf zu spülen und sauber zu machen mit sechs, sieben Jahren. ... Erziehung so richtig nach türkischer Tradition. Also die Frauen müssen immer zu Hause bleiben, ständig sauber machen, Verantwortung tragen, nie widerreden, wenn die Eltern was sagen und halt alles ernst nehmen, nichts auf die leichte Schulter nehmen was passiert.«
- 56 Hier recurriere ich auf die neo-aristotelische Konstruktion der gegenseitigen Freundschaft als Akt der praktischen Weisheit, die zu einer wechselseitigen Beziehung mit dem anderen führt (vgl. z.B. Ricoeur 1996). Diese Konzeption ist als Gegenentwurf zu Habermas' diskursiver Vernunft als Prinzip der Aushandlung der Beziehung zum anderen zu sehen (vgl. Delanty 1997).
- 57 Es gibt dabei kein »Verschwimmen der Generationsgrenzen« (Prokop 1994), in dem sich »sexuell und ökonomisch ... die Felder von Müttern und Töchtern heute zunehmend ... überlappen« und Konkurrenzbeziehungen entstehen lassen, weil »Mütter ... jung bleiben wollen ... und den Raum für die Töchter nicht freigeben« (Prokop 1994: 80f.).
- 58 Offensichtlich gibt es einen Zyklus der elterlicher Kontrolle. Sie setzt mit der Pubertät ein und erscheint im Nachhinein, wenngleich nicht immer in der gegebenen Ausprägung, den jungen Frauen als gerechtfertigt. Mit den Jahren reduzieren die Eltern ihre Kontrolle oder die Töchter pochen auf die Reduzierung, wobei auch der Hinweis auf die juristische Mündigkeit eine Rolle spielt. Eine Frau, Ilknur, formuliert das im Zusammenhang ihrer Freundschaft auch mit jungen Männern im Rahmen einer Jugendclique folgendermaßen:
- »Ich weiß doch was ich haben will und was ich nicht haben will. Ich bin ja nicht 14 oder 15, wo man sagen könnte, sie ist in der Pubertät und kann jeden jetzt nach Hause schleppen. Die Zeiten sind doch schon vorüber. Wenn mich ein Mann ehrlich haben möchte, ne, dann sag ich, hier, den möchte ich heiraten.

Dann haben sie nichts zu sagen. Die würden auch dazu nichts sagen. Das ist mein Leben schließlich, wie ich bestimme.«

Ein möglicher Weg der Autonomisierung ist die Islamisierung. Durch sie entwickeln Töchter, die zuvor als rebellische Töchter Konflikte produziert haben, einen Habitus von Selbstsouveränität, Selbstdisziplinierung und Moral, der hinausgeht über das, was die Eltern von einer guten Tochter fordern, der aber nicht Anpassung bedeutet, sondern Öffnung auf der Basis einer gewählten Selbstkalibrierung (vgl. auch Nökel 2000).

59 Afaf schildert das Vorgehen in ihrem Fall folgendermaßen:

»Ich hatte meinen Mann, also mein Mann, der ist aus X., also der ist aus einem anderen Land als ich und da hatt' ich eigentlich am Anfang Angst, daß meine Eltern was dagegen haben, daß es ein Landsmann sein soll. Aber dann hab ich mir gedacht, meine Eltern sind eigentlich nicht so. Die sind eigentlich sehr liberal. Und wir haben eigentlich auch viel, guten Kontakt zu Deutschen, nicht nur wir Kinder, auch meine Eltern. Dann hab ich gedacht, nee, ist Quatsch. Dann dacht ich, solange er Muslim ist, werden die wohl nichts dagegen haben. Und das war dann auch so. Jaa, halt am Anfang, ich hatte ihn gekannt, ein paar Mal gesehen, so auf Treffen und dann hab ich auch öfter mit ihm gesprochen. Ja und da haben wir halt beide gemerkt, daß da was ist. Und dann hat er mich gefragt, ob ich bereit wäre, daß er sich bei meinen Eltern mal vorstellt. Und wenn ich dann gesagt hätte, nee, dann hätt er gewußt, die hat kein Interesse an mir. Dann hab ich gesagt, ja, stell dich dann mal meinen Eltern vor (belustigt), aber noch nicht jetzt, sondern erst später. Jetzt nicht so während dem Abistress. Und dann hat er bei meinen Eltern angerufen, kam dann vorbei. Meine Eltern waren erst mal baff, woher der uns kennt und die Nummer und so. Und ja, hab ich gesagt, ich hab den mal gesehen und so. Da waren sie erst mal schon so'n bißchen überrascht. Meine Mutter sagte, ja, ja, man erlebt hier noch Dinge, ne, bringt die Tochter uns den Mann ins Haus, ne. Und das war dann eigentlich erst mal so lustig. Ja. Das war halt sehr gewagt, weil das war nicht üblich.«

60 Im Falle Afafs leisteten die Eltern diese durch die große räumliche Distanz besonders aufwendige Überprüfung durch eine mehrere Tausende Kilometer umfassende Kette von Kontaktpersonen, ausgehend von einem Arbeitskollegen des Vaters, dessen Verwandten und deren Bekannten im Heimatland.

61 Allerdings ist das, was sie als Freiraum definiert, relativ zu sehen. Sie realisiert, daß sie nicht alles haben kann, sondern bestimmte Anpassungsleistungen erbringen und sich an bestimmte Regeln halten muß:

»Hier zum Beispiel, so viel Platz (sie bewohnt ein großes, von der elterlichen

Wohnung abgeschiedenes Zimmer, S.N.). Und * daß ich tun kann, was ich will. Daß ich tun kann, was ich will, ist in Anführungsstrichen, ne, ich halt mich ja auch in Grenzen. Die wissen das. Und natürlich hat das auch gedauert, bis ich das Vertrauen meiner Eltern so hatte. ... Aber dann, meine Eltern, die haben wirklich Vertrauen zu mir. Zum Beispiel, daß ich so allein nach London gefahren bin, oder nach Paris. Ich kenne kein Mädchen, die das durfte. Auch bei den Leuten nicht, die als, in Anführungsstrichen, modern betrachtet werden. Und ich hab, ich finde, das ist für mich die Freiheit und dann *, ich lebe ja auch *, weil ich nach dem Islam mich richte, deshalb fühle ich mich auch nicht hier zu Hause so eng oder * also ich fühle diese * wie nennt man das?, * ich fühle mich nicht eingeeengt. Das einzige ist, ja ich kleide mich nach dem Islam. Ich bete und ich habe keinen Freund. Das sind ja die wichtigsten Sachen. Und * meine Eltern wissen auch, daß ich mich daran halte, also haben sie auch volles Vertrauen zu mir.«

- 62 Eine solche als relativ liberal beschriebene Praxis schreiben in dieser Untersuchung alle Frauen ihren Eltern zu. Aber sie betrachten sie nicht als selbstverständlich. Während sie einerseits das unmittelbare persönliche soziale Terrain als unbedrohlich beschreiben, haben sie andererseits einen Begriff von streng hierarchisch organisierter Tradition im Horizont. Sie unterscheiden somit zwischen ›weicher‹ und ›harter‹ Tradition. Die erste Variante ist die, die sie betrifft, aber sie scheinen stets damit zu rechnen, daß Elemente der zweiten Variante plötzlich einbrechen können. Der Begriff Tradition ist nicht nur relativ, mit ihm verbinden sich auch komplexe soziale Spiele.
- 63 Eine der jungen Frauen beschreibt genau diesen Prozeß als Grund für die Auflösung ihrer Ehe. Andere Frauen, die diese Geschichte kannten, deuteten sie als Folge einer überstürzten Heirat, bei der die Liebe sozusagen den Verstand verdrängt und die Betroffene dazu verleitet habe, den jungen Mann im schönsten Licht zu sehen, statt ihn, seinen Charakter genauer zu überprüfen. Sich nur aufgrund von Verliebtheit zu binden, ist für sie ein Zeichen mangelnder persönlicher Reife.
- 64 Hierzu ist noch anzumerken, daß Serpil sich noch im Nachhinein über die in dieser Situation gezeigte Freizügigkeit der Mutter, die für sie ansonsten die Verkörperung einer geradezu gnadenlosen traditionellen, individuelle Bedürfnisse strikt disziplinierenden Moral ist, wundert. Darin zeigt sich im Konkreten eine Elastizität dessen, was ›traditionell sein‹ bedeutet.
- 65 In einem Fall verweigerten die Eltern strikt ihre Zustimmung, beteiligten sich auch nicht an den Formalitäten. Bei der Scheidung der Ehe traten Komplikationen zutage, die durch eine geordnete Regelung hät-

ten vermieden werden können. Aus solchen Gründen weisen einige der nicht mehr ganz so jungen Muslimas, die einerseits das Recht der individuellen Partnerwahl betonen, andererseits ebenso auf die Notwendigkeit hin, sich Wissen über die Abfassung des Ehevertrages zu verschaffen.

- 66 Die Vorstellung des Zusammenlebens mit einem deutschen Muslim ist in verschiedenen Erzählungen anzutreffen. Das spiegelt sicherlich jeweils eine ganz persönliche Ansicht wider, die von zufälligen Bekanntschaften abhängt. Faktisch ist es so, daß die Ehen der verheirateten Erzählerinnen zumeist nicht binational sind. Das Beispiel einer türkisch-marokkanischen, nach kurzer Zeit zerbrochenen Ehe löste bei denen aus der Ferne beobachtenden Frauen Bedenken aus: Man wisse nie, mit welchen lokalen Traditionen der andere auf einmal aufwarte. Die Ehe mit einem Partner des gleichen lokalen kulturellen Hintergrundes wird hingegen für kalkulierbarer gehalten. Das schließt jedoch nicht Deutsche als ›gelernte Muslime‹ ein; diese gelten als Konvertiten, deren Wissen vom Islam sich auf die Schrift stützt, von vornherein als frei vom Makel der Tradition. Das sind jedenfalls die Hoffnungen, die sich damit verbinden. Gleichzeitig ist es bei den meisten so, daß die Wahl eines deutschen Ehemannes zumindest vorübergehend zu Konflikten mit der Familie führen würde. Für die jungen Frauen verbindet sich mit einer solchen Überlegung eine Idee der ›multikulturellen‹ Integration als Reflex auf das Assimilationspostulat: Als Ehepartnerin eines Deutschen ist bewiesen, daß man Gleiche ist, daß man die andere Kultur gut genug beherrscht, um enge Beziehungen zu bilden. Zugleich ist es keine Gunst, ›genommen‹ zu werden, sondern man selber setzt die Bedingungen, zu denen man zu haben ist: die wirkliche, innere Konversion. Konversion ist ein Faktor der Sicherheit. Mit ihr läßt sich ein verbreitetes Problem lösen, nämlich der Zweifel an der Ernsthaftigkeit der Absicht desjenigen Deutschen, in den man sich verliebt hat und seiner Kapazität der Anerkennung des Selbst. Das ist auch der Beweis, daß sich die Auseinandersetzung mit der eigenen Familie lohnt. In diesen Zusammenhängen ist der Rat, die Konversion sozusagen als Prüfung zu verlangen, wie er von älteren Muslimas an jüngere, deren Konflikte sie selber kennengelernt haben, als subjektive Absicherungsstrategie zu verstehen.
- 67 Ein Beispiel ist die in den Hadithen aufgenommene Geschichte von Aisha, seiner jüngsten Frau, die bei einer Reise in die Situation geriet, den allgemeinen Aufbruch verpaßt zu haben und über Nacht mit einem Mann allein zurückblieb. Entgegen der daraufhin entstehenden

- allgemeinen Mutmaßungen von begangenen Ehebruch, vertraute der Prophet ihren Aussagen und nicht den Mutmaßungen Unbeteiligter.
- 68 Daß das Taktieren noch viel weiter gezogen werden kann, zeigt sich in diesem Fall noch an anderer Stelle: Kurz nach der Scheidung hatte A. eine Freundin, die nicht aus einem islamischen Land stammte und auch nicht religiös war. Nachdem diese Beziehung beendet war, heiratete er eine Türkin, die, wie Serpil angesichts der traditionellen Attitüde, mit der er sie jahrelang traktierte, fassungslos feststellt, kein Kopftuch und Minirock trägt.
- 69 An anderer Stelle spricht Serpil sich vehement gegen Geschlechtertrennung in der Erziehung aus. So konstatiert sie im Zusammenhang mit ihren Erfahrungen in einem türkischen Internat, einem Leben nahezu ausschließlich unter Mädchen und Frauen (abgesehen von einem alten unattraktiven Lehrer), daß homoerotische Neigungen gezüchtet würden wie auch Unsicherheiten, fast schon Verhaltensstörungen im Umgang mit Jungen bzw. Männern, mit denen man im öffentlichen Raum früher oder später sowieso zusammentrifft, versehen mit dem Effekt von Wettbewerbsnachteilen, weil man nicht wisse, wie man sich verhalten solle.
- 70 Mit normativ ist nicht eine unveränderliche Eigenschaft gemeint, sondern ein kontextgebundenes Spiel.
- 71 In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach einer möglichen Entthronisierung dessen, der dieser Funktion nicht gerecht wird. Es scheint nicht so, als ob Alternativen vorhanden seien. Dann befindet sich der gläubige männliche Muslim tatsächlich in einer prekären Situation.
- 72 Man kann den Schluß ziehen, daß Hamidas Vorstellung konservativen bürgerlichen Vorstellungen entspricht und Frauen auf eine Familienrolle reduziert, von der aus dann eine rhetorische gesellschaftliche Bedeutung abgeleitet wird. Aber diese Annahme konvergiert nicht mit dem Selbstbild der Frauen, die Anerkennung im öffentlichen Bereich suchen. Entweder tun sich hier lokale Differenzen auf oder intern-islamische. Betrachtet man die Argumentationslinie Hamidas, so beginnt sie mit der Vorgabe des Textes, mit dem hierarchischen Aspekt und wendet in der Folge seine inhaltliche Bedeutung zunehmend zu einem egalitär-reziproken Verhältnis, so daß Hierarchie nur noch von formaler Bedeutung ist. Auf diese Weise gelingt es, den Text und ein modernes partnerschaftliches Verhältnis zu integrieren und zugleich als Alternative auf der Basis Authentizität zu postieren.
- 73 Rechtliche Aufklärung dieser Art scheint ein wesentlicher Bestandteil

dessen zu sein, was als Aufklärung über den Islam unter Töchtern der muslimischen Immigranten zirkuliert und was diese, zumindest am Anfang ihrer Auseinandersetzung, am meisten interessiert. Die Älteren hingegen, die diese Aufklärung machen, sind dieses Themas schon überdrüssig und wollen den Islam nicht darauf reduziert wissen, richten sich aber mit weiteren Veranstaltungen nach der Nachfrage. Die beschriebene Situation ist ein Beispiel dafür, daß es zwei Fraktionen unter den neo-islamischen Frauen gibt, die Strengerer, die für eine striktere Selbstunterwerfung und eine stärkere Bindung an die Quellen plädieren, und die Lockereren mit einer weiteren Dehnung in der Auslegung, die mehr an einer Verzahnung mit weltlichen Bedingungen orientiert sind. Offensichtlich gibt es keine Instanz, die diese Spannung zugunsten einer Fraktion aufheben könnte.

- 74 Allerdings gibt es durchaus einzelne buchstabengetreue Praktiker unter den jungen Muslimen. Es scheinen allerdings eher Konvertiten zu sein, die sich ernstlich damit auseinandersetzen (vgl. Blau 1995).
- 75 Spürbar ist allerdings auch eine Bewertung als ›positiv unter Vorbehalt‹, denn nicht nur die ›dunkle‹ Seite einer übermäßigen Ritualisierung und Hierarchisierung legt ihren Schatten darauf, sondern auch die der Fremddefinition und Essentialisierung, die Soziabilität (z.B. als Gastfreundschaft, positive Einstellung gegenüber Kindern) in einem Universalitätsschema wiederum einen niedrigeren Rang einräumt.
- 76 Das zeigt sich in der folgenden Erzählsequenz Afafs, die ein langjähriges »Superverhältnis« zu einer deutschen Freundin hat, aber deren Einstellung gegenüber engen Sozialbeziehungen kritisiert:
»Ich kann mit ihr auch über alles reden. Wenn ich vielleicht mal irgendwas hab, sag ich mal, ich hab mich gerade mit meinem Mann gestritten (belustigt), in jeder guten Ehe kommt auch mal ein Ehestreit vor, aber wenn ich jetzt * mich jetzt einer deutschen Freundin anvertraue, das ist, ich nehm's ihr nicht übel oder so, das ist halt die Kultur, man ist anders erzogen, die haben 'ne andere Denkweise, ich hab 'ne andere Denkweise, obwohl ich hab sehr, sehr, überwiegend deutsche Mentalität, aber trotzdem, manchmal ist es vielleicht erziehungsbedingt, ich mein, ich hab halt arabische Eltern und * das kriegt man natürlich mit. Wenn ich dann halt ein Problem habe, dann redet man darüber und dann merk ich, daß sie dann total 'ne andere—, weil, einmal hab ich meiner Freundin mal was gesagt, ja mein Mann hat das und das zu mir gesagt, und da war nur ihre Antwort auf einmal ›ach, jetzt bist du auch noch schwanger, das wär ja jetzt blöd, wenn du dich scheiden läßt‹. Höh, und dann war das erstmal für mich wie ein Brett vor dem Kopf. Hab ich gedacht ›was ist denn jetzt los?‹

Ich war halt nur wütend und dann will man halt reden und dann flucht man vielleicht halt mal. Aber dann versöhnt man sich ja auch wieder und ich hab ja auch meine Fehler. Dann hieß es einfach nur, ja dann geht eben jeder seinen eigenen Weg. Hab ich nur zu ihr gesagt ›ja das ist ja mal wieder typisch deutsch, kaum klappt's nicht, dann sucht gleich jeder seinen eigenen Weg‹. Das hat halt nicht diese gesellschaftliche Verbindung oder das ist halt nicht dieses, ja so, es geht halt nicht mit uns und tschüß. Also versucht man weniger, ich mein, das kann man nie verallgemeinern, ... aber es wird weniger nach Lösungen gesucht. Dann ist auch immer diese Unabhängigkeit und es klappt halt nicht mehr oder die Liebe ist nicht mehr so wie Anfang. Obwohl, das ist klar, daß im Alltag die Liebe nicht mehr so ist wie am ersten Tag. Aber man liebt sich zwar und respektiert sich, aber auf 'ne andere Art. ... Ich rede meistens mit meiner Mutter darüber, weil meine Mutter hat oft auch die Ansichten wie ich. Sagt sie mir immer so ›ja okay, mach das, aber, oh, sieh mal zu, daß das jetzt nicht unbedingt die ganzen Araber erfahren‹ (lacht), so ungefähr. Ja, es ist halt leider, man achtet halt leider, also ich weniger, aber daß man drauf achtet, so, ja was werden denn die Leute dazu sagen. Das ist halt im Arabischen wahrscheinlich, also im Deutschen ist man, der Deutsche ist eher unabhängig. Er denkt also, ich tu das, was ich für richtig halte. ... Wenn ich zu meiner Freundin sag ›höh, meine Eltern wollen heute abend, daß wir zu ihnen gehen, nur weil die Besuch bekommen, erwarten die, daß wir auch kommen. Obwohl, wir haben andere Pläne, aber das kann ich dann nicht, um meine Eltern nicht zu beleidigen‹, dann sagt sie mir ›ja, dann sagt denen doch, ihr habt was anderes vor‹. ... Und dann werden sie halt sauer. ›Du hast dein eigenes Leben‹. Und dann kommt immer wieder dieses, ja die Eltern wissen, du bist erwachsen, führst dein eigenes Leben. Das stimmt ja alles haargenau. Aber ich bring das dann nie fertig, das meinen Eltern zu sagen. Und dann steh ich da auch immer ›ach, gehst du, gehst du nicht‹. Wird dann der Mann sauer, werden die Eltern sauer. Denk ich manchmal auch, wenn ich keine Araberin wär oder so, dann hätt ich das Problem nicht. Dann hätten meine Eltern das vielleicht eher verstanden. Obwohl meine Eltern sind ja sehr liberal drauf, aber naja, die erwarten halt, auch wenn ich jetzt eine Familie hab—, ich bin halt die Tochter. Nee, das ist nicht, daß die sagen, ja, du kommst jetzt oder weil es irgendwie, nein, im Gegenteil, das ist halt, weil die mich halt gerne dabeihaben. Das ist halt immer nur gut gemeint. Das ist ja nicht so, du kommst jetzt, weil sich das so gehört, aus irgendwelchen Gründen. Nein, das ist ja nur gut gemeint. Und weil das gut gemeint ist, fällt mir das auch schwer. ... Das sind dann halt so Sachen, das ist dann halt auch immer für mich sehr schwer, daß so hinzubiegen.«

- 77 Daß der Haushalt als ordnende Struktur zwischen den Geschlechtern zur Debatte steht, zeigt sich zum Beispiel auch am Titel eines Wochen-

- endseminares einer islamischen Bildungsstätte: »... und wer kocht heute?«
- 78 Die Wirksamkeit der Performanz zeigt sich in einer relativen bereitwilligen Aufnahme der so Benannten (vgl. Hassan 1998; Waldhoff 1995: 195f., 223f.).
- 79 Vgl. dazu die Ausführungen von Wolf Lepenies (1969) am Beispiel des frühen Bürgertums und des Salon-Adels, deren Position der Machtlosigkeit zum Rückzug ins Innerliche und zur Ideologisierung der Reduktion geführt hat.
- 80 Sadik J. Al-Azm zeigt auf, daß sich in den innerislamischen Diskursen mit dem Begriff des Fundamentalismus völlig verschiedene, auch konträre Bedeutungen und Intentionen verbinden (1993: 77f.). Fundamentalismus ist, mit anderen Worten, ein kontextueller Begriff, dessen Sinn vom Sprecher abhängig ist. Martin Riesebrodt stellt klar heraus, daß »Fundamentalismus ... keine *single-issue*-Bewegung ... ist« (1990: 239), sondern sich aus Akteuren verschiedener sozialer Positionen zusammensetzt.
- 81 Vgl. dazu auch Kraus (1993) und Döcker (1997).
- 82 Die Frage von Geschlecht und Klasse, im Zusammenhang mit der Kapitalismuskritik in den 1970er Jahren aufgeworfen, erfährt unter der Perspektive des auch den Feminismus erfassenden Dekonstruktivismus und der Positionierung des Individuums wieder erneute Beachtung (vgl. z.B. Felski 1997).
- 83 Spätere Studien relativieren dieses Bild mit Hinweis darauf, daß die Langzeitmigration zu liberaleren Beziehungen zwischen den Generationen geführt haben bzw. daß ihr Verhältnis nicht durch eine totale einseitige Machtbeziehung charakterisiert ist (Rosen 1993; Nauck 1994; Otyakmaz 1996), bleiben aber ohne Wirkung auf die Imagination des Anderen über ein negativ bilanziertes Geschlechterverhältnis.
- 84 Im übrigen soll nicht in Abrede gestellt werden, daß »autoritäre Binnenverhältnisse« in der einen oder anderen Form real existieren können. Aber hier geht es um den Zusammenhang von Ethnisierung, Anomisierung, Disziplinierung mit als neutral formulierten Aspekten von Recht, Moral, Macht und Geschlecht. Zu trennen ist dabei analytisch zwischen den Logiken und Realitätsimaginationen bzw. -bildungen von Rechtsdiskursen und alltagsweltlichen strategischen interaktiven Logiken (z.B. Bourdieu 1979). Im Auge zu behalten ist auch die Konstellation von Recht und Macht. Spivak etwa verweist auf ein Beispiel aus der indischen Kolonialzeit, wo britisches Recht die Position der Frauen verbessern sollte, aber als kolonialistisches Recht, verbun-

den mit der Attitüde »white men are saving brown women from brown men« nicht annehmbar war und Traditionen auf Kosten der Frauen erzeugte (Spivak 1988).

- 85 Dieser Umorganisationsprozeß, der sich in der Veränderung der Beziehungen zwischen den Generationen und den Geschlechtern zeigt, schließt eine Reihe von Konflikten und Widersprüchen ein. Dazu gehört auch die Koexistenz des im Koran angeführten Stufenkonzepts, wonach der Mann eine Stufe höher steht als die Frau und eine lebensweltliche Minimierungsstrategie der Frauen, für die die soziale Gleichheit außer Frage steht. Ein wesentliches Element ist die historische Relativierung. Das kommt deutlich zum Ausdruck in den folgenden Stellungnahmen Shahla Sherkat's, der Hauptherausgeberin der iranischen Zeitschrift *Zanan*: »the Quran has not banned women from becoming judges. This prohibition was initiated in the history of jurisprudence and in the opinions of the previous religious authorities, whose ideas on women probably were shaped by the examples of their own wives or female relatives whom they generalized to the entire female population.« Und: »In the name of religion they (traditionalists) have wanted to hide women away in the home, to make them believe that they are mere instruments of biological reproduction ... that they do not need science, awareness, and social participation ... In our culture, women are regarded as the second sex and a secondary subject who have no personality without their husbands and gain respect only because of their children ... A part of the law is derived from religious interpretations which do not account for factors of time and space ... Education is one of the foundations of individual awareness and enables women to rediscover themselves ...« (zit. in Kian-Thiébaud 2000). Weniger elaboriert, weniger klar und bezogen auf den alltagsweltlichen Radius findet sich diese Argumentation auch in den Einstellungen der Neo-Muslimas wieder (vgl. Kapitel 6 und 7).
- 86 Das zeigt sich etwa an folgender Ausführung:
»Der Lebensstil, den der Islam in der ersten Periode eingeführt hat, sei es durch die Ausarbeitung oder durch die Ausbreitung der qur'anischen und der von der sunnah des Propheten (a.s.s.) abgeleiteten Verordnungen, muß heute neu definiert werden, um solche Tätigkeiten abzudecken, die früher nicht bekannt oder ungewohnt waren, und um entschlossener auf jenen Gebieten angewendet werden, die die Modernität vom Status der Üppigkeit zum Status des Notwendigen erhob. Die Gebiete des sozialen Umgangs, der Reise und des Transportes, der Erholung, der audio-visuellen Kunst, der Massenkommunikation z.B.

müßten von dem Urteil des Islam erfaßt und abgedeckt werden« (Internationales Institut für Islamisches Gedankengut 1988: 48).

87 Vgl. Bourdieus Ausführungen zur Ästhetik (1982: 756f.).

88 Foucaults Idee von der Selbstsorge kann sich seinen eigenen Worten nach nicht unter den Bedingungen moderner Machtbeziehungen realisieren (1985: 54), aber sie zirkuliert möglicherweise als praktisch wirksames »Simulacrum« (Baudrillard 1981) im Zusammenhang mit der Vorstellung der Selbststeuerung. In den biographischen Erzählungen klingt eine solche Idee an, die freilich aus der Bourdieu'schen Perspektive nicht mehr ist als eine strukturell bedingte kleinbürgerliche »Feier des Ich« (1982: 579) im Spiel der Distinktion.

