

## **I. ISLAMISCHE ORGANISATIONSFORMEN UND WEIBLICHER NEO-ISLAM**

In Deutschland hat sich seit den 1970er Jahren, mit zunehmender Geschwindigkeit während der 80er und 90er Jahre, eine diversifizierte islamische Landschaft entfaltet. Das schlägt sich unter anderem nieder in der Gründung einer Vielzahl von Kulturvereinen, die eine Moschee betreiben oder Interessenassoziationen unabhängig vom Ritus bilden. Sie sind hinlänglich beschrieben worden (z.B. Abdallah 1987; Heine 1997; Nirumand 1990; Spuler-Stegemann 1998; Zentrum für Türkeistudien 1995b, 1995c). Im folgenden wird die islamische Landschaft, wie sie sich in Frankfurt am Main und in Bielefeld ausschnitthaft zeigt, vorgestellt. Im Fokus steht dabei die Frage nach der weiblichen Präsenz innerhalb der organisatorischen Strukturen und innerhalb der lokalen islamischen Landschaften. Aus dem lokalen innerislamischen Kontext heraus lassen sich in einem ersten Schritt bereits spezifische Charakteristika der jungen Frauen, die hier als Neo-Muslimas bezeichnet werden, im Vergleich zu anderen islamischen Einstellungen erschließen.

### **Lokale Eckdaten: Muslimische Bevölkerung und Organisationen in Frankfurt und Bielefeld**

Der Hauptansatzpunkt zur Feststellung der Zahl der Muslime sind die kommunalen Statistiken, in denen die Einwohner nach Staatsangehörigkeit, aber nicht nach Religionszugehörigkeit differenziert werden. Das Frankfurter Amt für Wahlen und Statistik weist für das Jahr 1993 unter den sechs größten Minderheitengruppen einen Anteil von Türken auf, der, abgerundet, 35.400 Personen umfaßt. Dazu kommen 9.500 Marokkaner. Zu diesen knapp 45.000 vermutlichen Muslimen, die weniger als ein Viertel der gesamten ausländischen Einwohnerschaft Frankfurts (rund 191.000 oder 26 %) ausmachen, kommen noch über 4.000 Iraner sowie eine noch geringere Anzahl an Afghanen und Pakistanis (Schmid 1992: 10, 47). Ferner zählen noch Ägypter, Iraker, Bangladeshis, Senegalesen, Sudanesen dazu, wobei diese Gruppe sich durch einen sehr geringen weiblichen Anteil (von 7,5 % bei den Sudanesen bis 25 % bei den Ägyptern; vgl. Schmid 1992: 31) auszeichnet. Grob geschätzt, dürften in Frankfurt insgesamt ca. 70 bis 80.000 Menschen, einschließlich der Kinder, aus vorwiegend muslimischen Ländern leben. Wieviel davon praktizierend sind, ist

nicht abzuschätzen. Ausgehend von Stichproben in acht Moscheen, darunter die fünf größten, für die jeweils die nach Augenmaß geschätzte Zahl von durchschnittlich ungefähr 500 Personen als BesucherInnen des Freitagsgebets angegeben wurden, sind es noch nicht einmal ein Zehntel. Ein etwas anderes Bild ergibt sich, wenn man nur die überschaubare Gruppe der marokkanischen Frankfurter heranzieht. Von den ca. 9.500 statistisch erfaßten, amtlich gemeldeten Marokkanern sind etwa 3.000 jünger als 15 Jahre, also, abgesehen von den ca. 300 Kindern, die am muttersprachlichen Unterricht an den Wochenenden teilnehmen, keine Moscheebesucher. Von den verbleibenden 6.500 pflegen etwa 800–1.000 Männer und um die 100 Frauen, also etwa ein Sechstel, dem Freitagsgebet beizuwohnen. Abgesehen davon, daß die Schätzungen sehr vage sind, ist es fraglich, ob alle Praktizierenden regelmäßig das Freitagsgebet aufsuchen. Gerade die Frauen tun es häufig nicht. Auch ist die Teilnahme am Freitagsgebet kein zuverlässiger Indikator für eine intensivere islamische Praxis. Letztlich kann auf solchen Grundlagen nicht unterschieden werden zwischen praktizierenden und gebürtigen Muslimen. Laut einer globalen Schätzung des *Islamischen Zentralarchivs* in Soest, die auf der Mitgliederanzahl in islamischen Vereinen beruht, sind von den insgesamt 2,7 Millionen vermutlichen Muslimen, die Mitte der 1990er Jahre in Deutschland gelebt haben, etwa 120.000 als praktizierend einzustufen – das sind gerade mal 5 % gegenüber 95 % »Kulturmuslimen« (Heine 1997: 116), d.h. gebürtigen Muslimen (vgl. auch Spuler-Stegemann 1998: 39f.). Letztlich muß die Frage nach einer präzisen Verteilung zwischen gebürtigen und tatsächlich praktizierenden Muslimen somit offen bleiben, aber es wird deutlich, wo der Schwerpunkt liegt.

Der Anteil der Bielefelder ohne deutsche Staatsangehörigkeit lag im Jahre 1995 mit über 40.000 bei ca. 12,5 %. Etwa die Hälfte von ihnen stammt aus islamischen Kernländern, darunter über 80 % (rund 18.000) aus der Türkei. Die zweitgrößte Gruppe sind mit ca. 1.900 Personen Bosnier. Die drittgrößte Gruppe stammt mit knapp 600 aus Marokko, gefolgt von 255 Iranern, jeweils um die 100 Personen aus Afghanistan, Pakistan, Tunesien und Syrien sowie ferner jeweils um die 50 aus Ägypten, Algerien, Irak, Indonesien.<sup>7</sup>

### **Lokale muslimische Institutionen in Frankfurt und Bielefeld<sup>8</sup>**

Die starke türkische Dominanz unter den Migranten aus muslimische Herkunftsgebieten spiegelt sich auch in der Moscheen-Landschaft wider. Die Dichte der Moscheen im Verhältnis zu den muslimischen Einwohnern ist in beiden Städten etwa gleich. Allerdings weist Frankfurt durch die grö-

ßere Anzahl nicht-türkischer Muslime eine größere Anzahl an Gebetsräumen auf, die nicht türkisch-hanefitisch sind. Von den elf Moscheen bzw. islamischen Vereinen im Bielefelder Raum sind allein acht türkisch-islamisch. Bosnier und arabisch-maghrebinische Muslime haben jeweils einen Verein. Dazu kommt eine kleine lokale Gruppe, die zum Naqshbandi-Orden gehört und sich aus Türken, Arabern und Deutschen zusammensetzt.

In Frankfurt existierten um die Jahreswende 1994/1995 um die 25 Moscheen bzw. Gebetsräume. Sie gründen sich auf Vereine, die, wie auch in Belgien und den Niederlanden, in der rechtlichen Form als gemeinnützige Kulturvereine in das Vereinsregister eingetragen sind (Doomernik 1993). Im normalen Sprachgebrauch werden die einzelnen Einrichtungen in der Regel nach den Moscheen oder nach den Straßen benannt. Zum Beispiel lautet der offizielle Name der Taqwa-Moschee *Marokkanischer Verein für die Förderung des geistigen und kulturellen Gutes e.V.*; die zum Verein der guten Sitten gehörende *Fatih-Hamidiye-Moschee* wird im alltäglichen Sprachgebrauch nach der Straße, in der sie liegt, als Moschee Hinter der schönen Aussicht bezeichnet. Mehr als die Hälfte der Frankfurter Moscheen bzw. religiösen Vereine sind türkische. Vier bis fünf haben eine arabisch-maghrebinische Klientel, wobei Marokkaner als die zweitgrößte Gruppe unter den muslimischen Gastarbeitern die Mehrheit bilden. Dazu kommen jeweils eine afghanische, eine jugoslawische, eine iranische, eine pakistanische Vereinigung sowie ein *Bangladesh Islamisches Zentrum* und die aus Pakistan stammende *Ahmadiyya-Muslim-Gemeinde*, welche durch ihre Gründung in Frankfurt im Jahre 1959 die älteste Gemeinde Frankfurts ist und mit gegenwärtig fünf Zentren im Frankfurter Großraum und etwa 2.500 Mitgliedern (einschließlich Kinder) zu den größeren zählt. Im Vergleich zu allen anderen Gruppen findet sich hier die größte Beteiligung deutscher Muslime; sie verfügen über wichtige Positionen in Management und Außenrepräsentation. Ihre spezifische Synthese islamischer, hinduistischer und christlicher Dogmen, in der zum Beispiel die Bedeutung Jesus weitaus stärker betont wird als im Sunni- oder Shia-Islam, die Verehrung des Gründers Ghulam Ahmad (1839-1908) als Prophet hat der Ahmadiyya-Bewegung den Häresie-Vorwurf durch die Orthodoxie eingebracht. Auf der lokalen städtischen Ebene spielen solche theologischen Differenzen keine Rolle. Die offiziellen Vertreter anderer islamischer Vereine wissen bestenfalls, daß, was schon für sich als positiv gewertet wird, eine relativ große pakistanische islamische Gemeinde existiert; ansonsten hat man, außer vielleicht hier und da auf der Ebene des zufälligen, rein persönlichen, informellen Kontaktes, keine Berührungspunkte und sucht auch keine.

Es besteht eine muslimische interethnische Koexistenz auf der Basis, daß jeder Verein sich auf seine Belange und seine Klientel konzentriert. Die Organisation der jährlichen stattfindenden Islam-Woche in der Frankfurter Innenstadt sowie die Beobachtung des Mondes in der Sternwarte, um den exakten Beginn des Ramadan ankündigen zu können, werden in der Mitte der 1990er Jahre als die einzigen Kooperationsgelegenheiten benannt. In den letzten Jahren ist als eine weitere Plattform einer begrenzten Zusammenarbeit der kommunale Ausländerbeirat hinzugekommen, zu dessen Wahlen Vertreter einzelner Vereine antreten. Hier kann es in Einzelfällen zu Annäherungen von Vertretern verschiedener Vereine kommen durch gemeinsame Interessensartikulation wie die Regulierung von rituellen Angelegenheiten im öffentlichen Raum (z.B. Begräbnisfelder). Von Allianzbildungen zu reden, wäre übertrieben; für Abgrenzungspolitiken gibt es wenig Anlaß. Der geringe Grad der institutionellen Einbindung und der politischen Wirksamkeit macht beides nicht erforderlich. Auch innerhalb der gleichen Landsmannschaft besteht eine Binnenorientierung auf die eigene ›Gemeinde‹<sup>9</sup>. Auf der anderen Seite nehmen Personen, die zahlende Mitglieder des einen Vereins sind, durchaus andere Moscheen zum Beten in Anspruch. Die Gründe können vielfältig sein: die rhetorische und rezitatorische Qualität eines bestimmten Imams, günstige Parkplatzverhältnisse, die Nähe zum Arbeitsplatz. Bezogen auf interethnische religiöse Kontakte dürfte die Einschätzung von Heine zutreffen:

»In der Regel nehmen Araber oder Iraner nicht an Gottesdiensten teil, die in einer der zahlreichen ›türkischen‹ Moscheen stattfinden. ... Nach meinen Beobachtungen beruhen die vorhandenen sozialen Kontakte zwischen Muslimen unterschiedlicher Nationalitäten vor allem auf der Tatsache eines gemeinsamen Arbeitsplatzes oder anderer gemeinsamer Erfahrungen. Aus religiösen Gründen wird der Kontakt dagegen nicht gesucht« (Heine 1990: 95f.).

Die türkischen Moscheevereine sind nahezu alle in den bestehenden Dachverbänden organisiert (vgl. Binswanger 1990; Binswanger/Sipahioglu 1988; Heine 1990; Spuler-Stegemann 1998). Grob können sie eingeteilt werden in Moscheen, die dem türkischen Religionsministerium unterstehen, die einer mystischen Richtung angehören oder politisch-ideologisch orientiert sind (etwa in der Zugehörigkeit zur umgangssprachlich kurz Milli Görüs genannten *Vereinigung der Neuen Weltansicht in Europa e.V.*, abgekürzt AMGT).

Von den arabisch-maghrebinischen Vereinen in Frankfurt steht einer, der 1990 offiziell gegründete *Marokkanische Verein für die Förderung des gei-*

stigen und kulturellen Gutes e.V., in enger Beziehung zur marokkanischen Regierung und erhält auch, in als bescheiden angedeutetem Umfang, staatliche finanzielle Unterstützung. Hervorgegangen ist dieser Verein aus dem in den 1970er Jahren gegründeten *Freundschaftsverein Marokkanischer Arbeiter*, der eine Art lokale informelle Zweigstelle des Konsulats in Bonn war. Heute dient er zur Kanalisierung von Informationen, die Rechtsangelegenheiten der Frankfurter Marokkaner in Marokko, Änderungen in der marokkanischen Verwaltung, zum Beispiel hinsichtlich Zollangelegenheiten, Beratung in Richtung Firmengründung oder Studienmöglichkeiten in Marokko betreffen. In den 1980er Jahren, so lokale Informanten, habe sich im Freundschaftsverein eine religiöse Fraktion herausgebildet, die schließlich 1994 ein ehemaliges Fabrikgebäude erwarb. Die gegenwärtige Zahl der Vereinsmitglieder benennt eine im Büro hinter dem Schreibtisch aufgehängte Liste, die die Beitragszahlungen erfaßt, mit exakt 635, aber, so wird revidiert, faktisch liege die Zahl irgendwo zwischen 300 und 400. Diese Liste spiegelt wider, daß es sich bei den eingetragenen Mitgliedern in der Regel um Familienväter handelt; jeder Name steht somit für eine Familie. Nur in wenigen Fällen sind die Mitglieder weiblich; vermutlich handelt es sich um Witwen. Die Aufgaben und Funktionen des Vereins werden folgendermaßen umrissen: An den Samstagen und Sonntagen findet ein jeweils vierstündiger Arabisch- und Koranunterricht statt. Zum Ende des Jahres 1994 waren 250 Kinder und Jugendliche, darunter 80 Mädchen und 170 Jungen, nach Geschlechtern getrennt eingeteilt in 7 Gruppen, angemeldet. Pro Jahr und Kind entrichten die Eltern einen Beitrag von bis zu 100 DM, ausgenommen sind Sozialhilfeempfänger. Es gibt eine Fußballgruppe, jeweils eine Theatergruppe für Jungen und Mädchen. Laut Planung soll in dem neuen Gebäude, dessen Renovierung zur Zeit der Erhebung noch nicht abgeschlossen war, ein Jugendcafé eingerichtet werden, um »die Jugendlichen von der Straße wegzuholen«. Ebenso sollen ein Computerraum zur Fortbildung sowie, für die Mädchen, ein Nähraum eingerichtet werden. Der Imam ist die einzige Person, die hauptamtlich tätig ist und ein Gehalt bezieht. Zu seinen Aufgaben zählen: die Durchführung der fünf täglichen Gebete und des Freitagsgebetes; die Durchführung von Arabisch- und Koranunterricht einmal in der Woche für Analphabeten; das Besuchen von Kranken und Gefängnisinsassen; das Abhalten von sogenannten »Fragestunden« bezüglich religiöser Angelegenheiten – zum Beispiel wie man richtig betet – an den Samstagen und Sonntagen; die Begleitung und Vorbereitung der jährlichen Pilgerfahrt nach Mekka, wozu nicht nur das Üben von Verhaltensregeln und die Erläuterung des Ablaufes gehört, sondern auch ein Konditionstraining, das Waldläufe/Jogging ein-

schließt, um die körperlich anstrengende Hadsch unbeschadet zu überstehen. Diese Aufgabenstruktur, wozu auch noch die Funktion der Moscheen als Ort für Hochzeits- und religiöse Feste gehört, findet sich im wesentlichen auch in den anderen größeren Vereinen bzw. Moscheen. Umfang und Ausführung sind abhängig vom Engagement der Mitglieder.

Ein anderer, seit Anfang der 1980er Jahre in Frankfurt ansässiger Verein, der Unterstützung aus Saudi-Arabien bezieht, worüber unter anderem das Angebot an Büchern Auskunft gibt, gehört zur *Islamischen Gemeinschaft in Deutschland e.V.*, dessen Zentrale in München ist, von wo auch die Unterhaltungskosten für die Miete des Hauses und das Gehalt für den Imam kommen. Von diesem abgespalten hat sich nach internen Auseinandersetzungen 1993 ein autonomer Verein (*Arabisches Kulturzentrum e.V.*, Tariq Ibn Ziad-Moschee), der wie die zuerst genannte Taqwa-Moschee vor allem marokkanische Mitglieder und Besucher umfaßt, aber weder staatliche Anbindung noch Zuwendung hat (allerdings das staatliche Augenmerk auf sich richtet; man spricht von Spionen aus dem Konsulat). Der Verein trägt sich aus den Mitgliedsbeiträgen, die wie überall Spenden genannt werden; dazu kommen, wie bei vielen anderen auch, wahrscheinlich – aber selten bestätigt – Einkünfte, die aus angegliederten Lebensmittelläden oder Friseurstuben<sup>10</sup> fließen. Hinzuzufügen sind noch die vielen unentgeltlich geleisteten Arbeitsstunden und Sachspenden (z.B. Wandfliesen, die aus dem Urlaub mitgebracht werden), die in die Renovierung der Gebäude fließen. Augenfällig spiegeln die arabisch-maghrebinischen Vereine eine Verteilung nach sozioökonomischen Merkmalen wider. So kann man beide marokkanischen Vereine als ›Gastarbeiter- Vereine‹ bezeichnen, das heißt, die Mitglieder und Besucher setzen sich vor allem aus Arbeitsmigranten zusammen, ergänzt durch Studenten der jüngeren Generation. Den Vorstand bilden die Älteren der ersten Generation. Sie leben seit den 1960er Jahren in Deutschland; viele von ihnen sind infolge der Anwerbemaßnahmen der Deutschen Bundespost und der Deutschen Bundesbahn migriert. Die *Islamische Gemeinschaft* dagegen stützt sich nach der Spaltung vor allem auf Studenten bzw. ehemalige Studenten aus diversen, vorwiegend arabischen Ländern.

In Bielefeld wiederum besteht seit den 1980er Jahren eine marokkanische Moschee, das heißt eine islamische Gemeinde, die sich zum größten Teil aus Marokkanern, die die größte arabisch-maghrebinische muslimische Gruppe in der Region bilden, zusammensetzt und in einer Etage eines ehemaligen Fabrik- und Bürogebäudes untergebracht ist. Eine neu gebildete arabische, vorwiegend ägyptische Gruppierung hatte sich zu Beginn der 1990er Jahre gebildet und auch eigene Räume nicht weit entfernt angemie-

tet. Finanzielle Probleme zwangen beide Gruppen zur Fusionierung. Die arabische Fraktion, darunter überwiegend Akademiker, hat die Führung übernommen. Da, im Gegensatz zu den Frankfurter Vereinen, die jeweils über einen festangestellten Vollzeit-Imam verfügen, kein fest angestellter Imam bezahlt werden kann, übernimmt einer von ihnen die Rolle des Vorbeters. Für die Dauer der Ramadan-Zeit wird ein Gast-Imam aus einem arabischen Land eingeladen. Die drei Frankfurter Vereine verfügen über relativ großzügige Räumlichkeiten, die in einen größeren männlichen und einen kleineren weiblichen Teil, jeweils erreichbar über separate Zugänge, aufgeteilt sind. Die bescheidenen Raumverhältnisse in Bielefeld erlauben diese Ausstattung nicht. Folglich halten sich hier keine Frauen auf. Dieser Zustand soll sich jedoch bald ändern; geplant ist der Kauf eines Hauses, das zur Moschee umgestaltet werden soll.<sup>11</sup>

## Organisation und Geschlecht

Vergleicht man die soziale Struktur einzelner Vereine und die Leistungen, die sie für ihre Klientel erbringen, so kann man zunächst eine Unterscheidung treffen zwischen Familienmoscheen und Männermoscheen. Die Mitgliederlisten allein geben darüber wenig Aufschluß; sie verzeichnen fast ausschließlich männliche Mitglieder. Zuweilen werden aber auch weibliche Mitglieder auf eigenen Wunsch nicht in Listen, die von anderen einsehbar sind, eingetragen. In der Regel ist der männliche Haushaltsvorstand als offizielles Mitglied eingetragen und repräsentiert die gesamte Familie.<sup>12</sup> Die Männermoscheen werden gar nicht von Frauen frequentiert, auch nicht zu Ramadan. Häufig ist noch nicht einmal ein Raum für Frauen vorgesehen. Zuweilen gibt es in größeren Gebäuden separat gelegene Räumlichkeiten, manchmal eine ganze Etage, die als Frauenräume bezeichnet werden, aber keine Frauen, die ihn, vielleicht abgesehen von Hochzeitsveranstaltungen, nutzen. Frauen, so eine abgegebene Erklärung vor allem in den türkischen Vereinen, gehen üblicherweise nicht in die Moschee. Ebenso gibt es kein Angebot an religiöser Unterweisung für Kinder. Die Familienmoscheen hingegen bieten regelmäßigen Koranunterricht an<sup>13</sup> sowie religiöse Unterweisung für Frauen (Tafsir, Fragestunden mit dem Imam), zuweilen auch Kurse mit weltlichen Inhalten wie Basketball, Nähen, Ernährung und Hygiene für Kleinkinder (AMGT). In ihren Räumlichkeiten werden religiöse Familienfeste (z.B. Hochzeiten, Geburtstagsfeste) abgehalten. Sie haben einen Gebetsraum für Frauen, an den stets ein eigener Waschraum, häufig auch eine eigene Küche angegliedert ist und

der idealerweise einen separaten Eingang hat. Immer ist der männliche Gebetsraum der repräsentative heilige Raum, ersichtlich an der Ausstattung mit Gebetsnische (türkisch: Mihrap) und Kanzel (türkisch: Minber) und an der zentralen Lage. Der fast regelmäßig kleinere Gebetsraum für die Frauen befindet sich häufig im dunklen Souterrain oder im Dachgeschoß. Wo in großen Gebäudekomplexen eine Kantine bzw. eine Cafeteria existiert, ist diese allemal zentraler lokalisiert als der abseits liegende weibliche Gebetsraum. Seine marginale Position ergibt sich, außer aus der Etikette, die vorsieht, daß Frauen von männlichen Blicken möglichst unbehelligt bleiben, auch daraus, daß die Teilnahme von Frauen am Freitagsgebet in den türkischen Moscheen nicht üblich bzw. sehr gering ist. Auch in den Einrichtungen des VIKZ (*Verein Islamischer Kulturzentren e.V.*, alltagssprachlich Süleymancilar genannt), der sich durch vergleichsweise rege religiöse Aktivitäten auszeichnet und in dem es regelmäßig einmal pro Woche eine abendliche Frauenveranstaltung gibt, besuchen die Frauen nicht das Freitagsgebet. Hingegen weisen die arabisch-maghrebinischen Familienmoscheen eine regelmäßige Frauenbeteiligung auf, die allerdings im Vergleich zur männlichen Präsenz wesentlich geringer ist. So werden in zwei Fällen die männlichen Besucher des Freitagsgebets auf um die 400 bzw. 600 geschätzt, während die Anzahl der weiblichen Besucher sich zwischen 50 und 100 bewege.

Der organisierte Islam ist nicht nur durch eine männliche Dominanz geprägt, sondern auch durch eine Altershierarchie, die sich darin ausdrückt, daß die Männer der ersten Migrantengeneration zumeist Funktionspositionen innehaben (vgl. auch Waardenburg 1988; Bastenier 1988). Allerdings ist zu differenzieren: Während in den Moscheen älteren Gründungsdatums die Männer der ersten Generation dominieren, treten in denen jüngeren Gründungsdatums die Männer der zweiten Generation in Leitungspositionen hervor. Letzteres zeigt sich deutlich in einigen Moscheen, die zur AMGT gehören. Zum Organisationsmuster der größeren Vereine gehören zunehmend auch männliche Jugendgruppen. Wenn die Räumlichkeiten es erlauben, ist ein Jugendcafé für männliche Jugendliche, zuweilen ausgestattet mit Billardtischen und Fußballkicker, vorhanden. Diese Ausstattung ist insbesondere in Vereinen der AMGT zu finden. Hier werden Jugendliche auch als individuelle Mitglieder mit monatlichen Beitragszahlungen registriert. Quer durch die Moscheen und ethnischen Zugehörigkeiten, von türkisch über marokkanisch bis hin zu pakistanisch, werden auch sportliche Aktivitäten angeboten. Fußball-, manchmal auch Basketballmannschaften oder Kampfsportgruppen sind häufig zu finden. Auch da, wo religiöse Formen sich mit einem Senioritätsprinzip verbin-



den, mögen die ›Alten‹ der ersten Generation die Leitung haben, aber die Bedeutung der Jungen und damit auch Effekte, die aus ihrer spezifischen Lebenslage resultieren, gewinnen zunehmend an Raum. Das zeigt sich in zwei jungen Funktionen: in der Außenrepräsentation, die Auftritte in den Medien oder regelmäßige, öffentlich angekündigte Führungen durch die Moschee einschließt, und in laienhaften sozialarbeiterischen Ansätzen im Umgang mit Jugendlichen, ausgehend von sozialen (statt religiösen) Bedürfnissen und den eigenen Erfahrungen intergenerationeller Konflikte. Hier finden sich somit Anzeichen einer Umorganisation traditionell hierarchischer Strukturen. In bezug auf die Frauen und Mädchen ist zu bemerken, daß Freizeitangebote in Moscheen bzw. Moscheevereinen für sie wesentlich seltener zu finden sind. Andererseits zeugt die Angliederung jener neuen, nicht rituell besetzten Funktionen von Spalten im Organisationsgebäude des Religiösen, die den Frauen der zweiten Generation über den Weg der Repräsentation Zugang zu ihnen verschaffen können (vgl. auch Jonker 1999).

Generalisierend läßt sich trotz Veränderungstendenzen diagnostizieren, daß Frauen im organisierten Islam weitgehend eine marginale Position einnehmen (vgl. auch Heine/Heine 1993). Der weibliche Islam, das heißt der von den Frauen praktizierte Islam, ist vor allem abseits der Organisationen im privaten Rahmen und in den Haushalten situiert (z.B. Andezian 1988; Bastenier 1988). In den Moscheen sind Frauen zumeist nur zu bestimmten Gelegenheiten, sozusagen außeralltäglich, präsent. Eine dieser Gelegenheiten sind die Koranrezitationen, zuweilen Ringlesung genannt, während der Ramadanabende. In manchen *Sufi*-Gemeinschaften (*tariqat*) erfolgen in den Moscheen *dhikr*-Treffen für Frauen, die zu den Techniken der islamischen Mystik gehören (manchmal als Meditation umschrieben). Hierbei wird im rhythmischen Rezitieren von Koransuren und der Aufzählung der Namen und Attribute Gottes eine Verbindung zwischen Gott und Selbst hergestellt, die in einen Trance-Zustand münden kann. Vom orthodoxen Islam werden diese Praktiken abgelehnt. Das hält aber auch Muslime, die sich selbst nicht als Sufis bezeichnen, jedoch auch nicht einer streng rationalen Richtung folgen, nicht davon ab, *dhikr*-Versammlungen zu besuchen oder sogar selbst zu veranstalten. Ein berühmter Sufi-Scheich, der eine Versammlung abhält, zieht Muslime aller Richtungen an.

Eine solche partielle rituelle Integration der Frauen in Verbindung mit Strukturen der Geschlechtersegregation führt zuweilen zu spezifischen weiblichen Positionen. Im Falle des *Vereins Islamischer Kulturzentren* (VIKZ) werden intern weibliche Hocas ausgebildet. Informellen Informa-

tionen zufolge werden Mädchen, die sich im Koranunterricht als besonders motiviert erweisen und die längere Zeit dabei bleiben, was in der Regel voraussetzt, daß sie in »tiefgehend« religiösen Elternhäusern aufwachsen, in internen Seminaren, zunächst durch den Hoca des lokalen Vereins, zu Expertinnen ausgebildet. Später lehren sie selbst, manchmal erst fünfzehnjährig, beginnend bei den Anfängerinnen und zunächst noch unter Anleitung, Mädchen im Grundschulalter wie auch ältere Frauen das arabische Alphabet, das Rezitieren des Korans und die Grundfragen des Glaubens (im Interview bezeichnet als Katechismus), einschließlich »islamische Kultur«, wozu insbesondere die Bedeckungspflicht (lange Ärmel, weite Röcke, blickdichte Strümpfe, Kopftuch) ab dem 12. Lebensjahr gehört. Der Koranunterricht wird regelmäßig an Samstag- und Sonntagvormittagen erteilt sowie täglich in den Schulferien.<sup>14</sup> Zumindest der lokale Verein, den ich kennengelernt habe, rekrutiert seine Schülerinnen aus dem gesamten Stadtgebiet. Selbst Mädchen und Frauen, deren Väter bzw. Ehemänner bekanntermaßen mit anderen Vereinen, zum Beispiel dem AMGT assoziiert sind, nehmen am Unterricht teil<sup>15</sup>, der sich durch eine zuverlässige Kontinuität, die auf einen festen Stamm von Mitarbeiterinnen zurückgeht, auszeichnet. Ein anderer Aufgabenbereich der weiblichen Hocas, die im Hinblick auf die unangefochtene Autorität des leitenden Hocas einer Moschee als Hilfshocas bezeichnet werden können, erstreckt sich auf die meist an Wochenenden stattfindenden Zeremonien in Privathaushalten anlässlich von Geburten, Hochzeiten und Todesfällen, wo sie religiösen Gesang und Koranrezitationen bieten. Manche, die über sehr schöne Stimmen verfügen, werden fast jedes Wochenende geordert. Eine von ihnen merkt im Gespräch an, daß die meisten Leute die Zeremonien aus Gewohnheit durchführen ließen und nicht aus innerlichen Motiven. Sie resümiert: »Es ist wie bei Ihnen, den Christen. Die meisten sind nicht richtig gläubig.« Frauen füllen somit bestimmte religiöse und rituelle Funktionen aus und sind anerkannte Experten; von Entscheidungen, die den lokalen Verein betreffen, sind sie jedoch ausgeschlossen. Generell jedoch ist hier, wie auch in anderen Vereinen bzw. Moscheen, die Autorität an der Spitze männlich.

Ein weiteres Muster weiblicher Partizipation ist bei der *Ahmadiyya-Muslim-Jamaat*, einer anderen modernen, im Jahre 1889 von Ghulam Ahmad in Indien gegründeten islamischen Richtung – die *Encyclopedia of Islam* bezeichnet sie als »a late Indian sufi version of Islam activated by modern-Western infiltrations« –, gekennzeichnet durch christliche wie hinduistische Einflüsse (1960: 301). Ahmadis sind vor allem in Pakistan zu finden, aber infolge Vertreibung und reger missionarischer Tätigkeit quer über den gesamten Globus verstreut. Seit 1922 gibt es, auf Anregung des

damaligen zweiten Kalifen, dem Oberhaupt der Bewegung, eine Frauenorganisation. An der Spitze dieser Frauenorganisation sind die nationalen Frauenverbände, deren Präsidentinnen dem in England lebenden Kalifen unterstehen. Den Boden bilden die lokalen Frauenverbände. Die lokale Frankfurter Präsidentin verfügt über einen Mitarbeiterstab, bestehend aus etwa acht »Sekretärinnen« mit verschiedenen voneinander abgesteckten Aufgabenbereichen. Diese erstrecken sich von der Kanalisierung von Informationen, der Kontrolle der Finanzen über die Produktion von Beiträgen für die Gemeindezeitung und ihren Vertrieb bis hin zu Wohlfahrt, Kinderarbeit, Erziehungswesen und Bildung. Letzteres schließt die Organisation von Korankursen, die Betreuung von Konvertiten, die Vermittlung religiösen Wissens wie auch der richtigen islamischen Lebensweise ein – die Informantin, auf die diese Ausführungen zurückgehen, hebt an dieser Stelle insbesondere die Ramadanzeit mit erhöhten Ansprüchen an die Selbstkontrolle hervor. Für Mädchen werden Freizeiten – auch ins Ausland – organisiert. Die Absicht, unentgeltliche Arbeit in personell knapp besetzten Wohlfahrtseinrichtungen, zum Beispiel Altenheimen, zu leisten, sei zum Leidwesen der pakistanischen Flüchtlingsfrauen, die sich auf diese Weise gerne für die erhaltene Unterstützung der Deutschen und des deutschen Staates bedanken würden, bisher an den Trägern solcher Einrichtungen gescheitert, so daß die karitative Arbeit sich vornehmlich auf die Unterstützung internationaler Projekte, wie etwa der Flüchtlinge aus Bosnien, oder Solidaritätsleistungen innerhalb der eigenen Gemeinde beziehe.

Für die Ahmadis wie für die Süleymancis gilt, daß die Spitze der Organisation männlich ist. Der Hoca bzw. Imam als höchste lokale Autorität wendet sich gegebenenfalls an die Frauen, aber umgekehrt nehmen die Frauen keine geschlechterübergreifenden Funktionen wahr. Dieses asymmetrische Verhältnis spiegelt sich auch horizontal, im Geschehen innerhalb der anderen Gemeinden wider. So läßt sich beobachten, daß bei Festen – ich beziehe mich hier auf solche nicht ritueller Art, die man als Gemeindefeste bezeichnen kann, mit Spielen für die Kinder, manchmal kombiniert mit Basaren, deren Erlöse für karitative Zwecke wie die Unterstützung von bosnischen oder tschetschenischen Muslimen gedacht sind – die anfängliche räumliche Geschlechtersegregation, die spontan in freien Räumen wie dem Hof errichtet wird, sich zugunsten der Männer verschiebt. Je länger ein Fest dauert, um so häufiger wird von männlicher Seite dieses Prinzip durchbrochen. Auch einzelne Männergruppen, die plaudernd irgendwo am Ende des Hofes stehen, schieben sich nach einer Weile, ohne ersichtlichen Grund, langsam aber sicher immer näher heran, so als ob sie signalisieren wollten, daß die Veranstaltung nun lange genug

gedauert habe. Die meisten Frauen stören sich nicht daran, zumindest lassen sie es sich nicht anmerken, aber es wird allmählich eine Aufbruchstimmung produziert. Und wenn, wie zum Beispiel während der Darbietung einer männlichen, auf militärische Klänge spezialisierten Musikgruppe in malerischen Uniformen aus osmanischer Zeit, die bei solchen Gelegenheiten einen Auftritt hat, die größere männliche Zuhörerschaft allmählich, langsam aber unaufhaltsam wie eine Welle immer näher an das weibliche Areal heranebbt, weichen die Frauen automatisch zurück, so daß ihr Raum sich zunehmend verschiebt und verkleinert und sie immer dichter zusammenrücken, sich auch bedrängt fühlen, bis sie schließlich das Terrain aufgeben. Eine interessante Beobachtung war bei einem dieser Feste, das in einem Verein mit suftischer Ausrichtung stattfand und sich vom Hof auf die angrenzende (vorher von der Polizei ordnungsgemäß gesperreten) Straße erstreckte, zu machen: Zu vorgerückter Stunde am späten Nachmittag erschienen auch einige wenige junge Familien bzw. Ehepaare neo-islamischer Ausrichtung, die sonst zu dieser ›Gemeinde‹ kaum Kontakt haben. Sie hatten sich nicht in die Geschlechter-Raumordnung eingefügt, sondern blieben in einer räumlichen Randposition, distanziert das Geschehen betrachtend, und zwar als Paare. In solchen Szenen repräsentieren sich Ausdifferenzierungs- und Wandlungstendenzen, die an der alltagsweltlichen symbolischen Ordnung ansetzen. Hinsichtlich des männlichen Privilegs der Überschreitung von Grenzen scheint es üblich zu sein, daß der eine oder andere Mann unter dem Vorwand unaufschiebbarer Ordnungsaufgaben den Frauenraum betritt und zuweilen unverblümt den Blick schweifen läßt. In der Regel scheinen sich die Frauen nicht daran zu stören, sie nehmen sich ohnehin kontrolliert ›öffentlich‹ oder sie lassen es sich nicht anmerken. Lediglich den zu Besuch weilenden jungen Frauen neo-islamischer Ausrichtung entschlüpfen leise Bemerkungen wie »Was hat der denn hier zu suchen?«. Umgekehrt sind solche weiblichen Interventionsakte nicht denkbar.

An der Spitze lokaler islamischer Organisationen in deutschen Rechtsformen stehen zwei Autoritäten. Das ist zum einen der Imam als rituelle Autorität, eine Position, die, je nach finanziellen Möglichkeiten einer ›Gemeinde‹, von einem Professionellen mit akademischem Abschluß hauptamtlich oder nebenamtlich, eventuell auch von einem Autodidakten mit Wissensvorsprung vor den anderen, ausgeführt werden kann. Die andere Autorität ist der Vereinsvorstand (faktisch können das ein oder zwei aktive Personen sein), der als Repräsentant nach außen fungiert und interne Organisationsangelegenheiten regelt. Auch der Vorstand wird fast immer von Männern besetzt. Aber es gibt Ausnahmen. Im Rahmen dieser Untersu-

chung war das in zwei Vereinen der Fall. In dem einen, einer Neugründung, handelt sich dabei um zwei Ehefrauen, deren Männer ebenfalls im Vorstand sind. Zwei Motive liegen zugrunde. Das eine ist unmittelbar praktischer Art und reflektiert die Streuung der langfristig ansässigen und sozial etablierten Araber in Deutschland, vor allem außerhalb der Ballungszentren. Der Kreis der befreundeten, allesamt akademisch gebildeten Gründungsmitglieder im begrenzten lokalen Rahmen ist zu klein, um die rechtlich erforderliche Anzahl von Vorstandsmitglieder zu rekrutieren. Also wird sozusagen mit den Frauen »aufgefüllt«. Das andere und in diesem Fall gewichtigere Motiv ist die symbolische Gleichstellung der Frauen, indem Frauen mit gleichem Bildungsniveau und islamischem Engagement gleiche offizielle Positionen innehaben. Dieses ist durchaus als Zeichen einer internen islamischen Auseinandersetzung um die symbolische Ordnung zu sehen. Neo-islamische Intellektuelle reifizieren damit ihr Konzept einer moralisch begründeten Geschlechtersegregation, das sich nicht auf Hierarchie, Exklusion und räumliche wie »habituelle« Trennung gründet, sondern auf Konsens und Kooperation. Zwischengeschlechtliche öffentliche Kommunikation (zwischen Nichtverwandten beiderlei Geschlechts) wird möglich im institutionellen Rahmen, im Engagement für allgemeine Interessen (für die Muslime) und durch die Technik der individuellen Selbstdisziplinierung als Voraussetzung für die gegenseitige, vom Geschlecht unabhängige Anerkennung als islamische Person. Unter der Voraussetzung dieser »Geschlechterverhältnisse im Rationalisierungsprozeß« (Reese et al. 1993) finden hin und wieder von dieser Gruppe (und ähnlichen) initiierte öffentliche und private Diskussionsrunden statt, an denen beide Geschlechter teilnehmen. An vereinzelt weiblichen Kommentaren läßt sich ablesen, daß solche Übungen moderner islamischer Interaktion, die eine praktische Arbeit der symbolischen Umordnung sind (vgl. Bourdieu 1997), durchaus nicht einfach zu bewältigen sind, weil immer wieder die Grenzen ausgelotet und Konsensverfahren hergestellt werden müssen. Moralische und habituelle Probleme tauchen auf, die sich den Frauen nicht in anderen Feldern, wie zum Beispiel in der koedukativen Schulkasse, stellen.

Als Zwischenresümee läßt sich hinsichtlich der weiblichen Partizipation in den Moscheen festhalten: Lediglich in konservativ-traditionellen, stark zentralisierten und organisierten Gemeinschaften wie den Süleymanîcılar, in denen wöchentliche Frauenversammlungen stattfinden und Koranlehrerinnen bzw. »kleine Hocas« (in der eigenen Formulierung) ausgebildet werden, oder den, freilich anders orientierten, Ahmadis sind aufgrund einer klaren ideologischen Geschlechterordnung und einer räumli-

chen Geschlechtertrennung Strukturen einer kontinuierlichen weiblichen Einbindung – bei einer gleichzeitigen Hierarchie – vorhanden. In den Organisationen moderner, universal orientierter Muslime findet sich die Tendenz, eine Moral der Geschlechterbeziehungen, die Distanz einschließt, mit einer rationalisierten zwischengeschlechtlichen Kommunikation zu verbinden. Ansonsten sind Frauen in den organisatorischen Strukturen der westlichen islamischen Landschaft kaum vorhanden und von Entscheidungen und Politiken in den Moscheen ausgeschlossen. Die Strukturen der Geschlechtertrennung schließen einen formellen Fluß von Informationen von der männlichen zur weiblichen Seite der Moschee, so es diese gibt, aus.<sup>16</sup> Vergleicht man die einzelnen Moscheen, so haben Frauen in den überwiegenden Fälle keine kontinuierliche Präsenz. Sie sind in den größeren Vereinen nicht von religiösen Dienstleistungen ausgeschlossen: Sie nehmen teil an der gemeinsam vollzogenen Pilgerfahrt nach Mekka und deren sich über Wochen hinziehenden Vorbereitung. Der Imam bietet ihnen Beratungsstunden bezüglich religiöser Fragen an. Sie veranstalten während der Ramadanzeit abendliche Ringlesungen, in denen der gesamte Koran auf dreißig Abende verteilt rezitiert wird. Aber sie haben in der Regel keinen regelmäßigen alltäglichen Anschluß an die Moschee, wie ihn Männer durch die Arbeit in der Organisation oder durch das angebundene Café haben können.

Allerdings sind auch die Möglichkeiten zur Veränderung dieser Situation nicht ausgeschlossen, wenn eine entsprechende Interessenformulierung stattfindet. So haben Ende 1995/Anfang 1996 in einer Moschee jüngere, teilweise deutschstämmige Muslimas mit türkischstämmigen Frauen der ersten Generation durch ihr gemeinsames Interesse an einer regelmäßigen Teilnahme am Freitagsgebet zusammengefunden. In dieser, seit Anfang der 1990er Jahre in einem schrittweise umgebauten Fabrikgebäude lokalisierten Moschee gab es zwar einen Raum für die Frauen, der aber aufgrund des starken männlichen Andrangs an den Freitagen von den Männern gefüllt wurde, weil Frauen nicht regelmäßig teilnahmen. Nur war ihnen jetzt der Zugang unmöglich. Nachdem die Frauen ihr Interesse angezeigt hatten, wurde ein weiterer, ebenfalls separat zugänglicher Raum ausgebaut. Die großzügigen Räumlichkeiten und, wie zu vermuten ist, eine Intervention des Hocas zugunsten der Frauen ermöglichten diese Lösung. Häufiger scheint es allerdings zuzutreffen, daß Frauen sich den Gegebenheiten fügen, weil sie die Moschee nicht als für sie zentrale Institution betrachten.

In diesem Beispiel haben wir den eher seltenen Fall einer intergenerationalen weiblichen Interessensbündelung, während dagegen eine inter-

generationelle Separierung die Regel zu sein scheint. Die oben angeführten Dienste werden von den jungen Frauen nicht oder nur selten in Anspruch genommen. »Unter Frauen« so führt eine der jungen unverheirateten Frauen an, »macht das echt keinen Spaß«, und es macht keinen Spaß, weil die Älteren sich anmaßen, das Verhalten der Jüngeren zu kontrollieren, es auch recht indiskret allen Ohren zugänglich kritisieren, weil sie auf Förmlichkeiten und auf das Respektieren der bloßen, von jeglichen individuellen Verdiensten ledigen Altershierarchie Wert legen. Sie selber, wie viele andere auch, sieht für sich keinen Anlaß für einen Moscheebesuch.

Allerdings zeichnen sich Veränderungen ab. So sind während der ersten Hälfte der 1990er Jahre Frauen- bzw. Mädchengruppen entstanden. Das sind zum einen relativ feste Gruppen, die sich zu festgesetzten Zeiten in der Moschee (in der Regel eine jüngeren Gründungsdatums) treffen oder auch in privaten Räumen. Zum anderen handelt es sich um Organisationen, die außerhalb der Moscheen angesiedelt sind. Im folgenden Abschnitt werden vor allem die Gruppen der ersten Form vorgestellt.

## Mädchengruppen in den Moscheen

In den Gemeinschaften, die, wie bei den Süleymanli und der Ahmadi, eine inkorporierte Präsenz von Frauen aufweisen, ist eine bestimmte Gruppe von jungen Muslimas<sup>17</sup>, die ich hier zu Zwecken der Abgrenzung als Neo-Muslimas bezeichne, kaum zu finden. Abgesehen von den ethnischen Affiliationen dieser Gruppen sind es die relativ starken organisatorischen Regulierungen, die Bindung an ein Oberhaupt (Hoca, Scheich, Khalif) und die eindeutig konservativ-hierarchischen Geschlechterbeziehungen, die ihrer individuumsorientierten Attitüde entgegenstehen.

Ein eher uneindeutiges Bild bieten die einzelnen lokalen Organisationen der AMGT. Der Weiblichkeitsdiskurs, der zum Bestandteil des modernen Islam geworden ist und von islamischer Seite aus zu Inklusionssemantiken und -praktiken geführt hat, zeigt sich, bezogen auf die türkische Moscheenlandschaft, am deutlichsten bei der AMGT. Im Vergleich von vier Zweigstellen ergibt sich folgendes Bild: Ein großer Frankfurter Verein hat eine Art Frauenprogramm, das an Volkshochschulangebote erinnert: neben Kursen zur Koranrezitation und -exegese stehen Nähen, Seidenmalerei, Säuglingspflege, Basketball, Calanetics zur Auswahl. Zur Zeit meines Besuches lag dieses Angebot allerdings, aufgrund geringer Nachfrage und fehlender Kursleiterinnen, weitgehend brach. Ein anderer kleiner Verein mit nur wenigen, zumeist miteinander verwandten Mitgliedern im Frank-

furter Außenbezirk wurde regelmäßig am Wochenende von Frauen gemischten Alters aufgesucht; Bemühungen der Jüngeren, Gleichaltrige zu werben, blieben weitgehend erfolglos. Ein weiterer kleiner Verein wird, abgesehen von Koranschülerinnen, überhaupt nicht von Mädchen und jungen Frauen aufgesucht. Zwar haben die jungen Männer eigene Räume (ein separat zugängliches sogenanntes Jugendcafé), nicht aber sie. Ein Frauenraum ist zwar vorhanden, aber der Zugang zu ihm führt mitten durch die sogenannte – von Männern besetzte – Kantine, und dort von männlichen Blicken begleitet hindurch zu defilieren, wird als äußerst peinlich empfunden.

Aber nicht nur die räumliche männliche Kontrolle hält die jungen Frauen vom Besuch der Moschee ab. Auch das, worüber sie sprechen wollen, Themen, die, wie zum Beispiel AIDS, durch ihre Verbindung mit Sexualität nicht gerade dem Ort angemessen erscheinen, führt sie aus der Moschee heraus. Als Alternative initiierten junge Frauen einen rotierenden »Mädchentreff«, der im mehrwöchigen Abstand reihum in den privaten Wohnzimmern stattfindet, immer gerade dort, wo der Vater Spätschicht hat und die restlichen Familienmitglieder woanders hingeschickt werden können. Aus den Informationen einer der Initiatorinnen ergibt sich folgendes Bild dieser Zusammenkünfte: Häufig werden Video-Filme, die aus der Schule, der Bibliothek oder der Videothek stammen, gemeinsam angesehen und diskutiert. Das kann ein Bericht über AIDS sein, anhand dessen man – Gesundheit, Wissenschaft und islamische Weisheit verbindend – diskutieren kann, »warum man vor der Heirat keinen Geschlechtsverkehr haben sollte«, oder ein Beitrag über Brustkrebs und Maßnahmen für Frauen, »auf sich aufzupassen«. Auch »islamische Filme« bzw. Filme, die den Islam thematisieren wie »Nicht ohne meine Tochter«, wo der Iran der 1980er Jahre aus der Sicht einer Amerikanerin dargestellt wird, geben Anlaß zu Diskussionen.<sup>18</sup> Nur einige, die zu diesen Treffen kommen, sind Kopftuchträgerinnen, während die anderen jene sind, die »auch mal ein bißchen vom Islam mitkriegen sollen«. Aus den Informationen über diesen von Wohnzimmer zu Wohnzimmer wandernden Mädchentreff geht hervor, daß hier formale Vermittlungsformen abgelegt und Hierarchieformen umgangen werden. Das Verständnis vom Islam zeigt eine Entgrenzung: In Beziehung gesetzt zu AIDS und Wissenschaft wie zu lokalen Traditionen und Entwicklungen deutet sich eine alltagsweltliche Zusammenschließung von Islam und Universalismus an, die unter den älteren Frauen kaum zu finden sein dürfte, aber den Jüngeren erst Zugang schafft.

Im vierten Fall, ebenfalls einer größeren »Gemeinde«, trafen sich vor



einiger Zeit junge Frauen an den Wochenenden. Geleitet wurde dieses Treffen von einer deutschen Muslima. Aus nicht nachvollziehbaren Gründen hat sich dieser Kreis aufgelöst. Seitdem, so die Aussage einer jungen Frau, die diesem Kreis ihre islamische Sekundärsozialisation und Transformation vom rigiden türkischen Verständnis (ihrer Ansicht nach) zu einem mehr globalen, individuell-reflektivem verdankt, passiere dort für Frauen überhaupt nichts mehr. Diese vier Fälle zeigen, daß bereits in verschiedenen Zweigstellen der gleichen Organisation verschiedene Ausprägungen weiblicher Partizipation zu finden sind. Ihre Gemeinsamkeiten sind die schwache Institutionalisierung und die Abhängigkeit vom Engagement einzelner Personen.

Daß die Einrichtung sogenannter Mädchengruppen, die durchaus auch bereits verheiratete Frauen einschließen, nicht des Anstoßes durch Organisationen bedarf, sondern aus den Bedürfnissen der Frauen und Mädchen selbst resultiert, zeigt sich am Beispiel einer Gruppe, die sich in einer marokkanischen Moschee zusammengefunden hat. Bedingt durch die große Streuung von relativ wenigen marokkanischen Familien besteht bei den jungen Frauen eine Situation der Individualisierung. Insbesondere in den Schulen und erst recht in den Betrieben sind sie in der Regel die einzigen muslimischen ›Ausländerinnen‹ und die einzigen marokkanischer Abstammung. Spürbar ist ein Bedürfnis nach Kommunikation mit gleichgesinnten Frauen der gleichen Lebenslage. Wie wichtig die Kultur der Herkunft trotz der Einbettung in eine durch institutionalisierte Lebensverläufe gestaltete Universalkultur und in interethnische Freundschaftsbeziehungen ist, zeigt sich im doppelten Umgang mit Elementen der ethnischen Kultur in Situationen, die nicht durch Abruf geprägt sind, sondern durch spontanes Zusammenspiel: Beispielsweise stürmte während des Wartens im Hausflur einer Moschee vor der Tür des Frauengebetsraumes, wo eine Gruppe von Mädchen und jungen Frauen das Ende des Freitagsgebets (*khutba*) erwartete, um den Raum für die Versammlung ihrer Mädchengruppe in Beschlag zu nehmen<sup>19</sup>, eine junge Frau zu ihren Bekannten und fragte, die Pose des anpreisenden Händlers annehmend, ob jemand heiraten wolle. Sie könne ihren Bruder anbieten, der sich entschlossen habe, daß es an der Zeit sei zu heiraten. Er habe, so begann sie für ihn zu werben, sehr schöne Augen. Dafür fehle es ihm leider ein wenig an Hirn, aber erstens sehe man das nicht und zweitens hätten das ja alle hier angesprochenen Frauen selber, so daß man darauf verzichten könne. Denjenigen, die trotzdem Wert auf Hirn legten, könne sie allerdings einen anderen Bruder empfehlen, nur hätte der leider keine schönen Augen. Sie selber, wieder auf den ersten Bruder zurückkommend, würde die schönen Augen präfe-

rieren. Die anderen, den Einsatz aufgreifend und Interessentinnen mitemend, spielten amüsiert mit und führten die Geschichte fort. Man kann sich diese Situation und ihre Komik in einem Kreis, der sich überwiegend aus Deutschen zusammensetzt, kaum vorstellen. Eigene Traditionen, die für die anderen ein Tabu sind, und die selber ambivalent als Gefahr, zumindest Unannehmlichkeit empfunden, aber zugleich auch in modifizierter Form affirmiert werden, weil als Angehörige einer versprengten Minderheit und als Muslima die alleinige Partnersuche schwierig ist (vgl. Kapitel 6), werden auf diese Weise und nur in diesem Kreis zu einem Gegenstand von Kommunikation, den man weder erläutern noch rechtfertigen muß gegenüber einer anderen ethischen und moralischen Orientierung.

Im Falle dieser Mädchengruppe, die mit 10 bis circa 30 Teilnehmerinnen, manchmal auch mehr, relativ groß ist, sind private Räumlichkeiten nicht mehr ausreichend. Die Nutzung bestehender öffentlicher sozialpädagogischer Einrichtungen für Mädchen ist, wie Tuchfühlungen einzelner muslimischer Frauen gezeigt haben, wegen der dort vorherrschenden Befürchtung von kontraproduktiven Effekten auf ihre Emanzipationsarbeit an benachteiligten Migrantenfrauen nahezu ausgeschlossen. Moscheen mit einem separaten Zugang zum weiblichen Raum zu nutzen, ist deshalb naheliegend. Die Beziehung der jungen muslimischen Frauen zur Moschee ist und bleibt, wie ich aus teilnehmenden Beobachtungen in zwei verschiedenen Einrichtungen, einer türkischen und einer marokkanischen, rekonstruieren kann, allerdings schwierig. Einerseits fühlen sie sich durchaus im Recht, die Moschee in Anspruch zu nehmen; schließlich sind sie Gläubige wie die Männer auch. Andererseits fühlen sie sich wie Eindringliche in einem Terrain, dessen Ausgestaltung andere vollziehen. Von seiten der Imame, in beiden Fällen jüngere, erst seit wenigen Jahren in Deutschland lebende studierte Theologen, die vorher um Erlaubnis gefragt wurden, die Moschee benutzen zu dürfen und zwar unter der Hinzufügung, daß man nicht nur über religiöse Dinge im engen Rahmen reden werde, ist die Initiative begrüßt worden. Der Imam ist aber nicht die einzige Autorität, und die Geschlechtersegregation verhindert den Austausch mit den Mitgliedern des männlichen, altersmäßig der Vätergeneration angehörenden und eher traditional eingeschätzten Vereinsvorstandes. Die Haltung derjenigen, die über die organisatorische Seite bestimmen, ist somit unbekannt. In einem Fall fand sich neben der von den jungen Frauen am Schwarzen Brett im Frauenraum ausgehängten Einladung zur Teilnahme an der Mädchengruppe eine nicht mit Namen gekennzeichnete Notiz von »den Männern« – vermutlich ein Angehöriger des Vorstands –, daß

man diese Gruppe begrüße und ihr Erfolg wünsche. Die jungen Frauen waren einerseits erleichtert, weil ihr Tun somit im Nachhinein legitimiert war. Andererseits ist durch diese anonyme Form der Anerkennung nicht klar, von wem die Mitteilung stammt, so daß sie ist trotz des wohlmeinenden Inhalts ein unübersehbares Zeichen vorhandener, nicht durchschaubarer Kontrolle ist.

Das Bestreben der jungen Muslimas nach Eigenkontrolle und das Verständnis der Islamisierung als Akt der persönlichen Selbstsouveränität bei der gleichzeitigen Suche nach einer angemessenen, Traditionalismus transzendierenden islamischen Form, für die die Mädchengruppe ein Forum bildet, läßt sich mit diesem Ungleichgewicht nur schwer vereinbaren. Das Vermissen eines eigenen abschließbaren Raumes oder wenigstens eines abschließbaren Schrankes zur Aufbewahrung von Unterlagen, die nicht jeder einsehen kann, das Angewiesensein auf den Hausmeister, der den Schlüssel besitzt und um Zugang gebeten werden muß, die ständige Befürchtung, daß die Zusammenkunft plötzlich durch unvorhersehbare männliche Präsenz gestört werden kann, weil Männer freizügigen Zugang zum gesamten Gebäude haben und den Frauenraum bei Bedarf kurzerhand mitbenutzen, aber nicht bekannt ist, wann sie ihn beanspruchen, während die Frauen sich peinlich genau auf den Frauenbereich beschränken – all dieses demonstriert deutlich ihren Status als Gäste oder Bittsteller. Sie verhandeln nicht auf der Ebene des Rechts, innerhalb formaler Strukturen, die Ansprüche regeln, sondern sind abhängig von der Akzeptanz, der Rücksicht und Sensibilität der Männer und deren Verständnis vom Einhalten der Geschlechtersegregation. Es sind in diesem Kreis insbesondere die traditional eingestellten bzw. sich traditional gebenden Männer, denen gegenüber der Vorwurf mangelnden Taktgefühls fällt und deren »unzivilisiertes«, auf Bildungslücken zurückgeführtes Verhalten weder durch Konsens, formale Organisation noch durch den Imam kontrolliert werden kann.

Auffällig ist ein Kontrast zwischen der durchaus auch nach außen demonstrierten Affirmation als selbstbewußte, eigenverantwortliche islamische Frau und der Scheu, sich in offene Auseinandersetzung mit traditionellen muslimischen Männern, die auf dezente Hinweise nicht reagieren, zu begeben. Hier entstehen Spannungen zwischen einem sich mühsam angeeigneten islamischen »modesty code« (Antoun 1968), der kleinliche Streitereien um Ressourcen ausschließt und auf Reziprozität angewiesen ist und der eingeübten Attitüde offensiver Selbstbehauptung im nichtislamischen Bereich. Beispielsweise kann man – eigentlich kein adäquates Verhalten für eine Muslima, aber bei Verteidigungsbedarf verzeihbar – ei-

nem Lehrer gegenüber »ausrasten« und ihn anschreien, wenn man sich grob unwürdig behandelt fühlt, etwa wenn er eine Kopftuchträgerin zu rechtweist, daß der Sportunterricht kein Raum für Modeschauen sei. Gegenüber einem, der sich als Muslim versteht und gar in der Moschee ist dieses Verhalten einfach undenkbar. Der Anspruch auf Anerkennung, der sich in den öffentlichen Institutionen normativ und mit einer großen individuellen Durchsetzungsfähigkeit häufig auch praktisch einfordern läßt, ist im strategischen Raum der Moschee mit seinem eigenen Ordnungsrahmen nicht mit den gleichen Mitteln wie außerhalb durchsetzbar. Die jungen Frauen wiederum, deren Selbstkonstruktion universalistisch geformt ist und die das traditionell-partikulare Regime als Randbedingung verorten und keine Kontrolle über es haben, wenn es im organisatorischen Rahmen auftritt, verfügen in diesem Raum über keine strategischen Potentiale. Die daraus resultierende Spannung ist ihnen bewußt. Die einzige konsequente Lösung, die sie sehen, liegt in der Abkoppelung. Diese zeigt sich in diesem speziellen Fall in dem Plan, demnächst einen eigenen Verein zu gründen und eigene Räumlichkeiten zu mieten.

### **Exkurs: Die Frauen und der Imam**

Interessant ist, um es an dieser Stelle einzuflechten, das Verhältnis zwischen dem Imam und den Frauen. Der Imam ist zumeist formal entweder ein Angestellter des Vereins, von dem er entlohnt wird, oder er ist, falls sein Arbeitsplatz zu einem Verein gehört, der dem türkischen Ministerium für religiöse Angelegenheiten untersteht, ein Staatsangestellter. In beiden Fällen ist er abhängig von den Organisatoren dieses Vereins; zumindest ist er Gleicher unter Gleichen und hat durch seine Position keinen herausgehobenen Einfluß auf Entscheidungen in organisatorischen Angelegenheiten. Die Kontakte zu den Frauen »seiner Gemeinde« erschöpfen sich weitgehend in den sogenannten Fragestunden, in denen es um religiöse Regulierungen geht; häufig sind es Fragen zu Gebetsritual und Reinheit oder ähnlichen Angelegenheiten, die, wie ein Imam im Gespräch deutlich unzufrieden anmerkt, jeder halbwegs gewissenhafte und gebildete Muslim eigentlich beherrschen sollte, sowie einfachere rechtliche Fragen. Aber auch außerhalb festgelegter Fragestunden kann der Imam jederzeit von jedem, auch jedem, der »seine Moschee« nicht aufsucht, telefonisch konsultiert werden. Zuweilen auch wird ein Imam, vor allem wenn er sich für soziale Belange »seiner Gemeindemitglieder« interessiert, mit Fragen konfrontiert, die den religiösen Bereich überschreiten und ihn zu einer Konfliktbe-

ratungsinstanz machen, etwa wenn es bei einem Ehepaar darum geht, wie oft eine Ehefrau ihre Eltern besuchen darf<sup>20</sup>.

Die jungen modernen islamischen Frauen stehen, soweit es aus den Interviews ersichtlich wird, in eher distanzierter Position zum Imam bzw. Hoca. Sie halten es für überflüssig, sich an ihn mit Fragen zu wenden, die die persönliche islamische Lebensführung betreffen. Texte – Koran und *sunna* (Überlieferungen aus dem Leben des Propheten), Exegesen – und eigene Vernunft sind ihrer Meinung nach ausreichende Mittel zur Selbstvergewisserung. Autodidaktischer Erwerb von Wissen und Eigenverantwortung sind für sie die Grundkomponenten zur Erzeugung einer individuellen islamischen Lebensweise. Für Fragen des täglichen Lebens, die jeder selber beantworten kann, wenn er sich damit auseinandersetzt, einen Experten in Anspruch nehmen zu müssen, erscheint ihnen peinlich; zeigt das doch an, daß es dem Fragenden an Bildung, Wissen und Eigenverantwortung fehlt. Einen Experten fragen zu müssen gilt, außer wenn es sich um kompliziertere Rechtsfragen handelt, als Zeichen von persönlicher Schwäche und Abhängigkeit von Autoritäten. Es bezeugt übermäßige Bequemlichkeit und das Unvermögen, mit den einschlägigen Texten – allen voran mit dem Koran, in dem »alles steht« – umzugehen und selbst nachzudenken, über Analogieschlüsse zu angemessenen Lösungen zu kommen. Sie selber schlagen, wenn sich plötzlich Fragen ergeben, die mit dem aktuell vorhandenen Wissen nicht zu beantworten sind, in entsprechenden Büchern nach, diskutieren gegebenenfalls auch mit Freunden. Da das in der Regel reicht, konsultieren sie den Imam selten. Andere Gründe, Kontakt mit ihm zu suchen, gibt es kaum.

In besonderen Fällen, wenn es nötig ist, Angelegenheiten mit der Moscheeleitung abzuklären, dient der Imam als Mediator. Wenn zum Beispiel junge Frauen auf die Idee kommen, ein Kinder- bzw. ein Familienfest zu veranstalten, fragen sie zunächst den Hoca um Erlaubnis, die Moschee zu nutzen. Dieser gibt diesen Vorschlag weiter (oder auch nicht) und fragt, wie in einem Falle, auch nach, ob alles wie vereinbart gelaufen ist. Das war es in diesem Falle nicht, denn der Ladenbesitzer, von dem für das Fest einige Waren abgeholt worden waren, bestand entgegen vorheriger Absprachen auf Bezahlung, die die Frauen nun aus eigener Tasche leisten mußten. Der Hoca intervenierte und brachte ihnen das Geld zurück. Sie selber hätten die Angelegenheit von sich aus nicht zur Sprache gebracht, obwohl sie deutlich unzufrieden mit der gebrochenen Vereinbarung waren. In Fällen wie diesen deuten sich Allianzen zwischen den jungen Frauen und dem Imam an.

In dieser Funktion als Mediator und Vermittler von weiblichen Interes-

sen überschreitet er seine engen, aufs Religiöse bezogenen und unbestreitbaren Kompetenzen und erhebt konkurrierende Ansprüche auf vorhandene Ressourcen und Handlungsspielräume. Möglicherweise disqualifiziert er seine Autoritätsposition, indem er von den traditionellen Ordnungsvorstellungen derjenigen, die im Verein das Sagen haben, abweicht. Schließlich ist auch er nur ein Mann, der sich von Frauen und Mädchen zu distanzieren hat. Andererseits kann ihm an Initiativen, die mehr Leute als gewöhnlich in die Moschee bringen, gelegen sein. Das prekäre Verhältnis zwischen Amtsperson und Geschlecht kann abgefedert werden durch die Vermittlung der eigenen Ehefrau. So hält zum Beispiel eine ohne Gesten der Herablassung Kopftücher bereit für die jungen Mädchen, die sich, eher zufällig und unvorbereitet und anscheinend auch sonst weitgehend religionsabstinent, zuweilen in der Moschee einfinden. Daß sie neben religiösem Wissen ein abgeschlossenes Wirtschaftsstudium hat, wirkt auf die Besucherinnen durchaus beeindruckend. In anderen Fällen fungiert die Frau des Imam als Vermittlerin vor allem für ältere Frauen, die sich scheuen, sich an den Imam mit Fragen zu wenden, die Körper und Sexualität betreffen.

Es scheint somit insgesamt, sehr dezent und in Ansätzen, zuweilen eine punktuelle Allianz oder zumindest eine Solidaritätsbeziehung zwischen dem Imam und den jungen islamischen Frauen zu geben. In den symbolischen Auseinandersetzungen um die Machtbalancen der Geschlechter und der Generationen kann er auf der Basis der Auslegung des Textes durchaus Schiedsfunktionen zugunsten der jungen Frauen erfüllen.

### **In den Mädchengruppen: Auf der Suche nach Form und Inhalt**

Die Formierung von Mädchengruppen, ob innerhalb oder außerhalb der Moschee, ist ein unübersehbares Zeichen für die Ausdifferenzierung nach Altersklassen und Lebenslagen. Das Treffen in altersgleichen Gruppen durchbricht als Forum des Wissenserwerbs und des Austausches nicht nur die Situation der Vereinzelung, sondern ist produktiv hinsichtlich der Sondierung und Erzeugung eines ›praktischen weiblichen Islam‹. Die Schriften geben in normativen Regeln und empirischen historisch gebundenen Beispielen zwar Anhaltspunkte für das Allgemeine, aber nicht für die unmittelbare praktische Umsetzung in einzelnen aktuell relevanten Situationen und sozialen Feldern. Daher haben die Akteure eine Arbeit der praktischen Islamisierung zu leisten. Die folgenden Ausführungen gehen auf Diskussionen in zwei verschiedenen Mädchengruppen zurück, deren Tref-

fen ich wiederholt beiwohnte, sowie auf Schilderungen in den biographischen Erzählungen.

Aufgesucht werden die Mädchengruppen von Mädchen und Frauen im Alter zwischen etwa 15 bis Mitte 20; die meisten sind nicht verheiratet, aber trotz der Bezeichnung ist nicht der Familienstand ausschlaggebend, sondern das persönliche Interesse. Es gibt einen kleinen Kern von Frauen, die bereits, wie eine wiederholte Formulierung lautet, »fest im Glauben sind« und die als Leiterinnen oder Lehrerinnen fungieren. Sie bereiten Themen vor, delegieren einzelne Aufgaben, zum Beispiel Referate. Sie sind diejenigen, an die sich die ›Islam-Anfängerinnen‹ mit Fragen wenden, die über umfangreiche Nachschlagewerke verfügen. Ein Hauptmotiv der Besucherinnen, von denen ein Teil regelmäßig, ein anderer nur gelegentlich kommt, ist das Aufarbeiten von Wissensdefiziten über den Islam. Es besteht ein drängendes Bedürfnis zu erfahren, was »meine Religion« eigentlich ist. Vielfach sind die Anfangskenntnisse nicht viel größer als bei durchschnittlichen Deutschen und das Auge der Leiterin erkennt bei neu Hinzukommenden, noch bevor diese sich inhaltlich äußern, an Details, zum Beispiel an der Unbeholfenheit, ein Kopftuch so zu positionieren, daß es tatsächlich und einigermaßen dauerhaft die Haare bedeckt, sofort, daß zu Hause der Islam überhaupt keine Rolle spielt, daß elementare Handlungen dort nicht in ursprünglicher Weise gelernt werden können. Die vorsichtigen Fragen, die sie an sie richten, basieren auf Erfahrungen, daß selbst Grundlagenwissen als nicht vorhanden vorausgesetzt werden kann. Hin und wieder haben in den ›Gastarbeiter‹-Haushalten die Eltern den Kindern Koransuren beigebracht, aber der Wissensbestand beschränkt sich auf mechanische Instruktionen und Repetition. Von den Mädchen türkischer Abstammung haben einige mehr oder weniger lange den Koranunterricht besucht, die maghrebinischer und arabischer Abstammung haben häufig aus Mangel an Gelegenheit am Wohnort keinen besucht. Der Koranunterricht ist nahezu die einzige Quelle für elementaren religiösen Unterricht, so daß er die Angelegenheit von Fachleuten und nur in Ausnahmefällen von Eltern ist.

Regelmäßige religiöse Praxis scheint überdies in vielen Fällen an den Alterszyklus gebunden zu sein. Werner Schiffauer (1988) und Paul Geiersbach (1990) beschreiben in diesem Zusammenhang eine Ökonomie der Akkumulation und Tilgung von Sünden, nach deren Logik erst im späteren Alter eine intensivere Auseinandersetzung mit Religion nötig wird, um den angehäuften Berg der Sünden abzarbeiten. In diesem Sinne berichten einige Frauen, daß die Väter, manchmal auch die Mütter, erst kurz vor ihnen begannen, sich mit religiösen Prinzipien auseinanderzusetzen und

einen für sie gültigen Lebenswandel, der zum Beispiel regelmäßiges Beten, gelegentliches Koranlesen sowie den Verzicht auf Alkoholgenuß und Kartenspiel einschließt, zu entwickeln, den sie nicht unbedingt auf die Familie zu übertragen suchen. Ausschlaggebend an diesem Muster ist für die Kinder, daß sie Religion nicht als frühzeitig inkorporiertes Kapital kennenlernen. Sie können sich davon als ›Vaters Angelegenheit‹ oder ›Mutters Angelegenheit‹ distanzieren oder, wenn sie ebenfalls beginnen, sich damit auseinanderzusetzen, mag nun das Vorbild der Eltern eine Rolle spielen oder nicht, dann findet das statt unter der Bedingung der Reflexion, die durch bereits, vor allem durch das Bildungssystem und alltagsweltliche Orient-Okzident-Imaginationen, eingepflanzte universale Rationalitätsprinzipien geprägt ist.

Anstöße zum Aufsuchen einer Mädchengruppe bilden nicht selten Situationen, in denen sie zum Islam als ihre Kultur befragt werden, wie zum Beispiel im Schulunterricht, und feststellen, daß sie nichts dazu sagen können. Neben dem Aufarbeiten von Wissensdefiziten geht es ihnen auch darum, die Wahrheit zu finden zwischen der traditionellen Imagination des Islam (soweit sie aus der alltagsweltlichen Praxis der älteren Generation oder von Urlaubsaufenthalten im Herkunftsland bekannt ist), den Splittern der modernen islamischen Imagination des Islam (bekannt durch die mediale Vermittlung über östliche wie auch westliche Islamisierung wie Kopftuch-Affären sowie durch zufällige persönliche Kontakte zu Mädchen, die sich verschleiern) und der anti-islamischen Imagination (spürbar zum Beispiel in der Herabsetzung der eigenen Kultur durch die Gleichsetzung mit Terrorismus in den Medien oder mit Geschlechterdiskriminierung in der Alltagskommunikation).

Betrachtet man die Mädchen in der Moschee, so ist auf den ersten Blick nicht ersichtlich, welche sich als gläubige Muslima begreifen. Alle tragen, dem Ort angemessen, Kopftuch, viele lange Röcke. Das heißt aber nicht, daß diese Kleider auch außerhalb der Moschee, auf der Straße und am Arbeitsplatz getragen werden. Viele wissen nicht, wie man betet und beugen Betende mit großem Interesse. Eine für sie, auch wenn sie sich als gläubig bezeichnen, brennende Frage ist die nach dem Wahrheitsgehalt der Schöpfungsgeschichte, wenn es andererseits in der Schule heißt, der Mensch stamme vom Affen ab. Die Glaubwürdigkeit der Schöpfungsgeschichte wird aus der konkurrierenden Sicht der Evolutionstheorie überprüft. Der ständige Vergleich von Wissenssystemen, der sich auch auf andere Fragen bezieht, und von Verhaltenssystemen zieht sich wie ein roter Faden durch die Diskussionen und verlangt von der Leiterin und den fortgeschrittenen Muslimas, permanent religiöse Sätze mit wissenschaftsrationalen Er-



klärungen zu füllen und sie im stetigen Vergleich zu reflektieren, sie in ein plausibles Verhältnis zum säkularen Schulwissen und zum ›normalen‹ Verhalten zu bringen. Es ist somit nicht damit getan, mechanische Wissensbestände zu akkumulieren, sondern sie müssen sich in bestehenden, vorformulierten Sinnzusammenhängen legitimieren und mit ihnen konkurrieren können. Selbst überzeugte Frauen kommen somit immer wieder in die Pflicht der Argumentation und Reflexion. Dieses, so bemerkt eine der Leiterinnen einer Mädchengruppe, sei ein Merkmal der Mädchen in Deutschland. Sie selber, die überwiegend im islamischen Heimatland aufwuchs, sich dort kurz nach Beginn des Studiums islamisiert und einer studentischen Gruppierung angeschlossen hatte und somit eine vergleichende Perspektive hat, stellt fest, daß dort dieser ständige Vergleich eindeutig nicht präsent sei; entweder man sei gläubig oder nicht und wenn ja, bemühe man sich um Wissen darum, was richtiger, von der Tradition zu scheidender Islam sei, aber man befinde sich nicht ständig im Kampf mit anderen Weltanschauungen.

Neben den ›Anfängerinnen‹ finden sich in den Mädchengruppen ›Fortgeschrittene‹, für die es keine Frage ist, daß sie gläubige Muslimas sind. Ihr Wissensbestand ist bereits größer. Eines ihrer Hauptprobleme ist das Umsetzen religiöser Praktiken in den Alltag und ihre Begründung gegenüber den anderen. So wurde kurz vor Ramadan in einer Gruppe das Problem aufgeworfen, welches die adäquate Antwort auf die unausweichlich kommende Frage nach dem Grund für den Fastenmonat sei. Die Anderen, nichtmuslimische Mitschüler oder Arbeitskollegen, würden nach dem Anlaß als Erklärung fragen, analog zu ihrem christlichen Horizont, nach dem das Weihnachtsfest auf die Geburt Christi zurückgeführt wird. Da in der spontanen Diskussion kein vergleichbarer Anlaß gefunden wurde und auch keine eingängige Begründung für das spirituelle Erlebnis, wurde schließlich als Lösung die kurze, aber bestimmte Antwort, das Fasten gehöre zu den fünf Säulen des Islam und sei Pflicht für jeden Muslim, vorgeschlagen. Mit einer solchen Lösung wird eine Abkopplung von einer durch die anderen auferlegten Erklärungsverpflichtung vollzogen und von ihnen verlangt, das Gegebene zu nehmen wie es ist, ohne Kommunikationszwang. Diese pragmatische und selbstbewußte Lösung, die im Horizont die Absage trägt, sich, sein Handeln, überhaupt seine Existenz in Deutschland ständig rechtfertigen zu müssen, stammt von der oben erwähnten Mädchengruppenleiterin und verblüffte durch die selbstbewußte Rigorosität offensichtlich die Mädchen und Frauen mit den deutsch durchgefärbten Biographien, die den Erklärungszwang verinnerlicht haben. In diesem Vorschlag deutet sich ein möglicher Akt der Selbst-Souveränität an.

Die Erklärung des Islamwissenschaftlers Louis Gardet zum Fasten ist relativ einfach. So heißt es unter anderem:

»Durch die Wahl des Monats Ramadan wird der religiöse Charakter unterstrichen, denn es ist der Monat, »in welchem der Qur'an herabgesandt ward, eine Weisung an die Menschheit« [2, 185]. Es wird also gleichsam das Fest des Koran begangen, die 28 Fastentage sind eine einzige Gedenkfeier für die »Herabkunft« des Buches.« (1968: 108)

Ein klar umrissener historischer Anlaß ist damit gegeben. Warum er in der Gesprächsrunde nicht auftaucht, läßt zwei Vermutungen zu: Er ist in dieser spontan entstandenen Gesprächssituation schlichtweg keinem eingefallen; er ist für Muslime selber grundsätzlich unwichtig und deshalb nicht präsent. Dieses Beispiel zeigt eine wesentliche Komponente des Rahmens auf, in dem junge Muslime im Westen den Islam rekonstruieren: Es ist die Logik der nichtmuslimischen Anderen bzw. eine Rationalität, die, ein Aspekt der Idee der Wahl, nach plausibler Erklärung für bestimmte Handlungen und ihre Ausformung verlangt. Plausibilität bedeutet dabei Meßbarkeit an den Kriterien einer dominanten Kultur, die im multikulturellen Kontext durch ihren institutionellen Verbreitungsradius (Kindergarten, Schule) zur universalen, den Diskurs bestimmenden wird. Nicht ohne Ironie verweisen etliche der jungen Frauen darauf, daß sie lange Zeit im Christentum besser bewandert gewesen seien als im Islam. Aber das institutionalisierte, das universale Andere hat einen zeitlichen Vorsprung und damit einen Vorsprung in der habituellen Verankerung. Das bedeutet für die jungen Frauen, daß das, was als eigene, essentiell gedachte Kultur eher vage und schattenhaft umrissen wird, in reflexiver Gestalt an die universale Kultur angehängt bzw. im Vergleich zu ihr, die die Bedingungen diktiert, kontrastiert werden muß. Die Regeln der Anerkennung, »where transparency is *techné*« (Bhabha 1994: 110), umklammern sie und zeigen sich im alltagsweltlichen Rahmen als das Beugen unter Erklärungszwänge und im Rückgriff auf bestimmte Erklärungsmuster. Die multikulturelle Einbeziehung des Anderen stellt sich somit dar als Kooperationsverpflichtung des Anderen, Differenz in den bestehenden Semantiken darzulegen und zu gestalten, Differenz in Diversität umzulagern.

Zu den zentralen inhaltlichen Programmpunkten der Mädchengruppe gehören *tafsir* (übersetzt als »Erklärung«, zuweilen auch »Interpretation«; Koranexegese), Auseinandersetzung mit den *ahadith* und Gespräche über ein jeweils interessierendes Thema aus aktuellen Lebenszusammenhängen. Tafsirwissenschaft und Hadithwissenschaft (letzteres klassisch eher

im Sinne der Rekonstruktion der Überlieferungskette) haben sich, bereits einige Jahrzehnte nach der Hidschra (der Auszug aus Mekka im Jahre 622, Beginn der islamischen Zeitrechnung) beginnend, über die Jahrhunderte bis in die Gegenwart entwickelt (Gardet 1968: 139 ff.; Murata/Chittick 1994: xxxvii). Beides sind Arbeitsgebiete hochqualifizierter Spezialisten. Rezitation und Memorieren hingegen gelten als Qualifikation der Gläubigen. Dazu bemerken Murata und Chittick:

»In the modern West, most people think of scripture as something one reads for edification, for learning about God and right living. In the Islamic context, the Koran was much more than that. Learning the Koran was the primary goal of traditional education, and it normally began early in life. No one thought it important for children to understand the meaning of the Koran – after all, even adults, even great theologians, understand only snippets of its total significance. What was important in education was memorization of the Word of God« (ebd.).

Dieser Gegensatz ist sicherlich holzschnittartig, aber an dieser Stelle geht es nur um das Argument der Aufspaltung zwischen Experten- und Laienwissen und Experten- und Laienumgang mit der Religion. Offensichtlich ist eine zunehmende Verschiebung vom Experten zum Laien bis – im Gefolge der Islamisierungsbewegung in den letzten Jahren und Jahrzehnten – hin zum Alltagssubjekt.<sup>21</sup> In den Moscheen »Tafsir zu machen«, sich die Bedeutung der *ahadith* zu erarbeiten, ist ein Ausdruck für den Eintritt eines intellektuell-reflektierenden Alltagssubjekts in die vormals exklusive Interpretationsmaschine und, wie zu vermuten ist, ein Ausdruck für den Eintritt sozial differenter Positionierungen innerhalb der Muslime. Nicht die Kunst der Rezitation steht im Vordergrund, sondern der Inhalt, das Erarbeiten von eigenen Interpretationen, vom eigenen Verständnis des Textes. Betont wird, daß es sich nicht um ein starres Regelsystem handle, dem sich die Gläubigen entgegen dem eigenen Verständnis unterordnen müßten (oder dem die weniger Gläubigen sich lieber entziehen, weil sie es nicht verstehen); vielmehr komme es darauf an, sich (ich beziehe mich auf ein Gedächtnisprotokoll eines Treffens)

»gemäß dem zu verhalten, was man verstanden hat und stets in bezug auf die Aussagen des Propheten, dabei Freiräume auszunutzen. Diese Freiräume haben auch zu den verschiedenen Rechtsschulen mit diversen Interpretationen auf dem Boden der gleichen Prinzipien geführt«.

Für den alltagsweltlichen Umgang gilt als Prinzip, daß alles, was nicht aus-

drücklich verboten ist, erlaubt sei. Zum Beispiel sei hinsichtlich der weiblichen Bekleidung festgelegt, welche Körperteile bedeckt werden sollen, aber nicht womit, zum Beispiel ob mit Rock oder Hose oder mit Kopftuch oder Hut. Letztlich besteht eine Idee vom Islam und islamischen Regulierungen als dichter Kern, der umgeben ist von einem weniger dichten, wandelbaren und deshalb von vernünftiger individueller Gestaltung und Organisation abhängigen Außenring. Dieser Außenring bildet die Arena für die Konstruktion des modernen islamischen Individuums nach den Prinzipien von Wahl, Effizienz und persönlichem Fortschritt. Diese Einstellung setzt eine möglichst fleißige Auseinandersetzung mit dem Text voraus; der selbstständige Erwerb von Wissen und die eigenständige Interpretation auf der Basis der eigenen Logik stehen im Vordergrund. Expertenwissen der Gelehrten, Theoretiker oder derjenigen im lokalen Kontext, die mehr wissen, dient als Anregung; aber es bezieht seine Validität aus der eigenen Überprüfung und der eigenen intellektuellen Durchdringung. In diesem Sinne gibt es keine konkrete personelle intellektuelle Führerschaft, auf die sich die einzelnen berufen, sondern lediglich geachtete Autoritäten, deren Ansichten verglichen werden. Es gibt auch keine Verpflichtung auf die lokal gültige Rechtsschule, in die man zufällig hineingeboren ist. Bieten andere Rechtsschulen plausiblere, das heißt dann zumeist praktikablere Lösungen für bestimmte aktuell anstehende Probleme an, so werden sie im Hinblick auf ihre größere Effizienz genutzt. Diese Technik ist nicht ungewöhnlich, aber nicht unbedingt im Alltagssubjekt verankert und auch nicht Bestandteil eines Lebensstils. Was zählt, sind der eigene Intellekt, der freilich islamisch, in eigener Verantwortlichkeit, geschult werden muß, und die islamischen Quellen, mit denen man sich sukzessiv in einem längeren Prozeß vertraut machen muß. Eine solchermaßen individualistische Ausrichtung verträgt sich nicht mit der Idee von Gefolgschaft oder blindem Vertrauen. Entsprechend finden sich unter den Neo-Muslimas keine Beziehungen zur um einen Scheich bzw. Meister zentrierten islamischen Mystik.<sup>22</sup>

Die Diskussionen in den Mädchengruppen und die biographischen Erzählungen zeigen, daß die jeweils persönlichen Auseinandersetzungen mit islamischen Prinzipien und Vorstellungen je nach bestehendem Wissens- und Interessensstand weit auseinandergehen. Während die einen z.B. Bücher lesen über die Frage, was mit der Seele kurz nach dem Tod geschieht, sind andere noch mit der Aneignung elementarer Regeln wie den Abläufen von Gebetsritual und ritueller Waschung (*wudu*), – sensible Angelegenheiten mit vielen Fehlerquellen, die ein Gebet ungültig, das heißt von Gott nicht als gute Tat anerkannt machen können –, der Bedek-

kung des Körpers oder mit Fragen wie Polygamie und weiblichen Rechten beschäftigt. Ein Thema von zentraler Bedeutung, das sie alle verbindet, ist in den Mädchengruppen die Konstruktion islamischer Weiblichkeit. Authentisch islamisch zu sein bedingt das Wissen um den islamischen Weiblichkeitscode und seine möglichst perfekte Umsetzung im Selbst ebenso wie durch das Selbst in der Alltagspraxis und den spezifischen Interaktionsfeldern. Es stellt sich eine doppelte Aufgabe, nämlich einen authentischen Weiblichkeitscode zu erarbeiten und ihn für sich, in den eigenen spezifischen Interaktionskontexten und in Kohärenz mit den Universalisierungsbedingungen in die Praxis umzusetzen.

Die Produktion eines authentischen islamischen Weiblichkeitscodes bildet für die jungen Frauen ein Kernstück des islamischen Lebensstils. Dieser Code rekurriert einerseits auf die als ungefiltert geltende, auf Koran und Sunna basierende Tradition und andererseits auf die modernen Rationalitätsprinzipien und deren Dynamiken. Vollbracht werden muß die Verknüpfung divergenter historischer Weiblichkeitsimaginationen und Geschlechterbeziehungen zu einer kohärenten, konkurrenzfähigen Einheit mit faktischer, alltagsrelevanter Gültigkeit. Relevant ist aber nicht die kognitive Herstellung einer Verbindung zwischen Ungleichzeitigem, die Umsetzung einer Utopie (al-Azmeh 1996: 7f.), sondern der Eintritt in alltagspraktische soziale Felder als kreative Akteure, die sich ins Spiel bringen und Effekte erzeugen, um ihre spezifischen Interessenslagen und Positionen im Spiel zu optimieren. Die Idee einer authentischen und zugleich modernen islamischen Weiblichkeit, die verstanden wird als dem Selbst gemäße eigene Wahl, die sich interaktionsbedingt in alltagsweltlichen Erzeugungsakten reifiziert, überlagert drei Positionen, integriert sie. Diese drei Positionen sind eine, in welchen Schattierungen sich auch immer präsentierende, traditionelle Ordnung, eine als universal definierte Ordnung (orientiert am ordnungsliebenden Bürger der deutschen Mittelschicht), als deren Reproduzentinnen sie gleichermaßen auftreten sollen und schließlich eine vergangene ideale, aber unwiderruflich verlorene ›original islamische‹ Ordnung.

Die Rekonstruktion der ›richtigen‹ islamischen Weiblichkeit wirft Probleme auf. Koran, *ahadith* sowie zahlreiche Kommentare offerieren einen Korpus an Normen, teils in der Form von nicht immer eindeutigen Regeln, die häufig an bestimmte Bedingungen gebunden sind, teils in der Form von, manchmal sehr knappen, Situationsbeschreibungen und Anekdoten, die sich auf den Propheten und die Frauen um ihn beziehen. Zum Teil beträchtliche Interpretationsspielräume, Widersprüche im einzelnen sowie die Divergenz moderner Lebenswelten, die nicht umfassend aus diesem

Korpus heraus regulierbar und rationalisierbar sind, lassen keine mechanische Übertragung zu. Es obliegt dem einzelnen Akteur, sein Handeln im Einklang mit islamischen Regeln gemäß des jeweiligen Wissensstandes, der eigenen Intention und des jeweiligen situativen Kontextes zu definieren. Bemerkbar ist ein vorsichtiges Abwägen, wie weit man gehen kann, um das Ziel der Selbstkonstitution, nämlich Muslima zu sein und soziale Anerkennung – vor allem im Feld der beruflichen Ambitionen – zu erreichen. Das setzt ein hohes Maß an Reflexivität der eigenen Position voraus. Es betrifft zum Beispiel Fragen des Gebetes am Arbeitsplatz bzw. in der Schule oder den Bekleidungsmodus.

Ein Problem besteht aber auch, wie die Diskussionen in den Mädchengruppen zeigen, hinsichtlich des persönlichen islamischen Habitus. Hier offenbaren sich Defizite, die mit der Disziplinierung des eigenen Selbst zusammenhängen. Sozialisiert im Habitus der deutschen Jugendlichen fehlen die Vorbilder oder Selbstverständlichkeiten. Eine Ahnung ungebrochen islamischen Verhaltens bekommen die Mädchen und jungen Frauen in den Urlaubsaufenthalten in der ›Heimat‹ und da in erster Linie in Form negativer Sanktionierungen, zum Beispiel wenn ihnen die anderen zeigen, daß es für Frauen ungehörig ist, sich auf der Straße laut zu unterhalten, dort andere Frauen zur Begrüßung zu küssen, oder die Schuhe im öffentlichen Raum zu schnüren, ohne in die Hocke zu gehen, erst recht sie ausziehen und barfuß zu gehen, wenn sie drücken, oder zu lange und zu sichtbar am Fenster zu stehen und das Geschehen auf der Straße zu betrachten. Auch die Mütter können als Vorbilder oder Ratgeberinnen nicht weiterhelfen, weil sie, zumeist Hausfrauen, nicht in ähnlichen kompetitiven sozialen Zusammenhängen stehen. Hier setzt die Bedeutung der spät migrierten, bereits im islamischen Land islamisierten Frauen ein. Sie wirken als Erzieherinnen, indem sie, wohl dosiert und wohl abwägend, wie eine Frau im Interview erwähnt, »nicht alles auf einmal verlangen«, sondern nach und nach in einer Politik der kleinen Schritte unter Hinweis auf rationale Begründungen als dezente Disziplinierungsagenten daran arbeiten, Verhalten zu reflektieren und zu verändern. Sie sind es auch, die eine sichere Unterscheidung zwischen positiven islamischen und negativen traditionellen Verhaltensanforderungen zu treffen vermögen.

Deutlich wird in den Diskussionen immer wieder die Rekonstruktion eines Islam in Konnotation mit der Konstruktion des Selbst, und zwar im Gegensatz zu einer als traditional-patriarchalisch deklarierten Deutung des Islam. So kam während eines Treffens einer Mädchengruppe das Gespräch auf Männer, die ihre Frauen und Töchter zur Verschleierung zwingen und zwar nicht wegen Gott (allein das erscheint schon als Widerspruch), son-

dern wegen der Nachbarn, um ihre Hausmacht zu demonstrieren und sich als guter, respektierlicher Mann zu präsentieren. Geradezu blasphemisch sei ein Satz wie »Sonst kannst du gehen, wie du willst, aber zusammen mit mir gehst du mit Kopftuch«. Auch die umgekehrte Einstellung, daß nämlich Väter von ihren gebildeten Töchtern verlangen, sich mit ihnen zusammen auf der Straße ohne Kopftuch zu zeigen, werden kritisiert. In solchen Äußerungen kommt die Frontstellung zwischen individueller tiefer ethischer Lebensführung und einer situationsorientierten Instrumentalisierung des Islam zum Ausdruck.

Andere wichtige Stützen in den Mädchengruppen sind die deutschstämmigen Muslimas, die für ihre Konsequenz, sich als kulturell Abtrünnige den islamischen Regeln zu unterwerfen und sich aus völlig freier Wahl heraus als Muslima zu behaupten, bewundert werden, vor allem von jenen, die, wie sie formulieren, »den Islam in sich haben«, aber sich scheuen oder scheuten, »ihn auch zu leben«, ihn mit allen Konsequenzen praktisch umzusetzen aus Angst vor den negativen Sanktionen der Anderen. Als wichtige Ressource bringen die deutschstämmigen Muslimas ein auf ihre Indigenität, ihre alternativlose Lokalität gründendes Rechtsverständnis auf Differenz und Gleichbehandlung, das in offensive Anerkennungsstrategien und Identitätspolitik gegenüber Institutionen, einschließlich der Moscheen mündet, ein. Sie stecken vorbildhaft den Rahmen ab für das Forderbare, für persönliche Rechtsansprüche, und sie sind als unbestrittene deutsche Bürger selbstbewußt im Umgang mit Autoritäten und Institutionen. Im Effekt wirken beide, die »eigentlich originäre Muslima« und die aus der anderen Kultur konvertierte Muslima zusammen. Sie sind mobilisierende lokale weibliche Autoritäten und Repräsentantinnen verschiedener islamischer Felder – des »originalen« Islam oder, wenn man es mit Baudrillard (1991) formulieren will, der Simulation des originalen Islam und eines jungen kreativen, lokalisierungsbedürftigen Islam –, die sich aufgrund ihrer unterschiedlichen Biographien und Ressourcen ergänzen.

Die Bedeutung von islamischen Mädchen- und Frauengruppen, ob in den Moscheen oder außerhalb, liegt darin, daß sie Arenen für Diskurse, für Wissenserwerb, für Erfahrungsaustausch und Reflexion, für das Erkennen der eigenen persönlichen Situierung sind. Aber sie sind zugleich Arenen einer Habitualisierung, einer präverbalen praktischen Vermittlung von Islamizität, in der jede anwesende Frau mit ihrem Körper, mit ihrem Verhalten ein Spiegel für die anderen ist, mit Hilfe dessen das persönliche Projekt des islamischen Selbst überprüft und korrigiert werden kann. Mit anderen Worten: es werden Richtlinien des Islamischen gesucht und in den Mädchengruppen gefunden, aber sie werden ins Persönliche übersetzt.

## Organisationen außerhalb der Moscheen

Typisch für die Konstellationen der Mädchengruppen in den Moscheen ist das Vorhandensein eines größeren Teils derjenigen, die sich über den Islam als definierbaren Bestandteil der eigenen Kultur informieren wollen. Einige, deren Interesse anhält, arbeiten ihn zum kulturellen Kapital aus. In der Regel gibt es einen kleinen, festen Kern, der regelmäßig zu den Treffen kommt, auch Teilaufgaben wie das Referieren über vorher abgesprochene Themenbereiche oder spezielle organisatorische Aufgaben (z.B. als Kassenwart) übernimmt, während die meisten als Konsumentinnen mehr oder weniger unregelmäßig erscheinen. Insgesamt weisen diese Gruppen eine hohe Fluktuation und durch die Abhängigkeit vom Engagement einzelner eine eher labile Gestalt auf. Aus der Definition der Moschee als einerseits männlich kontrolliertem Raum durch männlich dominierte Vereinsstrukturen und andererseits als heiliger Raum, in dem die Beschäftigung mit profanen, weltlichen Angelegenheiten nicht angemessen ist, resultiert ein unsicherer Status der Mädchengruppen. Diese Statusunsicherheit ist ein Motiv, die Moschee zu verlassen und sich außerhalb organisatorisch zu formieren. Ein anderes Motiv hängt mit der individuellen islamischen Biographie zusammen: Im Laufe der Zeit ist die Phase des Grundinformationsbedarfes abgeschlossen. Ein islamischer Habitus ist insoweit inkorporiert, daß er in seinen Grundprinzipien nicht mehr auseinandersetzungsbedürftig ist. Die islamischen Frauenfragen sind abgeklärt, ein Instrumentarium strategischer Argumentationen ist aufgebaut, die weitere Ausführung ist die Angelegenheit der einzelnen. Sind keine pädagogischen Intentionen vorhanden, macht die Anwesenheit in der Mädchengruppe mit den ›Anfängerinnen‹, die zumeist jünger sind, keinen Sinn, ›bringt nichts mehr‹ und man geht nicht mehr hin. Eventuell sieht man sich nach anderen Gruppen bzw. Aktivitäten um. Der Besuch von Mädchengruppen ist in der Regel eine vorübergehende Angelegenheit, die an einen kurzen bestimmten persönlichen Lebensabschnitt gebunden ist.

Erkennbar ist in den letzten Jahren eine Tendenz der Institutionalisierung, deren Kennzeichen nicht mehr private Identitätspolitik sind, sondern öffentliche, nach außen gerichtete, die sich an die öffentlichen Diskurse und Ressourcenkanäle anschließen. Ein Beispiel sind die von den Mitgliederzahlen her gering bestückten ›Standesorganisationen‹ der (zukünftigen) Akademiker, wie diverse Islamische Gruppen an den Universitäten, die *Arbeitsgruppe islamischer Pädagogen* (AGIP), die *Arbeitsgruppe islamischer Wirtschaftswissenschaftler* (AGIW), beide in der *Muslim Studentenvereinigung in Deutschland e.V.*, oder der mit dem AMGT verbundene Inter-



*nationale Akademikerbund Hessen e.V. (IABH e.V.)*. Fachvorträge und Arbeitsgruppen, die sich mit der islamischen Variante einzelner wissenschaftlicher Bereiche wie Pädagogik, Psychologie, Medizin, Jura, Wirtschaft auseinandersetzen, zeigen das Projekt der Herausbildung einer intellektuellen islamischen Elite an. Kennzeichnend für diese Gruppen ist eine Transformation der geschlechtlichen Segregation, die in gemeinsamen Diskussionen zum Zuge kommt. Zum einen ist die Anzahl der Mitglieder jeweils zu gering, um parallele Organisationen auf die Beine zu stellen. Zum anderen schlägt hier, im Raum der Funktionalität und des Intellekts, das Prinzip der Geschlechtergleichheit durch.

Ein Beispiel für eine reine, bildungs- und sozialpädagogisch orientierte und nach Aussagen der Initiatorinnen autonome, d.h. nicht an andere Organisationen gebundene islamische Frauenorganisation, die öffentliche Ressourcen in Anspruch nimmt, ist das Kölner *Begegnungs- und Fortbildungszentrum Muslimischer Frauen e.V. (BFMF)*, das im Herbst 1996 seine Eröffnungsfeier hatte. Zum Angebot des BFMF gehören unter Beratung einer islamischen Gynäkologin und Hebamme durchgeführte Gesundheitskurse wie Geburtsvorbereitung, Schwangerschafts- und Rückbildungsgymnastik (die Kosten tragen die Krankenkassen), die Vermittlung von sechs Sprachen, Nähkurse, Stillgruppen, Nachhilfe für Schüler, islamische Kindergruppen und Freizeitgestaltung für Mädchen, Koran-Unterricht etc. sowie ein Frauen-Café. Der Verein trägt sich durch Fördermitglieder und hofft, wie eine Broschüre Auskunft gibt, auf die Unterstützung »öffentlicher Institutionen bzw. islamischer Botschaften«. Der religiöse Radius wird eindeutig überschritten. Die Moschee als Organisationsprinzip ist überflüssig geworden. Im Mittelpunkt steht eine kollektive weibliche Interessenspolitik mit eigenen Expertinnen, die eigene Organisationsstrukturen im kompetitiven Raum der institutionellen, universalen Landschaft entwickeln. An die Stelle der ethnisch-selbstgenügsamen Orientierung, die noch in den islamischen Kulturvereinen rund um die Moschee dominant ist, tritt die universalistische, auf die Legitimität der Partialinteressen insistierende Orientierung. Mit dem Eintritt in öffentliche Repräsentationspolitiken als kollektive Interessensgruppe einher geht die Selbstkonfigurierung als Staatsbürgerin, die ihre Interessen kennt, sie im universalen Rahmen zu formulieren und durchzusetzen weiß. Die Konstruktion des weiblichen islamischen Selbst findet über die öffentliche Anerkennung und in der Auseinandersetzung um öffentliche Anerkennung ihre Komplettierung.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß die muslimische Land-

schaft in der Bundesrepublik Deutschland sich nicht nur erweitert, sondern auch ausdifferenziert hat. Einerseits ist, gebunden an die erste Migrantengeneration, eine Etablierung eingetreten. Moscheen und islamische Kulturvereine sind zum Bestandteil der lokalen Institutionenwelt geworden. Andererseits hat in den 1990er Jahren Gestalt angenommen, was Waardenburg (1988) als künftige Entwicklung angekündigt hat, nämlich die intellektuell geprägte Annäherung der Folgegeneration an den Islam über eine starke Orientierung am Koran. Ein wesentlicher, von Waardenburg nicht ins Auge gefasster Teil dieser Entwicklung ist die aktive Involvierung von Frauen der jüngeren Generation. Die Erweiterung und Ausdifferenzierung der muslimischen Landschaft sowie die verstärkte Außenrepräsentation des Islam wie sie sich in öffentlichen Veranstaltungen, darunter auch in Kopftuchdemonstrationen im Jahre 1994 in Mainz und Frankfurt, der Beanspruchung öffentlicher Ressourcen wie Schwimmbadzeiten für muslimische Frauen und im islamischen Habitus der jüngeren Generation widerspiegelt, steht im Kontext des Prozesses der sozialen und zivilgesellschaftlichen Etablierung der ›Gastarbeiter‹ im nationalstaatlich definierten Einwanderungsland. Die Islamisierung der jungen Frauen vollzieht sich nur zum Teil innerhalb der bestehenden Moscheestrukturen. Diese werden, wenn möglich, genutzt, aber ihr Konzept Islam, das von dem in den Moscheen gepflegten Konzept abweicht und sich mit ihrer persönlichen sozialen Situierung gemäßen Identitätspolitik verbindet, die in einem Spannungsverhältnis zur dortigen Machthierarchie stehen, überschreiten diese Strukturen. Greift man das Hybrisierungskonzept, wie es von Homi Bhabha formuliert wird, auf, so kann man von einer doppelten Hybridisierung sprechen. Verdoppelung durch Übersetzung erfolgt in zwei Richtungen. Sie bezieht sich auf die ›deutsche Kultur‹, in deren Strukturen und Ideengefüge die jungen Frauen agieren und die sie in den Islam übersetzen. Und sie bezieht sich auf eine ethnische Kultur, in die sie den ›wahren‹ Islam übersetzen – allerdings für sich und unter Vermeidung von offenen Konflikten. Autorität und Autoritätssymbole werden nicht aufgelöst, sondern in einer »metonymy of presence« (Bhabha 1994: 115) entstellt. Als weibliche soziale Akteure finden die jungen Frauen in der Regel, abhängig von den bestehenden mikrosozialen Bedingungen, nur begrenzte Entfaltungsmöglichkeiten. Die durch Geschlechtersegregation gekennzeichnete soziale Formation Moschee erfährt keine offene Kritik. Ihre pädagogische Bedeutung als Ort der islamischen Gemeinschaft bleibt unangefochten. Ersichtlich sind drei Wege einer weiblichen Zusatzstrategie: innerhalb der Moscheen die Ausdehnung im weiblichen Bereich, zum Beispiel durch sogenannte *da'wa*-Aktivitäten, islamische Aufklärung bzw.

Missionierung in Mädchengruppen oder temporären Veranstaltungen und die Übernahme sozialarbeiterischer Funktionen, zum Beispiel durch die Veranstaltung von Kinderfesten oder muttersprachlichen bzw. Nachhilfeunterricht für SchülerInnen; zweitens neben der Moscheen durch die Verlagerung in den privaten Bereich; und drittens, abgekoppelt von der Moschee, durch zivilgesellschaftliche Organisation.

