

ISLAM UND SELBSTBEHAUPTUNG – ALLTAGSWELTLICHE STRATEGIEN JUNGER FRAUEN IN DEUTSCHLAND

Sigrid Nökel

In der zweiten Immigrantengeneration in Deutschland hat der Islam an Bedeutung gewonnen. Bikulturalität, Bildungskarrieren und funktionale Integration sind die Kennzeichen jener jungen Leute, die, zwischen Religion und Tradition unterschiedend, einen modernen Islam als Mittel der Selbstauffirmation und Selbstbehauptung wählen. Anhand biographischer Erzählungen junger Frauen lassen sich die an Handlung und Körperpolitiken gebundenen Bedeutungen und Formen der Islamisierung zeigen. Dieser Beitrag thematisiert zwei Aspekte der Konstitution als Moralsubjekt und der damit verbundenen privaten individuellen Politik der Anerkennung: die Ästhetisierung des Leibes und die Verschiebung der Machtbalancen zwischen den Generationen und den Geschlechtern zugunsten der Frauen.

Wie in den Nachbarländern wird auch in der Bundesrepublik Deutschland ein Islamisierungsprozeß unter den Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen der zweiten Immigrantengeneration konstatiert. Mit der Konzentration auf dieses soziale Segment, das nicht mehr ohne weiteres unter den Rubriken »Zuwanderer« und »kulturelle Außenseiter« verortet werden kann, sondern in dessen Reihen »einheimische« Biographien dominieren, bekommt der Islam eine besondere gesellschaftspolitisch relevante Problemdimension. Den unterschiedlichen Diagnosen zufolge ist er ebenso denkbar als Faktor der Desintegration oder Destabilisierung wie als neokommunitarisches Instrument der Inklusion (Heitmeyer et al. 1997; Kepel 1996, 1997; Leveau 1997; Soysal 1997). Die Zukunftsprognosen weisen in Richtung Konflikt. Demnach sind Krisenszenarios, zumindest aber unauflösbare Spannungen zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, die sich im Rahmen demokratischer Prozesse artikulieren, anzunehmen.

Solche an Universalismus und politischer Steuerung orientierten Ansätze zur Beschreibung und Analyse dominieren im Moment den Diskurs über den Islam in Europa und setzen einen Akzent, der zu einer

Verengung der Perspektive und Ausblendung relevanter Aspekte führt. Auf der Mikroebene der Alltagspraxis und in der Alltagspragmatik des Subjekts jedenfalls spiegeln sich solche Szenarien nicht wider. Vielmehr zeigen sich hier jenseits der »großen Politik« subjektive Identitäts- und Authentizitätspolitiken. Diese zielen, ganz privat – und dennoch von öffentlicher Wirkung –, ganz persönlich – und dennoch vor dem Hintergrund symbolischer Auseinandersetzungen um Anerkennung und soziale Reklassifizierung –, über Körperpolitiken und über die Konstituierung des Selbst auf eine Umordnung der Beziehung zwischen dem Selbst und den »signifikanten Anderen« (der gleichen nationalen und religiösen Zugehörigkeit) wie auch den signifikanten »anders Anderen« (den Deutschen) (Berger/Luckmann 1969; Berger 1970). In diesen Identitätspolitiken residiert ein moderner Islam als alltagsrelevantes Ordnungsregime, als produktive moralische Kraft der Selbstbehauptung und der Symmetrierung von Machtbalancen (Elias 1986).

Die biographischen Erzählungen junger islamischer Frauen der zweiten Immigrantengeneration bezeugen recht genau den Prozeß der Selbstkonstitution als Moralsubjekt und der Selbstbehauptung einschließlich der damit verbundenen Umordnung sozialer Beziehungen. Sie zeigen, daß, abseits von kollektiv orientierten Auseinandersetzungsformen auf der institutionellen Ebene und abseits von Retraditionalisierungsabsichten, individuelle weibliche Interessen auf der Basis eines »wahren«, originären Islam formuliert und umgesetzt werden.

In den folgenden Ausführungen beziehe ich mich auf biographische Erzählungen, die zu einem großen Teil von jungen Frauen aus dem Frankfurter Raum stammen.¹ Anhand einiger Aspekte zeige ich auf, wie sie sich, aus ihrer subjektiven Sicht und gebunden an die alltagsweltliche Situativität, als islamische Moralsubjekte konstituieren und unter Verschiebung der Machtbalancen zwischen den Generationen und den Geschlechtern zu ihren Gunsten zu behaupten versuchen.

ZUM BIOGRAPHISCHEN PROFIL DER NEO-MUSLIMAS

Die jungen »deutschsprachigen Muslimas« – eine zuweilen verwendete Eigenbezeichnung, die die lokale Residenz anstelle des elterlichen Herkunftsortes sowie die lokale Kompetenz, ersichtlich an der Beherrschung der Sprache und des kulturellen Wissens, betont – zeigen recht homoge-

ne biographische Strukturen und Weltsichten auf. Die untersuchten jungen Frauen stammen vorwiegend aus türkischen und marokkanischen Familien. Einige wenige haben arabische Eltern. Ihre Islamisierung steht eindeutig im Kontext der »normalen« symbolischen Klassenauseinandersetzungen um soziale Ränge (Bourdieu 1982). Sie sind die zumeist erfolgreich ins höhere öffentliche Bildungswesen integrierten Töchter der Gastarbeiter. Die Väter sind in der Regel als Arbeiter beschäftigt; die Mütter, teils Hausfrauen, teils Arbeiterinnen (oder beides), haben zu einem großen Teil nie die Schule besucht.² Die Töchter arbeiten zielstrebig an akademischen Abschlüssen oder sind stolz darauf, anerkanntermaßen tüchtige und qualifizierte Angestellte (z.B. Arzthelferinnen, kaufmännische Angestellte) zu sein.³ In Deutschland geboren oder als Kleinkinder mit der Mutter dem Vater zu Anfang der 70er Jahre gefolgt, gehören sie zur ersten Generation der vollständig hier sozialisierten »kulturellen Hybriden« (Pieterse 1994). Bikulturalität und Bildungskarrieren definieren ihre spezifische, von der ersten Generation deutlich unterscheidbare soziale Situierung. Sie sind die Akteure einer neuen Klassenfraktion, die als Profiteure des Bildungssystems aus dem unteren sozialen Stratum herausgewachsen, gleichzeitig aber – und insbesondere als Frauen – mit dem an Habitus und Körper ansetzenden Gastarbeiter-Stigma konfrontiert sind. Wie andere soziale Aufsteiger auch müssen sie ihre Aspirationen im kompetitiven Raum der Klassenfraktionen und Lebensstile behaupten. Im Rahmen dieses Prozesses setzen Repräsentationspolitiken ein, die einerseits darauf abzielen, die herabsetzenden Fremddefinitionen abzuwehren, und andererseits eine deutlich konturierte und unverwechselbare eigene Identität aufzubauen. Bei der Kreierung eines spezifischen Lebensstils fungiert ein moderner rationaler Islam als kulturelles Kapital.

Für diese These spricht insbesondere, daß Religion in der familiären Sozialisation der jungen Frauen größtenteils eine marginale Rolle spielt. Selbst wenn die Eltern als religiös beschrieben werden, werfen die Töchter ihnen fehlendes Wissen und daraus resultierend die versäumte Weitergabe islamischer Kultur und Disziplin – zum Beispiel das konsequente Einhalten der täglichen fünf Gebete oder die vorausschauende Abstimmung zwischen Handlung und islamischer Norm – vor. Sie bemängeln die fehlende systematische Vermittlung, die bestenfalls eklektizistische, von lokalen Traditionen bestimmte religiöse Praxis der Eltern sowie die fehlende Souveränität im Umgang mit islamischen Regeln. »Statt selber nachzudenken und nachzulesen, rennen sie gleich zum *Hoca* « – so cha-

rakterisiert eine junge Muslima den religiösen Habitus der Eltern bzw. der Elterngeneration. Trotz bisheriger weitgehender Absenz von Religion oder einer wachsenden Distanz zur elterlichen Religiosität entsteht bei den Frauen etwa um das 18. Lebensjahr herum ein starkes Interesse am Islam. Dieses resultiert aus seiner subjektiven Bedeutung als Bestandteil der eigenen Authentizität. Formulierungen wie »Ich habe meine Religion gefunden« oder »Das war das, was ich schon immer gesucht habe« geben darüber Auskunft. Dagegen versuchen diejenigen, die nicht erst suchen mußten, sich aus dem einengenden Korsett traditioneller Religiosität zu befreien, indem sie versuchen, auf der Basis islamischer Quellen das Projekt eines modernen Islam zu entwickeln.⁴

In der Regel wird in den biographischen Erzählungen ein individueller Entwicklungsprozeß beschrieben. An dessen Anfang stehen häufig zufällige Begegnungen mit etwa gleichaltrigen Frauen, die zu ihrer Überraschung die Kombination von Religiosität und modernen Lebensauffassungen aufweisen und dabei noch offen und locker sind. Ein sich herausbildender Freundeskreis mit anderen Muslimen schließt Freundschaften mit Nicht-Muslimen keineswegs aus. Im Gegenteil, alte Freundschaften werden, wenn die Interessen nicht zu sehr auseinandergehen, beibehalten, oder neue mit Nicht-Muslimen können sich im Zusammenhang mit Ausbildung oder Schulwechsel herausbilden und werden auch als wichtig erachtet. Ausschlaggebend für freundschaftliche Kontakte sind jedenfalls weniger weltanschaulich-religiöse Übereinstimmungen als vielmehr gleiche Interessenlagen und Positionen im funktionalen System. Bindungen an religiöse Organisationen sind nicht die Regel.⁵ Zentraler Bestandteil der Religiosität ist die individuelle Entwicklung eines möglichst systematischen islamischen Lebensstils und seine Verknüpfung mit den jeweils gegebenen alltagsweltlichen Strukturen. Bedingt durch die Vereinzelung im höheren Bildungssystem und im Angestelltenbereich bleibt jeder Frau, jedem Mädchen (d.h. jeder unverheirateten jungen Frau) die selbstverantwortliche Entscheidung – die Betonung des Selbst als moralisches Subjekt legitimiert nur diese Entscheidung –, ob es in ihren Interaktionsfeldern opportun ist, als Kopftuchträgerin aufzutreten, weil nur sie richtig einschätzen kann, welche möglichen Konsequenzen daraus erfolgen und ob sie es, wie oft formuliert wird, tatsächlich schafft, langfristig als Muslima aufzutreten und sich als Muslima plausibel zu machen. Da das Tragen des Kopftuches als irreversibler Akt gilt, ist dieser Schritt von großer Tragweite. Ihm voran geht eine Phase der Abwägung möglicher Verluste hinsichtlich ökonomischer Chancen, sozialer Anerkennung

oder individueller Authentizität. Die Frauen relativieren die Gefahr der Ausgrenzung durch Erfahrungen, daß habituelle Assimilation auch kein Garant für Anerkennung ist. »Du kannst«, wie eine Frau formuliert, »dir die Haare rot färben und mit zerrissenen Jeans herumlaufen, für die anderen bleibst du doch immer die Marokkanerin.«

Die Anerkennung als Individuum – ein Hauptmerkmal des westlichen Universalismus – wird immer wieder durchkreuzt durch die Zuordnung zum ethnischen Kollektiv. Diese Fremduordnung konstruiert Frauen als Opfer einer zurückgebliebenen patriarchalischen Ordnung und nicht als selbständig Handelnde und Denkende. Das zeigt sich zum Beispiel darin, daß das Anlegen des Kopftuches – nicht selten zum Entsetzen der Eltern, die eher Anpassungsstrategien und beruflichen Erfolg favorisieren – zuweilen auch im eigenen Freundeskreis nur als Effekt von Zwang und Unterordnung gedacht werden kann. Die jungen Frauen empfinden diese Einschätzung als Kränkung, weil selbst Nahestehende kein Verständnis für diesen Akt persönlicher Stärke und Autonomie aufbringen und ihnen damit zeigen, daß sie sie nie als individuelle, frei entscheidende Person wahrgenommen haben. Sie entziehen ihnen die Anerkennung für den Mut und das Wagnis, die eigene Authentizität offen zu zeigen, sich als »Anderer« zu präsentieren und sich von aufoktroyierten Normen und Werten, die zum Maßstab für soziale Rangzuordnung und damit zum Instrument für ein Spiel von Anpassung und Unerreichbarkeit gemacht werden, zu befreien. Die Präsentation als Muslima hat die subjektive Bedeutung, sich offensiv von diesen einseitig gesetzten Regeln abzukoppeln und Besitzerin einer eigenen, gleichwertigen Kultur zu sein. Mit dem Begriff »Neo-Muslima« sind die weiblichen Akteure in ebendiesem Prozeß der Selbstaffirmation gekennzeichnet.⁶

Der Islam als Ordnung einer höheren Vernunft bietet durch seine detaillierten, gleichwohl interpretationsbedürftigen Regulierungen ein nahezu perfektes Gerüst, um eine eigene Kultur aufzubauen und sich gegen die Willkür der anderen und ihre Ansprüche zu wappnen. Er liefert die Komponenten für eine Gegenkultur, die aus der niedrig bewerteten Gastarbeiter-Kultur nicht zu ziehen sind. Offensichtlich wird in diesem Zusammenhang auch eine Ambivalenz: Einerseits wehren sich die jungen Frauen gegen die Abwertung der ethnischen Kultur, der sie durchaus auch positive Seiten zumessen wie etwa die Gastfreundschaft; andererseits übernehmen sie das negative Bild von der Gastarbeiter-Kultur, weil sie die einzelnen Komponenten nicht falsifizieren können. So zum Beispiel belächelt in einem Gespräch ein junges türkisches islamisches Ehe-

paar das Vorurteil der Deutschen, türkische Ehemänner schlügen ihre Frauen, verweisen jedoch auf einzelne bekannte Paare, in denen es tatsächlich der Fall sei – womit sich die Fremddefinition am Einzelfall bestätigt. Als Ausweg aus dieser ethnischen Falle bleiben nur individuelle Strategien.

ÄSTHETISIERUNG DES LEIBES UND ARISTOKRATISIERUNG DES VERHALTENS ALS MITTEL DER SELBSTAFFIRMATION

Die Entwicklung eines alternativen islamischen Lebensstils ist angesiedelt zwischen der von den Töchtern als traditionell bezeichneten Kultur der Elterngeneration und einer deutschen Kultur. Diese beiden Kulturen stehen im ungleichen Verhältnis einer niedrigen partikularen Kultur, die lebensweltlich diffus ist, und einer hohen universalen Kultur, die diskursfähig ist und sich durch einen institutionell (zum Beispiel im Bildungssystem) verankerten Korpus rational nachvollziehbarer Werte und Normen auszeichnet. Ein neuer islamistischer, Schritt für Schritt kreierter Lebensstil rekurriert auf die partikulare Kultur, ist aber durch seine Komponenten einer methodisch-rationalen Lebensführung, durch die stete Reflexion und Begründung dessen, was man tut und warum man es tut, sowie durch den Rückbezug auf die schriftlichen frühislamischen Quellen deutlich von ihr unterschieden. Der Islam wird zur Herstellung einer gleichberechtigten Beziehung zur anderen, universalen Kultur als diskursfähige und vergleichbare hohe Kultur rekonstruiert. Zugleich fordert er diese universale Kultur, die Gleichberechtigung als zentrales Gut formuliert und diese Maxime durch die Errichtung des Kulturgefäßes zugleich unterläuft, heraus. Diese Rekonstruktion geschieht auf der alltagsweltlichen Ebene nicht durch die Konkurrenz der Ideen oder Ideologien, sondern auf der Basis einer Selbsttechnologie, die unmittelbar am Körper ansetzt (Foucault 1993). Darüber realisiert sich eine Idee vom autonomen, eigenverantwortlichen Selbst – auch ein universalistisches Ideal. Zentral ist nicht die Abgrenzung im Sinne von Negation, sondern das Projekt der Konstitution des Selbst. Dieser Prozeß ist interaktiv, aber es geht den jungen Frauen um eine eigenständige, die Fremddefinition entmachtende Definition des Selbst. »Den Anderen«, so formuliert eine junge Frau, »kann man es sowie nicht recht machen«. Und denen will man es auch nicht mehr länger recht machen. Anstelle der entwürdigenden

den und letztlich nicht erfolgreichen Akte der Assimilierung rückt die »Konstituierung als Moralsubjekt« (Foucault 1989), die wiederum, in Übereinstimmung mit Pierre Bourdieu und Norbert Elias, mit dem Projekt der Affirmation als Klassenfraktion konvergiert.

Zu den wesentlichen Komponenten des neuen islamistischen Lebensstils zählen die Ästhetisierung des Leibes und die Aristokratisierung des Verhaltens, denn, so eine Aussage, »man muß eben sehen, daß man sich verändert hat«. Verbunden mit der persönlichen Islamisierung ist die reflektierte Selektion der Kleidung. Gemäß der koranischen Vorgabe sollen die weiblichen Reize nicht zur Schau getragen werden, bis auf das, was davon sichtbar sein muß. Zur Definition steht, was im einzelnen als weiblicher Reiz definiert ist und was sichtbar sein muß.⁷ Hier liegen, abgesehen von lokalen Traditionen, Spielräume für individuelle Aushandlungen und Selbsttechniken. Zum Beispiel ist in der Diaspora nicht verbindlich zu klären, ob die nackten Füße sichtbar sein dürfen. Dieses ist allerdings eine Frage von minderem Belang. Zentraler und eindeutiger ist die Frage des Kopftuches. Nahezu ausnahmslos stimmen die jungen Frauen darin überein, daß ein Kopftuch als Zeichen der perfekten Muslima unerlässlich ist. Sich nicht zu trauen, ein Kopftuch zu tragen, weil man auf Ablehnung stoßen könnte, gilt ihnen vom Kopf her als verzeihlich; letztlich komme es auf die innere Einstellung an und nicht auf äußere Zeichen. Zugleich aber besteht der Verdacht von Charakterschwäche, mangelndem Willen, sich durchzusetzen, vom Verrat an der individuellen Authentizität.

Bei der Einstellung zum Kopftuch fällt zweierlei auf: Die Vollverschleierung wird im Kreise der Neo-Muslimas durchweg als zwar läblich, aber übertrieben und für sie selber unangemessen abgelehnt. Der uniformierende Charakter eines Tschadors widerspricht der Affirmation und Präsentation als Individuum. Die Einschränkung des Handlungsradius und die Erhöhung der Schamschwelle reduzieren die eigene funktionale Effizienz und führen zu sozialer Exklusion. Erfolge in Ausbildung und Beruf sind ohne Sicherheit im Umgang mit männlichen Kollegen nicht zu haben. Eine Studentin etwa führt als Beispiel an, wenn sie die Hände bedeckt halten solle, hindere sie der lange Ärmel daran, im Hörsaal alles mitzuschreiben. Solche Überperfektion, die aus dem Koran heraus nicht begründbar ist, widerspricht dem Projekt des aufstiegsorientierten und diskursfähigen Selbst. Das Kopftuch, welches erlaubt, die offene Stirn zu bieten, bildet eine Art kompromißbereite Minimalkonstruktion, eine wohldosierte Synthese zwischen partikularistischer

Selbstbehauptung und dominierenden Körperbildern bzw. ästhetischen Vorstellungen. Die zweite Auffälligkeit ist, daß diese Minimalkonstruktion im Kreis der neo-islamischen Frauen kompromißlos ist, was die Bedeckung des Haares angeht. Ein eminent hoher Wert wird darauf gelegt, daß nicht ein Härchen sichtbar ist. In der Konsequenz erfolgt eine ständige Selbstüberprüfung und Rückversicherung durch andere Frauen. Dabei gehe es, wie eine Frau erklärt, nicht etwa darum, daß ein Mann umfallen würde, »wenn er nur ein Stück meiner Haare sieht, sondern darum, daß man perfekt sein will, perfekte Leistungen erbringen will und sich immer wieder daran erinnert«. Überdies wird den anderen die Fähigkeit zu Perfektion und Selbstdisziplinierung vor Augen gehalten.

Bezüglich der Kleidung halten sich die jungen Frauen an die Regel der dezenten Körperkonturen. Zugleich aber legen sie mehrheitlich großen Wert auf modische und abwechslungsreiche Kleidung sowie ein augenfällig sorgfältiges und geordnetes Äußeres. Ein Arsenal an Kopftüchern in verschiedenen Farben und Dessins stellt die perfekte Abstimmung von Tuch und Kleidung sicher. Bezüglich Rock oder Hose sind die Meinungen geteilt. Während die einen aus Gründen der Perfektion auf die geliebte Jeans verzichten, behalten andere sie bei. Für manche aus strengen traditionellen Elternhäusern symbolisiert sie die Überwindung ethnischer Enge. Der Kleidungsmodus der Neo-Muslimas und die bewußt gewählte Ästhetik haben eingestandenermaßen die Funktion der Differenzierung vom Gastarbeiter-Milieu und vom Bild des »Aldi-Türken«. Den Nicht-Muslimen wird bewiesen, daß auch Muslime Disziplin und Geschmack haben. Ihnen werden über Mode und Kleidung symbolisch die Beherrschung des sozialen Regelwerkes und das hohe, über die Erwartung der bloßen Anpassung hinausgehende Integrationsniveau durch die Kombination von Schleier und Mode demonstriert. Zudem verweist die sorgfältige Ordnung des Körpers auf die kultivierte innere Ordnung, auf Islamischsein als individuelles Projekt und nicht als Effekt von Fremdkontrolle.⁸

Ein Problem der in Deutschland aufgewachsenen jungen Muslimas ist die Ortung und Definierung von authentischem islamischem Habitus. Die Elterngeneration gibt als Repräsentant islamischer Kultur wenig her. Im Gegenteil: Sie gilt als verantwortlich für das schlechte Image des Islam im Westen. Ihre Prinzipien und Verhaltensweisen gelten als überholt, mechanisch, eklektizistisch oder gänzlich unislamisch, spontan statt systematisch. Die jungen Frauen hingegen sind orientiert an Normalisierung (Foucault) und Affektkontrolle (Elias). Sie legen großen Wert dar-

auf, ihre Weltsicht und ihre Handlungen mit den Vorgaben der islamischen Quellen (Koran und Sunna) abzustimmen. Dazu gehört, bereits im Vorfeld zu erkunden, ob und inwieweit einzelne Handlungen im islamischen Sinne richtig sind. Das setzt voraus, sich Koran und Hadith sowie Teile der Sekundärliteratur nach und nach anzueignen, bei anstehenden Fragen nachzuschlagen und wenn, wie häufig, keine fertigen Antworten für eine situationsgebundene Frage zu finden sind, selber nachzudenken und abzuleiten. Nicht die traditionell hoch bewertete Ästhetik der Koranrezitation (Murata/Chittick 1994) oder das Aufgreifen von Leitsätzen, die andere vorformulieren, sondern die eigene Auslegung ist zentral. Es ist dieser intellektuell-rationale, als männlich charakterisierte Umgang mit den Quellen, der kennzeichnend für die jungen Frauen ist.

Das anvisierte authentische islamische Verhalten kann, kurz auf den Punkt gebracht, als würdiges Verhalten, als Ästhetisierung des Selbst bezeichnet werden. Dazu gehören Verzicht auf die Herabsetzung anderer, stete Hilfsbereitschaft und Höflichkeit, überlegte, gemessene, damenhafte Reaktionen anstelle teeniehaftem Gekichere und überflüssiger Mimik und Gestik, geräuschloses Essen und Trinken. Im Grunde handelt es sich um konventionelle Attribute aus dem Katalog der Tugenden des Propheten, die im Kampf um Anerkennung für die Affirmation von Selbst und Klasse aktiviert werden. Zentral ist eine reflektierte Selbstdisziplinierung als Mittel zur Konstruktion eines Respekt einfordernden, Autonomie beanspruchenden Selbstes, das sich ins Spiel der Definitionen und Rangzuordnungen einklinkt. Verbunden mit der Emphase für die islamische Regulierung des Verhaltens ist die Aristokratisierung des Selbst, die Projektion eines Oberschicht-Habitus, der das (klein-)bürgerliche Regime, das sich entweder in der Attitüde der konservativen Rigidität und Xenophobie oder der liberalen Scheinfreiheit und Scheintoleranz gefällt und je eigene Varianten des GastarbeiterStigmas erzeugt, zur Nichtigkeit erklärt. Dieser Aspekt kommt in aller Deutlichkeit bei Saida, die durch ihren jahrelangen Aufenthalt und ihre Fundamentalisierung im Herkunftsland der Eltern als Vermittlerin authentischer islamischer Kultur und distinguierten weiblichen Verhaltens fungiert, zum Vorschein: Ihr erklärt Vorbild sind die Ladies des britischen Adels, die »nicht in Discos gehen, sich nicht verhalten wie kleine Kinder«.

DIE VERSCHIEBUNG DER MACHTBALANZEN ZWISCHEN DEN GENERATIONEN

Mit Hilfe des neuen islamischen Habitus (Starrett 1995) werden Kontrollansprüche der Eltern über ihre Töchter auf elegante Weise abgewehrt. Das wird deutlich am Beispiel der 19jährigen Aynur, die etwa ein halbes Jahr vor dem Interview begann, sich für den Islam zu interessieren. Aynur repräsentiert hinsichtlich der Zusammensetzung des Untersuchungs-sample eine Ausnahme: Sie versteht sich nicht als Intellektuelle, hat auch keinen sonderlichen beruflichen Ehrgeiz. Ihr Hauptschulabschluß ist von mäßiger Güte. Nach einer Lehrstelle hat sie anschließend nicht gesucht, weil sie keine Vorstellungen hatte, was das Richtige für sie wäre. Bisher hat sie sich mit Aushilfsjobs über die Runden gebracht. Die Abendreal-schule hat sie trotz erfolgreicher Bewältigung abgebrochen. Inzwischen hat sie einen handwerklichen Lehrberuf anvisiert. Lieber würde sie heira-ten und sich um eine Familie kümmern, aber der richtige Mann ist noch nicht aufgetaucht. Vor kurzem hat sie ihr Interesse für einen Freund des Ehemannes ihrer Freundin entdeckt. Weil er aber in einer anderen Stadt studiert und noch unklar ist, ob es zu einer Verbindung kommen wird, sehen sie sich nur selten, stehen aber in intensivem telefonischem Kon-takt. Aynur konstatiert für sich eine Vorliebe für das Sorgende, was sie auf die »typische türkische Erziehung«, die bereits einfache Hausarbeiten für fünfjährige Mädchen vorsieht, zurückführt. Die Arbeit mit Behinder-ten während eines Praktikums hat ihr großen Spaß gemacht, aber sie scheut die lange schulische Ausbildung.

Aynur ist somit weder intellektuell ausgerichtet noch leistungsorien-tiert, aber trotzdem verbringt sie viel Zeit damit, den Koran und andere islamische Schriften zu lesen, was zu einer drastischen Reduzierung ihres Fernsehkonsums geführt hat. Zu ihrem Vater, der seit kurzem Frührent-ner ist und ebenfalls angefangen hat, sich mit dem Islam auseinanderzu-setzen, hat sie eine neue Bezugsebene gefunden. Dem Vater fällt es schwer, längere Zeit zu lesen, und er greift lieber auf die mündliche Unterweisung durch gleichaltrige Hadschis (Mekka-Pilger) zurück. Für Diskussionen, bedauert Aynur, reiche es zwar nicht, aber sie haben ein gemeinsames Interesse.⁹

Vor ihrer Islamisierung war Aynur ein durchaus weltlich orientiertes Mädchen. Sie ist oft abends ausgegangen, interessierte sich sehr für Mode, hat bewußt, wie sie formuliert, ihre Grenzen überschritten. Die Kosten dafür waren wachsende Konflikte mit den Eltern, insbesondere mit der Mutter. Der Vater versuchte sich möglichst herauszuhalten, was

ihm seine Ehefrau, die auf die Anwendung väterlicher Autorität insistierte, nicht immer erlaubte, so daß er widerwillig in Aktion treten mußte. Aynur führte ihre Rebellion zur Eroberung ihrer kleinen Freiheiten mit Mitteln wie Lügen, Trotz und Beschimpfungen weiter, Mittel, für die sie sich im nachhinein schämt. Als Folge verstärkten sich die Spannungen. Das häusliche Klima wurde unangenehmer, aber ihre Position war relativ günstig, da sie die Unterstützung der älteren Geschwister und vor allem des Bruders, der großen Einfluß auf die Mutter ausübt, hatte. Ein anderer Anlaß für Konflikte mit der Mutter war ihre Kleidung. Vor allem seit sie auf das 18. Lebensjahr zuging, lag ihr die Mutter in den Ohren, sie solle sich doch endlich anständig anziehen und ihre engen Jeans und knappen T-Shirts durch weite Kleidung und Kopftuch ersetzen. Als Argument setzte die Mutter ein, daß die Nachbarinnen bereits über sie redeten. Genau dieses Argument traf bei Aynur allerdings den falschen Nerv, weil sie sich nicht dafür interessiert, was die anderen und erst recht diese traditionellen anderen sagen. Für die wohlerzogenen, das heißt sittsam in lange Röcke und Kopftuch gekleideten Töchter der Nachbarinnen hat sie, auch jetzt nach ihrer Islamisierung, nicht viel übrig: Die zögern, sobald sie um die Hausecke verschwunden seien, ihre Röcke höher und schminkten sich in der Schule. Von ihnen grenzt sie sich als »innerliche« Muslima, die sich zudem elegant zu kleiden versteht, dezidiert ab.

Seit Aynur Muslima ist, hat sie die unwürdige Rolle der schlechten Tochter, die sich ihre Freiheiten ertrotzt oder durch Vertrauensbrüche erschleicht, abgelegt. Wenn sie Parties ihrer nunmehr vorwiegend islamischen Freundinnen besuchen will, bittet sie nicht mehr tagelang darum, gehen zu dürfen, und macht keine Szenen mehr, sondern gibt sachlich an, wohin sie geht und wann sie zurückkehrt. Im übrigen haben sich die Rollen verkehrt: Jetzt ist sie es, die die Kleidung der Mutter moniert. Zum Beispiel machte sie ihr Vorwürfe, dem vom Vater eines Tages überraschend mitgebrachten Gast das Essen im kurzärmeligen T-Shirt serviert zu haben. Da die Mutter Beweise für die Behauptung verlangte, daß die Ärmel bis zu den Handgelenken statt bis zum Ellbogen reichen sollen, las Aynur ihr die entsprechenden Stellen aus dem Koran und einer Hadith-Sammlung vor. Die Mutter blieb jedoch mißtrauisch, weil sie nicht lesen und somit den Wahrheitsgehalt nicht überprüfen kann. Auch bemängelt Aynur die Art, wie die Mutter das Kopftuch trägt. Deren Argument, sie könne ein eng am Kopf anliegendes Tuch, das freilich den Haaransatz sichtbar läßt, nicht ertragen, setzt sie die eigene Selbstdisziplin entgegen, die es ihr ermöglicht, sich ohne Gewöhnung auf das per-

fekte Kopftuch einzulassen. Aynurs gewählte Veränderung ihrer Selbstdefinition vom beaufsichtigungsbedürftigen Kind zur selbstverantwortlichen Erwachsenen löst die bestehende Machtbeziehung nicht auf, gibt ihr aber Trümpfe zur Umordnung in die Hand.

Zwar verfährt Aynur nach dem islamischen Leitsatz, daß den Eltern Achtung entgegenzubringen sei, indem sie auf offene Machtkämpfe verzichtet, aber die elterliche Autorität wird rational, auf der Basis des Gegensatzes zwischen wahren islamischen und scheinbar islamischen bzw. traditionellen Regeln, demonstriert. Das Feld der Auseinandersetzungen verlagert sich. Die Töchter erzielen Macht- und Legitimationsgewinne durch den Bezug auf einen skripturalen Islam und auf heilige, unbestreitbare Quellen. Die Geste des Respekts gegenüber den Eltern hat für diese den Vorteil, daß die radikalen und spontanen Konfliktformen sich reduzieren, aber zugleich den Nachteil, daß ihnen die Konditionen für diese Achtung diktiert werden: nämlich eine vernünftige, dem Islam gemäße Ausübung von elterlicher Autorität, die die Wahrung der Persönlichkeitsrechte der Töchter einschließt. Ihnen wird ein formal vom Universalismus durchdrungener Diskurs aufgezwungen, in den sie sich aber nicht ohne weiteres einklinken können, weil ihnen die islamischen Grundlagen fehlen. Mit der Anerkennung ihrer Gläubigkeit verbinden die Töchter zugleich die Anerkennung als selbstbestimmte Persönlichkeiten, denen aufgrund ihrer Vernunft, Moral und Selbstkontrolle größere Handlungs- und Entscheidungsspielräume zustehen. Sie kombinieren das Angebot einer hochwertigen Selbstkontrolle mit der Reduktion der minderwertigeren Außenkontrolle. Unter Bezug auf den Islam wird die traditionelle Hierarchie scheinbar bestätigt und zugleich demonstriert. Wissen, Moral und rationale, kalkulierbare Praktiken, die nicht lebensweltlich verankert sind, werden als Kriterien einer Ordnung der Gleiches eingeführt.¹⁰

Allerdings berufen die Töchter sich nicht nur auf ihre aus der islamischen Moral resultierende Eigenverantwortlichkeit. Sie werfen ebenso Alter und Reife in die Waagschale. Sie finden es, auch wenn es ihnen zuweilen lästig ist und nicht ein generelles Mißtrauen vorliegt, durchaus gerechtfertigt, wenn Eltern sich um ihre heranwachsenden Töchter sorgen und wissen wollen, wo und mit wem sie sich aufhalten. Für sie bedeutet diese Sorge oft Interesse an der eigenen Person, und überzogene Maßnahmen werden als Resultate einer anderen Lebenswelt konzediert. Aufgewachsen unter anderen Umständen, hätten die Eltern eben keine rechte Vorstellung davon, was zum Beispiel auf einer Party geschehe. Aller-

dings nehmen die jungen Frauen für sich in Anspruch, ab dem 18. Lebensjahr genügend Lebenserfahrung zu haben, um auf sich selbst aufzupassen, und erwarten von den Eltern, daß ihnen in dieser Hinsicht Vertrauen entgegengebracht wird. Eine solche Regelung scheint in der Praxis vielfach zu funktionieren – auch ohne Islamisierung. Funktioniert sie nicht, so läßt sich auch mit der Islamisierung nicht unbedingt viel ändern. Amina zum Beispiel reagiert auf die Frage nach erweiterten Spielräumen und größerem elterlichen Vertrauen als Folge ihrer Verschleierung mit einem Auflacher und der Bemerkung »Die glauben doch an so 'was nicht«. Mit »so 'was« meint sie die Annahme, daß ein Mensch besser oder vertrauenswürdiger sei, nur weil er behauptet, ein islamisch motivierter Moralist zu sein. Aminas Biographie weist auf keine Ansätze einer Revolte hin, wie sie bei Aynur erscheint. Aber seit dem 18. Lebensjahr, dem Jahr ihrer Islamisierung, nimmt sie sich größere Freiheiten heraus. Sie erstattet zwar Bericht, wenn sie ausgegangen ist, läßt aber die verfänglichen Details aus. Wie Aynur hat sie auf der Basis des Selbstverständnisses als souveränes moralisches Subjekt eine persönliche Souveränität entwickelt, die die elterliche Autorität beeindruckt.

Neben der juristisch definierten Mündigkeit besteht noch das Argument der Kompetenz. Insbesondere die ältesten Töchter haben durch die Partizipation an Entscheidungen oder Stellvertreterfunktionen zum Beispiel im Kontakt mit Behörden aufgrund ihrer sprachlichen Kompetenz das Autoritätsgefälle bereits untergraben. Überdies weisen die Häufigkeit, mit der auch die studierenden Töchter durch Jobs ein eigenes Einkommen haben, und der Wert, den sie darauf legen, eigenes Geld zu haben, auf eine zumindest partielle finanzielle Unabhängigkeit hin, die die Idee der individuellen Souveränität stärkt.

DIE VERSCHIEBUNG DER MACHTBALANCEN ZWISCHEN DEN GESCHLECHTERN

Mit der Konstruktion als modernes islamisches Selbst erfolgt auch eine Rationalisierung der Geschlechterbeziehung. Anhand der islamischen Quellen wird das Verhältnis der Geschlechter zueinander neu vermessen. Koran und Sunna bieten ein relativ fest umrissenes Repertoire von Rechten und Pflichten für beide Geschlechter. Dieses stellen die Neo-Muslimas dem traditionellen Verteilungsmodell, das für sie Pflichten primär mit Weiblichkeit und Rechte mit Männlichkeit konnotiert, entgegen. Sie

verknüpfen universalistische islamische normativ-rechtliche Regulierungen mit modernen universalistischen Vorstellungen von Weiblichkeit und Geschlechterverhältnis. Ein zentraler Aspekt ist die Absage an das Hausfrauenmodell und die damit einhergehende Geschlechterasymmetrie. In diesem Zusammenhang wird festgestellt, daß die Heirat eine Frau nicht zwangsläufig zur Hausfrau und damit zum Gegenstand patriarchalischer Attitüden mache. Der Mann habe die Pflicht, seiner Ehefrau den Lebensstandard zu bieten, den sie vor der Ehe gewohnt war. Das bedeutet im Hinblick auf die aktuelle Lebenssituation der jungen Frauen ein unbestreitbares Recht, Ausbildung oder Berufstätigkeit auch nach der Heirat fortzuführen. Ferner sei der Ehemann der eigentlich Zuständige für den Haushalt. Er habe entsprechende Leistungen zu vergüten bzw. eine Haushaltshilfe zu finanzieren oder, als moderne Alternative, einen Teil der Hausarbeit zu übernehmen. Diese Beispiele zeigen eine universalistisch aufgeladene Vorstellung vom modernen islamischen konjugalen Paar, die wiederum im Kontext von Selbst- und Klassenaffirmation steht (Foucault 1989). Die Demontage eines traditionalen Patriarchalismus erfolgt durch den, für den richtigen Muslim, freiwilligen Verzicht auf Vorrrechte zugunsten der Frauen, durch den Verzicht auch auf Doppelstrategien. Das zeigt sich auch in der Feststellung, daß die Männer sich ebenso tugendhaft und selbstdiszipliniert wie die Frauen zu verhalten hätten, da sie die gleiche Sorge für die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Moral trügen. Die alltagspraktische Relevanz liegt auf der Hand: Die gleiche Verteilung der Last des »modesty code« (Antoun 1968) verringert die Möglichkeiten weiblichen Fehlverhaltens, wenn auch die Männer, wie es im Koran formuliert ist, in Anwesenheit von Frauen »ihre Blicke zu Boden schlagen und ihre Keuschheit wahren sollen«¹¹. Schuld steht ebenso zur Teilung an wie Verzicht und Vorsicht. Das zeigt sich beispielsweise in der Auffassung, daß auch islamische Männer sich nicht in öffentlichen Schwimmbädern, in denen in der Regel keine Geschlechtertrennung herrscht, aufhalten sollten. Eine junge Frau bezieht sich darauf im Kontext des den Mädchen verbotenen Schwimmens:

... meiner Schwester und mir wurde nicht erlaubt, in der dritten Klasse schwimmen zu gehen. Meinten sie, wir sollen uns nur nicht an so was gewöhnen, bloß nicht einmal mitmachen, dann will man ja immer, weil wir durften ja in der dritten Klasse noch, also aus islamischer Sicht durften wir ja, und wir hätten heute schwimmen können. Und jetzt können wir nicht schwimmen – dank meiner Eltern. Und die Jungs, die durften das. Die durften das auch sogar später ... mit 14, 15, 17 ... sind sie immer

schwimmen gegangen ... *Keiner* hat in der Familie was gesagt. Mit fremden Mädchen dort. Mädchen laufen dort auch mit Bikini rum, und er [der Bruder] muß da hingucken. Ist genauso schlimm für mich.

Das Gleiche gilt auch für die Beschränkung der Sexualität auf die Ehe. Ilknur zum Beispiel regt sich furchtbar auf über die jungen Männer, »die ... immer ... so tun, ... als ob sie nach dem Islam leben würden«, aber: »Die haben so eine doppelte Moral, die Jugendlichen heutzutage in Deutschland. Kannst du vergessen, echt«. Doppelte Moral hat eindeutig die Bedeutung von ungleichen Maßstäben und von Verteilungsasymmetrie:

Die sind mit deutschen Frauen zusammen, erstmal, um sich selber zu befriedigen und um Sex zu haben und so. Danach heißt es, die wollen ein sauberes Mädchen. Das kommt bei mir nicht in die Tüte. Wenn ich sauber bin, dann hab ich das Recht, auch einen sauberen Mann zu haben. Und darauf besteh ich. Klar, das ist mein gutes Recht.

Ein anderer Bereich, in dem die Verschiebung der Machtbalancen sowohl zwischen den Generationen wie auch zwischen den Geschlechtern deutlich zutage tritt, ist die Praxis der Partnerwahl. Offensichtlich bestehen vitale traditionelle Netzwerkstrukturen, in denen die Eltern zentrale Positionen innehaben. Die Eltern von heiratswilligen jungen Männern oder, bei Single-Migranten, ersatzweise Bekannte knüpfen Kontakte zu den Eltern junger Frauen im Heiratsalter. Dieser Prozeß kann den Erzählungen zufolge einsetzen, wenn die Mädchen etwa 15, 16 Jahre alt sind. Das bedeutet aber nicht, daß sofort die Heirat erfolgt. Zumeist wird eine längere Verlobungszeit zwischengeschaltet. Der Tendenz nach scheint der ernstzunehmende Werbungsprozeß etwa ab dem 18. Lebensjahr einzusetzen, und etwa das 25. Lebensjahr gilt als eine Obergrenze für das beste Heiratsalter. Zumeist wird von den jungen Frauen die Eheschließung nach Abschluß der Ausbildung anvisiert. Es sei denn, man trifft unvorhergesehen auf den Richtigen. Liebe ist ein Grund, die Ehe einzugehen, unabhängig von den beruflichen Plänen, die deshalb nicht aufgegeben, sondern, falls ein Kind sich ankündigt, zeitlich verschoben werden. Sexualität wird als ein menschliches, nur innerhalb der Ehe zu erfüllendes Grundbedürfnis definiert.¹²

Die Eheschließung ist notwendig und unvermeidbar. Die Partnerwahl ist eine komplizierte Angelegenheit. Zur Affirmation des islamischen Selbst und der aufstiegsorientierten Klasse gehört das Ideal des gleichgesinnten konjugalen Paares. Für die Frauen, die akademische Abschlüsse

anstreben, muß der Mann den gleichen Bildungsstand haben. Damit sind keineswegs finanzielle Erwägungen verbunden – das entspricht eher dem Sicherheitsdenken der Eltern, für die der Ingenieur oder der erfolgreiche Kaufmann eine gute Partie ist. Der gleich hohe Bildungsstand – für eine Frau idealerweise im gleichen Fachgebiet, »denn dann kann man sich auch gegenseitig ergänzen, ... zusammen was machen« – hat für die jungen Frauen eine symbolische und praktische Bedeutung. Er bestätigt die Gleichheit der Geschlechter über die Gleichheit der Kompetenzen und der Interessen. Mit ihm verbinden sich Hoffnungen auf eine aufgeklärte, liberale und anti-traditionale Einstellung. Hohe Bildung ist die Voraussetzung für die Ausbildung einer persönlichen islamischen Ethik. Erst diese ermöglicht die »Stilistik einer Existenz zu zweit«, die Realisierung des »Paares als wirkliche ethische Einheit« (Foucault 1989, Bd. 3: 196, 212) und damit die Eliminierung der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern, die das traditionelle Modell ausmacht und die als Legitimierung für den sozialen Rang herhält. Bildung ist zugleich Versicherung und Risikominimierung, denn das islamische Geschlechtermodell ist – auch wenn manche Frauen es schlichtweg ignorieren, weil es für sie kaum vereinbar ist mit ihrem Projekt vom Selbst oder weil sie für sich noch keine Lösung für deren Handhabung gefunden haben – gekennzeichnet durch ein Autoritätsgefälle, das nicht reibungslos mit der Idee der Egalisierung zu vereinbaren ist. Die größere männliche Verantwortung für die Familie, das Mehr an Pflicht hinsichtlich der materiellen und moralischen Sicherung der Familie schließt eine Aufsichtspflicht ein, die auch die Frau umfaßt. Hier greift ein asymmetrisches reziprokes Prinzip, das auf der alltagsweltlichen Ebene nicht als alternatives Modell der Gleichwertigkeit gegenüber dem Modell der Gleichheit legitimiert wird, sondern als Gegenstand erhöhten Kontrollbedarfs verstanden wird. Gleicher Bildungs- und Berufsstatus sowie gleiche umfassende Kenntnisse der islamischen Prinzipien sind Mittel, um sicherzustellen, daß das männliche Autoritätsplus an die Kunst der Selbstbeherrschung gebunden bleibt und nicht einseitig ausgenutzt wird. Die Gleichheit in Wissen und Bildung und die gleiche Bindung an die Ehe als gemeinsames ethisches Projekt der Bildung einer Einheit zu zweit kompensieren das normative Gleichheitsgefälle.

Die Nationalitätszugehörigkeit ist zweitrangig. Nicht selten wird von den unverheirateten Frauen betont, man lege keinen Wert auf einen Ehemann mit dem gleichen regionalen Hintergrund. So besteht zum Beispiel das Bild eines aufgeklärten, toleranten deutschen Muslims in positiv-

ver Abgrenzung etwa zu einem Türk en, der diese Eigenschaft vermissen lasse oder bei dem die Gefahr bestehen könne, daß er, selbst bei anfänglich gutem Willen, diese Toleranz später wieder an die Tradition verlieren könne. Daß es sich um Vorstellungen handelt, zeigt sich daran, daß der Ehemann bei den verheirateten Frauen im Untersuchungssample in zehn von zwölf Fällen die gleiche lokale (ethnische) Abstammung aufweist. Zentral ist jedoch der hinter solchen Vorstellungen stehende Gedanke der Universalität, wenn der Anspruch dahingehend formuliert wird, daß das Wesentliche an einem Ehemann sein solle, daß er ein »wahrer«, ein »richtiger« Muslim sei, der sich freiwillig, aus der Einsicht des Besseren heraus an die islamischen Regeln einer reziproken Gleichberechtigung bindet. Kontingente Herkünfte und damit verbundene soziale Rangordnungen verlieren ihre Bedeutung an den Willen und die Leistung, die in der beherrschten Stilistik des Selbst liegen.

Die Eltern gelten als unwissend hinsichtlich der islamischen Prinzipien sowie in bezug darauf, welcher Wert einer Übereinstimmung des Bildungsniveaus und vor allem geteilten Interessen und Weltanschauungen zukommt. Somit ist nicht von ihnen zu erwarten, daß sie einen »wahren« Muslim erkennen. Einzelne Frauen gehen sogar so weit zu argumentieren, daß Eltern absolut keinen Grund hätten einen Heiratskandidaten der Tochter abzulehnen, wenn durch andere nachweislich bezeugt werden könnte, daß dieser ein guter Muslim sei.¹³ Daß dieses Argument durchaus ernst genommen wird, zeigt sich in einigen Fällen, in denen eine Heirat erfolgte, obwohl die Eltern den Auserwählten ablehnten. Zudem ist das traditionelle Verfahren der Eheanbahnung nicht geeignet zur Überprüfung der erforderlichen Feinabstimmung. In seiner Formalität und Öffentlichkeit durch die Anwesenheit der Eltern und eventuell des Vermittlers ist es nicht möglich, das Wesen oder den Charakter bzw. die Tiefe des anderen zu erfassen. Für die Frauen bedeutet dieses insbesondere, daß sie nicht prüfen können, ob sie ihre bisherige Selbstaffirmation auch als Ehefrau aufrechterhalten können oder reduziert werden auf eine traditionelle Hausfrauenrolle, weil sie einem Schein-Muslim auf den Leim gehen.¹⁴ Zudem wird diese Form als unwürdig für das autonome Selbst empfunden: Es ist eine hochpeinliche Situation, wie auf dem »Schaumarkt«, wo man sich präsentieren, »das Beste an sich zeigen« soll, reduziert auf äußerliche Eindrücke und in Ignoranz des mühsam erzeugten innerlichen Selbst. Eine junge Frau äußert dazu, sie habe sich stets geweigert, »solche Typen« kennenzulernen, die sich zunächst von anderen

vertreten lassen, sich »von den Eltern einfach so mitnehmen lassen« oder sie zuerst »vorschicken zum Beurteilen«: »Die kennen mich nicht mal«.

Die Ignorierung des Selbst und die fehlende Anerkennung als Individuum werden nicht nur als absurd empfunden, weil das Projekt der Ehe als ethische Einheit von ebendiesen Faktoren abhängig ist. Auch gerät der Mann, der seine Eltern vorschickt, in den Verdacht, ein abhängiges, schwaches Individuum zu sein, dessen Affirmation der Tradition womöglich eine enge Bindung an die Mutter beinhaltet und der damit unfähig zur konjugalen Ehe ist.

Übereinstimmend wird es nicht nur für das Beste gehalten, sondern weitgehend offensichtlich auch praktiziert, daß die jungen Leute unabhängig von der traditionellen Form zusammenkommen, um ihre Anschauungen zu überprüfen. Die jungen Frauen sind mit drei Schwierigkeiten konfrontiert. Erstens sind die »richtigen Muslime« in der Minderheit und nicht ohne weiteres zu erkennen. Es bestehe immer das Risiko, einem sich fortschrittlich gebendem Muslim aufzusitzen, der öffentlich von Frauenrechten rede, um sich ein Image als moderner Mann zu geben, aber zu Hause, wo ihn keiner sieht, den Schwestern und der Mutter mit Verachtung begegne. Zweitens sind die richtigen islamischen Männer rar gestreut, und man muß sie erst einmal finden. Dafür, so eine Stellungnahme, seien die überregionalen Muslimtreffen gut geeignet; sie hätten die Funktion von Heiratsmärkten. Drittens besteht das Problem, daß zwar das Prinzip einer generellen Geschlechtersegregation als traditionell und unislamisch, somit für die jungen Leute als notwendigerweise aufhebbar gilt – so wird von »Kumpels« erzählt, von gemischtgeschlechtlichen Cliques, die sich in ausgewählten, schwer von außen einsehbaren Cafés und Restaurants treffen, um der Aufmerksamkeit von Bekannten zu entgehen, die diese Information sofort weiterleiten und Komplikationen erzeugen –, aber häufig wird auf den Satz verwiesen, daß, wenn ein Mann und eine Frau sich allein treffen, als Dritter der Teufel dabei sei. Es besteht die Befürchtung, daß eine Situation entstehen könnte, die der eigenen Kontrolle entgleitet, sowie daß die anderen dieses annehmen und die Sittsamkeit der Frau in Verruf bringen. Die jungen Männer wie auch die Frauen sind, solange die ganze Geschichte noch in der Schwebe ist, darauf bedacht, solche Situationen zu vermeiden, um nicht andere Akteure, vor allem die Eltern, ins Spiel zu bringen und sich von ihnen zu Entscheidungen drängen zu lassen. Offensichtlich löst das Telefon, über das lang und ausgiebig die Interessenlagen und Vorstellungen von einer gemeinsamen Ehe abgeklärt werden, einen Teil dieser Probleme. Ein an-

derer Teil wird gelöst durch ein Netzwerk unter den jungen Leuten selbst, indem auch über größere Distanzen Freunde und Bekannte Heiratswillige zusammenbringen. Diese Form der Vermittlung ist durchaus beliebt. Die gleichaltrigen Freunde und Bekannten wissen, welche Aspekte zentral sind und wer zusammenpassen könnte. Sie sind auch bei den ersten Treffen zugegen und verleihen der peinlichen Situation des Schaumarktes, die sich aus der Privatheit des elterlichen Wohnzimmers in die größere Distanz erlaubende Öffentlichkeit von z.B. Cafés verlagert, den Schein der Absichtslosigkeit. Wenn sich ein gegenseitiges Interesse herausstellt, treffen sich die beiden auch allein, allerdings bis zur Verlobung in öffentlichen Räumen.

Obwohl einerseits durchaus die traditionelle Praxis der Eheanbahnung lebendig ist – viele der Frauen weisen auf eine Reihe von Bewerbern oder Verhandlungen im Vorfeld hin, die manchmal auch von den Eltern geführt wurden, scheint sich daneben die moderne Praxis zu bewähren: Fast alle verheirateten Frauen im Untersuchungssample zeichnen sich dadurch aus, daß sie ihre Ehemänner ohne die Eltern, teilweise absichtsvoll durch Freunde zusammengebracht oder, häufiger noch, direkt kennengelernt haben.

Erst wenn die Heirat beschlossen ist, erfolgt wieder ein Einlenken in die traditionellen Bahnen. Dann werden die Eltern, die sich zumeist, wenn auch zunächst protestierend, den geschaffenen Tatsachen beugen, einbezogen. Sie prüfen ihrerseits den Bewerber und seine Familie auf harte Fakten wie Einkommen und Leumund und arrangieren die anstehenden formalen Akte. In dieser Funktion, in der sie Erfahrungswissen, Wissen um den Ritus (Jonker 1997) und Sorge um das Wohlergehen der Töchter einbringen, werden sie durchaus auch geschätzt. Die traditionelle Form erfährt somit keine Auflösung. Sie wird beibehalten, aber in ihrer Bedeutung reduziert. Die wesentliche Dynamik hat sich zu den Jungen hin verschoben. Von einer Individualisierung kann man insofern reden, als sich der Prozeß der Entscheidungsfindung auf die beiden Brautleute verschiebt. Aber sie erfährt keine Radikalisierung, sondern eine Einbindung in ein Arrangement der Hybridisierung und damit der Affirmation der eigenen Kultur.

Als Resümee lässt sich festhalten, daß Islamisierungsprozesse nicht zwangsläufig in Desintegration und die Errichtung einer Parallelgesellschaft (Heitmeyer et al. 1997) münden. Sie können ebensogut, im Spiel von Universalismus und Partikularismus, auf den Rücken der einzelnen, Bestandteil eines komplexen hochintegrativen und produktiven Projekts

sein, in dem Körper- und Identitätspolitiken dominieren. In der Differenzierung zwischen Religion und Tradition eröffnet sich den Frauen der Islam als ein universalistisches Ordnungsregime. Dieses bietet die Chance der Selbstsituierung im sozialen Raum und erfordert zur Realisierung zugleich, zuweilen konfliktreich verlaufende, Akte der Symmetrierung sozialer Beziehungen als Zeichen der Anerkennung. Die Selbstaaffirmation als moderne islamische Frau formt sich aus der Dekonstruktion von Tradition und Assimilation und der souveränen Aneignung des »Besten aus beiden Kulturen«, vervollkommt durch das Plus des Islam. Über den Islamismus eröffnet sich ein strategisches Feld zur Aushandlung weiblicher Interessen. Zugleich erfordert er eine Handlungsorientierung, die die einzelnen in die Auseinandersetzung mit sich selbst wie mit anderen zwingt.

ANMERKUNGEN

- 1 Ich greife auf etwa zwei Dutzend biographische Erzählungen zurück. Einige wenige davon sind von deutschen Konvertitinnen, auf die ich hier nicht weiter eingehen werde, die aber aufgrund der biographischen Unterschiede wesentlich zur Tiefenschärfe und zur analytischen Sicherung beitragen. Das trifft ebenso zu auf die zahlreichen Situationen teilnehmender Beobachtung und die im Einzelfalle sehr intensiven Kontakte. Daher kann ich nicht nur aus dem Erzählten, sondern ergänzend auch aus dem Beobachtbaren schöpfen. Die aufwendige Erhebung und Auswertung der biographischen Erzählungen wäre ohne die Unterstützung der Volkswagen-Stiftung nicht zustandegekommen.
- 2 Eine Ausnahme bilden die Eltern der Frauen arabischer Abstammung. Die Väter arbeiten in Berufen, die einen akademisch-technischen Abschluß voraussetzen, und die Mütter verfügen über eine hohe Schulbildung.
- 3 Sicherlich gibt es auch die weniger Ehrgeizigen, aber Zielstrebigkeit ist ein hervorstechendes Merkmal.
- 4 Ganz gewiß gibt es auch diejenigen, die als Lösung aus einer religiös legitimierten Einschnürung den Weg der Abwendung wählen. Diese sind allerdings nicht in islamischen Kreisen anzutreffen. Den Muslims wiederum, die die Bekanntschaft mit solchen Fällen gemacht haben, scheint diese Konsequenz ganz einleuchtend unter solchen diktatorischen Bedingungen, die das Selbst nicht bilden, sondern ignorieren und damit zerstören.
- 5 Selbst die emsige *Islamische Gemeinschaft Milli Görüs*, der eine Jugendpolitik nachgesagt wird, scheint eher von geringer Bedeutung zu sein. Mit

Ausnahme von einer Frau wird auf sporadische Kontakte verwiesen. Die Frauen marokkanischer und arabischer Abstammung verweisen nicht auf Organisationen. In ihrem Fall gibt es eher lose Gruppen im Rahmen von Moscheen. Sie sind nur ganz schwach institutionalisiert und basieren auf persönlichen Initiativen, so daß die Abwesenheit einzelner Personen zur Auflösung führen kann. Das jedenfalls spiegelt den lokal begrenzten Zustand von 1994/1995 wider.

- 6 Es geht, um es ausdrücklich zu betonen, in diesem Aufsatz nicht darum, das Bild vom »unterdrückten islamischen Mädchen« ins Gegenteil zu verkehren und zu behaupten, daß jede junge Kopftuchträgerin das Verständnis eines von der Tradition purifizierten, universalistischen Islam aufweist, aber es gibt genauso gut auch diese anderen, die ein offensichtlich wachsendes Segment bilden. Es mag durchaus auch sein, daß Vorstellung und Realisierung in der alltagsweltlichen Komplexität auseinanderklaffen, aber wesentlich ist das Axiom vom souveränen Individuum, das sich mit dem Islam verknüpft.
- 7 Manche männliche in Deutschland lebende Muslime zum Beispiel halten die Bedeckung des Haares im Westen für überflüssig und unnötig konflikt erzeugend. Für die jungen Frauen ist eine solche Position unhaltbar.
- 8 Vgl. auch Nökel (1996).
- 9 An dieser Stelle zeigen sich die Kontraste. Während traditionellerweise häufig die individuelle Islamisierung im Kontext von Alterszyklus oder Schicksalsschlägen steht mit der Intention, an die Arbeit zu gehen, die angehäuften Sünden abzubüßen, beginnen die Neo-Muslime bereits vorausschauend mit einer pietistischen Lebensweise, um diesen Berg gar nicht erst anwachsen zu lassen (vgl. Schiffauer 1988; Geiersbach 1990).
- 10 Vgl. auch Nökel (1997).
- 11 Sure 24, Vers 31, in der Koranübersetzung der Ahmadiyya Muslim Jamaat von 1993.
- 12 al-Faruqi, der wesentlich den Islamismus beeinflußt hat, beispielsweise plädiert aus diesem Grund für die Frühehe in Kombination mit der generationsübergreifenden Großfamilie, um die Aspekte von Sexualität, Kindererziehung und Bildung bzw. Beruf zu vereinen (al-Faruqi 1992: 137). Aus den Erzählungen geht jedoch eine eindeutige Präferenz für die Kleinfamilie hervor. Auch wenn die Eltern, falls die räumliche Nähe überhaupt gegeben ist, gelegentlich als Babysitter genutzt werden, erfahren ihre erzieherischen Qualitäten in der Bewertung eine sehr kritische Distanz und werden in der Ausdehnung begrenzt.
- 13 Dieses Argument fiel ganz deutlich und unmißverständlich während eines von älteren Muslimas für jüngere, zumeist nicht praktizierende Frauen organisierten *dawa*-Wochenendes zum Thema Rechte der Frauen im Islam in einer Moschee. Die Aufmerksamkeit der zumeist 15 bis 17jährigen, aus türkischen und marokkanischen Familien stammenden Mädchen wuchs bei die-

sen Ausführungen schlagartig an. Das war auch der Fall bei den Erläuterungen, daß es ebenso legitim sei, mit 15 oder 16 Jahren zu heiraten, wenn, wie es in einzelnen Fällen durchaus sein könne, die entsprechende Reife vorhanden sei, denn keine brauche unter nicht erfüllbaren sexuellen Bedürfnissen zu leiden; diese Bedürfnisse müßten eben nach islamischen Möglichkeiten kanalisiert werden. Flankierend dazu solle allerdings im Ehevertrag die Fortführung der Ausbildung festgelegt werden. Nicht alle teilen diese Ansicht. Den biographischen Erzählungen zufolge erscheint den einen eine Ehe um die 20 als erstrebenswert, während andere für sich ein Heiratsalter gegen das 30. Lebensjahr ins Auge fassen. In diesen Fällen gibt es keinen konkreten Mann. In einem Fall erfolgte die Eheschließung im Alter von 17, weil die Entsprechende mit 16 ihren Mann kennenlernte. Sie beklagte sich übrigens über die »Fürsorge« einer Lehrerin, die glaubte, sie vor einer Verkuppelung retten zu müssen.

- 14 Ein anderes, nicht durchgehend, aber wiederholt geäußertes Argument gipfelt in der gesellschaftlichen Bedeutung der islamischen Familie: Nur das gute islamische gleichgesinnte und bildungsmäßig gleichermaßen gut ausgestattete Paar kann auch gute Kinder erziehen. Dabei wird ein regionaler Unterschied deutlich: Während eine Re-Remigrantin, die zunächst in Deutschland, dann im Herkunftsland der Eltern aufgewachsen ist, dort Muslima wurde und anschließend wieder nach Deutschland zurückkehrte, der klassischen islamistischen Linie folgend islamische Erziehung und damit das Ansetzen am Individuum als Quelle der moralischen gesellschaftlichen Erneuerung betont, zielt die Argumentation der Nur-Deutschen auf Selbstbehauptung in der bestehenden Gesellschaft. Islamische Erziehung bedeutet hier moralische Erziehung zum integrierten Anderssein, zu wissen, wer man ist, und dieses als individuelles und kollektives Plus (Bhabha 1994) zu begreifen.

LITERATUR

- Antoun, Richard (1968): »On the modesty of women in Arab Muslim villages«. American Anthropologist 70/4, S. 671-697.
- Berger, Peter L. (1970): Auf den Spuren der Engel: die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung des Transzendenten. Frankfurt/Main.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1969): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt/Main: Fischer.
- Bhabha, Homi (1994): »DissemiNation: Time, narrative and the margins of the modern nation«. In: ders. (Hg.), The location of culture. London, New York: Routledge, S. 139-170.
- Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1986): »Wandlungen der Machtbalancen zwischen den Ge-

- schlechtern. Eine prozeßsoziologische Untersuchung am Beispiel des antiken Römerstaates«. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 38, S. 425-449.
- al-Faruqi, Ismail R. (1992): *Al tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon/VA: International Institute of Islamic Thought.
- Foucault, Michel (1989): *Sexualität und Wahrheit*, Bde. 2 und 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1993): »Technologien des Selbst«. In: Foucault, Michel/Martin, Rux/Martin, Luther H. et al. (Hg.), *Technologien des Selbst*. Frankfurt/Main: Fischer, S. 24-62.
- Geiersbach, Paul (1990): *Gott auch in der Fremde dienen. Ein Türkenghetto in Deutschland*, Bd. 2. Berlin: Mink.
- Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut (1997): *Verlockender Fundamentalismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Jonker, Gerdien (1997): »Death, Gender and Memory. Remembering Loss and Burial as a Migrant«. In: Field, David/Hookey, Jenny/Small, Nell (Hg.), *Death, Gender and Ethnicity*. London, New York: Routledge, S. 187-201.
- Kepel, Gilles (1996): *Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung*. München, Zürich: Piper.
- Kepel, Gilles (1997): »Islamic Groups in Europe: Between Community Affirmation and Social Crisis«. In: Vertovec, Steven/Peach, Ceri (Hg.), *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*. Houndsmill et al.: Macmillan, S. 48-55.
- Leveau, Rémy (1997): »The Political Culture of the Beurs«. In: Vertovec, Steven/Peach, Ceri (Hg.), *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*. Houndsmill et al.: Macmillan, S. 147-155.
- Murata, Sachiko/Chittick, William (1994): *The Vision of Islam*. St. Paul/MN: Paragon House.
- Nökel, Sigrid (1996): »Ich hab ein Recht darauf, meine Religion zu leben: Islam und zweite Immigrantengeneration in der Bundesrepublik Deutschland«. In: Schlee, Günther/Werner, Karin (Hg.), *Inklusion und Exklusion*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, S. 275-303.
- Nökel, Sigrid (1997): »Vielleicht bin ich sowas wie eine Emanze: Islam und Authentizität in Deutschland«. Feministische Studien 15/2, S. 6-22.
- Pieterse, Jan N. (1994): »Globalisation as Hybridisation«. International Sociology 9/2, S. 161-184.
- Schiffauer, Werner (1988): *Die Migranten aus Subay: Türken in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu (1997): »Changing parameters of citizenship and claims-making: Organized Islam in European public spheres«. Theory and Society 26/4, S. 509-527.
- Starrett, Gregory (1995): »The hexis of interpretation: Islam and the body in Egyptian popular school«. American Ethnologist 22/4, S. 953-969.