

VII. ISLAMISIERUNG IM KAMPF UM IDENTITÄT – EINE THEORETISCHE EINBETTUNG

In den vorangegangenen Kapiteln ist in verschiedenen Bezügen deutlich geworden, daß die Islamisierung der jungen Frauen ein Prozeß ist, der sich über mehrere Felder erstreckt. Der Islam, so wie sie ihn verstehen und praktisch umsetzen, bildet eine Art Scharnier für eine doppelte Transformation, doppelt in dem Sinne, daß sie im Innern, für sich, bezogen auf das Selbst, stattfindet und zugleich nach außen, an die anderen, gerichtet ist. Erst beides zusammen konstituiert Anerkennung. Unter dem Regime eines modernen Islam findet eine Selbsttransformation statt: Das authentische Selbst wird gefunden durch eine, wie häufig formuliert wird, Rückkehr zu den Wurzeln. Diese bekommen Gestalt durch Techniken der Selbstdisziplinierung, die am Körper ansetzen, wie Beten einschließlich der Reinigungsprozeduren, Fasten, Kontrolle des Essens, der Körperhaltung, des Verhaltens. Überdies erschließen sich diese Wurzeln durch ein ethisches Ordnungssystem, das ethnische Habitualisierungen absorbiert und zwar teils durch Aufwertung und Sinnanreicherung, teils durch Neutralisierung und teils durch Tilgung. So wird das Tragen des Kopftuches umgedeutet vom bloßen Zeichen der Geschlechterhierarchie, der ethnischen Kontrolle (Anerkennung durch die Nachbarn der gleichen ethnischen Abstammung) oder des Lebenszyklus (Status der Verheirateten) zur weiblichen ethischen Handlung. Es erfolgt eine Verweigerung der Reproduktion traditioneller Weiblichkeit in der Anerkennung väterlicher, mütterlicher oder ehemännlicher Kontrolle. Hier finden Ausbrüche statt, die aber keine offenen Rebellionen sind, sondern sehr geordnete Umschichtungsprozesse, die auf Selbststeuerung und Veränderung von Machtbalancen zielen und die sich in alltagsweltlichen Interaktionen reifizieren. Serpils Konflikt mit den Eltern um das Tragen der Hose, von den Eltern als Grenzüberschreitung, von ihr als im islamischen Sinne korrekt gedeutet und von praktischen Erwägungen begleitet (bequemer, bedeckter, angeglichenener), oder Gülays Auseinandersetzung um das islamisch korrekte Essen, von den Eltern als Übertreibung abgetan und in ihren Augen sowohl ethische Pflicht wie Anerkennung ihrer Person (vgl. Kapitel II) sind Beispiele für Mikrostrategien, die ausgehend von der Idee der Selbstsouveränität auf die Wandlung von Beziehungen zielen und durch die die praktische Anerkennung des sich steuernden Selbst erfolgt. Die Idee der Selbststeuerung schließt immer auch die Beziehungen zu den anderen ein. Kein Bruch erfolgt, keine bloße Abnabelung, sondern eine Umord-

nung durch Aushandlungen in der Interaktion. Zu beobachten ist ein doppelseitiger Prozeß: Einerseits besteht eine Radikalisierung der Formen, die sich je nach persönlichem biographischen Verlauf, das heißt, ob eine islamische Erziehung vorliegt und in welcher Weise diese erfolgte, in jeweils verschiedenen Ausprägungen einer islamischen Hyperkorrektheit niederschlagen. Andererseits ist die Tendenz des essentiellen Wandels in der Tiefenstruktur nicht zu übersehen. Die Idee des weiblichen Selbst, das die jungen Frau präsentieren, unterscheidet sich in ihrem Aufbau nicht wesentlich von dem ihrer nicht islamischen Altersgenossen. Nur wird die islamische Ethik hinzugefügt, und zwar mit einer antitraditionellen Referenz, die einerseits die Entgrenzung des Weiblichen und andererseits die Begrenzung des Männlichen enthält. In diesem Zusammenhang verbindet sich, wie in Kapitel VI angeführt, die islamische Ethik mit weiblichen Rechten und Ansprüchen, die auf einer disziplinierten Männlichkeit und der Entsagung traditioneller lokaler Privilegien aufliegen. An diesem Punkt wird deutlich, daß die Rhetorik von der Rückkehr zu den Wurzeln nicht eine Art Versöhnung mit der Lebensweise der Eltern bzw. mit einer bestehenden, wie auch immer wahrgenommenen traditionellen Ordnung bedeutet. Hierfür gibt es, wie das fünfte, sich mit den Mütter auseinandersetzende Kapitel dieser Arbeit, deutlich herausstellt, keine Anknüpfungspunkte. Die Wurzeln beziehen sich auf eine ideale Kultur, die in dieser Form nicht wiederbelebbar, sondern eine Projektion für Steuerung, Ordnung und Identität ist.

Rückkehr zu den Wurzeln als Metapher für eine legitime Selbstkonstitution und Selbststeuerung steht aber trotz der Betonung des souveränen Individuums nicht in einem unabhängigen sozialen Kontext oder in einem völlig kontrollierbaren Subkontext. Diese Rückkehr erfordert deutlich eine disziplinierte und kontinuierliche Reflexion und Erarbeitung, die im alltagsweltlichen Dialog und mehr noch in alltagsweltlichen Interaktionen stattfindet. Mit den anderen zu reden ist, wie in einzelnen Darstellungen herauskommt, sicherlich sinnvoll. Aber wirklich nachhaltig sind die praktischen Handlungen. Es genügt nicht, zu erzählen, daß der Islam im Grunde keine Frauen unterdrückt, sondern die hin und wieder mit den anderen gerauchte Zigarette, die überdurchschnittliche Leistung am Arbeitsplatz oder in der Schule – alles kleine Akte mit großer symbolischer Bedeutung, die durch die Handhabung von Syntheseleistungen die Selbstsouveränität anzeigen – erzeugen Anerkennung. Die Aufführung dieser kleinen Akte der Angleichung und der symbolischen Beherrschung des Eigenen und des Anderen ist nicht nur eine lässige Demonstration des »Sitzens auf allen Stühlen« (Otyakmaz 1996), sondern auch ein doppelter Zwang. Die

Selbstaffirmation als moderne islamische Frau jenseits traditioneller Bahnen und der Spagat zwischen ökonomischen Zwängen und multikulturellen Differenzzwängen drängt auf ›post-assimilatorische‹ Taktiken in einer Ökonomie von Differenz und Anerkennung. Dieses läßt sich aus den Erzählungen im Zusammenhang mit der Schule und dem Arbeitsplatz, wie im dritten und vierten Kapitel dargelegt, schließen.

Alles in allem zeigt sich, um es kurz auf den Punkt zu bringen, die Islamisierung der jungen Frauen als Identitätspolitik, die zwischen reflektierter Selbsttransformation, ethnischer und geschlechtlicher Essentialisierung rangiert und auf Veränderungen der sozialen Position synchron in verschiedenen Aushandlungskontexten zielt. Klasse, Ethnie, Geschlecht und Selbst sind die Kategorien, von denen man ausgehen muß, um eine theoretische Perspektive für den Prozeß der Islamisierung unter den Bedingungen des zwischen Differenz und Inklusion aufgespannten Multikulturalismus zu entwickeln. Diese Kategorien bilden den Aktionsrahmen, der die subjektiven, auf innere Gefühlslagen hinweisenden Begründungen zur persönlichen Islamisierung erzeugt. Klasse, Ethnie, Geschlecht und Selbst sind die grundlegenden Markierer von Kultur und Differenz (Wallersteine 1990). Im Verlauf der 1990er Jahre sei, so Henrietta Moore (2000: 113f.), festzustellen, daß »the demand for the recognition of differences grows almost exponentially.« Zunehmend seien lebensgeschichtlich spezifische soziale Situierungen entdeckt worden, für die soziale Gerechtigkeit eingefordert werde und die das Selbst unter einen Zugzwang setzen, seine eigene Situierung präzise zu erfassen, um nicht von anderen Positionierungen vereinnahmt zu werden. Die biographischen Erzählungen der islamisierten Frauen sind ausgehend von dieser Perspektive als Indikatoren für das Einfließen von Differenz und Anerkennung als Regime der Selbstkonstitution über die Markierungen Klasse, Ethnie, Geschlecht und Selbst in Lebenswelten zu lesen. Sie vermitteln dieses, ihr Alltagsleben betreffend, aus einem subjektiven Blickwinkel heraus. Dessen Einstellung aber bildet sich auf einem Hintergrund von Macht und Wissen heraus, der in den Erzählungen in Bruchstücken nachzuvollziehen ist. Die nachfolgenden Ausführungen verstehen sich als eine Möglichkeit, diese Bruchstücke soziologisch einzubinden und für diesen spezifischen Fall einen Dialog zwischen Subjekt und Struktur, zwischen multikulturellem Diskurs und praktischer Differenz aufzuzeigen.

Islamisierung und soziale Klasse

Die soziale Klasse ist eine der Hauptgeneratoren von Identität. »Post-traditionelle Klassengesellschaften« (Eder 1993) sind gekennzeichnet durch eine Vielzahl koexistierender und kompetitiver Klassenfraktionen, die in der Beziehung einer »Dialektik um *réclassement* und *déclassement*« (Bourdieu 1982: 271) miteinander verbunden sind. Über eine Vielzahl von materiellen und immateriellen Zeichen stehen sie in einem auf Distinktion zielenden Spiel von Selbstaffirmation und Abgrenzung. Die Personen, die man diesen Klassen zuordnen kann, sind habituell trainierte Akteure in »einem sozialen Spiel« (Bourdieu/Wacquant 1995: 148), in dem Zeichen- und Handlungsschemata in praktisches und intuitives Wissen »below the level of explicit representation and verbal expression« (Bourdieu 1985: 728) eingebettet sind. Anhand auch unscheinbarster Details erkennen und definieren sie die anderen und sich selbst in ihrem sozialen Rang, geben sie sich selbst unwillkürlich zu erkennen. Sie sind Reproduzenten wie Produzenten klassenspezifischer Lebensstile, in denen sich soziale Machtverhältnisse, individuelle wie gemeinsame Aspirationen, Lebensläufe, Laufbahnen widerspiegeln. Und sie sind Teilnehmer in einem Spiel, dessen Regeln sie anerkennen und in dem sie vielfältige Strategien nutzen, um ihre Positionen zu halten oder zu verbessern (Bourdieu/Wacquant 1995: 149). Jede Klasse ist definiert durch eine spezifische Verteilung von verschiedene Kapitalarten, die einander stützen und miteinander konvertierbar sind. Dazu zählen »inkorporiertes Kapital (Habitus)«, »das objektivierte Kapital (soziale Merkmale)«, ökonomisches Kapital, Bildungskapital und in enger Beziehung zu ihm stehend, kulturelles Kapital (Bourdieu 1982: 195, 229f., 236) sowie symbolisches Kapital (Prestige, Reputation, 1993: 230). Jeder Klassenakteur ist somit über eine spezifische Akkumulation dieser Kapitalarten und symbolischen Zeichen definiert.

Verschiedene Kritiker haben darauf verwiesen, daß dieses Klassenmodell trotz des inhärenten Konkurrenzprinzips insbesondere durch die Konzeption des Habitus als des Verinnerlichten, Einverleibten, den Kreislauf der Reproduktion festschreibend kaum sozialen Wandel zu erklären vermag. Dennoch zeigen sich Wandlungsdynamiken in einer Inflation der Zeichen der Abgrenzung, etwa wenn ein distinktives Gut absinkt zur Massenware und der gute Geschmack, die feine Lebensart sich neue Objekte, neue Schranken, neue Abstände suchen muß. Ein zweiter Dynamisierungsfaktor ist die Konkurrenz im Mittelklassebereich durch die Emergenz neuer Berufsgruppen, die über die Auskleidung mit einem spezifischen Habitus und Lebensstil auf Selbstbehauptung und damit gleichzeitig Ab-

wertung der anderen zielen (vgl. Eder 1989; Lash 1993; Calhoun 1993; Müller 1986; Stauth/Turner 1988).

Aufstiegsambitionen einzelner Akteure sind (als Ambitionen von Individuen wie von organisierten Gruppen) durchaus realisierbar, aber kontrolliert durch eine Serie homolog operierender »magical boundaries« (Bourdieu 1991: 122) verschiedener Art. Diese reichen von inkorporierten Verhaltens- und Klassifizierungsmustern bis hin zu staatlich organisierten Distributionsmechanismen, die ein anerkanntes System »sozialer Essenz«, das nahezu jeden an seinem sozialen Platz hält und ihn veranlaßt zum »acting in keeping with one's essence and nothing else« (ebd.: 120), reproduzieren. Eine der prominenten Figuren in Bourdieus Modell ist der aufsteigende Kleinbürger, der mit einem seinem Ausgangspunkt entsprechend relativ niedrigem inkorporierten Kapital und akkumulierten anderen Kapitalarten eine höhere Position ansteuert und spezifische Strategien zur Bewältigung dieses Mangels heranziehen muß. Bourdieu verweist dabei auf folgende typische Strategien: die Konvertierung der Kapitalarten, indem der Mangel an inkorporiertem und sozialem Kapital ausgeglichen werden kann durch Bildungskapital; die Ausbildung einer habitualisierten, sich in starker Selbstkontrolle, Hyperkorrektheit und anderen asketischen Praktiken zeigenden Aufsteigermentalität; die Aneignung von kulturellem Kapital (z.B. in der Form von Bildungswissen und Geschmack, sichtbar in verschiedenen Konsumformen und -bereichen) und der Rückgriff auf »symbolische Waffen« wie die Moral der Selbstlosigkeit, die Betonung der ethischen Referenz (1982: 15ff.) bzw. eine »soziale Rationalisierung«, wie sie unter »first-generation intellectuals«, die damit konfrontiert sind, »zwei Teile ihres Lebens zusammenzufügen« zu finden sind (Bourdieu/Eagleton 1992: 117). Einzelne Personen können und müssen somit sozialen Aufstieg bewältigen. Dafür stehen den Akteuren bestimmte Strategien, Techniken und Instrumente zur Verfügung, darunter Bildung und Bildungstitel. Unter Umständen erfolgt dieser Akt im Rahmen kollektiver Aufstiegsaspirationen und -projekte als Klassenfraktionen, etwa im Falle neuer Berufsgruppen (zum Beispiel im Gesundheitsbereich), die um ihren Platz und die Anerkennung benachbarter Fraktionen kämpfen müssen.

Identität bedeutet bei Bourdieu stets soziale und praktische Identität, die sich aus der zugewiesenen bzw. erkämpften Position mit den anderen Positionen im Horizont im sozialen Raum ergibt. Das gilt auch für ethnische Identität. Ethnizität oder Regionalität, Bourdieu macht hier keinen prinzipiellen Unterschied, bildet eine weitere Klassifizierungslinie im bestehenden System der sozialen Ordnung. Allerdings tritt hier klarer zutage, daß »struggles over identity« die Klassifizierung und die Anerkennung der

Klassifizierungskriterien zum Gegenstand der Auseinandersetzung haben, weil hier zusätzliche Strategien der Naturalisierung und Verobjektivierung, die am Körper, am inkorporierten Kapital ansetzen, an der anderen Mentalität der anderen, der Kultur, an der Sprache, an der Geschichte, greifen (vgl. Bourdieu 1991: 220). Der ›Ausländerdiskurs‹ und der ›Integrationsdiskurs‹ sind unter dieser Perspektive nichts anderes als Naturalisierungsdiskurse, die unter dem Hinweis auf die Grenzen des als kulturelle Einheit definierten Nationalstaates somit der eigentlichen Nichtdazugehörigkeit weisend, einen unteren sozialen Rang performieren und praktisch bestätigen (Bauböck 1994; Kaschuba 1995; Matthes 1992; Radtke 1991).⁷⁸

In den letzten Jahren hat unter den Immigranten, vor allem jenen der zweiten Generation, in der eine zunehmende Zahl an sogenannten »Bildungsinländern« mit hohen Schulabschlüssen bzw. erfolgreicher deutscher schulischer Sozialisation (die Definitionen schwanken) und selbständigen Unternehmern zu verzeichnen ist, eine Ausdifferenzierung eingesetzt, die bislang kaum systematisch Gegenstand sozialwissenschaftlicher und kultursoziologischer Untersuchungen sind (vgl. Caglar 1997; Roosens 1989: 138f.; Müller 1995; Sen/Goldberg 1994; Zentrum für Türkei-studien 1995a). Die Neo-Muslimas zählen weitgehend zu ebendieser Kategorie der Bildungsinländer, können aber aufgrund ihres spezifischen Kapitaleinsatzes analytisch als Vertreter einer spezifischen Klassenfraktion aufgefaßt werden. Klassen und Klassenfraktionen sind mit Bourdieu zu verstehen als »classes on paper«, als logische Klassifikationen. Sie setzen sich nach Wahrscheinlichkeitsgesichtspunkten zusammensetzen aus

»sets of agents who occupy similar positions and who, being placed in similar conditions and submitted to similar types of conditioning, have every chance of having similar dispositions and interests, and thus of producing similar practices and adopting similar stances« (Bourdieu 1993: 231).

Ihren biographischen Verläufen, funktionalen Qualifikationen und Aspirationen nach entsprechen die islamisierten Frauen nicht mehr dem ›Gastarbeiter-Rang‹, den sie im übrigen sehr wohl der Elterngeneration zuerkennen. Ihre spezifische ›relative Position‹ im sozialen Raum hat sich aufwärts mobil verändert, sie haben eine ›magische Grenze‹ in Richtung Verbürgerlichung überschritten. Ihre soziale Identität hat begonnen, sich den objektiven Kriterien nach zu verändern, aber sie gelten dem Habitus und dem sozialen Kapital nach noch immer als ›Ausländer‹, als ›Gastarbeiter‹ (vgl. Waldhoff 1995). Diese Feststellung impliziert, daß man von ei-

nem schrittweisen und ungleichmäßigen Prozeß der Transformation der Selbstidentität innerhalb verschiedener sozialer Felder und in verschiedenen Machtlagen ausgehen muß (McNay 1999: 110f.). Das bedeutet zum anderen, daß die Frauen eine »Arbeit der Repräsentation« leisten müssen, um sich vom zugewiesenen Platz abzukoppeln und ihre »vision of the world or the vision of their own position in this world« (Bourdieu 1993: 234) sichtbar machen müssen. Diese Repräsentation erfolgt über Zeichenproduktion auf der Alltagsebene, die zusammengeht mit der Mobilisierung von Kapitalarten zur Kompensation der fehlenden »Währungen« (Bourdieu 1982: 229). Hierbei ist zu berücksichtigen, daß die Situation der Vereinzelung (im höheren Bildungssystem, im Betrieb) spezifische am einzelnen, an seinem Körper und seiner ›Seele‹ ansetzende Strategien erzeugt und weniger organisierte kollektive Formen.⁷⁹

Insbesondere zwei Strategien sind zu nennen: die Rationalisierung des inkorporierten Habitus durch professionsbezogenes und starke Selbstkontrolle beinhaltendes Training in Richtung einer peniblen »Angestelltenkultur« (Adorno 1964: 20) und Akte der symbolische Produktion. Das beinhaltet sowohl die Organisation nach außen, zum Beispiel durch Perfektionierung der beruflichen Leistung, als auch durch die Perfektionierung einer disziplinierten, auf persönliche Ethik verweisende körperliche Erscheinung wie die Organisation der Beziehungen nach innen in bezug auf die eigene Klassenfraktion. Diese muß, um sich selbst zu affirmieren, um erkannt und anerkannt zu werden, einen klassenspezifischen Habitus, einen entsprechenden Lebensstil, eine methodische Lebensführung (Weber 1922: 536ff.) entwickeln. Hier wird der Islam, zusammen mit Bildungskapital, in einer spezifischen methodischen Perzeption, Praxis und Repräsentation bedeutsam als kulturelles und symbolisches Kapital. Er repräsentiert die eigene Vision von der Welt, die mehr und wertvoller, authentischer ist, als sich, wie alltagssprachlich formuliert, bloß den Deutschen anzupassen, die einen aber doch nie als gleichwertig anerkennen, selbst wenn der Körper und die überprüfbaren Qualifikationen einen nicht verraten, weil die eigene Genealogie die Abstammung aus einer muslimischen Arbeiterfamilie untilgbar enthält. Er repräsentiert aber auch eine deutliche Distinktion gegenüber Volksislam und habituellen Merkmalen, die den unteren sozialen Schichten zuzuordnen sind. Er materialisiert eine Authentizität, die dem Diversitätsparadigma des Multikulturalismus entspricht, die aber deutlich eine andere, eine ›bessere‹, eine reflektiertere, eine selbstkontrolliertere ist als jene von der symbolischen Macht benannte und in die eigene Wahrnehmung aufgenommene ethnische rangniedrige. Schließlich macht der Islam, der fundamentale Islam der Gründungsphase, der ›wahre‹ Is-

lam, eine Reihe von Praktiken, von Selbsttechnologien (vgl. Foucault 1993) verfügbar, über die, homolog in verschiedenen Kontexten, Lebensstil und Habitus produzierbar ist, und zwar in jenen Formen, die dem Zwang zur Kräfteakkumulation sozialer Aufsteiger mit knappen Ressourcen entspricht (vgl. Bourdieu 1982: 528f.). Die Islamisierung ist damit, auch wenn man sie als Fundamentalisierung bezeichnet⁸⁰, nicht außer der Ordnung, sie arbeitet nicht gegen die Ordnung, sondern ist der Ordnung gemäß. Sie folgt ihren Konstitutionsbedingungen und Polyvalenzen. Sie befindet sich komplett im Rahmen der bewußten und unbewußten Strategien, die bei einzelnen Akteuren und Gruppen Anwendung finden zur Positionsänderung im Übergang vom unteren sozialen Raum in den des Kleinbürgerturns.

Geschlecht, Multikulturalitätsdiskurs und Bedürfnisdefinition

Geschlecht bildet neben Klasse die zweite bedeutende Kategorie sozialer Identität. Es besteht eine Vielfalt an kontroversen theoretischen Perspektiven über ›Gender-Identität‹ im Allgemeinen (vgl. Benhabib et al. 1993; Docekal-Nagl 1999) sowie in der Verbindung von Geschlecht und Ethnizität (vgl. Anzaldúa 1987; Trinh 1988). Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, sie in einen engeren Bezug zum Islam zu setzen. Statt dessen beschränke ich mich auf die eng eingegrenzte spezifische Frage nach den Mechanismen, die Frauen, und gerade Frauen als islamische Akteure, in Erscheinung treten lassen. Ausgehend von den vorliegenden biographischen Erzählungen schieben sich zwei Zusammenhänge in den Vordergrund: erstens der der Klasse als Situierungsmoment weiblicher Identität und zweitens der der Multikulturalitätsdiskurse als Teil einer »politics of performativity« (Yeatman 1994) mit spezifischen Effekten für die (Selbst-)Definition als weibliche Angehörige aus einer Migrantenfamilie mit islamischen Hintergrund bzw. als Muslima. Klasse, Nationalstaat und Geschlecht sind unter den modernen und postmodernen biopolitischen Erfordernissen eng miteinander verknüpfte Variablen. Konzept und »culture of citizenship« (Yeatman 1994: 78) definieren Personen nach Klassen- und Geschlechtszugehörigkeit und wirken auf ihre Selbstaffirmation und ihre Mechanismen der Selbstaffirmation, die sich am Ideal des Bürgers orientieren und bis in ihr Innerstes wirken.

Die Klassendimension

Hinsichtlich der Interdependenz von Klasse und Geschlecht läßt sich zunächst an Bourdieus Ausführungen anschließen. Demzufolge ist nicht nur jedes Ding, jede Geste, jeder Gedanke, jede Präferenz in die Produktion und Reproduktion der symbolischen Ordnung und ihrer Regeln verstrickt und durch eine Zeichenfunktion im sozialen Spiel ausgezeichnet, sondern ebenso Körper, Geschlecht und Geschlechterbeziehungen. Aus der distinktionstheoretischen Perspektive sind zwei Ebenen zu unterscheiden: eine generelle Geschlechterordnung mit einer habitualisierten, in Körper und Alltagspraktiken verankerten Essentialisierung und Hierarchisierung (Bourdieu 1997)⁸¹ und eine klassenspezifische Ordnung, in der sich die generelle Essentialisierung in klassengemäße Variationen transformiert. Die Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit sowie die Gestaltung der Beziehungen zwischen den Geschlechtern sind ein Kernbestandteil der Klassenaffirmation. An ihnen wird die Zugehörigkeit zu einer Klassenfraktion erkennbar:

»... eine Klasse definiert sich wesentlich auch durch Stellung und Wert, welche sie den beiden Geschlechtern und deren gesellschaftlich ausgebildeten Einstellungen einräumt. Darin liegt begründet, warum es ebenso viele Spielarten der Verwirklichung von Weiblichkeit gibt wie Klassen und Klassenfraktionen, und warum die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern auf der Ebene der Praxis wie der Vorstellungen innerhalb der verschiedenen Gesellschaftsklassen höchst unterschiedliche Ausprägungen annimmt« (Bourdieu 1982: 185).

Bourdieu schreibt diesen Aspekt theoretisch nicht weiter, führt diesen Gedanken in den »Feinen Unterschieden« aber im Zusammenhang mit der Beschreibung einzelner Klassenfraktionen mit, etwa durch den Verweis auf empirische Befunde bzw. Interviewausschnitte (z.B. 1982: 542ff.). Ein Gedanke in diesem Zusammenhang ist, daß die Wahl des Ehepartners Auswirkungen hat auf den Einsatz und die Verfügbarkeit nicht nur des ökonomischen und sozialen, sondern auch des ererbten und erworbenen kulturellen Kapitals (1982: 186f.), wodurch selbst eheliche Allianzen unter modernen Bedingungen strategische Bedeutungen haben. Die theoretische Ausgangslage ist wenig elaboriert und auch im Rahmen feministischer Forschung nicht ausgearbeitet.⁸² In dieser Studie zeigt sich dieser Aspekt in der sorgfältigen Auswahl von Ehegatten, in den entwickelten Kriterien zur Unterscheidung von seriösen Muslimen und sich verstellenden Traditionellen, in dem großen Wert, der auf gleiches Bildungs- und Wissensniveau gelegt wird, aber auch in der Bereitschaft, Ehen aufzulösen,

wenn sich von ihnen ungewollt traditionelle Rollenstereotypen herausbilden. Nur die konjugale Ehe bietet den jungen Frauen den Rahmen, ihr Identitätsprojekt im Hinblick auf das Selbst und im Hinblick auf die soziale Anerkennung weiterzuführen. Dazu gehört auch die alltagspraktische Umformung der symbolischen Gewalt in der Ehe.

Andere Arbeiten weisen darauf, daß Geschlecht und Geschlechterbeziehungen ganz zentrale Zeichen in den Wahrnehmungs- und Klassifizierungsschemata sind, indem ihre Ausprägungen die Position einer Gruppe in einer sozialen Ordnung oder im Kontext von Gruppenbeziehungen legitimieren (z.B. Bohnsack 1989; Theweleit 1980; Said 1981). Sie bilden in der Konnotation mit Gleichheit und Gerechtigkeit ein Kriterium der »nominellen Identität« (Bourdieu 1982: 750), der Bewertung und Hierarchisierung. Die Ausprägung der Geschlechterbeziehung ist somit stets auch ein Zeichen der Klassenzugehörigkeit. Niedriger sozialer Rang »zeigt sich« über nicht egalitäre Geschlechterbeziehungen. Sie bilden den Kern eines Gastarbeiter-Stigmas, indem »die Türken«, »die Muslime« wesentlich über ihre Geschlechterrollen definiert werden. Margret Jäger (1996: 11) verweist darauf, »daß sowohl im Alltag als auch in den Medien mit dem Verweis auf patriarchalisches und/oder sexistisches Auftreten von Einwandern gegenüber Frauen häufig die Ablehnung dieser Menschen begründet wird«. Gleichheit zwischen den Geschlechtern gilt als Kennzeichen des demokratischen Bürgers. Dieses haben, wie verschiedentlich zum Ausdruck kommt, auch die jungen Männer erkannt. Es ist nur die Frage, ob sie sich intern daran halten oder dieses Prinzip lediglich zum Gegenstand öffentlicher Rhetoriken machen, der von den Frauen genauer untersucht sein will.

Die politische Dimension

»Geschlechterverhalten«, soziales Geschlecht steht im Zentrum der Wahrnehmung und Erzeugung sozialer Hierarchisierung, die auf spezifische Art das Subjekt Mädchen/Frau einkreist. Analog zur lebensweltlichen Ebene sind Mädchen und Frauen mit islamischen Hintergrund sowohl in der »Ausländerforschung« wie auch in multikulturellen Diskursen viktimisiert: als Opfer ihrer kulturellen Herkunft, als Opfer männlicher Interessen. Sie sind definiert über Beschränkung und die Ohnmacht, sie aufzuheben. Individuelle Bedürfnisse bilden dabei einen durch Macht und Wissen bearbeiteten Gegenstand, von dem ausgehend sich über Diskurse und Praktiken bis in alltägliche Interaktionen und Selbstbeschreibungen hinein Essentialisierungen der Bedürftigen entfalten. Mädchen und Frauen gelten als diskriminierte Personen, deren Bedürfnisse systematisch mißachtet werden, diejenigen, die im Vergleich zu nicht-islamischen

Gleichaltrigen kaum etwas »dürfen« (Granato 1994: 104f.; Neumann 1981; Rosen/Stüwe 1985). Bezeichnungen wie »verkaufte Bräute« (Baumgartner-Karabak/Landesberger 1978) oder »Handelsware« (König 1989: 309) sind Metaphern, die wohl am deutlichsten die Definition einer negativen ethnisch-islamischen Kultur vermittelt über die Geschlechterbeziehungen zum Ausdruck bringen, während dezentere Diagnosen auf eine erschwerte Herausbildung von Selbstidentität zwischen den Anforderung zweier Kulturen hinauslaufen (Riesner 1990).⁸³

Die sich in der Bundesrepublik Deutschland in den frühen 1990er Jahren entfaltenden, von den einen als zu liberal und von den anderen als zu verhalten kritisierten Multikulturalitätspolitiken und -diskurse, die sich vor allem um die Frage der Einbürgerung bewegten und zu einer Verschiebung von Ausländern zu Minoritäten geführt haben, laufen, wenn man die biographischen Verläufe der jungen Frauen in ihrer zeitlichen Perspektive betrachtet, parallel zur Islamisierung der zweiten Immigrantengeneration. Auch sie gründen sich auf ein Konzept von Bedürfnissen. Die Organisation kultureller Bedürfnisse und die Anerkennung von Differenz stehen im Kontrast zur Vorstellung des homogenen Nationalstaates, aber der Radius von organisierter Differenz findet seine Begrenzung am »gemeinsame(n) Wertehorizont« (Taylor 1993). Dieser muß freilich erst bestimmt werden, so daß Fragen nach den Grenzen virulent werden (vgl. Zizek 1997). Auffälligerweise zirkuliert in politisch orientierten Diskursen, die die Wertfrage behandeln, der Islam als Beispiel zur Illustrierung der Grenzen des Multikulturellen und zwar im Rückgriff auf Geschlecht und Geschlechterverhältnis. Das zeigen folgende Beispiele, die sicherlich nicht mehr als Mikrobestandteile in einem breiten Diskursrahmen darstellen, gleichwohl auf eine »Macht/Diskurs-Matrix« (Frazer 1993: 69) deuten, die zur Konstituierung eines weiblichen islamischen Subjektes beitragen:

Daniel Cohn-Bendit, lange Jahre Leiter des Frankfurter Amtes für Multikulturelle Angelegenheiten, und Thomas Schmid zum Beispiel sehen die »Nagelprobe für die multikulturelle Gesellschaft ... (im) ... Umgang der Deutschen mit der moslemischen Minderheit« (1992: 306) und betonen eine grundsätzliche »Parteinahme für die Töchter« im Falle einer persönlichen Unterdrückung durch Eltern und Tradition, etwa im Falle von Verheiraten (ebd.: 312). Jürgen Habermas verweist auf

»Konzeptionen des Guten, die autoritäre Binnenverhältnisse sanktionieren« und fügt hinzu: »Nötigenfalls müssen in Deutschland nicht nur die Rechte türkischer Mädchen gegen den Willen von Vätern, die sich auf Prärogative ihrer Herkunftskultur berufen, durchgesetzt werden, sondern überhaupt individuelle Rechte gegen

Kollektivansprüche, die einem nationalistischen Selbstverständnis entspringen« (1996: 332).

Heiner Geißler (1996: 136f.), mit gleichem Argument und islamisch-exotischem Beispiel, plädiert dafür, daß »wer zum Beispiel als fundamentalistischer Moslem die Gleichberechtigung der Frau und die Religions- und Glaubensfreiheit nicht akzeptiert, ... in Deutschland nichts verloren hat«, daß »falsche Multikulturelle verlangen ..., daß die Gleichberechtigung der Frau in abgeschlossenen ethnischen Zirkeln innerhalb der Bundesrepublik außer Kraft gesetzt würde, daß sozusagen ein Moslem aus Bottrop auf dem Wege des Familiennachzugs dort einen Harem aufmachen könnte« und daß auch die kulturellen Eigenarten Bestand haben, die gegen das Erbe der Aufklärung, die Grund- und Menschenrechte und damit gegen das Grundgesetz verstoßen.

Auf der Suche nach den Grenzen multikultureller Politik erfolgt eine Einbindung des Islam oder eines präziser eines Bildes des Islam in der Funktion »of supplying a meta-discourse ... and transform ... claims within a managerialist-functionalist rhetoric« (Yeatman 1994: 110). »Autoritäre Binnenverhältnisse« (Habermas), die sicherlich in einigen Fällen faktisch existieren, in anderen aber nicht (vgl. z.B. Nauck 1994), erscheinen als nahezu naturalisierte Zustände, in denen das Konzept eines weiblichen Individuums unvereinbar ist mit dem Islam bzw. islamischer Kultur. Das Opfer Frau wird gesetzt als polarisierendes Zeichen eines Wertkonfliktes, der zwischen Universalität und partikularer Gemeinschaft angesiedelt wird. Das Argument der Individualrechte zielt auf Gleichstellung unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit, enthält aber zugleich eine moralisierende Essentialisierung in der Reproduktion der Vorstellung der Anpassungsbedürftigkeit, der Verbesserungsbedürftigkeit der anderen. Hergestellt wird eine ideelle Allianz zwischen Staat und weiblichem Individuum ohne komplexere Aushandlungsmechanismen auf der Ebene alltagsweltlicher Strategien und Gegenstrategien zu berücksichtigen. Statt dessen werden Geschlecht und Geschlechterbeziehungen als symbolische Objekte der Klassifizierung und der Machtverteilung gesetzt. Angesiedelt zwischen Gemeinschaft und Staat erscheinen islamische Frauen als schutzbedürftige »non-citizens« (Yeatman 1994: 109), die eine hierarchische Anordnung beider Pole legitimieren. Über sie wird illustriert, wo der multikulturelle Dialog zu enden hat und bei wem die Interventionsmacht liegt. Dieser rechtliche Diskurs bildet zusammen mit dem sozialwissenschaftlichen Diskurs und einer »pädagogischen Integrationsindustrie« (Radtko 1994: 232; Herwartz-Emden 1997) homologe strategische, symbolische Macht-

verhältnisse markierende Imaginationen der Selbstaffirmation und der Konstitutierung/Hierarchisierung des Anderen.⁸⁴

Wenngleich anhand biographischer Erzählungen nicht immer präzise nachvollziehbar ist, wie und ob sich bestimmte wissenschaftliche und politische Diskurse in einzelnen Subjekten und Alltagswissen niederschlagen (Alheit 1997), so ist doch anzunehmen, daß sie als Bestandteile einer »Macht/Diskurs-Matrix« (Frazer 1993: 69) über verschiedenen Praktiken und Medien operieren und Subjekte essentialisieren. Aus den Feldbeobachtungen und biographischen Erzählungen lassen sich verschiedene Effekte rekonstruieren. Einer ist, daß diese Essentialisierung von den Subjekten selber affirmiert wird und sie sich unter Zugzwang fühlen, sie zu widerlegen. Der Neo-Islam der jungen Frauen ist, auch wenn er von ihnen seiner persönlichen Relevanz betont wird, ein Medium der Gegenessentialisierung, indem er sich gegen das Bevormundungsparadigma wendet. Ein anderer ist, daß Lokalpolitiker einen Konflikt zwischen Universalismus und Partikularismus, der in den oben angeführten Zitaten vorhanden ist, ins Lokale transportieren und »vor Ort« kultivieren, um politisches Kapital daraus zu schlagen. Das ist zum Beispiel der Fall, wenn, wie in einem Frankfurter Stadtteil geschehen, CDU-Politiker islamischen Frauen in der lokalen Presse vorwerfen, »sich selbst auszugrenzen« und überdies die deutsche Familie in ihren Optionen zur Freizeitgestaltung zu beeinträchtigen, weil sie in Übereinkunft mit den städtischen Behörden sonntags vormittags ein öffentliches Schwimmbad für die ausschließliche Benutzung durch Frauen reserviert haben. In diesem Beispiel, das als eine lokale Adaption allgemeiner Diskurse zu sehen ist und in dem islamische Frauen im Rahmen einer parteipolitischen Konfliktkonstellation instrumentalisiert werden, ergeht die Herausforderung an die Frauen, sich, möglichst öffentlich, mit ihrer kulturellen Identität und ihren Bedürfnissen auseinanderzusetzen und sie gegenüber anderen zu legitimieren. Dieses wäre ein Beispiel für eine politische Konstituierung des Subjekts.

Es ist somit davon auszugehen, daß Multikulturalitätsdiskurse auf verschiedenen Ebenen Subjekte konstituieren und in einer Hierarchie auf der Basis von Kultur und Recht, Gleich-Berechtigung anordnen. Sie tun dies im Rekurs auf Bedürfnisse. Die Definition von Bedürfnissen aber ist eine Frage von Performanz und Machtbeziehungen mit dem Effekt, daß schließlich die »Mitglieder untergeordneter Gruppen ... gemeinsam die Bedürfnisinterpretationen, die sich zu ihrem eigenen Nachteil auswirken ... internalisieren« (Frazer 1994: 261). Die Multikulturalismus-Idee öffnet über die diskursive Auseinandersetzung um Öffnung und Grenzen den Raum für eine Verschiebung, indem die Legitimation vordefinierter Be-

dürfnisse einer Auseinandersetzung um die Interpretation von Bedürfnissen und Bedürfnisansprüchen zu weichen hat. Die Kontroverse setzt ein, wenn Bedürfnisse politisiert werden, wenn sich mindestens »eine Öffentlichkeit«, ein Teil der »differenzierten Öffentlichkeit« (ebd.: 258) in den »Kampf um Bedürfnisse« (Frazer) in wohlfahrtsstaatlichen Gesellschaften als Teil einer produktiven Machtbeziehung einmischt.

Bedürfnisse und ihre Befriedigung, so kann man Nancy Frazer verstehen, schaffen Identität und Anerkennung. Und sie sind öffentliche Objekte. Sind diese Bedürfnisse als ethnisch oder kulturell definiert, sind ethnische oder sich als ethnisch definierende Akteure als »eine Öffentlichkeit« erforderlich. Hieraus zieht die Islamisierung ihre Bedeutung in Hinsicht auf die Definition eigener Bedürfnisse und ihrer Aushandlung. Die Neomuslimas setzen im Rekurs auf einen egalitären Ur-Islam am Aspekt der Interpretation weiblicher Bedürfnisse an. Sie bestreiten ihre Positionierung im unteren sozialen Raum und ihre Viktimisierung, die sich in einer öffentlichen Sorge um ihre individuellen Bedürfnisse und Rechte zeigt. Statt dessen verweisen sie auf den frühen Islam als Instrumentarium des Rechts, das Gleichheit sowohl in Hinblick auf Geschlecht wie auf die Person zusichert und darüber die Formulierung der eigenen, der authentischen und ihrer Situierung gemäßen Bedürfnisse zulässt. Der fundamentale, das heißt sich auf die Wurzeln beziehende Islam wird zu einer offensiven Kraft im alltagspraktischen Kampf um Bedürfnisse, zu einer Technik der Integration. Über die Idee des Ur-Islam erfolgt eine eigenmächtige Rekonstitution vom »non-citizen«, vom Mündel zum Bürger, der mit anderen Bürgern die »culture of citizenship« (Yeatman 1994: 78) teilt und alle Formen von Vormundschaft, Pädagogisierung ebenso wie Tradionalisierung, zurückweist. Islamisierung ist somit gleichzusetzen mit Verbürgerlichung.

Insofern entspricht die »Idee Islam« (Stauth 2000) der jungen Frauen nicht dem in den Multikulturalitätsdiskursen konstruierten kontrollbedürftigen anderen. Vielmehr erfolgt eine Umlagerung vom Differenten zum Diversen (Bhabha 1990: 208; Al-Azmeh 1996: 13f.). Die Entdeckung des Islam als »meine eigentliche Kultur« und die Modellierung des Islam zu »meiner faktischen Kultur« entsteht im Kontrast zur und als Reaktion auf die Benennung als von seinen Bedürfnissen abgeschlossenes Gastarbeitermädchen. Nancy Frazer folgend kann die Islamisierung der jungen Frauen als ein Prozeß beschrieben werden, der sich über die Etappen Enteignung – Transformierung – Wiederaneignung erstreckt. Enteignung bezieht sich dabei auf die Definition des Selbst durch einen Komplex von Macht und Wissen, der das Subjekt erzeugt. Transformation meint die ad-

ministrative Interpretation und institutionellen praktischen Auswirkungen (zum Beispiel sichtbar in den Klassifizierungen im Rahmen der Schule). Aneignung bzw. Wiederaneignung zielt auf die reflektierte Übernahme des Subjekts, in diesem Fall eines Subjekts, das sich undefiniert von einer Opferfigur zu einem Individuum (im Sinne von Agnes Heller [1984] oder auch Anna Yeatman), das seine eigenen Bedürfnisse bestimmt und seine Bedürfnisansprüche formuliert. Genau diesen Verlauf zeigen die biographischen Trajekte der jungen Frauen, etwa wenn sie sich als Akteur während ihrer frühen Schulzeit, die als Zeit der Enteignung und Transformation erscheint, in bezug setzen zu der Zeit als islamischer Akteur. Die erste Phase erscheint dabei als Phase der Exklusion, insofern islamisch begründete Verbote, die vor allem die Mädchen betreffen (z.B. Nicht-Teilnahme am Schwimmunterricht oder an Klassenfahrten) Viktimisierung erzeugen. Die zweite Phase hingegen erscheint als Phase der Inklusion, indem solche Verbote von ihnen selbst entweder rational begründet, aufgehoben oder umgelagert werden. Diese zweite Phase ist gekennzeichnet durch eine diskursive Aufrüstung für den Kampf um Bedürfnisse und seine Sprache. Ebenso wird in einer Kulturalisierung »in reverse« (Al-Azm 1981) alles was an Assoziationen mit dem Ethnischen und dem Traditionellen zirkuliert, auf seine Aneignungswürdigkeit hin überprüft.

Geschlecht und Geschlechterbeziehungen bilden, um es zusammenzufassen, die strategische Ansatzpunkte, um eine symbolische Ordnung im Kontext von Bedürfnissen und der Interpretation von Bedürfnissen zu bestimmen. Schon von der Ausgangslage her als Markierer sozialer Ordnung und Schutzbefohlene gesetzt, erscheint es den Frauen angemessen und notwendig, selbst als Repräsentantinnen ihrer Bedürfnisse und als Verteidiger ihrer eigenen Identität aufzutreten und zwar auf zwei verschiedenen Ebenen.

Die erste Ebene ist eine öffentliche. Einige wenige der Neo-Muslimas sind lokale Politikerinnen, insofern sie sich in kleinen Arenen (wie in ehrenamtlichen kommunalpolitischen Gremien oder in Diskussionsrunden zum christlich-muslimischen Dialog) diskursiv vertreten. Als »Kulturvermittler« (Bourdieu 1982) vertreten sie das Bedürfnis Anerkennung entweder zu gezielten Anliegen oder allgemein, indem sie die Leute, gebürtige Muslime wie Nicht-Muslime, nach eigener Formulierung »über den Islam aufklären«, wobei diese Aufklärung sich neben einer Aufforderung zu mehr Disziplinierung (an die gebürtigen Muslime) sich meist auf Rechte, vor allem weibliche Rechte konzentriert. Die zweite und eigentliche politische Arena der Vermittlung aber liegt in der Bewährung in alltäglichen Kontexten (Heller 1984) wie dem Arbeitsplatz oder der Schule. Das sind die

für die jungen Frauen relevanten Arenen, in denen Diskurse und Imaginationen mit Praktiken interferieren, in denen das Subjekt und sein Körper sich in die Diskurse einschalten und praktische, sichtbare Wahrheiten erzeugen. Über den Körper, über ihre Leistungen erzwingen sie lokalen Dialog und vermitteln sie situierte Differenz, arbeiten sie an der praktischen Re-Imagination des Islam. Das unmittelbare Bild der Kopftuchträgerin, die in der Arztpraxis den Computer bedient und ebenso selbstbewußt wie effektiv Patienten und Arbeitsabläufe organisiert, wirkt auf die Überlagerung anderer Bilder wie etwa das in Zeitungen übermittelte von kleinen Mädchen im Koranunterricht, die, mit im Verhältnis zu ihren kleinen Gesichtern und Körpern überdimensional großen Kopftüchern, die sie fast zu erdrücken scheinen, vor Schriften hocken, die ebenfalls zu mächtig für sie sind. Hier schlägt über alltagspraktische Handlungen abstrakter Diskurs in Evokation um; hier residiert das Subjekt über seinen Habitus als zentrale Instanz der Vermittlung.

Die innerislamische Dimension

Nicht minder wichtig als die Vermittlung nach außen ist, um wiederum am Klassenaspekt anzuknüpfen, die binnenzentrierte Kulturvermittlung, die zugleich, weil Transformation einschließend, Kulturproduktion ist. Diese Kulturproduktion bezieht sich ganz wesentlich auf eine als authentisch islamisch definierte Transformation des sozialen Geschlechts und der Geschlechterbeziehungen. Diese hat ihre Bedeutung in der Markierung einer neuen Klassenfraktion im mittleren sozialen Bereich der multikulturellen Gesellschaft, indem sie sich über die Stilisierung eines ›hohen islamischen Paares‹ von der traditionellen Geschlechterhierarchie deutlich unterscheidet durch eine Gleichstellung. Dazu gehört die reflektierte Organisation und Akkumulation des habituellen Kapitals in der ehelichen wie in der Eltern-Kinder-Beziehung. Von anderen benachbarten Klassenfraktionen hebt sich diese Klassenfraktion ab durch die Moral und durch die Stilisierung einer Auseinandersetzung zwischen den Geschlechtern als gemeinsames Projekt der Umordnung. Nicht der offene Geschlechterkampf oder die Abkopplung steht zur Debatte, sondern die gemeinsame und reziprok wirksame Verpflichtung auf eine Moral, die als kultivierte praktische Weisheit wirksam werden soll. Die rationale Umordnung der Geschlechterbeziehung (im Einverständnis mit männlichen anti-traditionellen Muslimen und gezeichnet durch ähnliche Konfliktlinien und Aushandlungsprozessen wie in nicht islamischen Partner-Ehen) ist zentral als Zeichen und ethische Praxis einer neuen Mittelklassefraktion.

Diese Umordnung weist, wenn man Bourdieus Kriterien der sozialen Geschlechterdifferenzierung zugrunde legt, deutlich eine bürgerliche Orientierung auf. Gemäß der klassenspezifischen zwischengeschlechtlichen Arbeitsteilung, die er in den Vordergrund rückt, deutet er die Frauen als zuständig für die Ästhetik und den Dienst (vgl. 1982: 561f.). Die Zuständigkeit für den Geschmack beinhaltet, eminent wichtig für das aufsteigende Kleinbürgertum, die Gestaltung von Lebensstil. Der Dienst, das Helfende, das Pflegende umfaßt, auf den häuslichen Bereich bezogen, die Reproduktion der Familie und ihrer Werte. Damit stehen die Frauen, selbst wenn sie, was nur wenige ausdrücklich tun, die These einer biologisch determinierte Geschlechterdifferenz vertreten, als Kulturvermittler im Zentrum der Arbeit der Lebensstilisierung. Diese produktive Arbeit (die homolog auch nach außen geleistet wird, wodurch die weibliche Berufstätigkeit so wichtig ist) erklärt ihre, durchaus auch von den islamisierten Männern erkannte, zentrale Bedeutung als Frauen im praktischen Islamisierungsprozeß und macht ihr Geschlecht zum Plus. Auch als Ehefrauen und Mütter konstituieren sie sich zum Bürger.

Unter diesen Bedingungen, bei denen das Private und das Öffentliche ineinander verschwimmen, ergibt sich eine Umkehrung: Die Frauen stehen nicht am Rande einer islamischen Bewegung, sondern im Zentrum eines polyvalenten sozialen Produktionsprozesses. Das macht sie zu reflektierenden verantwortungsbewußten Akteuren, die nicht den alltagsweltlichen Rahmen, aber den bloßen Reproduktionsradius reflektierend überschreiten und sie ins Zentrum von Wandlungsstrategien stellen (vgl. Heller 1984: 88f., 259ff.).⁸⁵ Der Islam macht sie zu Akteuren, zu gleichermaßen ethisch sich bindenden statt von anderen gebunden werdenden und alltagpraktisch kreativen Subjekten. Er ersetzt mündelhafte Differenz durch eine reflektierte Differenz von Bürgern. Daraus erklärt sich sein Potential als Anerkennungsstrategie und die weibliche Wahl für diese Strategie.

Selbstkonstituierung zwischen Islam und Bürgerlichkeit

Bislang sind zwei Kontexte der Formierung sozialer Identität beschrieben worden: Klasse und Staat. Beide konstituieren und positionieren Subjekte, statten sie mit Diskursen und Praktiken aus, bzw. bearbeiten sie über Diskurse und Praktiken. Mit der Idee der multikulturellen Gesellschaft rückt das Subjekt auf spezifische Weise ins Zentrum der Betrachtung. Kulturelle Identität und ihre Anerkennung sind legitime Ansprüche und führen das

Subjekt in einen »Kampf um die Anerkennung von Identitätsansprüchen« (Honneth 1994: 230). Die »Möglichkeit der positiven Selbstbeziehung (ist) allein mit der Erfahrung von Anerkennung gegeben« (ebd.: 278), das heißt von intersubjektiver und sozialer Wertschätzung in ihren verschiedenen Formen. Jede Person hat demzufolge »Identitätsansprüche« (ebd.: 213), moralische Ansprüche auf die Anerkennung ihres Selbst und ist auf die Anerkennung durch andere angewiesen, um zu einer positiven Selbstbeziehung zu kommen (vgl. Todorov 1998). In der multikulturellen Gesellschaft wird Identität in Verbindung mit Ethnizität und Abgrenzung zu einem Schlüsselbegriff, und Fragen der Repräsentation kultureller Identität sowie nach dem Wesen, das kulturelle Identität ausmacht, rücken in den Mittelpunkt. Wenn auch einerseits die Zirkulierung verschiedener, sich teilweise widersprechender Bedeutungen von Identität Zweifel wecken, ob dieses »suggestive oxymoron« (Brubaker/Cooper 2000: 34) überhaupt eine fruchtbare Grundlage für ein analytisches Konzept bilden kann, so steht andererseits im Diskurskontext von Multikulturalität und institutionalisierter Steuerung von Identitätsansprüchen der Aspekt einer kollektiven Identität im Vordergrund. Jürgen Habermas (1993) zum Beispiel sieht die Gefahr eines verwalteten »Artenschutzes« und befürchtet eine Instrumentalisierung des Bedürfnisses Identität im Rahmen von Interessenspolitiken. Andere deuten auf das Problem einer staatlich legitimierten Retraditionalisierung und »Zwangsidentifizierung«, vor allem im Hinblick auf islamische Minoritäten (vgl. Bloul 1996; Leggewie 1993; Werbner 1997). Es ist diese Spannung zwischen Individuum, Gemeinschaft und Gesellschaft, die den Multikulturalitätsdiskurs kennzeichnet, die aber auf der empirischen Ebene, aus der subjektiven Perspektive nicht derartig zentral sein muß.

Fraglich ist, ob es aus der lebensweltlichen Perspektive Sinn macht, nur eine Variante von Identität in Betracht zu ziehen oder ob es nicht angemessener ist davon auszugehen, daß mehrere Konzepte sich überlagern und daß diese Konzepte auch selber Gegenstand von Auseinandersetzungen um die Definition von Identität und Anerkennung bzw. um die symbolische soziale Ordnung sind. Erstens ist zu berücksichtigen, daß die jeweilige lokale »islamische Szene« nicht einheitlich, sondern in sich differenziert ist und entsprechend verschiedene Konzepte von Islam und »richtigen« Muslimen beinhaltet. Sicherlich weist der Islam einen allgemeinverbindlichen und schriftlich fixierten Korpus an Ritualen und Regulationen auf, die individuelle und kollektive islamische Identität vermitteln. Aber deren Ausgestaltung und deren Bedeutungshorizont im einzelnen ist eingebettet in soziale, durchaus nicht konsensuelle Beziehungsrahmen. Das betrifft, wie andere Studien zeigen, sowohl die nationalstaatliche (vgl. Star-

rett 1995) wie die mikrosoziale Ebene (vgl. Klein-Hessling 1999; Peleikis 1999; Werner 1999). In der vorliegenden Studie ist vor allem im zweiten Kapitel der von den einzelnen Subjekten reflektierte Umgang mit den Regulationen und ihre Einbettung in Alltagszusammenhänge aufgezeigt worden. Sowohl aus der ethischen islamischen Lebensführung wie aus der ästhetischen Dimension heraus erfolgen in verschiedene Richtungen stets Abgrenzungen, Distinktionen und Auseinandersetzungen um Deutungen und Praktiken. Zweitens ist die Frage der ethnischen oder kulturellen Identität nicht isoliert zu betrachten, sondern als das Glied einer Kette, die in den 1950er/60er Jahren beginnt und zunehmend differente Identitäten auf die Bühne bringt. Verschiedene soziale Bewegungen wie die Frauen-, die Homosexuellen-, die ökologische Bewegungen, um nur die größten und nachhaltigsten zu nennen, zeugen davon (vgl. Brubaker/Cooper 2000; Yeatman 1994). Damit einher geht eine Partikularismus-Sensibilität, die das Subjekt dazu führt, sich mit seiner individuellen Authentizität auseinanderzusetzen und sich selbst zu navigieren, seine Bedürfnisse und sich selbst zu erkennen. Dieses betrifft sowohl die psychologische wie die politische Ebene. Anna Yeatman spricht von einem »post-ontological approach to citizenship«, »a politics of difference«, die nicht mehr auf der Grundlage des »Vergessens« (»forgettings«), der Voraussetzung zur Herstellung von Konformität und der Unterdrückung von Inkohärenzen, beruht und damit auf Individuen, die sich verstehen als »selves ... required to conform to the liberal model of self« nach dem Modus von »exit and voice«, sondern auf Individuen, die sich selbst verstehen als

»selves which understand their integrity to lie indeed in the historically specific dynamics of their own contradictions, incoherencies, ambivalences, repressions, and in the intersection of these with the contingencies and changes of the histories within which they find themselves situated« (Yeatman 1994: 83f.).

Daraus folgt zweierlei: Das dem liberalen Konzept entsprechende »autonome Individuum« ist der Hauptreferent für alltagsweltliche Differenzpolitiken und nicht ein Kollektiv. Die Frage der Selbsterkennung, die Diagnose der eigenen sozialen Situierung, und damit auch der zugewiesenen Situierung, tritt in den Vordergrund. Die einzelne Person wird zum zentralen Selbst-Akteur, das Innere, Psychische wird politisch, zum Bestandteil des Bürgers, der im Dialog steht mit anderen Bürgern und deren Identitäten.

Die Beziehung zum Selbst wie zu den anderen ändert sich. An die Stelle eines Selbst mit der Aufgabe »to express itself as univocal, clear, and monorational purpose«, was einschließt, daß »it must submit itself to a

harsh and rigorous regime of self-mastery«, um den Ansprüchen des Regime an das Selbst zu genügen, tritt die Anforderung, die eigene Authentizität darzulegen. Das bedeutetet, »to ›other‹ vast areas of its own internal complexity, ... to ›other‹ those subjects whose presence it requires in order to make its will socially visible.« Damit einher gehen verschärfte innere Aushandlungen und Aushandlungen mit anderen, die zudem dadurch verstärkt werden, daß das »›being‹« der ontologischen Orientierungen »is more a creature of contingent history than it is of some pre-historical point of origin« (ebd.: 82f.).

›Post-ontologische‹ Identität zielt auf ein morphologisches Selbst: Auf der Basis von reflexiver »biographischer Arbeit« (Apitzsch 1999; vgl. Marcus 1995) hat die einzelne Person sich ihre authentische, ihre partikulare Identität, die sich aus jeweils spezifischen und sich wandelnden Kontexten zusammensetzt, zu erarbeiten, gegebenenfalls auch zu revidieren, mit anderen zu vergleichen und gegenüber anderen zu vertreten (Gergen 1996; McNamee 1996; Simonds 1996; Somers 1994):

»... only *I* can shape and re-shape who I am. Thus, although it is true, ... that in late modern society individuals often seek to redefine themselves, such redefinitions must still be seen as *mine*, as voluntarily chosen, and my redefined self will be, authentically, *me*« (Goldstein/Rayner 1994: 368).

Die Islamisierung der jungen Frauen ist als ein Bestandteil der Morphologisierung des Selbst zu begreifen. Der Islam ist für sie nicht ein durch andere Personen aufzwingbarer Ritus, eine erzwingbare Normierung, auch keine verborgene, sozusagen genetisch verankerte Kultur, die lebenszyklisch, mit der Übernahme einer Weiblichkeitsrolle in Aktion tritt (das deuten die anderen, wenn sie das für sie plötzlich erfolgende Einsetzen des Kopftuchtragens mit Verlobung, Heirat oder strengen traditionellen Eltern in Verbindung bringen), sondern Bestandteil eines biographisch bedingten Prozesses des Findens der eigenen Authentizität in der Aushandlung mit anderen, islamischen wie nicht islamischen Repräsentationen von Authentizität. Es handelt sich dabei um einen mehrdimensionalen Ordnungsprozeß, der vom situierten, das heißt, nicht einem abstrakten, sondern einem konkreten Positionen akkumulierendem, Subjekt ausgeht und auf dieses Subjekt gerichtet ist. Eine Besinnung auf die eigenen Wurzeln, auf ›meine eigene‹ oder ›meine eigentliche Kultur‹ hat eine mehrdeutige Referenz: Sie bezieht sich auf Vorstellungen eines Ur-Islam und auf eine konkrete normative wie praktische Kultur (vermittelt durch Eltern, ›Landsleute‹ in Deutschland und im Herkunftsland), die als Habitualisierung

persönliche Einstellungen und Handlungen formt. Beides wird zueinander wie auch zur ›dominanten Kultur‹ einer Mehrheitsgesellschaft in bezug gesetzt. Kultur wird demnach als vielschichtig definiert, dekonstruiert und im Hinblick auf persönliche Identität, auf situierte Subjektivität rekonstruiert. Die Autonomie des Individuums bemißt sich dann zum Beispiel in der subjektiven Fähigkeit, Kopftuch und Karriere, um es bildhaft zu formulieren, zu regulieren, seine persönlichen Bedürfnisse nach religiösem und beruflichem Leben gleichermaßen zu verfolgen, seine Authentizität offen darzulegen, ohne einen Teil, das Islamische, unsichtbar zu machen, es, wie eine Frau es formuliert, zu »verstecken.« Faktisch bedeutet diese Anlagerung von Kultur an der persönlichen Authentizität Aushandlungen nach allen Seiten hin, auch mit anderen inneren (nicht-islamischen) Stimmen.

Persönliche Authentizität, Identität ist also nicht vorgängig vorhanden, für die jungen Frauen auch und schon gar nicht durch eine verstärkte Hinwendung zu einer türkischen, marokkanischen oder sonstwie nationalstaatlich bzw. lokal definierte Kultur – im Gegenteil, in dieser Hinsicht überwiegt eine Haltung des Ressentiments –, sondern sie residiert im dialogischen und interaktiven Selbst. Dieses muß entdeckt, entwickelt und in eine stabile Position gebracht werden, die der »Forderung nach kultureller Anerkennung, ... (die) in einen radikalisierten Zwang zur Selbstbehauptung ... mündet« (Stauth 1995: 95f.) genügt. Hier setzt der Islam, ausgehend vom einzelnen in seiner Beziehung zu Gott und in seiner Eigenverantwortung für ein gottgefälliges Leben, das erreichbar ist durch die Orientierung an einem transparenten schriftlich fixierten Korpus an Regulationen, in seiner Bedeutung als logisch nachvollziehbares System einer Lebensstilisierung ein. Ähnlich den Ausführungen Webers zum Calvinismus bietet sich eine Ethisierung des persönlichen Lebens. Für die Frauen bedeutet dies die Reflektierung und Umorganisation des Alltagshandelns. Sie treten in einen Prozeß der Selbstkonstituierung ein, der aufgrund fehlenden oder, in ihren Augen falschen, religiösen Trainings eines hohes Maß an Selbstdisziplinierung erfordert. Was sie als Befreiung oder Autonomisierung beschreiben, ist ein Prozeß der Selbstkalibrierung (Bateson 1984: 242f.), eine veränderte Einstellung des Selbst und seinen Beziehungen zur sozialen Umwelt. Nicht mehr auf ein durch »magical boundaries« (Bourdieu 1991), durch naturalisierte Grenzziehungen ohnehin zum Scheitern verurteiltes simples »passing« von einem Pol zum anderen (Ahmed 1999) richtet sich das Begehren, sondern auf eine Ethisierung des Selbst, auf eine Entwicklung des Selbst, die eine eigene Logik hat, die nicht

den Beifall der Anderen erheischt, aber ihre von den Multikulturalitätsdiskursen nicht unberührt gebliebene Dialogmoral herausfordert.

»Die etymologische Bedeutung des Wortes *Islam* ist: sich (Gott) hingeben, sein ganzes Selbst Gott anheimgeben« (Gardet 1968: 27). Sich hingeben, sich anheimgeben ist gleichbedeutend mit Selbstbegrenzung. In der Tat bedeutet die persönliche Islamisierung für die jungen Frauen Einschränkung: die Riten, allen voran die fünf über den Tag verteilten Gebete einschließlich der vorangehenden Waschungen, die Modellierung des Verhaltens anhand der durch Koran und Sunna vorgegebenen »islamischen Etikette« (Shad 1985), die Orientierung an einem Gewissen, das dazu veranlaßt, nicht leichtfertig Regelverletzungen zu begehen bzw. richtig einzuschätzen, welche Handlungen »islamisch korrekt« sind (was sich nicht immer mit traditionellen Gepflogenheiten deckt) – all dies bedeutet hochgradige Selbstdisziplinierung, die sich über alle Lebensbereiche erstreckt. Der Islam bildet somit ein Regime praktischer, in alltagspraktischen Handlungen sich reifizierende Identitätsbildung. Diese entrollt sich als ein Prozeß, der ebenso abhängig ist vom persönlichen Wissensstand über den Islam wie von den jeweiligen sozialen Einbindungen. Angesichts geringer sozialer islamischer Kontrollen in der Diaspora-Situation und angesichts der Modernisierungserfordernisse, einen frühen Islam mit gegenwärtigen Lebensbedingungen zu verbinden, ist das Selbst der zentrale Steuerungsinstanz in diesem Prozeß.⁸⁶ Für die einzelnen bietet der Islam ein Regime der Selbsttransformation und Selbststeuerung, das in dieser Form für den »radikalisierten Zwang zur Selbstbehauptung« (Stauth) unter den Bedingungen der Multikulturalität gewappnet ist. Er ist durch seinen Apparat an Selbsttechniken eine selbstproduktive, nach innen wirksame »Zuchtordnung« (Foucault 1989b: 133), die auf partielle »Autoformation«, auf den Versuch »sich herauszuarbeiten, sich zu transformieren und zu einer bestimmten Seinsweise Zugang zu finden« (Foucault 1985: 10) zielt und, nicht nur auf sich selbst bezogen, gleichzeitig einer dezenten, sich der Entschlüsselung Anderer anbietenden, ohne sich ihnen aufdrängenden, einer auf Tiefe und Seriosität gerichteten Ästhetik des Selbst entspricht⁸⁷, eines konkurrenzfähigen und daher dialogfähigen Selbst.⁸⁸

Zusammenfassend kann man die Islamisierung in Anlehnung an Norbert Elias oder auch an Max Weber als einen Prozeß begreifen, in dem eine gesteuerte Transformation des Selbst im Zusammenhang mit einer sozialen Repositionierung erfolgt. Reflektierte islamische Ethik und Praxis bilden im lebensweltlichen Kontext den Hintergrund für Identitäts- und Anerkennungspolitiken, die über Ethnie, Klasse und Geschlecht verlaufend, auf

persönlicher Repositionierung durch Differenz basieren. Über Technologien des Selbst wird der Islam gewendet zu einer einerseits distinguierenden und andererseits konkurrierenden Ressource ›ethnischer‹ individuierter Akteure, die sich unter dem Bezug auf ihre spezifischen Koordinaten der sozialen Situierung (Abstammung, Geschlecht, Bildung) in die Auseinandersetzung um die symbolische Rangordnung einschalten. Sie tun dies primär nicht über ideologische Konzepte, sondern, der Strategie jener entsprechend, die über keine bedeutenden sozialen Machtressourcen verfügen, über den Körper, über Körperpolitiken und Techniken der Stilisierung des Selbst, verbunden mit der »Suche nach Originalität« (Lepénies 1968: 88) und zugleich Anerkennung.

Was einerseits als Radikalisierung erscheint, etwa in der strikten Unverzichtbarkeitserklärung hinsichtlich des Kopftuchtragens oder in der betonten Selbstdisziplinierung, kann andererseits als Zuführung des Islam in das Netz der Systemrationalitäten charakterisiert werden. In der Auseinandersetzung um Bedürfnisse, Differenzen und Identitäten erscheint der Islam als Inklusionsstrategie, in der die moderne islamische Frau eine Schlüsselposition einnimmt als Verwalterin ihrer Bedürfnisse, ihrer Identität und ihrer Biographie. Sie tritt auf als souveräne Bürgerin, die eingreift in die Steuerung alltagsweltlicher interaktiver identitätsproduzierender Prozesse und Bilder. Klasse, Ethnie, Geschlecht und Selbst bilden dabei eine Matrix für die lokale praktische Repräsentation von Wahrheiten (vgl. Rabinow 1993). Die durch den Islam evozierte Selbstfindung und Selbstaffirmation beinhaltet, darin den frühbürgerlichen und den sogenannten Neuen Sozialen Bewegungen ähnlich, eine Reflektion und Transformation des Selbst und des Alltagslebens einschließlich der privaten Beziehungen auf der Basis dieser Matrix (vgl. Mouffe 1988; Touraine 1992; Taylor 1992 sowie bezogen auf den Islam Göle 1997, 2000). In Reflektion auf diese Matrix und in der Referenz auf eine eigene Kultur, die die sozialen Imaginationen der anderen nicht aufhebt, sondern korrigiert, emergieren individuelle soziale Akteure. Ihre alltagspraktische Rekonstruktion des Islam bildet für sie den Motor einer auf Gleichheit basierenden Hyper-Integration, die das Selbst über die Alltagspraxis autorisiert, sein privates Leben in eigener Regie in Einklang mit den sozialen Imaginationen zu organisieren.

