

**ISLAM, INTERKULTURALITÄT UND BIO-POLITIK.
ÜBERLEGUNGEN ZUR INTEGRATION DES ISLAMIS
IM EUROPÄISCHEN KONTEXT**
SIGRID NÖKEL

In einer erstaunlichen Parallelität ist im Laufe der 1990er Jahre in Europa überall dort, wo infolge von Einwanderung islamische Minderheiten entstanden sind, der Islam innerhalb der zweiten Migrantengeneration zu einer Quelle von persönlicher Identität geworden. Ins Auge fallen dabei vor allem jene junge Frauen und Mädchen, die aufgrund ihres beruflichen Status und ihrer schulischen bzw. universitären Karrieren als ›gut integriert‹ gelten (›BildungsinländerInnen‹), und die ihre Ambitionen in dieser Hinsicht mit einer ›korrekten‹ islamischen Lebensweise verbinden wollen. Dies beinhaltet für sie das Bedürfnis, die Pflicht wie auch das Recht, islamische Ethik und Moral in ihrer Alltagspraxis zu integrieren. Karriere plus Kopftuch – so kann schlagwortartig das Projekt der persönlichen Islamisierung, der Gestaltung des Selbst durch die Orientierung am Islam umrissen werden. Wenn Sozialwissenschaftlerinnen wie Jessica Jacobson (1998), Gritt Klinkhammer (2000), Ruba Salih (2001) und Nancy Venel (1999) in diesem Projekt den Prozess der Subjektivierung und der Emanzipierung von gleichermaßen traditionellen Zwängen wie sozialen Zuschreibungen, die Angehörige einer Minderheit auf bestimmte Identitätsmuster festlegen, hervorheben, so ist das sicherlich eine plausible Erklärung, die von den diesen Studien zugrundeliegenden Interviews mit betroffenen Frauen und Mädchen abgestützt ist. Allerdings ist es eine Erklärung, die für sich allein zu kurz greift. Sie blendet den weiteren sozialen und systemischen Kontext aus, indem sie sich vornehmlich auf die handelnden Subjekte, auf ihre Ambitionen wie Weltdeutungen bezieht. Sie – ich formuliere es bewusst drastisch, um das Argument deutlich zu machen – konzipiert (post-moderne) Heroinnen, die aus subjektiven Bedürfnissen und subjektiver Kraft heraus Grenzen sprengen, sich als Individuen verwirklichen. Eine Gestaltung des Selbst wird gleichgesetzt mit einer Optimierung der individuellen Kontrolle über die Bedingungen der sozialen Umwelt. Wenig Beachtung dagegen finden die Rahmenbedingungen und Voraussetzungen, die dem Prozess der Identitätsfindung und der Selbstaffirmation über den Islam eine spezifische Form geben, die es ermöglichen, dass der Islam in diesem Kontext überhaupt als Quelle der Selbstaffirmation wirksam werden kann.

Dafür sind zwei Erklärungen anzuführen. Die erste bezieht sich auf die Methode. Biographische Erzählungen, die die Grundlagen der angeführten Untersuchungen bilden, sind zu verstehen als temporär gültige und wandelbare »Fabelkompositionen« (Ricoeur 1996: 199), die auf Alltagswissen basieren und als solche zwar Bedingungen der Konstruktion mitführen, diese aber nicht elaborieren (Knapp 1997). Das heißt keineswegs, dass den subjektiven

Erzählungen nicht zu ›trauen‹ wäre, aber es ist in Rechnung zu stellen, dass die Erzählenden Akzente setzen und mit einer gewissen Flexibilität umformulieren können. Die Personen, ihre Lebensumstände und Erfahrungen verändern sich. Auch die Muster, sich zu erkennen und zu beschreiben, sich als Selbst, als Subjekt zu fühlen, sind als genealogische zu begreifen. Nur wenn dieser Kontext einbezogen wird, sind meines Erachtens die Voraussetzungen gegeben, ein Phänomen wie die Wahl des Islams (des ›Anderen‹) als Quelle persönlicher Identität in seiner Komplexität analytisch zu erschließen.

Das bedeutet zweitens aber auch, dass man einen kritischen Umgang mit ›klassischen‹ Ideen wie Emanzipation und Subjektivierung als progressive Befreiung von Zwängen und Zuwachs an Rechten pflegt und sie nicht, ob eingestanden oder nicht¹, in Bewertungsmaßstäbe aufnimmt. Der kühle analytische Blick umfasst vielmehr die Zweischneidigkeiten, die Veränderungen von Repräsentationen und Machtspielen, die auf Identitätsbildung wirken, die Subjekte bilden, zum Handeln herausfordern, in Genealogien einbetten und damit in andere Formen pressen, sie mit anderen Zwängen konfrontieren (vgl. Elias; Foucault).

Entsprechend stehen in diesem Aufsatz nicht die jungen Frauen als Identitätskonstrukteure im Vordergrund, sondern ich suche nach dem, was ›hinter‹ den Erzählungen steht, nach den makrosozialen Einbettungen. Als Wegweiser dienen dabei Ideen Foucaults, die meines Erachtens die Chance eröffnen, den Islam in Europa nicht apriori in Verbindung mit einer Moral der Anerkennung des Anderen (auch aus der Perspektive der jungen Frauen selbst) und damit wertend in den Blick zu nehmen, sondern als Bestandteil eines bio-politischen Prozesses, der anderskulturelle Individuen integriert und mit anderskulturellen Personen arbeitet. In diesem Rahmen kann das nur in Ansätzen erfolgen.

Im ersten Teil meines Beitrages stelle ich die Hauptbereiche weiblicher alltagsweltlicher Mikropolitiken junger islamischer Frauen der zweiten Migrantengeneration vor. Dies ist hier nur sehr kurz, generalisierend und in der engen Ausrichtung an dem oben genannten Ziel möglich, so dass ich hier auf detaillierte Ergebnisse an anderer Stelle (vgl. Nökel 2002) verweisen muss. Im zweiten und dritten Teil steht die Frage nach dem Zusammenhang von Islam und Bio-Politik sowie den für die Frauen relevanten Bedingungen und Konsequenzen im Zentrum. Dabei wäre es vermessen, eindeutige Ergebnisse präsentieren zu wollen. Hier ist es lediglich möglich, einen theoretischen Horizont zu sondieren, der der Komplexität des Phänomens ›Islam – Geschlecht – Europa‹ angemessen ist.

1 Gerade im Zusammenhang mit den Disputen um den Islam wird er sozialtheoretischer Erkenntnisse zum Trotz ungeahnt prominent. Aber auch das Theorem der Multikulturalität ist davon nicht frei (vgl. Taylor 1994).

Felder der persönlichen Islamisierung

Die folgenden Ausführungen basieren auf fast zwanzig narrativ-biographischen Erzählungen von in Deutschland lebenden und aufgewachsenen Frauen im Alter von 18 bis 28 Jahren türkischer, marokkanischer, syrischer und ägyptischer Abstammung. Die meisten gelten als sozial gut situiert oder, wie der Sprachgebrauch in diesem Falle nahe legt, gut integriert, denn sie haben fundierte berufliche Ausbildungen oder steuerten zum Zeitpunkt der Untersuchung auf das Abitur oder den Studienabschluss zu. Nur ein Teil von ihnen stammt aus dezidiert religiösen Familien, von denen wiederum nur ein Teil mit Beginn der Pubertät regelmäßig ein Kopftuch anlegte. Andere haben später, meist um das achtzehnte Lebensjahr herum, den Islam als Quelle »meiner Kultur« und als Prinzip der Gestaltung der eigenen Identität und Biographie entdeckt. Während die ersteren in diesem Alter einen Umdeutungsprozess vorgenommen und vorhandene Wissensbestände reflektiert haben, erfolgte bei den letzteren ein Entschlüsselungsprozess einer bis dahin kaum bekannten Religion. Beide stimmen überein in ihren Ansichten von einem ›modernen‹ Islam. Analysiert man ihre Erzählungen, so zeigen sich drei wichtige, im Bewusstsein der Frauen miteinander verwobene Felder der praktischen Identitätskonstruktion, in denen sie sich gleichermaßen bewähren müssen, um vor sich selber und vor anderen dem Anspruch auf kulturelle Authentizität und Anerkennung gerecht zu werden.

Die Konstituierung als authentisches Selbst

Der Schuleintritt produziert fast ausnahmslos die einschneidende Erfahrung, sich in der Position des kulturell Anderen wiederzufinden. Das zeigt sich im Zusammenhang mit der in der Schule geforderten Sprache, die nahezu jedes der Mädchen zu diesem Zeitpunkt nicht beherrscht und sich mehr oder weniger mühsam aneignen muss. Die erste wichtige Erfahrung von Differenz ist somit gleichbedeutend mit der Erfahrung von Hierarchie und (persönlicher wie kollektiver) Unzulänglichkeit. Zunehmend werden sie auch, gewöhnlich im Rahmen einer Serie banaler Situationen und in Konnotation mit Mangelhaftigkeit, darauf verwiesen, dass sie Mädchen aus Familien mit einer anderen, einer islamischen Kultur sind, die zumeist deutliche Spuren eines Arbeitermilieu trägt. Diese Erfahrung des negativen kulturellen Anderen setzt sich fort – und im Inneren fest –, auch wenn im Laufe der Zeit schulische beziehungsweise berufliche Leistungen und Freizeitverhalten eine persönliche Gleichheit mit den nicht ›ausländischen‹ Schülern oder Kollegen beweisen. Eine andere Erfahrung ist, dass eigene harte Arbeit und gute Leistung Anerkennung sichern sowie gute Aussichten auf Karriere und sozialen Aufstieg eröffnen. Häufig erleben die jungen Frauen und Mädchen sich als Einzelkämpfer, die ohne elterliche Unterstützung die Regeln in maßgebli-

chen sozialen Feldern wie der Schule selbst entziffern müssen. Erfahrungen der Abwertung verbinden sich somit mit einer gewissen Selbstständigkeit.

Trotz persönlicher Anerkennung in diversen funktionalen Feldern und hochgradiger sozialer Integration (etwa in gemischten Jugendcliquen) besteht eine Grunderfahrung weiter: man wird nie zum ›Einen‹, sondern bleibt stets ›der Andere‹: »du bist nicht wie die anderen Türken«; »trotzdem bist du eine Marokkanerin« – das sind auf Abstammung und Ursprung, auf unverrückbare, individuell nicht zu bearbeitende Zuordnungen verweisende Schlussfolgerungen. In der Folge stellt sich den Mädchen und jungen Frauen zunehmend die Frage nach einer eigenen Kultur und ihrer eigenen Identität. Im Alltagswissen bleibt der Begriff Kultur ein Mysterium, das nicht zu fixieren ist, aber intuitiv erscheint der Zusammenhang von Kultur – Identität – Macht. Auf der Suche nach der eigenen Identität, die offenbar ohne die Konnotation mit dem Begriff Kultur undenkbar ist, stellen die Mädchen und jungen Frauen dann fest, dass die nächsten Vermittler von Identität, Schule und Familie, nur partiell einen Beitrag leisten können. Um es mit Foucault zu sagen: Beide Seiten offerieren diffuse Moralcodes und -techniken, um gehorsame Akteure (Leistungsträger, gute Töchter) zu erzeugen, aber keine Moral, die handelnde, durch höhere Ideale motivierte moralische Subjekte erfordert (vgl. Foucault 1989: 36ff.).

In dieser Situation wird der Islam bedeutsam. Er erscheint als universale inklusive und logisch durchdringbare und praktisch umsetzbare Kultur, die man sich allein aneignen kann durch Texte und auf das Selbst wirkende Alltagspraktiken, gestützt von Generationen von Gelehrten, aber nicht monopolisiert durch die Orthodoxie. Als ›Hoch-Islam‹ setzt er sich ab von der als diffus und fragmentiert wahrgenommenen islamischen Kultur einer unwissenden, nicht hinterfragenden und von Autoritäten abhängigen Unterschicht. Mit seinem Sinn für Ordnung, für individuelle und unmittelbar leibliche Selbsterfahrung, Selbstperfektion und Selbstdisziplin – Tugenden, die die Mädchen und jungen Frauen bereits hochgradig im Verlauf ihrer schulischen Karrieren inkorporiert haben – bedeutet der neu entdeckte Islam keinen Bruch mit der bisherigen Biographie, sondern eine Progression und Optimierung. Er bildet überdies eine spirituelle Ergänzung zu der Erfahrung, Anerkennung nur als ›Leistungsmaschine‹, die eines Tages versagen kann, zu erwerben.

Wenn es, wie Bhabha (1994: 155f.) es formuliert, sowieso nicht möglich ist, der ›Eine‹ zu sein, dann bleibt als einzige Lösung das ›Hinzufügen‹ der eigenen Kultur. Hinzufügen aber bedeutet, das Hinzuzufügende zu entdecken, Schnittstellen zu finden und die Verbindungen herzustellen. Ebendieses ist für die Frauen durch einen ›hohen Islam‹, der das moralische, reflektierende und rational denkende Individuum anspricht, möglich, nicht aber durch traditionelle, als kolonisierend begriffene Lesarten. Eine solche und

wahrscheinlich die wichtigste Schnittstelle ist die Vorstellung vom moralischen, an Fortschritt orientiertem Individuum und deren praktische Umsetzung. Das zeigt sich zum Beispiel in folgenden Prinzipien, die in der Alltagspraxis der jungen Frauen von allgemeiner Relevanz sind:

Das Essen

Zwar wissen muslimische Kinder ziemlich früh ›wir essen kein Schweinefleisch‹, aber sie wissen nicht warum. Sie erleben Situationen der Hilflosigkeit durch herablassende oder spöttische Bemerkungen über dieses Gebot, dessen rationalen Sinn sie nicht kennen. Essen erscheint als eines der frühesten Zeichen von Differenz, einer hierarchisierten Differenz auf der Grundlage eines Mangels (etwas nicht zu dürfen). Mit der persönlichen Islamisierung wandeln sich unfreiwillige Inkorporierung und Gehorsamkeit in rational erklärbares Wissen und begründete, einer tieferen Ethik sich verpflichtenden Wahl. Zusätzliches Gewicht verleihen wissenschaftliche Argumente über die Schädlichkeit von Schweinefleisch für den menschlichen Organismus sowie die Kompromisslosigkeit, mit der Substanzen, die in geringen Mengen in Fertignahrungsmitteln vorhanden sind und die Anteile an Schweinefleisch enthalten oder von ähnlicher chemischer Beschaffenheit sind (zum Beispiel die für Emulgationszwecke eingesetzten Mono- und Diglyceride), verurteilt werden. Ebenso die Art und Weise zu essen wird einem Wandel unterzogen: man solle zum Beispiel diszipliniert essen, mit guten Manieren und in bescheidenen Mengen, so wie es vom Propheten überliefert ist. Am Beispiel des Essens lässt sich nachvollziehen, wie abwertende Differenz durch Rationalisierung zu einer aufwertenden Differenz umformuliert wird, die sich auf eine Ethik stützt. Subjektwerdung durch Unterwerfung – Judith Butler (2001: 2ff.) weist auf die Wurzel subjugare hin – und durch Universalisierung, indem der menschliche Körper an sich die Referenz bildet: das ist sozusagen das strategische Gespann der selbstbewussten Umwertung.

Fasten und Beten

Das jährliche Fasten und das tägliche Beten gehören, auch wenn Ausnahmeregelungen vorhanden sind, zum rituellen Grundbestandteil. Insbesondere jene Frauen, die nicht mit religiösen Riten aufgewachsen sind, halten die täglichen fünf Gebete für obligatorisch, obwohl, aber auch gerade weil sich ein ständiger Kampf mit der eigenen Selbstdisziplin damit verbindet. Andere allerdings berufen sich auf Empfehlungen des Propheten hinsichtlich des sogenannten Reisegebets, wobei, so die alltagssprachliche Erklärung, ›fünf Gebete zu dreien zusammengezogen werden‹. Für sie bedeutet diese Praxis eine Entlastung, weil Gebete, die in die Arbeitszeit fallen, in der privaten Zeit nachgeholt werden können.² Einige Frauen geben auch zu, öfter ein Gebet

2 Generell fällt auf, dass die meisten jungen Frauen, auch wenn die Möglichkeit

zu versäumen, weil sie zu dem entsprechenden Zeitpunkt Unaufschiebbares zu tun haben, wie dem Unterrichtsstoff zu folgen, sich intensiv auf eine Prüfung vorzubereiten, oder weil sie, wenn die Zeiten für das Nacht- oder Morgengebet ungünstig liegen, nicht auf den Schlaf verzichten wollen, um für die Anforderungen des folgenden Tages gerüstet zu sein. Eindeutig liegt im Zweifelsfall die Präferenz auf der innerweltlichen Leistung und nicht auf der religiösen Pflicht.

Sich selbst verändern

Als zentral, weil als kreatives Handeln der bloßen Pflichterfüllung entgegengestellt, erscheint die Modellierung des persönlichen Habitus, wobei die *sunna*, die Überlieferung vom Leben des Propheten und seiner Gefährten als Richtlinie für ›zivilisiertes Verhalten‹ dient. Wie der Prophet versucht man freundlich und höflich zu nahezu jedem und in jeder Situation zu sein, oder, mit anderen Worten, souverän und selbstbewusst auch unerfreuliche Interaktionen zu meistern. Unabhängig davon, ob diese Vorstellungen nun mit historischen Wahrheiten konsistent sind³, besteht das Modell einer Person, die sich ihre eigene Identität erarbeitet und kontrolliert, und zwar durch ›Verleiblichung‹, durch selbstdisziplinierte Körperpolitiken, die nach innen, auf die eigene Person und nach außen, auf die Anderen, wirken. Die Sprache des Körpers, die sichtbare selbstbewusste körperliche Repräsentation erzeugt, das legen die biographischen Erzählungen nahe, weit effektiver als die gesprochene Sprache Anerkennung und Respekt.⁴

besteht, es vermeiden am Arbeitsplatz zu beten, zumal wenn sie, was die Regel ist, die einzige Muslima in der Firma sind. Als Kontrast dazu s. Khedimallah 2001.

- 3 Al-Azmeh (1996: 13ff.) zum Beispiel bestreitet dies, aber abgesehen davon, dass die Vergangenheit in geschichtswissenschaftlichen Konstruktionen durch die Gegenwart erkannt und ›kolonisiert‹ wird (Foucault 2001), spielt das im pragmatischen, im Hier und Jetzt kontextualisierten Alltagshandeln keine Rolle.
- 4 Zum Beispiel beschreibt eine der jungen Frauen, wie sie nach einem Schulwechsel die neue Schule am ersten Tag nicht einfach nur betritt, sondern als erste ›Kopftuchträgerin‹ geradezu triumphal einzieht. Der Eintritt der Neuen ist ein Paradiereen vor den älteren Schülern, die die Ankommenden mustern. Ihr fallen die erstaunten, aber auch bewundernden Blicke auf, die an ihrer Person haften bleiben. Später führt sie mit den MitschülerInnen immer wieder Gespräche über den Islam, sie bemüht sich zu erklären, dass es mitnichten ein repressives, sondern ein freiwillig gewähltes ethisches System sei. Aber, so resümiert sie, »ich kann denen das hundert Mal sagen, die kapieren das einfach nicht«. Was sie vor allem nicht kapieren, ist, warum das Kopftuch dabei so wichtig ist. Über eine betont ästhetische Kleidung, über gelegentliches Rauchen einer Zigarette in der Cafeteria, auch über ihre Begeisterung fürs Autofahren, zeigt sie, neben ihrer Eloquenz, dass sie ›locker‹ und die ›kleinen‹ Grenzen bestimmend mit dem Islam umgehen kann.

In diesem Zusammenhang, und nicht als isoliertes Zeichen, ist das Kopftuch von Bedeutung. Alle an dieser Studie beteiligten Frauen haben das Kopftuch als minimale und obligatorische Form des *hijab* erklärt.⁵ Es wird beschrieben als zentrale Praktik der Selbstkontrolle, indem es einen daran erinnert, sich wie eine Respekt beanspruchende und souveräne Person, die weiß, was sie will und was ihr zusteht, zu benehmen und das Verhalten eines Kindes oder einer ›unerzogenen‹ Person ohne gute Manieren (zum Beispiel aufbrausend oder trotzig zu reagieren, wenn man sich ungerecht behandelt fühlt) abzustreifen. Als Zeichen der gewählten Differenz beinhaltet das ebenso, sich nicht weiblich in einem negativen Sinne, Hilflosigkeit oder Abhängigkeit vermittelnd, darzustellen. Kurz, es vermittelt, dass man nicht jemand ist, der Korrektur und Anleitung braucht von denjenigen, die glauben, das beurteilen zu können, sondern ein ›autonomes‹ Subjekt. *Hijab* ist nicht nur bedeutsam für die Steuerung des Selbst. Es ist ein unmittelbar sichtbares Medium der Beanspruchung von Anerkennung sowie der Initiierung eines nicht-hierarchisierten dialogischen Austausches, bei dem man die Rolle eines gleichberechtigten Partners annehmen kann und nicht mehr die eines bemitleidenswerten, kulturell und sozial benachteiligten Mädchens, das sich als Objekt der Nächstenliebe und der Materialisierung von Toleranz eignet. Dabei ist es kein Zufall, dass die jungen Frauen es durchweg ablehnen, uniform-ähnliche islamische Kleidung (Charchaf; Chador) zu tragen, sondern größten Wert darauf legen, sich nach individuellem Geschmack und persönlichem Stil zu kleiden. In der Regel wählen sie eine Kombination aus einem ziemlich strengen, auf Disziplin und Wissen verweisendem Kopftuch, das nicht ein Haar sehen lässt, was nur möglich ist durch konstante Kontrolle, und sorgfältig ausgewählter modischer Kleidung, die der islamischen Ethik entspricht.⁶ Damit, so bringt eine der Frauen es deutlich auf den Punkt, könne sie beweisen, dass »wir [die TürkInnen; S.N.] auch Geschmack haben, dass wir uns auch schön kleiden können« und vor allen Dingen, dass es sich um eine innerlich motivierte Ästhetik und nicht um einen verordneten, widerwillig ertragenen Kleiderzwang handele.

Hijab zu tragen ist der praktische Ausdruck der persönlichen Auseinandersetzung mit ›der eigenen Kultur‹. Es fällt den Frauen schwer zu definie-

- 5 Dabei muss man allerdings berücksichtigen, dass ein Teil der Frauen, auf die ich mich beziehe, zum Zeitpunkt der Untersuchung analog zur Attitüde frisch Konvertierter betonten Wert auf ›islamische Korrektheit‹ legte. Dass sich diese Haltung drastisch ändern kann, zeigt sich am Beispiel einer jungen Frau, die etwa zwei Jahre nach Abschluss der Untersuchung sich gegen das Tragen des Kopftuches entschied, nachdem sich ihre Lebensumstände gravierend geändert hatten.
- 6 Dazu gehören lange Ärmel, knöchellange Röcke, keine transparenten Stoffe, keine zu eng am Körper anliegende und dekolletierte Kleidung – wobei allerdings auch hier ein individueller Spielraum besteht.

ren, was diese ›eigene Kultur‹ ist. Eine der Frauen fühlt einen »marokkanischen Teil« und einen »deutschen Teil« in sich, aber der Versuch, diese »Teile« eindeutig zu bestimmen, lässt sie schnell ratlos verstummen. Kultur erweist sich als Chimäre, aber ebenso als Realität in der Gestalt von generalisierten Zerrbildern (›die‹ TürkInnen), die man in der unvermeidbaren Übernahme des Blickes der Anderen selber inkorporiert, auch wenn man ihn anzweifelt. Sie zeigt sich in der Gestalt von Werten, Praktiken und Interaktionen (zum Beispiel in der Konfrontation mit Heiratsanträgen als Sechzehnjährige während des Besuches bei der Großmutter in einem marokkanischen Dorf), die man nicht versteht und ablehnt, mit denen man sich aber auseinandersetzen muss. Ebenso unumgänglich erscheint es ihnen aber auch, eine Kultur »haben« zu müssen, weil für sie außer Frage steht, dass Kultur und persönliche Identität untrennbar miteinander verbunden sind – ohne authentische Kultur keine Identität. Ein ›hoher‹, reflektiv und rational durchdringbarer Islam, der sich abhebt von den Restriktionen lokaler islamisch gefärbter Traditionen und anschlussfähig ist an ›universale Werte‹ (wie gleicher Zugang zu Bildung unabhängig von Geschlecht) erweist sich als Matrix für die Definition der ›eigenen Kultur‹, für kulturelle Selbst-Affirmation und kulturelle Umwertung.

Kulturelle Selbst-Affirmation – ein Begriff, den ich dem der ›Individualisierung‹ vorziehe, weil die Konnotation schwerpunktmäßig nicht auf Befreiung und Ablösung, sondern auf Umwertung liegt – ermächtigt das handelnde Subjekt. So kann zum Beispiel nur jeweils die einzelne Frau, das einzelne Mädchen selbst entscheiden, ob der persönliche Glaube stark genug ist, um die Regeln so perfekt wie möglich zu erfüllen und ebenso, ob sie/es »stark genug ist«, sich in seiner Umgebung als Muslima zu behaupten, ohne einzubrechen und sich damit dem Verdacht auszusetzen, nicht souverän genug, nicht ›kulturell authentisch‹ zu sein. So liegt beispielsweise die Entscheidung, im Klassenzimmer oder auf dem Arbeitsplatz als Kopftuchträgerin aufzutreten, jeweils bei der betreffenden Person. Denn nur sie kennt wie kein anderer die spezifischen Bedingungen genau dieses Raumes, seine Beziehungs- und Machtgeflechte, die in ihm gegebenen Aushandlungspotenziale. Es gibt in den Augen der jungen Frauen und Mädchen keinen, der autorisiert wäre, in dieser Hinsicht Anweisungen zu geben.

Im Rahmen der islamischen Ethik existieren Bewertungsschemata, an denen der Gläubige seine Handlungen und Absichten messen kann. Ein gebräuchliches besteht aus fünf Kategorien. Diese bilden sozusagen drei große Zonen: Positives – Neutrales – Negatives:

verpflichtend	empfehlenswert	neutral	tadelnswert	verboten
<i>Wajib</i>	<i>mahmud</i>	<i>halal</i>	<i>makruh</i>	<i>haram</i>

Offensichtlich ist es jene mittlere Zone des Neutralen (*halal*) mit seinen

Randbereichen (*mahmud, makruh*) innerhalb der islamischen Kategorien des Handelns, die von den jungen Frauen in der interkulturellen Auseinandersetzung von besonderer Bedeutung ist. Sie verleiht dem Individuum einen Souveränitätsspielraum. Weitgehend unbehelligt von etablierten Orthodoxien und Praxissystemen erscheint sie als der Raum der individuellen Freiheit beziehungsweise der Eigenverantwortlichkeit. Sie verleiht das Gefühl, ein moralisches Subjekt zu sein. Entsprechend wird dieser Raum sorgfältig inspiziert und man findet unter den jungen Frauen geradezu Expertinnen im Testen und Dehnen der Grenzen, ohne dabei den Rahmen der islamischen Ethik zu verlassen.

Authentisches Selbst und interaktives Selbst

Das Streben nach Selbstsouveränität und Anerkennung ist nicht selbstzentriert, sondern erstreckt sich auf soziale Beziehungen. Es drängt auf die Modellierung existierender Beziehungen in Richtung Gleichheit. Das schließt auch die Arbeit an der Detraditionalisierung der primären sozialen Beziehungen ein, vor allem jener zu den Eltern und den Ehepartnern, also jenen Personen, die den größten Druck auf das weibliche Selbst ausüben. Demzufolge ist die persönliche Islamisierung eng verbunden mit der Verschiebung von Machtbalancen, mit der Etablierung de-hierarchisierter Beziehungen.

So wird die Legitimität der Eltern, die Freizeitaktivitäten und sozialen Kontakte zu kontrollieren, angefochten. Man habe das Recht, zumal wenn man achtzehn und damit mündig sei, auszugehen, sich mit anderen Leuten, auch männlichen Geschlechts zu treffen, ohne um Erlaubnis fragen zu müssen. Folglich fragen die jungen Frauen nicht mehr, ob sie dürfen, sondern sie teilen sachlich mit, was sie vorhaben. Diese Veränderung steht, wie die biographischen Erzählungen derjenigen Frauen zeigen, die noch unverheiratet sind, im elterlichen Haushalt leben und erst seit einigen Monaten »nach dem Islam leben« und sich entsprechend kleiden, im engen Zusammenhang mit dieser Wahl: Das Bewusstsein, zu wissen, was das Richtige ist, innerhalb eines anerkannten ethischen Systems zu handeln, eines ›hohen‹ Islams, der sich auf selbst-disziplinierte Individuen mit einem ausgeprägten Sinn für Verantwortung gründet, auf den man als moralisches Subjekt antwortet, drückt sich aus in einem souveränen Verhalten, das Fremdkontrolle ablehnt. In Auseinandersetzungen mit den Eltern berufen sie sich jetzt auf *qur'an* und *sunna*, entlehnen hier Argumente, die ihr Handeln billigen und entziehen den Eltern mit ihren in der Regel bestenfalls fragmentarischen Kenntnissen der Schriften die Argumentationsbasis. Auch wenn diese keine originäre Kausalität von Gläubigkeit und ›gutem Verhalten‹ sehen, so sind sie zumeist doch beeindruckt von der Demonstration persönlicher Souveränität, so dass die vormals klare Eltern-Kind-Hierarchie sich in Richtung einer Beziehung von (nahezu) Gleichen wandeln kann. Die elterliche Autorität wird begrenzt

durch den Islam. Die jungen Frauen sind durchaus gewillt, den Eltern Respekt zu zollen. Wenn sie betonen, dass sie damit einer islamischen Pflicht nachkommen, dann verweisen sie ausdrücklich zugleich auf die Bedingung der Wechselseitigkeit. Demnach sprechen *qur'an* und *sunna* den Eltern dieses Recht unter der Bedingung zu, dass sie die individuellen Bedürfnisse ihrer Kinder achten.

Deutlich wird dies im Zusammenhang mit der Stiftung von Ehen, einer, wie die Narrative zeigen, offensichtlich prominenten Institution, in der die Eltern zentrale Rollen einnehmen. Die jungen islamischen Frauen weisen diese Praxis eindeutig zurück. Die unumgänglichen formellen Situationen, bei denen mögliche Ehepartner und deren Familien sich kennen lernen sollen, werden von vielen verstanden als Aufruf zur Unaufrichtigkeit, weil jeder gezwungen werde, die besten Seiten von sich zu zeigen, aber nicht seinen wahren Charakter. Für die Frauen heißt das, es wird nicht ersichtlich, ob der Bewerber die eigenen Vorstellungen von einer konjugalen Ehe gleichberechtigter Ehepartner teilt. Die Kompetenz der Eltern wird von den Töchtern angezweifelt. Für sie ist die Ehe über die Funktion der Versorgung und das Gerüst tradiert Geschlechterrollen hinausgehend eine Institution, die nur dann erstrebenswert und erfolgreich ist, wenn von Anfang an eine wechselseitige individuelle Übereinstimmung zwischen zwei Personen gleichen Lebensstils und gleicher Interessen vorhanden ist. Zudem gehen sie davon aus, dass die Eltern aufgrund ihrer traditionellen islamischen Einstellung nicht unterscheiden können zwischen einem ›richtigen‹, einem gewissenhaften und modernen Muslim, der ihr Verständnis vom Islam teilt, und einem traditionell eingestellten. Faktisch ist das alte System der Ehestiftung in dem hier beschriebenen Kreis partiell ersetzt worden: Treffen islamischer Organisationen und Netzwerke, gebildet aus Freunden und deren Freunden, die sich über Hunderte von Kilometern erstrecken können und die lokale peer-groups beiderlei Geschlechts umfassen, sind wichtige Kanäle der Partnersuche geworden, wenn sie nicht sogar weitgehend die ältere Form ersetzt haben.

Die jungen Frauen verstehen unter einem »wahren« Muslim einen, der die islamische Ethik möglichst vollständig zum Leitfaden seiner Alltagspraxis macht. Das erscheint ihnen als eine wesentliche Bedingung für eine mögliche gleichberechtigte Beziehung, die gekennzeichnet ist durch eine ausgewogene Machtbalance. »Denn«, wie eine junge Frau formuliert, »nur ein richtiger Muslim lässt sich von der *sunna* und dem Beispiel des Propheten beeinflussen. Gegen einen anderen könnte ich gar nicht ankommen«.

Männer, so sagen die jungen Frauen, unterliegen der Gefahr, sich leicht durch Traditionen, die ihnen Bequemlichkeit versprechen und Macht über Frauen sichern, korrumpieren zu lassen. Das würde die weibliche Idee der Selbststeuerung und des authentischen Selbst zerstören. Diese Traditionen, so scheint es, lauern überall, sind allgegenwärtig und stets bereit, sich bei der

kleinsten Unaufmerksamkeit auszubreiten.⁷ Daher erscheint es ihnen notwendig, Männer zu Partnern erziehen, sie sozusagen zu coachen. Ein solches coaching findet in spontanen alltagsweltlichen Situationen statt. Das kann etwa der Fall sein, wenn eine junge Frau mit ihrer Freundin das Kino besuchen möchte und der Ehemann Bedenken hat, dass dann Gerede über ihn und die Reputation beider entsteht. Aus solchen Situationen heraus entstehen Reflexion über und Aushandlungen von Geschlechterrollen. Eine der größten Ängste ist es, wie eine der Frauen es drastisch formuliert, »zu enden« wie die Mutter, eingeschlossen in Haus und Familie, ausgeschlossen aus der Welt. Die partnerschaftliche Ehe bildet somit einen ganz wesentlichen Aspekt, in dem sich das Projekt des souveränen Selbst bestätigt und sichtbar, für sich selber wie für andere, realisiert.⁸

Authentisches Selbst und Selbstverständnis als Bürger

Eminent wichtig ist für alle jungen islamischen Frauen berufliche Arbeit. Mit Ausnahme jener, die niedrige Schulabschlüsse und entsprechend schlechte Arbeitsmarktchancen haben, planen sie, ihre Ausbildung oder Berufstätigkeit auch nach der Heirat und einer kurzen Erziehungsphase fortzusetzen. Ihrer Ansicht nach gesteht der Islam den Frauen das Recht zu, in der Ehe den gleichen Status und die gleichen Lebensbedingungen wie zuvor zu genießen, und das schließe auch Ausbildung und Berufstätigkeit ein. Am sichersten sei es, das im Ehevertrag festzuhalten, um juristisch abgesichert zu sein.

Viele der Frauen jobben neben der Ausbildung, aber nicht weil es notwendig wäre, Geld zu verdienen – in der Regel ist der Unterhalt durch die Familie abgesichert –, sondern weil es ein wichtiges Zeichen für die persönliche Unabhängigkeit ist. Allerdings werden berufliche Karrieren nicht unter dem Aspekt eines attraktiven Einkommens gewählt, sondern unter dem der Moral. Entscheidend ist das Motiv der sozialen Nützlichkeit. Lehren, heilen, rechtsprechen – das sind die Hauptbereiche beruflicher Aktivitäten. Ein gutes Mitglied der Gesellschaft zu sein, sich als nützliche und verantwortungsbewusste Bürgerin zu erweisen, ist zentral im Projekt des Selbst. Arbeit in gehobenen Positionen, in öffentlichen Räumen, verbunden mit der sichtbaren Anwendung von Bildungs- und Technikwissen, so dass man sich von den ›Einheimischen‹ in Hinsicht auf Funktionalität nicht unterscheidet, sondern

7 Ehen zwischen Partnern verschiedener lokaler Herkunft erscheinen den jungen Frauen problematisch, denn man wisse dann nie, welchen Ballast an Tradition der Partner mit in die Ehe bringe, wie seine Vorstellungen von Geschlechterrollen in der Praxis sind.

8 Es scheint nicht ungewöhnlich, dass die Frauen auf die Auflösung der Ehe drängen mit der Begründung, der Ehemann sei entgegen dem anfänglichen Anschein kein ›richtiger‹ Muslim gewesen. Allerdings ist das nach islamischem Recht kein Scheidungsgrund.

(unterstrichen durch das Kopftuch) »nur« in Bezug auf das »Kulturelle«, bildet ein Mittel zum Erwerb von Anerkennung und der »knappen Ressource Respekt« (Sennet 2002: 15). In der qualifizierten Berufstätigkeit setzt sich, wie auch im Projekt der Ehe gleichberechtigter, sich der islamischen Ethik verpflichtenden Partner, die Idee des souveränen islamischen Selbst praktisch um, macht sie real. In der Verbindung von beidem erscheint kulturelle Identität nicht mehr als ein Minus (Mädchen mit islamischen sozial marginalem Hintergrund), sondern als ein Plus (vgl. Nökel 2001).

Die bio-politische Perspektive

Analysiert man die Lebensentwürfe der jungen Frauen, so bietet sich die Schlussfolgerung an, der Islam offeriere unter dem Paradigma von Interkulturalität und Authentizität (Nötzel 1999; Stauth 1999) das Substrat für eine »postmoderne« Version weiblicher Emanzipation. Was allerdings den liberalen, auf Prozesse von Fortschritt und Akkumulation gerichteten Blick stört, ist die Unterwerfung unter ein anderes Gefüge von Normen und Werten. Befreiung aber ist der Zivilisationstheorie zufolge nicht einseitiger Zuwachs, sondern steht in einem polyvalenten Geflecht komplexer Kräfte und Mächte, die interdependente Individuen in einem Zirkel von Kontrolle und Selbstkontrolle bearbeiten (vgl. z.B. Elias 1976/78). Auf der Basis von Foucaults Subjektbegriff erscheinen die neo-islamischen Frauen als Subjekte, die auf bio-politische Diskurse und Praktiken antworten. Bio-Politik ist jene »Macht der Regulation, die damit befasst ist, Bevölkerungen und ihre einzelnen Segmente zu arrangieren« (Foucault 2001: 291), die die wertvollsten Ressourcen, nämlich arbeitende Körper und heterogenes Denken ordnet. Über Macht und Wissen gestaltet sie Diskurse und Praktiken, die die Ordnung der Bevölkerung definieren. Dazu gehört ein breites Angebot an Identitäten, die sich entlang der Fragmentierungs- und Fixing-Linien von Nationalitäten, Ethnien und Geschlecht herausbilden und Wissen über Nationalcharaktere und Kulturen transportieren. Bei den jungen Frauen ist zu beobachten, wie sich Einzelne auf der alltagsweltlich-praktischen Ebene in den Diskurs der Interkulturalität einklinken, Bio-Macht und Bio-Wissen zirkulieren lassen, Identität im Schatten von Macht und Wissen zu erzeugen. Das einzelne Subjekt allerdings begreift sich als Person, die aus eigenen inneren Bedürfnissen heraus handelt. Demgegenüber steht die offensichtliche Konformität mit anerkannten Identitätsformen und -diskursen sowie das Bemühen, soweit wie möglich an sie anzuschließen. Diesem Paradox gehe ich in den folgenden Abschnitten nach.

Islamische Wissen: Konvergenz und Divergenz

Mit Blick auf Foucault kann man die These aufstellen, dass der Islam nicht das Andere ist, sondern in einer Ökonomie der Differenz durch individuelle Politiken (wie jene der jungen Frauen) transformiert worden ist in einen ›postmodernen‹ Typ von Minoritätswissen. Laut Foucault zirkulieren in einer Gesellschaft verschiedene Minoritätendiskurse, die aus den Wissen von Minoritäten stammen. Daneben existieren ungleich dominantere Einheitsdiskurse, die sich auf wissenschaftlich-technisches Wissen von Macht und Wahrheit gründen. Foucault beschreibt Minoritätenwissen als unterworfenenes Wissen, als »eine ganze Reihe von Wissen, die als nicht-begriffliches Wissen, als unzureichend ausgearbeitetes Wissen abgewertet wurden: naïve, am unteren Ende der Hierarchie angesiedelte Wissen unterhalb des verlangten Kenntnisstandes und des erforderlichen Wissenschaftsniveaus« (Foucault 2001: 22). Minoritätenwissen ist »das Wissen der Leute [...], ein Spezialwissen, ein lokales, regionales, differentielles Wissen, das sich nicht in Übereinstimmung überführen lässt und seine Kraft nur der Schärfe verdankt, mit der es zu allen umgebenden in Gegensatz tritt« (ebd.).

Oft sind es marginalisierte Wissen, die trotz ihrer Marginalisierung weiter wirken, die möglicherweise auch im »Innern funktionaler und systematischer Ensembles« (ebd.: 21) schlummern, dort auf ihr Wiedererscheinen warten. Das geschieht in der Regel durch Kritiker an den Einheitsdiskursen. Diese sind in der Regel in ihnen beheimatet. Sie argumentieren aus ihnen heraus. Ihre Kritik kommt damit nicht von außen, sondern erwächst aus den Einheitsdiskursen. Bei einem durch sie verursachten »Aufstand der Wissen« (ebd.) steht Foucault zufolge die Kritik an den zentralisierenden Effekten der Macht an zentraler Stelle und »nicht so sehr die Inhalte, Methoden oder Begriffe der Wissenschaft« (ebd.).

Marginale Wissen werden somit rekonstruiert und zwar nicht von ›naïven‹ Rekonstrukteuren, sondern von politischen, die mit Einheitsdiskursen und Einheitswissen vertraut sind und bei denen der Macht- und Verteilungsaspekt im Vordergrund steht. Sie bilden damit keine Gegenbewegung; sie bewirken nicht Überwindung, sondern führen bestenfalls zu Koalitionen mit Einheitsdiskursen und Einheitswissen. Der Grund liegt in den Wissen reorganisierenden Prinzipien selbst: In der »Normalisierung«, das heißt in der Angleichung differenter Wissen, um sie austauschbar zu machen; in der »hierarchischen Klassifikation« von Wissen und in der »pyramidalen Zentralisierung«, die auf die Kontrolle und Selektion ihrer Inhalte zielt (ebd.: 215).

Einheitsdiskurse und Einheitswissen sind, bedingt durch ihre Verbindung zu verschiedenen Funktions- und Wissensräumen, pluralistisch. Umso mehr sind es die anderen Wissen. Aber, wie Foucault anmerkt, »[a]b dem Moment, da sich eine Form der Kontrolle in dem Mechanismus, also in der inneren Disziplin, der Wissen dank eines dafür bestimmten Apparates vollzieht, ab dem Moment, da man diese Form der Kontrolle hat, kann man [...]

sehr wohl auf etwas wie die Orthodoxie der Aussagen verzichten« (ebd.: 219). Die kostenaufwendige »strenge Selektion von Konformität und Nonkonformität« (ebd.) durch institutionalisierte Zensur und Exklusion weicht einer internen Kontrolle, einer Art systemischen Selbstkontrolle, welche Liberalität hinsichtlich der Variationsbreite von Inhalten der Aussagen und ihrer zeitlichen Zirkulation erlaubt. Orthologie ersetzt die Orthodoxie, die Disziplin der Äußerung die Zensur der Aussage. Wichtig dabei ist zu wissen, wer spricht, ob er/sie qualifiziert ist zu sprechen, wie eine Aussage in Relation zum Ganzen positioniert ist und konform geht mit anderen Formen und Typen von Wissen (vgl. ebd.: 219f.).

Folgt man diesen Ausführungen, so heißt das generell, dass die gegenwärtigen Diskurse um Wissen und Wissen um Kultur, um das Multi- und Interkulturelle nicht einfach einer Bewegungslinie vom Homogenen zum Heterogenen folgen. Es handelt sich vielmehr um eine Inklusion, die auf Selektion und Transformation beruht, um eine Anpassung des vormals Marginalen an die Regeln des Zentrums, freilich bei einer Erweiterung des tolerierten Spielraumes. Es gibt damit keine klaren antagonistischen Pole, sondern in der Tat Zwischenräume, in denen subjektive Akteure wie die jungen islamischen Frauen agieren können. Spuren für die Existenz einer Selbstzensur lassen sich zum Beispiel darin finden, dass jegliche islamischen Praktiken, die mit Traditionalität assoziiert werden, wie die Verehrung von Scheichs oder die Ungleichheit der Geschlechter, in ihren Konzepten vom modernen Islam, der konkurrenzfähig ist mit modernen Werten, keinen Platz finden.

Die seit den 1990er Jahren zirkulierenden Multikulturalismuskurse, die kulturellen Pluralismus und Stimmen der Differenz hervortreten lassen, die auch um ihrer Realisierung im Faktischen willen ein Bedürfnis nach differenten Körpern und differenten ›Ichs‹ entwickeln, haben einen Raum geöffnet für den Islam und für islamische Akteure. Muslimische Akteure, die vor einigen Jahren ihre Religiosität noch in exklusiven und verborgenen Räumen ausgeübt haben und die, zumindest öffentlich, wenig geredet haben über ihre Identität und auch nicht danach gefragt wurden, die lediglich versucht haben, ihr Wissen aus den Heimatregionen zu transplantieren, werden jetzt erzeugt. Religiöse Einstellungen sind nicht mehr länger privat im Sinne purer Selbstreferenz, sondern politisch. Sie sind Bestandteil in einem sichtbaren »Theater des Austausches von Repräsentationen« (Foucault 2001: 111) geworden, gezwungen in die Aushandlung mit anderen Selbsten und mit Institutionen, die Wissen, Identitäten und Körper organisieren (z.B. Einrichtungen in Hinsicht auf Erziehung, Kultur, und Recht). Entstanden ist eine Maschinerie der Selbstreflexion und der Reflexion islamischen Wissens, die Publikationen wie zum Beispiel hinsichtlich einer ›islamischen Pädagogik‹ oder einer islamischen Geschichte und die Bildung zahlreicher islamischer Organisationen einschließt. Entstanden ist auch eine Vielfalt islamischer Stimmen, die im ›engen‹ europäischen Raum koexistieren. Die einzelne Per-

son wird zugleich als Wählende ermächtigt wie verpflichtet, sich zu informieren, zu wählen und ihr Wissen zu bearbeiten. Muslim zu sein, einer islamischen Familie anzugehören, ist zumindest für die junge Generation kein Fakt mehr, der einfach gegeben ist, sondern einer, mit dem man sich auseinandersetzen, zu dem man eine Position einnehmen muss in einem Zeitalter, in dem das Multikulturelle zum Bestandteil von Einheitsdiskursen und -wissen geworden ist und das Marginale nicht länger nur einfach am Rande existiert.

Auch weibliche islamische Stimmen und weibliche Wissen⁹ sind zu einem Bestandteil dieses Konzertes und der ›Theater der Diskurse und Zeichen‹ geworden. Nimmt man die Ausführungen Foucaults ernst, dann markiert die bloße Tatsache der Inkludierung, die in dieser Perspektive gleichzusetzen ist mit Standardisierung, keinen Endpunkt, sondern sie umfasst weitere Transformationsprozesse, die durchaus fruchtbare Spannungen hervorbringen. Denn einher mit der Tendenz zur Standardisierung gehen Fragmentierungsprozesse, die aus der spezifischen Positionierung von Körpern und Stimmen im Schatten von Wissen und Macht resultieren. Es handelt sich somit um einen doppelläufigen, von Widersprüchen und Spannungen gekennzeichneten Prozess.

Standorte und Verschiebungen

Um die – hier nur sehr knapp angedeuteten – weiblichen Mikropolitiken und das weibliche alltagsweltliche Verständnis von islamischer weiblicher Identität über die Deutungen der jungen Frauen hinausgehend erfassen zu können, ist es hilfreich, sie mit anderen Positionen zu kontrastieren. Eine dieser Positionen ist – ich formuliere es hier um des Kontrastes willen holzschnittartig und idealtypisch, um die Argumentation schärfer hervortreten zu lassen und beschreibe keine empirischen Tatsachen – die eines männlichen diskursiven und politisch orientierten Expertenwissens. Es geht mir im Folgenden nicht darum, empirische Tendenzen geschlechtsspezifischer und handlungsebenenspezifischer Unterschiede theoretisch zu fixieren. Mein Interesse liegt vielmehr darin, einen Blick auf die Bedingungen und Mechanismen der (Re-)Strukturierung einer postkolonialen muslimischen Identität im Hinblick auf ihre Einbettung in die Idee der Multikulturalität zu eröffnen.

Beispielhaft anführen möchte ich in diesem Zusammenhang die Ausführungen Tariq Ramadans¹⁰ über die Möglichkeit eines ordnungsgemäßen gottgefälligen islamischen Lebens in der westlichen materialistischen und

9 Hier ist zu beachten, dass es sich nicht um *ein* weibliches Wissen handelt, sondern um eine Vielfalt, die sich lokalen und biographischen Verortungen ergibt.

10 Ramadan ist ein aus Ägypten stammender Schweizer, Islamwissenschaftler, Berater in EU-Gremien und Enkel von Hasan al-Banna, der in Ägypten zwischen den Weltkriegen die Vereinigung der Muslimbrüder gründete.

»übermodernisierten Gesellschaft« (Ramadan 2001: 279). In seinen Augen ist »islamische Identität« folgendermaßen charakterisiert: Sie speist sich aus Pflichten wie Spiritualität, Wissen von Text und Kontext, Bildung und Vermittlung, aktiver Teilnahme an der Gesellschaft. Sie ist hochdynamisch, immer auf der Suche nach »Interaktion mit dem sozialen Kontext, der untersucht und verstanden werden muss, um die besten und harmonischsten Antworten zu finden« (ebd.: 288). Islamische Identität ist nicht quasi urwüchsig vorhanden, sondern sie wird gebildet. Dazu bedarf es zuerst einer »Reform des Bildes, das Muslime von sich selbst haben«, um »ein Selbst-Bild zu entwickeln, das affirmativ, verantwortlich und konstruktiv ist« (ebd.). Davon ausgehend könne man durch dialogische Interaktion, welche die Pflicht eines jeden Muslims sei, »eine Verbindung herstellen zwischen dem theoretischen Rahmen des islamischen Gesetzes [...] und seiner lokalen Umsetzung« (ebd.: 289).

Die Übereinstimmungen mit der Position der jungen Frauen sind offensichtlich: Hier wie da liegt der Fokus auf dem Individuum, auf dem moralischen Subjekt. Es ist sein Engagement, oder die Summe individueller Engagements, die das Projekt der Einbettung des Islams in Europa trägt. Einigkeit besteht auch in der Zurückweisung eines starren Orthodoxismus und in der Betonung von Dialogizität und Aushandlung. Die eindeutige Präferenz liegt auf islamischen Positionen, die Schnittstellen zum westlichen Lebensstil bieten. Neben die Bedeutung des heiligen Textes rückt die des Kontextes. Kontextualität erscheint fast als neue Orthodoxie. Das konvergiert mit der starken Intention, islamisches Wissen, ein im Westen marginales Wissen mit Einheitswissen und Einheitsdiskursen, vor allem jenes des Rechts, zu verbinden. Eine wichtige Vorbedingung ist der Wandel der Konzeption der Welt durch die Reformulierung der klassischen islamischen Binarität von *dar al-islam* und *dar al-harb*¹¹. Diese strikte Trennung, die jegliche Aushandlung verhindert, wird ersetzt durch das Konzept von Peripherie und Zentrum, um angesichts der globalisierten Welt, ihrer unscharfen Grenzen und der weltweiten Streuung islamischer Minoritäten »klar die Vorstellung einer Öffnung zur Welt hin auszudrücken« (Ramadan 2001: 183). Das Zentrum ist definiert durch »den Westen und seine Hauptstadt-Bastionen im Süden«, während die Peripherie den »Rest des Planeten« (ebd.: 183) bildet. Diese von ihm genannte »neue Repräsentation der Welt« ist sicherlich nicht neu, sondern ein wohlbekanntes Modell, das in den 1960er Jahren von Wallerstein und anderen entwickelt wurde. Neu allerdings ist die Applikation auf eine islamische Weltsicht und, in der Folge, auf die Positionierung des Islams innerhalb einer Serie von oppositionellen Kräften, die sich gegen das Zentrum richten und auf Inklusion drängen (Luhmann 1995).

11 In der Übersetzung: »Haus des Islam« und »Haus des Krieges« bzw. »Welt der Gläubigen« und »Welt der Ungläubigen«.

Hierin spiegelt sich eine Verschiebung des Machtdiskurses wider, die Foucault in einem anderen historischen Kontext als die Verschiebung von einem »römischen Typ« hin zu einem »hebräisch-biblischem Typ« bezeichnet. Der römische oder vormoderne Machtdiskurs repräsentiert den Blickpunkt der Macht. Die Besiegten werden gemäss des »Postulat[s] [...], dass die Starken die Geschichte für die Schwachen bereithalten« (Foucault 2001: 87), in die Einheit der souveränen Macht inkorporiert. Der biblische Typ hingegen operiert nach dem »Prinzip der Heterogenität«. Er transportiert den Gedanken der »Gegengeschichte«, das heißt die Idee, dass »die Geschichte der einen nicht die Geschichte der anderen ist«; womit »der Sieg über die einen die Niederlage der anderen« bedeutet (ebd.). Die durch die Sieger erzeugte Einheit wird abgelehnt, stattdessen rückt der Blickwinkel der Schwachen in den Mittelpunkt und drängt sie zur »Entzifferung einer verborgenen Wahrheit« und zu »der Wiederaneignung verdrängten Wissens«. Aus diesem Blickwinkel, der »die Macht [...] attackiert und [...] sie für sich selbst [...] beansprucht, nicht weil sie ungerecht wäre, sondern weil sie nicht unsere ist« (ebd.: 91), entsteht das Konzept einer illegitimen souveränen Macht, der eine Pluralität von Besiegten gegenübersteht. Jeder von ihnen ist in diesem Konzept ein unterworfenen, seiner Rechte beraubtes Individuum (ein Volk, eine Nation, ein Individuum). In diesem Diskurs derer, die ihrer Rechte beraubt sind, liegt der Ausgangspunkt für den Kampf um Rechte, für Rebellion und Krieg wie auch gleichermaßen für die Explosion des Wissens (z.B. Geschichte der Minderheiten).

Eine solche Struktur ist in der Argumentation Ramadans wie auch in jener der jungen islamischen Frauen zu finden. Zumindest in den islamischen Peripherien wie Europa ist der Islam einer Macht unterworfen, die seine Rechtsansprüche und sein Wissen nahezu völlig marginalisiert. Beharrung auf der Position als Gleicher würde eine aussichtslose Konfrontation erzeugen oder alternativ in Eskapismus und Selbst-Exklusion münden. Richtet man sich stattdessen in der Position der Marginalisierten ein, so lässt sich ein Recht beanspruchen, die Macht mit dem Zentrum zu teilen und für dieses Recht zu kämpfen. Eine Art aktive »Koexistenz« bildet somit die einzige Alternative zu »Assimilation« oder »Isolation« (ebd.: 288). Hergestellt wird sie durch islamische Individuen, die Wissen erwerben und es zirkulieren lassen, die im permanenten Dialog sind. Im Gegensatz zu den jungen islamischen Frauen, die ebendiese Prinzipien praktisch in ihren Alltagswelten in kleinen Schritten umsetzen, bezieht sich Ramadan auf die systemische Ebene, auf institutionelle Verankerung im juristischen und pädagogischen Rahmen. Er plädiert für die institutionalisierte Beratung durch islamische Experten, die den Gläubigen dabei helfen, islamische und westliche Kultur, islamische Ethik und Massenkultur zu verbinden (ebd.: 247f.). Auf der europäischen Ebene könnten das Expertengremien sein, die sich zusammensetzen aus islamischen Experten und fachlich-technischen Fachleuten verschiedener Dis-

ziplinen (z.B. Medizin, Recht, Wissenschaft, Ökonomie), die gemeinsam komplexe Probleme der Moderne behandeln und deren geballtes Wissen nicht zuletzt auch dazu beiträgt, die islamische Rechtsfindung zu modernisieren (131f.).

Was immer man von Ramadans Vorschlägen im Einzelnen halten mag, klar ersichtlich ist die Intention einer intensiven Institutionalisierung des Islams und verbunden damit eine Remodellierung verstreuten und marginalen Wissens (aus europäischer Sicht) in Einheitswissen und Einheitsdiskurse. Unbeachtet bleibt dabei die Frage nach den Konsequenzen für die Vielfalt an Interpretationen beziehungsweise islamischen Haltungen, wie sie gegenwärtig in Europa zu finden sind.¹² Das betrifft ebenso die Frage danach, inwieweit die Erzeugung von Einheitlichkeit in einem kollektiven und institutionell abgesicherten *ijtihād*¹³ auf Kosten eines individuellen *ijtihād* gehen wird. Gegenwärtig kann man im Großen und Ganzen von einer gewissen offenen Situation sprechen, von einer Pluralität von Wissen, die sich den Einzelnen zur Wahl stellen, von ihnen Aushandlungen zwischen Empfehlungen und dem persönlichen Leben erfordern. Die Idee des Dialogs im institutionellen Rahmen dagegen beinhaltet eine Homogenisierung der Wissen, eine Selektion der autorisierten Stimmen und, wenn man den ›Weg der Frauen‹ im Auge hat, weitere Auseinandersetzungen und Fragmentierungen. Denn während auf der einen Seite eine Institutionalisierung den Frauen durchaus Vorteile bringen kann¹⁴, werden sie möglicherweise auf der anderen Seite an Autonomie, die sich aus der Pluralität und aus der Nichtregulierung speist, verlieren. Denn es sind gerade die Unsicherheiten und Mehrdeutigkeiten, die ihnen die Chancen geben, sich als moralische Subjekte in der Auseinandersetzung mit dem Zentrum bzw. dem, was es repräsentiert zu entfalten.

Das ›Selbst‹ – ein, wenn man es mit Foucault sehen will, institutionalisiertes Instrument der persönlichen Aufnahme, Transformierung und Distribution von Macht und Wahrheit – ist konstituiert und konstituiert sich selbst durch die persönlich und lokal hergestellte Verbindung von Islam und Nicht-Islam. Es bezieht Macht aus dem Wissen, das es selbst erwirbt. Persön-

12 Unbeachtet bleibt auch die Frage nach Legitimität und Anerkennung in der islamischen Welt.

13 *Ijtihād*, ein Begriff, der zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Räumen und innerhalb der verschiedenen Rechtsschulen variiert, bedeutet in etwa übergreifend persönliche Bemühung eines Gelehrten um Auslegung (vgl. z.B. Gardet 1968: 152ff.).

14 Das Muslim Law (Sharia) Council (MLSC) in UK zum Beispiel unterstützt Frauen in ihren Scheidungsgesuchen (vgl. Shah-Kazemi 2001). Seine Telefonnummer zirkuliert auch unter islamischen Frauen in Deutschland, die ihre Ehe gegen den Willen des Ehemannes auflösen wollen und dafür auf eine islamische Rechtsprechung angewiesen sind.

liche Aushandlung im Bereich der Lücken, offene Räume, die Ramadan zufolge in eine bürokratische Maschinerie einzubringen sind, vermittelt dem Subjekt die Vorstellung, ein zentraler Co-Autor seiner kontingenten Biographie zu sein.

Die neo-islamischen Frauen, auf die ich mich hier beziehe, sind in den meisten Fällen nicht daran interessiert, ihr gesamtes Leben mit einer islamischen Rationalisierung zu überziehen, islamische Akteure in allen Aspekten des Lebens, bis in seine letzten Winkel hinein, zu sein. Teile des Lebens oder Handlungen, die nicht durch islamische Regulierung betroffen sind, werden nicht unbedingt als Objekte weitergehender Formalisierung betrachtet. Im Gegenteil: Es ist, generell gesprochen, der Spielraum der Nicht-Regulierung, der Nicht-Institutionalisierung, der den Weg bereitet für individuelle Kreativität und für die Vorstellung von individueller Souveränität. Strengere Regulierung und Institutionalisierung, so kann man annehmen, würde diesen Spielraum, der von Pluralismus und der Idee des moralischen Subjektes lebt, zerstören. Es brächte, Experten und Expertenwissen begünstigend und alle anderen Wissen disqualifizierend, neue Machtressourcen ins Spiel der verschiedenen islamischen Akteure.

Dass Divergenzen bestehen, deutet sich beispielsweise in der Frage der idealen muslimischen Loyalitätsbeziehungen an. Ramadan verweist auf vier ineinander verschachtelte Räume: Selbst – Familie – *umma* – (National-)Staat (ebd: 188). Dabei wird das islamische Individuum vom Prinzip her als geschlechtsneutral behandelt. Evident ist aber, dass die Geschlechtszugehörigkeit und die Praxis der Loyalitätsreferenzen Unterschiede erzeugen. Für die jungen Frauen stehen die Loyalitäten zu der ersten und der letzten Dimension außer Frage. Schwieriger hingegen gestalten sich die Beziehungen zur Familie und zur *umma* (Gemeinschaft der Muslime). Die Loyalität hat für sie eindeutig da ihre Grenzen, wo sie die persönliche Authentizität nicht anerkennt.¹⁵ Die Lebenserfahrung hat sie gelehrt, *umma* als abstrakte und idealisierte Gemeinschaft zu betrachten, als Pluralität diverser Praktiken und Ideen, die sich aus verschiedenen Lebenswelten speisen und die ihren eigenen Vorstellungen massiv zuwiderlaufen können. Durch Alltagserfahrung, durch das Aufwachsen mit verschiedenen Stimmen und Lebenswelten, das sie gelehrt hat, vor allem den eigenen inneren Stimmen und den eigenen Schlussfolgerungen zu vertrauen, sind sie ebenso sensibel gegenüber einer Vielzahl islamischer Stimmen. Männliche Stimmen und Interessenslagen werden, unabhängig davon, ob man sich als Feministin, Nahezu-Feministin oder Anti-Feministin beschreibt, schnell und sicher identifiziert. Offen angeprangert oder zum Objekt öffentlicher Diskurse gemacht werden sie aller-

15 Praktisch zeigt sich das etwa in der verbreiteten Überzeugung, dass es legitim sei, die eheliche Verbindung mit einem Mann auch ohne das Einverständnis der Eltern einzugehen, wenn er nachweisbar ein guter Muslim ist.

dings kaum. In der Regel wird die Strategie des schweigenden Übergehens oder des ›Hintergrundgemurmels‹ praktiziert. Das ist keineswegs als Mangel an Kritik zu deuten. Der aufmerksame Beobachter findet viele Anzeichen von kritischer Unruhe. Es ist die Vorstellung der Gleichheit der Geschlechter und des Geschlechterkampfes in der modernen islamischen Diskussion, die, intensiviert durch die Idee eines ›autonomen und authentischen Selbst‹, von den Bedürfnissen und Wissen der Frauen vorwärts getrieben wird und wahrscheinlich unvermeidlich auf Grenzüberschreitungen zuläuft.¹⁶

Zwei Ebenen des Islams

Unter der bio-politischen Perspektive erscheinen die jungen Frauen der zweiten Immigrantengeneration, die den Islam zum Kern von Identitätspolitiken machen, nicht mehr, wie häufig kritisiert, als individuelle, die pessimistische These von der »Krise des Individuums« (Thies 1997) widerlegende Heroinnen, die die Grenzen einer disqualifizierten Minderheit sprengen und gleichzeitig als Vermittlerinnen von Authentizität die interkulturelle Moral der Mehrheit steigern. Authentizität, jener fragwürdige Kern von Individuen, seien es Gruppen oder Einzelne, steht im Schatten von Macht und Wissen und im Dienst von Sozialtechnologien. Ein Zwang, sich als islamisches Subjekt in die Strukturen des Alltags einzubinden und Respekt zu erwerben, bedeutet auf der anderen Seite, den Islam auf das bio-politische Netz zuzuschneiden. Das beinhaltet, Vielförmigkeit einzugrenzen, islamisches Einheitswissen und Einheitsdiskurse und einheitliche Praktiken zu erzeugen. Die Methoden der Bio-Politik – fragmentieren, selektieren, institutionalisieren, professionalisieren, zirkulieren durch selbstbewusste individuelle Körper, ordnen durch Orthologie – greifen somit auch hier.

Das Zirkulieren durch Körper fällt vor allem den Frauen zu.¹⁷ Es vermittelt ihnen individuelle Souveränität, aber bindet sie auch an spezifische Logiken. Es ist ihre permanente alltagspraktische, lokal wirksame und sichtbare Arbeit der Herstellung von Authentizität, Hybridität und Dialogizität, die sie im Zentrum der Auseinandersetzung um Anerkennung platziert. Allerdings ist dieses Zentrum nicht unumstritten. Vergleichen wir ihre Einstellungen mit denen Ramadans, so zeigen sich Spannungen und Divergenzen. Beide Positionen sind zu verstehen als Bestandteile eines größeren islamischen Feldes, in dem um Schlagwörter wie ›Euro-Islam‹ oder ›islamische Identität im Westen‹ herum die Auseinandersetzung um den ›wahren‹ Islam, um le-

16 Auch Männer vertreten durchaus diese Ansicht, aber ins Auge fällt die Unterscheidung zwischen Ideologie oder Idee und Alltagspraxis, in welcher eindeutig eine größere weibliche Sensibilität vorherrscht.

17 Tatsächlich ›besetzen‹ Frauen auch die diskursive Ebene, aber sie gestalten wesentlich deutlicher als die Männer die im zeichensensitiven Alltag intensiver wirkende präverbale und prä-institutionelle Ebene.

gitime Ausdrucksformen und Transgressionen (vgl. Stauth 2001: 153f.) im Gange sind. Statt nun Wesensmerkmale des Islams im Generellen oder des Islams im Westen herauszufiltern, schlage ich vor, von zwei Ebenen auszugehen, die in einem doppelten Verhältnis von Verknüpfung und Eigenlogik stehen. Foucault und Deleuze unterscheiden die Ebene des Sagbaren und die Ebene des Sichtbaren. Die eine besteht aus diskursiven Formationen und die andere aus nicht-diskursiven Formationen. Jede weist spezifische Praktiken auf. Beide zusammen, wie Deleuze bildlich erklärt, konstituieren das moderne Kino. Bild und Stimme können kompatibel oder parallel arrangiert sein. Sie können das Gleiche durch verschiedene Praktiken repräsentieren, sich reziprok verstärken durch Synchronizität oder Asynchronizität. Zwar bilden sie eine Einheit – Beispiele sind der Film oder das Gefängnis –, aber sie existieren nicht notwendigerweise zusammen. Jede Ebene kann unabhängig von der anderen bestehen, ihre eigene Realität schaffen und ein eigenständiger Vermittler von Botschaften sein, die im Widerspruch zur anderen Ebene stehen. Jede Formation hat ihre eigene Logik. Es »besteht eine Disjunktion zwischen Sprechen und Sehen, zwischen dem Sichtbaren und dem Sagbaren: ›was man sieht, ist nie in dem was man sagt‹ und umgekehrt« (Deleuze 1992: 92). Die Beziehung der beiden Dimensionen ist eine von hoher Komplexität: »Wesensdifferenz oder Nicht-Isomorphie; wechselseitige Umklammerung und Inbeschlagnahme; wohlbestimmter Primat gegenüber dem anderen« (ebd.: 97). Ebenso möglich ist auch die Nicht-Beziehung, ein ›Nicht-Ort, ein ›leeres Zwischen‹, in dem »niemand verantwortlich [ist] für eine Entstehung« (Foucault 1987: 77; vgl. auch Deleuze 1992: 97ff.).

Demzufolge kann man Ramadans Ausführungen verstehen als Repräsentationen der Ebene des Sagbaren, wohingegen die Praktiken und Strategien der jungen Frauen zur Ebene des Sichtbaren gehören. Der erstere stützt sich ausschließlich auf Wörter und Texte, umkreist und definiert seine Objekte in einer mehr oder weniger juristischen Sprache. Bei den letzteren zählen nicht primär Wörter und Texte (jedenfalls nicht für sich allein). Durch ihren Körper, durch Handeln im Panoptikum des interaktiven Alltags mit seinen zahllosen kritischen Beobachtern, durch vielfältige Zeichen eines souveränen kulturellen authentischen Selbst machen sie den modernen Islam sichtbar und fühlbar im Detail. Sie schreiben ›wie der Islam wirklich ist‹ in die Köpfe und Gefühle der Anderen und sich selbst ein. Und, sehr wichtig, sie sind es, die spontan mit Fragen und Wendungen, die im Netz des dialogischen Alltags entstehen, umgehen. Ihre Arbeit ist das unermüdliche Zusammenfügen von neuen Herausforderungen und islamischen Wissen. Sie sind damit konfrontiert, Paradoxien, die in der Unmittelbarkeit des interaktiven Redens und Sehens schnell zu entdecken sind, auszubügeln. Mit ihrer Person stehen sie ein für Wahrhaftigkeit. Verpflichtet zur praktischen Authentizität, die im Persönlichen verankert ist, sind sie in ständige Selbstbeobachtung und Optimierung verstrickt.

Offensichtlich operieren zwei Bewegungen oder Logiken: eine der Konservierung und Fixierung (hier vertreten durch Ramadan) und eine der permanenten Kalibrierung und des ständigen Manövrierens, des Einbettens und Wiedereinbettens. Es ist diese Divergenz, die die beiden Sphären separiert nach verschiedenen Zielen, Techniken. Obwohl die weiblichen Körperpolitiken ein Teil der Bio-Politik sind, bewirken weibliches Wissen und weibliche Vorstellungen des Selbst, modelliert im Schatten von Macht und Wissen, weitere Transgression. Frauen, um es holzschnittartig zu sagen, treibt es in die Fraktion der radikaleren Transgressionisten durch ihre starke persönliche interaktive Verwicklung in den Alltag, der determiniert ist durch Praxis, Mikropolitiken und das Spiel der Zeichen. Aber die Transgression selbst ist hochgradig geformt durch Bio-Politiken. In diesem Sinne sind Frauen in der Tat mehr als Symbole (Peleikis 1999) oder Beauftragte der Ebene des Sagbaren. Sie sind Akteure, die gebunden sind an die Eigenlogiken der Dimension des Sichtbaren. Damit besteht nicht nur ein Verhältnis der Überlappung, sondern ebenso der Divergenz, Spannung, zuweilen auch des Widerspruchs zu der Co-Ebene. Was sich daraus ergibt, ist noch nicht abzusehen.

Literatur

- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*, London, New York: Routledge.
- Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles (1992): *Foucault*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1976/78): *Der Prozess der Zivilisation*, 2 Bde., Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1989): *Der Gebrauch der Lüste, Sexualität und Wahrheit Bd. 2*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2001): *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Jacobson, Jessica (1998): *Islam in Transition. Religion and Identity among British Pakistani Youth*, London/New York: Routledge.
- Khedimellah, Moussa (2001): »Islam and public space. Young preachers of the Tabligh movement in France«, in: Jörg Rüsen (Hg.), *Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen – Kulturwissenschaftliches Institut – Jahrbuch 2000/2001*, Essen, 92-112.
- Klinkhammer, Gritt (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung*, Marburg: Diagonal-Verlag.
- Knapp, Gudrun Axeli (1997): »Differenz und Konstruktion: Anmerkungen zum ›Paradigmenwechsel‹ in der Frauenforschung«, in: Stefan Hradil (Hg.), *Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften*. Ver-

- handlungen des 28. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden, Frankfurt/Main, New York: Campus, 941-951.
- Luhmann, Niklas (1995): »Inklusion und Exklusion«, in: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 6, Opladen: Westdeutscher Verlag, 137-161.
- Nökel, Sigrid (2001): »Personal Identities and Public Spaces. Micropolitics of Muslim Women in Germany«, in: Jörg Rüsen (Hg.), *Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen – Kulturwissenschaftliches Institut – Jahrbuch 2000/2001*, Essen, 113-147.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Feldstudie*, Bielefeld: transcript.
- Nötzel, Thomas (1999): *Authentizität als politisches Problem. Ein Beitrag zur Theoriegeschichte der Legitimation politischer Ordnung*, Berlin: Akademie Verlag.
- Peleikis, Anja (1999): »Ich bin kein Symbol, eine Frau bin ich!« Weibliche Identifikationsmuster im »Globalisierten Dorf«. Südlibanon und Elfenbeinküste«, in: Ruth Klein-Hessling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), *Der neue Islam der Frauen*, Bielefeld: transcript, 208-221.
- Ramadan, Tariq (2001): *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*, Marburg: MSV.
- Ricoeur, Paul (1996): *Das Selbst als ein Anderer*, München: Fink
- Salih, Ruba (2001): »Confronting Modernities. Muslim Women in Italy«, in: *ISIM Newsletter* 7/01, 1pp.
- Sennett, Richard (2002): *Respekt im Zeitalter der Ungleichheit*, Berlin, New York.
- Shah-Kazemi, Sonia Nurin (2001), »Untying the Knot: Divorce and Muslim law in the UK«, *ISIM Newsletter* 7/01, 31.
- Stauth, Georg (2001): »Religiöser Fundamentalismus zwischen Orient und Okzident: Religiöse Identitätspolitik und ihr Verhältnis zur Demokratie«, in: Dietmar Loch/Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Schattenseiten der Globalisierung*, Frankfurt/Main, 140-166.
- Stauth, Georg (1999): *Authentizität und kulturelle Globalisierung*, Bielefeld: transcript.
- Taylor, Charles (1994): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/Main: Fischer.
- Thies, Klaus (1997): *Die Krise des Individuums*, Frankfurt/Main: Fischer.
- Venel, Nancy (1999): »Französische Muslimas – Glaubensbiographien von Studentinnen mit Kopftuch«, in: Ruth Klein-Hessling/Sigrid Nökel/Karin Werner (Hg.), *Der neue Islam der Frauen*, Bielefeld: transcript, 81-105.