

## II. ISLAMISCHE LEBENSFÜHRUNG ZWISCHEN ETHIK UND ÄSTHETIK

Die Moschee ist, auch wenn sie im Rahmen der Diaspora und der multikulturellen Repräsentation zum bedeutenden Zeichen und zur gewichtigen Institution wird, kein zentraler Bestandteil der religiösen Praxis. Der gute islamische Mensch ist aus der Sicht der jungen Frauen ohnehin nicht der, der sich oft in der Moschee aufhält, sondern der, der die Regeln des Islam wirklich kennt und gewissenhaft befolgt. ›Richtig‹ islamisch zu sein bedeutet eine persönliche Lebensart, eine persönliche methodische Lebensführung zu haben, die sich um islamische Prinzipien und Zeichen entfaltet und alle Bereiche des Alltagsleben zu einer ethischen Einheit zusammenfaßt. Einige der wichtigsten Elemente einer alltagspraktischen islamischen Lebensführung werden im folgenden vorgestellt.

### Religiöse Praxis und Selbsttechnologie

›Richtig‹ islamisch zu sein, den Islam als Operationsbasis für die Herausbildung einer Ethik des Selbst zu begreifen, bedeutet zunächst in erster Linie, sich an den in den Texten dargelegten Regulierungen zu orientieren, seinen Alltag und seine Alltagshandlungen möglichst konsistent zu islamisieren. Die persönliche Islamisierung ist zunächst ein Prozeß der Erarbeitung des Wissens über diese Regulierungen. Sie ist sodann ein Prozeß der reflektierten Umsetzung dieses Wissens in den Alltag insoweit dieser Alltag kontrollierbar ist, das heißt in erster Linie in den Transformationen dessen, was man selber tut und denkt. Sie ist für die jungen Frauen vor allem auch ein Prozeß der Reflexion, indem Dinge, die man bisher getan hat, die sich als Gewohnheiten eingeschliffen haben, daraufhin observiert werden, ob sie islamkonform oder akkomodationsbedürftig sind und wie sie gegebenenfalls akkomodiert werden können. Die Regulierungen erfassen eine ganze Reihe von Alltagshandlungen – einschließlich Details aus den Bereichen Essen, Trinken, Kleidung, Wohnungseinrichtung, Sexualität, Familie, Freizeit, Gestaltung der Beziehungen zu anderen –, in denen das islamische Subjekt die Gelegenheit der Bewährung und der Selbstprüfung und -überprüfung hat.

Eine Richtschnur bildet dabei eine Ordnung, in der »die ›Beurteilung‹ und Zurechnung einer Tat zu einer der fünf Kategorien (*nutem*), nach denen die Rechtstraktate eine Handlung oder das Ziel einer Handlung ein-

stufen« (Gardet 1968: 120), möglich ist. Demnach gibt es die Gruppe der »verdienstvollen Handlungen«, in denen eine Handlung Pflicht ist (*wajib*) oder »löblich und empfehlenswert« (*mahmud*, *fadil*). Zu den negativen Handlungen gehört das, was tadelnswert (*makruh*) oder verboten (*haram*) ist. Zwischen beiden Gruppen steht die erlaubte oder neutrale Handlung (*halal*, *mubah*). Hayrettin Karaman führt in einer im Auftrag des türkischen Ministeriums für religiöse Angelegenheiten erstellten Zusammenfassung, die sich an der hanefitischen Rechtsschule ausrichtet, weitere Differenzierungen der einzelnen Kategorien an (Karaman 1993: 9). Jusuf al-Qaradawi hingegen, dessen Schrift »Erlaubtes und Verbotenes im Islam« im Auftrag der al-Azhar-Universität mit dem Ziel, ein übersichtliches, praktisches Handbuch für Muslime und am Islam Interessierte im Westen zu schaffen, entstand, bezieht sich in seinen Ausführungen unter Berücksichtigung aller Rechtsschulen auf die drei Hauptkategorien: *al-halal*, das unbeschränkt Erlaubte, *al-haram*, das Verbotene und Strafbare, *al-makruh*, das Verabscheute und geringer Bestrafte (1989: 17). Damit deutet sich die Spannweite an, in denen ein Umgang mit diesen Kategorien erfolgen kann. In den biographischen Erzählungen und Gesprächen ist diese Ordnung nie Gegenstand ausführlicher Erörterungen geworden. Aber im Zusammenhang mit konkreten Handlungen und Situationen und im alltäglichen Sprachgebrauch kommt zum Vorschein, daß die Frauen sich an einem Schema von fünf Kategorien orientieren. In der Alltagssprachlichen Formulierung gibt es demnach Handlungen, die man a) machen muß (unabhängig von der persönlichen Einstellung), die man b) zusätzlich, freiwillig und gerne tut, die man c) machen darf (beides, b und c verstanden als Spielräume von Kreativität, aber nicht Artifizialität), die man d) nicht machen sollte (häufig verbunden mit der Suche nach einem akzeptablen Kompromiß) und schließlich jene, die e) kompromißlos verboten sind.

---

#### **Fünf Handlungskategorien:**

verpflichtend – empfehlenswert – neutral – tadelnswert – verboten  
*wajib*                      *mahmud*                      *halal*                      *makruh*                      *haram*

---

Diese Ordnung bildet ein Feld der Entfaltung von Selbsttechniken und Selbstreflektion. Die beiden äußeren Pflichtkategorien sind relativ klar umrissen und pochen auf Pflichterfüllung. Die drei inneren Kategorien sind in einem gewissen Rahmen »Spielkategorien«, produktive mimetische Kategorien (Lukács 1963: 363f., 582f.), die sich aus der Übersetzung in den modernen Alltag und der persönlichen Positionierung im Alltag ergeben. Hinweise auf Autoren fallen nur selten. Das muß aber nicht heißen, daß

sie den einzelnen Frauen nicht bekannt sind, aber ihre Ausführungen bilden nur Hilfsmittel, während ein persönlich erarbeitetes alltagspraktisches Wissen, dessen Tiefe von den persönlichen Ansprüchen abhängig ist, im Anwendungsbereich dieser Kategorien zentral ist. Dieses Wissen ist zunächst vor allem Buchwissen. Es begründet sich auf *Koran (qur'an)* und *Sunna*. *Sunna* bezeichnet die Tradition, die »Texte, in denen die vom Propheten ausgesprochenen Worte aufgezeichnet sind oder den Bericht über sein ganzes Tun und Lassen« (Gardet 1968: 14; vgl. auch Gibb 1986 sowie, eher historisch-anthropologisch gewichtet, Arkoun 1994 und für eine ausführliche Darstellung Goldziher 1971). Der Koran ist heilig, seine Anweisungen und Aussagen müssen befolgt werden. Aber sie sind nicht immer klar zu erkennen und dann Übertragungs- und entschlüsselungsbedürftig<sup>23</sup> und damit bis zu einem gewissen Grad offen für Deutung bzw. Interpretation. Die Überlieferung des Lebens des Propheten, übermittelt in Hadith-Sammlungen, geht auf Berichte von Augenzeugen oder solchen, die sich auf Leute berufen, die etwas gehört oder gesehen haben, das heißt, auf ganz konkrete Situationen zurück. Der gesamte Korpus ist aufgeteilt in wahre und falsche bzw. starke und schwache *ahadith* bzw., eingedeutscht, Hadithe. Das heißt mit anderen Worten, Koran und Sunna haben für den Muslim bindenden Charakter, aber die Regeln und Anweisungen im Koran sind oft vage und knapp, »elliptic or allusive« (Lewis 1994: 2), während die Authentizität von Teilen der Sunna umstritten ist, so daß sich »a need for interpretation and an opportunity for creative ingenuity« (ebd.) ergibt.

Die jungen Frauen im Islamisierungsprozeß können – mit Ausnahme der wenigen, die Eltern mit einem hohen Bildungsgrad haben und die nicht selten im Verlauf der Migration und damit in der interkulturellen Konfrontation ein eher intellektuelles Verständnis des Islam ausgebildet haben – zumeist nicht auf ansozialisiertem religiösen Wissen aufbauen. Ist es dennoch vorhanden, halten sie es in den überwiegenden Anteilen für falsch und unbrauchbar. Sie sind somit aufgefordert, sich religiöses Wissen und Transformationsformen des religiösen Wissens anzueignen. In diesem Aneignungsprozeß bildet Alltagswissen, lokales, aus der eigenen sozialen Situierung resultierendes Wissen die tragende Komponente. Ihr religiöses Wissen ist zugleich Buchwissen und mündlich vermitteltes Wissen. In den Gesprächen der jungen Frauen untereinander zeigt sich das in gegenseitig gestellten Fragen danach, wie man denn dieses oder jenes handhabe. Ein Beispiel war im letzten Kapitel die Frage, wie man den Nichtmuslimen erklärt, warum man Ramadan begeht. Ein anderes ist, daß für eine Frau im Zuge der Auseinandersetzung mit der islamischen Lebensführung das Problem auftauchen kann, daß sie einem Mann nicht

mehr die Hand zur Begrüßung geben will, aber nicht weiß, wie sie in der entsprechenden Situation am besten reagiert. Dann beobachtet sie andere, wie sie diese Situation handhaben oder fragt sie danach. An solchen Punkten setzen häufig spontane Diskussionen ein, in denen verschiedene Möglichkeiten, wie sie aus den Texten ableitbar sind oder wie man sie von anderen Frauen her kennt, erörtert werden. Nicht selten enden solche Diskussionen damit, daß mehrere Varianten nebeneinander bestehen, auch als gleichwertige, wenn es nicht gelingt, sie in eine Hierarchie zu bringen, oder daß offene Fragen stehenbleiben.

Viele Diskussionen werfen wieder neue Fragen und Unsicherheiten über die Grenzen auf, insbesondere im Zusammenhang mit der Übersetzung in die Alltagspraxis. Einen Halt bieten die schon länger islamisierten Frauen, die Text- und Erfahrungswissen, die Text- in Erfahrungswissen vermitteln und die durch zahlreiche Kommunikationskontexte Erfahrungen und Deutungen bündeln. Zentral ist weniger das bloße Textwissen, sondern die plausible Rückbindung von Handlung an Text. Nicht selten findet man in einer Runde, auch einer, deren Zusammensetzung gerade zufällig ist, mehrere Expertinnen mit offensichtlich verschiedenen Ansichten in den Nuancen, die sich aus unterschiedlichen persönlichen Anschauungen (>strenger< oder >lockerer<) und biographischen Einbettungen (zum Beispiel als Hausfrau, als Berufstätige, als Ehefrau eines Konvertierten, als Ehefrau in einer gescheiterten Ehe) ergeben. Zutage tretende Differenzen, auch Kontroversen<sup>24</sup> öffnen dann, den neu islamisierten Frauen ebenso wie den bereits seit längerem islamisierten, ihren Praxisbestand reflektierenden Frauen, sozusagen einen islamischen Raum gerade durch das Zusammenklinken von Text- und Alltagswissen. Der Islam steht in einem Spiel von Kalibrierung und Rückkoppelung, indem seine Formen an veränderte Interaktionskonstellationen anpaßbar sind (Bateson 1984: 242). Die im letzten Kapitel angeführten Mädchengruppen und die lokalen informellen Mikrogemeinschaften, die zumeist einen kleinen Kern haben, um den sich eine wechselnde Besetzung formiert, sind wichtig für die Zirkulation des islamischen Wissens. Hier lassen die jungen Frauen sich auch korrigieren und anleiten durch die, die mehr Wissen haben, aber die Befolgung der Regeln, die praktische Umsetzung zielt nicht nur auf das Subjekt, sondern geht von ihm aus. Im praktischen Handeln der Alltagswelt auf sich gestellt – als einzige Muslima in der Klasse oder in der Schule, im Betrieb, in der näherem Umgebung des Wohnortes<sup>25</sup> – obliegt der einzelnen Person die Arbeit an der islamischen Authentizität und der Aushandlung in den unmittelbaren interaktiven Kontexten. Nur die einzelne Person kann die Möglichkeiten der Umsetzung und die daraus resultierenden Folgen

für sie einschätzen; gebunden ist sie dabei an ihr Gewissen und ihr taktisches Kalkül. Die Kategorien des Handelns bilden das Gerüst für eine »Ästhetik der Existenz« (Foucault 1989a: 122), welche auf einer Technologie des Selbst beruht,

»die es dem einzelnen ermöglich(t), aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel sich so zu verändern, daß er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit ... erlangt« (Foucault 1993: 26).

Im Rahmen dieser Kategorien findet eine Selbstbearbeitung (Hutton 1993) statt, wobei gleichzeitig auch diese Kategorien bearbeitet, das heißt in den modernen Alltag, in Alltagsverständnis und damit auch in die Mechanismen des durch Distinktionsspiele geprägten Alltags einschließen, transportiert werden. Im folgenden zeige ich dieses an verschiedenen Beispielen der religiösen Praxis auf. Ich beginne mit den allgemeinen Pflichten und gehe dann über zu dem, was als weibliche Pflicht im Zuge der Islamisierung begriffen wird.

### Religiöse Pflichten

Die religiöse Alltagspraxis bezieht sich auf die sogenannten fünf Säulen des Islam, die als Pflicht eines Muslims gelten. Darunter fallen *shahada* (das Glaubensbekenntnis), *hadj* (die Pilgerfahrt nach Mekka, die jeder Muslim nach Möglichkeit einmal in seinen Leben vollziehen sollte), die täglichen fünf Gebete, das Ramadan-Fasten und *zakat* (Almosen). Die Pilgerfahrt – manche Mädchen nennen es unter sich »hidschen«/»hidschen gehen« – spielt für die Frauen in ihrer derzeitigen biographischen Phase, in der sie zumeist mit ihrer Ausbildung beschäftigt sind, offensichtlich keine Rolle. Auch *zakat* ist aufgrund der zumeist bescheidenen Einkommensverhältnisse nicht zentral. Diejenigen, die über eigenes Einkommen verfügen oder deren Ehemann einen regelmäßigen Verdienst hat, führen einmal jährlich einen festgelegten Teil des persönlichen Einkommens bzw. Vermögens (genannt werden 2,5 %) an Wohltätigkeitsorganisationen oder die Moschee ab, die Sammlungen für bestimmte Zwecke durchführt, oder sie unterstützen einkommensschwache Familienmitglieder. Dabei gibt es keinerlei Kontrolle, sondern jeder hat selbst nachzurechnen, was er an *zakat* zu leisten hat. Zinsen gelten als unislamisch, aber weil es vor Ort kein alternatives Banksystem gibt, als unvermeidbar. Diejenigen, die in der

Lage sind, Geld anzulegen, aber das sind in dieser Studie nur ganz wenige, suchen Anlageformen, die nicht Zinsen, sondern Gewinne erbringen (in einem Falle werden Aktienoptionen genannt).

Das jährliche Fasten gilt, und darin unterscheiden sich die jungen Frauen nicht von den traditionellen Muslimen, als Selbstverständlichkeit. Die vermißte Feststimmung wird hergestellt über gegenseitige abendliche Einladungen zum Fastenbrechen, bei denen Frauen zusammengeführt werden, die nicht nur zum engeren Freundschaftskern gehören. Hin und wieder werden auch Parties am Ende des Ramadan organisiert. Eine solche, in den Räumen einer Tanzschule organisierte Party führte einen großen Kreis Frauen verschiedener Nationalitäten, islamischer Orientierungen und verschiedenen Alters aus der näheren Region zusammen, die sich sonst kaum sehen und die in ihrer Verschiedenheit kaum durch einen anderen Anlaß zusammengeführt würden. Das Fest fungiert, wenn man es mit Bhabha (1994: 139ff.) formulieren will, als pädagogischer Akt der multikulturellen islamischen Gemeinschaft in der ›Diaspora‹.

Das Fasten hat für Frauen besondere Schwierigkeiten, da Schwangerschaft, Stillen und Menstruation Gründe sind, mit dem Fasten auszusetzen. Das bedeutet allerdings, daß die fehlenden Tage nachgefastet werden müssen. »Außerhalb Ramadan allein, als die einzige in der Familie zu fasten ... ist sehr schwierig«, wie eine Frau berichtet, aber es gebe nach einer Rechtsschule die Möglichkeit der Kompensation, wenn man während der gesamten Phase schwanger sei oder stille (»das ist etwas, wonach sogar ich einen Imam gefragt hab«, kommentiert sie belustigt). Dann könne man »einem Fastenden ein Essen spendieren« oder in Bargeld auf deutsche Verhältnisse umgerechnet zehn Mark pro Tag als Ersatzleistung spenden. Das Geld, 300 DM für die gesamte Zeit, so führt sie aus, gehe normalerweise an die islamische Staatskasse. Da es die hier nicht gibt, werde es für einen guten Zweck gespendet, zum Beispiel »Muslime helfen« (eine Hilfsorganisation) oder man lasse es direkt Bedürftigen, die man kennt, zukommen.

Das Fasten ist allerdings keine Angelegenheit, die die islamisierten Frauen von den anderen Muslimen unterscheidet. Es ist ein religiöser Ritus, der Unterschiede einebnet. Viele fasten und feiern vor allem, auch die, die es sonst mit ihren religiösen Pflichten nicht so ernst nehmen. Yvonne Yazbeck-Haddad und Aidar Lummis (1987) haben aus diesem Umstand heraus den Begriff »'Id-Muslime«, Feiertags-Muslime geprägt. Gravierende Unterschiede sind hingegen bei der Handhabung eines anderer religiösen Rituals, des Gebetes, sichtbar. Das Gebet markiert deutlich den Unterschied zwischen den Neo-Muslimas und den 'Id-Muslimen. Es hebt einen

wesentlichen Aspekt des Unterschiedes hervor: die ununterbrochene Systematisierung religiöser Praxis. Nach islamischem Ritus sollen über den Tag verteilt fünf Gebete, beginnend mit dem Morgengebet bei Sonnenaufgang, welchem Mittags-, Nachmittags-, Abend- und Nachtgebet folgen, verrichtet werden. Abhängig vom Sonnenstand ändern sich im Laufe des Jahres die Zeiten und die Zwischenräume zwischen den einzelnen Gebeten. In den Moscheen sind Fotokopien erhältlich, in denen bis auf die Minute (z.B. 12.53 h für das Mittagsgebet an einem bestimmten Tag; einige Tage später fällt der Beginn dieses Gebetes auf 13.02 h) die Zeiten für die nächsten Monate festgelegt sind. Jedes Gebet dauert etwa 10 Minuten. Ihm voran geht das Reinigungsritual (*wudu*), bei dem in festgelegter Reihenfolge – ein Problem für Ungeübte, denn ein Fehler kann das Gebet »ungültig« machen – eine symbolische Reinigung von Kopf bis Fuß mit Wasser erfolgt. Die meisten Frauen wissen ungefähr, wann der Zeitpunkt des Gebetes da ist. Alle beten ihren Angaben zufolge regelmäßig. Allerdings führen nur die ganz Eifrigen ungefähr zum festgelegten Zeitpunkt – eine zeitliche Toleranz ist dabei erlaubt – jedes einzelne Gebet durch. Andere hingegen, unter Verweis auf das sogenannte Reisegebet, einem vom Propheten formulierten Sonderfall, ziehen, wie sie es formulieren, die fünf Gebete zu dreien zusammen. Dann wird zum Beispiel das Mittagsgebet mit dem Nachmittagsgebet oder beides mit dem Abendgebet kombiniert. Welcher Modus auch immer gewählt wird – das hängt nicht zuletzt auch vom individuellen Tagesablauf ab –, es wird ziemlich strikt darauf geachtet, daß die Summe von fünf Gebeten pro Tag eingehalten wird.

Unterschiedlich gehandhabt wird das Beten am Arbeitsplatz bzw. in der Schule. Einige wenige hetzen, wenn die Strecke zwischen Arbeitsplatz und Haus nicht zu groß und die Pausenzeit lang genug ist, um die Mittagszeit nach Hause. Die meisten verschieben das Mittagsgebet auf einen späteren Zeitpunkt. Sie ziehen es vor, am Arbeitsplatz nicht zu beten, auch wenn ihnen Vorgesetzte von sich aus einen Platz dafür vorschlagen. Neben dem Argument, daß man die Pausenzeit brauche, um sich auszuruhen, um »abzuhängen«, ist es ihnen, die sozusagen auf weiter Flur jeweils der einzige islamische und überhaupt religiöse Mensch sind, auch peinlich, sich vor den Arbeitskollegen oder Schulkameraden mit ihrer Weltanschauung, die nichts mit dem ökonomischen System und ihrer Position darin zu tun hat, zu exponieren. Der Grund liegt nicht allein darin, daß das Beten nicht unbemerkt von den Kollegen vollzogen werden kann, womöglich unter Autoritätsverlust, sondern auch in der subjektiven Trennung zwischen dem Selbstbild als moderne leistungsstarke Frau in der Arbeitswelt und dem unterwürfigen Menschen in der religiösen privaten Beziehung zu

Gott.<sup>26</sup> Ein anderes Bild ergibt sich in öffentlichen Räumen wie zum Beispiel Universitäten oder Schulen, in denen Multikulturalität und kollektive Interessenspolitiken sich in Konkurrenz um Ressourcen und Anerkennungssymbole formieren und institutionalisieren. Hier steht der kollektiv formulierte Anspruch auf regelmäßiges Beten und einen entsprechend ausgestatteten Gebetsraum, der für andere zumindest zu den benötigten Zeiten absolut tabu ist, innerhalb der Mechanismen kollektiver Anerkennung.<sup>27</sup>

Im Punkte der Systematisierung und Disziplinierung unterscheiden sich die jungen Frauen ihrer Selbstbeschreibung nach von den älteren der Gastarbeitergeneration. Hier verbindet sich Ritus mit Lebensstil. Das Beten, so zeigt sich in biographischen Erzählungen und vor allem in den Gesprächen untereinander, bildet den Markierungspunkt. Den ›traditionellen‹, aus der Sicht der jungen Frauen, faulen, degenerierten, ihren Glauben nicht (mehr) ernstnehmenden Muslimen der Elterngeneration wird vorgeworfen, daß ihnen Selbstdisziplin und Wissen fehlten. Das kommt für sie deutlich in der Praxis des Betens zum Vorschein: Die meisten, so bemerken sie kritisch, beteten nur unregelmäßig, wenn sie daran dächten oder wenn es ihnen gerade passe. Sie verbänden das Beten mit strategischen Bedeutungen, die den Glauben unterminieren. Eine junge Frau erzählt in diesem Zusammenhang von der Gewohnheit ihrer Mutter, in Phasen des Streits mit dem Ehemann das Beten so lange zu unterlassen, bis er einlenke, ihn also mit der Verletzung religiöser Pflicht zu erpressen. Die meisten der Frauen monieren, daß, weniger die Väter, aber besonders die Mütter nicht nur nicht regelmäßig, sondern kaum beten. Bemängelt wird ebenfalls die Oberflächlichkeit des Betens; statt sich völlig dem Beten hinzugeben, werde etwa beobachtet, wer gerade zur Tür hereintrete und was er mache.

Deutlich wird das Absetzen von einem unsystematischen Volksislam und seinen Trägern, den Faulen und den Ungebildeten, die, wenn sie überhaupt eine nennenswerte religiöse Praxis haben, nicht in der Lage sind, sie konsequent einzuhalten, sondern sich vom Eigentlichen, vom Wichtigen durch banale Alltagsdinge und oberflächliche Befindlichkeiten abhalten lassen. Als ihr Kennzeichen gilt das Nichtwissen, der bloße Glauben und die naive unreflektierte Gewißheit, richtig zu handeln und sich nicht auf Fehler und Korrekturmöglichkeiten hin zu überprüfen. Sie sind die reinen Alltagsmenschen, nur an ihren eigenen ›kleinen‹ Bedürfnissen interessierte Nicht-Bürger, die Agnes Heller (1984) charakterisiert hat, keine individuellen Selbste, sondern die von Foucault beschriebenen »Stultus-Individuen« (1985: 41), die sich treiben lassen, ohne Intention, sich zu kultivieren

und sich in den Griff zu nehmen. Damit sind sie nicht nur aus der religiösen Perspektive Sünder oder schlechte Muslime, die sich aus Unwissenheit und Bequemlichkeit selbstverschuldet den Pfad zum Paradies verschließen, sondern sie weigern sich, der Logik der Linearität folgend, sich durch umsichtiges Handeln und Planen zu entwickeln und zu verbessern. Die sozialen Effekte liegen für die jungen Frauen auf der Hand. In Marokko zum Beispiel sind es die schlechten Straßen, der Schmutz auf den Straßen, der symptomatisch sei für den Verfall der Gesellschaft durch die Disziplinlosigkeit der Menschen. Der richtige, konsequente Islam hätte somit die Bedeutung einer bis in den Habitus wirkenden Entwicklungsstrategie. In Deutschland ist für sie das Gastarbeiterstigma der Effekt dieser Haltung. Der systematisch praktizierte Islam erscheint in der Funktion der Pädagogisierung mit dem Ziel habitueller Veränderung, nicht in der Form bloßer mimetischer Assimilation, sondern der Vertiefung ins Eigene, und somit als Strategie der Anerkennung als Gleicher. Diese Beschreibung, die Glauben und Wissen, Glück bzw. Zufall und Methodisierung, Äußerlichkeit und Innerlichkeit kontrastiert, und die nicht nur am Gegenstand des Betens hervortritt, sondern sich fortsetzt und sich für die jungen Frauen an anderen Gegenständen und in verschiedenen Situationen bestätigt, transportiert eine hierarchisch gesetzte Distinktion.

### **Selbstaffirmation und Abgrenzung: Das Essen im Fadenkreuz symbolischer Auseinandersetzungen**

Ein Gegenstand der Regulierung in den Kategorien zwischen Erlaubtem und Nichterlaubtem ist das Essen und Trinken. Schweinefleisch und Alkohol sind eindeutig verboten. Das Rauchen, ein neuzeitliches Phänomen, wird in Verbindung mit Verschwendung und Gesundheitsschädlichkeit als *haram* oder mindestens als *makruh* gekennzeichnet. Karaman (1993: 46f.) und al-Qaradawi (1989: 74) plädieren jeweils nach einer Erörterung, die die gesundheitlichen Schaden und Verschwendung hervorhebt, für die Bewertung als *haram*. In der Praxis ist unter gläubigen Marokkanern das Rauchen eher verpönt, während türkische Muslime kein Problem damit haben, sich im Büro der Moschee Zigaretten anzuzünden. Unter den türkischstämmigen Muslimas gibt es einige, die rauchen. Meistens waren sie Raucherinnen vor ihrer Islamisierung. Mit der Islamisierung versuchen einige mehr oder weniger erfolgreich, sich das Rauchen abzugewöhnen, während andere auch kein Problem damit haben, in der Öffentlichkeit zur Zigarette zu greifen. So etwa zündete sich eine Frau am Rande einer Menge, die sich

zu einer Kopftuchdemonstration durch die Frankfurter Innenstadt versammelt hatte und auf das Startzeichen wartete, eine Zigarette an, völlig ungeührt von den erstaunten bis mißbilligenden Blicken oder dem Getuschel anderer Muslime. Eine andere raucht gelegentlich in den Schulpausen – eine Handlung, die ihre Bedeutung im Kontext der Anerkennung durch die nichtislamischen Mitschüler, denen sie erst beibringen mußte, daß ›ihr Islam‹ kein Verzicht-Islam ist, erhält. Bei großen Treffen der Muslime kann man die eine oder andere Frau sehen, die sich für eine Zigarettenlänge auf dem Parkplatz neben ihrem Auto sozusagen aus der islamischen Öffentlichkeit zurückzieht. Man soll nicht rauchen, es ist für viele ein Zeichen mangelnder Selbstkontrolle, aber es ist auch nicht eindeutig verboten, weil die lange vor dem Tabakgenuß entstandenen Quellen nichts dazu sagen. Dieser Schwebезustand ist paradigmatisch für viele andere Handlungen, die aufgrund von Analogieschlüssen, die zwar logisch, aber eben nicht richtig authentisch sind und daher dem Individuum Spielräume geben. Beispielhaft ist ebenfalls die Anlagerung mit wissenschaftlichen Gründen, die zur Entscheidung und Bewertung von Handlungen herangezogen werden.

Eindeutig *haram*, verboten, ist neben Alkohol der Genuß von Schweinefleisch. Daß dieses Verbot eine islamische Weisheit ist, ergibt sich für die jungen Frauen aus medizinischen Begründungen: Aus homöopathischer Sicht ist Schweinefleisch ein »bedeutsames Homotoxin (Menschengift)«<sup>28</sup>, das den Körper auf verschiedene Weise belastet. Die Neo-Muslime zeichnen sich außer durch die Verfügbarkeit über wissenschaftliche Argumente noch durch eine weitergehende praktische Gründlichkeit aus. Auch Nahrungsmittel, die Gelatine oder den häufig verwendeten Emulgator Mono- und Diglycerid enthalten, werden abgelehnt, da Gelatine zermahlene Schweineknochen und Mono- und Diglycerid nicht im einzelnen deklarierte tierische Bestandteile, darunter auch Schweineschmalz oder schweinefleischähnliche Substanzen, enthalten kann. Als Konsequenz verwenden viele Neo-Muslimas erhebliche Sorgfalt auf den Einkauf und selektieren das Warensortiment mit großer Wachsamkeit. Statt wie bisher einfach in die Regale des Supermarktes zu greifen, werden die Inhaltsdeklarationen auf den Verpackungen sorgfältig studiert. Ehemalige Passionen wie zum Beispiel präferierte Eis- und Schokoladensorten oder auch Gummibärchen werden bedauernd abgelegt. Daß nur der eigenen Kontrolle zu trauen ist, zeigen gescheiterte Versuche, Eßgewohnheiten durch das Ausweichen auf Apothekenware, die sich nach eingehender Beschäftigung mit den Inhaltsstoffen auch nicht als gesünder erwies, aufrechtzuerhalten.

Die unverheirateten, im elterlichen Haushalt lebenden Frauen wirken

auf die Mütter ein, die Küche umzurüsten. Birzel zum Beispiel sortierte, als sie von der Gefahr durch die Emulgatoren erfuhr, kurzerhand die ganzen Vorräte durch und füllte den Abfalleimer mit den Waren, die die entsprechenden Bestandteile enthielten. Ihre Mutter hielt das für Verschwendung, fügte sich aber und erledigte die folgenden Einkäufe nach der Zulässigkeitsliste, die ihre Tochter für sie erstellt hat. Gülay stieß auf mehr Widerstand; in ihrem Fall wurde das Essen zum Anlaß für einen Machtkampf, der zumindest partiell zu ihren Gunsten ausschlug. Sie erzählt:<sup>29</sup>

»Meine Eltern konnten das nicht verstehen. Die kamen da mit Argumenten \*, ja wir essen das schon seit 20 Jahren, das kann ja nicht falsch sein (lachend). / Was wir schon so lange machen, kann ja nicht falsch sein. Das essen wir schon so lange und \*, ich hätte jetzt neue Sachen eingeführt und ich würde immer nur übertreiben und \*, die kann ja wohl nicht verhungern und die leben in einer Gesellschaft und so Sachen eben, ja. Die haben das also ziemlich dramatisiert. Und ich achte jetzt unheimlich auch darauf, z.B. mit dem Fleisch ist es ein Problem, es muß ja nach dem islamischen Recht geschlachtet worden sein, und wenn das Tier betäubt worden ist, also richtig betäubt, dann darf man das Fleisch nicht essen ...<sup>30</sup> ... Meine Eltern, die achten weniger darauf. Die gehen zum Türken, kaufen dort das Fleisch ein, essen das und das mache ich nicht. Die Türken machen das nämlich auch so. Die kaufen entweder von den Schlachthöfen oder von den Deutschen ein, oder wenn sie schlachten, dann eben auch mit \*, mit dem Elektroschock erstmal, nur durch Betäubung. Ja, das ist so eine Sache, \* da gab es eben Probleme mit meinen Eltern, daß ich eben dies nicht esse, jenes nicht esse, das war denen einfach zuviel. ... Also ich habe mich meinen Eltern nicht angepaßt, muß ich sagen, also ich war ziemlich stur, \* weil ich eben der Meinung war, das ist eben das Richtigere, wenn man wirklich Moslem ist, wenn man sich \* zum Islam bekennt. Wenn man, (4) \* sich zu etwas entschlossen hat, wirklich etwas zu praktizieren, dann sollte man es auch richtig machen. ... Und, die mußten einfach einsehen, daß sie bestimmte Sachen falsch gemacht haben, daß sie auf bestimmte Sachen achten müssen. Auf Glück, von wegen, ja, es kann Schweineschmalz sein oder Rindertalg, \* also das geht einfach nicht auf Glück. Man muß einfach sicher gehen, so ist es im Islam, also, wenn man Bedenken hat, wo es wirklich nicht fest steht, was es ist, dann muß man einfach darauf verzichten, weil es eben sein kann, daß da eben Stoffe drin sind, die man wirklich nicht essen kann. Und \*, naja, meine Mutter hat es dann irgendwie eingesehen, die hat sich dann mir angepaßt. ... Also die hat dann auch immer gefragt, ob ich das esse und ob da wirklich was drin ist. ... Der Vater ist ein bißchen eigensinnig gewesen, \* ist er immer noch (lachend). Der hält das immer noch für einen Unsinn so was. Das kann man ja gar nicht feststellen, das ist deren Meinung. Oder feststellen schon, aber dann wollten die von mir, das war ja der Witz der ganzen Sachen, die wollten von mir dann

'was über Lebensmittelchemie wissen. Ich sollte ihnen sagen, wie das hergestellt wird, ja, wie das dazu kommt, ja. Ich konnte es natürlich nicht (lachend), ich studiere kein Chemie oder ich kenne mich damit auch nicht so gut aus. Aber, ich meine, das wurde eben von \*, Leuten, herausgefunden, die sich damit auseinandergesetzt haben und Lebensmittelchemie kennen oder andere Wissenschaftler, Ernährungswissenschaftler oder so. Und auch, wenn ich zum Beispiel die Möglichkeit gehabt hätte, das zu **erklären**, die hätten es ja gar nicht verstanden, wenn ich da angekommen wäre mit Molekülen und Atomen und chemischen Reaktionen, die hätten es ja gar nicht **begriffen**, ja. Das ist also völliger Unsinn gewesen, was die von mir verlangt haben, nur um sich eben zu rechtfertigen.«

Deutlich kommt die Frontstellung zwischen einer konsequenten Systematisierung, die mit Hilfe der Wissenschaft bis ins unsichtbare Innere, sozusagen bis in die molekularen Details dringt, als »das Richtigere ..., wenn man sich entschlossen hat, wirklich zu praktizieren« und dem »Auf-gut-Glück-Islam«, der sich am Äußeren, am Augenschein, am Konkreten, Gewohnten orientiert, statt sich mit dem Möglichen, mit Zweifel und Verzicht herumzuplagen, zum Vorschein. Zugleich manifestieren sich die über Bildung und Habitus entstandenen Differenzen zwischen den Generationen, wie sich überhaupt das Habituelle, das persönlich Habituelle, in Verknüpfung mit wissenschaftlich-rationalen Argumenten als Mittel der Auseinandersetzung in den Vordergrund schiebt.

Offensichtlich findet keine Anbindung an bestehende »Formen moderner >Eßbewegungen« statt, in denen »ausgehend von der Ernährung ... ein Modell der Zivilisationskritik entworfen ... wird«, um eine »Utopie der Einheit zwischen individueller und kollektiver Identität in Harmonie mit der Natur« (Mann 1991: 6f.) herzustellen, wenngleich Argumente aus der Ökologie und dem Tierschutz fallen. Zwar bestehen ideologische Übereinstimmungen mit der Ökologie (vgl. z.B. von Denffer 1993), aber zur ökologischen Bewegung besteht eine große Distanz. So werden keine Bio-Läden oder Reformhäuser aufgesucht, sondern man bleibt im Supermarkt.<sup>31</sup> Allerdings gibt es auch Überschneidungen. So hat die oben zitierte Gülay im elterlichen Haushalt den türkischen Tee durch chinesischen ersetzt wegen der radioaktiven Bodenbelastung seit dem Reaktorunfall im sowjetischen Tschernobyl.

Die vom Islam abgeleitete »positive« Diätetik, eine »Praktik der Diät als Lebenskunst« (Foucault 1989a: 140), die, orientiert an der eigenen ideellen Konstitution und ihrer Beziehung zu Elementen der Außenwelt, in ein Netz von Vorschriften und Maßnahmen mündet, konzentriert sich auf ihre eigenen Gegenstände. Sie steckt, nicht ohne Anleihen zu machen, ihren

eigenen Rahmen ab. Auf den ersten Blick besteht die Intention darin, die Regeln des Islam möglichst perfekt zu befolgen, das praktisch umzusetzen, an dessen Weisheit man glaubt und das für einen selbst nur gut sein kann. Die Konsequenz und die besondere Vorsicht, die die jungen Frauen an den Tag legen, bezeugen, daß die Regeln um das Essen ein praktisches Feld bilden, aus dem heraus gleichermaßen die Konstitution des Selbst als ethisches Selbst und als distinguiertes Selbst Form annehmen. Die selbst-affirmative Distinktion geht in zwei Richtungen: als Abgrenzung im inner-muslimischen Bereich und als selbst vollzogene Abgrenzung von den Strategien der Entwertung und kulturellen Okkupation der nicht islamischen Anderen. Beiden wird gleichermaßen demonstriert, daß, im Gegensatz zur ersten Migrantengeneration, die Verfügung über Wissen, Willen und Disziplin besteht, selbst die verborgenen Details – Gelatine, Mono- und Diglyceride – aufzuspüren und zu kontrollieren. Gülays Ausführungen über die Auseinandersetzungen bei Tisch bringen deutlich zum Ausdruck, daß es um die Veränderung von Machtkonstellationen und der eigenen Position in ihnen geht. Ihre Mutter paßt sich an sie an, ob aus Einsicht in die tiefe Logik oder nur, weil sie sich Szenen und überflüssige Arbeit ersparen will – denn die anderen ebenfalls erwachsenen Kinder, die die Religiosität der Schwester zwar für einen Tick halten, aber ebenfalls das Essen verweigern, wenn der Verdacht aufkommt, daß »da was Gesundheitsschädliches drin ist« –, bleibt dahingestellt. Mit dem Vater hingegen, der sich als Muslim versteht, kommt es zu einer harten Frontstellung. Hier verkehren sich die Rollen, indem die Tochter Verbote setzt und zwar wissenschaftlich begründete, die, wie sie ihm zu verstehen gibt, er zu begreifen nicht die Voraussetzungen hat. Mit abstraktem Wissen erwirbt sie Selbstsouveränität gegenüber seit langem wirkender Autorität. Die Geschwister wiederum, mit denen sie nicht mehr über Religion redet, weil diese Gespräche immer in Streitereien endeten, islamisiert sie in gewisser Weise auf praktischem Wege.

Das Essen als Bestandteil symbolischer Auseinandersetzungen im Hinblick auf Selbstsouveränität und kulturelle Okkupation durch die nicht-muslimischen anderen kommt in einem anderen Fall klar zum Ausdruck. Dabei handelt es sich um eine junge Frau, Hamida, die seit dem Säuglingsalter in deutschen Kinderbetreuungseinrichtungen aufwuchs, weil die Mutter arbeitete, und zum Schuleintritt Verwandten in Marokko übergeben wurde, bei denen sie bis zum Beginn ihres Studiums lebte, denn der Vater war ziemlich plötzlich zu dem Entschluß gekommen, daß es besser sei, daß »seine Kinder als Marokkaner aufwachsen«:

»Die Leute, die hier aufwachsen, die meisten Kinder leben in zwei Welten, also sie wissen nicht, ob sie überhaupt Marokkaner sind oder Deutsche. Also diese Probleme hatten mehrere Eltern, die ihre Kinder hier gelassen haben. Weil, Kinder, die können Freiheit bekommen hier in Deutschland zu machen was sie wollen und bei uns ist es nicht gut, irgendwie. Ich weiß nicht, also. Nun, ich bin auch der Meinung, daß viel Freiheit für kleine Kinder nicht gut ist, weil ein Kind weiß nicht, was richtig und was falsch ist. Aber wenn man diese Freiheit von Anfang an bekommt, dann ist dieses Kind irgendwie verloren, weil Freiheit bekommt man erst, wenn man richtig weiß, das sind die Regeln und das sind die Gegen- irgendwie, die Gegensätze sozusagen oder was weiß ich. Und wenn man diesen Boden überhaupt nicht hat, dann geht man hier, geht man dort, man weiß überhaupt nicht mehr, was man ist irgendwie. Was bin ich überhaupt, ein Marokkaner oder ein Deutscher oder ein Moslem oder was weiß ich. Und besonders war es bei mir schwer, weil \*, ich war total kraß, weiß ich nur, total bescheuert. Erst als ich nach Marokko gegangen bin, hab ich mich total verändert, muß ich sagen, bin ich ein braves Mädchen geworden. Weil ich war ständig mit, mit zwei Monaten bin ich schon in der Kinderkrippe, also ich sehe meine Mutter nur selten und sofort nach der Kinderkrippe bin ich zum Kindergarten gegangen, also die meiste Zeit bin ich mit Deutschen, also in eine deutsche Umgebung und natürlich die Deutschen, die geben mir, was die haben, die lesen mir Geschichte usw. und das ist normal, weil eine Deutsche wird nicht sagen, okay, du bist jetzt Moslem und wir werden für dich alleine einen Kurs machen, das geht nicht. Also, alle Kinder sind gleich behandelt in einem Kindergarten und deshalb bekommen wir auch Sachen, die total nicht zu unserer Kultur gehören, zum Beispiel Geschichten, man isst alles und meistens ist auch Schwein da gekocht, verstehen Sie, solche Sachen, solche Kleinigkeiten eben. Aber zum Beispiel, wenn ich mich daran gewöhne, alles zu essen, alles zu hören und alles zu akzeptieren, dann hab ich eben keine Persönlichkeit mehr irgendwie **als** Marokkanerin **und** als Muslim. Aber als Mensch natürlich, ich hab alles bekommen, was man braucht eigentlich. Also vom deutschen Denken jetzt her.«

Paradigmatisch ist die multikulturelle bzw. kulturellrelativistische Haltung, die bei Hamida, die durch ihre mehrfach translokale Biographie – erst aufgewachsen in Deutschland, dann in Marokko, dann zum Studium nach Deutschland – und ihre pädagogische Arbeit als Leiterin einer Mädchen- gruppe, durch die sie einen Blick für die Schnittstellen von islamischer und ›westlicher‹ Lebensführung hat, besonders sensibel ist für Unterschiede und die Arbeit des Subjekts zur Ordnung dieser Unterschiede, zum Vorschein kommt. Keine strikten Contra-Positionen werden aufgestellt – etwa ›the ›Umma‹ contra the ›West‹« oder ››Muslims‹ contra Christians«, wie Karin Werner (1997: 223f.) bei altersgleichen ägyptischen islamisierten

Frauen feststellt –, sondern die Frage der Einbettung, einer ›gerechten‹ Einbettung und der Nuancen, der »Kleinigkeiten« ist wesentlich. Diese Kleinigkeiten sind es, die Identität machen und dazu zählt ganz wesentlich das Essen. Im Netz der Einkreisung durch symbolische Akte und Gegenstände wie Bilder, die unterschlagen werden, zum Beispiel die Kopftücher oder Moscheen in den Bilderbüchern, mit denen sie im deutschen Kindergarten aufgewachsen ist und die sich unbemerkt einschleichen, kulturelle Identität formen bzw. kolonisieren, wird das Schweinefleisch zu einem der wenigen ganz deutlichen Markierer der Differenz und der Anerkennung von Differenz. Es zeigt einem, wer man ist. Freiheit wird gegen Identität, die über Selbstkontrolle, Selbstautorität, Selbstbearbeitung erfolgt, gesetzt. Freiheit im Sinne von Nichtregulierung ist dabei nicht generell negativ, aber sie nützt der Person nichts, die sich dadurch nicht erkennen kann. Sie nützt dem Anderen, der sich über ein Regelsystem erkennt und hält, nichts. Es ist, an Marcel Mauss (1984) anknüpfend, eine schlechte Gabe, die den Annehmenden moralisch erniedrigt, weil er sie nicht adäquat erwidern kann. Er kann sie nicht nutzen für seine Persönlichkeitsentwicklung. Sie macht ihn »bescheuert«, verrückt, sie dezentriert ihn, weil sie nur ein spärlicher Ersatz ist für das, was ihm statt dessen vorenthalten wird, was ihm im gegebenen institutionellen Rahmen nicht gegeben werden kann. Kultur, Moral und Institution stehen nicht in einem homologen Verhältnis, müssen also zwangsläufig zu Konflikten führen, die der einzelne auszustehen hat (Douglas 1991). Der Andere kann sich nur selbst konstituieren. Dazu braucht er die »Kleinigkeiten« der Alltagspraktiken wie die Regulierung des Essens. Hamida argumentiert hier nicht von der Religion her, sondern stellt die Persönlichkeitsbildung – ein Code-Wort für das Religiöse – in den Zentrum des Gedankens. Nicht »alles zu essen« hat den gleichen Stellenwert wie nicht »alles zu hören und alles zu akzeptieren«. Die bewußte Beschränkung auf die Essenz, auf das Partikulare ist das Grundthema. Hamida zeigt hier eine Klarheit und eine Radikalität, die sie von den anderen Frauen, die in Deutschland aufgewachsen und fester darin verankert sind, unterscheidet. Sie ist nicht nur eine sehr genaue, zeichenbewußte Beobachterin, sondern sie erfüllt zudem als ›Original-Muslima‹ mit Entwicklungshelferfunktion eine sich selbst auferlegte pädagogische Pflicht, klare Zeichen, Wege und Ziele zu setzen.

Aber auch bei anderen kommt zum Vorschein, daß das Essen nicht rein religiösen Charakter hat – eine Bedeutung, die aus ethnologischer und distinktionstheoretischer Sicht nie alleine steht (Bourdieu 1982; Douglas 1985) –, sondern ins Spiel von Selbstaffirmation und Abgrenzung eingebunden ist. Die Selektion des Essens steht symbolisch dafür, nicht mehr

alles dieser Kultur, die einen und die eigene Identität zu okkupieren sucht, zu schlucken, sondern nach eigenen Kriterien, nach einer eigenen Ordnungslogik zu prüfen und für sich für gut zu befinden. Die Frauen führen das Essen als Gegenstand der symbolischen Auseinandersetzung nicht ein, sondern es ist als solcher vorgängig vorhanden und erfahren worden als Entwertungsstrategie der Anderen. So führt etwa die bereits oben zitierte Gülay im Rahmen ihrer Erzählung an, daß lange vor ihrer Islamisierung, als sie noch gefärbte Haarsträhnen hatte und die Kleidung trug, die alle trugen, so daß sie sich ihrer Ansicht nach von ihnen nicht unterschied, sie in der Klasse unter Türkenwitzen zu leiden hatte, Witze, die nicht direkt gegen sie gerichtet waren, aber ihr ihren Status deutlich vor Augen führten. Dazu gehörte der Witz ›Früher standen die Türken vor Wien; jetzt stehen sie vor Aldi‹ – eine deutliche Anspielung auf eine Kultur der Notwendigkeit (Bourdieu 1982) über geschmacklosen Billigkonsum, zudem noch durch die historische Verbindung konnotiert mit Degenerierung und einer quasi wesensmäßigen Unfähigkeit, in Europa Fuß zu fassen. Auch eine andere Frau erwähnt das Traktiertwerden mit Türkenwitzen; sie bezieht sich auf eine Szene, die mindestens zehn Jahre zurückliegt:

»Ich hab mir nie daraus was gemacht. Nie. Das hat mich doch nie bewegt gehabt. Heute, im Nachhinein, tut mir das dermaßen weh, ja. Der (ein guter Freund, S.N.) hat gesagt, ›wie, du willst nicht beißen gute Schweinewurst?‹. ›Nee, hab ich gesagt, ›da ist kein Knoblauch drin, das eß ich nicht.‹ Das ging an mir einfach runter. Das prallte ab, aber, heute sogar, im Nachhinein, tut mir das weh.«

Zu dieser Zeit bestand für sie noch längst kein Gedanke daran, sich zu islamisieren. Sie wußte, wie fast alle Kinder aus islamischen Familien, daß Schweinefleisch nicht gut ist und daß sie es nicht essen sollte. Im Nachhinein, als sich ihr das Verbot als mehr als eine bloße Marotte erschließt, die im Zusammenhang mit mangelnder Aufklärung und Bildung steht, sondern als Bestandteil eines ethischen Systems, als Teil einer »kulturellen Vernunft«, die sich in Essensgewohnheiten niederschlägt (Sahlins 1981: 242) sieht sie eine Entwürdigung. Vor allem auch sieht sie, die sich früher in der politisch linken Szene ihrer Heimatstadt engagierte und sich als »gut integriert« verstand, worin sie häufig bestätigt wurde durch die Mitteilung, sie sei eine »andere Türkin« – ein Satz, den sie heute so versteht, daß sie keine Türkin sein durfte und sich das Prädikat des Besseren nur über Anpassung und Verleugnung wesentlicher Elemente, die ihre Identität ausmachten, erkaufte – sich in der Retrospektive als partikulare Person von ihrem eigenen Freundeskreis, dem sie vertraute, nicht mehr ernst genom-

men. Auch als die »andere Türkin« wird sie über solche zudem in unzulänglichem Deutsch vorgebrachten Bemerkungen wie die mit der »Schweinefleisch« über ein Kollektiv oder die Imagination eines Kollektivs identifiziert, dem sie sich selbst durch ihr Denken und Handeln nicht zugehörig fühlt. Türkische oder marokkanische Eltern zu haben, die als Gastarbeiter gekommen sind, kann somit, das ist die Lehre, die sie mit anderen Erzählerinnen teilt, jederzeit in interaktiven Situationen als Strategie der individuellen Deklassifizierung eingesetzt werden und die persönliche Arbeit der Biographie- und Selbstkonstitution entwerten, ja zunichte machen.

Das Essen ist ein Markierungspunkt, der die Frauen bzw. die Kinder aus muslimischen Familien mit einer Ordnungspraxis konfrontiert, die über ihren Köpfen besteht. Sie bemerken die doppelte Ebene, das heißt, daß das Essen nicht nur eine persönliche Angelegenheit ist, die man wählen oder abwählen kann, sondern ein Zeichen symbolischer Auseinandersetzungen, in die man als Person ohne eigenes Zutun, ohne Kontrolle involviert ist. Mit der Islamisierung werden sie zu Zeichenexperten. Sie werden sich der Klassifizierung durch Zeichen bewußt, ergreifen sie und drehen sie um, kodieren sie neu. Religiöse Regulierungen wie das Verbot des Genusses von Schweinefleisch und das Schächten geben den normativen Rahmen, aber die Subjekte setzen das Normative um in eine Alltagspraxis, die durch ihre biographisch bestimmte Position in den Feldern der sozialen Auseinandersetzung geformt ist. Der Ritus fließt ein in die Selbstkonstitution; er korsettiert und macht dadurch unmittelbar leiblich fühlbar, wer man ist. Er erzeugt Distanz, aus der heraus Identität in einem Spiel zwischen dem religiösen Ritus und dem Alltagshandeln erzeugbar ist. Durch »kulinarisches Handeln« (Neumann 1993: 421) und seine spezifische Einbettung in eine eigen-sinnige Bedeutungsorganisation treten die jungen Frauen als taktierende Subjekte in die symbolischen Auseinandersetzungen ein.

### **Exkurs: Das Schächten**

Distinktionsbestrebungen bzw. Differenztendenzen zeigen sich, wie in der oben angeführten Erzählsequenz Gülays hervortritt, auch im Punkt der Schlachtung. Ihrer Ansicht nach ist die Schächtung erforderlich. Deutlich wird bei ihr, daß Islamisierung und Ethnisierung nicht gleichzusetzen sind. »Zum Türken« zu gehen, löst nicht das Problem der Ethik. Das trifft vielleicht für die ältere Generation zu, die vertraut, aber nicht weiß. Die auf Systematik trainierten Jüngeren zeigen sich hingegen kompromißlos. »Der Türke«, der türkische Händler oder Schlachter unterliegt den glei-

chen Auswahlkriterien, den Regeln einer Universalisierung, die das Ethnische kontextualisiert.

Hinsichtlich des Schlachtens gibt es verschiedene Einschätzungen. So halten einige Gelehrte es für unentbehrlich, daß während dieses Aktes der Name Allahs ausgesprochen wird. Andere halten das Fleisch für genießbar, wenn keine Nennung, vor allem nicht die eines anderen Gottes erfolgt. Verbreitet ist mit dem Hinweis auf die Aussage des Propheten, daß die Speisen und Zubereitungsarten der Leute der Buchreligionen (Juden, Christen, je nach Auslegung auch Buddhisten, Brahmanen, Parsen) *halal* sind (mit Ausnahme des Schweinefleisches) auch die Auffassung, daß auch andere Schlachtmethoden wie das Einsetzen von Elektroschock erlaubt sind. Die beiden bereits zitierten zeitgenössischen Gelehrten, al-Qaradawi und Karaman legen dies dar, präferieren aber das ›ur-islamische‹ Schächten letztlich durch ein eher technisches Argument, indem sie auf die relativ qualifreie Tötung durch diese Methode hinweisen (Karaman 1993: 38f.; al-Qaradawi 1989: 52f.). Das Schächten ist also nicht Voraussetzung für den Genuß von Fleisch, aber es ist eindeutig ›richtig‹ islamisch. Der einzelne kann hier wiederum entscheiden, wie er sich zu dieser Frage verhält. In der islamischen Praxis in Deutschland gibt es verschiedene Alternativen: Ein Laden, der zu einer Süleymancilar-Gemeinde gehört, bietet, allerdings zu einem höheren Preis, Fleisch an, das von einem speziellen Schlachthof aus einer weiter entfernten Stadt kommt. Die Ahmadiyya-Gemeinde hingegen hat nicht solche Möglichkeiten (oder sucht sie nicht), sondern arrangiert sich mit den gegebenen Bedingungen. Eine junge Frau verweist vage auf ›Möglichkeiten‹, wie sich Muslime zu helfen wüßten und deutet auf geheim betriebene Schlachtungen. Andere schränken ihren Fleischgenuß drastisch ein oder essen kein Fleisch, wenn sie nicht sicher sind, daß das Tier nach islamischer Methode geschlachtet wurde. Wieder andere greifen zu einer Art Selbsthilfe, indem sie den Hinweis einer Frau, einer Deutschen, die sich der sufistischen Lehre angeschlossen hat, folgen: Demnach wird zum Beispiel ein konventionell geschlachtetes Huhn genußtauglich gemacht, indem man vor der Zubereitung dreimal *bismillah* spricht. Die Alltagspraxis weist somit verschiedene Umgangsformen auf.

### **Die weibliche islamische Kleidung: Die ästhetische Dimension**

Das Eingreifen in die Ordnungspraxis symbolischer Auseinandersetzungen erfolgt auch in bezug auf die angemessene weibliche Bekleidung. Mit ihr tritt das Interkulturelle als Konstitutionsbedingung stärker in den Vor-

dergrund. Essen und Beten sind vornehmlich selbstbezogene Handlungen. Das Beten nach islamischem Ritus befindet sich an der Grenze nach außen, wird aber von den jungen Frauen in der Regel nach innen verschoben, der Öffentlichkeit entzogen. Mit der Kleidung hingegen, die zugleich eine Technik der Selbstkonstitution wie der Selbstrepräsentation ist, findet Kommunikation mit den anderen statt, steht Selbstaffirmation im Austausch mit den anderen. Insbesondere die Kleidung ist ein Zeichen der Grenzgänge. Sie ist weniger durch den Ritus vereinnahmt, aber hinreichend an ihn gebunden, um als auch von anderen intuitiv so verstandenes Instrument der »Souveränität über sich selbst« (Foucault 1989b: 116) zu fungieren. Im Gegensatz zum festgelegten Ritualen, dessen Mittel die Repetition ist und dessen positive individuelle Ausdrucksform nur in die Hyperkorrektheit münden kann, öffnet sie ein Spiel der kreativen Möglichkeiten, »sich als Subjekt seiner eigenen Handlung zu konstituieren und zu erkennen« (ebd.). Deutlicher als beim Essen zeigt sich bei ihr die Beziehung zwischen »body hexis and discourse« (Starrett 1995), die Konfiguration von körperlicher Ordnung, Selbstaffirmation und sozialer kompetitiver Ordnung.

Im Zusammenhang mit dem Essen ist vornehmlich der ethische Aspekt im Sinne des Entwurfes einer ethischen Lebensführung zur Sprache gekommen. Mit der Kleidung rückt der ästhetische Aspekt in den Vordergrund. Einerseits besteht bei den jungen Frauen die unmittelbare Intention, Inhalt und Form, Innen und Außen als sich widerspiegelnd zu repräsentieren. Über körperliche Ästhetik vermittelt sich zudem die partikuläre Ethik sinnlich evokativ in einen universalen Kontext, übersetzt komplexe Inhalte und Zusammenhänge, die im alltagsweltlich spontanen Rahmen nicht erklärbar sind und auch nicht erklärbar zu sein brauchen, in sinnlich-praktische Erfahrungen und repräsentative Zeichen und Bilder (Jameson 1991; Lukács 1963, 1962: 578f.). Insofern spielt die Kleidung – durch die Vermittlung ins Universale, wohingegen Essen und Beten weitgehend partikular, selbstbezogen bleiben – als Bestandteil der Islamisierung in den Erzählungen, wenn man die quantitativen Anteile zugrunde legt, eine wesentlich größere Rolle als das Essen.

Ein Blick auf den normativen Diskurs zeigt, daß eine der umstrittensten Fragen, die weibliche Kleiderordnung, in den Quellen relativ knapp abgehandelt ist. Das zeigen drei Autoren, die jeweils bestimmte islamische Bevölkerungssegmente erfassen: Yusuf al-Qaradawi (1989: 133f.), Hayretin Karaman (1993: 52f.) sowie Rabia Yalniz (1993) in dem von der Ahmadiyya-Gemeinde vertriebenen Heft mit dem Titel »Über den Schleier«. Als Grundlage dienen ihnen jeweils ein Hadith (al-Qaradawi und Karaman)

und zwei Koranverse (Yalniz). In dem Hadith sind Frauen erwähnt, »die nackt sind, obwohl sie bekleidet sind, die verführen und verführt werden, deren Haare wie die geneigten Kamelhöcker frisiert sind« (al-Qaradawi 1989: 79<sup>32</sup>), womit sie sich den Weg ins Paradies versperren.<sup>33</sup> Daraus wird abgeleitet, daß enganliegende und durchsichtige Kleidung *haram* ist. In Sure 24 Vers 32 heißt es, daß Frauen

»ihre Reize nicht zur Schau tragen sollen, bis auf das, was davon sichtbar sein muß, und daß sie ihre Tücher über ihren Busen ziehen sollen und ihre Reize vor niemandem enthüllen sollen als vor ihren Gatten, oder ihren Vätern ...« (usw.). In Vers 60 der Sure 33 »...sollen ... die Frauen der Gläubigen ... ihre Tücher tief über sich ziehen ... Das ist besser, damit sie erkannt und nicht belästigt werden.«

Rabia Yalniz leitet daraus ein Verschleierungsgebot ab und führt überdies an, daß der Schleier »uns hilft, höchste moralische und spirituelle Eigenschaften zu entwickeln (1993: 14).<sup>34</sup> An anderer Stelle, in *Huda*, einer deutschsprachigen islamischen Frauenzeitschrift, in der Fragen einer islamischen Alltagspraxis breit thematisiert werden, finden sich bezugnehmend auf Diskussionen mit dem Theologen Qaradawi in München im Jahre 1996 folgende Aussagen:

»[Es] sei völlig egal, womit der Körper bedeckt ist, wichtig ist doch nur was bedeckt ist. Ob eine Frau einen *Djilbab*, eine *Manto*, eine *Abaye* oder sonstwas trägt, ist unwichtig ... Außerdem wollte er (Qaradawi) sich nicht darauf festlegen, bestimmte erlaubte Farben zu nennen.«

Es gebe von Kultur zu Kultur unterschiedliche Präferenzen und Bedeutungen. Angesichts der Situation »einer multikulturell-islamischen Gesellschaft, wie wir sie in Deutschland vorfinden« sei es müßig, verbindliche Definitionen für eine islamische Kleidung zu suchen, insbesondere was die Bestimmung als männliche und weibliche Kleidung betrifft, sondern »wir (sollten) uns den kulturellen Gegebenheiten anpassen ..., wenn wir uns in einer kulturell relativ homogenen Gesellschaft befinden« (*Huda* 1996: 13). Diese Aussagen markieren zusammen mit der Feststellung, daß die Verschleierung in der Frühzeit das Statuszeichen eines freien Menschen gewesen sei, und der Definition, daß Gesicht, Füße und Hände als das, was aus funktionalen Gründen sichtbar sein müsse, in etwa den deutschen bzw. deutschsprachigen islamischen Diskurs um die äußere Erscheinung der islamischen Frau in der Öffentlichkeit.

Im alltagspraktischen Kontext wird auf die oben genannten Quellenver-

weise Bezug genommen. Sie werden nicht in Frage gestellt, aber sie werden als ein Rahmen begriffen, dessen Füllung in den Details von den einzelnen selber vollzogen wird. Das zeigt sich etwa an der für den Sommer relevanten Frage nach dem passenden Schuhwerk. Während die einen bloße Sandalen für angemessen halten, bestehen die anderen auf Strümpfen und festen Schuhen. Diskussionen über diese oder ähnliche Fragen verlaufen in der Regel so, daß die verschiedenen Positionen nebeneinander bestehen bleiben, ohne daß ein Anspruch auf Regelverbindlichkeit formuliert wird. Es gibt keine Autorität, die hier entscheiden könnte.

### **Die Hose – Ein Zeichen der Selbstsouveränität**

Ein umstrittenes Kleidungsstück unter islamischen Frauen ist die Hose. Aus traditioneller Sicht ist sie eindeutig ein männliches Kleidungsstück. In den Süleymancilar-Gemeinden trifft man keine Frau an, die Hosen trägt. Aus orthodoxer Sicht ist sie ein problematisches weibliches Kleidungsstück. Mit dem Hinweis darauf, daß der Prophet das Nachahmen von Kleidung und Verhalten des anderen Geschlechts verdammt habe, sieht al-Qaradawi (1989: 80) in solchen Handlungen, allerdings ohne das Tragen von Hosen zu erwähnen, eine Zerstörung der natürlichen Ordnung, während Karaman (1993: 52f.) von »seelischer Störung und sittlicher Verirrung« spricht. Ob diese Zustände bereits mit dem bloßen Tragen von Hosen beginnen, bleibt unerwähnt. In der Alltagspraxis findet man gleichermaßen Frauen, die nur Rock oder nur Hose tragen oder alternieren. Aus dem Untersuchungssample gehen keine eindeutigen Kriterien hervor, warum sich welche Frau generell für oder gegen das Tragen von Hosen entscheidet. Einige präferieren Röcke als weiblicher, vor allem mit steigendem Alter, das heißt etwa ab 18, 20, als angemessener. Sie finden Hosen aber gleichwohl »praktischer« und »besser«, weil sie den Körper vollständiger bedecken und weniger Körperkontrolle erfordern, und auch »schöner«. Sie verpönen das Tragen von Hosen keineswegs, sondern betrachten sie als individuelle Wahl. Manche Spätislamisierten bevorzugen jetzt Röcke, auch wenn sie sie vorher haßten, als ein Manifest ihrer eigenen Wandlung für sich. Die Wahl, wann was getragen wird, kann aber auch strategische Gründe haben. So ist es sicherlich keineswegs ein Zufall, wenn eine junge, äußerst zeichen-bewußte Frau in der Schule, in der fast alle Gleichaltrigen Hosen tragen, Röcke präferiert, aber ausgerechnet auf dem Fest einer Moschee, an dem mehrheitlich traditionell eingestellte Frauen aller Altersgruppen teilnehmen, in Hosen erscheint. Für manche ist es weniger eine Frage des Prinzips, ob das Hosentragen mit einem islamischen weiblichen Lebensstil kompatibel ist oder nicht, sondern sie relativieren und machen

es von der Figur der Trägerin abhängig: Sie müsse schlank genug sein, um die Unauffälligkeit des weiblichen Körpers zu gewährleisten. Man muß »es sich leisten können« Hosen zu tragen und es gilt offensichtlich als Makel, es sich nicht leisten zu können. Davon zeugen die vielen Gespräche um das Thema Gewichtsreduktion. Einige der Frauen benutzen Heimtrainer oder besuchen regelmäßig Fitness-Studios. Evident ist, ob das Tragen von Hosen das Ziel ist oder nicht, eine starke Orientierung an der vorherrschenden Körperkultur.

Für einige der Frauen gehört das Hosentragen zur Selbstaffirmation als moderne, selbstbewusste Muslima. Es markiert das Ende der Nicht-Souveränität. Das ist zum Beispiel der Fall bei Serpil. Sehr traditionell erzogen – im Elternhaus sowie durch mehrjährigen Aufenthalt in einem türkischen islamischen Mädcheninternat – begann sie im Alter von neunzehn Jahren Hosen zu tragen. Für sie war das ein Akt der Befreiung von traditionell-islamischen Normen, die ihr bisher als zu eng und nicht richtig erschienen waren, von der starken elterlichen Kontrolle und von der Tortur, sich in der Schulklasse nicht dazugehörig zu fühlen, »mit dir selbst nicht zufrieden« zu sein, »weil die anderen immer so gucken, ... weil alle auf das Äußere achten«. Sie begibt sich durch die Auseinandersetzung um ihre Kleidung in einen Machtkampf mit den Eltern und beginnt, ein festes Machtgefüge aufzubrechen. Kleidung, in diesem Fall die Hose, bildet einen konkreten Gegenstand, über den Machtbeziehungen etabliert, aber auch in Frage gestellt werden. Bereits in ihrer Kindheit war sie Gegenstand von Auseinandersetzungen: Der auf Haltbarkeit und Zweckdienlichkeit Wert legende Vater pflegte ihr »potthäßliche Oma-Schuhe« zu kaufen, die sie zu Röcken tragen mußte. Hosen waren nur in Verbindung mit Röcken erlaubt und unter diesen Bedingungen für sie nicht tragbar. Röcke sind für sie, ebenso wie später Mäntel, zu einem Zeichen von Macht und Unterdrückung geworden. Nach mehrjährigem Aufenthalt in einem türkischen islamischen Mädcheninternat, in dem sie sich sehr wohl fühlte und das sie zu ihrem Bedauern verlassen mußte, weil die finanzielle Lage der Eltern sich drastisch verschlechtert hatte, pflegte sie zwei Jahre in »türkischen Klamotten«, »so wie es üblich ist für Frauen, sich anzuziehen«, nämlich mit kniebedeckendem Rock, Feinstrumpfhosen, in den Rock gezogener Bluse, Gürtel und »klar, weil das alles so eng sitzt und so kurz, da sieht man alles, dann muß man ja auch einen Mantel drüber tragen«, im Klassenzimmer zu sitzen. Dann beschloß sie dieser »Qual« ein Ende zu machen, beginnend mit weiteren und längeren Röcken und Blusen, um den Mantel ablegen zu können. Heute trägt sie prinzipiell keine Mäntel mehr, aber auch keine Röcke. Das Tragen von Hosen allerdings hat sie sich erkämpfen müs-

sen. Überhaupt sieht sie, wie die anderen Frauen auch, das Erkämpfen, das Ringen um das Erkennen und Durchsetzen der eigenen Bedürfnisse sowohl zu Hause wie auch außerhalb, als ein Leitmotiv ihrer Biographie. Einen Wendepunkt markiert dabei ihr Kampf um das Tragen von Hosen, der auf die bereits eingeschlagenen Veränderungen folgt. Im Alter von neunzehn, kurz nach dem Abitur und kurz nachdem sie erstmals junge Frauen, darunter vor allem eine Muslima deutscher Abstammung kennengelernt hatte, deren Einstellung zum Islam nicht von lokalen Traditionen geprägt war, die »anders gedacht haben ... so wie ich das oft tue« und die ihr gezeigt haben, »das ist doch kein falscher Gedanke, den du da im Kopf hast«, fühlte sie sich »ermutigt« und »reif dazu, endlich mal meine Meinung zu sagen, offen darüber reden zu können«, das heißt, die Eltern damit zu konfrontieren, daß sie beschlossen habe, Hosen anzuziehen. Folglich kaufte sie sich eine Hose, zog sie an und wartete auf die Reaktionen. Prompt kamen »böse Blicke: nein, darfst du nicht«. Daraufhin erfolgte ein Schlagabtausch islamisch legitimierter Argumente, den sie wie folgt schildert:

»Ich sagte, nee, das steht mir zu, und ich ließ nicht nach. Ich mußte ja mich aus islamischer Sicht verteidigen, weil, ich tu's ja auch, ich mein, ich achte ja selbst darauf. Aber nein, Frauen dürfen das nicht, das ist Männerbekleidung. Hab ich gesagt, wo steht das? Zeig mir das, ich zieh das nicht an. Also, mit meinem Vater hab' ich ganz normal gesprochen. Zeig mir, wo das steht und ich werd das nicht anziehen. Er konnte mir das natürlich nicht zeigen, weil das nirgendwo steht. Es steht nur, Frauen sollen nicht Männerbekleidung tragen. Das ist wahr, aber, wer sagt denn, daß Hose Männerbekleidung ist. Ich mein, was ist 'ne Hose überhaupt, wie will man das definieren, ne. Und er konnte nicht mehr. Da kann er ja nicht mithalten (lacht). Da mußte er das auch runterschlucken. Also, sie haben mich sehr oft gewarnt, wirklich sehr oft. Also, sie haben auch nicht sonderlich aufgegeben, immer wieder gesagt, was du machst, ist nicht gut. Du wirst verdammt von Gott und du wirst so und so. Also, als ob ich 'ne Hure wäre oder so, weißt du, so verdammt von Gott und wegen ner Hose. Und, sehr oft haben sie mir das gesagt, aber ich war knallhart, also ich bin auch knallhart, also nicht immer so, aber wenn ich was im Kopf habe und ich bin überzeugt, daß es richtig ist, daß ich's durchzieh', egal wer vor mir ist (lacht), ob's mein Mann ist oder meine Eltern oder sonst irgendetwas, sonst irgendetwer. Naja, dann hab ich das auch so durchbekommen. Also meine Mutter hat heute noch Probleme damit, mit meiner Hose. Aber, sie sagt nichts mehr, sie schluckt es, also ignoriert es.«

Das Hosentragen markiert für Serpil den Wendepunkt zur persönlichen Metamorphose vom eingeschüchterten, dem normativen Druck anderer

ausgelieferten Objekt zum souveränen, optierenden Subjekt. Klar ersichtlich ist die Verschiebung der Machtbalancen zwischen den Generationen im Rahmen der islamischen Semantik. Der argumentative Austausch bewegt sich exakt im Rahmen der oben aufgezeigten koranischen und Hadith-überlieferungen. Serpil hat »meine Quellen und so«, sie operiert mit rational und logisch begründbaren Details (wie ist eine Hose definiert?), sie fragt nach dem Wesen der Dinge und zieht Vergleiche (andere islamische Regionen, in denen auch Frauen Hosen tragen), sie argumentiert, wenn man es so formulieren will, universal und bringt die beschränkte traditionelle Rede, die sich nur auf die Wiederholung beziehen kann, die den Text nicht deutet, um die Möglichkeit der Widerlegung. Gleichzeitig schlägt sie diesen Diskurs, indem sie seine Ausgangsposition, den Islam aufgreift, ihn übertrumpft, statt ihn bloß zu negieren. Über die islamische Semantik verläßt Serpil ihren Platz als gehorsame Tochter, die sich dem Zwang der Autorität beugt und präsentiert sich als Ebenbürtige und sogar Überlegene. Gegen Außenkontrolle setzt sie Selbstkontrolle und sucht darüber das Beziehungsgeflecht zu verändern und sich dabei Anerkennung zu sichern. So steht sie nicht als schlechte Tochter dar, sondern im Gegenteil als eine souveräne Beherrscherin islamischer Regulation, die nicht nur weiß, was verboten ist, sondern ebenso, was ihr zusteht (vgl. auch Nökel 2000). Dieses unterstreicht sie, indem sie zusätzlich einen Fachmann einbezieht, einen »wirklich guten Hoca«, der nicht nur nicht traditionelle Machtstrukturen verteidigt, sondern zudem ein Freund des Vaters ist und dessen Stimme als solcher zusätzliches Gewicht erhält. Sie braucht ihn nicht als Verteidiger, denn all ihre Argumente kann er nur bestätigen und nichts hinzufügen, sondern als Vermittler. Auf diese Weise stellt sich ein Bündnis her, in dem Wissen und Ansprüche zählen und nicht Geschlecht. Auf die gleiche Weise verfährt sie auch wenig später, als sie sich entschließt, ein Fahrrad zur Fortbewegung zu benutzen. Fahrradfahren gehört sich aus traditioneller Sicht nicht für Frauen. Auch jüngere islamische Frauen setzen sich diesbezüglich mit der Frage der Schicklichkeit und der Technik auseinander: Röcke und Kopftücher könnten verrutschen; überhaupt die ganze Bewegung könnte der würdigen und geordneten Erscheinung widersprechen.

Mit der Auseinandersetzung um die Hose etabliert Serpil ein modernes, dem Individualismustheorem entgegenkommendes islamisches Programm. Auf die Frage, warum die Eltern so streng seien, erklärt sie:

»Ja, die haben es traditionell alles gelernt. Nicht \*, so von den Quellen, wie wir das heute machen. Also wir erforschen auch sehr viel. Wir lesen auch sehr viel andere Meinungen, von anderen Gelehrten und wir sind nicht abhängig von einem einzel-

nen Gelehrten. Und die sind so. Die sind sehr abhängig. Also die haben nur so eine schmale Linie, die sie gehen, aber wir haben drei von denen jetzt. Also, X. [der Ehemann] und ich, wir achten beide darauf. Daß wir jetzt nicht alles so sehen, sondern mehr weitsichtig und, deshalb können wir uns auch mehr erlauben, als manche andere Muslime. Weil wir auch andere Meinungen akzeptieren und die auch befolgen. (2) Weil das wär ja auch schade, wenn wirklich Islam so eng wäre, also daß man so wenig Freiheit hat. Das wäre sehr schade.«

Wahl, Differenzierung und kritische Distanz zur Autorität zeichnen sich als Grundzüge der Selbstaffirmation der modernen Muslima ab. »Weitsichtig« zu sein, den Text genau zu studieren, ihn daraufhin zu untersuchen, welche Optionen er bietet, und sich durch die Verbindung von eigenem Wissen und kontrollierbarem Expertenwissen »mehr erlauben« zu können, erzeugt das ›freie‹ islamische Individuum, dessen Freiheit im souveränen Umgang mit den Regeln, nicht in deren bloßer Aufhebung besteht, und verleiht ihm moderne gesellschaftliche und diskursive Kompetenz. Darauf weisen auch Serpils Überlegungen, ab wann die Geschlechtergrenzen übertreten werden oder konkret, ob die Hose, wie ihr Vater argumentiert, ein männliches Kleidungsstück ist:

»... Und es gibt ein *hadith*, auch ein Ausspruch des Propheten, der sagt, Frauen, die so aussehen wie Männer und Männer, die aussehen wie Frauen, also möchten gerne so aussehen wie Männer zum Beispiel oder, Männer, die möchten gerne so aussehen wie Frauen, die werden \*, verflucht von Allah. Also, okay, kann ich mir gut vorstellen, aber für mich heißt es, daß man sich total wie ein Mann gibt, also das ist nicht wegen der Hose oder deswegen, daß man ein Hemd angezogen hat, sondern, daß man so tut, als ob man ein Mann **wäre**. Oder diese, wie sagt man, die Transvestiten, ne. Das sind ja Männer, die sich als Frauen kleiden und ich denke immer, daß solche Personen damit gemeint sind, die sich wirklich als Frau **geben**, auch so mit Make-up und so Klamotten und wie man geht, wie man sich benimmt. Und \*, da kann ich mir nicht vorstellen, daß, einfach, wenn ein Mann zum Beispiel ein Kleid anzieht, aber benimmt sich wie ein Mann und spricht auch so und steht auch zu seiner Männlichkeit, ich würde nicht sagen, daß so ein Mann von Allah verflucht wird, nur weil er mal heute ein Kleid angezogen hat. Weil, er beabsichtigt ja auch nicht, wie eine Frau auszusehen, sondern einfach nur, daß es bequem ist für ihn, kann er sagen, oder wie er das begründet eben ...«

Abgesehen davon, daß Serpil hier die Geschlechterfrage verschiebt – bemerkenswerterweise bezieht sie sich auf die Transgression des Männlichen und nicht, wie in der Regel, des Weiblichen – zeigt sich hier eine Ten-

denz der Differenzierung. Ausschlaggebend ist das innere Motiv des Handelnden, nicht die äußere Konformität. So lange Geschlechtsidentität und biologisches Geschlecht nicht völlig divergieren und damit das islamische Geschlechterkonzept sprengen, sind Abweichungen tolerabel. Der einzelne muß damit selber sehen, wo die Grenze ist, wie er seine Intentionen begründen kann, wie er Grenzen und Intentionen integriert. Ersichtlich ist der Aufbau einer Doppelkonstruktion in der Anerkennung einer essentiellen Wahrheit durch den Glauben an die Offenbarung und subjektiven Partikularismen. Das transzendierende Individuum im Sinne Hellers (1984) vermittelt zwischen beidem und damit zwischen Pflicht und Recht, zwischen Gehorsam und Spiel. Der unentscheidbare Diskurs um das Tragen der Hose ist ein konkreter Punkt, an dem sich diese Haltung zeigt. Die Auseinandersetzung um die Frage, ob Frauen Hosen tragen sollten, ist somit, wie Serpil in anderen Erzählsequenzen andeutet, nicht nur im Kontext eines Prozesses der Aneignung von Selbstsouveränität und Anerkennung zu sehen. Der subjektive Umgang mit dem heiligen Text, die Konfrontation mit den Eltern als Vertreter von Tradition und die Auseinandersetzung um das Hosentragen repräsentieren Wandlungstendenzen, die außerhalb des Subjekts und seiner Kontrolle liegen. Sie betreffen die generellere Frage der Geschlechterabgrenzung und der Modifizierung der Grenzen. Fatima Mernissi hat, neben anderen, diagnostiziert, daß moderne Gesellschaften im islamischen Raum gekennzeichnet sind durch eine soziale Anomie, eine Konfusion, die auf der spannungsgeladenen Koexistenz verschiedener Regelsysteme zur Geschlechterordnung beruht (z.B. Mernissi 1987). Der Islam als patriarchalische Bewegung (Riesebrodt 1990) erscheint in diesem Rahmen als ein Gegengewicht. Aus den Erzählungen der jungen Frauen, deren Biographien durch ebensolche Spannungen charakterisiert sind, geht hervor, daß dieses Gegengewicht nicht als abgeschlossene Einheit zu betrachten ist. Vielmehr fließen öffentliche Diskurse ein und wirken auf eine Reinterpretation. Ausgehend von subjektiven alltagsweltlichen Überlegungen lassen sich folgende Annahmen formulieren: Moderne öffentliche Diskurse über Sexualität und Geschlecht, über Transvestismus, Homosexualität, Geschlechtsumwandlung in Verbindung mit Anerkennung sowie die Diversität von Geschlechterrollen auch in den Geschlechtergrenzen zeigen an, daß die Geschlechterzuordnung bzw. die Definition von Männlichem und Weiblichem uneindeutig geworden ist. Biographische Umstände wie Abgrenzung zum traditionellen Modell, Anerkennungspolitiken, Bildungskarrieren, wissenschaftlich orientiertes Denken erfordern eine Auseinandersetzung mit diesen Diskursen. Diese zwingen Wissen auf, das mit islamischem Wissen arrangiert werden muß

und das islamische Wissen in bestimmte Reflexionszusammenhänge fügt. Oder anders formuliert: Hinsichtlich der Geschlechterfrage erweist sich der Islam als ein hochproblematisches Feld. Einerseits ist die Ordnung ganz eindeutig, andererseits gibt es Grenzfälle und es gibt ein Selbst, ein wertvolles, mit dem Recht auf persönliche Authentizität, auf die Realisierung seiner partikularen Bedürfnisse, die sich im Grenzbereich dieser klaren Ordnung befinden.<sup>35</sup>

### Die Kopftuch-Technik des Selbst

Im Gegensatz zu den kontroversen Einstellungen und Praktiken hinsichtlich des Tragens von Hosen besteht ein Konsens darüber, daß das Haar zu bedecken sei, daß es zu den Teilen des Körpers gehöre, die nicht sichtbar sein sollen. Diese Einstellung wird auch vehement verteidigt gegenüber einzelnen Ansichten männlicher, häufig, aber nicht ausschließlich, deutschstämmiger Muslime, die das Kopftuch im Westen für überflüssig befinden, da das Haar dort nicht als erotischer Reiz definiert sei, wie überhaupt die Reizschwelle höher liege. Serpil, die, stets auf der Suche nach einer praktischen Logik, sich argumentativ nicht allein auf die koranische Vorgabe und auf den normativen Aspekt stützen will und auch das häufig geäußerte Argument vom Beurteiltwerdenwollen aufgrund der inneren Werte und nicht aufgrund des Äußeren nicht bloß repetitieren will, hatte sich eingehend mit diesen Einwänden auseinandergesetzt. Systematisch hat sie Modells, die Verkörperung weiblicher Schönheitsideale, betrachtet und dabei festgestellt, daß sie in der Regel eine lange Haarpracht aufweisen. Das sieht sie als Beweis, daß das Haupthaar eindeutig ein Bestandteil weiblicher Erotik ist und daß seine Bedeckung durch die islamische Ethik gerechtfertigt ist.

Eindeutig steht das Kopftuch im Kontext der Selbstaffirmation gegenüber der dominanten Kultur. Dabei entsprechen totale und uniformierende Verschleierungsformen wie der Tschador, das große schwarze Körper-tuch, der türkische Tscharschaf, in der modernen Form ein gleichfarbiger Zweiteiler von Mantel und einem sehr großen, über den gesamten Oberkörper fallenden Tuch, das nur das Gesichtsoval freiläßt, oder der Gesichtschleier (*niqab*) nur dem Geschmack einer winzigen Minderheit. Die jungen Frauen bestätigen solche Formen als »das Höchste«, die »höchste Stufe«, lehnen sie aber gleichzeitig für sich als unpraktikabel ab: Sie seien den anderen zu fremd; diese könnten nicht damit umgehen und man gerate in die Isolation. Soziale Exklusion wiederum steht konträr zum Projekt des aufstiegsorientierten und diskursfähigen Selbst. Mit dem funktionalen Argument verknüpfen sich auch Bedenken, die die Formierung als morali-

sches Subjekt betreffen. In diesem Sinne etwa erklärt die Studentin Hamida, wenn sie, was ebenfalls zur Vollverschleierung gehört, im Hörsaal ständig darauf achten müsse, daß die Hände bedeckt seien, könne sie nicht mehr richtig mitschreiben. Zudem entwickle sich eine hohe Schamgrenze, die den Umgang mit anderen Menschen und vor allem mit dem anderen Geschlecht erschwere und einen selbst in seiner Entwicklung blockiere. Die Vollverschleierung steht für sie somit im Kontext einer Sorge um sich, die in einen reinen, austauscharmen Selbstbezug mündet. Zugleich wird als Tatsache akzeptiert, daß die Arbeitswelt ein Raum der Kooperation und Konkurrenz der Geschlechter ist, in dem die übermäßige Betonung der Geschlechterdifferenz Nachteile bringt (vgl. auch Kapitel IV).

Eine der jungen Frauen hebt ihre Abneigung gegenüber dem Typ »Mullah-Frau« hervor. Zur Illustration verweist sie auf ein Bild vom iranischen Parlament, das sie kürzlich im Fernseher sah und auf dem die Parlamentarierinnen einheitlich einen schwarzen Tschador tragen. Das erinnere sie an *karafatma*, schwarze Käfer in der Art von Kellerasseln oder Kakerlaken. Sie findet diese Kleidungsart angsteinflößend und ist der Meinung, daß »man sich schon ein bißchen schön machen sollte«, und »wenn die Männer sich nicht verstecken, warum soll ich mich dann verstecken?«. Sie legt nicht nur Wert darauf, sich von politisch-religiösem Rigorismus und Puritanismus abzugrenzen, den sie mit Entpersönlichung und Einschränkung assoziiert. Sie betont über den ästhetischen Aspekt die weibliche subjektive Perspektive. Sie selber kauft zu jedem neuen Kleidungsstück gleich ein passendes Kopftuch, verfügt also über eine große Auswahl. Der ästhetische Aspekt ist für sie, wie auch für die anderen Frauen, von großer Bedeutung. Er bildet einen Teil ihrer Selbstidentität, ihrer persönlichen, sich im Prinzip der Wahl ausdrückenden Souveränität, die sich nicht über Uniformierung präsentieren läßt. Daß diese Haltung keine persönliche ist, zeigt sich an der Beliebtheit von Modeschauen islamischer Kleidung, die unter anderem von diversen in Deutschland lebenden Designerinnen entworfen wird.<sup>36</sup> Kleidung ist als praktisch wirksames Zeichen der Organisation von Handlung und des Arrangements der Beziehung zu den anderen zu sehen. Über die Kleidung manifestieren sich soziale Machtbeziehungen und Intentionen, Kleidung zu steuern, um darüber als Handelnder in diese Beziehungen einzutreten. Das Kopftuch ist ebenfalls ein Medium in diesem Machtspiel. Der Tschador wird von den jungen Frauen synonym gesetzt mit Versteck, Scham, Exklusion. Er ist für sie eine Technik des Partikularismus, der sich nicht transzendieren kann. Das Kopftuch hingegen erlaubt, im doppelten Sinne, die offene Stirn zu bieten. Es bildet eine Art kompromißbereite Minimalkonstruktion, eine wohldosierte Synthese zwischen

partikularer Ethik und dominierenden Körperbildern bzw. ästhetischen Vorstellungen. Auffällig ist dabei, daß diese Minimalkonstruktion im Kreis der neo-islamischen Frauen kompromißlos in bezug auf die Bedeckung des Haares ist. Ein eminent hoher Wert wird darauf gelegt, daß nicht ein Härchen sichtbar ist. In der Konsequenz erfolgt eine, bei manchen fast schon manisch erscheinende, ständige Selbstüberprüfung und Rückversicherung durch andere Frauen und zwar auch dann, wenn Frauen unter sich sind. Dabei geht es keineswegs um die Aufrechterhaltung der Ordnung durch die Eliminierung erotischer Zeichen. Wie Hamida meint, »wird kein Mann umfallen, wenn er ein Stück meiner Haare sieht. Das hat nichts zu tun mit Weiblichkeit oder Sexualität, sondern damit, daß man strenggläubig ist und alles beachten will, was Allah gesagt hat«. Der Anflug plötzlicher Nervosität, der, wie sie formuliert, bei den »wirklich Gläubigen« die Information, man könne ein Härchen sehen, hervorruft, resultiert ihrer Meinung nach weniger aus der Furcht vor dem persönlichen Autoritätsverlust durch mangelnde Außenrepräsentation, sondern betrifft die Selbstaffirmation als gewissenhaftes, selbstdiszipliniertes, um die perfekte Erfüllung einer selbstauferlegten Leistung besorgtes Individuum. Insofern bildet das perfekt sitzende Kopftuch, das aller Sorgfalt zum Trotz zum Verwackeln neigt und dem sich vor allem die kleinen Härchen am Haaransatz nicht bereitwillig unterordnen, ein leibgebundenes Memorial individueller Perfektion und Selbstdisziplinierung – für sich und für die Anderen, die muslimischen Anderen mit ihrem unreflektierten und unsystematischen Volksislam und die nichtmuslimischen Anderen mit ihren diversen Orientalisierungsphantasien.<sup>37</sup>

Kleidung und Verhalten bzw. Leibordnung und Moral stützen sich gegenseitig ab oder, wie Hamida es formuliert: »Islam ist eine Religion, die Innerlichkeit mit Äußerlichkeit verbindet. Das geht nicht anders, sonst steht man nur auf einem Fuß.« Insbesondere das Tuch fungiert wesentlich auch für die Trägerin selber als Erinnerung an die Prinzipien der Selbstzucht bzw. Selbstführung, als Stütze der Selbstkontrolle, um sich in Gegenwart anderer nicht gehen zu lassen, eine würdige Haltung zu bewahren, insbesondere Männern gegenüber nicht zu vertraulich zu werden. Das Tuch demonstriert, daß man weiß, was man tut und selbstbewußt als Person gleichen Ranges oder Wertes bzw. gleicher Kompetenz auftreten kann.

Die Leibordnung unter islamischen Vorzeichen, und dabei insbesondere das Kopftuch, gilt als die Manifestation einer »totalen Persönlichkeitsentwicklung« (Hamida), die jede sich persönlich und kontinuierlich erarbeiten muß. Das schließt auch eine ganze Reihe von Verhaltensweisen ein. Dazu gehören ruhige, konzentrierte Ausdrucksformen, die mit dem Not-

wendigen auskommen, mit sparsam eingesetzter Mimik und Gestik. Es sei, so erklärt Hamida, einer islamischen Frau nicht angemessen, sich wie ein »Zappelphilipp« zu verhalten; beispielsweise reiche es, einfach zu sagen, daß man etwas vergessen habe, anstatt seine Vergeßlichkeit mit gespielter Panik laut herauszusprudeln und sich dramatisch mit einem lauten »aah« mit der Handfläche an die Stirn zu schlagen. Solche Reaktionen sieht sie als typisch für die Mädchen der zweiten Immigrantengeneration, und sie versucht diese Generation, die im Zeichen der anarchischen Pippi Langstrumpf, »die Miniröcke trägt«, aufgewachsen ist, in diese Richtung zu sensibilisieren:

»Das Schleiertragen ist irgendwie ein Entwicklungsprozeß, das Schritt für Schritt kommt. Das kann nicht so, auf einmal, gut und in Ordnung und perfekt sein, aber es kommt mit der Zeit. Zum Beispiel ohne Schleier war ich ein bißchen ein Zappelphilipp sozusagen, ich <unverständlich> und ich rede mit Männer, ganz locker, aber wenn man islamisch wird, dann muß man, wie soll ich das sagen, so ein bißchen Ruhe und ruhig sein, also ruhig verhalten, nicht so immer mit Händen reden und mit Füßen und wie viele Frauen, zum Beispiel wenn man Kaugummi jetzt kaut, muß man es nicht mpfmpf, so machen. Also eine Frau, die Schleier trägt, muß eben respektvoll irgendwie aussehen. Wie zum Beispiel in königlichen Familien jetzt, zum Beispiel Diana, die kann jetzt nicht, was weiß ich, in eine Diskothek gehen und dann tanzen oder so. Es gibt bestimmte Benehmensart und -weisen, die eine verschleierte Frau \*, also \* haben muß, also bestimmtes Benehmen muß sie haben, nicht so wie kleine Kinder oder so. Das bestimmte Benehmen, ich weiß nicht, ob Sie mich verstanden haben, das ist genauso wie mit alten Gesellschaften, auch so wie hier in Europa zum Beispiel, also ich hab auch viele Bücher so gelesen von alten Zeiten, diese also, um ein Gentleman zu sein oder um eine richtige Lady zu sein, das muß man richtig, so jetzt so Kaffee normal trinken, also so bestimmte Benehmen gibt's, nicht so wie in Amerika auorm, irgendwie keine so <unverständlich>. Man muß eben sehen, daß man sich verändert hat.«

Bemerkenswerterweise greift Hamida zur Erklärung auf den Adel und seine Techniken der Selbstdisziplinierung und Distinguierung zurück. Islamisierung bedeutet für sie Aristokratisierung. Es liegt nahe, ihre sehr persönliche anglophile Tendenz und ihren Faible für eine standesbewußte, selbstdisziplinierte Oberschicht aus dem Kontext des Gastarbeiterstigmas heraus zu erklären. Mit der Projektion eines »Oberschicht-Habitus« tritt sie einem (klein-)bürgerlichen Regime, das sich entweder in der Attitüde selbstgefälliger Xenophobie oder der der Scheinfreiheit und -toleranz gefällt und je eigene Varianten des Gastarbeiterstigmas erzeugt, entgegen.

Überraschend an ihrer Erklärung ist, wenn man sie im Kontext der Kulturrelativitätsthese, die sie zuvor vertreten hat, liest, daß sie sich nicht auf die Sunna bezieht, sondern auf einen exklusiven Bestandteil eines europäischen Standesgefüges. Das legt das gleichzeitige Vorhandensein einer Universalitätsthese nahe, einer Idee der auf Mimesis beruhenden sozialen Konkurrenz. Sie bezieht sich nicht auf Charisma, sondern, gemäß der Entwicklungsidee, die bei ihr eine große Rolle spielt, auf Selbstdisziplinierung. Andere Muslimas hingegen verweisen im Zusammenhang mit islamischer Selbsttransformation auf die Sunna, auf das Vorbild des Propheten, den sie als tolerant, großzügig, gerecht, fürsorglich empfinden, und bemühen sich um Höflichkeit, Hilfsbereitschaft, Verzicht auf die Herabsetzung anderer und auf Tratsch. Sie versuchen alltägliche Handlungen zu islamisieren, wie zum Beispiel beim Servieren von Getränken von rechts nach links vorzugehen. Es scheint eine Art vagen Grundkonsens zu geben, was adäquates islamisches weibliches Verhalten ist, aber keinen verbindlichen Katalog, der in Richtung einer ausgefeilten Etikette, wie sie Hamida anspricht, geht.<sup>38</sup> Als zentral und beide Orientierungen verbindend erscheint ein Bestreben, eine, um eine gängige Formulierung aus dem Bereich der Selbsttherapie aufzugreifen, islamische positive Ausstrahlung zu konstituieren, eine Selbstsouveränität auszustrahlen und auch zu haben, die sich abhebt von den Mangel- und Unterlegenheitsattributen, die das Gastarbeiterstigma bestimmen, wie mangelnde Bildung, mangelnde bzw. bauerliche Umgangsformen. Sie dient aber auch als Schutzschild gegen Kränkungen und Verlust der Contenance, indem sie einen davor bewahren kann, auf Provokationen so negativ zu reagieren, »wie die es haben wollen«. Das beinhaltet allerdings nicht den Verzicht auf Wehrhaftigkeit, wenn man sich angegriffen fühlt. So schildert eine junge Frau eine Szene, in der einige Zeit nach ihrem Entschluß, das Kopftuch zu tragen, der Sportlehrer äußerte, er schätze es nicht, daß in seiner Stunde Modevorführungen veranstaltet würden, woraufhin sie »ausgerastet« sei und ihn angeschrien habe.

Entsprechend hat sich ein respektabler islamischer Habitus nicht nur nach innen, in der Erzeugung von Selbst-Identität, sondern auch nach außen in der Erzeugung von Anerkennung zu manifestieren. Das zeigt sich in dem hohen Wert, den viele der jungen Frauen, jenseits der islamischen Regulierungen und unabhängig von den persönlichen Präferenzen des Islamischen, auf das sorgfältige Arrangieren der äußeren Körperordnung legen. Die Ästhetik der Erscheinung, die sich in geschmackvoller Abstimmung von Farben und Dessins sowie in der Handhabung der Verbindung des Modischen mit dem Islamischen zeigt, ist bewußte Körperpolitik. Ilk-

nur etwa, die großen Wert darauf legt, täglich in von Kopf bis Fuß anderer Kleidung zu erscheinen und Wiederholungen nur im Abstand von zwei Wochen zuläßt, betreibt ganz bewußt Körperpolitik:

»Ich mag es, schön angezogen zu sein, wenn ich Kopftuch trage. Weil, es fällt ja in der Gesellschaft sowieso auf, wenn ich kunterbunt angezogen wäre. Es gibt ja sowieso diese negativen Bilder von den Medien halt. Ne, also das wird ja immer verschlechtert und wir werden als Fundis bezeichnet und ich mag es, wenn ich schön angezogen bin und daß die Leute eigentlich sehen, daß es auch andersrum geht, daß wir auch normale Menschen sind, die sich auch schön kleiden können ja, als Kopftuchträgerin. Und, daß wir auch irgendwo 'nen, Geschmack haben und äh, die Leute kapiieren das nicht. Die denken, Kopftuchträger und was weiß ich noch, diese ganzen Vorurteile kommen dann richtig durch die Medien wieder hoch und so. Ich möchte dagegen auch mit, mit meiner Kleidung kämpfen halt, ne, daß wir nicht naiv sind. Das ist dann wichtig für mich. Das ist ein Stück Beweis auch für einige Leute, daß man auch ein bißchen anders ist. Und zwar aber, daß man ein normaler Mensch ist wie die anderen auch.«

Ilknur, die sehr leistungsorientiert ist, weil es, wie sie meint »für mein Image ... auch wichtig (ist), als Kopftuchträgerin nicht irgendwie naiv zu sein oder blöde im Kopf halt, wie viele gedacht haben an der Schule«, will nicht nur durch ihr individuelles Beispiel für das Kollektiv der Muslime den Beweis antreten, daß »wir« wie »normale Menschen« auch »uns schön kleiden können«, Sinn für Ästhetik haben. Daß sie ihre Kleidung als Kampfmittel zur Selbstbehauptung einsetzt, illustriert sie eindringlich in einer langen Erzählsequenz, in der sie detailliert ihr erstes Auftreten, oder treffender, ihren ersten bewußt inszenierten Auftritt am ersten Tag in einer weiterführenden Schule, der sie sozusagen zu einem geschichtsträchtigen Datum verhilft, da sie dort als erste Muslima einzieht, schildert. Großen Wert legt sie auf die Beschreibung der Schuhe in einer ausgefallenen, seinerzeit modischen Farbe samt der dazugehörigen Handtasche, die perfekt zur Kleidung paßten. Eingehend schildert sie die beeindruckten Reaktionen der anderen auf ihre Demonstration der Verbindung von Religion und Mode bzw. Modernität. Sie dokumentiert mit der sorgfältigen Wahl der Kleidung ebenso ganz selbstbezogen ihre individuelle Autonomie:

»Die ist doof im Kopf. Die trägt ihr Tuch, weil ihr Vater es so will. Ja, so haben viele gedacht. Nachher haben sie durch meine Kleidung, also in der Schule bin ich sehr aufgefallen durch meine Kleidung, und dann haben sie sich überlegt, wenn sie mit Zwang das machen würde, würde sie sich so erstmal nicht kleiden und ihre Tücher

so wählen, daß die zu ihrer Kleidung passen. Das würde man schon sehen, haben sie gesagt.«

Der ästhetisch organisierte Kleidungsmodus der Neo-Muslimas hat eingeständenermaßen die Funktion der Distinguierung vom Gastarbeiter-Milieu und vom Bild des ›Aldi-Türken‹. Den Nichtmuslimen wird über das Zeichensystem Körper sinnlich erfahrbar zu verstehen gegeben, daß sie es nicht länger und nicht ausschließlich mit naiven oder unzivilisierten Orientalen zu tun haben, sondern mit Individuen, die sich auf die Transzendenz sozialer Ordnungskategorien verstehen, die ihren eigenen Stil entwickeln. Ihnen wird bewiesen, daß auch Muslime Disziplin und Geschmack haben, daß sie in der Lage sind, Ethik und Ästhetik ausgewogen zu verbinden. Ihnen wird über Mode und Kleidung symbolisch die Beherrschung des sozialen Regelwerkes und das hohe, über die Erwartung der bloßen Anpassung hinausgehende soziale Integrationsniveau demonstriert. Mit dem Ineinandergreifen der Formen einer partikularen Ethik und einer universalen Ästhetik überbieten die jungen Frauen die Erwartung der bloßen Assimilation und werden damit zu Handlungssubjekten. Massenkultur und Islam werden gleichermaßen Techniken zur Selbstkonstitution entnommen. Ausgewählte und wohlgesetzte Elemente und Zeichen der Massenkultur sind nicht nur Bestandteile der Fabrikation eines partikularen islamischen Lebensstils, der verschiedene Anknüpfungspunkte hat, sondern haben in der multikulturellen Gesellschaft und ihrem Spiel zwischen Partikularismus und Universalismus geradezu überlebenstechnische Funktionen im Hinblick auf die Aushandlung von Anerkennung. Sie sind die Zeichen einer neuen Klassenfraktion, zeigen über das sie verwendende Subjekt überhaupt an, daß es eine gibt. Die sorgfältige Ordnung des Körpers ist ein intendierter Verweis auf die kultivierte innere Ordnung, auf Islamischsein als individuelles Projekt und nicht als Effekt von Fremdkontrolle. Hier erfolgt ›Körperpraxis‹, die nach innen wirkt als eine auf Selbstzucht basierende »Autoformation« (Foucault 1985: 10), die zugleich abhängig ist von der Anerkennung anderer als Bestätigung des eigenen Identitätsprojekts. Auf der Alltagsebene schalten sich die jungen Frauen via ›Körperdiskurs‹, in dem die Ästhetik des Körpers die ethische Tiefe der Person für sich wie für andere evozieren soll, in Diskurse um (›orientalische‹) Frauen-Körper und weibliche Identität ein.<sup>39</sup> Über Zeichen von Methodik und Systematik argumentieren sie gegen die Körper-Natur-Besetzung, machen sie sich ihren Körper als sprechendes Objekt zu eigen und reifizieren sich darüber als handelnde, selbstaffirmierende Subjekte.

