

Kapitel 6: Geschlechtervorstellungen

Zwischen »politischer Mutterschaft« und öffentlicher Partizipation

Wie anhand der Auseinandersetzungen über das Kopftuch ersichtlich war, herrscht in den Öffentlichkeiten beider Länder ein Diskurs über Gleichheit und Gleichberechtigung der Geschlechter vor, der sich vor allem in einem Gegendiskurs zu anderen Gesellschaftsmodellen, so insbesondere zum islamischen konstituiert und artikuliert. Im Gegensatz dazu berufen sich die meisten der befragten Frauen auf eine relativ klar definierte Einteilung der Geschlechterrollen in einen »männlichen« und einen »weiblichen« Bereich. Während dem Mann demnach die Aufgabe des Brotverdieners zukommt, konzentriert sich die Rolle der Frau auf das häusliche Wohl der Familie. Oft äußerten die Frauen die Überzeugung vom als islamisch verstandenen Modell der »Komplementarität« bei simultaner »Gleichwertigkeit« der Geschlechter, das sie dem »westlichen« Gleichheits- und Gleichberechtigungsmodell gegenüberstellten. Die Aussage einer siebenundzwanzigjährigen Jurastudentin aus Berlin trifft den Kern dieses Gedankens:

»Der Mann hat bestimmte Pflichten zu erfüllen und die Frau wiederum andere Pflichten. Da kann jetzt die Frau nicht kommen und sagen: ›Ja, ich übernehme jetzt deine Pflichten, also ich versorge jetzt dich.‹ Also ... in dem Sinne, also sicherlich wird es auch Zeiten geben, in denen der Mann jetzt nicht arbeiten gehen kann ... Jetzt aber abgesehen von diesen Fällen, jetzt also im Normalfall hat die Frau ganz andere Pflichten zu erfüllen, und von daher ist sie sowieso nicht gleichberechtigt. Also das heißt jetzt aber nicht, dass deswegen einer mehr berechtigt ist und mehr fordern kann als der Andere. Das also um Gottes willen nicht.« (S., 27 Jahre, Jurastudentin, Leiterin der Frauensektion bei *DITIB*, Berlin)

Gefragt, ob es ihrer Meinung nach Unterschiede zwischen Mann und Frau im Hinblick auf die Kindererziehung gebe, antwortete eine andere Berlinerin ohne zu zögern:

»Ja natürlich, die Männer haben es viel einfacher. Also weiß ich nicht, die müssen ja nicht Windeln wechseln und so, das muss immer die Frau machen. Heißt nicht ..., aber die arbeiten ja den ganzen Tag, also ich würd' meinen Mann nie Windeln wechseln lassen oder so, oder nachts aufstehen lassen, also wenn ich nicht arbeite. Wenn ich auch arbeite, dann muss er es natürlich machen. Aber wenn er arbeitet und ich nicht arbeite, dann würde ich das nicht zulassen.« (E., 19 Jahre, Lehrerin bei *VTKZ*, Berlin)

Einmal unterstellend, dass es sich bei dieser Unterteilung in private, häusliche und öffentliche, berufliche Sphären der Geschlechter um einen »islamischen« Ansatz (was allerdings doch einer genaueren Überprüfung bedürfte) handelt, so wird hier das islamische Konzept der »Komplementarität« zwischen den Geschlechtern stark gemacht. Dieser Ansatz steht einer egalitären Herangehensweise insofern entgegen, als er – zumindest prinzipiell – eine relativ klare Rollenzuweisung vorsieht, wonach sich Mann und Frau in ihren sozialen Rollen unterscheiden und harmonisch ergänzen. Die meisten Frauen betrachteten dieses Prinzip, zumindest rhetorisch, als gottgegeben und daher als nicht anastbar und wiesen damit recht interessante Gemeinsamkeiten zu theologisch-politischen Diskursen auf, die in vielen islamisch geprägten Ländern zirkulieren (vgl. Göle 1996; Abu-Lughod 1998 und 1999; Riesebrodt 2000: Kap. 5; Adelhah 1991 und 2001).

Die entscheidende Achse, entlang derer die Rolle der Frau als »Hüterin des Hauses« konstruiert wird, ist die Mutterschaft. Mit der konsequenten Betonung der religiösen Bedeutung der Frau als Mutter bemächtigen sich die befragten Frauen eigenhändig traditioneller Geschlechterrollen und bestätigen damit zunächst die oft unterstellte fehlende Berechtigung der Frau, sich am öffentlichen Leben in der Gesellschaft zu beteiligen. Die Interviewten betrachteten diese Rollenverteilung aber keineswegs als einen Mangel an Privilegien oder assoziierten sie gar mit Unterwürfigkeit. Für sie scheint die Erziehung der Kinder mit einer großen Verantwortung einher zu gehen, die sie häufig als ein Privileg werteten:

»Da gibt's ja diesen berühmten *Hadith*: ›Wenn eine Mutter drei Kinder erzieht ...nee, das war ganz anders ...: ›Das Paradies liegt unter den Füßen der Mütter.« Ich persönlich finde es für eine Frau viel einfacher, das Wohlwollen Gottes zu erlangen. Wenn ich ein Kind habe, also wenn ich praktisch ein Kind einigermaßen heil erziehe, dann ist praktisch für mich schon das Paradies gegeben. Ich finde das eigentlich wunderschön, dass ich dadurch das erreiche, was ich eigentlich will, also ins Para-

dies zu kommen oder das Wohlwollen von Gott zu erlangen.« (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin)

Die Mutterrolle wird von den meisten Frauen in zweifacher Hinsicht aufgewertet. Einerseits ist die Frau dadurch vom Druck befreit, für das finanzielle Wohl der Familie zu sorgen. Auf der anderen Seite werten die Frauen den häuslichen Bereich auf, indem sie den gesellschaftlichen Stellenwert der Mutter »als erste Lehrerin des Kindes« – eine Referenz auf die Aussprüche des Propheten Mohammed, die viele der Interviewten aufgriffen – und somit als den Motor der Gesellschaft unterstreichen. Hier findet sich eine Parallele zu Pnina Werbners (1999) Konzept der »politischen Mutterschaft«. Dabei bildet die häusliche Sphäre einerseits eine separate Einheit, die der Frau als Mutter vorbehalten ist. Zugleich konstituiert sie aber auch einen gesellschaftlich relevanten Bereich, weil hier die Weichen für die Erziehung der nächsten Generation gestellt werden.¹ Kindererziehung und häuslicher Bereich bilden hier so etwas wie die Wiege nicht nur der tugendhaften islamischen Gemeinschaft, sondern der Gesellschaft schlechthin. In diesem Sinne ist der häusliche Bereich keineswegs eine rein »private« oder untergeordnete Handlungssphäre, sondern wird zu einem Ort der Vergesellschaftung, der durchaus Funktionen übernimmt, die nach liberal-demokratischem Verständnis als »öffentlich« gelten können. Als »erste Lehrerin des Kindes« wird die Frau folglich als verantwortlich für den Familien- und Gesellschaftserhalt er- und geachtet. Dies weist zugleich auf ein recht spezifisches Verständnis von »öffentlich« und »privat« und auf die Grenzziehung zwischen diesen beiden Sphären hin. So überschreitet die Idee von der Mutter als Erzieherin der nächsten Generation deutlich die Vorstellung vom häuslichen Bereich als »private« Sphäre, die keinen Einfluss auf öffentliche Belange hat. Den Kern bildet vor allem der damit verbundene Begriff von Erziehung und Bildung, der zugleich Hauptbestandteil des Reformdiskurses ist, quer durch die Polarisierung zwischen privaten Aufgaben und öffentlicher Partizipation geht und somit vorherrschende Definitionen und Normen der Öffentlichkeit in Frage stellt. Dies klingt insbesondere im Hinblick auf feministische Kritik an den dominanten Öffentlichkeitstheorien nach einem Déjà-vu.²

1 Es bleibt allerdings anzumerken, dass Werbner dem Begriff der »politischen Mutterschaft« eine weitere, auch im physischen Sinne gesellschaftliche Dimension zuschreibt. So umfasst ihr Konzept der »politischen Mutterschaft« auch den Übergang der Frau von der häuslichen in die berufliche Sphäre. Wie später zu zeigen sein wird, spielt dieser Aspekt auch bei den jungen Frauen, die ich interviewt habe, eine wesentliche Rolle.

2 Für die Verortung dieser Kritiken gegenüber liberalen und republikanischen Modellen vgl. Benhabib 1992 oder Weintraub/Kumar 1997.

Der häusliche Bereich wird hier zu einem Substitut der Zugehörigkeit zur Gesellschaft, vor allem dort, wo öffentliche Institutionen diese Funktion für Muslime nicht übernehmen können. In gewisser Hinsicht mag dem Privatbereich auf diese Weise die Funktion einer »Gegenöffentlichkeit« zukommen, wie Leonie Herwartz-Emden (1998: 79) es formuliert. Die mögliche Entstehung einer solchen Gegenöffentlichkeit könnte sogar die Kritik an Öffentlichkeitstheorien verdoppeln, einmal von der gewohnten feministischen und einmal von einer islamischen Perspektive. Diese Beobachtung trifft vor allem auf jene Frauen zu, die zur Zeit des Interviews nicht ins Berufsleben involviert waren und betonten, sie würden bis zum Schulalter die Erziehung ihrer Kinder lieber selbstständig übernehmen, um sie angemessen in islamischen Normvorstellungen zu unterweisen.

Entsprechend scheint auch das Konzept von außerhäuslicher Arbeit als Autonomiegewinn und als Quelle der Befreiung der Frau in den Lebensentwürfen dieser jungen Musliminnen wengleich nicht gänzlich abwesend, so doch ein wenig anders konnotiert zu sein als in Diskursen liberaler Öffentlichkeiten Westeuropas. Die Arbeit außer Haus wird von den jungen Frauen nicht primär als ein Gewinn von persönlicher Freiheit oder als Stärkung der Persönlichkeit schlechthin interpretiert. Eher wird Arbeit in erster Linie als ein notwendiges Mittel der finanziellen Unterstützung der Familie und damit als ein Weg, zum Wohl der Gemeinschaft beizutragen, erachtet. Dennoch ist die Idee von Autonomie in den Diskursen der jungen Kopftuchträgerinnen nicht gänzlich abhanden, sondern sie ist eher anders und nicht ohne eine gewisse Ambivalenz besetzt. Ein wesentlicher Bestandteil der Selbstbehauptung ist eben auch die Kindererziehung, die von den Frauen als wertvolle Arbeit an sich geschätzt wird, nicht zuletzt weil in ihren Augen die Kindererziehung eigene Stärke und eine gute Ausbildung voraussetzt, um im Sinne des Islam korrekt erfüllt werden zu können.

Die recht klaren Einteilungen der Geschlechterrollen, wie sie die Frauen artikulieren, erscheinen in einem etwas anderen Licht, wenn wir uns die Umsetzung des islamischen Diskurses von einer klaren Geschlechtertrennung in ihren eigenen Lebenskonzeptionen genauer ansehen. So zeigt bereits der hohe Stellenwert, der auf diese Weise dem Gut der Bildung und Erziehung zugeschrieben wird, dass die klischeehafte Reproduktion der Einteilung in einen »weiblich-häuslichen« und einen »männlich-öffentlichen« Bereich nicht widerspruchsfrei bestehen kann. Die Implikationen von Bildung sind in den Darstellungen der Frauen durchaus vielfältig und umfassen sowohl die kontinuierliche Erziehung am Selbst als auch die Erziehung der nächsten Generation. So wird die stetige Aneignung von Wissen, um die Qualifikation der adäquaten Erzieherin zu erhalten, zum Dreh- und Angelpunkt in den Lebensstrategien der jungen Frauen. Das Ideal von »Bildung« formiert einerseits den Schlüssel für segregative Rollenzuweisungen, zugleich kann sie aber auch

zum Motor für Re-Interpretationen von Geschlechterverhältnissen werden. Diesen Punkt möchte ich nachfolgend etwas genauer unter die Lupe nehmen.

Die Notwendigkeit, eine »gebildete« Mutter zu sein, die nahezu alle Frauen unterstrichen, impliziert notgedrungen die Aneignung von Wissen, wie es eine dreißigjährige Mutter von drei Kindern ausdrückte, die eine islamische Frauengruppe leitete und Arabischkurse an der Universität besuchte:

»Wenn sie [die Mutter] nicht das nötige Wissen hat, wie will sie dann ihre Rolle angemessen erfüllen? Deshalb ist es im Islam eine Pflicht zu studieren. Es gibt einen *Hadith*, der sagt, dass die Suche nach Wissen eine Pflicht für Männer und Frauen ist, also für Männer *und* Frauen ..., und eine Frau mit genügend Wissen kann ihre Kinder richtig erziehen und zur positiven Entwicklung der Gesellschaft beitragen.« (N., 30 Jahre, Leiterin der muslimischen Frauengruppe *Ouverture* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Eine zweiundzwanzigjährige MTA aus Berlin bemerkte ähnlich:

»[W]eil unser Prophet hat gesagt, egal wo das Wissen ist, auch wenn es in China ist, soll man hingehen und es holen. Und damit hat er gemeint, dass das wichtig ist, das zu lernen. Aber er hat nicht gemeint, Männer sollen hingehen oder Frauen sollen hingehen. Er hat so eine Differenzierung nicht gemacht. Solange ich als Moslem meine Religion ausleben kann, kann ich mich auch weiterbilden.« (R., 22 Jahre, MTA, Mitglied bei *VIKZ*, Berlin)

Mit solchen Äußerungen relativierten die Frauen die Auffassung, die Frau habe ausschließlich im Haus zu bleiben, sei es auch nur, um sich Wissen anzueignen, »auch wenn es in China ist«. Ihre Sehnsucht nach Bildung offenbart daher häufig eine ausdrückliche oder auch versteckte Kritik an den Einschränkungen, die Frauen bei der Teilnahme an öffentlichen Angelegenheiten von der islamischen Gemeinschaft sowohl in islamischen Gesellschaften als auch in Frankreich und Deutschland nicht selten auferlegt werden. Eine Jura-studentin, die in der *Islamischen Föderation* in Berlin aktiv war, brachte diese Kritik auf den Punkt:

»Nicht in der Föderation, sondern, ich hab' als Kind das auch, nicht in meiner Gemeinde, aber in anderen Gemeinden auch mitbekommen, dass gesagt wurde: ›Wieso gehst du zur Schule?‹ Oder diese Standardaussage: ›Du willst doch eh heiraten, warum studierst du?‹ Das wurde mir oft gesagt. Wenn ich sage: ›Ich möchte Mutter sein‹, und dann wird gesagt: ›Ja, wieso hast du dann studiert?‹ Ja, wieso nicht? Das ist mein Wissen, was ich mir da angeeignet habe, und ... die Frau sollte ja gerade gebildet sein, weil die Frau ja das Kind erzieht, praktisch die nächste Generation erzieht. Ich finde es ja völlig widersinnig, wenn eine Mutter keine Bildung hat, denn sie ist doch praktisch die »erste Lehrerin«, die dem Kind alles beibringen wird. Es

ist doch klar, dass die Mutter 'ne Ausbildung haben muss und zwar 'ne sehr gute Ausbildung, finde ich, sowohl was die Religion angeht als auch was das Allgemeinwissen angeht.« (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin)

Die hohe Bedeutung, die die Interviewten Erziehung, Bildung und Wissen beigemessen haben, geht bei näherem Hinsehen darüber hinaus, die nächste Generation zu moralisch handelnden Subjekten zu erziehen, und nimmt stattdessen den Charakter eines Lebensprojekts ein. Damit nähern wir uns der Komplexität der Diskurse dieser jungen Frauen. Obgleich sie zumeist auf islamische Regeln zurückgreifen, die die Frau in die Privatsphäre verweisen und ihr ausschließlich die Rolle der Mutter und sorgenden Ehefrau zuschreiben, bedeutet dies keineswegs eine Indifferenz gegenüber Praktiken der Ungleichheit oder des Ausschlusses.

Vor allem wenn ich die Frauen nach ihren eigenen Lebensgestaltungen gefragt habe, distanzierten sie sich zumeist von einer klar definierten Rollenverteilung. Insbesondere jene Frauen, die ins Berufsleben oder in ein Studium eingebunden waren, machten keine Anstalten, diese Aktivitäten aufzugeben oder durch eine ausschließliche Hausfrauenrolle zu ersetzen. So hindert die Frauen das Ideal von der Hausfrau und Mutter keineswegs daran, auch andere Rollen einzunehmen bzw. die Ausschließlichkeit des Hausfrauendaseins für sich selbst zu hinterfragen. Nach ihren Zukunftsplänen befragt, gab eine achtzehnjährige Auszubildende z.B. spontan zu verstehen:

»Also, ich werde bestimmt keine Hausfrau, das sage ich jetzt schon mal, nee, auf keinen Fall [...]. Weil, es würde mir nicht Spaß machen, den ganzen Tag zu Hause 'rumzusitzen und die Hausfrau zu machen, und ich weiß nicht, putzen und die Kinder machen und auf die Kinder aufpassen und so, nee auf keinen Fall. So 'n Typ bin ich nicht. Ich würde auch arbeiten gehen. Sobald ich meine Ausbildung in der Hand hab', will ich auch arbeiten gehen.« (U., 18 Jahre, Auszubildende zur Sekretärin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Oft scheint es, dass die Frauen sich mit ihrer Kritik gegen feste Rollenzuteilungen vor allem von den Lebensentwürfen ihrer Eltern abgrenzen und sich insbesondere von ihren Müttern bewusst distanzieren (hierzu ausführlich Nökel 2002: Kap. 5):

»Meine Mutter sagt: ›Wenn du jetzt 'nen Beruf hast‹, die sagt, ich sollte Lehrerin werden, weil ich dann nur von acht bis zwölf arbeiten müsste und danach halt für den Haushalt und für meine Kinder oder für meinen Mann sorgen könnte. Aber da denke ich auch ganz anders. Ich meine, wenn ich heirate, und er hat 'nen Beruf, und ich hab' auch 'nen Beruf, und wenn er zu Hause ist, dann bin ich auch zu Hause. Und wenn da keine Kinder jetzt sind, dann würde ich gerne arbeiten, und wenn da

Kinder sind, würde ich auch gerne arbeiten. Ich meine, ich möchte wirklich meinen Beruf jetzt weitermachen. Ich möchte nicht einen Beruf haben und dann nur zu Hause sitzen. Wozu habe ich da die ganzen Jahre geschuftet?» (N., 19 Jahre, Abiturientin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Es scheint insbesondere durch ihre eigene Bildung und die Wertschätzung von Wissen zu sein, dass diese jungen Frauen sich ihrer Möglichkeiten einer beruflichen Karriere bewusst geworden sind. Erwähnenswert erscheint mir hier, dass der hohe Stellenwert, den die Befragten der Bildung zuschrieben, nicht unbedingt auf Frauen mit hohem Bildungsniveau beschränkt blieb, sondern auch bei jenen wirksam war, die (zumindest zum Zeitpunkt des Interviews) nicht in ein Studium oder ins Arbeitsleben eingebunden waren. Die Teilhabe am beruflichen Leben oder auch genereller der Wissensdrang scheint zugleich die Grenzen dessen zu verwässern, was der Islam der Frau in ihren eigenen Rollenzuweisungen an Freiräumen gewährt. Durch die aktive Teilnahme am öffentlichen Leben, sei es durch einen Beruf oder durch ein Studium, verblasst die klar gezogene Grenze »erlaubter« und »geächteter« Partizipation der muslimischen Frau an gesellschaftlichen Belangen. Die Tradition stabiler Geschlechterrollen ist für die Frauen normativ ausdehnbar. Sie wird rhetorisch beibehalten, in der Umsetzung scheint sie jedoch relativ flexibel gehandhabt und den jeweiligen Lebenssituationen untergeordnet zu werden. Zugleich erhält die öffentliche Sphäre Deutschlands und Frankreichs durch die aktive Involvierung dieser religiös verorteten Frauen neue Komponenten kultureller Ausprägungen, die eine versprochene oder erwünschte Form einer privatisierten Religiosität offenkundig in Frage stellen.

Ich würde daraus allerdings nicht voreilig schließen, dass die Bildungs-ideale und der Wissensdrang dieser Musliminnen vornehmlich vom Bildungsangebot in Deutschland bzw. Frankreich geschult und ausgeprägt worden sind. Auch würde ich die sich durch Prozesse der Bildungsaneignung entwickelnde Eigenständigkeit nicht einzig als einen Effekt des liberalen gesellschaftlichen Umfeldes deuten, in dem die Frauen aufgewachsen sind. Meines Erachtens scheint es, wenigstens teilweise, zugleich von ihrem Zugang zum Islam und von den Prozessen der Aneignung religiösen Wissens inspiriert zu sein. In vielen Fällen beschrieben die Frauen zumindest, dass ihr »Durst nach Wissen« (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Förderung*, Berlin) vor allem durch eine intensivierete Auseinandersetzung mit dem Islam ausgelöst bzw. verstärkt worden sei. In diesem Zusammenhang ist es noch einmal wichtig, auf die Komponente der Selbstdisziplinierung hinzuweisen, die bei der Aneignung von Wissen eine wesentliche Rolle spielt. So sind das Ideal von »Bildung« und der Wissensdrang eng mit dem Versuch verbunden, ein tugendhaftes, religiöses Selbst zu entwickeln, das die Frauen durch eine intensive Aneignung des Islam zu kultivieren versuchen.

Obwohl die meisten der Interviewten bereits in einem mehr oder minder ausgeprägten religiösen Umfeld aufgewachsen sind, erlebten sie in einem bestimmten Stadium zumeist einen Wendepunkt, insofern als für sie die Aneignung religiösen Wissens zum notwendigen Ausgangspunkt für die Vertiefung ihres Glaubens wurde. Die meisten Frauen geben sich also mit einem schlichten Glauben an Gott nicht zufrieden. Stattdessen muss die Hinwendung zum Islam in ihren Augen mit einer stetigen Akkumulierung religiösen Wissens einhergehen. Damit rekurren sie auf ein bekanntes Diktum, das sowohl von klassischen als auch von zeitgenössischen muslimischen Denkern immer wieder bestätigt wird, nämlich dass es keinen »wahren Glauben, ohne Verständnis« gäbe (Ramadan 2004: 84). Es geht den Frauen also nicht allein darum, »Fakten« zu sammeln, sondern auch darum, durch religiöses Wissen eine engere Verbindung zu Gott auszuprägen. Anstatt ein Hinderungsgrund für die Aneignung von Wissen zu sein, bildet der Glaube hier den notwendigen Ausgangspunkt und vice versa. Hier gewinnt das Wissen eine spirituelle Dimension, die der Kultivierung bestimmter innerer Dispositionen dient. Über die Idee der Erziehung einer »neuen Generation« hinaus erhält das Ideal von der gebildeten Frau also durchaus auch eine individualistische Komponente. Es geht dabei um eine für die Herausbildung von Frömmigkeit notwendige Selbstdisziplinierung, die allerdings immer auch mit dem Ideal, sich auf diese Weise der Gemeinschaft der Gläubigen zu nähern, verknüpft wird.

Bei den Versuchen, sich dem Islam kognitiv zu nähern, um ihn besser »verstehen« zu können, wird zugleich eine Kritik an der Generation der Eltern deutlich, die im Verdacht steht, die religiöse Praxis »traditionell« und »unreflektiert« zu reproduzieren. Zugleich stellen die Frauen damit dominante, in der Aufklärungstradition stehende Religionskonzeptionen in Frage, wonach Religion als eine separate Subkategorie begriffen wird, die in semantischem Gegensatz zur Vernunft und zur individuellen Autonomie steht (vgl. Asad 1993). Damit enthält die starke Betonung der vom Islam vorgeschriebenen Notwendigkeit, Wissen und Bildung anzueignen, auch ein »gedenkdiskursives« Element. Sie sollte auch als eine Strategie gelesen werden, das in Frankreich und Deutschland verbreitete Bild von der »ungebildeten«, weil bedeckten muslimischen Frau zu zerschlagen. So betonten die meisten Frauen emphatisch die enge Liaison zwischen »Wissen« und »Glauben« in der islamischen Tradition und unterstrichen, dass im Islam »alle Arten von Wissenschaften gut« seien (P., 22 Jahre, Arabischstudentin, Marseille, Besucherin der *Adda'wa* Moschee, unaufgezeichnetes Interview). Im Gegensatz zum dominanten öffentlichen Diskurs erscheint der Islam in diesen Beschreibungen als eine Religion, die wissenschaftliches Know-how nicht nur zulässt, sondern es sogar vorschreibt. Einige Frauen beschrieben beispielsweise den Koran als ein »wissenschaftliches Buch«, in dem bereits alle späteren (natur-)wissenschaftlichen Erkenntnisse vorausgesagt worden seien. Während der öffentli-

che Diskurs häufig den Islam als solchen für die Rückständigkeit und Fortschrittsfeindlichkeit der Muslime verantwortlich macht, schrieben diese Frauen ihrer Religion nahezu entgegengesetzte Attribute zu. Vor allem in Frankreich sollte dieser Impetus auch im Sinne einer wohlüberlegten gegendiskursiven Strategie verstanden werden:

»[A]ll das [sage ich], um wieder auf das zurückzukommen, was ich vorher schon gesagt habe, dass der Islam logisch ist. Der Islam ist logisch. Aber von außen betrachtet, sind wir ein bisschen Menschen, die außerhalb stehen, ein bisschen extremistisch und so, ein bisschen hinterher, Menschen, die den Modernismus ablehnen. Wir lehnen den Modernismus aber nicht ab. Wir lehnen die Wissenschaft nicht ab ..., wir sind für das alles. Im Gegenteil, der erste Vers im Koran sagt: ›lies!‹ Das heißt doch, dass wir dafür sind. Leider sind wir ..., das wird leider nicht so richtig gezeigt hier in Frankreich.« (F., 32 Jahre, Hausfrau und Mutter, aktiv bei *JMF*, Marseille)

Im Gegensatz zu den Erwartungen, die die deutsche und französische Gesellschaft häufig an die junge Generation von Muslimen stellt, zeigen die Selbstbeschreibungen dieser Frauen, dass Wissensaneignung keineswegs zu einer Ablösung von religiösen Bezügen führen muss, sondern dass sie Traditionen, im Gegenteil, sogar wiederbeleben kann, wenngleich in veränderten Versionen. Es ist zumindest auffällig, dass die meisten Frauen sich nicht auf französische bzw. deutsche Erziehungs- und Bildungsstandards beriefen, wenn sie von ihrem Wissensdrang erzählten. In jedem Fall scheint die Suche nach Bildung nicht unbedingt das Potenzial zu erhöhen, dominante Konzeptionen von Religion anzunehmen, also seine Religiosität auf einer überwiegend privaten Ebene auszuleben. In diesem Sinne ist auch die enge Verbindung zwischen Wissen und Glauben, die die Frauen herstellen, nicht verwunderlich. Dies stellt sowohl die Auffassung in Frage, Muslime seien auf dem Weg der Anpassung an westliche Normen, als auch die Idee von ihrer vollständigen Differenz.

An dieser Stelle scheint es notwendig, einen – wenn auch eher oberflächlichen – Blick in die Geschichte zu werfen, um meine Behauptung, die Diskurse der jungen Frauen reihten sich in eine islamische Diskurstradition ein, zu plausibilisieren. Denn wenn man sich vor allem das »Aufkommen der Frauenfrage« im ausgehenden Kolonialzeitalter ansieht, so entdeckt man interessante Ähnlichkeiten zu den gegenwärtigen Beschreibungen der jungen Frauen. Wenngleich es vermessen wäre zu behaupten, es hätte sich »nichts geändert«, halte ich es doch für notwendig, einige der wichtigsten Elemente dieser Parallelen aufzuzeigen.

Wissensaneignung und Bildung: ein Effekt aus der Interaktion mit der westeuropäischen Öffentlichkeit?

Die auffälligste Parallele zur ausgehenden Kolonialepoche scheint mir die Verbindung zwischen Erziehung/Bildung und Mutterschaft zu sein (vgl. Badran 1994; Shakry 1998; Abu-Lughod 1998; Yeğenoğlu 1998). Ein bedeutender Hintergrund zum Verständnis der Wertschätzung von weiblicher Bildung in islamischen Diskursen ist der Reformprozess, der insbesondere in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den wichtigsten Zentren des Osmanischen Reichs eingeleitet wurde. Dies war vor allem eine sensible Phase des Zusammentreffens von islamischen Traditionen und Prozessen moderner Nationalstaatsbildung. Die Reformprojekte entstanden in einem ständigen Spannungsfeld zwischen den Ideen und Rationalitäten der muslimischen Traditionen und den modernen Normen und Disziplinen zentraler Staaten, die insbesondere im Kontext hegemonialer modernistischer Praktiken und Diskurse des Kolonialismus verortet werden müssen.

Über die Intervention muslimischer Reformer, die sich als öffentliche Intellektuelle, Erzieher und Regierungsberater betätigten, erhielten traditionelle Formen des islamischen Gelehrten Diskurses eine neue öffentliche Dimension. In der Diskursprogrammatisierung nahm die Herausbildung tugendhafter muslimischer Subjekte zunehmend eine zentrale Bedeutung ein, die Fragen des Gemeinwohls, der sozioökonomischen Entwicklung und der öffentlichen Moral einschloss und miteinander verknüpfte.³ Vor allem im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts wird deutlich, dass die Reformer nicht allein im Dienste der Modernisierungsprojekte im kolonialen Kontext agierten. Vielmehr artikulierten sie durch gesellschaftliche Initiativen, Presseorgane und öffentliche Veranstaltungen einen weitgehend autonomen Diskurs. Die Reformer knüpften an muslimische Traditionen an und verbanden diese mit den aufkommenden kollektiven Identitäten, so vor allem denen der »Nation« (vgl. Gasper 2001).⁴

3 Bereits in den Epochen vor der Entstehung moderner Reformbewegungen hatten sich muslimische Traditionsverwalter (vor allem die *fuqaha'*, die Spezialisten vom *fiqh*, also der islamischen Jurisprudenz) aktiv an der Behandlung rechtlicher und ökonomischer Angelegenheiten beteiligt und sie mit einem Telos zu verbinden versucht, der auch das Wohl der Gemeinschaft der Gläubigen im Diesseits anvisierte. Ein konsequenter öffentlicher Diskurs über das Gemeinwohl formierte sich aber erst in der Reformära in enger Verbindung mit den Funktionen des modernen Staatswesens und der Wirtschaft, wobei die muslimischen Reformer die politischen und ökonomischen Transformationen aktiv mitgestalteten.

4 Zur Grundproblematik des Verhältnisses zwischen dem Islam und modernen Machtfeldern siehe Salvatore 1997 und 2001 sowie auch Eisenstadt 2000.

Einer der Hauptpfeiler des Reformdiskurses in den meisten kulturellen und politischen Zentren Ägyptens oder auch in Indien war die Betonung von Erziehung und Bildung (*tarbiyya*). Insbesondere den islamisch argumentierenden Reformern ging es darum, die Gesellschaft durch Bildung zu verändern und auf diese Weise Reformprozesse in Gang zu setzen. Vor allem in diesem Zusammenhang sollten wir den aufkommenden Diskurs von der »gebildeten Mutter« (Shakry 1998) betrachten. Wie Lila Abu-Lughod (1998) bereits mit ihrem Buchtitel *Remaking Women* deutlich macht, verband sich mit den aufkommenden Bildungsidealen auch das Ideal eines neuen Frauentyps – gebildet und zugleich für das häusliche Wohl der entstehenden »Kernfamilie« Sorge tragend. Omnia Shakry (1998) legt aufschlussreich dar, wie stark die Betonung auf der »wissenschaftlichen« Komponente der Erziehung und Mutterschaft lag. Inspiriert von nationalistischen Diskursen in europäischen Kontexten wurde die gebildete Mutter, die ihre Kinder mit pädagogischer und wissenschaftlicher Expertise erzieht, als der »Mann von Morgen« (ebd.) hochstilisiert. Im Zusammenhang mit der Verknüpfung von Mutterschaft und nationalem Fortschritt galten die Frauen fortan als die Erzieherinnen der nächsten Generation. Dies stellte insofern eine Neuerung dar, als vor allem die religiöse Erziehung der Kinder zuvor ausschließlich dem Mann zugeordnet war. Folglich war das Ideal von der »neuen«, »gebildeten« Mutter auch mit einer Umdeutung der häuslichen Sphäre verbunden, der nun eine gesellschaftliche Funktion zugewiesen wurde. Dieser Diskurs war begleitet von gezielten Maßnahmen der Erweiterung des Bildungssektors. Die Rekrutierungsquote von Mädchen in der Grundschule war im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts besonders niedrig. So musste die Rolle der Frau in der Familie und in der Gesellschaft ganz neu rekonstruiert werden. Für Frauen wurden Kurse in der Haushaltshaltung und Kindererziehung angeboten, die sie zu pädagogisch geschulten Müttern ausbilden sollten (vgl. Herrera 2001).

Somit wuchs die Geschlechterfrage zu einem wesentlichen Element des Reformdiskurses heran, das auch vor dem Hintergrund der kolonialen Präsenz bzw. kolonialer Eingriffe betrachtet werden sollte. Die Bedeutung, die Reformen der weiblichen Erziehung und der Bildung der Frau zuschrieben, ist besonders von kolonialen Diskursen angestoßen worden, die die »Rückständigkeit« islamischer Gesellschaften unter anderem auf den Mangel an Bildung insbesondere bei Frauen zurückführten. Zentral war dabei die Degradierung des Islam als kulturellem System, das allgemein für Fortschrittsfeindlichkeit verantwortlich gemacht wurde. Auch lokale, säkular orientierte Akteure bemächtigten sich dieses Diskurses und geißelten die Rückständigkeit des Islam (siehe z.B. Badran 1994: Kap. 3).

Dieser Aspekt ist auch wesentlich bei der Unterscheidung zwischen säkular-nationalistisch und islamisch argumentierenden Reformdiskursen, die auch Shakry hervorhebt. Obwohl beide Diskurse in ähnlicher Weise die Not-

wendigkeit von weiblicher Erziehung und Bildung betonten und Visionen von der neuen, gebildeten Mutter propagierten, scheinen die Quellen der Inspiration und auch die Ziele, die damit verbunden waren, doch an einigen Punkten voneinander abzuweichen. So lag der Schwerpunkt bei islamisch argumentierenden Diskursen in erster Linie auf der Wiederbelebung der heiligen Texte und ihrer Rekontextualisierung in die neuen gesellschaftlichen Bedingungen. Dieses Unternehmen verbanden die islamischen Reformer mit den Schlüsselbegriffen *islah* (Reform) und *tajdid* (Erneuerung). Wesentlich ist, dass islamische Reformer die häusliche (weibliche) Sphäre nicht allein als Raum für die Herausbildung eines autonomen Subjekts betrachteten, sondern vielmehr als einen Bereich, in dem moralische und kollektive Subjekte herausgebildet werden, die für islamische Tugenden und den Erhalt einer transnationalen islamischen Gemeinschaft (*ummah*) entstehen sollten.

Ein weiterer Unterschied zwischen säkular und islamisch geprägten Reformern ist der weitaus höhere Stellenwert, den Letztere der Bedeutung von religiösem Wissen und entsprechend dem Ausbau von islamischen Bildungseinrichtungen beimäßen. Hier sollte der »wahre Islam« durch korrekte Erziehung und Anleitung vermittelt werden (vgl. Malti-Douglas 1994). Muslimische Reformer gründeten beispielsweise in Ägypten (Herrera 2001) oder Indien (Winkelmann 2001) islamische Mädchenschulen. Linda Herrera (2001) zeigt, dass die Entstehung eines privaten islamischen Bildungssystems mit einer doppelten Abgrenzung einherging, einerseits von europäischen Bildungsinstitutionen und andererseits von nationalen Bildungsangeboten, die als bloße Kopien des europäischen Modells gewertet wurden. Auch eine Kleiderordnung, die weibliche Zurückhaltung und Tugendhaftigkeit symbolisieren sollte, war von Anfang an eine wichtige Komponente des Diskurses muslimischer Reformer, selbst zu Zeiten, in denen sie in offenkundig neo-patriarchalen Tönen propagiert wurde. Diese Diskurse lassen bereits die Idee von der »guten«, weil zurückhaltenden und tugendhaften und zugleich gebildeten muslimischen Frau vorausahnen, die später unter verschiedenen historischen und sozialen Umständen revitalisiert werden sollte, so auch in den »new veiling« Bewegungen von den Frauen selbst. Der Stellenwert, der dabei der islamischen Kleidung beigemessen wurde, markierte zugleich die symbolische Distanzierung von anderen Reformdiskursen und -programmen.

In Anlehnung an Asads Begriff vom Islam als »Diskurstradition« schlussfolgert Shakry, dass die Reformprojekte islamischer Zirkel in eine islamische »Diskurstradition« eingebettet gewesen seien und betont, dass es sich nicht um ein bloßes Einschmelzen in den aufkommenden Nationaldiskurs gehandelt habe. Die Reformer waren keine »Modernisten« oder Frühmodernisierer im Sinne einer bloßen Anpassung von islamischen Traditionen an die Kriterien der Bildung moderner Institutionen des Staates und der Ökonomie sowie an die entsprechenden Machttechnologien. Der Begriff »Reform« spiegelt ei-

gentlich auch nicht den von der Reformbewegung verwendeten arabischen Schlüsselbegriff *islah* wider, der vielmehr ein »Wiederherstellen« impliziert und damit auf eine zyklische Kontinuität der Wiederbelebung der Tradition verweist. Die islamischen Traditionen, wie etwa im normativen und im rechtlichen Bereich die *shari'a* (das Gesetz Gottes), sollten nicht durch die Institution ziviler Gerichte und Gesetzbücher erschüttert werden, sondern es galt, ihre Normierungskraft in den neuen institutionellen Machtbereichen wieder »instand zu setzen«. Die Auswirkungen der kolonialen Einflussmacht selbst waren für die Reformen ein offenkundiger Beweis für das Versagen vorheriger institutioneller Versionen des Islam. Die normativen Formen des durch Bildung zu erneuernden muslimischen Subjekts, auf das die muslimischen Reformen einzuwirken versuchten, und die damit einhergehenden Konzepte von Autorität und Gemeinschaft können ebenfalls nicht mit dem zivilrechtlichen Modell der persönlichen Verantwortung gleichgesetzt werden. Letzteres zeichnet sich durch die exklusive Loyalität des Bürgers gegenüber dem Nationalstaat aus, während es muslimischen Reformern zugleich um eine religiös begründete und an die Gemeinschaft der Gläubigen ausgerichtete Loyalität ging.

Mich interessiert hier freilich weniger die Komplexität der Reformprojekte im Zusammenhang mit dem Prozess der Nationalstaatenbildung in islamischen Gesellschaften. Ich erwähne diese Periode eher, um darauf hinzuweisen, dass der Diskurs von weiblicher Bildung, der für meine Interviewpartnerinnen zentral war, bereits eine historische Verwurzelung innehat und an einigen Stellen recht deutliche Parallelen zu islamischen Diskursen verschiedener Kontexte und Zeiten aufweist. Ohne solche Parallelen überbewerten zu wollen, erachte ich es doch für notwendig, sie in die Analyse einzubeziehen, nicht zuletzt um der Versuchung zu entkommen, das Reformpotenzial junger Muslime in Europa einseitig als einen Effekt ihrer Einbettung in westliche Normen zu deuten. Wesentlich erscheint mir auch, dass die zentrale Rolle, die in jener Zeit der weiblichen Bildung beigemessen wurde, bereits einen der zentralsten Widersprüche andeutet, der im Konzept der »wissenschaftlichen« bzw. »politischen« Mutterschaft enthalten ist. Die Betonung der Perfektion von Mutterschaft und dem Haushalt auf der einen Seite und der Ruf nach Bildung und Erziehung auf der anderen weist auf eine für viele muslimische Geschlechterdiskurse charakteristische Ambivalenz hin. Wie in den nächsten Abschnitten zu zeigen sein wird, machen auch die Diskurse der jungen muslimischen Frauen, mit denen ich in Deutschland und Frankreich gearbeitet habe, dieses Spannungsfeld deutlich.

Das ambivalente Zusammenspiel aus »Tradition« und »Religion«

Es ist wichtig, daran zu erinnern, dass diese jungen Frauen nicht selten familiären Restriktionen oder gar Repressionen ausgesetzt sind, etwa sobald sie tradierte Werte allzu sehr in Frage stellen, zu eigenständig werden und sich zu drastisch von den kulturellen Bindungen der Eltern lösen. Gerade in die Frauen der zweiten Generation werden häufig die der Mehrheitsgesellschaft zum Opfer fallenden Werte wie Ehre, Keuschheit oder Familiensinn hineinprojiziert (vgl. Khosrokhavar 1997a: 124). Die jungen Frauen bekommen, wie Catherine Delcroix (1991: 44) es ausdrückt, den Zwiespalt zwischen Unterlegenheit innerhalb der Familie und (zumindest formal bestehender) Autonomie in der Gesellschaft am deutlichsten zu spüren. Dieses hohe Maß an familiärer Kontrolle und Repression gerät in vielen Untersuchungen, die das emanzipatorische Potenzial der zweiten Generation von Musliminnen hervorheben, häufig in den Hintergrund (z.B. Babès 1997; Venel 1999; Klinkhammer 2000). Brauchtümer wie eine übersteigerte Kontrolle der weiblichen Ehre oder arrangierte Hochzeiten gewinnen im europäischen Migrationskontext einen neuen Gehalt und werden nicht selten sogar strikter gehandhabt (hierzu Khosrokhavar 1997a: 124). Die familiäre Repression reduziert bei den Frauen der zweiten Generation zwangsläufig auch die Spielräume des eigenständigen Handelns.

Die Kapazität dieser »mitgebrachten« Traditionen, in soziale Sphären wie in die Schule, in Freundeskreise, Freizeitaktivitäten oder auch in das Vereinsleben einzudringen, kann bei der jungen Generation einerseits den Versuch hervorbringen, sich der Traditionen gänzlich zu entledigen, sobald sich dafür eine Gelegenheit bietet. Sie kann aber auch dazu führen, diese Traditionen eigenhändig wiederzubeleben, sie umzudeuten und dabei eine charakteristische, interne Unterscheidung zwischen der »guten« und »gesegneten« und der »degenerierten« und »auf Unwissen basierenden« Tradition vorzunehmen. Beide Optionen zeigen zugleich, dass der Grad der Strenge, mit der Traditionen weitergegeben werden, nicht über ihre Effizienz entscheidet und sogar eher den gegenteiligen Effekt zeitigt, nämlich eine Degradierung, zumindest aber einen Wandel der Tradition mit sich bringen kann. So geht, wie Edward Shils (1981: 246) es ausdrückt, das Wiederbeleben von Traditionen unausweichlich immer auch mit einem Wandel dieser Tradition einher.

Mit Blick auf die Frauen, mit denen ich gesprochen habe, scheint sich die Option einer Umdeutung von Traditionen durchzusetzen und weniger deren gänzliche Zurückweisung. Nicht allein die wachsende Präsenz in der deutschen und französischen Öffentlichkeit ermöglicht es den jungen Musliminnen, sich gegen Unterdrückung und Männerdominanz im familiären Umfeld zur Wehr zu setzen. Es scheinen auch und vor allem die auf einer Aneignung

religiösen Wissens beruhenden Islamversionen zu sein, durch die sie Traditionen von innen heraus zu verändern versuchen. Der Rückgriff auf den Islam geht dann mit einer Kritik am Brauchtum oder, wie die Frauen es vielfach nannten, an »Traditionen« einher. In diesem Zusammenhang sprachen viele von einem Zusammenstoß lokaler »türkischer« bzw. »arabischer« Traditionen und dem Islam. Für die ungleiche Behandlung von Frauen machten sie die elterliche Rückkoppelung an diese »eingewanderten Traditionen« verantwortlich und weniger den Islam als solchen. Eine neunzehnjährige Abiturientin aus Berlin kritisierte beispielsweise, »[...] die Eltern sind auch irgendwie ..., die haben noch den alten Kopf sozusagen. Also in der Türkei, in den Dörfern haben sie's so gesehen, und die leben immer halt die Einstellung weiter, und das finde ich auch ziemlich, na ja, ziemlich negativ auf jeden Fall« (N., 19 Jahre, Abiturientin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin). Den tradierten Islamversionen der vorherigen Generation setzten die Frauen ihre eigene, zumeist als »progressiv« qualifizierte Version vom Islam entgegen. Diese Strategie generiert vor allem eine Kritik an der privilegierten Stellung des Mannes und an patriarchalischen Familienstrukturen sowohl in islamisch geprägten Gesellschaften als auch in europäischen Migrationskontexten. Die folgende Aussage einer Marseillerin ist hierfür charakteristisch:

»Es ist das Bild von der Frau, die nicht rausgeht. Wenn ich heute nach Algerien gehe, wird mir gesagt, dass die Frau dreimal in ihrem Leben rausgehen darf. Also, das ... im Islam, was ich in den Büchern gelesen habe, kann die Frau rausgehen. Sie muss die Wissenschaft aufsuchen, genauso wie der Mann. Also wir haben schon ..., also zum Teil hat sich das weiterentwickelt, wir sind nicht auf diesem Stand stehen geblieben. Aber, also das ist ziemlich hart, und das ist auch extremistisch. Das ist auch eine Mischung ohne Wissen. Das sind meistens Analphabeten. Und derjenige, der seine Pilgerfahrt gemacht hat, gilt als wissend, als ob ..., obwohl ... es könnte ja auch sein, dass er seine Pilgerfahrt falsch gemacht hat ..., vielleicht war es nicht mal eine Pilgerfahrt im eigentlichen Sinne. Wenn jemand ein paar Koranverse kennt, werden die Leute ihm gehorchen, wenn er alt ist, werden die Leute ihm gehorchen, aus Respekt, was auch immer er sagt. Also, diesen Islam: nein, dagegen kämpfen wir hier, weil er Dinge verbreitet, die sehr, sehr falsch sind für uns.« (N., 30 Jahre, Leiterin von *Ouverture* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Interessanterweise griffen die Frauen teilweise selbst das in der Öffentlichkeit zirkulierende Bild von der unterdrückten muslimischen Frau auf, deuteten es jedoch als Ausdruck von Tradition und Brauchtum und damit entweder als vollständige Abweichung vom Islam oder aber als Ausdruck eines »ignoranten Umgangs« mit der Religion. Auch in dieser Hinsicht knüpften sie durchaus an ein vorhandenes islamisches Diskursrepertoire an, so wieder vor allem an den islamischen Reformdiskurs am Ende des 19. Jahrhunderts. *Ilm'* (Wissen) und der damit verknüpfte Begriff *tarbiya* (Erziehung) wurden in jener Zeit zu

Schlüsselbegriffen bei der sozialen und moralischen Rekonstruktion sowohl des Individuums als auch der muslimischen Gemeinschaft, die als dem Untergang geweiht gesehen wurde. Die Islamgelehrten denunzierten und begründeten den bedauerlichen Zustand und Verfall der *ummah* mit der »Ignoranz« der Muslime gegenüber dem »wahren« Islam, was sich vor allem in dem islamisch konnotierten Begriff *jahiliyya* kondensierte. Eine wesentliche Begleiterscheinung dieser Perspektive war die Annahme, die »authentische« Tradition oder das Erbe (*turath*) sei nur über Bildung und Aneignung religiösen Wissens wieder zu aktualisieren und auf diese Weise von rein passiven und den Quellen entschwundenen Formen der Tradition (*taqlid*) oder gar von Volksbrauchtümern zu unterscheiden. In dieser Logik neigten auch die muslimischen Frauen, mit denen ich gesprochen habe, dazu, sämtliche Probleme der muslimischen Gemeinschaft, so vor allem die unbefriedigende Stellung der Frau in islamischen Gesellschaften und im Migrationskontext, als Resultat der »Ignoranz« gegenüber dem eigentlichen Islam zu entlarven und in der Generation ihrer Eltern zu personifizieren.

Es scheint betonenswert, dass die geläufige Unterscheidung zwischen dem »Islam« auf der einen Seite und dem »Brauchtum« oder der »Tradition« auf der anderen nicht nur auf einen generationenbedingten Kampf über die »richtigen« und »falschen« Islamversionen verweist, sondern auch im Sinne einer »De-Proletarisierung« (White 2002: 208) des Islam in europäischen Kontexten zu verstehen ist. Jenny B. White macht eine solche Beobachtung im Hinblick auf die »new veiling« Bewegung in der Türkei, wo die Authentizitätspolitik als Gegenpol zum Brauchtum ein wesentlicher Faktor von Klassenunterscheidungen im Sinne von Bourdieu geworden ist. Ähnlich wie für die junge Elite bedeckter Frauen in der Türkei scheint auch für die Interviewten »der brauchbarste Weg, um sich vom eigenen Arbeiterhintergrund zu trennen, die Bildung« (ebd.) zu sein. Die Besonderheit des Migrationskontextes mag allerdings darin begründet liegen, dass hier die Klassenunterschiede nahezu einheitlich entlang von Generationengrenzen verlaufen, was unter den jungen Muslimen häufig den Wunsch mit sich bringt, die Unterschiede zwischen den Generationen durch eine »De-Proletarisierung« des Islam, vor allem durch Zuwachs an kulturellem Kapital zu markieren (siehe auch Nökel 2002: 211).

Die Kritik am Bildungsmangel der vorigen Generation, von der diese »gebildeten Töchter« sich sämtlich distanzieren, sollte daher auch als ein Versuch verstanden werden, den Status des Islam generell zu erhöhen, indem man ihn von der geläufigen Konnotation mit Ungebildetheit zu befreien versucht, wie es eine dreiundzwanzigjährige Erzieherin aus Paris ausdrückte:

»Wenn man nicht lesen kann, kann man nichts lernen ... Wenn du in die Moschee gehst und deine Religion gar nicht kennst, kennst du nur Sachen ..., und selbst wenn du deine Eltern fragst, können sie dir keine richtigen Erklärungen geben. Sie sagen

dir: ›Ich mache den Ramadan, weil meine Eltern den Ramadan machen‹, sonst nichts. Aber wenn du Bücher hast und in die Bücher guckst, siehst du, dass das nichts mit der Realität zu tun hat, die wir zu Hause mit unseren Eltern leben, aber wirklich gar nichts.« (B., 23 Jahre, Erzieherin, Besucherin der *Adda 'wa* Moschee, Paris)

In diesem Zusammenhang ist es demnach die ›Tradition‹, die die jungen Frauen für eingefahrene Geschlechtervorstellungen verantwortlich machen, und nicht der Islam. Der Islam wird im Gegenteil als eine Religion beschrieben, die den Geschlechtern eine grundsätzliche Gleichheit vor Gott zuschreibt. Damit geht generell auch eine kritische Haltung gegenüber ungleichen Geschlechternormen einher, die häufig mit Rückgriff auf den Islam legitimiert werden:

›Ich denk' mir mal, keiner oder fast keiner lebt den Islam richtig aus, kann auch, denke ich mir mal, keiner, aber wenigstens die Gesetze oder so richtig einhalten, aber das tut auch keiner. Es heißt nur immer: ›Frauen müssen, dürfen nicht arbeiten, also zu Hause bleiben, müssen sich bedecken, dürfen nicht rauchen, dürfen nicht raus, dürfen keinen Spaß haben in der Hinsicht, müssen Kinder in die Welt setzen.‹ Aber für die Männer gibt es angeblich keine Verbote ..., obwohl das eigentlich gar nicht stimmt.« (H., 18 Jahre, Auszubildende zur Einzelhandelskauffrau, Mitglied bei *JGMG*, Berlin)

Die Betonung von ungleichen sozialen Rollenverteilungen bei simultaner Kritik an Ausgrenzungsmechanismen gegenüber Frauen bestätigt eine in islamischen Diskursen geläufige Unterscheidung zwischen ›Gleichheit‹ und ›Gleichwertigkeit‹ (vgl. Gehard 2004). Hier wird eine Gleichwertigkeit vor Gott unterstrichen, zugleich aber ein rechtlich einklagbares, egalitäres Verständnis von der Verteilung sozialer Rollen zurückgewiesen.

Obleich mit den Diskursen der jungen Frauen noch keineswegs etwas über die Autoritätsverhältnisse ausgesagt ist, scheint ihr Selbstbild mit erheblichem Bildungsvorsprung gegenüber den Eltern zumindest den Ort des legitimen Interpretieren des Islam innerhalb der Familien zu verschieben, wie es beispielsweise das folgende Zitat einer Psychologiestudentin aus Marseille deutlich macht:

›Also meine Großeltern waren beide Analphabeten. Also alles, was sie über die Religion gelernt haben, wurde ihnen überliefert. Und manchmal wurden die Dinge nicht in der richtigen Weise übermittelt, oder man dreht die Dinge ein wenig, wie man sie gern haben möchte. Ich weiß durch mein Psychologiestudium, dass mit den Gerüchten und mit den Überlieferungen am anderen Ende der Kette etwas ganz Unvorstellbares rauskommen kann. Und heute haben wir die Gelegenheit zu lesen oder zu wissen, wie man schreibt. Wir haben heute Mittel, also Bücher sind natürlich

klassisch, aber wir haben noch andere Mittel. Heute haben wir CD-ROM, wir haben das Internet, wir haben viele Sachen, um was zu lernen und um zu versuchen, es auf gute Weise zu lernen. Wir wollen nichts Unbedeutendes lernen, wir wollen die Basis kennen, wir wollen die Texte kennen.« (K., 24 Jahre, Psychologiestudentin, aktiv bei *JMF* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Solcherlei Äußerungen weisen ein weiteres Mal interessante Parallelen zu den Reformdiskursen des ausgehenden 19. Jahrhunderts beispielsweise in Ägypten auf. Margot Badran (1994: 63), die den Diskurs von der »wissenschaftlichen Mutterschaft« im Licht generationenbedingter Auseinandersetzungen untersucht, unterstreicht bereits für jene Zeit, dass »dies ein historischer Augenblick war, in dem die meisten gebildeten Töchter analphabetische Mütter hatten«. Der besondere Charakter der Arbeitsmigration aus muslimischen Gesellschaften nach Westeuropa hat in der Tat eine Situation hervorgebracht, die es notwendig macht, auf solcherlei Parallelen hinzuweisen, seien sie auch aus völlig verschiedenen Kontexten und Zeiten.

Der persönliche Zugang der Frauen zu den heiligen Quellen führt potenziell zu einer neuen Perspektive auf strikte Geschlechtertrennung und eröffnet den Frauen neue Wege, vermeintlich Verbotenes auf weniger strikte und flexiblere Weise zu betrachten. Ihr kognitiv geprägter Zugang zum Islam weist ihnen insbesondere Möglichkeiten auf, islamisch begründete Verbote und Restriktionen, die ihnen die Elterngeneration häufig auferlegt, zu hinterfragen. Vor allem im Zusammenspiel zwischen *halal* (Erlaubtem) und *haram* (Verbotenem) behaupteten die Frauen nicht selten, dass die ältere Generation den Islam als Mittel instrumentalisiere, um ihnen bestimmte, vor allem außerhäusliche Aktivitäten zu verbieten:

»Weil's einfacher ist. Wenn du z.B. einem Kind sagst: »Das ist die Tradition«, dann wird das Kind das nicht akzeptieren. Aber wenn du sagst: »Das ist verboten, und Allah wird dich bestrafen«, dann ist diese Angst da ... Ich glaub', das ist auch der Grund, dass man das macht. Dass man vieles so auch legitimiert, dass man sagt: »Das ist der Islam, das darfst du nicht.« Plus die Unwissenheit, die Unwissenheit, das darf man nicht unterschätzen. Die erste Generation, auch meine Eltern hatten kaum Wissen über die Religion. Weil in der Türkei, das muss man, glaube ich, auch wissen, systematisch vieles ..., das wurde ja kaum den Menschen beigebracht ... Nach Atatürk gab's ja diese systematische Verfolgung. Und aus dieser Gesellschaft kommen meine Eltern, die hatten auch nicht die Möglichkeit, die Religion kennenzulernen. Und aus dieser Unwissenheit haben sie Kinder erzogen, obwohl sie selbst nichts darüber wussten. Ich sprech' jetzt ganz allgemein. Und daher kommen auch die Probleme, die wir heute haben, dass so'n Mischmasch entsteht zwischen Tradition und Religion und dass die Jugendlichen nicht mehr unterscheiden können, was ist jetzt was.« (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin)

Die jungen Frauen bieten also eine alternative Version vom Islam an, die sich explizit abgrenzt von jener der Elterngeneration, die in den Augen der Frauen auf »Traditionen basiert, deren Opfer wir leider sind« (H., 25 Jahre, Arabischstudentin, Besucherin der *Adda'wa* Moschee Paris, unaufgezeichnetes Interview). Während sie die autoritären Methoden ihrer Eltern kritisierten, boten die Frauen ausdrücklich Erziehungsformen an, die auf gegenseitigem Verständnis und Respekt beruhen, und beriefen sich dabei auf den Islam, den sie als tolerant im Umgang zwischen Eltern und Kindern beschrieben. Äußerungen wie die einer dreiundzwanzigjährigen Erzieherin aus Paris spiegeln diese Erfahrung wider, die zugleich von der Mehrheit der Frauen geteilt wird:

»In der Praxis sagte ich zu mir: »Ehrlich, wenn so der Islam ist, dann interessiert er mich nicht.« Ich weiß, dass ich nordafrikanischer Herkunft bin, ich weiß, dass der Koran das Wort Gottes ist, ich glaube an die Existenz des einen Gottes, wie in anderen monotheistischen Religionen. Danach, in der Praxis gab es aber was, das mich nicht zufriedenstellte. Ich sagte zu mir, überall hört man, dass der Islam eine tolerante Religion ist, aber im Alltag sehe ich das nicht [...]. Und dann, als ich älter wurde, als Jugendliche und als ich in der Lage war zu lesen, die Texte anzusehen und so, wurde mir klar, dass es alles in dieser Religion gab, all diese Aspekte waren da, die die Leute aber in ihrem Alltag nicht umsetzen konnten.« (B., 23 Jahre, Erzieherin, Besucherin der *Adda'wa* Moschee, Paris)

Die Frauen enthüllen die »falschen« Bezüge ihrer Eltern zum Islam und ersetzen sie mit ihren eigenen »korrekten« Versionen, die auf einer erneuten Lektüre und einer Re-Interpretation der heiligen Quellen basieren. Sie kritisieren das »traditionelle« Islamverständnis, das in ihren Augen von Verboten und Restriktionen durchtränkt ist, und setzen dem ihre eigene, von Traditionen »bereinigte« Version entgegen. Während das »Traditionelle« als das Unspezifische und blind adaptierte Erbe übermittelter Normen und Werte qualifiziert wird, gilt das »Religiöse« als etwas, das auf Wissen und Bildung basiert. Die Religion wird damit zu einem Instrument des Kampfes um Partizipation in jenen Kontexten, in denen die Eltern die Bereiche des Verbotenen für die Frauen aus- oder überdehnen, wie es das folgende Zitat einer Marseiller Krankenschwester zum Ausdruck bringt:

»Ich fing an, die Religion genauer zu untersuchen, um zu wissen, was ein Mädchen tun darf. Denn laut mancher Leute hatte ich überhaupt keine Rechte. So fing ich an, das auch zu studieren, um nachzusehen, welche Rechte es gibt, welche Rechte die Frauen eigentlich haben [...].« (G., 29 Jahre, Krankenschwester, Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

In diesem Zusammenhang noch einmal besonders hervorzuheben ist die Tatsache, dass diese Aushandlungskämpfe im familiären und gemeinschaftlichen

Umfeld durch Redefinitionen des Islam gefiltert und auf diese Weise primär aus dem »Inneren« der Tradition gespeist und artikuliert werden. Zudem hinterfragen die Frauen durch ihre eigenständige Lektüre und Interpretation der heiligen Quellen gleichsam das in der Öffentlichkeit reproduzierte Bild von der Kopftuch tragenden Frau als passives Opfer von familiären patriarchalen Strukturen oder als Marionetten islamistischer Zirkel. Wesentlich erscheint, dass sie dabei auch die vor allem in Frankreich vorherrschende Vorstellung durchbrechen, diese Strukturen könnten nur durch eine Angleichung an geltende Gleichheitsnormen und auf diese Weise mit einem vollständigen Bruch mit islamischen Traditionen überwunden werden. Zumindest beziehen sich die Frauen nicht ausdrücklich auf »westliche« Konzepte von Geschlechtergleichheit, wenn sie ihre kritische Haltung gegenüber überlieferten Mustern innerhalb ihres Familienmilieus artikulieren, sondern lediglich auf den Islam bzw. auf eine bestimmte, für sie als authentisch geltende Version desselben.

Die scharfe Trennlinie zwischen Religion einerseits und Tradition andererseits, verbunden mit dem Bezug auf den »wahren« Islam, kann selbstverständlich recht zweifelhafte Ausmaße annehmen. Sie suggeriert, dass es so etwas wie einen »authentischen Islam«⁵ geben würde, der wiederhergestellt und von Traditionen und damit gewissermaßen auch von der Geschichte destilliert werden könnte. Es ist zuweilen das Bild eines »goldenen Zeitalters«, das in einigen Beschreibungen der jungen Frauen entsteht, so vor allem bei jenen, die sich auf das Modell des Propheten beriefen, das sie auf die Gegenwart zu projizieren versuchten. Auf diese Weise wird eine Polarität zwischen einem echten *Vorher* und einem verfälschten *Nachher* konstruiert – beides diskursiv hergestellte temporäre Modi, die in einen normativen Rahmen gestellt werden, der suggeriert, es könne einen reinen, von Interpretationen befreiten Islam geben. Überdies scheint auf diese Weise die in der islamischen Tradition geläufige Idee von einer zeitgemäßen Rekontextualisierung der Dogmen, die notwendigerweise interpretativer Methoden bedarf, in einem solchen Ansatz unberücksichtigt zu bleiben. Solcherlei exklusive Islamversionen können vor allem in dem Moment problematisch werden, wenn sie mit generellen Wahrheits- und Universalitätsansprüchen gekoppelt sind und damit eine übergreifende soziale Ordnung auf islamischen Quellen zu errichten versuchen. In jedem Fall riskiert der Authentizitätsdiskurs, andere Versionen zu negieren oder schlicht zu übersehen, dass die authentischen Quellen auf verschiedene Weise gelesen werden können.

Für die Mehrheit der jungen interviewten Frauen scheint die Referenz zu einem »goldenen Zeitalter« allerdings eher anerkennend, als in aktiver Weise

5 Eine umfassende Kritik am Begriff der Authentizität, wie er gegenwärtig von islamischen Zirkeln verschiedener Couleur gebraucht wird, nimmt z.B. Aziz Al-Azmeh (1996) vor.

normativ zu sein. Sie wird zur Kritik an gegenwärtigen Verhältnissen herangezogen und dient weniger als exakte Gebrauchsanweisung für das alltägliche Leben. Entsprechend werden auch die Bezüge auf das Leben des Propheten von den jungen Frauen eher selektiv und gelegentlich erwähnt und weniger im Sinne eines Modells, das es in allen Einzelheiten zu befolgen gälte. Es scheint eine Art Richtlinie zu sein, der die Frauen auf individuelle Weise folgen. Wirksam scheint der Bezug zum Leben des Propheten vor allem bei jenen Aspekten zu werden, die in ihrem Alltag sinnvoll erscheinen, insbesondere um für einen respektvolleren zwischengeschlechtlichen Umgang religiös zu argumentieren. Es scheint, mit anderen Worten, kaum darum zu gehen, ein islamisches Gesellschafts- und Politikmodell einzufordern, wie in der öffentlichen Wahrnehmung häufig unterstellt. Dies wird deutlich, wenn wir beispielsweise die vergleichsweise bescheidenen Forderungen der Frauen ansehen, den Islam öffentlich zu repräsentieren oder gar eine »Islamisierung« der Öffentlichkeit voranzutreiben. Darüber hinaus betonten die Frauen selbst häufig, wie wichtig es ihnen sei, die Quellen dem heutigen Kontext und den gegenwärtigen gesellschaftlichen Realitäten anzupassen, wie es in ihrer Kritik an der Verharrung ihrer Eltern in »Traditionen« deutlich anklingt.

Inwieweit der Rückgriff auf islamische Quellen gegenüber der älteren Generation bei der Aushandlung von Geschlechterpositionen im familiären oder religiös gemeinschaftlichen Umfeld wirksam ist, muss im Rahmen dieser Untersuchung allerdings eine offene Frage bleiben. Damit muss auch die Frage nach Autoritätsverhältnissen im weiteren Sinne unbeantwortet bleiben. Besser gesagt, diese Frage kann lediglich durch die Brille der Frauen und daher asymmetrisch beantwortet werden.⁶ In ihren Beschreibungen lassen sich allerdings einige Beispiele anführen, in denen ihr konsequenter Rückgriff auf den Islam insofern sozialen Wandel eingeleitet hat, als bestimmte Regeln, die zuvor unhinterfragt fortbestanden, intern, das heißt mit Mitteln des islamischen Repertoires, im Familienumfeld neu verhandelt wurden. Damit lässt sich auch eine Verschiebung religiöser (Deutungs-)Autoritäten zumindest in informellen Bereichen ablesen. Der Einfluss, den diese jungen Frauen innerhalb der Bereiche wie der Familie, dem religiösen Feld im weiteren Sinne, der Schule oder auch dem Arbeitsplatz ausüben, sollte nicht unterschätzt werden. Obgleich dies, strikt genommen, keine religiösen Bereiche sind und die Frauen nicht als gleichberechtigte, etablierte Autoritätsfiguren gelten können, so spielen sie doch bei der Produktion und Zirkulation religiöser Diskurse eine

6 Damit ist zugleich eine wesentliche Lücke in den Forschungen zu »muslimischen Frauen« in Europa, aber auch in islamischen Kontexten angesprochen. Vor allem wenn es um von Frauen hervorgebrachte Reformbestrebungen geht, konzentrieren sich die Untersuchungen zumeist einseitig auf die Perspektive der Frauen und vermeiden eine Kontextualisierung in ein breiteres islamisches Diskursfeld, das allerdings nach wie vor männlich bestimmt ist.

wichtige Rolle. Insbesondere wenn man die Dichotomie zwischen öffentlich und privat nicht reproduzieren möchte, sollte diese Einflussnahme nicht unberücksichtigt bleiben.

Ein Beispiel, das diese Beobachtung konkretisieren könnte, sind etwa die Heiratsstrategien der jungen Frauen bzw. die Vorstellungen, die sie vom Leben eines verheirateten Paares haben (hierzu auch Nökel 2002: Kap. 6; oder ausführlich Straßburger 2003). Das Thema Zwangsverheiratung und arrangierte Ehen ist in den vergangenen Jahren besonders in der deutschen Öffentlichkeit vermehrt diskutiert worden und mehrfach in Verruf geraten. Dazu hat zweifellos auch das medienwirksame Buch *Die fremde Braut* von Kelek (2005) beigetragen. Darin führt die Autorin, die selbst knapp einer Zwangsheirat entgangen ist, diese Heiratspraktiken auf die Grundfesten des Islam zurück. Obwohl Kelek sehr wohl ein wichtiges Problemfeld aufgreift und auf die öffentliche Agenda bringt, neigt sie doch vielfach zu allzu generalisierenden Schlussfolgerungen. So macht sie vor allem den Islam als solchen für Zwangssehen und arrangierte Heiraten verantwortlich und reproduziert damit gängige Stereotype, die patriarchale Strukturen einseitig auf religiöse Projekte reduzieren. Zudem nimmt sie eine geläufige Vermischung zwischen Zwangsehen und arrangierten Ehen vor und verurteilt auch arrangierte Ehen voreilig als Institution, die die Entscheidungsfreiheit der Frau minimiert (vgl. auch Straßburger 2003: 176ff.). Was Kelek und mit ihr die Mehrheit der Buchrezipienten vor allem außer Acht lassen, ist die Tatsache, dass in innerislamischen Diskursen längst eine breite Auseinandersetzung über die Zwangsehe stattgefunden hat und dass auch fromme Muslime, die den Islam in allen Sphären ihres Alltags zu praktizieren versuchen, insbesondere diese Praxis ausdrücklich verwerfen.⁷ Sie tun dies allerdings nicht wie Kelek und andere mit einer gänzlichen Zurückweisung des Islam, sondern argumentieren religiös, indem sie die Zwangsverheiratung als eine »unislamische Praxis« qualifizieren.

Ähnlich äußerten viele der Frauen, die ich interviewt habe, harsche Kritik an den Heirats- und Scheidungspraktiken, die ihre Eltern praktizierten und auch ihren Kindern teilweise aufzuerlegen versuchten. Dem setzten sie ihre eigenen Vorstellungen von Heirat entgegen, die vor allem auf den Prinzipien der freien Wahl und der Liebe beruhen. Damit ist allerdings keineswegs impliziert, dass diese Frauen frei wären, einen beliebigen Ehepartner zu wählen, oder dass die Mitsprache der Eltern ihnen gänzlich gleichgültig sei. Die elterliche Autorität determiniert oder beeinflusst zumindest die Wahl des poten-

7 So hat beispielsweise der islamische Verein *INSSAN* im Sommer 2006 in Berliner Moscheen den Wettbewerb »ISL'AMOUR« gestartet, bei dem die schönsten Heiratsgeschichten von Muslimen gesucht wurden. Zugleich entwarf und zirkulierte der Verein eine Postkarte mit der Aufschrift: »Zwangsehen sind ein Verbrechen!« Anders als bei dezidiert säkularen Gegnern der Zwangsehe fand diese Initiative in der Öffentlichkeit jedoch kaum Gehör.

ziellen Ehepartners nach wie vor recht massiv. Doch sie entmündigt die Frauen nicht gänzlich, wie es oft vorschnell behauptet wird. Um eine gewisse Unabhängigkeit zu bewahren oder um den richtigen Mann für »romantische Abende mit Kerzen« (H., 18 Jahre, Auszubildende zur Einzelhandelskauffrau, Mitglied bei *IGMG*, Berlin) zu finden, zögerten einige der Frauen beispielsweise die Hochzeitspläne der Eltern hinaus, indem sie ein Studium begannen oder vertieften. Auf diese Weise hatten sie in den Augen der Eltern einen plausiblen Grund, um noch nicht ans Heiraten zu denken. Andere Frauen liebten potenzielle Ehemänner erst gar nicht um ihre Hand anhalten – »ich lass sie nicht kommen. Ich möchte sie nicht mal sehen.« (E., 19 Jahre, Lehrerin bei *VIKZ*, Berlin)

Wichtiger noch als die individuellen Strategien, der frühen und vielleicht ungewollten Ehe zu entgehen, ist aber vor allem die Tatsache, dass sich die jungen Frauen auf den Islam berufen, der in ihren Augen Hochzeiten gegen den Willen der Frau verbietet. Hier konkretisiert sich die von ihnen vollzogene Differenzierung zwischen Tradition und Religion auf interessante Weise. So setzen die Frauen dem Brauch der Zwangsheirat, teilweise auch der arrangierten Heirat, eine »islamische« Version von Ehe entgegen. Eine vierunddreißigjährige Sekretärin einer Marseiller Moschee, die selbst bereits wider Willen verheiratet worden war, sich nach einigen Jahren aber von ihrem Mann scheiden ließ, erläuterte diese Unterscheidung auf folgende Weise:

»Also, eine islamische Heirat ist vor allem eine Heirat zwischen zwei Leuten auf der Basis eines gemeinsamen Einverständnisses. Das heißt vorher ..., also da musste man zeigen, dass die Frau eine Jungfrau ist, aber das geht gar keinen was an, und im Islam macht man das nicht ..., all das nehmen und so und es der ganzen Nachbarschaft zeigen, dass die Frau eine Jungfrau ist [...]. Eine islamische Heirat, da bleibt alles innerhalb der Regeln des Islam, im Gegensatz zu den Arabern, die den Frauen viele Rechte genommen haben, deshalb wehre ich mich ein bisschen dagegen. In einer islamischen Ehe hingegen hat die Frau Rechte.« (Z., 34 Jahre, Sekretärin der *Islah*-Moschee, Marseille)

Eine andere Frau aus Berlin, die ebenfalls eine Gegenüberstellung zwischen einer »islamischen« und einer »türkischen« Hochzeit herstellte, kritisierte auf ähnliche Weise:

»Und das ist ja auch so pervers, wenn jetzt so die Autos so hupenderweise rumfahren, dann weiß man ja [...] ja, da wird jetzt wieder ein Mädchen, was weiß ich, das ist halt auch richtig pervers, weil man halt sagt, heut' wird ein Mädchen zu einer Frau gemacht. Ist doch auch Perversion, an sich ist es doch Perversion [...], weil jeder sagt: »Ja, mal sehen, ob sie jetzt noch ein Mädchen ist oder nicht.« (J., 19 Jahre, Fachabiturientin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Es ist folglich die Referenz Islam, die den Frauen dabei behilflich ist, gegen die Praxis der arrangierten oder erzwungenen Heirat zu argumentieren. Während sie ihr eigenes »besseres« Wissen vom Islam mit der blinden Reproduktion von »eingewanderten Traditionen« kontrastieren, behaupten sie, der Islam gäbe der Frau das Recht, sich scheiden zu lassen bzw. ihren Ehemann eigenständig auf der Basis von gegenseitiger Liebe und Respekt auszusuchen. Eine vierundzwanzigjährige Studentin aus Marseille beschrieb dies eindrücklich:

»Ich glaube, dass im Islam die Heirat gleichbedeutend mit Liebe ist, und ich glaub' auch, dass ich deswegen noch nicht verheiratet bin, weil ich bis jetzt noch nicht den Richtigen gefunden habe, der mich in dem Maße beeindruckt, dass ich diese Entscheidung treffen könnte. Die Ehe ist eine perfekte Verbindung, glaube ich, denn es gibt einen *hadith*, der sagt, dass die Ehe eine sehr starke Verbindung ist und dass da wirklich ein Verständnis zwischen beiden da sein muss und dass jeder sich darüber im Klaren ist, was er tun muss und was er nicht tun soll und so, damit es klappt ... Und ich denke, dass eine Regel auch die ... äh, die Liebe ist, denn wenn eine Frau ihren Mann nicht liebt, wird sie ihn nicht wirklich respektieren, wie es der Islam von ihr und von ihm erwartet.« (D., 24 Jahre, Literaturstudentin, aktiv bei *JMF*, Marseille)

Das Ideal von der auf eigener Wahl (zumindest aber Mitbestimmung), Liebe und gegenseitigem Respekt basierenden Ehe, die die Frauen islamisch begründen, setzt sich bei ihren Vorstellungen vom Zusammenleben des verheirateten Paares fort. So erzählten beispielsweise jene Frauen, die zum Zeitpunkt des Interviews bereits verheiratet waren, dass sie mit ihren zukünftigen Ehemännern vor und nach der Hochzeit auf der Basis islamischer Regeln ausgehandelt hätten, wie sie den Alltag gemeinsam gestalten würden. Vor allem betonten sie, dass sie sich ihre Rechte als künftige Ehefrauen gesichert hätten. Einige Frauen führten aus, dass dieser ungeschriebene Vertrag ihre Männer dazu motiviert habe, im Haushalt zu helfen oder sich auch für die Kindererziehung zuständig zu fühlen. Zuweilen zogen sie Frauenvorbilder aus der Zeit des Propheten Mohammed für das eigene Leben in der Gegenwart heran. Eine Frau aus Marseille gab z.B. an, ihr Mann habe sich stärker am Haushalt beteiligt, nachdem sie insistiert hätte: »Mohammed hat seinen Frauen auch im Haus geholfen und mit seinen Kindern gespielt.« (U.-L., 30 Jahre, Leiterin einer muslimischen Frauengruppe, Marseille, unaufgezeichnetes Interview) Eine andere, unverheiratete Frau reagierte auf meine Frage, wie sie sich einen idealen Ehemann vorstelle, in folgender Weise:

»Ich möchte ja auch – also jetzt wieder mein Traumtyp –, dass er auch helfen sollte, wenn ich mal zu Hause koche, oder wenn ich staubsauge, dann soll er auch kommen und sagen: ›Ja, ich helfe dir‹, nicht dass er da sitzt vor der Glotze und sagt: ›Frau,

bring' mir mal was zu essen«, oder »das Kind schreit« oder so, »geh mal zu ihm«. Weil ich möchte auch, dass er sich da bemüht, weil es sind ja nicht nur meine Kinder, es sind ja auch seine Kinder. Ich meine, ich bringe es auf die Welt oder so, aber er ist ja der Vater, und ich finde, er soll sich auch irgendwie bemühen, das groß zu ziehen, ich bin nicht die Hauptperson, die nur darüber nachdenken muss, finde ich.« (N., 19 Jahre, Abiturientin, Mitglied bei *JGMG*, Berlin)

Das Prinzip der Gerechtigkeit im Islam wird folglich zum Motor für alltägliche Angelegenheiten, obgleich die Frauen in von ihrem eigenen Leben abstrahierten Zusammenhängen vielfach nur von der Frau als Verantwortliche für die Kindererziehung sprachen. Bei näherem Hinsehen werden damit fest gefügte Rollenvorstellungen weitaus brüchiger, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Selbst wenn orthodoxe Ideale von Geschlechtertrennung keineswegs abgelehnt werden, dehnen die Frauen doch die Grenzen dessen recht weit aus, was im Islam für die Frau an öffentlicher Teilhabe zulässig ist. In diesem Sinne könnten ihre Lebensstrategien als Versuche beschrieben werden, familiäre Traditionen mit Hilfe einer Kritik am Traditionalismus, also am »falschen Ansatz«, wie es die gerade zitierte Berlinerin ausdrückte, umzudeuten. Die Frauen fordern eine Besinnung auf islamische Tradition ein und verurteilen zugleich jene Islaminterpretationen, die sie in eine ausschließlich häusliche Sphäre zurückdrängen oder ihnen eine untergeordnete Position männlicher Dominanz zuweisen könnten. Nach meiner Deutung findet diese Politik der Redefinitionen vor allem innerhalb religiöser Muster statt, weil diese im Rahmen der vorherigen Generationen liegen und möglicherweise auch, weil die islamischen Quellen flexibel genug sind, um sowohl liberale als auch restriktive Interpretationen von Geschlechterbeziehungen zu legitimieren.

Wie im Verlauf dieses Kapitels deutlich wurde, kann der Islam – je nach konkreter Situation und je nach sozial situiertem Kontext – für die Frauen eine Referenz sowohl für die Betonung der häuslichen Rolle der Frau als Mutter und Erzieherin darstellen als auch als Quelle dienen, um strikte Geschlechternormen zu hinterfragen und einen alternativen Zugang zu öffentlichen Räumen einzufordern. Im Gegensatz beispielsweise zu Sigrid Nökels (2002: 240) Beobachtung, die Alltagspraxis behindere die egalitären und universellen Islaminterpretationen der jungen Frauen, würde ich die Diskurse meiner Interviewpartnerinnen in entgegengesetzter Weise interpretieren: In ihren Darstellungen scheint gerade der Alltag ein Bewusstsein für eine egalitäre Lesart der heiligen Quellen zu generieren und die Voraussetzungen für eine kritisch-reflexive Interpretation zu schaffen. Nicht zuletzt weil diese jungen Frauen sich zumeist noch auf der Suche nach dem »richtigen Weg« befinden und vor allem in ständigen Aushandlungsprozessen mit unterschiedlichen – familiären wie gesamtgesellschaftlichen – Akteuren agieren, scheinen

häufig Ambivalenzen und Wandlungsprozesse zu entstehen. Christine Jacobson (2004: 22) hat diese Widersprüche treffend mit der Differenzierung zwischen »duty« und »desire«, also dem Zwiespalt zwischen den individuellen Wünschen und Sehnsüchten einerseits und den gemeinschaftlichen heiligen Pflichten andererseits umschrieben.

Aus diesen Spannungsfeldern ergeben sich interessante Konsequenzen für die Art und Weise, wie Traditionen fortgesetzt und zugleich umgedeutet werden. Die Lebenskonzeptionen und Geschlechtervorstellungen der jungen Frauen scheinen in vielen Aspekten von den dominanten Normen der deutschen bzw. französischen Gesellschaft abzuweichen. Zugleich heben sie sich aber auch recht eindeutig von einem fest gefügten Rollenverständnis ab, wie es nach Aussage der Frauen innerhalb ihrer Familien vermittelt worden ist. Mit den Authentizitätspolitiken werden traditionelle Autoritätsquellen nicht direkt angegriffen oder ausgehöhlt, beispielsweise zugunsten eines durchweg veränderten Verständnisses von Geschlechtergleichheit. Vielmehr werden sie von »innen« heraus hinterfragt mit den internen Beständen, die zum Repertoire der Traditionen gehören. Inwieweit diese religiösen Traditionen langfristig verändert, muss im Rahmen dieser Arbeit allerdings offen bleiben, weil die Frage nach der Einbettung der individuellen Lebensstrategien der Frauen in ein gemeinschaftlich-religiöses Milieu nicht Schwerpunkt der Untersuchung war. Für eine weiterführende Analyse sollte daher der für europäische Kontexte bislang kaum bearbeitete Zusammenhang zwischen Identität und Autorität genauer ermittelt werden, der vor allem eine systematischere Einbeziehung der organisierten islamischen Milieus erforderlich macht. Ich sehe in den Lebensentwürfen der jungen Musliminnen aber zumindest ein Potenzial, um sozialen Wandel zu initiieren. Auf der Ebene der Familie leiten die Frauen insofern einen Autoritätswandel ein, als sie sich mit Hilfe ihres kulturellen Kapitals die Position der legitimen Interpretinnen der heiligen Quellen aneignen. Auf der elterlichen bzw. familiären Ebene kann man daher sicherlich von einem *empowerment* sprechen (vgl. Jouili/Amir-Moazami 2006). Obwohl diese Form des *empowerment* die Position der Frauen nicht unmittelbar innerhalb des religiösen Feldes, vor allem nicht innerhalb des religiösen Establishments aufwertet, trägt es zweifellos zur Produktion und Zirkulation von religiösem Wissen und damit zu einer Reflexion über bestehende Normen bei. In den folgenden Unterkapiteln möchte ich die Diskurse der jungen Frauen stärker in die nationalen Kontexte einbetten und dabei gezielter nach ihren kulturellen Selbstverortungen fragen.