

MODERNE FORMEN ISLAMISCHER LEBENSFÜHRUNG. MUSLIMINNEN DER ZWEITEN GENERATION IN DEUTSCHLAND

GRITT KLINKHAMMER

Vor einigen Jahren traf ich in einer deutschen Stadt auf ein muslimisches Pärchen: Sie trug einen Schleier, nicht in traditioneller Weise, bei der noch ein wenig Haar zu sehen ist, sondern streng verdeckt als Umhang bis zum Boden. Das Paar ging Händchen haltend durch die Stadt, und sie tranken, als hätten sie es darauf abgesehen, meine Klischeevorstellung deutlichst zu demontieren, gemeinsam aus einer Dose Cola.

Damals war ich über diesen Anblick sehr verwundert, da ich doch die islamische Kleidung der Frau mit strikter Geschlechtersegregation verknüpfte, die auf ein insgesamt traditionales und hierarchisches Geschlechterverhältnis hinweise. Gleichzeitig sah ich aber das Händchenhalten als öffentlichen Ausdruck moderner Liebesethik, als Nähe der Geschlechter, der Verbundenheit zweier Menschen über traditionelle Familienbindungen hinweg und die Coladose umso mehr als Symbol westlicher Jugendkultur.

Dieses Bild wurde für mich zu einem einprägsamen Beispiel für die Aussage Jacques Waardenburgs (1988), dass »gelebter Islam« immer schon »gedeuteter Islam« ist und somit der Idee eines ahistorischen Wesens von Islam nicht geradlinig folgt. Dies gilt natürlich für alle Religionen.

Methodologische Vorüberlegungen

Im Folgenden möchte ich einige Ergebnisse aus meiner qualitativ-empirischen Studie zu modernen Formen islamischer Lebensführung türkisch-sunnitischer Frauen der zweiten Generation in Deutschland (2000) vorstellen. In dieser Studie ist »Islam« als ein prinzipiell offenes »Diskursfeld«, »als eine Arena, in der zahlreiche Akteure untereinander aushandeln, was der Islam »ist« (Schiffauer 1998: 419), behandelt worden. Das bedeutete eine methodische Absage an alle Metaurteile über ein Wesen des Islams, um die Aussagen der Musliminnen als Strategien der Herstellung und Deutung ihrer Wirklichkeit in den Blick zu bekommen. Im religionswissenschaftlichen Kontext ist aus dieser Perspektive der Islam in Deutschland nicht als Verfallsprodukt oder Abart zu bewerten, sondern als eine religiöse Gestalt in der Vielfalt seiner Entwicklungsmöglichkeiten.

Schon der kanadische Religionswissenschaftler Wilfred Cantwell Smith machte darauf aufmerksam, dass die offiziellen Institutionen und Schriften nur eine Quelle zur Erforschung von Religionen sein können, eine weitere wichtige Quelle zum Verständnis einer Religion sei überdies der Glaube der Einzelnen:

»To know Islam, as to know any religion, is not only to be appraised of, even carefully acquainted with, its institutions, patterns, and history, but also to apprehend what these mean to those who have the faith.« (Smith 1957: 8)¹

Die Ansicht, dass sich Daten zu Religionen über eine Untersuchung, die auch die Selbstbeschreibungen der Befragten analysiert, besonders fruchtbar erheben lassen, findet ihre Entsprechung in weiteren Überlegungen im religionswissenschaftlichen Diskurs. So plädiert Peter Antes (1979) dafür, dass in der Religionswissenschaft von »Religion« als solcher nur als »Arbeitsbegriff« gesprochen werden kann, da die Religionswissenschaft nie mit Religion an sich, sondern fast immer nur »im Sinne des in den Gläubigen ausmachbaren Selbstverständnisses« (ebd.: 276) zu tun habe. Insofern sei ein induktives Verfahren in der Religionswissenschaft zu wählen, das in der Lage ist, »Religiös-Sein« als Bestandteil des menschlichen Lebens zu fassen. In eine ähnliche Richtung deutet auch der Entwurf einer »diskursiven Religionswissenschaft« von Hans G. Kippenberg (1991 und 1993). Religion sollte danach in ihrem Diskurs- und Handlungskontext untersucht werden. Dabei geht es Kippenberg insbesondere darum, dass Religion weder nur als ein abstrakt definiertes Phänomen verstanden werden könne, noch allein in ihrer subjektiven Bedeutung als Transzendenzerfahrung des Einzelnen aufgehe. Vielmehr sei es ein Forschungsdesiderat der Religionswissenschaft, die Bedeutung von Religionen zur Begründung und Eröffnung von Handlungskompetenzen zu erforschen (1991: 59f.).

Unter Aufnahme des Begriffs der »religiösen Lebensführung« (Weber 1972: 245-381) werde ich darum im Folgenden meinen Blick darauf richten, wie die Befragten Immanenz (Alltagspraxis und Alltagsverständnis) und Transzendenz (islamische Religiosität) auf der Ebene der Handlungsorientierung aufeinander beziehen (vgl. Klinkhammer 2000: 36-51; 2001).

Theoretisch-systematische Vorüberlegungen

Noch ein weiterer Aspekt, der für die Verwirrung bei der Betrachtung des eingangs geschilderten Bildes verantwortlich ist, hat die Perspektive meiner

- 1 Wenngleich der radikalen Forderung von Smith, dass eine sympathisierende und freundschaftliche Haltung zum fremden Glauben oder den Gläubigen gegenüber hergestellt werden soll, hier nicht gefolgt wird. Denn Smith fordert aus dieser Überzeugung heraus auch: »Anything that I say about Islam as a living faith is valid only in so far as Muslims can say ›amen‹ to it« (1959: 43). Allerdings räumt Smith durchaus ein, dass ein Forscher durch seine Außenperspektive eine neue Sichtweise auf die Religion eröffnen kann, die der Gläubige nicht nachvollzieht. Als Beispiel nennt er hier die historisierende Betrachtungsweise (ebd.).

Untersuchung beeinflusst: die verbreitete Annahme, dass Islam und Modernität nicht miteinander vereinbar seien. Meine Arbeit war von Beginn an auf eine Analyse des Verhältnisses von Religion und moderner Gesellschaft bezogen. Hierzu sind in den letzten Jahren verschiedene Untersuchungen entstanden, die zu dem Ergebnis kommen, dass Religion in modernen westlichen Gesellschaften nicht mehr die Bedeutung einer selbstverständlichen und integrativen Größe hat; Wahl und Funktion von Religion werden als kontingent erfahren; sie ist und soll Privatangelegenheit sein. Dies ist Folge des westlichen Säkularisierungsprozesses einerseits und der Pluralisierung der religiösen Landschaft in Deutschland andererseits.

Darin, dass mit Säkularisierung nicht zwangsläufig die Aufhebung von Religion einhergeht, sondern die Veränderung ihrer strukturellen Verfasstheit, die vor allem als Folge von Individualisierungsprozessen beschrieben wird, ist man sich im gegenwärtigen religionssoziologischen Diskurs weitgehend einig. Darum wundert es auch eine theoretisch fundierte Religionsforschung heute nicht, wenn Religion für viele Thema ist. Im Gegenteil entstanden vor dem Hintergrund der empirischen Erfahrung, dass Religion nach wie vor von Bedeutung ist, Hypothesen zur »Religionsproduktivität« moderner westlichen Gesellschaften (z.B. vgl. Finke/Stark 1989, Iannaccone 1991). Die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger konstatierte (1990), dass besonders privatisierte und hoch individualisierte Formen der Religiosität einen Aufschwung verzeichnen, also solche Formen, die für die Moderne selbst spezifisch seien. Sie vertritt die These, dass die Moderne mit ihren unendlichen Fortschrittsutopien einerseits und den höchst begrenzten Fortschrittsverwirklichungen andererseits eine Lücke produziere, die immer wieder durch religiöse Bindungen geschlossen würde. Diese Überlegungen werden durch ihre Beobachtung gestützt, dass speziell die gebildeten, wissenschaftlich aufgeklärten Schichten Träger der individualisierten Formen von Religion sind (ebd.).

In diese gesellschaftliche Situation wachsen auch die Musliminnen der zweiten Generation in Deutschland hinein. Es ist anzunehmen, dass die gesellschaftlichen Wirkungen von Individualisierung und Säkularisierung auch Musliminnen betreffen. Anders allerdings als die westliche Suche und Rezeption einer neuen Religiosität und Spiritualität asiatischer Herkunft, die mit den individualisierten und säkularisierten Lebensformen moderner Gesellschaften weitgehend kompatibel zu sein scheint, wird die neue religiöse Orientierung vieler Muslime nach wie vor als Gegenbewegung und Abwehrhaltung zu modernen Lebensformen wahrgenommen.

In meiner Untersuchung bin ich deshalb von der These ausgegangen, dass sich die Religiosität der Musliminnen der zweiten Generation als eigenständige und eigenwillige Antwort gegenüber den Chancen und Zumutungen von Individualisierung und Säkularisierung begreifen lässt. War es bisher üblich, die Religion der Migranten im Kontext von Integrations- und So-

zialisationsproblemen zu berücksichtigen und den Islam entsprechend nur als eine negativ beeinflussende Größe zu betrachten, habe ich im Gegensatz zu solchen Ansätzen nach modernen, ›integrierten‹ Formen der Konstruktion islamischer Identität gesucht.²

Die zweite Generation von Musliminnen in Deutschland

Der Islam hat sich in Deutschland in den letzten 10 Jahren zunehmend durch regionale und überregionale Vereinigungen institutionell konsolidiert. Etwas jüngeren Datums sind die veränderten Partizipationsmöglichkeiten muslimischer Frauen der zweiten Generation innerhalb dieser muslimischen Vereine und Aktivitäten von Musliminnen auch außerhalb der Vereine. Hier sind Aktivitäten auf verschiedenen Ebenen zu beobachten.³

a) Es zeigt sich eine zunehmende Präsenz von Frauen in Moscheegemeinden. Frauen nehmen am Ritualgebet teil, insbesondere am Wochenende. Darüber hinaus besuchen sie Veranstaltungen der Gemeinden speziell für Frauen. Je nach Ausrichtung der Moscheegemeinde sind die Angebote stärker sozial, berufs- oder freizeitmäßig orientiert, religiös spirituell oder intellektuell theologisch ausgerichtet. So werden zum einen Computer-, Näh-, Koch- und diverse Bastelkurse, Mutter-Kind-Gruppen, Theatergruppen, Ausflugsgruppen und (islamische) Modeschauen für Frauen und/oder Mädchen angeboten. Zum anderen gibt es ein speziell religiös ausgerichtetes Angebot, das von Arabisch- und Koranunterricht über Diskussions- und Studiengruppen zu Frauenfragen reicht und vom gemeinsamen Fastenbrechen zu *dhikr*-Gruppen.⁴

Die Planung und Durchführung der Veranstaltungen liegt in den Händen der Frauen selbst. Diese gehören fast ausnahmslos entweder der zweiten Generation an oder es sind deutsche konvertierte Musliminnen.

b) Zur neuen Partizipation in den islamischen ›Gemeinden‹ gehören zudem die zahlreich eingerichteten, lokalen und selbstorganisierten »Schwesterngruppen«, die in Moscheeräumen, zum Teil aber auch in Privaträumen

2 Dazu habe ich muslimische Frauen der zweiten Generation zwischen 20 und 30 Jahren in verschiedenen Städten Deutschlands in halboffenen Interviews befragt. Für meine Studie (2000) habe ich 7 Fälle analysiert. Zum methodischen Rahmen und der systematischen Auswahl der Fälle siehe 2000, 104-121.

3 Folgendes basiert auf meinen Feldbesuchen in verschiedenen Moscheegemeinden und islamischen Frauengruppen.

4 *Dhikr* ist ein aus dem sufischen Islam stammendes Ritual des Gottgedenkens, das in manchen islamischen Vereinen in spezifischer Weise neben den regelmäßigen Gebeten, meist wöchentlich gemeinschaftlich durchgeführt wird.

und bewusst unabhängig von den meist in »konfessionelle«⁵ Bindungen verstrickten und patriarchal geführten⁶ Moscheevereinen stattfinden. In Gesprächen mit einigen Gruppen hörte ich immer wieder, dass sich die Frauen einen Raum in der jeweiligen Moschee erst mühsam erkämpfen mussten. Heute gehören solche Gruppen fast schon zum guten Ruf jeder etwas größeren Stadtmoschee. Und für viele praktizierende Musliminnen ist die Beteiligung an einer solchen Gruppe ebenfalls fast selbstverständlich geworden. Allerdings variieren das Engagement, die Rückbindung an gelehrte Musliminnen und Muslime und die Stetigkeit der Gruppen sehr.

Zu den Aktivitäten solcher Gruppen gehört vor allem das Lesen von Ausschnitten aus dem ins Türkische oder Deutsche übersetzten Koran und entsprechender Erklärungen beziehungsweise Kommentare dazu (*Qur'an* und *Tafsir*). Meist wird dies von einer der Frauen vorbereitet, in einem kleinen Vortrag vorgetragen und anschließend besprochen. Über das theologische Interesse hinaus wird aber auch Wert auf Geselligkeit und die gemeinsame Gestaltung von (religiösen) Festen gelegt. Von manchen Gruppen wird auch der Kontakt zur nicht-muslimischen Öffentlichkeit gesucht, zum Beispiel zu Schulen, um dort Aufklärung über den Islam zu leisten.

c) Aus diesen eigenständigen Gruppen sind mittlerweile einige Institutionen mit den Schwerpunkten Bildungsarbeit, Erziehung und Frauenprojekte parallel zu den bestehenden Moscheevereinen und Verbänden und deren Aktivitäten entstanden (HUDA, DIF, IPD u.a. vgl. Klinkhammer 2000: 98ff.). Die relativ unabhängige Entwicklung dieser islamischen Parallelinstitutionen von und für Frauen scheint dabei einerseits dem islamischen Prinzip der Geschlechtertrennung entgegenzukommen, ist andererseits aber ein deutliches Zeichen für das Interesse der Frauen an Partizipation und Gestaltung des Islams im öffentlichen Raum. Ihr stärkstes Interesse gilt dabei der Erziehungs- und Bildungsarbeit. Hierzu entstehen Broschüren und Beratungsdienste, Initiativgruppen sowie Unterrichtsmaterialien und Ausbildungsgänge an privat errichteten Instituten. Mit dieser Fokussierung auf den Bereich von Bildung und Erziehung treiben besonders die muslimischen Frauen eine Intellektualisierung des Islams in Deutschland voran.

Während die praktizierenden Musliminnen solche Aktivitäten in und neben den Gemeinden betreiben, muss aber auch beachtet werden, dass

- 5 Islamische Vereinigungen wie VIKZ, IGMG, Jama'at un-Nur, DITIB vertreten zwar verschiedene Konzepte zum Islam, die Mitglieder werden aber nicht im gleichen Sinne wie die katholische und evangelische Kirche über spezifische religiöse Eintrittsrituale und Bekenntnisse getrennt. Insofern kann man nur bedingt von konfessioneller Bindung sprechen.
- 6 Die Vereinsvorstände bestehen fast ausschließlich aus Männern und die Repräsentation des Vereins nach außen übernehmen ebenfalls fast ausschließlich die Männer. Vgl. Klinkhammer 2000, 100 und Jonker 1999, 117.

nicht alle Moscheebesucherinnen zu dieser Gruppe gehören. Es ist insgesamt zu beobachten, dass die Moscheevereine (nicht nur für die Frauen) zu Zentren sozial-kultureller Aktivitäten geworden sind, in denen sowohl Unterstützung bei alltäglichen und beruflichen Fortbildungen oder ausländer-spezifischen Fragen angeboten wird, als auch kulturelle und gesellige Veranstaltungen stattfinden. Der Moscheeverein wird dadurch potenziell zum Dienstleister auch für nicht-praktizierende Muslime und Musliminnen. Diese nehmen die Dienste der Moschee auch für Angelegenheiten wie Beerdigungen, Hochzeits- und Beschneidungsfeiern in Anspruch und beteiligen sich am Fastenbrechen in großer Gemeinschaft. Eine hohe Frequentierung von Moscheegemeinden ist somit nicht gleichzeitig Ausdruck einer entschiedeneren religiösen Einstellung oder Zeichen einer Fundamentalisierung der Muslime.

Drei Fallbeispiele moderner Formen islamischer Lebensführung

Hatice – eine exklusivistische Lebensführung

Hatice war zum Zeitpunkt des Interviews 23 Jahre alt und von einem türkischen »nicht gläubigen Muslim« geschieden, den sie gegen den Willen ihrer Eltern geheiratet hatte. Sie studiert Politik, Anglistik und Arabisch 600 km vom Wohnort ihrer Eltern entfernt.

Ihren Weg zum Islam beschreibt Hatice als einen längeren persönlichen Entwicklungsprozess, der durch Krisen, insbesondere vor und während der Scheidungsphase, von einer inneren Annäherung und Gläubigkeit auch zur äußeren Zugehörigkeit führte.

Hatice lebt ihre Religiosität in einem weiten Netzwerk muslimischer Frauen. *Umma* bedeutet für Hatice die tägliche Verbundenheit und Sorge der Gemeinschaft um einander: dies bezieht sie vor allem auch auf die konkrete Gruppe der Musliminnen vor Ort im Studentenwohnheim, das gemeinsame Abendessen, das gelegentliche gemeinsame Koranstudium und die »psychologischen Gespräche« über Probleme mit Familie, Freundinnen, Verlobten oder Ehemännern. Mitglied in einem muslimischen Verband möchte Hatice auf keinen Fall werden, da solche Verbände andere Muslime jeweils ausgrenzen würden.

Hatice betont, dass sie das Kopftuch freiwillig anlegte. Mehr noch, sie erzählt, dass sie mit der Entscheidung, das Kopftuch zu tragen, gegen die Erwartungen ihrer Eltern gehandelt habe, die Angst hatten, dass Hatice sich damit ihre berufliche Laufbahn verbaue. Sie hat sich nach der kurzen Phase der lockeren Verhüllung ihrer Haare einen grünen Tschador geschneidert. Obwohl sie die Wahl der Farbe und die Größe des Tuches mit rein ästhetischen Argumenten begründet, dürfte seine Symbolkraft gegenüber anderen Muslimen nicht zu unterschätzen sein: Die Farbe Grün ist die Farbe des Propheten und der Tschador wird mit einer besonders strengen Einhaltung

des islamischen Gebotes der Bedeckung verbunden. Hatice beschreibt so- dann auch sehr anschaulich, wie sie durch das Tragen des Tschadors unter islamisch sozialisierten Männern Respekt und auch Macht erfährt:

»Für mich ist es eine Form der Befreiung. Ich kann mich besser entfalten, ich werde auch ganz anders behandelt von anderen Menschen. Hm, das ist ziemlich interessant, wenn Du bloß in die Unibibliothek gehst, wie sich da die Araber, die Palästinenser, die Türken gegenüber einer verschleierte Frau benehmen. Die Männer, die aus einem islamischen Kontext herauskom- men, wie die sich gegenüber einer verschleierte Frau benehmen und gegenüber einer nicht- verschleierte. Das ist halt so. Die gläubigen Männer verhalten sich natürlich gegenüber allen Frauen gleich. Es ist aber halt sehr interessant zu sehen, wie die, ja, halbgläubigen (lacht) sich verhalten, das ist sehr interessant. Manche fressen andere Frauen mit Blicken auf, und wenn ich da langkomme, trauen sie sich nicht hochzugucken.«

Hatice erzählt hier beispielhaft, wie ihre durch den Schleier öffentlich ge- machte Gläubigkeit die »Halbgläubigen« in Schranken weist und die Männer an die religiösen Pflichten und den Respekt erinnert, den sie einer gläubigen Frau schulden. Hatice erkennt zwar die islamische Auffassung an, dass es der Frau obliegt, die Abgrenzung zum männlichen Geschlecht durch die Verhüllung des Körpers vorzunehmen. Der Tschador ist für sie darüber hi- naus öffentlicher Ausdruck ihrer Religiosität und zugleich ein an muslimi- sche Männer gerichtetes, rechtgläubiges Zeichen ihrer Unantastbarkeit. Durch das Tragen des grünen Tschadors betont sie ihre besondere Gebun- denheit an Allah, nicht die Gebundenheit an einen männlich dominierten Haushalt. Denn sie setzt gleichzeitig durch ihre selbstverständliche Verein- nahmung der öffentlichen Räume ein Zeichen ihrer Eigenständigkeit. Ihrem selbstbewussten Umgang mit islamischer Symbolik entspricht auch, dass sie sich individuell eine gewisse Wahlfreiheit in Blick auf Abweichungen von den religiösen Pflichten zugesteht, zum Beispiel vom fünfmaligen täglichen Gebet.

Charakteristisch für diesen Typ religiöser Identitätskonstruktion, den ich »exklusivistisch« genannt habe, ist auch, dass Mutterschaft und Erziehung der Kinder als eine wichtige gesellschaftliche Aufgabe betrachtet werden, die durch Berufstätigkeit erfüllt werden kann. Hierin liegt ein spezieller Konflikt zwischen »exklusivistischen« Männern und Frauen. Beide bewerten es ganz im islamischen Sinne positiv, dass beide Geschlechter Bildung anstreben. Während jedoch von männlicher Seite immer wieder auf die religiöse Pflicht der Kindererziehung hingewiesen wird, die mit der Berufstätigkeit nicht zu vereinbaren sei, versuchen Frauen auf die Wichtigkeit ihres Beitrages im öf- fentlichen Raum der Gesellschaft hinzuweisen. Hatice legitimiert ihr Studi- um und ihren Wunsch nach Berufstätigkeit, in Abgrenzung zu einem westli- chen »Ich-Findungs-Drang«, als Dienst für eine alternative islamische Ge- meinschaft. In einer nicht-islamischen Gesellschaft wird damit den Frauen

ein quasi innerislamischer Missionsauftrag zugesprochen. Ihre Pflichten beschränken sich nicht mehr auf den privaten Raum, sondern bestehen darin, das islamische Leben zu fördern und mitzugestalten, einen öffentlichen Erziehungsauftrag wahrzunehmen. Die Frau wird durch solche Aufgaben aus der Abhängigkeit vom Mann beziehungsweise der Familie gelöst, da dieser Auftrag von ihr in der Verantwortung vor Gott und für die islamische Gemeinschaft (*umma*) und nicht als Dienstschaft gegenüber dem Oberhaupt der Familie verstanden wird. Das Kopftuch dient der Bekräftigung einer echten islamischen Gesinnung und Lebensführung und demonstriert, dass sich die Frau nur Allah und nicht einem Mann gegenüber verantwortlich fühlt.

Ayla – eine universalisierende Lebensführung

Ayla trägt seit ihrem 17. Lebensjahr ein Kopftuch. Den Anstoß dafür gab ein Referat über den Islam, das sie für die Schule vorbereiten sollte und durch das sie erst begann, sich mit dem Islam als ihrer Religion zu beschäftigen. Entscheidend für Aylas heutiges Verständnis von Religiosität ist ihr Lebenswandel seit dem Beginn des Studiums: Ayla lebt in einer Art internationalem subkulturellem Migrantenmilieu, ca. 500 km vom Wohnort ihrer Eltern entfernt. Sie wohnt in einem Studentenwohnheim und ist schon allein darüber in ein großes Netzwerk von sozialen Beziehungen eingebunden. Ayla schätzt diesen Zusammenhang sehr, denn sie sagt, dass dort schon zum Teil gelebt werde, was sie »islamische Utopie« nennt:

»Glauben sollte dazu dienen, also ich denke jeder Mensch im Islam sollte, man sollte anfangen, erst mal an den anderen zu denken und weniger an sich. Man sollte aber auch sagen können: Ich bin für dich da [...] und wir sind 'ne Gemeinschaft, uns geht es besser, [...] wenn wir zusammenhalten, aber: du hast deine eigenen Entscheidungen in jeglicher Hinsicht hundertprozentig.«

Ayla hat sich in diesem Kreis ein Milieu geschaffen, in dem sie sozial eingebunden ist, dem aber sowohl personale als auch formale Autoritätsstrukturen fehlen. Das soziale Netz ist für sie weitgehend individuell gestaltbar. In Krisensituationen holt sie sich hier Rat und Hilfe, aber niemand macht ihr Vorschriften darüber, was sie letztlich zu befolgen habe. In diesem Umfeld lebt auch Aylas nicht-muslimischer ausländischer Freund, den sie zu heiraten beabsichtigt.

Der Islam ist für Ayla das selbstverständliche religiöse Bezugssystem, innerhalb dessen ihr Glaube seinen Ausdruck findet. Sie trägt ein Kopftuch, liest im arabischen Koran – ohne arabisch übersetzen zu können – und ist engagiert in einer selbstgegründeten studentischen muslimischen Gruppe, die sich über Leitlinien für den Entwurf islamisch-pädagogischer Konzepte Gedanken macht. Charakteristisch für Aylas Religiosität ist aber die symbolisch-ethische Generalisierung konkreter religiöser Gebote und ihre spirituel-

le, persönliche Beziehung zu Gott im Gebet: Im Interview spricht Ayla fast ausschließlich von »Religion«, »Glaube« und »Gott« und nicht von Islam, Allah oder Pflichten. So betont sie die Einheit der Religionen in dem Glauben an »den einen Gott« und der sich daraus ergebenden ethischen Grundhaltung der Menschen, die sie mit ihrer »islamischen Utopie« erläutert. Sie wisse heute, dass sie ihren Glauben auch einfach nur mit Beten leben könne: Das rituelle Gebet verrichte sie fast nie. Sie bete meist in ihrer Sprache und das nur, wenn sie das »Bedürfnis« dazu habe, oder sie lese einfach im arabischen Koran als meditatives Erlebnis. Ein solches Beten gebe ihr das Gefühl von »Geborgenheit« und »Verantwortlichkeit« gegenüber ihren Mitmenschen.

Das Kopftuch trägt Ayla durchaus, weil sie die islamischen Regeln zur Geschlechtertrennung anerkennt. Bedeutung hat das Kopftuch für sie aber beispielsweise auch als Insignum der Zugehörigkeit zum subkulturellen Milieu von unterschiedlichen Ausländern. Ayla sagt von sich selbst, dass sie weder »türkisch« aussehe, noch könne sie besonders gut türkisch sprechen. Wenn sie es für die Umstände einer Begegnung als zuträglich empfindet, lässt sie das Kopftuch auch schon einmal weg: So hat sie bei einem Schulpraktikum nicht von der ersten Stunde an das Tuch angelegt. Sie begründete dies damit, dass die Schülerinnen und Schüler sich so langsam an sie gewöhnen konnten, berichtete mir eine Lehrerin, die in dieser Schule arbeitete.

Entsprechend ihres eher distanzierten Verhältnisses zu rituell und dogmatisch bestimmten Ausdrucksformen des Islams und ihrer derzeitigen Freundschaft zu einem Nicht-Türken und Nicht-Muslim plant Ayla ihre Zukunft auch nicht im Rahmen eines islamisch dominierten Milieus. Sie möchte entweder als Lehrerin arbeiten oder einmal in einem Kulturzentrum Töpfer- oder Malkurse anbieten.

Die Rituale übt sie eher selten und nicht unbedingt in vollständiger formaler Korrektheit aus. Das Kopftuch erhält eher asketisch-spirituellen Charakter: Es bewahrt ihr etwas Distanz zur alltäglichen Welt und mehr Bewusstsein für ihre religiös-spirituelle Weltsicht. Sie kann es darum, wenn es ihr angemessen erscheint, auch einmal weglassen. »Universalisierend« ist dieser Typ insofern, als sich diese Frauen zwar als Musliminnen verstehen, ihnen aber der Islam in seinen ethisch-spirituellen Grundwahrheiten in andere Religionen übersetzbar erscheint.

Hilal – eine traditionalisierende Lebensführung

Zum Zeitpunkt des Interviews war Hilal 22 Jahre alt und arbeitete in einem gemischt-konfessionellen Kindergarten. Hilal wohnte seit einigen Wochen nicht mehr bei ihren Eltern sondern in einer Zweizimmerwohnung zusammen mit ihrer Schwester, die Jura studierte. Diese Wohnung liegt im gleichen Haus wie die Wohnung ihrer Eltern.

Die Eltern Hilals sind praktizierende Muslime. Die ganze Familie ist

Mitglied der Gemeinschaft der *Jama'at un-Nur e.V.*⁷ Heute ist Hilal sehr aktiv in dieser Gemeinschaft. Sie geht regelmäßig zu den wöchentlichen Treffen und bereitet einmal monatlich einen Text aus den Schriften des Gründers vor, um ihn den anderen Frauen vorzutragen und zu erläutern.

Hilal erzählte mir, dass sie nie Probleme mit ihren Eltern wegen ihrer Religion hatte. Allerdings habe sie früher, bevor sie selbst Said Nursis Schriften gelesen habe, oft wenig Lust dazu gehabt, ihre religiösen Pflichten zu erfüllen. Heute tue sie dies hingegen sehr gerne, und sie tue es vor allem »bewusst«, wie sie sagt. Letzteres bedeute allerdings nicht, dass sie all ihr religiöses Verhalten genau reflektiere. Zur Erläuterung vergleicht Hilal zwei unterschiedliche Formen, den Islam zu praktizieren, ihre und die von typischen Konvertiten:

»Also wenn man in so eine Sache reingeboren wird, ist das eine andere Sache, als wenn man da später eintritt. Dann informiert man sich über alle Sachen viel stärker. Dann hat man tausend Fragen, die einem im Kopf 'rumgehen, [...] Und dann ist das ganz ganz anders, kann man gar nicht vergleichen. Man sieht die Sache aus einer ganz anderen Sicht. Die nehmen die Sache viel ernster als ich, das merke ich. Ich bin da ein bisschen lockerer, weiß ich nicht. Also, nicht so, dass ich meine Pflichten nicht ernst nehme, so nicht [...] Für mich ist das so selbstverständlich und da mache ich manche Sachen, ohne dass ich die Begründung weiß, warum man das machen muss.«

In der Regel weiß Hilal, was sie als Muslimin wann zu tun hat. Sie ist weder unsicher bezüglich der täglichen Praxis, noch hegt sie Zweifel an der Wahrheit des Islams. Ihre »Wende« zu einer »bewussten« Glaubenspraxis, die sie im Alter von 17 Jahren vollzog, beschreibt sie weder als Wandel ihrer Sichtweise auf den Islam, noch als Wandel ihres grundsätzlichen Verständnisses der islamischen Pflichten. Ihre »Wende« hin zu einer aktiven religiösen Lebensführung muss vielmehr als Erfüllung der Erwartungen der Eltern und der Gemeinde der *Nurculuk* verstanden werden.

Die Lektüre Said Nursis bedeutet für die Gemeinde und auch für Hilal Glaubensunterweisung und praktische Disziplinierung der Lebensführung. Sie bildet nicht die Grundlage zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Glauben. Die Vorstellung von jenseitiger religiöser Vergeltung bleibt in Hilals Verständnis eng verknüpft mit der korrekten Ausübung der islamischen Pflichten. Anders als Ayla und in gewissem Sinne auch Hatice vollzieht Hilal

7 Die türkische Gemeinschaft wurde von Said Nursi (1873-1969) gegründet. Er schrieb eine große Anzahl von Korankommentaren und gründete Islamschulen als Offensive gegen den laizistischen Kurs Atatürks, der zunächst alle Islamschulen schließen ließ. In Deutschland gründeten die Nurcular unter dem Namen *Jama'at un-Nur* (Gemeinschaft des Lichts) bereits in den 70er Jahren eine erste Gemeinde. Heute führt die Gruppe etwa 30 so genannte »Lehrhäuser« in Deutschland.

keine Wende zu einem ethischen oder spirituellem Verständnis von Religion, bei dem die Religion vor allem über ethische und spirituelle Werte und nicht über einen rituellen Gehorsam definiert wird. Der Islam bleibt für Hilal positiv verbunden mit Tradition, jedenfalls soweit es ihre Handlungsfreiheit nicht zu sehr einschränkt. So hat sie beispielsweise den Auszug aus der elterlichen Wohnung vor der Heirat, Schwimmengehen und Fitnesstraining gegen die traditionellen Einwände ihrer Eltern durchgesetzt, dass »*ein muslimisches Mädchen das nicht tue*«. Denn nach Hilals Meinung spreche – islamisch gesehen – nichts dagegen, sofern die Geschlechtertrennung gewahrt würde.

Hilal beschreibt das Zusammentreffen islamischer und christlich-säkularer Kultur als eine Begegnung von »*zwei Welten*«, bei der mit grundsätzlichen Problemen gerechnet werden müsse. Im Gegensatz zur Generation ihrer Eltern aber versuche sie, in ihrem Leben die beiden Welten »*irgendwie zu vereinen*«. Aufgrund der verschiedenen Rollen, die sie dort jeweils einnehmen müsse, erfährt sie diese Vereinigung als besondere Herausforderung. So erzählte sie beispielsweise von der »*schönen*« islamischen Tradition, der älteren Generation Respekt und Gehorsam entgegen zu bringen, die aber mit der beruflichen Anforderung, sich manchmal auch gegenüber Älteren durchsetzen zu müssen, nicht vereinbar sei. Im Interview gab sie noch weitere Beispiele für gegenläufige, meist aber moralisch begründeter Handlungsorientierungen. Hilal zieht aus dieser Einsicht unterschiedlicher Weltanschauungen nicht die Konsequenz, ihre Berufstätigkeit aufzugeben. Im Gegenteil, sie betont, dass sie manchmal eher ihre islamischen Pflichten wegen ihres besonderen Engagements im Kindergarten vergesse. Allerdings würden die regelmäßigen Treffen in der *Nurculuk*-Gemeinde sie immer wieder unterstützen und motivieren, trotzdem ihren islamischen Pflichten regelmäßig nachzugehen.

Hilal pflegt ihre nicht-islamischen Interessen in Beruf und Freizeit. Sie möchte dabei ihre »*Persönlichkeit*« ein wenig »*austesten*«, sagt sie. Hilal bleibt dennoch im privaten Rahmen der Tradition verpflichtet. So akzeptiert sie, dass die Familie nach einem Ehemann für sie Ausschau hält. Allerdings habe sie durchgesetzt, dass nicht ihr Vater, sondern ihr Schwager bei den Bewerbungsgesprächen zugegen ist. Zu ihrem Schwager habe sie ein gutes Verhältnis und sie wäre dann entspannter.

Insgesamt charakterisiert Hilal das Leben ihrer Eltern als wesentlich durch den Islam bestimmt. Für sich beschränkt sie dagegen die Bedeutung des Islams auf den privaten und vor allem familiären Bereich bei gleichzeitiger Akzeptanz der Ordnung der »*anderen Welt*«. Insofern sucht sie nach Kompromissen, wenn »*beide Welten*« aufeinandertreffen.

Diese Form islamischer Lebensführung habe ich aufgrund der bewussten Beibehaltung einer traditionellen Haltung bei gleichzeitiger Begrenzung des Geltungsbereiches islamischer Traditionen auf die familiäre und persönliche Sphäre »*traditionalisierend*« genannt. Musliminnen, die den Umgang

mit verschiedenen Werten und Wertkontexten akzeptieren, können dieser Form der »traditionalisierenden« Lebensführung zugeordnet werden.

Schlussfolgerungen

Die beschriebenen Typen der islamischen Lebensführung zeigen eine deutliche Pluralisierung islamischer Identitätskonstruktionen, die in der Diversifizierung des Islams in Deutschland durch islamische Verbände nicht repräsentiert werden. Ebenfalls wurde deutlich, dass die Identifikation von Kopftuch tragenden Musliminnen mit einer traditionellen oder »fundamentalistischen« Religiosität nicht zutreffend ist. Wie ich in meiner Untersuchung zeigen, in diesem Rahmen aber nicht ausführen konnte, trifft auch das Gegenteil nicht zu: nicht Kopftuch tragende Türcinnen sind keineswegs immer säkular ausgerichtet. Dabei kann keine Aussage generalisiert werden. Das der Arbeit zugrundeliegende Sample aus vorwiegend gut ausgebildeten Frauen repräsentiert nicht die Mehrheit der Musliminnen in Deutschland, aber Frauen, die die Gestaltung des Islams in Deutschland vorantreiben oder sogar als Repräsentantinnen im öffentlichen Raum auftreten.

In der Analyse der Interviews zeigte sich, dass eine Spannung zwischen den Generationen bezüglich der Religionsausübung festzustellen ist. Alle drei Frauen sind vor ihrer Heirat aus ihrem Elternhaus ausgezogen und haben ihre Auffassung von Islam explizit in Differenz zur religiösen Orientierung ihrer Eltern formuliert. Islamische Lebensführung dieser jungen Musliminnen ist keineswegs eine selbstverständliche Tradition, wie sie noch für die Eltern beschrieben wird. Wenn die befragten Frauen eine Verbindung zur Tradition als hemmend für ihre Handlungsfreiheit erachten, dann versuchen sie Gegenargumente zu formulieren. In diesem Sinne setzt selbst Hilal, die sich insgesamt positiv zu »islamischer Tradition« äußert, emanzipatorische Argumentationen über das »eigentlich« religiöse Verständnis des Islams im Gegensatz zur Tradition ein. Auch Hatice legitimiert beispielsweise ihr Studium als »islamisch«, als »Dienst für die Gemeinschaft«, um sich gegen Kritik zu schützen, die darin nur einen »westlichen Ich-Findungsdrang« sehen könnte. Und Ayla realisiert das Absetzen des Kopftuchs, indem sie propagiert, man könne Islam auch »einfach nur durch Beten« leben. In diesen Begründungsfiguren zeigt sich sehr deutlich, dass der Islam im Rahmen einer Gesellschaft, die Religion weitgehend als Privatangelegenheit verbürgt, sehr unterschiedliche Formen annehmen kann.

Die erste Auseinandersetzung mit dem Islam setzte bei vielen mit der Erfahrung der Fremdzuschreibung als Türkin und Muslimin ein. Gleichzeitig zeigen die biographischen Rekonstruktionen der Frauen, wie die Hinwendung zum Islam zur Überwindung von Konflikten in der Familie führte. Den Anstoß, ein Kopftuch anzulegen, beschreiben die Frauen aber selbst

nicht als Reaktion auf einen familiären Konflikt, sondern als Reaktion auf die Fremdzuschreibung als Muslimin in der Schule. Einige der Frauen erklärten, dass sie ab der 8. oder 9. Klasse von Lehrern zu Expertinnen für den Islam im Unterricht herangezogen wurden; unabhängig davon, ob sie gläubig waren oder nicht. Diese unfreiwillige, aber distanzierte und elternunabhängige Herausforderung hatte eine eher positive Wirkung auf ihre Rezeption des Islams. Die befragten Frauen nutzten fortan ihr neu entwickeltes Interesse für den Islam als Möglichkeit, ihre familiäre Herkunft zu thematisieren und Probleme der eigenen Identitätsfindung sowie das Verhältnis zur Familie zu klären.

Der Islam wird dadurch zu einer Art sekundärem »Biographiegenerator« (Hahn 1993) für die Frauen. Zwar ist der Rückgriff auf den Islam als Religion nicht als Wahl zu bezeichnen, aber der Umgang mit dem Islam und das Bestreben, seine »authentische«, sinnvolle Integration in ihren Lebens- und Erfahrungszusammenhang zu ermöglichen, erweist sich als hochgradig entscheidungsintensiv. Insofern kann man sagen, dass die Frauen zur Gestaltung ihres Selbstbildes nicht nur auf ethnisch-religiöse Fremdbilder reagieren, sondern auch Individualisierungs- und Rationalisierungserwartungen in der modernen Gesellschaft aufgreifen. So zeigten sich verschiedene Elemente moderner religiöser Lebensführung bei den Frauen: eine sowohl aus säkula-rem Blickpunkt entfaltete ästhetisierende, spiritualisierende oder ethisierende Verinnerlichung islamischer Praxis, als auch eine traditionalisierende Ausdifferenzierung von Religion, die den Wert und die Funktion des Islams auf den Ort der Familie und der Persönlichkeit beschränkt.

Obwohl bei den Frauen eine Suche nach Spiritualität zu entdecken ist – besonders bei Ayla und Hatice –, zeigen sich Formen der religiösen Bricolage im Sinne eines synkretistischen Zugriffs auf verschiedene religiöse Angebote hier allerdings nicht. Die Frauen pendeln nicht zwischen verschiedenen religiösen Kulturen hin und her, sondern sind an einer individualisierten Aneignung allein des Islams interessiert. Und da auch im Binnenbereich islamischer Kultur das Angebot esoterischer und spiritueller Medien und entsprechender Veranstaltungen, Seminare und Vorträge noch relativ gering ist, eröffnen sich den Frauen bislang nicht allzu viele Möglichkeiten zu einer innerislamischen Bricolage.⁸

Alle drei beschriebenen Typen der islamischen Lebensführung weisen moderne Formen individualisierter Religiosität auf. Wenn auch die Auffassungen der Frauen mit dem Anlegen des Tuches äußerlich wieder in traditionelle islamische Bahnen zu verlaufen scheinen, so ist es gerade für die in-

8 Wenngleich sich hier parallel zur Rezeption sufischer Weisheiten, Heilungsmethoden, Astrologie und Musik ein erster Markt entwickelt, der sich in Esoterikläden, in jüngerer Zeit aber auch in manchen islamischen Läden auftut. Autoren auf diesem Markt sind beispielsweise Steff Stefan, Fetullah Gülen und Idries Shah.

nerislamische Dynamik von Bedeutung, dass dies nicht auf der Basis eines rein traditionellen Beziehungs- und Religionsverständnisses geschieht. Ihre Verhüllung haben die Frauen vom Selbstverständnis her individuell gewählt, sie fühlen sich weder an einen Mann noch an ihre Eltern gebunden, und die Religion des Islams interpretieren sie von der gelebten Erfahrung ihrer Eigenständigkeit her. Nur aufgrund dieser selbstbestimmten Handlungsmöglichkeiten akzeptieren sie das Kopftuch auch als einen Ausdruck ihrer Religiosität. Insofern sind Individualisierung und die Anerkennung von Säkularität längst in den Handlungspräferenzen von Musliminnen in Deutschland eingeschrieben – und nur so wird auch das eingangs von mir beschriebene Bild des muslimischen Pärchens verstehbar.

Literatur

- Antes, Peter (1979): »Die Religionswissenschaft als Humanwissenschaftliche Disziplin«, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*, 275-282.
- Finke, Roger/Stark, Rodney (1989): »Evaluating the Evidence. Religious Economics and Sacred Canopies«, in: *American Sociological Review* 54, 1054-1056.
- Hahn, Alois (1995): »Identität und Biographie«, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt/Main, New York: Campus, 127-152.
- Hervieu-Léger, Danièle (1990): »Religion and Modernity in the French Context. For a New Approach to Secularisation«, in: *Sociological Analysis* 51, 15-25.
- Iannaccone, Luca (1991): »The Consequences of Religious Market Structure«, in: *Rationality and Society* 3, 156-177.
- Jonker, Gerdien (1999): »Religiosität und Partizipation der zweiten Generation – Frauen in Berliner Moscheen«, in: Klein-Hessling, Ruth u.a. (Hg.), *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, Bielefeld: transcript, 106-123.
- Kippenberg, Hans G. (1991): »Religionspragmatik«, in: Kippenberg, Hans G., *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 21-60.
- Kippenberg, Hans G. (1993): »Diskursive Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert«, in: Gladigow, Burkhard/Kippenberg, Hans G. (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München: Beck, 9-23.
- Klinkhammer, Gritt (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türekinnen der zweiten Generation in Deutschland*, Marburg: diagonal-Verlag.

- Klinkhammer, Gritt (2001): »Bedarf die Erforschung nichtchristlicher gelebter Religion in europäischer Kultur eigener Methoden? Das Beispiel Musliminnen in Deutschland«, in: Franke, Edith/Mathiae, Gisela/Sommer, Regina (Hg.), *Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden*, Stuttgart: Kohlhammer, 113-136.
- Schiffauer, Werner (1998): »Ausbau von Partizipationschancen islamischer Minderheiten als Weg zur Überwindung des islamischen Fundamentalismus?«, in: Bielefeld, Heiner/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.), *Politisierte Religion*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 418-437.
- Smith, Wilfred C. (1957): *Islam in Modern History*, Princeton: University Press.
- Smith, Wilfred C. (1959): »Comparative Religion: Wither – and Why?« in: Eliade, Mircea/Kitagawa, Joseph M. (Hg.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago/London: University of Chicago Press, 31-58.
- Waardenburg, Jacques (1988): »Revitalisierung des Islam – religionswissenschaftlich gesehen«, in: *Evangelische Theologie* 48, 46-64.
- Weber, Max (1972): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Band I, Tübingen: C.H. Mohr.