

IV. DIE ARBEITSWELT – EIN FELD DER BEWÄHRUNG UND DER SELBSTFINDUNG

Die »doppelte Lebensführung«, bei der Beruf und Familie für junge Frauen keine sich ausschließenden Alternativen bilden, hat sich in Europa »als neues Leitbild der weiblichen Biographie ... durchgesetzt« (Geissler/Oechsle 1996: 29). Insbesondere weiterführende Schulen vermitteln das »Leitbild der Vereinbarung von Familie und Beruf« und »lenken« Mädchen »in Richtung Berufsausbildung« (ebd.: 22). Dieser Befund trifft, wenn man die vorliegenden biographischen Erzählungen zugrunde legt, ebenso auf Mädchen aus islamischen Elternhäusern beziehungsweise auf Mädchen und Frauen zu, die sich islamisiert haben. Von ihnen entwickeln nur wenige die biographische Perspektive eines reinen Hausfrauenlebens. Die es tun, sind Hauptschulabsolventinnen mit schlechten Berufsaussichten, von denen zwei, zum Zeitpunkt der Erhebung achtzehnjährig und erst seit wenigen Wochen Kopftuchträgerinnen, noch nicht den Übergang von der Schule ins Berufsleben gefunden haben. Allerdings entwerfen auch diese zwei, die eine gerade verheiratet, die andere ledig, berufliche Pläne für die nächsten Jahre, das heißt konkret bis zum Zeitpunkt der Geburt eines Kindes. Auch wenn die Umsetzung fraglich ist, so zeigt das immerhin, daß sie mit der Islamisierung nicht automatisch eine Hausfrauenehe bzw. geschlechtliche Segregation verbinden. Im gesamten Untersuchungssample ist lediglich eine Frau vorhanden, die mit ihrer Islamisierung ein solches Geschlechtermodell verbindet, es aber selber in den nächsten Jahren nicht umsetzen kann, weil absehbar ist, daß ihr frisch angetrauter, demnächst aus der Türkei zuziehender Ehemann zunächst kaum ein festes Einkommen haben wird. In der Türkei hat er ein paar Semester studiert und sie ist gerade dabei, sich nach einer praktischen beruflichen Ausbildung für ihn umzusehen. Das bedeutet, daß das Paar in den nächsten Jahren von ihrem Einkommen leben muß. Im Widerspruch zu ihrer Geschlechterideologie steht auch, daß sie ihren erlernten Beruf gerne ausübt und es nicht schätzt, »zu Hause 'rumzusitzen«. Abgesehen von diesem einen Fall sehen die Neo-Muslimas keineswegs eine Unvereinbarkeit von islamischer weiblicher Lebensführung und beruflichen Ambitionen, sondern sie streben berufliche Karrieren an, die sie nur zwischenzeitlich für die Kindererziehung unterbrechen wollen.

Berufliche Arbeit gilt somit nicht pauschal als unislamisch. Dafür sind zwei Gründe anzuführen: Die Frauen sind, um es mit Max Weber zu formulieren, keine Mystikerinnen, die »unter Ausschaltung der Alltagsinter-

essen« eine »wetablehnende Askese« (1981: 325) mit einer »Minimierung des Handelns« (ebd.: 329) befürworten, sondern sie sind »Rationalisten«, denen innerweltliches Handeln in allen Lebensbereichen von der Erotik bis zur Arbeit, die allesamt »Feld(er) der aktiven Bewährung« (1995: 363f.) bilden, als Transformationsrahmen der eigenen Lebensführung und als Teilhabe an der Schöpfung gilt.⁴³ Berufliche Qualifikation ist für die jungen Frauen im Kontext einer »doppelten Lebensführung« Bestandteil einer islamischen Ethik wie auch ein Mittel der Selbstaffirmation als Muslima. Sie ist überdies Bestandteil des Selbstverständnisses als moderne Frau, die durch berufliche Qualifikation zugleich eine traditionelle wie auch migrationspezifische Geschlechterordnung, die die Frauen abwertet durch die Festlegung auf Familie und niedrige Arbeiten (Putzfrau) ablehnt. Berufliche Qualifikation ist nicht nur eine ethnisch neutrale Ressource zur Erzeugung von individuellem sozialen Aufstieg und sozialer Anerkennung, sondern das berufliche Feld ist eine alltagsweltlich relevante Arena, die Möglichkeiten der öffentlichen Repräsentation als Muslima und der praktischen Selbstkonstitution als Muslima im Austausch mit den anderen eröffnet.

Im Rahmen dieser Studie können keine markanten beruflichen Karrieren vorgestellt werden. Viele der Frauen sind noch mitten im Studium oder erst kurz davor, haben jedoch Nebenjobs. Andere haben wegen früher Eheschließung die Familienphase der Ausbildungsphase vorgezogen bzw. befinden sich im Erziehungsurlaub. Vier der Frauen haben oder machen gerade eine berufliche Ausbildung.

Im Fokus der Betrachtung stehen in den folgenden Ausführungen Erfahrungen als Kopftuchträgerinnen in den Betrieben und vor allem die subjektiven Strategien einzelner auf sich allein gestellter Akteure in der Auseinandersetzungen mit anderen. Weit vielschichtiger und schärfer als in dem Feld Schule, bestehen in dem Feld Arbeitsmarkt, zumal im Angestelltenbereich, Bedingungen von Konkurrenz, Homogenisierung und Interaktivität, die demonstrativen Zeichen kultureller oder religiöser Affirmation kaum Raum geben. Zentral ist hier einerseits die Frage nach den Repräsentationsformen als Muslima am Arbeitsplatz und ihre Einbettung in die gegebenen Strukturen und andererseits die nach der subjektiven Bedeutungsorganisation des Islam, wie sie aus der Verbindung mit Arbeit und Beruf hervortritt. Der Auseinandersetzung mit den biographischen Daten stelle ich zunächst eine kurze Darlegung verschiedener islamischer Positionen zur weiblichen Berufstätigkeit wie sie aus den Feldbeobachtungen hervorgehen voran. Sie ist als grobe Skizze unterschiedlicher islamischer koexistierender Positionen zu sehen, von denen die neo-islamische

eine, sich von ihnen distinguierende ist, wie im Kontrast deutlicher heraustritt.

Verschiedene Konzepte zur Verbindung von islamischer weiblicher Lebensführung und Berufstätigkeit

Ausgehend von Beobachtungen in verschiedenen islamischen ›Gemeinden‹ und Gesprächen ihren Mitgliedern sind mindestens drei Positionen ersichtlich: In der ersten ist weibliche Berufstätigkeit keine adäquate Option, in der zweiten ist sie eine begrenzt gültige Option unter bestimmten Bedingungen, in der dritten, die ich als die neo-islamische bezeichne, ist sie, verbunden mit qualifizierter Ausbildung, eine präferierte Option.

Zu den Vertretern der ersten Position zählen Mitglieder der Süleymanlı, zumindest jene, die zum engeren Kern gehören. Ausgehend von traditionellen Geschlechterbeziehungen, bei denen der Mann der Ernährer der Familie ist und die Frau sich um die Familie zu kümmern hat, gilt weibliche Berufstätigkeit als bloße Notlösung für den Fall, daß der Mann seiner Aufgabe nicht gerecht werden kann. Entsprechend scheint sich die Ausbildung von Mädchen weitgehend auf die Absolvierung der Pflichtschuljahre zu beschränken und berufliche Ausbildungen sind überflüssig.⁴⁴ Bildungskarrieren finden innerhalb der ›Gemeinde‹ statt. So besteht für Mädchen, die im Koranunterricht durch konstanten Eifer und Fortschritt auffallen, die Möglichkeit, an internen Weiterbildungsveranstaltungen teilzunehmen und später als kleine »Hocas« sozusagen das weibliche Fachpersonal unter der Leitung des Hocas dieser Gemeinde zu bilden und religiöses Wissen an Mädchen und Frauen zu vermitteln. Das gilt als Berufung, nicht als Beruf. Generell, so heißt es im Hinblick auf Berufstätigkeit, habe man mit Haushalt und Kindern doch schon genug zu tun; warum sollte man sich noch zusätzlich abquälen. Andererseits kontrastiert mit dieser sehr traditionellen Geschlechterordnung, daß im neuen weitläufigen »Supermarket« im Hof des Gebäudekomplexes, der zu einer dieser ›Gemeinden‹ gehört, zuweilen eine junge Frau die Kasse bedient. Da der Pächter dieses Ladens selber ein Süleymanlı ist und mit den in dieser Runde vorherrschenden Moralvorstellungen bestens vertraut sein dürfte, kann man, selbst wenn sie nur aushilfsweise und zu Zeiten geringer männlicher Präsenz anwesend ist, von einer gewissen Koexistenz von Idealvorstellung und Alltagspraxis ausgehen. Zwar widerspricht dieses Beispiel nicht einer Grundtendenz, wonach das Weiblichkeitsideal offiziell nicht mit Beruf und öffentlicher Bildung konnotiert ist, aber es deutet auf eine gewisse Flexibilität.

Zu den Vertretern der begrenzten Option zählen die Mitglieder der Ahmadiyya-Gruppen. Die lokale organisatorische, weitgehend von Männern, die selber über ein hohes Bildungsniveau verfügen, besetzte Spitze betont Bildung und berufliche Leistung als islamische Pflicht. Entsprechend wird der Besuch von höheren Schulen favorisiert und mit Stolz auf die Mädchen verwiesen, die die Oberstufe absolvieren und sich überdies in der ›Gemeindearbeit‹ zum Beispiel als Referentinnen engagieren. Gute und gesellschaftlich nützliche Ausbildung und Arbeit gelten als soziale Pflicht. Diese Pflicht weist in zwei Richtungen. Das ist zum einen die Investition von Expertenwissen in die religiöse Gemeinschaft. So weiß zum Beispiel eine sprachbegabte sechzehnjährige Gymnasiastin, daß sie dafür vorgesehen ist, die ›Gemeinde‹, die sich durch eine hohe schriftliche Produktion auszeichnet, publizistisch zu vertreten. Also geht ihr Berufswunsch dahin, Journalistik zu studieren. Zum anderen besteht ein Reziprozitätsmotiv. So erklärt zum Beispiel eine fünfzehnjährige Real Schülerin, sie habe vor, eine Ausbildung im pädagogischen oder medizinischen Bereich zu absolvieren und bis zur Heirat irgendwann um Anfang zwanzig in diesem Beruf arbeiten und auf diese Weise ihren Dank dafür bekunden, daß ihre in Pakistan verfolgte Familie vor Jahren in der deutschen Gesellschaft Aufnahme gefunden hat. In beiden Fällen wird klar geäußert, daß die Erziehung der Kinder Vorrang vor der Berufstätigkeit hat, so daß eine längere berufliche Pause einkalkuliert wird. Weibliche berufliche Arbeit wird sorgfältig getrennt von als individualistisch geltenden Motiven wie Selbstverwirklichung und Unabhängigkeit; sie soll im Dienst der religiösen Gemeinschaft stehen und darüber im Dienst der nationalstaatlichen Gesellschaft.

In diesem Zusammenhang wird in den eigenen Reihen ein häufig niedriges Bildungsniveau und ein damit einhergehendes niedriges Integrations- und Nützlichkeitsniveau der Frauen der ersten, der Flüchtlingsgeneration, moniert. Den Kontrast zu ihnen und das Vorbild für die zweite Generation bilden die sehr rührigen deutschstämmigen Ahmadiyya-Frauen, die in der Frauensektion der Gemeinde aktiv sind und sie nach außen durch das Verfassen von thematischen Schriften und Teilnahme an Informationsständen auf der Straße repräsentieren. Einige von ihnen sind außerhalb der Religionsgemeinschaft berufstätig, vereinzelt auch, worüber sie offen sprechen, ohne die Haare zu bedecken, weil sie ansonsten geschäftliche Einbußen befürchten.

Ein wesentlicher Aspekt ist die ehrenamtliche, gemeinnützige Arbeit, in der sich die Verantwortungspflicht des Muslims für das Gemeinwesen dokumentiert. Eine Initiative in diese Richtung war zum Beispiel das An-

bieten von ehrenamtlicher Mitarbeit in der Altenpflege durch die älteren Ahmadiyya-Frauen. Die Idee war, Aufgaben zu erledigen, für das angestellte Pflegepersonal keine Zeit hat, wie etwa die Begleitung bei Spaziergängen. Diese Idee stieß bei den Trägern allerdings nicht auf Gegenliebe. Es wurde argumentiert, daß ›Ausländerinnen‹ mit mangelnden Sprachkenntnissen von den alten Leuten nicht akzeptiert würden und überdies eine unlautere Konkurrenz zum Pflegepersonal bilden. Somit ergibt sich das Dilemma, daß die karitative Ambition auf kein Objekt trifft, an dem sie sich entfalten kann. Damit kann auch der Makel, derzeitiger oder ehemaliger, d.h. inzwischen eingebürgerter und arbeitender, Asylbewerber zu sein – eine Zuordnung, die in den letzten Jahren anhand der Debatten über Wirtschaftsflüchtlinge und Ausnutzer des Systems der sozialen Sicherung zunehmend negativ besetzt ist –, nicht getilgt werden. Von der Tendenz her besteht die Favorisierung eines wohlgeordneten bürgerlichen Lebens, das sich wesentlich auf die eigene Strebsamkeit, die zugleich im Dienste der Öffentlichkeit und der göttlichen Ordnung steht, gründet. Wie bei den Süleymançilar besteht ein stringentes familienorientiertes, in eine rigide Geschlechterordnung eingepaßtes Weiblichkeitskonzept. Es bezieht sich jedoch nur auf eine bestimmte Phase im Lebenszyklus, während die anderen Phasen einem Ethos der sozialen Nützlichkeit zugeordnet sind.

Von diesen beiden Positionen, die den Radius weiblicher Berufstätigkeit im Zusammenhang mit klaren, über biologische Unterschiede differenzierten Geschlechterrollen und mit spezifischen Vorstellungen eines Gemeinschafts-Nexus definiert, sticht die Position der neo-islamischen Frauen ab. Bei ihnen besteht nicht diese gemeinschaftliche Einbindung, die sie als Frauen zur Reproduktion der gemeinschaftlichen Ordnung in die Pflicht nimmt (vgl. auch Kapitel I). In ihrem Horizont existiert eine eher abstrakte globale islamische *umma* mit kritisch betrachteten lokalen Ausprägungen und eine unmittelbare Alltagswelt, die das Islamische kontextualisiert und in der die Umsetzung islamischer Vorstellungen abhängig von den eigenen Kapazitäten ist. Bildung und Berufstätigkeit steht bei ihnen im Kontext eines stetigen Prozesses der Selbstkonstitution und der sozialen Anerkennung. Das, was im vorhergehenden Kapitel von vielen als ›Kampf‹ um Bildung, um Anerkennung im und über das Bildungssystem beschrieben wurde, muß sich für sie fortsetzen und darf nicht durch familienzentrierte Geschlechterrollen abgebrochen werden. Dann wäre der Kampf verloren. Bildung, auch Bildung durch den Beruf, Selbstkonstituierung im steten Dialog mit einem Außen, ist, wie eine der jungen Frauen bemerkt

»wie wenn man gegen den Strom schwimmt, wenn du gegen die Wellen schwimmst. Wenn du dich einmal losläßt, dann bist du ganz hinten. Man muß, man darf nie aufhören eigentlich. Man muß sich immer weiterbilden.«

Gleichwohl weisen auch sie unter bezug auf Koran und Sunna auf ein islamisches Prinzip hin, wonach es die Pflicht des Mannes sei, für die Familie zu sorgen. Berufliche Arbeit hat damit nicht in erster Linie die Bedeutung bloßen Gelderwerbs, im Gegenteil, die Planungen orientieren sich nie am Faktor Verdienst, sondern zentral ist die gesellschaftlich nützliche Arbeit (z.B. im medizinischen oder pädagogischen Bereich), die sie als Frau zur Staatsbürgerin macht, das Wissen, wie Gesellschaft auch in Bereichen wie Recht, Wirtschaft, Technik funktioniert. Das bloße Hausfrauendasein wird als Vergeudung der individuellen Ressourcen gesehen. Zwar gilt eine geordnete Kindererziehung als zweifellos hochwertige Tätigkeit, deren Effizienz ebenfalls Bildung voraussetzt, aber Hausarbeit, so sieht die Planung mancher Frau vor, werde man von einer Putzfrau erledigen lassen. Als gerechtfertigt gilt das Hausfrauendasein nur als vorübergehender Zustand, wenn kleine Kinder erzogen werden müssen. Selbst Frauen, die mit zwei oder drei Kindern, ehrenamtlicher Arbeit, zum Beispiel im lokalen Ausländerbeirat, und zeitweiliger Mitarbeit im Familienbetrieb schon ziemlich belastet sind, äußern ein schlechtes Gewissen, weil sie nur Hausfrau sind und nicht einer geregelten Berufsausbildung nachgehen oder nach einer Erziehungspause noch nicht ein Studium beginnen bzw. weiterführen – und sie müssen sich dafür in ihrem neo-islamischen Umfeld auch rechtfertigen.

Qualifizierte berufliche Arbeit ist ganz klar Bestandteil einer Idee eines sich kontinuierlich entwickelnden dialogischen Selbst, wie auch seinen Anerkennungsstrategien im Spannungsfeld von Partikularismus (Geschlecht, Islam) und Universalismus (Gleichheit, Individualismus). Für die jungen Frauen ist die berufliche Arena der hauptsächliche alltagsweltliche öffentliche Bereich sowohl der Selbstkonstitution und der Anerkennung als Muslima wie auch des Kampfes um sozialen und, den moralischen Argumenten zum Trotz, ökonomischen Aufstieg.⁴⁵ Dieses wird an den folgenden Fallbeispielen deutlich.

Serpil: Konkurrenz der emanzipatorischen Bilder oder: Wer ist denn die Moderne?

Serpil hat sich nach wenigen Semestern Studium der Mathematik, Physik und Islamwissenschaft wegen der ungewissen beruflichen Zukunftschancen und der unzureichenden finanziellen Abdeckung in einem renommierten Institut zur Computerfachfrau ausbilden lassen. Während der ersten Hälfte der 1990er Jahre hatte sie, wie andere in dieser Branche auch, infolge von Marktsättigungstendenzen berufliche Einstiegsprobleme im Anschluß an die Ausbildung. Die Geburt des ersten Kindes verringerte zudem ihre räumliche Mobilität. Über private Kontakte erfuhr sie, daß ein gemeinnütziges Fortbildungsinstitut eine befristete Vertretung für einen Computerkurs für Frauen suchte. Außer einer kurzen Vertretung in einer kleinen Firma war dies ihr erster Arbeitsplatz als Computerfachfrau. In der folgenden Passage schildert sie die Auseinandersetzungen, die sich anläßlich des Kopftuches entzündeten. Sie beginnt mit dem Betreten des Gebäudes anläßlich des Vorstellungsgesprächs:

»... Dann war ich Freitag da. Das war so lustig, erst war so'n * Gehilfe von ihr, von der Organisatorin <unverständliches Wort> oder was weiß ich was. Und, die hat mich auf dem Flur gesehen, meinte sie ›wollen Sie sich wegen dem Deutschkurs beraten lassen?‹ (aufmerksam-besorgte Stimme) ›Nein‹, hab ich gesagt, ›ich hab einen Termin mit Frau So-und-so‹. ›Ach so, ja, na gut‹. Bin ich reingegangen, weißt du, so, im ersten Moment Kopftuch, Analphabet, nix deutsch (lacht). Und dann bin ich ›reingegangen und sie war sehr erstaunt, als sie mich sah. Am Telefon merkt man das ja nicht, wie du so bist. Wenn du akzentfrei deutsch sprichst, dann denken die ›ah supermodern und so, hat EDV gemacht, hat Führerschein‹ – das wußte sie auch, daß ich mit eigenem PKW komm. Na ja, und dann als sie mich sah ›und dann noch das Kind‹ (entsetzt-geflüsterte Stimmlage). **Da** war sie sehr erstaunt, erstmal (lacht). ›Ich muß Sie mal fünf Minuten alleine lassen‹ und dann geht sie weg zum Institutsleiter und nachher kam sie wieder und dann ›Ja, ich muß Ihnen persönliche Fragen stellen, ja Ihr Kopftuch‹ und und und. Dann hab ich ihr das erzählt und sie meinte ›Ja, die Teilnehmerinnen, die bei uns in den Kursen sind, sind selbstbewußte emanzipierte Frauen und * sie haben sowieso Probleme, daß sie, also sie kommen mit der Männerwelt nicht klar und sie müssen sich behaupten‹ und so was und ja, ich mußte das auch verstärken bei denen, dieses Selbstbewußtsein und dann kamen effektiv wieder die Vorurteile, daß man unterdrückt wird und und und. Und ob ich denn nicht während des Unterrichts mein Kopftuch abnehmen könnte. Dann hab ich, also, ›ich seh das nicht als * Unterdrückung‹ und so weiter. ›Für die Teilnehmerinnen ist es doch besser, wenn ich da mit Kopftuch auftrete und sage, sehen Sie, ich

hab's auch so weit geschafft trotz—, also ich bin 'ne Frau und ich trage auch ein Kopftuch. Sie würden das, sie müßten das auch schaffen«. Na ja, sie ist dann wieder zum Leiter gegangen. ... Dann meinte er, »ja, das ist ja ein Frauenkurs. Sie können ja ruhig Ihr Kopftuch abmachen. Da hab ich gesagt, »ja **theoretisch** schon, aber warum sollte ich?« »Ja, wenn wir dann Probleme kriegen« und und und, die Teilnehmerinnen. Hab ich gesagt, »ja, ich muß mir das überlegen«. Dann hab ich ihn angerufen, einen Tag später, habe ich gesagt, daß ich erst mit den Teilnehmerinnen drüber sprechen möchte. Wenn es erwünscht ist, von **deren Seite**, daß ich mein Kopftuch abmache, dann (2) *, was ja total * irrsinnig wäre, ne, dann— ich weiß jetzt nicht, was ich davor gesagt habe, naja auf jeden Fall, * hat er gesagt, »dann reden Sie erstmal mit den Teilnehmerinnen«. Das hab ich dann gemacht. Also ich stand dann davor und hab gefragt, »hat jemand was dagegen, wenn ich jetzt mit Kopftuch unterrichte?« Dann *, hat keiner was gesagt, auch warum und so. Ich meine, ist ja auch gleichgültig, ne, ob der Mensch jetzt mit Kopftuch oder ohne Kopftuch da steht. Wird ja das gleiche erzählt.

Ja, und dann hab ich angefangen mit dem Unterricht, ganz normal und am Ende hab ich auch 'ne Befragung gemacht, aber nicht wegen meinem Kopftuch, sondern, ich wollte, daß die Teilnehmerinnen mich beurteilen, also wie ich den Unterricht gestaltet hab. Ich wollt's im Grunde genommen für mich wissen und ich kann sagen, die meisten waren (2) sehr zufrieden und *den Aufbaukurs wollten sie auch gerne bei mir machen, also im nächsten Semester. Sie haben auch extra danach gefragt. Aber dann haben die gesagt, 'ne, wir stellen eine neue Dozentin ein, also eine andere wird das machen«. Also mich haben Sie nicht noch mal gefragt, also »wollen Sie denn weitermachen?« ... Das war ja wohl, ganz klar zu verstehen, warum, weshalb. Sie hat zwar mir gesagt, Sie waren ja nur für ein Semester als Vertretung, aber, trotzdem man kann ja so was machen. Man kann ja noch einen Kurs zusätzlich aufbauen, wenn Bedarf da ist. (2) So 'was zeigt mir dann doch, daß die Leute noch nicht so weit sind, daß sie seinen so akzeptieren können, wie man ist. Und die Teilnehmerinnen, denen hab ich das zum Schluß auch erzählt, daß ich Probleme mit der Organisatorin hatte am Anfang mit dem Kopftuch und sie meinten »So 'was will 'ne Doktor sein?« Also so einfache Frauen, die können damit viel besser umgehen, als so eine ausgebildete, emanzipierte, selbstbewußte (lacht) Frau. ... Sie konnte damit überhaupt gar nicht umgehen und daß merkte man ja auch, direkt am Ton, als sie mich sah, also erstmal so große Augen und sehr verwundert, auch die Stimme. Insofern auch, wenn du 'reinkommst und du hast einen Termin und möchtest dich vorstellen und dann rennt derjenige, mit dem du sprechen möchtest direkt aus dem Raum, das ist schon komisch, ne, wenn du gerade 'rein möchtest, du setzt dich hin und sie sagt, »Fünf Minuten, ich komm sofort wieder«. Rennt sofort zu dem, zum Leiter und * sagt, »Was— was haben Sie mir da vorgeschlagen, ne, was haben Sie mir da vorgeschlagen, mit Kopftuch?« Das zeigt es doch, daß *, daß sie Probleme damit

hat. Daß sie das unbedingt sofort mit ihm besprechen mußte. Ich mein, daß hätte sie doch später besprechen können.«

Während der auf die Erzählung folgende Nachfrage, ob es ihr völlig unumgänglich erschien, einen garantiert reinen Frauenkurs barhäuptig abzuhalten, spitzt Serpil das Kopftuch-Problem auf seinen Kern zu:

»Ja sicher könnt ich das. Das ist ja nicht das Problem gewesen. Nur, daß sie das von mir erwarten, das find ich unverschämt. Weißt du, als ob es was ausmachen würde, ob ich da mit Kopftuch antrete oder ohne Kopftuch. Weißt du, ich bin der gleiche Mensch. Und das find ich noch peinlicher, da 'rein zu kommen, Kopftuch abzumachen und wieder aufzusetzen und dann nach Hause zu gehen. Find ich viel peinlicher, als wenn man mit Kopftuch da unterrichtet. Weil, das zeigt gerade **nicht** mein Selbstbewußtsein, daß ich das vor den Leuten abmachen **muß**. Was soll das überhaupt. Ich mein, daß ist ja nicht so eine Feierlichkeit wo man sich so schön gibt. Dann würd ich mein Kopftuch abmachen unter Frauen, auf jeden Fall, aber das ist ja nur so ein Kurs. Da mach ich meinen Unterricht und fertig ist die Sache. Ob das mit Tuch oder ohne Tuch, echt, das fand ich unverschämt, daß die einem so 'was zumuten. Das verletzt mich auch in meiner Würde. Dürfen oder Nichtdürfen, das war nicht die Frage. Ich durfte auf jeden Fall, nach meiner Ansicht. (I.: Aber von dir selber her, hättest du dir halt überlegen können, ob du es absetzt oder nicht?) Ja genau. Hätt' ich machen können. Aber ich wollte nicht, daß sie mir das vorschreiben, weißt du. Sonst, hätt ich das gemacht. Wenn ich zum Beispiel so 'ne Tätigkeit unbedingt haben wollte, hätt' ich das gemacht.«

Serpil schildert in dieser Episode einen Machtkampf, der sich am Kopftuch entzündet. Sie erlebt ihren ersten und bis dahin wie auch in der Folgezeit einzigen persönlichen Kopftuchstreit.⁴⁶ Offensichtlich geht es aber weder allein um das Bekleidungsstück noch um Religion. Serpil ist, trotz eines islamisch-autoritären Elternhauses, eine seit langem überzeugte Muslima, die sich in einem jahrelangen Prozeß freigemacht hat von einer als beengend empfundenen traditionellen Religiosität, an der sie vor allem eine artifizielle, in der Religion selbst nicht vorhandene Geschlechterasymmetrie kritisiert. Sie kennt die religiösen Regulationen wie auch die Machtspiele, die sich damit verbinden, sehr gut. Sie hegt eine gewisse Verachtung und starke Abneigung gegen Frömmerei, religiöse Autoritätshörigkeit und betontes pedantisches religiöses Pflichtbewußtsein. Die für sie wichtigen koranischen Regelungen hat sie intensiv auf ihre Bedeutung abgeklopft und wendet sie nach strenger Gewissensprüfung in der ihr adäquat erscheinenden Form an. Dabei ist sie sehr korrekt, gleichzeitig jedoch darauf bedacht,

sich keine überflüssigen Einschränkungen, die ihr nur das Leben schwerer machen würden, aufzuerlegen. Zu den wesentlichsten Errungenschaften ihres Umschwunges vom traditionellen Islam des Elternhauses zum rationalen und selbstreflexiven Neo-Islam gehört für sie die Befreiung von nicht originär islamischen, aber islamisch legitimierten Regulationen, wie das Zurückweisen eines beengenden weiblichen Habitus, der u.a. das Tragen von Hosen und das Benutzen des Fahrrades verbietet. Sie sucht dabei nicht prinzipiell nach dem Minimum, sondern ist darauf bedacht, ihren korrekten Pflichtanteil an religiöser Unterwerfung zu liefern. Manchmal unterläuft sie diesen, wenn ein vorübergehendes Auflehnen gegen starre Regeln in Gestalt einer, wie sie es nennt, »inneren Stimme« die Oberhand gewinnt. Dann geht sie an den Rand der Sünde, zum Beispiel als Kundin einer Mitfahrzentrale, als sie am späten Abend eine mehrstündige Fahrt mit einem ihr fremden Mann unternahm – trotz der von ihr für richtig befundenen Ansicht, daß, wenn ein Mann und eine Frau alleine seien, immer der Teufel als Dritter anwesend sei. Sie hätte zwar, wie sie in diesem Zusammenhang ausführt, alternativ den Zug nehmen können, sagte sich aber andererseits, daß sie das »selber entscheiden kann«. Sie verstößt bewußt gegen die türkischen Vorstellungen eines angemessenen weiblichen Habitus, so etwa wenn sie sich auf einem öffentlichen Spielplatz, der in ihrem Wohnviertel liegt, mit ihrem Kind auf einer Wippe vergnügt, ohne sich von den mißbilligenden Blicken eines vorbeikommenden älteren Hadschis, der offenbar mit Weiblichkeit und Kopftuch ein anderes Benehmen assoziiert, irritieren zu lassen. Kurz zusammengefaßt, Serpils Religiosität basiert nicht auf einem unhinterfragbaren Glauben an eherne Gesetze, sondern auf einer sehr persönlichen Aneignung und Prüfung, auf einem Ausbalancieren zwischen religiöser Pflichterfüllung und spontanen Wünschen das zu tun, was Freude macht, wobei freilich je nach Situation das Pendel mal mehr auf der einen oder anderen Seite ruht. Sie absolviert sehr gewissenhaft die religiösen Pflichten, die fester Bestandteil ihres alltäglichen Lebens und ihrer Moral sind, aber sie will sie nicht als Korsett für die anderen Anteile des Lebens. Zuweilen ist sie hin- und hergerissen in der Beurteilung, ob etwas richtig oder falsch zu bewerten sei oder in der Wahl zwischen Gehorsam und eigener Entscheidung. Gehorsam und reflektierte Entscheidung stehen in einem fragilen, nicht immer klaren und spannungsarmen Verhältnis.

Um so schärfer sind dann für sie die Konturen, wenn weltliche Autoritäten Gehorsamsansprüche stellen. Serpils Erzählung zeigt, daß nicht ein Konflikt zwischen weltlichen und göttlichen Autoritätsansprüche zentral sind. Das zeigt sich in den angeführten Sequenzen, in denen sie ohne jeg-

lichen Bezug aufs Religiöse auskommt. Sie spiegeln vielmehr Motive ganz innerweltlicher Auseinandersetzungen um Anerkennung wider:

Das ist erstens die Abgrenzung der eigenen Person von der abwertenden Identifizierung mit der Analphabetin, der ›Nix-deutsch-Frau‹. Die Episode von der ersten Begegnung beim Eintritt ins Gebäude spiegelt in fast schon mustergültiger Weise eine symbolische Reversion von Machtbeziehungen wider: Die automatische Ansiedlung durch den ›Gehilfen‹ (in anderen Fällen z.B. eines Angestellten am Fahrkartenschalter) am unteren Ende der sozialen Hierarchie wird widerlegt durch die wider Erwarten im akzentfreien Deutsch präzise artikulierten Wünsche (manche Frauen im hessischen Raum erhöhen den Kontrast noch durch den Wechsel vom Hochdeutschen in den lokalen Dialekt, was in Kombination mit dem Kopftuch einen noch größeren Effekt erzielt), oder, wie hier, durch das Übergehen des Gehilfen und die Gleichsetzung mit der Position der höherrangigen Person.

Zweitens zeigt sich die formale Qualifikation als Kriterium für das Selbstverständnis als universales und gleiches Individuum. Überprüfbares und meßbares Wissen, etwa wie man mit dem Computer oder mit dem Auto umgeht, zeugt, neben der selbstverständlichen Beherrschung der Sprache, von der Fähigkeit, relevante moderne Techniken zu beherrschen sowie die Beziehung zwischen dem Selbst und der sozialen Umwelt zu kontrollieren. Auch in einigen anderen Erzählungen fällt eine Betonung des Autofahrens auf. Es ist ein Attribut der modernen selbstbewußten islamischen Frau, die nicht darauf angewiesen ist, sich von einem Mann fahren zu lassen, sondern die ihren eigenen Kurs bestimmt. Die Technik unterstreicht die Modernität der Verschleierung. Das Auto symbolisiert die eigene Mobilität, das Vermögen, Ort und sozialen Raum aus eigenem Antrieb zu wechseln und zu wählen, sich nicht von den bestehenden Verhältnissen einfangen zu lassen. In der Beherrschung von Technik besteht eine deutliche universalistische Referenz. Sie bildet den Boden für die Beanspruchung partikularistischer Rechte. Ein doppeltes Spiel ist im Gange: Die meßbare Gleichheit in der universalistischen Referenz minimiert die Differenz auf ein nebensächliches Quadratmeter Tuch. Oder, in Serpils Worten: »Der Inhalt, das was unterrichtet wird, ist wichtig, nicht die Form.« Dazu gehört auch ihre Feststellung »ich bin eine Frau und ich trage auch ein Kopftuch.«

Drittens tritt in der Erzählsequenz deutlich die Konkurrenz von Vorstellungen moderner Weiblichkeit zutage. Es ist fraglich, ob Serpil tatsächlich, wie sie kundtut, einen Arbeitsplatz, der attraktiv genug für sie ist, so daß sie ihn »unbedingt haben will«, tatsächlich ohne Kopftuch antreten

würde. Es geht aus dem Kontext nicht klar hervor, ob sich diese Aussage auf eine ähnliche Konstellation, d.h. eine klar abgegrenzte Tätigkeit nur mit Frauen bezieht oder generell eine Stelle. Ihrer Ausbildung nach ist die Wirtschaft ihre hauptsächliche berufliche Domäne und ein hoher männlicher Kollegenanteil ist die Regel. Einerseits stand sie zum Zeitpunkt der Erzählung unter dem Druck, überhaupt einen Arbeitsplatz zu finden. Zudem war ihr Ehemann nicht beruflich abgesichert. Überdies bahnte sich das Ende der Ehe an. Bereits einige Monate später zog sie aus der gemeinsamen Wohnung aus. Ihre Aussage vom Kopftuchverzicht, die sie später vielleicht nicht mehr wiederholen würde, ist somit im Zusammenhang mit der Einsicht, daß sie auf eigenen Füßen stehen muß und will, zu sehen.

Wie auch immer, in der vorliegenden Erzählsequenz ist die Verweigerung der eigenen Entscheidung für Serpil der relevante Punkt. Es ist die Forderung, auf eine bestimmte Weise zu handeln, die Selbstverständlichkeit der Erwartung, daß sie ihre Prinzipien aufgibt und sich denen anderer unterordnet. Ersichtlich ist eine Auseinandersetzung um die Definition moderner Weiblichkeit. Serpil steht einer hochgewachsenen Frau von etwa Mitte dreißig im Business-Kostüm gegenüber, die den Dokortitel hat, eine der wenigen Leitungspositionen in einer etablierten Fortbildungseinrichtung besetzt und es als ihre Aufgabe betrachtet, weniger privilegierten Frauen zu mehr Selbstbewußtsein und Durchsetzungsfähigkeit in einer männlich dominierten Welt zu verhelfen. Den Kursleiterinnen werden dabei Repräsentationsfunktionen zugeordnet. Serpil hingegen erscheint ihr in dieser Beziehung völlig kontraproduktiv. Das wiederum trifft Serpil zentral in ihrem Selbstverständnis. Sie hat unter großem Arbeitseinsatz eine anspruchsvolle Ausbildung in einem angesehen privaten Institut absolviert und sich in einer männlich dominierten Domäne qualifiziert. Seit ihrem achtzehnten Lebensjahr hat sie, sich vom schüchternen ins Normenkorsett eingezwängten Mädchen, das sie war, abwendend, die Organisation ihres Selbst in die eigenen Hände genommen und sich in einen Kampf gegen türkisch-traditionale und pseudoislamische Zwänge und Doppelmoral begeben. Das bedeutete eine Serie von Kämpfen mit den Agenten sozialer Kontrolle wie den Eltern, dem Verlobten, dem Ehemann und auch Freunden und Freundinnen. Diese Kämpfe hat sie mit großer Zähigkeit geführt hat, um sich ein Stück individuelle Autonomie zu sichern und die sie auch mit einer Entfremdung von »den Türken« und »dem Türkischen« zu bezahlen hat. Und jetzt kommt diese »Frau Doktor«, die diesen ganzen Hintergrund nicht kennt und kurzschlüssig generalisierend ohne Rücksicht auf die Person und ihr Inneres das Kopftuch als Zeichen von Unterwürfigkeit interpretiert und als Geste der Unterwerfung und Verleugnung der indivi-

duellen Authentizität seine Entfernung verlangt. Dabei gründet sich Serpils Stolz auf ihre eigene Entwicklungsgeschichte auch beträchtlich darauf, daß sie den Aufstieg trotz ungünstiger Umstände, trotz Kopftuch und trotz ungünstiger Startposition als Tochter einer konservativen, ungebildeten Ausländerfamilie geschafft hat. Das Argument von der anderen Seite fassend und ausgehend von ihrer subjektiven Situierung versteht sie gerade das Kopftuch als Zeichen für persönlichen Erfolg und als Fanal weiblicher Selbstbehauptung. Allerdings, so ihr Resümee, »sind die Leute noch nicht so weit, daß sie das akzeptieren können«.

Offensichtlich prallen verschiedene Vorstellungen und Praxen emanzipierter weiblicher Identität aufeinander. Dabei handelt es sich allerdings nicht zum Gegensätze. Daß häufig verwendete kulturalistische binäre Paare, wie islamisch versus westlich oder türkisch versus deutsch nicht greifen, zeigt sich schon allein in der Konstellation der Personen, die Serpil in der Erzählsequenz anführt. Sie ist verbündet mit den Kursteilnehmerinnen, die sich allesamt nicht um das Kopftuch scheren, sondern sich völlig auf ihren Lernstoff konzentrieren und sie als Autorität, die ihre Funktionen wahrnimmt, fraglos anerkennen. Sie sind die in der sozialen Hierarchie niedrig stehenden und unideologischen Frauen, die sie durch ihre Qualifikation überragt. Die Konfrontationsstellung besteht nur zur ranghöheren, auf Repräsentationspolitiken bedachten und entscheidungsbefugten Frau Doktor, die in Serpils Augen nicht die Souveränität aufbringt, abweichende weibliche Identitätskonstruktionen zu akzeptieren und die, kaum daß sie ihrer ansichtig wird, sozusagen die Flucht in Richtung ihres Vorgesetzten ergreift und auch später ihre Haltung nicht ändern kann. Trotz der formalen Argumente, die ausgetauscht werden, wird dieser eigentliche Konflikt präverbal ausgetragen. Auf dieser Ebene ist kein Austausch vorhanden. Es wirken lediglich die Bilder, die vagen Vorstellungen vom Anderen zu dem in diesem konkreten Moment eine Situierung erfolgen muß. Für Serpil wiederum ist der Unterschied zur Frau Doktor gar nicht so groß. Beide haben ihre beruflichen Qualifikation, für beide ist Berufstätigkeit wichtig, beide haben ein ähnliches Verständnis von weiblicher Autonomie und Identität. Nur hat Serpil noch einen Zusatz, ihre islamische Orientierung, die von der anderen als kulturelles Manko begriffen wird und die Hauptsache, die soziale Rangverschiebung, auflöst.

Im weiteren Verlauf der biographischen Erzählung stellt Serpil heraus, daß es sich bei dieser Auseinandersetzung um eine einmalige Episode gehandelt habe. Bei späteren abgelehnten Bewerbungen hat sie nie den Grund erfahren. Zu ihrem eigenen Erstaunen wurde sie, trotz des der Bewerbung beigefügten Lichtbildes, das sie eindeutig als Kopftuchträgerin

zeigt, zu einem Bewerbungsgespräch bei einem Großunternehmen eingeladen. Sie bekam die zeitlich befristete Stelle, die sie als anspruchlos und unter ihrer Qualifikation liegend bezeichnet, durch ihre Einwilligung, notfalls auch Samstags zu arbeiten sowie durch die Vermittlung des Eindrucks, die Fähigkeit zu einem unerschütterlich geduldigen, freundlichen und beherrschten Umgang mit telefonisch zu betreuenden, teilweise schwierigen Kunden zu haben. Als ausschlaggebend hat sich damit ihr persönliches Wesen, ihre innere Persönlichkeit unabhängig vom Kopftuch erwiesen. Allerdings, so merkt sie an, habe sie auch nur telefonischen Kontakt mit Kunden gehabt, so daß sich die Frage der angemessenen Firmenrepräsentation im Zusammenhang mit dem Kopftuch nicht stellte. Erneut arbeitslos begann sie sofort eine Weiterbildungsmaßnahme, die sie wiederum als eine der Besten abschloß. Mittlerweile ist die Frage, ob sie Kopftuchträgerin ist oder nicht, zur Nebensächlichkeit geworden. Durch Umstellungen auf die Jahrtausendwende den Euro und hat die EDV-Branche Aufwind bekommen und die Nachfrage nach qualifizierten Arbeitskräften überflügelt das Angebot, so daß Serpil zwischen mehreren Stellenangeboten wählen konnte.

Der weiter oben aufgezeigte Widerspruch, ob für sie die Vereinbarkeit von Kopftuch und Arbeitsplatz bindend ist oder ob dieses Prinzip durchbrochen werden kann, hat sich dank günstiger Umstände zunächst von allein aufgelöst. Nicht übersehbar sind noch andere Widersprüche zwischen Normen und Fakten. So hebt sie in der Erzählung hervor, sie würde, auch wenn es ökonomisch sinnvoll sei, nie mit einem männlichen Kollegen gemeinsam im Auto den Weg zur Arbeit antreten. Kurze Zeit später jedoch streikte ihr bejahrter Wagen und sie fuhr über einen längeren Zeitraum mit einem Kollegen mit. Als notwendige Bedingung für eine adäquate Arbeitsstelle nennt sie das Großraumbüro, in dem durch anwesende andere die erforderliche soziale Kontrolle gegeben sei, die die Zusammenarbeit mit Männern legitimiert. Ihr Argument ist, daß es unislamisch sei, weil aus unkontrollierten zwischengeschlechtlichen Interaktionen sich allzu vertrauliche Beziehungen entwickeln könnten. Trotzdem hindert sie das nicht daran, einige Zeit später eine Stelle bei einem kleinen Software-Haus anzutreten, wo sie die einzige Frau unter ansonsten männlichen Arbeitskollegen ist und sich mit einem ein Zimmer teilen muß. Ihre biographische Erzählung führt eine ganze Reihe ähnlicher Begebenheiten auf, in denen das Pragmatische schließlich über das Normative siegt. Es sind nicht immer allein praktische Erwägungen, die ausschlaggebend sind, auch wenn sie den Anstoß bilden. Manchmal meldet sich eine ›innere

Stimme, die etwas anderes, wenn auch nicht grundlegend anderes will, als die islamische Normativität, die sie sehr gut kennt, vorschreibt.

Zwei Schlußfolgerungen lassen sich ziehen: Das Segregationsprinzip weist offensichtlich ein großes Spiel auf, wobei sich die Idee vom wünschenswerten Zustand neben dem faktischen Zustand einrichten kann. Widersprüchlichkeiten lassen sich in einer Balance miteinander arrangieren. Erst wenn diese Balance ihre Ausgewogenheit verliert, treten sie in den Vordergrund. Eine wesentliche Basis dieses Arrangements ist die Verschiebung von der äußeren Form zum inneren Wesen. Nicht die Konstellation, hier eine Frau zwischen männlichen Mitarbeitern ohne kontrollierende Personen oder Strukturen, die das Öffentliche, das Sicht- und Kontrollierbare herstellen, ist das Kriterium der Ehrenhaftigkeit, sondern die Haltung, die Art der Beziehung zu ihnen. Das Motiv der Vereinbarkeit mit dem eigenen Gewissen, das, insbesondere im Hinblick auf Frauen als Einzug eines modernen Individualisierungsprinzips in die Religion und damit als Kennzeichen auch für die Modernisierung des Islam gilt (vgl. z.B. Klinkhammer 1999; Pitzer-Reyl 1996; Swietlik 1994), mag ein Grundstein der Legitimierung sein. Anhand des konkreten Falles läßt sich zeigen, daß bestimmte Felder, wie das der beruflichen Arbeit, handlungspraktische Räume bilden, die dem weiblichen islamischen Subjekt Syntheseleistungen abfordern, um Differenz zu minimieren. Handlungspraxis und Ideologie können dabei Widersprüche bilden. Wie sie gelöst werden, hängt nicht unwesentlich von der eigenen Biographie ab. Für Serpil bildet die Berufstätigkeit ein Korrektiv zum ethnischen Traditionellen, das sie seit Jahren zunehmend bekämpft. Die Reibungen und Spannungen, die sich im Kontrast zum Islamischen in den Details immer wieder ergeben, sind zugleich produktiv, weil sie eine Vorstellung von und einen Zwang zur Selbststeuerung vermitteln. Das Subjekt steht im Zentrum von Aushandlungen, die es nur selbst betreffen. Diese Aushandlungen geschehen um bestimmte Gegenstände und Situationen herum. Der Arbeitsplatz bildet somit einen subjektiv bedeutsamen Raum der Bewährung zwischen den Polen der Differenz und der universalen Austauschbarkeit. In einzelnen Bewährungsproben formt sich in einem Prozeß das moderne islamische Subjekt heraus. Es ist somit nicht als fertiges Produkt vorhanden oder nach einer Form modellierbar, sondern entsteht im Fluß eines ständigen Interaktionsprozesses und verändert sich auch.

Birzel: »Du mußt denen zeigen, daß du es als Muslima wirklich kannst.«

Serpil vermittelt insgesamt das Bild einer individuierten Person und einer Einzelkämpferin. Sie hat nur gelegentliche Kontakte zu ihrer Familie, die als eine Ansammlung von Einzelpersonen erscheint, welche lediglich sporadischen Kontakt miteinander haben, ihre Angelegenheiten weitgehend selber regeln, sich aber bei Bedarf unterstützen bzw. wechselseitig Unterstützung anfordern, sich manchmal auch aufdrängen oder gegenseitig in die Schranken zu weisen suchen; spätestens seit der von ihr verlangten Ehescheidung (der zähe Verhandlungen vorausgingen, weil sie am Ort keine islamische Autorität fand, die ihren einseitigen Scheidungswunsch formalrechtlich durchsetzen konnte) hat sie, jedenfalls zum Zeitpunkt der Untersuchung, am Wohnort einen reduzierten Freundeskreis. Birzel hingegen ist fest mit ihrer Familie verbunden. Sie wohnt im Elternhaus und wird dort auch nach ihrer demnächst anstehenden Hochzeit eine Wohnung im extra dafür ausgebauten Dachgeschoß beziehen. Im Alter von achtzehn Jahren hat sie angefangen, sich mit dem Islam zu beschäftigen. Der Auslöser war der Bruder, der Schriften der AMGT mitbrachte und nach und nach eine systematische islamische Lebensweise in der Familie einführte. So beten jetzt in der Familie alle regelmäßig. Einer Andeutung zufolge fühlt er sich als Hüter der neuen Ordnung, indem er darauf achtet, daß jeder dieser Pflicht möglichst nachkommt, aber, wie sie ausführt, »mich dann zwingen und irgendwie drohen und machen oder so, das kann dann keiner, weil das dann wiederum meine Entscheidung ist«. Zuvor, so sagt sie, »war die Religion zwar da, aber keiner hat es ernst genommen«. Die Mutter betete hin und wieder, der Vater nicht. Die Mutter trug Kopftuch, aber mit jener Unbekümmertheit, die sich mit sichtbaren Haaren arrangiert. Ramadan wurde gemacht, »weil die Türken das eben machen«. Birzels Zugang zum Islam war nicht intellektuell, sondern erfolgte auf der Basis von Sentiment. Sie las Romane vom Typ »Entwicklungsgeschichten mit jugendlichen Heldinnen, die zum Islam gefunden haben«. Sie erklärt: »Ich wollte erst mal wissen, wie die anderen, das sind fast auch Jugendliche so wie ich, was für Leben die hatten, wie sie mit der Religion umgegangen sind und die einzelnen Reaktionen auch«. Anhand von Romanen und Romanverfilmungen, die sie noch besser findet, »weil die Bilder einen noch mehr beeinflussen«, hat sie sich auf die Umstellung auf ein islamisches Leben vorbereitet, es sich nach und nach einverleibt. Sie hat sich eingefühlt in das, was ein islamisches Leben ist, wie es zu bewerkstelligen sei, hat seinen Wert für sich im Vergleich mit fiktiven Personen erkannt. Sie hält es

für wichtig, »das Seelische erst mal auf(zu)bauen; erst das Äußere, das Seelische, dann kommt es halt langsam zum Gehirn.« Im Anschluß an diese Phase des Einfühlens hat sie sich »mit stärkeren Büchern befaßt, wo mehr, also von dem Beten, von dem Alltag halt, wie man sein Leben führen sollte, was man machen könnte, was man für die Menschheit machen kann und alles Mögliche« zu finden war.

Im Alter von neunzehn, zwanzig Jahren faßte sie den Entschluß das Kopftuch in ihren normalen Alltag, das heißt vor allem ins Arbeitsleben zu integrieren. Über personale Entscheidungshilfen, zum Beispiel seitens des Bruders, gibt sie keine Auskunft. Möglicherweise hat er, wie im Falle des Betens, Kritik angebracht und damit den Anstoß gegeben, daß sie die Entscheidung trifft. Der mediale Faktor dürfte ebenfalls ein entscheidungsweisendes Element gewesen sein. Immerhin hebt Birzel bei der Beschreibung eines sie besonders beeindruckenden Filmes hervor, wie die jugendliche, in der Türkei lebende Heldin allen Widerständen, auch institutionellen Widerständen zum Trotz, die »innere Stärke« – ein Schlüsselwort in Birzels Erzählung – aufgebracht hat, »ihre Überzeugung zu leben«.

Während Serpils Erzählung eine stark individualistische und anti-ethnische Orientierung enthält, in der die islamische Identität eine große Rolle spielt, nicht aber die türkische, liegt in Birzels Erzählung der Schwerpunkt auf einer ethnisch-kollektiven plus individuellen, aber stets ins Kollektive rückgebundenen Repräsentation, so wie überhaupt ihre Biographie eine wesentlich stärkere soziale Eingebundenheit aufweist. Das betrifft auch ihren Beruf. Sie ist Arzthelferin und steht damit in einer klaren, »traditionellen« Hierarchie in untergeordneter Position, aus der heraus sich kein Selbstverständnis als Expertin herausbilden kann, ähnlich wie bei Serpil, die eine moderne Technik besser beherrscht als die meisten Menschen und die dadurch »Meisterin« ist und nicht »Gehilfin«. Zudem verfügt Serpil durch die Eltern und einen mehrjährigen Aufenthalt in einem islamischen Internat in der Türkei über fundiertes religiöses Wissen, mit dem sie spielen kann in dem Sinne, daß sie verschiedene Positionen reflektiert aufeinander bezieht und mit ihrer Persönlichkeitsstruktur, ihrer »inneren Stimme«, die sie durchaus zu islamisch bedenklichen, aber nie unislamischen Handlungen verleiten kann, arrangiert. Birzel, die sich erst später islamisiert hat und sich islamisches Wissen und einen islamischen Habitus mit Hilfe organisationspädagogischer äußerer Quellen her aneignet, muß gewohnte Orte, Handlungen und Beziehungsformen im Nachhinein islamisch ausfüttern. Anders als Serpil hat sie ein Leben vor dem Islam und ein Leben mit dem Islam. Beides zusammen, ihre subalterne berufliche Position und ihre relativ neue weltanschauliche Umorientierung wirkt da-

hin, daß eine ihrer wesentlichen Sorgen ist, als Kopftuchträgerin noch akzeptiert zu werden.

Birzel war bereits Muslima, trug aber noch kein Kopftuch, als sie sich bei ihrem derzeitigen Arbeitgeber beworben hatte. Erst kurz vor Antritt der neuen Stelle faßte sie den Entschluß, Kopftuchträgerin zu werden. Dieser Entschluß war für sie von existentieller Tragweite, weil der nicht mehr rückgängig zum machen ist, »entweder du machst es oder du machst es nicht. Ich kann jetzt nicht sagen, wenn die Leute mich blöd angucken, dann mach ich mein Kopftuch wieder weg«. Sie tröstet sich mit der göttlichen Belohnung, die sie erwartet, auch wenn sie unter den anderen leiden muß. Faktisch bedeutet dieser Entschluß zu dieser Zeit, daß sie ihren ersten Arbeitstag im neuen Betrieb mit dem Kopftuch antritt, obwohl beim Bewerbungsgespräch nicht die Rede davon war. Sie ist sich unsicher, ob der abgeschlossene Arbeitsvertrag unter diesen Bedingungen noch gültig ist, das heißt, ob der neue Arbeitgeber die einseitig beschlossene Änderung akzeptiert. Den Vorschlag ihrer Mutter, mit dem Kopftuchtragen zu warten bis sie heiratet, weist sie empört zurück, denn »ich mach das doch nicht wegen eines Mannes«. Da ihre Entscheidung im Urlaub, den sie bei Verwandten in der Türkei, die in einer Kleinstadt leben, »in der es auch nicht mehr Kopftücher gibt als hier«, fällt, erkundigt sie sich per Telefon sorgenvoll bei einer zukünftigen Kollegin, »ob er (der Arbeitgeber) mich auch nehmen würde, wenn ich dann Kopftuch trage«. Diese teilt ihr ihre positive Einschätzung mit, die sich dann später auch bestätigt. Sie teilt es auch dem Arbeitgeber vorbereitend mit, worauf er »ein bißchen blöd geguckt« hätte. Als Birzel schließlich mit dem Kopftuch ihre Stelle antritt, fragt er sie »ob ich mit der Hygiene meines Kopftuches klarkommen würde«, was sie für eine »blöde Bemerkung« hält. Auch später läßt er immer mal wieder »komische Bemerkungen« oder ironische Äußerungen fallen, die sie nicht einordnen kann oder es kommen Diskussionen in Gang, die ihrer Meinung nach zu nichts führen. Sie bewertet das als Spiele eines Atheisten, der nichts von Religiosität versteht und als Attitüde eines Arbeitgebers, der sich das Recht herausnehmen kann, seinen Angestellten gegenüber Töne der Überlegenheit anzuschlagen. Sie fühlt sich auch in seiner Schuld, weil er sie trotz des Kopftuches »genommen hat« und nicht eine negative Einschätzung teilt, die als allgemein verbreitet angenommen wird und die Serpil mit folgenden Worten formuliert: »Wenn du **direkten** Kontakt hast mit Kunden, dann vermeiden die **immer** eine Frau mit Kopftuch. Das schadet auch dem Image der Firma«. Immerhin hat auch sie von seiten neuer Patienten manchmal den Eindruck, als würden sie denken »Wer sitzt den da; Frau mit Kopftuch, wie kann man nur so eine einstellen?« Er nimmt sie

also in Kauf, bezahlt ihr überdies auch noch das Kopftuch als Bestandteil der Berufskleidung. Birzel hebt die Bedeutung dieser Geste hervor, indem sie ihren früheren Arbeitgeber dagegen stellt, der seinen Angestellten nicht die Freiheit ließ, die Kleidung auszuwählen, sondern bewußt körperbetonende Modelle für sie aussuchte, um »Patienten anzulocken«. Dieses wiederum schien ihr derzeit nicht allzuviel auszumachen, pflegte sie doch selber sich »schön« zu kleiden mit engen Jeans und offenen Haaren. Jetzt aber ist sie dank eines glücklichen Zufalles, dem toleranten Chef, bei dem sie nicht sicher ist, ob er sie tatsächlich ernst nimmt und der ihre Religiosität eher als Tick denn vernünftige Konsequenz begreift – einen Mangel, den sie dadurch ausgleicht, daß sie ihm kein Argument schuldig bleibt und ihm wenigstens beweisen kann, daß »ich ein innerlich sehr starker Typ bin ... , daß ich wirklich machen will, was ich in Angriff genommen habe, daß ich das durchmache, auch wenn die Patienten mich blöd angucken oder was weiß ich« –, nicht mehr auf solche Formen abhängiger Körperpolitiken angewiesen, sondern kann ihre eigene Form durchsetzen. Ihre subalterne Position, die sie austauschbarer macht als Serpil, die über hochspezialisiertes Fachwissen verfügt, und die in alten festgefügtten hierarchischen Zusammenhängen verankert ist, bringt sie zu der Ansicht, daß es »schön« ist, »daß man Menschen wie mir die Chance gibt, irgendwo zu arbeiten«. Wie bei Serpil ist die Kombination von Kopftuch und Arbeitseffizienz die Grundlage, auf der die Auseinandersetzung um Selbstbehauptung und Anerkennung erfolgt:

»Ich find es schön, den Menschen hier zu zeigen, daß ich wirklich auch was machen kann. Zum Beispiel wenn ich am Computer sitze, dann gucken die auch immer so blöd. Kann ich denn auch überhaupt wirklich was tippen, weil es nur die Buchstaben sind, ja (lacht). Und dann gucken die wirklich auffällig und dann find ich es sehr schön, wenn ich es den Menschen zeigen kann, was ich alles machen kann, ja. Und wenn die mich dann auch noch sprechen hören. Ich sprech ja total hessisch, »uh, Sie sprechen ja total hessisch, woher haben Sie das« und so. Ja, dann sag ich, ich lebe schon seit 20 Jahren hier, wie Sie auch (lacht).«

Deutlich tritt hervor, daß sie als Frau im Kraftfeld der hierarchischen interethnischen Konfiguration sowie der Überfremdungsdiskurse steht. Sie versteht sich als positive Repräsentantin einer ethnischen Klasse. Die Mittel sind wiederum die Beherrschung von Technik und Sprache. Als islamische Türkin wird sie zum Objekt der Aufmerksamkeit und der Phantasie. Aus ihrer persönlichen vor-islamischen Zeit berichtet sie nichts Ähnliches, sondern beschreibt sich als »ganz normal«, in nichts unterscheidbar von ihren

Altersgenossinnen, abgesehen von einer restriktiven Haltung der Eltern gegenüber Klassenfahrten. Ganz in ihrer islamischen Selbstkonstruktion aufgehend, ist ihre Schilderung über diese Zeit sehr spärlich. Ihrer Erzählfigur nach leidet sie an einer Abwertung des Kollektivs, dessen Rehabilitation sie zu ihrer persönlichen Angelegenheit macht. Der Islam ist der Anlaß weiterer Abwertung, wodurch sie ihre eigene Position verschlechtert, aber er ist zugleich das Instrument der Selbstbehauptung. Diese Spannung bezieht sich nicht nur auf das berufliche, sondern auf das weitere öffentliche Feld. Das zeigt sich an der direkt anschließenden Passage:

»Aber das gefällt mir wirklich. Ich arbeite da sehr gerne ... Ich denke mir, du mußt es denen zeigen, daß du's wirklich machen kannst. Auch wie bei der Fahrschule. Da haben mich zwar nicht so angeguckt. Da waren glaub ich schon mehrere vor mir drin gewesen mit Kopftuch, aber, ich denk dann, ich hab gleich die Einstellung, wenn ich die Tür reinkomm, in der Fahrschule zum Beispiel, die denken jetzt, Frau mit Kopftuch, die kann auch jetzt Fahrschule machen und so. Es kommt mir so vor, als ob ich gleich weiß, was die Leute da denken. Ich tu mir das vorher schon irgendwie planen. Ich weiß auch nicht warum. Das passiert automatisch. Wenn ich die Tür reingeh, die gucken mich an und dann kann ich mir so ungefähr denken, was die über mich denken. Das hat man so drin. Ich weiß nicht, das kommt automatisch. Im Unterbewußtsein wahrscheinlich. Oder wenn ich spreche, wenn ich mich irgendwie gemeldet hab und was sagen möchte, dann weiß ich auch sehr genau, daß mich wirklich jetzt alle angucken und mir wirklich auch zuhören, ob die auch wirklich richtig deutsch sprechen kann oder so. Und dann wundern sie sich dann auch, dann gucken sie mich auch so 'ne Zeitlang dann an. Also wie gesagt, mich stört's absolut nicht. Sie können gucken solange sie wollen (lacht). Mir gefällt das schon, wenn ich das den Leuten wirklich zeigen kann. Also bin absolut kein Typ, der sagt, die Frauen müssen zu Hause irgendwie gesperrt sein. Im Gegenteil, die Frauen mit Kopftuch, die müssen sich zeigen. Die müssen zeigen, daß es sie auch gibt. ... Ich mein, an den Männern erkennt man es ja nicht, daß sie Moslems sind oder nicht. Aber bei uns Frauen, wir haben ja dieses Symbol schon an uns dran ... Aber ich find es schön, daß man wirklich von seinem Glauben sein Symbol zeigen kann, was man ist. Wenn ich jetzt mit Kopftuch rumlaufe, die wissen dann alle, sie gehört dem Islam an ... Ich find das schön, wenn ich das den Leuten zeigen kann, also das ganz offen und ehrlich. Wieso soll ich mich da verstecken?«

Birzel antizipiert eine Abwertung ihrer Person allein durch das Kopftuch – »das hat man so drin ... im Unterbewußtsein.« Der einzige Orientierungspunkt sind Blicke, nicht Konflikte. Sie erwähnt lediglich einen Zu-

sammenstoß mit zwei Jugendlichen, die sie auf der Straße anpöbeln wollten und die bereits die Flucht ergriffen als sie feststellten, daß sie sich sprachlich – mit mühelosem akzentfreien Deutsch und einer kräftigen, Autorität beanspruchenden Stimme – zur Wehr setzen konnte. Ansonsten scheint es, als würde sie eher ignoriert. Sichtbar ist das Spiel zwischen Vorurteilen und den Bemühungen sie zu widerlegen. Diese Vorurteilkonstruktionen, ob sie sich nun konkret umsetzen oder antizipiert werden, sind sozusagen die Bühne, auf denen die islamische Szenerie aufgebaut ist und sich entfalten kann. Als alternative Kraft ist sie wiederum nur glaubhaft, wenn die Opferrolle nicht zu ausgeprägt ist, denn der Hauptakt ist die Befreiung, die Dezentrierung. Die weibliche Rolle ist dabei die Hauptbesetzung. In ihr, die von den Schwächsten ausgefüllt wird, manifestiert sich die Kehrtwende vom Opfer zum Widerständler, vom Essentialisierten zur selbstsouveränen Persönlichkeit, die eine eigene Identität hat. Daß es vor allem im beruflichen Feld Wettbewerbsnachteile für islamische Frauen gibt und spezifische lästige Konfrontationssituationen (wie im Gesundheitsbereich die Frage, ob das Kopftuch sich mit den Hygieneanforderungen vertrage), soll nicht in Abrede gestellt werden, aber festzustellen ist ebenso, daß das Arbeitsfeld eine große Bedeutung hat für die symbolischen Auseinandersetzungen um Anerkennung und Rangverschiebung, weil sich hier das ›Private‹ und das ›Öffentliche‹ überschneiden. Soziale Anerkennung kann nicht im Rückzug auf das Private, von unspezifischen anderen erworben werden, sondern braucht funktionale Zusammenhänge, in denen ein Spiel vom Partikularen und Universalen, vom Spezifischen und Allgemeinen, Austauschbaren aufspannbar ist. Das scheint einer der Hauptaspekte zu sein, der Berufstätigkeit zum Bestandteil weiblicher islamischer Identität macht.

Ilknur: Der Triumph der Kanakin

Birzel und Serpil beschränken sich weitgehend darauf, sich in der jeweiligen funktionalen Sphäre als Kopftuchträgerinnen zu bewähren, indem sie gemäß den dort gegebenen Bedingungen funktionieren. Serpil leistet dabei eine schrittweise Enthabituierung. Nach und nach entledigt sie sich den verinnerlichten Regulierungen einer engen traditionellen Weiblichkeitsreproduktion. Zentral ist bei ihr die Transzendierung des Traditionellen. Selbstbehauptung ist für sie Inklusion aufgrund Leistung plus Kopftuch, aber sie vermeidet einen demonstrativen religiösen Habitus. Birzel funktioniert im Großen und Ganzen weiter wie vorher, nur eben mit dem

Kopftuch dabei. Beide sind froh »genommen zu werden«; beide sind auch existentiell darauf angewiesen und minimieren Konfliktlinien. Die beruflichen Pläne der anderen Frauen in dieser Studie zeigen insgesamt vorsichtige Integrationsstrategien. Tendenziell neigen die neo-islamischen Frauen, vor allem die studierenden, zu beruflichen Planungen, in denen sie als Person unsichtbar im Hintergrund bleiben oder als Selbständige arbeiten, da sie sich keine Chancen ausrechnen eingestellt zu werden, wenn es um die Akquisition und Pflege von Kunden, um die Repräsentation eines Betriebes geht. Eine junge Frau, die Fremdsprachenkorrespondentin werden möchte, witzelt, sie sähe sich schon im dunklen Hinterzimmer eines Handlungsunternehmens. Betriebswirtschaftsstudentinnen etwa wollen sich als Steuerberaterinnen etablieren oder Jurastudentinnen fassen soziale Organisationen als mögliche Arbeitgeber ins Auge. Alle Frauen, ob die Eltern aus der Türkei oder aus Marokko stammen, schätzen ihre beruflichen Chancen als Kopftuchträgerin im Herkunftsland nicht besser, sondern eher schlechter ein.

Im Untersuchungssample sind zwei Frauen, deren Arbeit bei privatwirtschaftlichen Unternehmen hauptsächlich im Kontakt mit Kunden besteht, jedoch unter der Bedingung der Entkörperlichung. Sie existieren nach außen nur durch die Stimme. Es ist nur ihre Stimme am Telefon, die nach außen dringt. Beide äußern sich ironisch über diese völlige Neutralisierung als Person. In dieser Unsichtbarkeit sind sie völlig gleichgestellt, als andere nicht identifizierbar. Solange man sie nicht sieht, stehen sie außerhalb der interethnischen Machtspiele. Das ist für sie zugleich der Beweis der Befähigung zur völligen funktionalen Austauschbarkeit. In beiden Fällen handelt es sich Stellen im Kundenservice von Großunternehmen, von denen die eine eine zeitlich befristete Vollzeitstelle, die andere eine Teilzeitstelle ist, die neben dem Studium ausgefüllt wird.

Ilknur, die diese Teilzeitstelle hat, von der ihre Existenz nicht abhängt und die offensiver als Birzel oder Serpil auf eine Kontrolle ihrer sozialen Umwelt zielt, wozu auch die Durchsetzung von Bestandteilen eines islamischen Habitus gehört, auf die andere Frauen bedacht verzichten, zeigt deutlicher Konfliktlinien auf. Als Hintergrund muß man wissen, daß den folgenden Erzählpassagen eine Kette von Ereignissen vorangeht, die Ilknur als diskriminierend kennzeichnet. Immer geht es dabei um das Kopftuch. Diese Kette beginnt damit, daß in der Schule die Lieblingslehrerin, die sie als Mädchen »sehr gefördert« hatte, sowohl hinsichtlich ihrer Leistungen wie auch ihres feministischen Verständnisses, sich von ihr ziemlich abrupt abwendet als sie beginnt, das Kopftuch zu tragen. Später verliert sie Nebenjobs wegen des Tuches. In einer Nahrungsmittelfabrik will man sie zwin-

gen, das als unhygienisch deklarierte Kopftuch durch ein werkeigenes Haarnetz zu ersetzen. In einem kleinen Lebensmittelgeschäft, in dem sie als Aushilfe im Verkauf beschäftigt ist, muß sie der Seniorchefin weichen, die der Meinung ist, eine Kopftuchträgerin vergraulen die Kunden. Diesem Szenario persönlicher Niederlagen setzt sie in ihrer Erzählung erstens den Hinweis auf Jobs, die sie optimal und zur vollsten Zufriedenheit der Arbeitgeber erledigt hat, entgegen. Zweitens betont sie, direkt einsetzend mit der Eingangserzählung, in der sie ihre Kindheit ab Schulbeginn schildert, ihr kämpferisches Wesen und ihre Durchsetzungskraft. Sie hat offenbar einen weit offensiveren Begriff von ›innerer Stärke‹ als Birzel. Das spiegelt sich auch in der folgenden Passage ihrer Erzählung wider, in der sie von einem aktuellen Arbeitsverhältnis berichtet:

»... Telefondienst und Übersetzung mach ich da in dieser Firma. Denen ist das Kopftuch egal. Ich hab meinem Chef mal am Anfang gesagt, es kommt doch auf die Leistung an und nicht auf das Aussehen. Ich hab gesagt, mit dem Aussehen hab ich sowieso keine Probleme. Das kannst du jetzt nicht wissen, aber das wirst du später merken. ... Ich hab' immer mit den obersten Bossen von der Firma zu tun gehabt und wenn Schützenfest war oder so, ich bin mitgefahren einfach halt. Und ich hab da die Leute kennengelernt. Viele wußten, ich war da die einzige Türkin. Ich war die einzige Türkin mit Kopftuch vor allen Dingen. Es war sehr interessant. Und ich geb kein Kontakt, ich geb keine Hand den Männern, das mach ich nicht. ... Hab ich gesagt, ›tut mir leid, nehmen Sie's nicht persönlich, aber * ich mag es nicht und * ich möchte es nicht. Es ist sehr freundlich von Ihnen gemeint. Ich weiß, es ist bei euch * *, daß es sowas gibt und so, das ist aus Höflichkeit, aber ich möchte nicht unhöflich sein‹ und dann hab ich's begründet. Sie haben gesagt, ›ist in Ordnung‹. Und der größte Chef von uns, der wußte das auch, ich weiß nicht woher. Und dann sagte er mir, ›ach Frau A., ja, ich weiß, Sie nehmen keine Hand, aber trotzdem herzlich willkommen‹. Ich hab gesagt, ›Danke schön, nehmen Sie's aber nicht übel‹. ›Nö, nö, ich weiß das schon. Ich kenn das schon‹, sagt er ... Die unterstützen mich halt* heute im Büro. Wie gesagt, es kommt auf meine Leistung an. Ich bin nicht schlecht. ... Je mehr Termine ich mache, da haben sie ein höheres Einkommen, also Gewinn. Und deswegen sagt da niemand was. Da hab ich keine Bedenken. Sobald ich fehle oder so, da wird bei mir angerufen, wo bleiben Sie, wo bleibst du. Also die Leute sind auch total freundlich zu mir im Büro. Und * mittlerweile, ich bin da fast vier Jahre. Das kommt wie gesagt, auch auf die Leistung an. (Mein Chef) sagt immer, ja, mir ist das scheißegal, sagt er, ob du hier betest und im Keller gibt's einen Raum, da kannst du sowieso beten. Mir kommt's auf deine Leistung an und ob du jetzt fünf Minuten lang weg bist oder so, das spielt keine Rolle für mich. Da kannst du's machen. Da hab ich echt keine Probleme mit meinem Chef, der ist so was von tolerant. ...«

Meßbare Leistung, Selbstbewußtsein und der Wille, die eigene Lebensform in den Gebäuden des Alltags zu dokumentieren und diskursiv-rational zu verteidigen sind Ilknurs Mittel der Selbstbehauptung. Besondere Souveränität und Virtuosität erlangt sie dadurch, daß sie nicht nur zurückweist und sich zurückzieht, sondern Elemente der anderen annimmt, wie »halt einfach mitfährt zum Schützenfest«, wo sie beruflich relevante Kontakte auch mit den »obersten Bossen« der Firma knüpft. Statt solche Veranstaltungen, die ihr kaum gefallen können und ihrer islamischen Moral widersprechen dürften allein schon wegen des Alkoholkonsums, abzulehnen, nutzt sie sie als Bühne der Selbstdarstellung. Sie stellt eine geradezu grandiose Verbindung her in der modern-offenen Kopftuchtürkin auf dem Schützenfest, einem Inbegriff deutsch-männlicher Volkstümelei, wo sie außerdem noch der beruflich ranghöchsten Männlichkeit freundlich-souverän die islamischen Regeln nahebringt. Selbst der »größte Chef« akzeptiert ihre Regeln wie selbstverständlich; er »kennt das schon« noch bevor er sie kennengelernt hat. Ihr guter Ruf ist ihr offenbar schon vorausgeeilt. Die Verweigerung des Handschlages – ein Akt, der im islamischen Lager unterschiedlich gehandhabt wird, und der von vielen als nicht gerade angenehme, jedoch unverbindliche, weil nicht erotisch konnotierte Höflichkeitsgeste, die zum kulturellen Bestandteil der anderen gehört, akzeptiert wird – gerät bei Ilknur nicht zum Zeichen des Mangels (an kulturellem Wissen, an Höflichkeit, an Respekt), sondern der Gleichheit zweier Kulturen und des individuellen Selbstbewußtseins, diese einzufordern.

Jedoch nicht immer gelingt es ihr, die Kontrolle zu behalten. Aber sie versteht es, Anfechtungen durch Allianzbildung, verbale Gegenwehr und symbolische Reversion zu widerstehen:

»... Irgendwann kam der stellvertretende Leiter von der Zentrale zu uns. ›Hallo‹, sagt er, ›wie geht's? Gut?‹. Ich sagte auch ›hallo‹, ganz freundlich wie immer. Also er war schockiert. Er guckte mich so an, was sucht **sie** denn hier? Die Blicke töteten schon. Als der weg war, bin ich zu meinem Chef gegangen: ›Wer war das, warum hat er mich so angeguckt?‹ Ich hab schon verstanden. Er sagte, ›ja, er wird es sechs Monate lang nicht verdauen können, daß wir hier eine Kopftuchträgerin angestellt haben ... obwohl er zu 75 % türkische Landsleute als Kunden hat und **jeden** Tag mit denen zu tun hat. Und dann nicht haben kann, wenn man bei ihm arbeitet‹. Und da hat er gesagt, ›ich hab einfach die Tür aufgemacht, als du telefoniert hast. Da hat er zugehört. Und da war er erschlagen. Er konnte nichts mehr sagen nachher.‹ Mein Chef hätte zu ihm gesagt: ›Keiner weiß doch, daß sie 'ne Türkin ist. Keiner sieht sie doch mit dem Kopftuch.‹ ... Und nachher hätte er gesagt: ›Haben Sie gehört, sie hat kei-

nen Akzent. Woher sollen die Leute wissen, daß sie 'ne Türkin ist. **Kein Akzent.** Und mit dem Nachnamen, ach heutzutage, viele Deutsche haben auch einen komischen Nachnamen. Darauf kommt keiner, daß sie 'ne Türkin ist.« Viele Kunden von mir wissen nicht, daß ich 'ne Türkin bin. Sogar einer hat gesagt: »Die Kanaken, und die Polacken ... haben das Geld« und so. ... »Die Züge würden für die Leute nicht ausreichen«; das war ein Nazi. ... Da hab ich gesagt: »Hören Sie, ich bin auch einer von den Kanaken« (belustigt). »Also was und so was angestellt« und so. Ich hab gesagt, »Sie brauchen sich gar nicht so aufzuregen; kommen Sie doch mal bei uns vorbei. Wir können 'ne Tasse Kaffee trinken miteinander« und so, ne. »Ja, ich werd mit Ihrem Chef ein Wörtchen sprechen.« Ich hab gesagt, »ja gerne«, »gerne«, hab ich gesagt, »kommen Sie einfach 'rein und da wird Ihnen aber mein Chef die Meinung sagen.« Ich hab ihm meine Meinung gesagt. Ich hab immer ironisch mit ihm gesprochen, aber der Kerl war außer Band und Rand als er gehört hat, daß ich auch 'ne Kanakin wäre (belustigt).«

Wie in der Episode zuvor spielt Ilknur den Ball der ranghöheren Macht zu. Ihr Chef, den sie infolge der Zusammenarbeit bereits davon überzeugt hat, daß sie, obwohl Kopftuchträgerin, nicht schlechter als die anderen ist, übernimmt die Rolle der Verteidigung. Er spricht aus, was sie denkt (bzw. sie läßt ihn sprechen was sie denkt und erhält so die Aura der Autorität) und kritisiert die bornierte und doppelte Moral der Diskriminierer, die ihre Existenz auf die Türken gründen, aber den Gewinn nicht mit ihnen teilen wollen, indem sie sie einstellen. Sie wird zwar in Schutz genommen, aber nicht voll rehabilitiert. Sie arbeitet gut, sie spricht gut; an dem, was sie tut, ist nichts auszusetzen, wohl aber an dem, was sie ist. Daher ist es vorteilhaft, daß sie nicht sichtbar ist. Diesen Wermutstropfen, der ihre Anfälligkeit gegenüber willkürlichen Urteilen dokumentiert, übergeht sie aber durch die Gewißheit, daß sie im Verborgenen, wenn der Blick die Wahrnehmung des Wesentlichen nicht überlagert, so perfekt ist, daß sie ihre ethnische Abstammung selbst enthüllen muß. Das wiederum zeigt ihr, daß sie ein Hauptinstrument der Abgrenzung, die Sprache, die ihre Biographie und ihren Selbstwert jahrelang, seit dem Eintritt in die Schule, der in der »Türkenklasse« begann, beeinträchtigt hat, inzwischen kontrollieren kann bis zur Akzentlosigkeit. Wenn sie aber das Wesentliche (Sprache und Arbeitsleistung) beherrscht, erscheint es kleinlich, dümmlich und unmoralisch, sie wegen der »Nebensache Kopftuch« (so eine der Frauen) herabzusetzen. An diesem kleinen Punkt zeigt sich die symbolische Ebene eines Kampfes um Anerkennung. Die Bedingungen funktionaler Inklusion als Bestandteil einer dominanten Kultur werden nicht in Frage gestellt. Der Körper und integrierbare Elemente der Lebensführung (wie z.B. fünf Mi-

nuten Beten) sind die Gegenstände der Auseinandersetzung um Anerkennung und eine nunmehr symbolische Differenz. Der groben Beleidigung weiß sie sich elegant zu entziehen, indem sie nicht das gleiche Niveau wählt, sondern ruhige Ironie einsetzt. Sie läßt sich durch die Beschimpfung nicht irritieren, sondern zeigt die Souveränität, sich nicht die Kontrolle nehmen zu lassen und zu entgleisen. Sie läßt, wohl wissend, daß der von ihr zunehmend angestachelte und aus der Fassung geratende Beleidiger, nicht ihr Format an Bildung hat, ihn zu einem Gespräch bei einer Tasse Kaffee an, zu einem Treffen unter Gleichen. Damit verkehrt sie die von ihm aufgebaute Hierarchie.

Alle drei Frauen, Serpil, Birzel und Ilknur stehen dem Problem gegenüber, sich als Sprößlinge von Gastarbeitern und als Kopftuchträgerinnen in der Arbeitswelt behaupten zu müssen. Sie ringen mit Vorurteilen und Fremddefinitionen, die sie als Individuen in jeweils spezifischen Machtkonstellationen zu be- und überwältigen haben. Es wäre, bei allen Schwierigkeiten und individuellen Kosten, zu kurz gegriffen, allein von einem Problem und von Opfern der dominierenden Kultur zu reden. Jeder Akt der Widersetzung ist ein Akt der Dekonstruktion. Jedes Detail ist ein Punktsieg, eine Bestätigung des richtigen Weges, ein Zeichen dafür, daß die eigene hohe Investition von Ehrgeiz, Leistung und Beharrlichkeit sich lohnt. Selbst wenn ein Widerstand sich nicht überwinden läßt, wenn zum Beispiel eine Bewerbung um eine Arbeitsstelle erfolglos blieb, weil das Kopftuch im Wege war, so läßt sich daraus immer noch die Befriedigung ziehen, nicht korrupt zu sein, zur eigenen Authentizität zu stehen.

Die Beispiele der drei Frauen zeigen die Bedeutung von Allianzbildungen. Schülerinnen, Arbeitskollegen und der eine oder andere Vorgesetzte – immer sind moralische Verbündete da, die die eigene Position stützen und die Position als andere relativieren. Der Aufbau solcher Bündnisse wiederum setzt voraus ein starkes, ein authentisches Selbst zu präsentieren, das nach den Kriterien von Gleichheit und Gerechtigkeit zum Gegenstand der Verhandlung wird. Die Entwicklung eines effizienten und authentischen Selbst gehört somit zu einer der wichtigsten Überlebenstechniken.

Arbeit und *Jihad*

In den biographischen Erzählungen der Neo-Muslimas, insbesondere jenen, die erst relativ spät den Islam als Möglichkeit der »Verschmelzung oder Verehelichung von Ideen über die Welt mit Ideen über das Selbst« (Bateson 1984: 175) entdeckt haben, tritt noch eine andere Verbindung von

Arbeit und Religion auf: der Wunsch oder die Selbstverpflichtung, die anderen über den Islam, wie er wirklich ist, aufzuklären. Motivationstreibende Kräfte sind zum einen die Emphase, den richtigen Weg einer Übereinstimmung der Idee über die Welt und der Idee über das Selbst gefunden zu haben und ihn auch für andere zu öffnen. Zum anderen geht es um Rehabilitation: Man fühlt sich in der Schuld, das negative Islambild, für dessen Erzeugung die erste ›diskurslose‹ und traditionale Generation verantwortlich gemacht wird, zu revidieren und zwar möglichst in der unmittelbaren Repräsentation durch die eigene Person, durch eine personenzentrierte Pädagogik. Von Birzel kennen wir bereits den Standpunkt, daß »die islamischen Frauen sich zeigen müssen damit man merkt, daß sie da sind«. Das merkt man zwar auch auf der Straße, wenn sie sich trauen, das Kopftuch zu tragen, aber erst die Präsenz am Arbeitsplatz schafft den Rahmen eines Austausches von Kommunikation, Leistung und Anerkennung. Der Arbeitsplatz ist somit ein bedeutender Umschlagplatz für Präsentation und Repräsentation.

Im folgenden greife ich auf zwei Erzählungen zurück, die diese Bedeutung besonders deutlich werden lassen.

Birzel: *Jihad* als individuelle Freiheit

Birzel ist unter den Frauen türkischer Abstammung im gesamten Untersuchungssample nicht das einzige Mitglied in der AMGT und ihren assoziierten Vereinen, aber sie ist die einzige, die es emphatisch darlegt. Ihrer sehr groben Schätzung nach dürfte es im Frankfurter Raum etwa 1000 Mädchen und Frauen geben, die offizielle Mitglieder der AMGT sind mit »durchnummerierten Mitgliedsbüchlein.« »Im Moment«, so berichtet sie, »versuchen wir, soviel Mitglieder wie möglich 'reinzukriegen«. Angepeilt ist eine bundesweite Zielmarke von »vielleicht 20.000 oder so«, um einen islamischen Religionsunterricht in den Schulen durchzusetzen und dadurch »unsere Religion halt richtig zu veröffentlichen, wie bei den Christen.« Durchgesetzt werden soll das Erteilen von »Mädchensportunterricht«, denn nur der ist »akzeptabel« oder aber Ersatzunterricht, damit »die Mädchen, die nicht am Sportunterricht teilnehmen dürfen ... nicht mehr lauter Sechsen 'reingehauen kriegen«. Birzel sieht es als notwendige Maßnahme zum Erwerb von Rechten für die nächste Generation, »für unsere Kinder«. Sie selber, denn »man muß ja irgendwo tätig sein, in einer Moschee« leistet ihren Beitrag in der kleinen Moschee an ihrem Wohnort. Dort verbringt sie zumeist ihre Wochenenden, an denen sie unter anderem auch Korankurse gibt. Viel Erfolg kann sie allerdings nicht verbuchen, denn »es gibt zwar viele Türken, aber viel Interesse ist nicht da«. Das Ver-

teilen von Broschüren unter Frauen hat gezeigt: Auch »ihr Interesse ist einfach nicht da«; lediglich zu Ramadan »kommen die 'mal«. Und »die Jugend, die fehlt hier auch irgendwo«. Auf diese Weise wird Birzel in ihrem Engagement gebremst, aber sie weiß es auf ihrem Arbeitsplatz einzusetzen.

Ihrer Einstellung nach schickt es sich nicht recht für eine Muslima, berufstätig zu sein. Als einzige in diesem Untersuchungssample erwähnt sie als Problem, daß sie nicht nur Kontakt mit Männern, sondern überdies mit Nichtmuslimen hat, daß sie überhaupt berufstätig ist. Das könnte sie Pluspunkte kosten und auf ihren Sündenkonto negativ zu Buche schlagen.⁴⁷ Sie kompensiert dieses Ungemach durch die Chance »*jihad* zu machen«:

»Ich darf da ja eigentlich nicht arbeiten, von der religiösen Seite her. ... Ich muß halt arbeiten, um Geld zu verdienen, irgendwas muß ich ja machen. Man steht heutzutage auf eigenen Beinen irgendwie. Ja, und ich versuch halt, solange zu arbeiten, bis mein Mann hier Arbeit findet. Sobald er Arbeit hat, nichts wie raus da. Also, ich mach das nicht aus Lust und Laune. Mit irgendwas muß ich ja überleben können. ... Niemand kann nur sagen, ich möchte arbeiten gehen, man muß auch die Gebote von Allah irgendwie berücksichtigen. Will er das überhaupt? In was für Fällen kann ich arbeiten gehen? Verstehen Sie? Und bei mir ist es halt so'n Fall. Ich kann mich nicht halt auf andere Leute verlassen, sagen, mein Vater wird mich schon irgendwie, ich werd schon irgendwann heiraten und mein Mann wird mich dann ernähren. Das kann man heutzutage nicht sagen. Ich hab einen Mann gefunden zwar, aber er hat keine Arbeit. Er hat Abitur, aber das nützt mir auch nichts. Ich muß doch trotzdem arbeiten. ... Ich darf eigentlich da nicht arbeiten. Das gleiche Problem ist auch bei einem weiblichem Chef, wenn sie kein Moslem ist. Bei Nichtmoslemen zählt die Frau genauso wie ein Mann. Zum Beispiel der Frauenarzt. Nur weil ich mich da wohler fühl, geh ich zu einer Frau, aber ich muß schon sagen, ich war auch schon bei einem Mann als Frauenarzt. Also, das war das gleiche gewesen. Aber eigentlich, wie gesagt, ist das nicht erlaubt. Aber was soll man machen? Aber wie gesagt, von einer Seite kann ich dann auf der Arbeit doch etwas *jihad* machen mit meinem Kopftuch. Ich kann den Leuten zeigen, daß ich auch was kann, daß es uns noch gibt, daß wir was können. Also die Pluspunkte hab ich dann doch wiederum. Ich denke, das wär was anderes wenn ich jetzt als Friseurin arbeiten würde. Das wird noch schlechter angesehen bei uns. Dann bin ich schon viel besser als Arzthelferin. Friseurin, diesen Beruf gibt's bei uns in der Religion absolut nicht. Ich mein, Arzthelferin, das ist was, womit ich dem Menschen diene, wenn er Schmerzen hat, also für die Gesundheit, aber die Haare irgendwie schneiden zu lassen, Dauerwellen rein, das ist ja nichts für die Gesundheit, das ist für die Schönheit. Das hat ein Mensch eigentlich nicht **nötig**.«

Birzel formuliert ein für sie nicht auflösbares Dilemma. Ihrer, im Vergleich zu den Aussagen anderer Frauen im Untersuchungssample, idiosynkratischen Auffassung, daß weibliche Berufstätigkeit nicht mit einer perfekten islamischen Lebensführung vereinbar ist, stehen die Fakten entgegen. Der zukünftige Ehemann, den sie wie viele andere Frauen ihrer Generation bei einem Türkei-Urlaub kennengelernt hat und der demnächst zu ihr ziehen wird, ist kein stabiler Faktor. Sie weiß nicht, wie er sich in der neuen Umgebung entwickeln wird bzw. entwickeln läßt; er bringt keine soliden beruflichen Grundlagen, sondern lediglich einige, ihr nicht als zukunftssträchtig erscheinende Semester Studium an einer naturwissenschaftlichen Fakultät mit, so daß sie weiter nach der Maxime von der Notwendigkeit »auf eigenen Beinen zu stehen« verfahren muß. Ihr Projekt Islam macht sie abhängig von ihrem Ehemann, von einem sorgenden Ehemann, der ihr den Rahmen bietet, ihre Vorstellungen von einer guten weiblichen islamischen Lebensführung zu realisieren. Sie hat bereits Pläne entworfen, ihn entsprechend zu lenken. So hat sie ihn bereits in einem kostspieligen Deutschkurs angemeldet und erkundigt sich, sehr wohl wissend, daß sich die beruflichen Einstiegschancen für Männer ihrer Generation gravierend von denen der älteren Generation unterscheiden, nach soliden beruflichen Qualifizierungsmöglichkeiten für ihn. Aber sie weiß nicht, ob er in ihrem Sinne funktioniert und sie weiß auch nicht, ob sie ihre Maxime »auf eigenen Beinen zu stehen« aufgeben kann. Birzel zeigt in dem Bestreben nach Perfektion den nur ansatzweise und diffus von ihr realisierten Widerspruch eines an der ideologischen Oberfläche partikularistisch-traditionellen, im Kern jedoch universalistisch eingefärbten Geschlechtermodells. Sie alterniert zwischen ideologischen Grundsätzen und alltagspraktischen Notwendigkeiten und Intuitionen. Auch bezogen auf die Frage des Kontaktes mit Ungläubigen ist die gleiche Doppelstruktur von Normativität und Alltagspraxis vorhanden. In der Regel jedoch machen die jungen Frauen es sich mit diesem Aspekt nicht so schwer wie Birzel. Sie zielen eindeutig auf Inklusion und Verschiebung des sozialen Ranges durch die Arbeitsethik. Sie teilen die Welt nicht in Ungläubige und Gläubige.

Birzel präsentiert drei Argumente für die Reduzierung ihres Sündenkontos: Sie muß der Not gehorchen, weil die realen Verhältnisse »heutzutage« eben nicht kompatibel sind mit der religiösen Lebensführung und mit dem was »Allah will«. Ihr Beruf ist gut gewählt, denn als Arzthelferin verrichtet sie unbestritten notwendige und nützliche Arbeit – im Gegensatz zu einer im Sozialprestige niedriger stehenden Friseurin, die bloß für das Ästhetische zuständig ist. Und sie hat vor allem die Chance, *jihad* zu

machen, wobei sich in dieser Erzählpassage *jihad* für sie auf ganz innerweltliche Zusammenhänge der multikulturellen Gesellschaft und ihren ethnisch-sozialen Rangzuordnungen bezieht. Hier kann sie ganz bodenständige und konkrete religiöse Aufklärung betreiben, indem sie beweist, »daß ich ... mit meinem Kopftuch ... auch was kann, daß es uns noch gibt, daß wir was können.«

Für Birzel ist *jihad*, neben den fünf Säulen (Shahada, Beten, Fasten, Almosen, Pilgerfahrt), die wichtigste Komponente ihrer islamischen Lebensführung:

»Das Hauptsächliche ist eigentlich, was die jetzt nennen ›der heilige Krieg‹. ... *jihad* kann man nicht als Krieg bezeichnen irgendwie, daß man mit Waffen kämpft ... *jihad* kann ich auch machen, indem ich zum Beispiel ein Buch schreibe über Religion oder was ich jetzt zum Beispiel mit Ihnen mache, wir reden jetzt über Religion. (I.: Wir machen jetzt *jihad*?) Ja genau, deswegen mach ich das ja auch (lacht). Das ist also ein kleines. Man sollte solche Sachen ausnutzen (lacht) ... *jihad* ist, den Islam den Menschen beizubringen. *Jihad* ist, daß man nach Gott leben sollte und kann und es den anderen zeigen. Krieg war mal früher in der Prophetenzeit. Diese Kriege könnte mal als *jihad* anzeigen. Heute, okay, Algerien, unsere Brüder, die machen da auch *jihad* oder unsere AMGT zum Beispiel, die macht auch *jihad*. Also da gibt es größere Grade, niedrigere Grade. ...

An dem *jihad* ist das Tollste, es hat keine Beschränkung. Beten zum Beispiel fünf mal am Tag, bestimmte Zeit, Ramadan einen Monat, die Kaaba besuchen, die ist auch immer an einer bestimmten Zeit. Beim *jihad* ist das Tollste, kann man machen, wann man will. Tag, Nacht, die Uhrzeit ist nicht wichtig, mit wem ist nicht wichtig, wo ist nicht wichtig. ... Das kann ich überall machen, egal wo ich bin, egal, in Deutschland, Türkei oder sonstwo. ... Da ist man total, das ist die totale Freiheit. Das kann man immer, also jederzeit machen. Das sollte man ausnutzen. Und beten zum Beispiel, um ein Uhr mußt du jetzt Mittagsgebet machen. Du mußt das. Du kannst nicht Mittagsgebet um drei Uhr machen. Das geht nicht. Das mußt du dann machen. Aber *jihad* ist das Schönste, man kann es machen, wann man will. Und **das** machen die Wenigsten. Wo man grad' am freiesten ist eigentlich. Wo man nicht irgendwie beschränkt ist. Was wir jetzt in der Moschee machen, Frauen einladen und so, zu Konferenzen gehen, zu Seminaren gehen, das ist auch *jihad* von einer Seite. Man bringt den Menschen den Islam bei, daß sie das auch so leben sollen. Ja und das ist das Schöne, deshalb hab ich auch vorhin gesagt, wenn mich Patienten ansprechen, fragen, »ja wieso tragen Sie Kopftuch?« Dann freu ich mich immer riesig, daß ich denen jetzt erklären kann, wieso ich Kopftuch trage (lacht). Da weiß ich, daß ich wirklich was getan hab. Ich mein, daß Gebet, daß Ramadan was persönliches ist das, verstehen Sie? Damit nütz ich nur mir selbst, nicht Ihnen, nicht sonst Jemanden,

nur mir selbst. Aber wenn ich den Menschen jetzt erzähle, daß ich, wieso ich, weshalb ich Kopftuch trage, das nutzt nicht nur mir. Mir hat's sowieso schon genutzt, weil ich sowieso schon Kopftuch trage. Es nutzt dann den anderen Menschen. Dann hat der Mensch schon wieder irgendwas gelernt. ... Den anderen das weitertragen, Konferenzen, Seminare oder ich bringe jemanden den Koran bei, das sind alles Grade von *jihad*. Das ist wirklich, was einem Spaß macht, weil, man ist nicht eingeschränkt.«

Birzel gebraucht hier, entgegen der gegenwärtig von den öffentlichen westlichen Kommunikationsmedien vorherrschenden Verengung des Begriffes auf politischen und militärischen Krieg einen multidimensionalen Begriff des *jihad*, wie er im Koran angegeben ist. Ähnlich wie bei Murata/Chittick (1994: 20ff.) bekommt *jihad* bei Birzel den Stellenwert, so gut wie die sechste Säule des Islam zu sein. Nach Gardet (1968) ist das »wichtigste Gebot, auf das der Koran verschiedentlich zu sprechen kommt, die Bemühung (*jihad*) auf Gottes Weg« (ebd.: 112). Demnach wäre Birzel ein *mujāhid* (bzw. eine *mujāhida*), » d. h. derjenige, der ›sich anstrengt‹ (immer zu ergänzen: auf Gottes Weg)« (ebd.: 113). Wenngleich sie diesen Begriff nicht benutzt – wie er überhaupt unter den Neo-Muslimas ungebräuchlich ist – so kennzeichnet er doch ziemlich exakt ihr Selbstverständnis. Dabei hat sie durchaus eine Professionalisierung im Auge: Ihr Traum ist es, *Hatibe*, ein weiblicher Hoca oder, in moderner Modifizierung »Religionspädagogin oder so was in der Art« zu werden. Ohne Abitur und ohne Studium »in Ägypten, an einer richtigen Universität« sei dieses Ziel erreichbar durch »Kurse in Köln«, in der deutschen Zentrale der AMGT. Dort hat sie bereits einige Wochendkurse absolviert, aber im Moment eine Pause eingelegt, weil sie, da nach der täglichen Arbeit immer »fix und fertig«, den damit verbundenen hohen Ansprüchen an autodidaktischem Lernen auf Dauer nicht gewachsen sei. Sie will später wieder einsetzen und begnügt sich bis dahin mit dem kleinen, außerhalb der »größeren Moscheen« stattfindenden *jihad* auf der Alltagsebene, indem sie die sich anbietenden Situationen nutzt. Dazu gehört die kleine lokale Moschee, die, wenn auch nicht von vielen frequentiert, einen Ansatzpunkt bietet für Aufklärung im weiten Feld der gebürtigen Muslime. Aufklärung und damit nützliche Arbeit für den Islam leistet sie aber auch am Arbeitsplatz. Ihr Kopftuch bildet dabei das Medium zur Herstellung von Kommunikation in der Form eines belehrenden Diskurses. Es nimmt ihr, wie sie an anderer Stelle andeutet, ihre weibliche Attraktivität, aber entschädigt sie, indem es sie zu einer Wissensautorität macht. Sie tauscht die Form, die flüchtige Macht der Ästhetik gegen Inhalt, gegen die Macht von Wissen und Kommunikation. Das Kopf-

tuch bildet das dingliche Drehgelenk für diese Metamorphose des Selbst und seine Anordnung im Zwischenraum des Privaten und des Öffentlichen.

Diese komplementäre Beziehung von Verinnerlichung und »Veröffentlichung«, definiert für sie den Begriff *jihad*. Damit überschreitet sie die primär nach innen gerichtete Bedeutung des *jihad* als Kampf mit sich selbst um ein gottgefälliges Leben zu führen. Wie Gardet in den 1960er Jahren, anlässlich einer Hochzeit der arabischen Nationalstaatsbildung anmerkt, ist dieser Begriff längst über seine ursprüngliche religiöse Bedeutung hinausgewachsen und hat als Mobilisierungs- und Solidarisierungsinstrument für »jede kulturelle oder zivilisatorische ›Bemühung‹« zum Aufbau des Nationalstaates von der Erhöhung der wirtschaftlichen Kapazitäten zur Erzielung der nationalen wirtschaftlichen Unabhängigkeit bis hin zur »Weckung des staatsbürgerlichen Bewußtseins« Fußgefaßt (Gardet 1968: 113).

Birzel, in einer untrennbaren Verknüpfung von religiösen und säkulargesellschaftlichen Motiven, hingegen stellt ihren bescheidenen kleinen *jihad* in einen postmodernen Kontext: Er hat den Charakter von Anerkennungspolitiken. Das zeigt sich an ihrer Beteiligung an organisierten Maßnahmen wie dem Sammeln von Mitgliedern zur Durchsetzung von islamischem Religionsunterricht an Schulen. Das zeigt sich auch, und vor allem, an ihren individuellen, privaten Bemühungen, den gebürtigen Muslimen wie den Nichtmuslimen ›den Islam beizubringen‹ und einen islamischen Lebensstil plausibel zu machen. Und das zeigt sich in der Betonung eines Individuums, das frei ist in der Entscheidung wo, wie und mit wem es seinen *jihad* macht. Birzels *jihad* bezieht sich nicht aufs Abstrakte, sondern setzt konkret am Individuum an, an persönlichen Gesprächen und, in der Erklärung »wieso ich das mache«, an der Pose als islamisches Individuum. Birzel reflektiert durchaus die Doppelbeziehung von *jihad* als Auseinandersetzung mit sich selbst in der Überwindung gottungefälliger Taten und Gedanken sowie als (diskursive) Auseinandersetzung mit den Minder-, Falsch- oder Ungläubigen. Ihre Konzentration liegt dabei auf der nach außen gewendeten Beziehung und nicht so sehr auf der Selbstdisziplinierung. Diese übt sie zweifellos. Wie jede Spätislamisierte muß sie sich alles antrainieren und legt sie (zunächst) größten Wert auf Perfektion. Aber das Motiv der Selbstformation steht in ihrer Erzählung nicht so sehr im Vordergrund, obwohl sie auch hier kämpft. So ist es ihr noch nicht gelungen, das Rauchen gänzlich aufzugeben. Auch das Abstreifen der alten Gewohnheit, Männer mit Handschlag zu begrüßen, hat sie noch nicht unter Kontrolle. Nach wie reagiert ihre Hand in entsprechenden Situationen schneller als ihr Kontrollvermögen.

Sie argumentiert jedenfalls nicht holistisch mit der Freiheit durch religiöse Regulierung, sondern setzt *jihad* im scharfen Kontrast zu Regulierung und Ritus. Regulierung und Ritus sind notwendige, aber nicht geliebte Übungen. Sie übergehen gnadenlos das Individuum. Sie fordern die Perfektion des Vorgegebenen und liefern Kriterien der Einordnung auf einer Skala. Sie engen das Individuum ein, vergemeinschaften es im Ritus, geben ihm keine Gelegenheit sich persönlich, in eigener Wahl zu beweisen, sich als Individuum zu erleben. Das bleibt dem interkommunikativen Feld des *jihad* überlassen. Deshalb ist *jihad* für Birzel »das Schönste. Man kann es machen, wann man will.« Dort »ist man am freiesten«. Individuelle Freiheit als generelles Gut ist aber, weil konnotiert mit der Negierung von Ordnung, gefährlich. Ihre Kanalisierung erfolgt durch den kommunikativen Kontext der Beziehung zum Anderen, bzw. des Rückbezuges auf die eigene Position der anderen, und durch die Freude am Nutzen, am Nützlichsein, an der Pädagogisierung. Die Selbstpositionierung im Spiel des Einen und des Anderen hat den Nimbus der Freiheit in der Befreiung von der Fremddefinition. Gleichzeitig aber legt dieser Referenzrahmen auch für diesen Fall die Regeln fest, indem nur im gegenseitigen Bezug Handlungen und Imaginationen von der Welt Sinn machen.

Die Betonung der sprachlichen Kommunikation an sich, die so deutlich bei Birzel zu Tage tritt, bezeichnet wiederum eine gelungene ›individuelle Evolution‹, die die Abgrenzung zur ersten Migrantengeneration und dem an ihm entwickelten Gastarbeiterstigma, zu dessen wesentlichem Merkmal die interkommunikative Unfähigkeit zählt, deutlich werden lässt. Überdies aber minimiert sie die enge nationalstaatliche Referenz. Das zeigt sich, wenn Birzel die globale Perspektive einzieht. Der kommunikative Islam, der sich im *jihad* präsentiert, rekurriert auf das Individuum, sowohl auf das ›sich bemühende‹ Subjekt wie auf das Objekt der Bemühung. Angesichts der göttlichen Wahrheit, die sich im wahren Individuum manifestiert, es zum Medium macht, schrumpft die Bedeutung der lokalen Gebundenheiten, die so großspurig in den nationalstaatlichen Diskursen daherkommt zum anmaßenden pedantischen Gestus. Deutschland, aber auch die Türkei zählen nicht mehr als ein anderer Punkt »sonst irgendwo«. Birzel entzieht sich in der Referenz auf den Islam der örtlichen Festlegung ihrer Person. Ihre Biographie zeigt ein Pendeln zwischen Deutschland als Ort, an dem das normale Leben stattfindet und der, wie sie, als einzige formuliert, Heimat Türkei, dem Ort des Urlaubs. Das wird sich, wie Birzel ganz nüchtern konstatiert, angesichts der ökonomischen Fakten auch in voraussehbarer Zeit wahrscheinlich nicht ändern. Sie könnte zwar ihren Beruf in der Türkei weiter ausüben, aber nicht davon leben, da der Monats-

verdient gerade mal für einen Wochenendeinkauf reichen würde. Sie ist mit dem Pendeln zwischen den Orten auch nicht unzufrieden. Ebenso wie sie sich auf ihren Urlaub freut, ist sie nach diesen Wochen froh, wieder ihren durch die Arbeit determinierten Tagesablauf zu haben. Die islamische Referenz minimiert den Unterschied zwischen den Orten. In beiden Fällen handelt es sich um säkulare Staaten, die öffentliche religiöse Zeichen negieren. In beiden Fällen sind in ihrer lokalen Umgebung die Kopftuch tragenden Frauen in der Minderheit. Birzels »Sonstirgendwo« ist, ausgehend von ihrer biographischen Erzählung nicht konkret, sondern eine unbestimmte Fiktion, die attributiven Charakter für die Konstruktion des autonomen Selbst hat. In diesem Zusammenhang steht das Globale in einer spezifischen Art im Kontext einer zunehmenden »institutionellen Konstruktion des Individuums« (Robertson 1992: 104). Es bildet, im Gegensatz zu den Erfahrungen der Migranten mit engen nationalstaatlichen Regulierungen (Einreise-, Aufenthalts-, Ausweisungs-, Zollbestimmungen) und Definitionen des staatsbürgerlichen Individuums, einen offenen beliebigen Raum mit unbegrenzten Chancen für ein autonomes, sich an rationale, verinnerlichte, moralische Prinzipien bindendes, gleichzeitig selbstdiszipliniertes und gemeinschaftsorientiertes Individuum. Der säkulare Nationalstaat steht nicht prinzipiell zur Disposition. Die jungen deutschsprachigen Muslimas setzen als selbstverständlich voraus, daß sie sich mit ihm arrangieren müssen und können, aber auch, daß er als Schutzmacht fungiert. Aber seine Macht zur Definition der Grenze zwischen einer »öffentlichen Identität« und einer »nicht-öffentlichen Identität« (Rawls 1993: 55) wird in Zweifel gezogen. In der Idee der islamische Identität, die Selbst und Gemeinschaft reibungslos miteinander verschränkt, ist die nationalstaatliche Zuordnung zweitrangig. Zentral ist das Selbst als moralische und pädagogische Institution. Bei Birzel, die Mitglied einer Organisation, der AMGT, deren Wirkungsbereich bezogen auf Deutschland vor allem in der Zivilgesellschaft und auf dem Individuum liegt ist, kommt dies deutlich zum Vorschein. Ihre Orientierung an der Ideologie schiebt innere Widersprüche nach hinten. Sie begreift sich, ihre Person als eine Art Schaltmodul zwischen Ideologie und Gesellschaft. Wirken zu können, setzt voraus, sich selbst entsprechend zu transformieren.

Amina: *Da'wa* in der Krankenpflege

Wie Birzel verknüpft Amina ihre berufliche Tätigkeit mit dem Motiv der Repräsentation des Islam. Sie bezeichnet diese Repräsentation allerdings nicht als *jihad*, sondern als *da'wa*. Gardet (1968) übersetzt diesen Begriff mit ›Ruf‹, ›Verkündigung‹. *Da'wa* hat somit von seiner Wortbedeu-

tung her nicht die nach innen, auf das Individuum gerichtete Komponente, sondern richtet sich nach außen. Poston (1992) bezeichnet *da'wa* als Missionierung mit zentraler Bedeutung im Organisationskontext. Für Amina, die nicht an islamische Organisationen gebunden ist, bedeutet *da'wa* Aufklärung über den Islam, die sie allein ohne jeglichen organisatorischen Rückhalt und ohne explizite Programmatik vollzieht.

Amina ist wie Birzel Anfang zwanzig. Wie diese hat sie erst im frühen Erwachsenenalter den Islam »gefunden« und trägt seit einem knappen Jahr Kopftuch. Im Unterschied zu ihr ist in absehbarer Zeit keine Heirat anvisiert. Auch teilt sie in keiner Weise Birzels konservatives Geschlechtermodell. *Da'wa* oder *jihad* zu betreiben hat bei ihr also nicht die Funktion, eine Kluft zwischen Ideal und Fakten zu überbrücken. Ihre Biographie weist einen ganz anderen Ansatzpunkt auf. Wie bereits im vorangegangenen Kapitel aufgeführt, steht ihre Islamisierung ähnlich wie bei Serpil im Kontext individueller Autonomiebestrebungen sowohl hinsichtlich einer ethnischen lebensweltlichen Kultur wie auch hinsichtlich einer universalen Kultur, die sie beide als Bestandteile ihres Projekts des Selbst empfinden, die bzw. deren Vertreter aber jeweils dieses Selbst auf je eigene Weise nicht ganzheitlich anerkennen. Der moderne Islam bildet für sie eine Ressource von individueller Authentizität, gibt ihr die Ausgangsposition für die Selbstgestaltung als optierendes Subjekt, das sich und seine Umwelt zu kontrollieren sucht. Der Islam bedeutet für sie eine, um an Bateson (1984) anzuknüpfen, Neukalibrierung des Selbst, indem die Person sich als Operator im sozialen Feld begreift. Wir wissen bereits von ihr, daß sie sehr erfolgreich das öffentliche Schulsystem gemeistert hat und eine Hochschulausbildung plant. Spontan ändert sie jedoch ihre Pläne und entschließt sich zu einer Krankenpflegeausbildung. Diese sieht sie als sinnvolle praktische Ergänzung für die weitere Ausbildung zur Ärztin und zu ihrem bisherigen Leben, in dem sie nur »in der Schule rumgelernt hat«. Sie bewirbt sich also an einer Klinik, und kann, entgegen ihrer Befürchtungen, beim Bewerbungsgespräch erweise sich das Kopftuch als Stolperstein, kurz darauf beginnen. Für das Bewerbungsgespräch hat sie sich, für den Fall, daß man von ihr verlange, bei der Arbeitsaufnahme das Kopftuch aus Hygienegründen abzulegen, »mit Argumenten bewaffnet«, aus dem »Gesundheits- und Grundgesetz und Religionsfreiheit und ich hab das Recht dazu und ich wohne hier und ich habe die deutsche Staatsbürgerschaft, die (Personalleiterin) kann mich nicht als Ausländer und wie auch immer.« Aber diese Vorbereitungen haben sich überflüssig erwiesen. Statt dessen » hat die Frau hat ganz normal mit mir geredet, wie mit jedem«, ohne auch nur mit einer Silbe auf das Kopftuch Bezug zu nehmen, wobei sich Amina wun-

dert, »daß mir das jetzt nicht passiert ist, ich habe es erwartet, weil alle Leute es erzählen«. Statt dessen wird sie, lediglich in Hinsicht auf ihre praktische Arbeitseffizienz gefragt, ob sie Hemmungen habe, mit nackten Frauen und vor allem Männern umzugehen, eine Befürchtung, über die sie sich sehr wundert und die sie spontan überzeugend widerlegen kann. Für Amina, die zu diesem Zeitpunkt erst seit wenigen Monaten das Kopftuch trägt, ist es nach der Abiturprüfung die zweite Bewährungsprobe, sich als islamische Frau durchzusetzen.

Kurz darauf zieht sie ins Schwesternwohnheim, wo sie zum ersten Mal in ihrem Leben ein Zimmer für sich allein hat. Sie genießt es, zeitweilig dort ihre Ruhe zu haben, geht aber auch häufig ins Elternhaus, weil ihr die Unruhe der elterlichen und geschwisterlichen »Quälgeister« fehlt. Die Eltern hielten das Zimmer zuerst für überflüssig, ließen sich aber von den Argumenten, daß sie dort Ruhe zum Lernen sowie nur einen kurzen Weg zum, auch Spätdienst einschließenden, Arbeitsplatz habe, überzeugen. Anscheinend hatten sie daran weniger auszusetzen als an der Moschee, in der sie sich seit ihrer Islamisierung häufig an den Wochenenden aufhält. Aber in beiden Fällen hat sie sich durchgesetzt. Beides, das Wohnheim wie die Moschee sind Orte, die ein Stück Autonomie manifestieren, dies freilich weniger im Sinne einer alternativen Option, sondern als Zusatz, denn ihr strebsames ›Lern-Leben‹ behält sie bei.

Sie entwickelt mühelos freundschaftliche Kontakte mit anderen Lernschwestern und -pflegern, auch wenn es sie befremdet, was diese alles über sie zu wissen glauben:

»Ich war dann für die irgendwie so etwas Seltenes, ja. Ich weiß nicht warum, aber ich war für die selten, ja. Weil, die haben mich alles mögliche ausgefragt, alles mögliche wirklich, ja, ob mein Vater mich unterdrückt, ob ich geschlagen wurde mal, ob das, ob jenes, ob meine Mutter so viele Kinder gebären muß. Ich hab alle Fragen beantwortet und die meinten ›ja, du bist aus irgendwas anderem. Also du bist irgendwie was anderes. Du bist nicht so wie die türkischen, * bei den türkischen Familien‹.«

Sie hält den Überprüfungen stand und erhält die Bestätigung, eine ›normale‹ junge Frau aus ›normalen‹ Familienverhältnissen zu sein, also auf der gleichen Seite zu stehen, nur mit dem kleinen Zusatz des Kopftuches versehen.

Bei der Arbeit mit den Patienten fühlt sie sich wiederum auf dem Prüfstand. Sie wird mit verschiedenen Mutmaßungen konfrontiert und muß erneut ihre Normalität beweisen:

»Ich wurde dann natürlich erstmal angeguckt, ja, * und, * dann hat man halt gesehen, ich bin durchaus normal und auch von meinem Reden her und offen und wie auch immer, was man mir so sagte, und dann hieß es, ja, ich bin ja was ganz anderes und wo denn mein Glaube bliebe, und so, weil ich ja auch mit männlichen Patienten auch umgegangen bin und das ist auch so, Katheter gelegt und, da muß man also, dann hieß es ja, das ist ja unglaublich, und wie soll das gehen. Und sie sind ja, das hat man mir noch gesagt, sie sind ja so sauber, sie sind ja so sauber (lachend). In dem Moment habe ich natürlich gelacht. Aber ich bin so eine Tussi, ich mach mir dann später Gedanken drüber, also so tiefsinnigere. In dem Moment lache ich immer, weil ich — * also damit bin ich auch klar gekommen, wenn ich das erstmal einfach auf die lustige Ebene abregele. * Ja sie sind ja so sauber und *, »wie meinen Sie das?« und »ja, die türkischen, die Türken sind ja alle so schmutzig und, ich hab, ich seh auch ganz gut aus in meiner Kleidung. Ja habe ich dann erklärt, »es gibt verschiedene Menschen und *, es sind nicht alle Türken so schmutzig« und wie auch immer und, »ja nee, aber das wüßten sie, die wohnen bei denen im Haus und die sind alle schmutzig, das ist so«. Naja gut, okay. Es waren auch kranke Menschen, das ist anders, als wenn ich jetzt auf der Straße irgendwie begegnen würde.«

Neben einer anfänglichen Distanz seitens der Patienten, die sich ihr in den Blicken kundtut und deren Botschaft sie versteht als »ja was ist denn das für eine und die Türken wieder und macht sich hier auch breit und wie auch immer« und die sie häufig durch ihre persönlichen Bemühungen auflösen kann, schlägt ihr auch kompromißlose Abneigung entgegen: Einer weigert sich, sich von ihr den Blutdruck messen zu lassen. Wenn ihre Status-Insignien wie Blutdruck- und Fiebermeßgerät nicht sofort sichtbar sind beim Eintritt ins Krankenzimmer, wird sie von neuen PatientInnen spontan für die Putzfrau gehalten. Ein häufiger Anlaß für Kommentare und Bewertungen ihrer Person ist ihr akzentfreies Deutsch:

»Und das Sprechen, also ich wurde so oft, also von jedem Patienten glaube ich, auch angesprochen, das Reden, daß ich ja wie eine Deutsche wäre. Das Höchste war halt eine Patientin, die ... hat gemeint »ja, Sie sind aber keine Ausländerin. Sie sind so wie wir.« Und sie hat gemeint, das wär ein Kompliment, ich würde das als Kompliment auffassen. »Sie sprechen auch gut deutsch, für mich sind Sie so wie wir, ja. Sie sind, sie sind nicht so wie die Ausländer« ... Na gut, was sagt man darauf. Die Frau war schwer krank und, ich wollte sie nicht beleidigen. Aber ich konnte nicht sachlich sein in dem Moment. War ich halt ruhig ...«

Oft, so relativiert sie diese negativen Erfahrungen, haben sich anfängliche Ressentiments im Laufe der Zeit auch in freundschaftliche Beziehungen

umgewandelt. Das ist jedoch stets abhängig von ihren Bemühungen. Dazu gehört auch, daß sie sich als Lernschwester, die dem Leistungsdruck noch nicht so ausgesetzt ist, die Zeit nehmen konnte, sich mit einzelnen Patienten zu unterhalten und *da'wa* zu machen:

»Ich hab auch sehr viel, also bei uns heißt das, *da'wa*, also Aufklärung gemacht. Und ich fand, daß ich da auch ein ganz großes Stückchen Aufklärung gemacht hab. Also Aufklärung in bezug auf mich, auf uns und ich wurde dann am Schluß, wenn die Patienten gegangen sind, natürlich auch mal umarmt und so. Das waren vorher Patienten gewesen, die anfangs so ein bißchen so distanziert geguckt haben, ja was ist denn das für eine und, die Türken wieder, und macht sich hier auch breit und wie auch immer. Und ich hab denen halt erklärt, daß ich *, daß ich durchaus auch ein normaler Mensch bin, also nur mit, mit einem anderen Aussehen, ja.«

Aminas Verständnis von *da'wa* geht nicht in die Richtung von Missionierung mit dem Ziel der Konvertierung. Sie hat sie sich mit den Patienten, vielleicht auch mit den Kollegen, über den ›Islam an sich‹ unterhalten. Sehr wahrscheinlich auch ist sie als offenkundige Muslima mit Fragen oder vermeintlichem Wissen über den Islam konfrontiert worden. Aber das steht hier nicht im Vordergrund. Für sie ist *da'wa* Aufklärung und zwar nicht über abstrakte religiöse Normen und Werte, sondern sehr weltlich ausgerichtet, über die ›Normalität‹, die Gleichwertigkeit der muslimischen Migranten, vor allem über sich. Ihr Aufklärungsanliegen rekuriert auf die alltäglichen undifferenzierten Vorurteile und generellen Kategorisierungen. Sie, die abgesehen von den jungen Frauen und Mädchen, die sie in letzter Zeit in der Moschee trifft, kaum unmittelbare Beziehungen zu ›Ausländern‹ unterhält – die Eltern leben zurückgezogen, auf dem Gymnasium gab es in ihrer Klasse und in ihrem Jahrgang keine; ›Ausländer‹ ist für sie vor allem konnotiert mit dem marginalisierten Bahnhofsmilieu – und die sich bisher als individuiertes »Ausländerkind«, als integrierter Exot wahrgenommen hat, wird plötzlich Kollektiven wie den Ausländern, den Muslimen oder den Türken zugeschlagen. Sie wird als Repräsentantin aller angesprochen und kann sich nur dagegen wehren, indem sie ihre eigene Person vorzeigt. Das ist in dieser beruflichen Position eine Sisyphusarbeit, denn mit neuen Patienten beginnt das ganze Spiel von vorn. Wie Birzel sieht sie sich gezwungen, zu beweisen, daß sie die gleichen Leistungen erbringen kann, die gleiche Verwertungskapazität und Austauschbarkeit aufweist wie alle anderen in der beruflichen Position. Allerdings bedeutet das für sie kein Glück, denn sie ist durch ihre überdurchschnittlich gute Hochschulreife zu Höherem berufen und damit den Leuten, mit denen sie be-

ruhlich in der Klinik eines Arbeiterviertels zu tun hat, weit überlegen. Das mechanisch Auszuführende, das Dienende und das Zugewiesene sind Tätigkeiten, die ihren Ambitionen nicht gerecht werden. *Da'wa* bedeutet somit auch eine Möglichkeit der Rechtfertigung, in diesem niedrigen sozialen Status auszuharren und eine moralische Pflicht zur sozialen Nützlichkeit zu erfüllen.

Unterm Strich sind für sie aber die Auseinandersetzungen mit den Patienten nicht so erheblich. Viele haben sie schließlich »wirklich gemocht ... so von meiner Art her« und »dieses ausländische Kopftuch haben sie dann mit der Zeit halt echt weggesteckt«. Diese selbst-zentrierte Strategie mit dem Akteur-Selbst im Vordergrund stößt allerdings in einem Falle auf einen unüberwindlichen Widerstand. Dieser zeigt sich ihr in Gestalt einer Vorgesetzten. Bereits beim ersten Kontakt, als sie auf der Station erscheint und sich vorstellt, ist deren erste Reaktion, sie zunächst zu ignorieren und zum Telefon zu eilen, um bei höherer Stelle nachzufragen, ob sie »eine mit Kopftuch ... dulden ... muß oder was gegen sie tun ... kann«.⁴⁸ Mit ihr hat sie ihre bislang einzige »Konfrontation mit Ausländerfeindlichkeit«. Sie ist geradezu schockiert:

»Ich hab so 'was noch nie erlebt ..., nur wegen irgend, also nicht wegen meiner Fähigkeiten, sondern wegen meinem Aussehen. Nur wegen meinem Kopftuch. ... Also, nur wegen einer äußerlichen Sache, also rassistisch einfach. Ich war danach wirklich so geschafft und fertig, weil ich vorher so was noch nie gehabt habe. Das war noch nie, daß ich wegen meinem Äußerlichen oder so. Ich habe nie gedacht, daß es irgend so eine Sache gibt, wo ich nicht, wo ich keinen Zugang habe, nur weil ich Ausländerin bin, ne.«

Trotzdem sie sehr aufgebracht ist und Kolleginnen wie auch höhere Vorgesetzte ihr bestätigen, im Recht zu sein und das Recht auf massive Gegenwehr zu haben, zumal bekannt ist, daß es sich um eine Wiederholungsstäterin handelt, entschließt sie sich, die Ruhe zu bewahren und auch nicht der Gewalt zu weichen, sondern begreift als ihre islamische Pflicht, sich der Situation zu stellen:

»Dann habe ich mir überlegt, was ich da machen kann und dann habe ich mir überlegt, nein Amina, wenn du auf den Tisch gehauen hättest, das ist ja nicht Sinn der Sache. Das war wieder das Islamische. Das kannst du nicht machen. Das wär ja, daß du dann irgendwie dich bloßstellst, ja, und das soll nicht sein und du, du bist die Bessere und du verhältst dich anders. Du verhältst dich nicht so wie die meisten, du verhältst dich ganz anders. Da habe ich mir überlegt, ja das lasse ich jetzt über mich

ergehen. Also ich hätte durchaus das Recht dazu, die Station zu wechseln, ... hat mir jeder Recht gegeben. Und das war dann auch okay und ich habe dann mir gedacht, nee, das stehst du durch. Ja, da war wieder so dieses, ne, dann hast du den Härtestest geschafft danach und *das hat einen Grund, daß du hier bist und du sollst auch mal diese Seite sehen, wie es ist, mit dieser Frau zusammenzuarbeiten. Und ich habe das halt durchgezogen. Das gehörte zu einem der schlimmsten Kapitel, die ich da—, also wirklich. Das war wirklich sehr schlimm für mich.«

Amina beschließt, wie bereits gegenüber den PatientInnen, die ›islamische Contenance‹, die ein wesentlicher Bestandteil ihrer Selbstdefinition geworden ist, zu wahren: Sie will sich nicht in Kommunikationsformen und Situationen drängen lassen, die ihr aufgrund einer zugewiesenen niedrigeren Position im hierarchischen Gefällen zugewiesen werden. Es kommt in der gesamten Erzählung nicht fest umrissen heraus, was für sie »das Islamische« ist; es ist für sie selber kein Gegenstand mit klaren Grenzen. Es überschreitet offensichtlich den engeren religiösen Bereich, indem es zum Beispiel nicht allein darum geht, sich gottgefällig zu verhalten. Das Islamische stellt sich vielmehr als eine Kodierung dar, um den Niederungen des Binarität und Hierarchie einschließenden Denkens (Dumont 1991: 132) und Handelns zu entkommen. Es bewirkt eine Kalibrierung des Selbst im Kontext der Refiguration gesetzter Beziehungen. In diesem Sinne verfährt Amina nicht nach den Spielregeln, ihr Recht einzuklagen, was bedeuten würde, aus der negativen Rolle heraus zu agieren und sie damit anzunehmen. Sie versucht, als »Bessere«, die sich auf eine höhere Warte begibt, das Spiel zu kontrollieren. Die ganze Geschichte hat ein paar Wochen gedauert bis zum sowieso anstehenden Wechsel in den nächsten Ausbildungsbereich und sie hat sich ein Ausmaß an Durchhaltevermögen und Disziplin abverlangt, mit dem sie fast an ihre Grenzen gestoßen ist. Aber letztlich hat sie triumphiert, hat den, wie sie formuliert, »Härtestest geschafft« und sich weder in die Deklassifizierung noch in die Opferrolle drängen lassen, sondern ihren Anspruch als Gleiche diszipliniert vertreten, sich an ihre eigenen Regeln und die der Institution gehalten und sich nicht äußerlich aus der Fassung bringen lassen.

Auf der anderen Seite hebt Amina hervor, daß sie, bis auf jenen einen Fall, ihre KollegInnen trotz ihres Kopftuches und trotz deren Annahme von einer spezifischen islamischen weiblichen Ethik, die ihrer Funktionalität Grenzen setzt, mühelos von ihrer ›Normalität‹, ihrem Gleichheitsstatus überzeugen kann. Das gelingt ihr durch den praktischen Beweis, daß es auch in möglicherweise prekären Bereichen wie der Männerstation und prekären Situationen wie dem Anlegen von Kathetern bei männlichen Pati-

enten – dabei wird eine Kanüle in die Harnröhre eingeführt, um Urin abzuleiten; eine Aufgabe, die oftmals bei männlichen Patienten nur vom männlichen Pflegepersonal ausgeführt wird – keine islamische Begründungen oder Rechtfertigung gibt, notwendige Tätigkeiten zu verweigern. Sie führt dazu aus:

»Das wird halt immer so ganz hoch angesehen, daß ich mich—, also irgendeine Schwester hat dann irgendwann mal gesagt, auf der Männerstation, kurz vor der Tür, ›du*, da drinnen ist ein Mann, der ist nackt. Ich hoffe, das ist in Ordnung«. (lachend) ›Du, ich hab in meinem Leben schon mehrere nackte Männer gesehen, es ist okay«. (lachend) Also dieses, daß man denkt, das kann man den armen Mädchen nicht zutrauen, sie haben ja noch nie und so, ne. Und das haben sie halt auch ganz toll gefunden und ich fand es aber normal, daß ich, also, daß ich da jetzt was weiß ich—, ein Mann ist für mich ein genau derselbe Mensch. Also mit dem Tuch, ich weiß nicht, was die Leute damit verbinden, ja also, das ist wahrscheinlich irgendwie so, erstmal Brett vor dem Kopf sowieso, aber noch mehr, also daß man, was weiß ich, so keusch und wie—, ich weiß nicht. Also das würde mich mal echt interessieren, das zu wissen. Weil das Tuch ist nur eine Nebensache, also man merkt das gar nicht, wenn man mein Tun und mein Reden, mich da jetzt als Person da verfolgt im Stationsalltag. Ich tu echt dasselbe wie eine Schwester, vielleicht bin ich noch verständnisvoller oder so, vielleicht durch die Religion, weil, es ist ja auch was Soziales. Jede Religion befürwortet ja Soziales. Und ich denke mir auch, daß ich eine extra Belohnung, Belohnung in Anführungszeichen, dafür bekomme, weil ich das ja *, auch an Menschen tue. Also aus unserer Sicht ist der Mensch was Gutes, also der Mensch ist gut und, * alle kranken Menschen sind nun mal auch Menschen, auch egal, was für eine Rasse, Religion oder wie auch immer und dann bekommt er auch, *hassanat* heißt das auf arabisch, also, durch dieses *da'wa* tun halt, *, da ist man nicht so sehr im Minus, ja,. Also man tut ja auf der anderen Seite sehr viele—, bei uns ist es zum Beispiel verboten, über Leute in deren Abwesenheit * Schlechtes zu reden. Wenn ich über Leute rede, soll ich nur Gutes reden, ja. Das kann man überhaupt nicht vermeiden, ja. Also manche Diskussion besteht echt nur aus Lästerung über andere oder sich lustig machen, auch wenn man nicht der Mensch dazu ist, ja. Wenn man auf der anderen Seite so etwas tut, das gibt mir Befriedigung und löscht das andere wieder.«

Amina profitiert hier, in bezug auf die Männerstation, vom Überraschungseffekt. Aus dem unterstellten Minus, auf das sie sich legitimerweise berufen könnte, macht sie ein Plus, indem sie auf die Möglichkeit der Delegation verzichtet. Sie revidiert die Vorstellung der Kollegin von einer globalen islamischen Geschlechtersegregation nach traditionellem Muster.

Sie setzt der Vorstellung von Partikularismus und Selbstexklusion einen sehr modernen Islam entgegen, der ganz im Geiste des Universalismus die Geschlechterdifferenzen einebnet. Ersichtlich ist ein scharfer Gegensatz zu Birzels Ideologie der Geschlechtersegregation als Bestandteil gottgefälligen Handelns. Der »Auftrag«, bei Adorno ein Mittel, um den Unterschied zwischen Autorität und Sentiment zu verwischen (Adorno 1964: 70), erscheint bei Amina als Mittel der Legitimation, um mögliche Widersprüche zu überbrücken und ihr szientistisches Denken, in dem nicht das Geschlecht, sondern der neutrale kranke Körper Beachtung findet, in den Vordergrund zu stellen. Der Auftrag erhebt den Helfenden über den Leidenden, macht das Kopftuch zur Nebensache, während das Religiöse, egal welcher Richtung, aber es klingt wie eine Gleichstellung von Islam und Christentum, als Antrieb für individuelle Caritas hervorgehoben und über die bloße Funktion per Arbeitsvertrag gestellt wird. Das wird deutlich daran, daß sie sich nicht als Krankenschwester bezeichnet, sondern sich »wie eine Schwester«, die nicht nur ihre Arbeit selbstverständlich gut verrichtet, sondern überdies mitfühlt, sieht. Hier verschränken sich weltliche und religiöse Motive im individuellen Leistungsethos und führen über Caritas zu einer Neutralisierung von Geschlecht und Herkunft. Religiös zahlt sich das überdies noch aus im Kampf gegen das Minus an gottgefälligem Verhalten, das der eigenen Kontrolle ständig zu entschlüpfen droht. Der Anreiz der Belohnung reicht aber für Amina offenbar nicht aus, um die Ausbildung und die damit verbundenen Niederungen der Herabwürdigung durchzustehen. Sie bricht, wiederum nicht regellos, sondern in Übereinstimmung mit administrativen Zeitabläufen, die einen Zwischenabschluß vorsehen, die Ausbildung ab, um mit dem Medizinstudium zu beginnen. Sie bewertet diese Zeit als eine Phase der Selbstprüfung, die sie nach der langen Schulzeit mit einem Teil des wirklichen Lebens konfrontiert, zu dem neben der Arbeit auch die praktischen Auswirkungen der kulturellen Konstruktion der islamischen Frau gehört.

Abschließend läßt sich festhalten, daß das Feld der beruflichen Arbeit für die neo-islamischen Frauen von nahezu unverzichtbarer Bedeutung ist. Die Alltagspraxis sticht hier ab von moralischen Bedenken, die den islamischen Diskurs kennzeichnen. Advokaten eines modernen Islam wie al-Faruqi oder el-Bahnassawi tun sich sichtlich schwer mit der Befürwortung weiblicher Berufstätigkeit. Sie betonen, daß es auf Grund der Quellen keinen Grund für ein prinzipielles Verbot gebe, argumentieren aber hochgradig moralisch, indem sie sorgfältig auf »latente Nachteile«, die die arbeitenden Frauen selbst, die Kinder und die Gesellschaft an sich bedrohen

können (el-Bahnassawi 1993: 86f.) weisen. Die jungen Frauen setzen dem, ohne Widersprüche auszulösen, entgegen, daß sie wissen, wo die »eigenen Grenzen«, wo die Grenzen für sie als islamische Frauen liegen. Berufstätigkeit ist ein fester Bestandteil ihrer Lebensplanung, an dem auch die persönliche Islamisierung nichts ändert.

Zentraler als der ökonomische Aspekt, der sich mit einer guten Berufsausbildung verbindet, ist der symbolische. Berufliche Karrieren, auch wenn sie sich bescheiden ausnehmen, vermitteln in der Referenz zur ersten Frauen- generation der Migranten, die in erster Linie Hausfrauen und Arbeiterinnen sind, sozialen Aufstieg und soziale Integration (vgl. auch das folgende Kapitel). Sie sind eine Manifestation persönlicher Gleichwertigkeit. Sie bilden den Schlüssel für soziale Anerkennung, für die Aufhebung der Ver- kennung, in der das Gastarbeiter-Stigma zunächst unbesehen auf die ein- zelne Person übertragen wird. Der Arbeitsplatz bildet ein öffentliches Mikrofeld der Auseinandersetzung um Anerkennung, in dem man als moderne Frau und als Muslima seine Gleichwertigkeit über Leistung re- präsentieren kann. Das Islamische als das Eigene und das zu Verteidigen- de, weil es als Bestandteil des tiefen Selbst definiert ist, ist nicht nur Last auf dem Arbeitsmarkt, sondern Bewährung in einem dichten Raum des Austausches und der Austauschbarkeit. In zahlreichen Situationen der Be- währung und der Aushandlung erfolgt eine, im Sinne Lukács' und Hellers, Subjektwerdung durch die Transzendenz von Grenzen auf der Basis per- sönlichen Handelns. Dabei geht es nicht nur darum, den anderen zu zei- gen, daß man etwas kann, daß man das gleiche leisten kann wie sie. Gleich- zeitig liegt hier ein maßgebliches Feld der praktischen Ausformung der Idee Islam, indem persönliche Entscheidungsspielräume und systemische Anforderungen in Taktiken der Ausbalancierung verbunden sind. Der Is- lam zeigt sich hier nicht als rigides System, sondern als ein lebendiger Fluß alltagsweltlicher Akte, die sich mit anderen verknüpfen bzw. mit ihnen ko- existieren. Im Verständnis der neo-islamischen Frauen bejaht der Islam die weibliche Berufstätigkeit: als Feld der Entfaltung und nützlichen An- wendung subjektiver Ressourcen unabhängig vom Geschlecht – auch als Maschinenbauingenieur, einem männlich besetzten Beruf, zu arbeiten, ist wie eine Frau, die nichts dabei findet, fast nur mit männlichen Kommilito- nen Umgang zu haben, belegt, kein Hindernis –, und vor allem als Feld der Repräsentation und des Dialogs. Dabei bildet eine Arbeitsethik, die neben der Sprengung ethnischer Segregationstendenzen wie sie die Einwande- rungsgesellschaft aufwirft, auch die tiefen »kernislamischen« Grenzen der geschlechtlichen Segregation auflöst, ein Hauptinstrument, über das sich

Selbstaffirmation und Anerkennung ineinander vermitteln. *Da'wa* oder *ji-had* erscheint in der Form einer sehr praktischen situations- und subjektorientierten, auf bestehende und habitualisierte Machtpolitiken der multikulturellen Gesellschaft rekurrierende Anerkennungspolitik.