

WEIBLICHE MIKROPOLITIKEN UND DIE GLOBALISIERUNG DES ISLAM

Ruth Klein-Hessling, Sigrid Nökel, Karin Werner

Der vorliegende Band möchte einen Beitrag zur Entschlüsselung des Verhältnisses von Islam und Globalisierung leisten. Die hier kombinierten, auf 13 Fallstudien beruhenden Befunde und Analysen aus Afrika, Asien und Europa deuten auf die Vielschichtigkeit und Diversität hin, die dieses Verhältnis charakterisieren. Um die in den verschiedenen Aufsätzen offerierten Perspektiven zusammenzuführen und weiterführende Einsichten zu gewinnen, wollen wir diese Arbeiten und die in ihnen präsentierten Argumente auf den folgenden Seiten im Lichte der jüngeren Globalisierungsdiskussion betrachten und sehen, welche soziale Topographie dieser Blick freilegt. Diese Perspektive verortet die aktuell beobachtbaren Globalisierungsprozesse an vielen Punkten und Positionen in einem sozialen Bezugsrahmen, dessen vieldimensionale Architektur sich durch traditionelle Globalisierungskonzepte und den mit ihnen verbundenen eindimensionalen Determinierungslogiken nur unzureichend fassen lässt.¹ Die im vorliegenden Band gebündelten Fallstudien legen die Metapher einer vielschichtigen Landschaft aus verschiedensten Relationen nahe. Der Blick richtet sich also auf eine Vielzahl von mehr oder weniger verbundenen sozialen Räumen, die sich unter den aktuell beobachtbaren Prozessen von Globalisierung konstituieren. Daß an diesen Prozessen Frauen in vielerlei Hinsicht beteiligt sind und in den unterschiedlichen Räumen als Akteurinnen mitwirken, ist eines der Merkmale des mit dem Begriff Globalisierung bezeichneten Bündels von Prozessen.

Bei der Entschlüsselung des Verhältnisses von Islam und Globalisierung wird der Islam als Teil und Komponente eines komplexen, auf vielen Ebenen verlaufenden Globalisierungsprozesses behandelt und damit auch der Umstand unterstrichen, daß Globalisierung nicht nur eine von den westlichen Gesellschaften ausgehende unidirektionale Entwicklung darstellt. Entsprechend werden wir im folgenden das Terrain diffusionistischer Erklärungsmuster verlassen und statt dessen die im Zuge zeiträumlicher Dehnung mitentstehenden, ungeplanten, von vielen Seiten aus in Gang gesetzten Transformationen religiöser Alltagspraxis ins Zentrum der Betrachtung rücken und damit sozialen Kontingenzen Rech-

nung tragen. Diese Perspektive eines globalen Islam sensibilisiert sich für das Geschehen in neu konstituierten bzw. veränderten Arenen sozialer Praxis. Hierdurch wird der Blick dafür frei, wie unter diesen Bedingungen soziale Differenzen erodieren, verteidigt oder verschoben werden.

Um das Verhältnis von Islam und Globalisierung adäquat zu thematisieren, benötigt man analytische Zugänge zur Untersuchung von Globalisierungsprozessen, die sensibel für alltägliche soziale Prozesse sind. Solche empirisch orientierten Zugänge zur Globalisierung des sozialen Alltags sind mittlerweile recht fruchtbar (Dürrschmidt 1999; Eade 1997; Hall 1991; Hannerz 1996; Schlee/Werner 1996; Wilson/Dissanyake 1996) und sollen mit dem vorliegenden Beitrag um eine weitere Facette ergänzt werden. Damit ist der hier gewählte Zugriff auf das Verhältnis von Globalisierung und Islam bereits eingegrenzt: Im Zentrum unserer Konzeption steht die Globalisierung des Alltags und somit auch das durch Globalisierungsprozesse in Wandel geratene, sich aber keineswegs auflösende Lokale. Unser Interesse gilt also der Globalisierung als Prozeß der Entstehung von sozialen Prozessen, Strukturen, Medien, Praktiken und Artefakten, die sozial zugleich lokal und trans- bzw. überlokal verankert sein können, ohne daß die Grenzen zwischen global und lokal sich auflösen.

Es ist bereits mehrfach thematisiert worden, daß Globalisierungsprozesse nicht nur Wirtschaft, Politik und Kultur, sondern auch die Religion erfassen (vgl. Robertson 1990; Cipriani 1994). In Zeiten fortschreitender Globalisierung nicht nur von Gesellschaft, sondern auch von Gemeinschaft (vgl. Beyer 1994) gewinnt das Konzept von der »imagined community« (Anderson 1985) zunehmend an Bedeutung, da in dieses Konzept von Gemeinschaft die nun im Weltmaßstab ausgeschöpften Möglichkeiten raumzeitlicher Dehnung von Wir-Gruppen (Elwert 1989) bereits eingebaut sind (vgl. Eade 1997). Wie Roland Robertson darstellt, werden unter Globalisierungsbedingungen Vergemeinschaftungsprozesse auf verschiedenen Ebenen miteinander verbunden: Globale Gemeinschaftsvorstellungen, wie sie etwa mit dem Begriff »Menschheit« (*humanity*) verbunden werden, und lokale Vergemeinschaftungsprozesse (regionaler, nationaler, ethnischer Reichweite) werden nun zunehmend miteinander verknüpft. Um die innerhalb und zwischen verschiedenen Ebenen stattfindenden Prozesse zu erklären, entwickelt Robertson das Konzept des nach keiner Seite hin auflösbaren »globalen Feldes« als global-lokales Perpetuum Mobile (Robertson 1994).

Für das Verhältnis von Globalisierung und Islam bedeutet das hier fokussierte Entstehen neuer, gleichzeitig global wie lokal verankerter sozialer Strukturen wie Netzwerke und multimedial unterstützte translo-

kale und transnationale soziale Räume (Pries 1996; Faist 1995, 1999; Peleikis 1999), daß sich in diesem, von keinem archimedischen Punkt aus beobachtbaren und steuerbaren Prozeß eine Emergenz unterschiedlicher sozio-religiöser Formen vollzieht. Wie auf den nachfolgenden Seiten eingehend behandelt wird, ist der globale Islam Vehikel und Motor für Homogenisierung und Heterogenisierung sowie für Universalisierung und Partikularisierung.

EINORDNUNG DES ISLAM IN DIE GLOBALE TOPOGRAPHIE: DER GLOBALE ISLAMISCHE RAUM

Um die hier angesprochenen Prozesse zu ordnen und die in ihnen wirk samen Mechanismen zu verstehen, ohne hierbei modernistisch-reduktionistisch zu argumentieren, d.h. eine übergreifende, den Verlauf steuernde moderne »Master«-Logik zugrunde zu legen, ist es sinnvoll, ähnlich wie Arjun Appadurai dies mit Hilfe des Begriffs der »scapes« getan hat (Appadurai 1990, 1996), verschiedene Räume in der globalen Landschaft zu unterscheiden. Wir verfolgen hier die Idee, zusätzlich zu den spezifischen »scapes«², die Appadurai entwickelt hat, einen Bereich abzugrenzen, den wir in Analogie zu seiner Terminologie als sozialen Raum der Religionen (»religioscape«) bezeichnen wollen. Der Fokus liegt im folgenden auf einem Raum sozialer Beziehungen und Strukturen, den wir hier den *globalen Raum des Islam (Islamscape)* nennen werden.

Die von Appadurai analysierten scapes sind zugleich soziale Strukturen und imaginäre Horizonte. Als solche sind sie mit einem gewissen Grad an Autonomie im Verhältnis zu anderen sozialen Sphären ausgestattet, mit denen sie jedoch vielfältig verflochten sind.³ Sie sind begrenzte, in sich differenzierte Sphären, in denen eine spezifische »politische Ökonomie symbolischer Zeichen« stattfindet; sie können quer zu anderen bestehenden sozial-imaginären Einheiten wie Nationen etc. gelagert sein. Es ist das Kennzeichen dieser sozio-kulturellen Landschaften, daß sie nicht durch territoriale Grenzen, sondern durch die operative Reichweite der in ihnen zirkulierenden Handlungsketten und Kommunikationsströme begrenzt werden.⁴

In bezug auf den globalen Raum des Islam wären etwa folgende konstituierende Elemente zu nennen: die praktischen alltäglichen Handlungen von Muslimen und die hierin involvierten kommunikativen Akte; die in diesem Zusammenhang hergestellten sozialen Kontexte vom Besuch der lokalen Moschee über den Konsum von religiösen Fernsehprogrammen

und die Lektüre von religiösen Schriften bis hin zum Gebrauch des Internet, der Pilgerfahrt nach Mekka, der Zirkulation von Studenten zwischen islamischen Universitäten, dem ›Fluß‹ islamischer Gelehrter zwischen verschiedenen Orten. Diese Sphäre wird auch durch die Ausbildung spezifischer religiöser Lebensstile, die Ausformung bestimmter Laien- und Expertenrollen, die Ausbildung spezifischer sozialer Organisationen und damit also von sozialen Prozessen und Strukturen auf der Mikro-, Meso- und der Makroebene konstituiert. In dieser Perspektive ist die spektakuläre und mächtige raumzeitübergreifende Fatwa des Ayatollah Khomeini gegen den Schriftsteller Salman Rushdi ebenso ein Element des globalen islamischen Raumes wie die zahlreichen unspektakulären in Globalisierungsprozesse involvierten alltäglichen religiösen Handlungen und die hierbei ausgebildeten sozialen Strukturen. Der Islam wird hier also nicht religionswissenschaftlich, sondern soziologisch im Hinblick auf das alltägliche soziale Leben betrachtet. Das Konzept eines globalen islamischen Raumes eröffnet einen Blickwinkel für die Betrachtung von alltagsweltlichen Prozessen, die nicht nur auf abgezirkelte lokale Bereiche begrenzt sind, sondern zunehmend in raumzeitlich gedehnte soziale Zusammenhänge eingebettet wird.

DER NEUE ISLAM DER FRAUEN. VIER SITUIERUNGSKONTEXTE WEIBLICHER LEBENSPRAXIS IN DER GLOBALISIERTEN MODERNE

Wenngleich die Aufsätze dieses Buches unter dem Titel »Der neue Islam der Frauen« stehen, so ist damit nicht die naive Annahme verbunden, daß es sich um eine frauenspezifische Neuschöpfung, um die Entwicklung eines neuartigen, völlig ›anderen‹ oder alternativen feministischen Modells handele. Auch besteht nicht die Intention, das, was man als neue soziale Bewegung, in der Frauen eine »Bewegung innerhalb der Bewegung ... konstituieren« (Samandi 1997: 327) oder als lokal begrenzte mikrostrukturelle Phänomene konstatieren kann, an der Programmatik eines universalistischen Feminismus zu messen (vgl. Majid 1998; Joseph 1998). Das zentrale Anliegen ist vielmehr, die vielfältigen Formen weiblicher Mikropolitiken, die sich offenkundig an vielen verschiedenen Orten unter den Bedingungen von Globalität in Referenz auf den Islam entfalten, zu sammeln, in ihren Ähnlichkeiten und Unterschieden zu präsentieren und verschiedene Pfade der »Interpenetration des Lokalen und des Globalen« (Robertson) empirisch zu erschließen. Allerdings besteht

nicht die Absicht, ein systematisch ausgewähltes ›repräsentatives Sample‹ anzubieten, von dem dann nach modernisierungstheoretischer Manier abzuleiten wäre, auf welchem Entwicklungsstand ›der Islam‹ heute, in der globalen, post- oder hochmodernen Welt, der reflexiven Moderne, der Weltgesellschaft oder wie auch immer die Formulierung ausfällt, anzusiedeln wäre. Lediglich einige der unterschiedlichen, den jeweils spezifischen lokalen Konfigurationen entsprechenden Formierungs- und Expressionsmöglichkeiten innerhalb einer bislang nicht abgrenzbaren Bandbreite sollen hier präsentiert werden. Das Spektrum umfaßt so lebensweltlich unterschiedliche Räume wie infolge von Migration und Kommunikationstechnologien ›globalisierte Dörfer‹ – siehe die Beiträge von Anja Peleikis und Ruth Klein-Hessling – und urbane Metropolen wie Kairo, Paris und Berlin, die in diesem Band durch Karin Werner, Monika Salzbrunn und Gerdien Jonker vertreten sind. Wie aus den Beiträgen hervorgeht, liegen diese sozialen Räume nicht nur geographisch auf unterschiedlichen Breiten- und Längengraden, sondern bilden auch spezifische soziale Situierungskontexte für verschiedene Formen von Mikropolitiken im globalen islamischen Raum.

Man kann die Beiträge dieses Bandes unter vier Kontexte ordnen, in denen positionierende Mikropolitiken in Referenz auf den Islam ersichtlich sind:

1. In einem sehr spezifischen Kontext steht der Islam unter den Bedingungen des ›Postkommunismus‹, der nicht länger als alleinige Ideologie Leben und Politik beherrscht, sondern erweiterte Spielräume für andere Ideologien und Ideen, darunter auch für den Islam, eröffnet hat. Damit einher geht eine Verlagerung: Ehemals schwerpunktmäßig auf den häuslichen, familiären Rahmen beschränkt und in der Gestaltung und Weitergabe seiner überlieferten Handhabung wesentlich den Frauen überlassen (vgl. z.B. Tokhtakhodzhaeva 1997), verschiebt sich mit seiner zunehmenden Bedeutung für die öffentliche Arena die den Geschlechtern zugeordnete Verfügungsgewalt. Ersichtlich ist eine wachsende männliche Aneignung, der die Frauen, so auch die Beobachtung von Elisabeth Allès (in diesem Band), gegenwärtig nur wenig entgegenzusetzen haben, weil es ihnen an Erfahrungen und Ressourcen zur politischen Verteidigung ihrer Interessen mangelt. Elisabeth Allès zeigt in ihrem Beitrag auf, wie gewachsene lokale Strukturen der chinesischen Muslime sich infolge einer zunehmenden Integration in den globalen islamischen Raum gegenwärtig wandeln. Eine Folge davon ist die Entwicklung konkurrierender islamischer Institutionen und die Bedrohung traditioneller weiblicher Funktionen in den Moscheen.

2. Dörfliche Lebenszusammenhänge erleben unter Globalisierungsbedingungen nicht zwangsläufig eine Erosion, sondern, im Gegenteil, sie vermögen sich durch sie zu bereichern und zu intensivieren. Traditionen werden weitergefüht und, wie Anja Peleikis aufzeigt, erfolgreich translokalisiert, so daß eine Dorfgemeinschaft sich dank technischer Mittel über große räumliche Distanzen auszudehnen vermag. Andererseits ermöglicht Translokalität die Intensivierung interner Auseinandersetzungen und Differenzen auf der Basis islamischer Codierung. Anders als bislang im ›postkommunistischen‹ Kontext ist eine zielbewußte weibliche Politik ersichtlich. Daß eine solche weibliche Politik nicht ideell vorgeformt sein muß, sondern sich Schritt für Schritt intersubjektiv, sozusagen im Fluß des alltäglichen Lebens spontan ausformt, zeigt Ruth Klein-Hessling detailliert am Beispiel des Bestattungsrituals in einem sudanesischen Dorf: Dort prallen im Verlauf der mehrtägigen Trauerzeremonie die verschiedenen Vorstellungen dessen, was angemessene islamische Praxis sei, aufeinander. Das Dorf erscheint als ein Mikrokosmos, in dem verschiedene Überformungen weiblicher Lebenspraxis – das ›reine‹, sich auf die Schrift berufende Islamische der urbanen ›Aufgeklärten‹, die sedimentierte dörfliche Praxis einschließlich ihrer Überlagerung durch staatliche Regulierungen derjenigen, die das Dorf nie verlassen haben, das Insistieren auf frühere dörfliche Praxis durch Migranten – koexistieren und die verschiedenen sozialen Lagerungen der Beteiligten wider-spiegeln.
3. Eine andere Gemengelage bieten die urbanen Metropolen der Länder mit mehrheitlich islamischer Bevölkerung, in denen der rapide soziale Wandel und die großräumigere kommunikative und soziale Verdichtung deutlichere Akzente in der Rekonstituierung islamischer Identität und vor allem in der Politisierung der Auseinandersetzung um kulturelle Autorität setzt. Auffällig sind hier die Frontlinien zwischen den Islamistinnen und den ›Säkularistinnen‹, die, signifikanterweise, vor allem den mittleren sozialen Schichten zuzurechnen sind. Vergröbernd läßt sich hier die Auseinandersetzung um den Islam als symbolische Auseinandersetzung ökonomisch und im Zusammenhang damit auch kulturell kompetitiver Gruppen beschreiben. Hervorzuheben ist im großstädtischen Kontext der Universitätscampus als Mikrokosmos dieser Auseinandersetzung. Ersichtlich sind zwei Dimensionen, die um den Begriff des Bürgers bzw. des Individuums zentriert sind. Da ist zum einen die Forderung nach politischer Demokratie. Besonders virulent ist diese Frage, wie Barbara Pusch im vorliegenden Band aufzeigt, im Falle der Türkei, in der ein Kopftuch-Verbot an Universitäten besteht. Mit der Diskriminierung

von Bürgerinnen aufgrund ihrer Weltanschauung diskreditiert sich der Staat hinsichtlich seiner demokratischen Kapazitäten, während die islamistische Bewegung als zivilgesellschaftliche Kraft die Position demokratischer Staatsbürger einnimmt. Zum anderen, das wird in den Tiefenwirkungen vor allem von Karin Werner detailliert herausgearbeitet, findet über den Islam eine spezifische Konstituierung weiblicher Identität statt, die bei den Frauen mit Selbstbestimmung konnotiert ist. Demokratie – Identität – Selbstbestimmung, das sind, wenn wir Robertsons' Definition zugrundelegen, die charakteristischen Merkmale, die die Globalitätsidee kennzeichnen.

4. Wiederum ein anderer Situierungskontext ist gegeben, wenn die Idee Islam in nicht islamisch geprägten Regionen fuß faßt. Hier sind gänzlich andere Konstituierungs- und Transformationsbedingungen gegeben. In den Beiträgen von Monika Salzbrunn, Nancy Venel, Helma Lutz, Gerdien Jonker und Sigrid Nökel werden verschiedene Facetten der Etablierung des Islam in europäischen Ländern – in Frankreich, in den Niederlanden und in Deutschland – beleuchtet. Im Zentrum der Ausführungen stehen dabei die jungen Frauen der zweiten Generation der Arbeitsimmigranten, die trotz offensichtlicher ›Integration‹ die ›Fremden‹, die ›Anderen‹ bleiben. Als Angehörige einer kulturellen Minderheit eingeschwängt zwischen Assimilationsforderungen einer Dominanzkultur, die sich als Universalmodell aufdrängt, und einem Identitätspostulat, das unverwechselbare individuelle Identität hervorhebt, die in diesem Fall mit diskreditierten kulturellen Wurzeln verbunden ist, so daß Herkunft und Abstammung gleichzeitig als negativ und positiv, als hinderlich und produktiv gelten, entwickeln sie Anerkennungspolitiken, die auf dem Islam basieren. Demokratie, Menschenrechte und weibliche Identität bilden ebenso wie in den islamisch geprägten Regionen Eckpfeiler dieser Anerkennungspolitiken. Gleichzeitig ist die Lokalisierung ›fremder‹ kultureller Elemente in einem Raum, der relativ frei von islamischen Traditionen und dichten Vorstrukturierungen ist und den (weiblichen) Individuen nicht nur spezifische Anforderungen aufbürdet, sondern auch kreativ nutzbare Spielräume eröffnet, von zentraler Bedeutung.

Somit können vier, hier modellhaft dargestellte, im globalen islamischen Raum situierte Kontexte skizziert werden, in denen weibliche Mikropolitiken in Referenz auf den Islam ersichtlich sind. Diese Kontexte bilden jeweils spezifische Arenen der Auseinandersetzung, die allerdings trotz ihrer diversen Bedingungen und Besonderheiten, die aus den lokalen Morphologien resultieren, in einigen Aspekten große Ähnlichkeiten und übergreifende Muster aufweisen.

DAS SPEKTRUM WEIBLICHER MIKROPOLITIKEN UND DER ISLAM

Den bereits mehrfach ins Spiel gebrachten Begriff der Mikropolitiken verwendet Jameson im Zusammenhang mit neuen sozialen Bewegungen, die in der Postmoderne an die Stelle sozialer Klassen rücken und »dezentrierte, partikulare Gruppeninteressen vertreten (Jameson 1991: 318ff., 347ff.). Mikropolitiken stehen somit im Kontext von Organisierung, Institutionalisierung sowie Repräsentation und Wettbewerb in der und um Öffentlichkeit. Unter diesem Blickwinkel gewinnen islamistische Bewegungen im globalen Rahmen bzw. islamistische Eliten im nationalen Rahmen die Bedeutung von institutionellen Akteuren (vgl. z.B. Göle 1997; Salvatore 1998). In diesem Rahmen – und als seine Erweiterung, denn institutionelle Akteure, die sich auf den Islam beziehen, müssen nicht zwangsläufig Islamisten sein – ist auch der Beitrag von Mona Abaza in diesem Band zu sehen. Sie beschreibt die *Sisters in Islam*, eine Gruppe akademisch gebildeter Frauen in Malaysia, die seit Jahren aufmerksam die offizielle Politik der Islamisierung verfolgen und versuchen, die daraus oftmals resultierenden negativen Effekte für die Frauen wie auch für die nicht-islamischen Bevölkerungsgruppen in das öffentliche Bewußtsein zu bringen. Dieses Engagement ist ein Beispiel für die Förcierung zivilgesellschaftlicher, von Frauen getragener Kräfte als Reaktion auf staatliche Islamisierungspolitiken. Der Eintritt in die Öffentlichkeit als Teil von Zivilgesellschaft beschränkt sich aber nicht nur auf die nationalstaatliche Ebene, sondern ist, wie der Bestand von internationalen Netzwerken beweist, längst zum Bestandteil weltgesellschaftlicher Politik geworden (vgl. Lachenmann 1995; Oezdalga/Persson 1997; Klein-Hessling 1999b).

Diese organisierte zivilgesellschaftliche Form ist aber nur eine Gestalt, die Mikropolitiken annehmen. Daneben bestehen, wie bereits Moghadam (1993) festgestellt hat, noch jene diffusen Formen, die sich abseits von institutionellen politischen Arenen in alltagsweltlichen Körperpolitiken und, mittlerweile ein gebräuchlicher Begriff, Identitätspolitiken formulieren. Diese zielen vornehmlich auf Selbstkonstituierung und Re-positionierung in bezug auf die jeweils für eine Person relevanten sozialen Kontexte. Was besonders den Islamismus auszeichnet, ist die Überschreitung der Dichotomie zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre. Kennzeichnend sind Mikropolitiken, die der oder die einzelnen auf sich selbst richtet bzw. richten, wie z.B. die Gewissensentscheidung, ein Kopftuch zu tragen, die zugleich aber hochgradig öffentlich wirken, Öffentlichkeit erschließen und unter der Bedingung einer postmodernen Ausweitung der sogenannten »öffentlichen Sphäre« (Jameson 1991) auch

zunehmend das weibliche islamische Subjekt in die Öffentlichkeit schleusen oder in den öffentlichen Diskurs zwingen (vgl. dazu Helma Lutz und Barbara Pusch in diesem Band). Somit wird eine veränderte Beziehung zwischen dem weiblichen Subjekt und der Öffentlichkeit, dem, wie Jameson anmerkt, »phantasmatic other« erzeugt (ebd.: 351). Die enorme Bedeutung der Repräsentation, der Anwesenheit in der Öffentlichkeit, zeigt sich auch dort, wo ein islamistisches Ideal auf eine häusliche weibliche ›Rolle‹ insistiert, nämlich in Frauenzeitschriften, die mit dem Ziel vertrieben werden, Modelle für diese ›Rolle‹ übers Land zu streuen (vgl. Sariönder in diesem Band).

Mikropolitiken müssen aber nicht in institutionalisierte, diskurszentrierte bzw. konsumorientierte Öffentlichkeitswirksamkeit umschlagen. Die »Erweiterung des Öffentlichen« (Jameson 1991) macht auch die als privat definierten Angelegenheiten zu Konkurrenzgütern in öffentlichen Diskursen. Damit ist die Aufmerksamkeit zu erklären, die der ideologisierte islamisierte weibliche Körper in öffentlichen Diskursen erfährt. Damit ist auch zu erklären, wieso der weibliche Körper von islamischen Frauen selbst in die öffentliche Arena eingebracht wird. Ein Körper ist ganz sicherlich nie ›privat‹, sondern steht als interaktives Zeichensystem und Instrument in symbolischen Auseinandersetzungen in Vergesellschaftungskontexten; er ist, um bei Jameson zu bleiben, ein »Text«. Bemerkenswert ist hingegen schon, wenn der islamisierte Körper, zumal der weibliche, trotz einer lokalen Kultur der Geschlechtersegregation, in der Weiblichkeit und Öffentlichkeit in problematischer Beziehung zueinander stehen, als »öffentlicher Text« Einsatz findet. Dieser Zwang zur Öffentlichkeit zeigt sich, in einer sehr seriösen, über Bildung und gesellschaftsorientiertes Engagement vermittelten Form auch bei den, wie Ursula Klaes in diesem Band darstellt, »Aktivistinnen der libanesischen Hizb Allah«.

Kennzeichnend ist in diesem Zusammenhang die Verknüpfung von Konformität (islamische Kleidung, Verschleierung, Bindung an die islamischen Quellen als Zeichen der Authentizität), Individualität (Islam als persönliche, reflektierte Wahl) und Öffentlichkeit (der weibliche islamisierte Körper als Repräsentationsfolie). Über die Verknüpfung dieser drei Begriffe, die eine jeweils relative und situativ gebundene Bedeutung haben, werden ›postmoderne‹ oder ›globalisierte‹ (je nach Schwerpunktsetzung) subjektive Haltungen artikuliert und Praktiken arrangiert. Das gilt sicherlich für eine ganze Reihe ideologischer Orientierungen. Das gilt aber auch für die Ausbildung islamistischer Lebensstile, die innerhalb der Bandbreite islamischer Mikropolitiken einen prominenten Raum einnehmen. Das mag zum einen an der Sichtbarkeit liegen, die dieses Phä-

nomen den SozialwissenschaftlerInnen sozusagen vor die Füße legt, und zum anderen an einem Überraschungseffekt, der sich aus einer Kontrastierung zwischen der betonten öffentlichen Emergenz einer islamischen Rationalität und einem lang gepflegten, an der Weberschen Religionsoziologie geschulten *>oriental bias<* bei der Betrachtung des Islam und der islamischen Welt (vgl. z.B. Stauth 1993, 1998) ergibt.

Wesentliche Kennzeichen islamistischer Lebensstile sind die Idee vom *>autonomen<* weiblichen Selbst in bezug auf die individuelle Lebensplanung und die, zuweilen sehr ausgeprägte, Reflexion alltäglicher Handlungen. Charakteristisch sind auch die zahlreichen Taktiken der Selbstbehauptung sowohl gegenüber traditionellen islamischen Zugriffen wie auch gegenüber den sogenannten modernen universalistischen Zugriffen, wie auch immer sie in den jeweiligen Mikrokontexten aussehen. Diese Lebensstile repräsentieren eine universalistische Form von Mikropolitiken: Wie verschiedene Aufsätze in diesem Band belegen, erfolgt trotz unterschiedlicher lokaler Situierung der Rückgriff auf nahezu gleiche Selbsttechnologien (Foucault 1993). Der hohe Grad an Rationalisierung und Reflexivität, der sich damit verknüpfen kann, und der, in Verbindung mit der Herstellung *>postmoderner<* geschlechtlicher Egalität, die über das Emanzipationsprojekt der modernen, nationalstaatsorientierten Ära hinausweist, lässt sich im folgenden am Beispiel von Islamistinnen in Kairo veranschaulichen.

WEIBLICHE MIKROPOLITIKEN ALS PRAKTIKEN EINES UNIVERSALISTISCHEN HYPERISLAM

Unter islamistischen Universitätsstudentinnen in Ägypten ist korrespondierend mit einer enormen Leistungsbereitschaft im Rahmen ihres Studiums, die angesichts der hohen Arbeitslosigkeit von Akademikerinnen als einzige Chance erscheint, auf dem Arbeitsmarkt Fuß fassen zu können, eine geradezu asketische Perfektionierung der islamischen Praxis zu beobachten. Hierzu gehören Praktiken des extensiven, auch nächtlichen Betens und des täglichen Studiums der islamischen Schriftquellen.

In bezug auf das Individuum ist hier die Technisierung religiöser Praktiken zu beobachten, deren präzise Mikropolitiken Körper und Geist disziplinieren. Signifikanterweise belädt sich dieser Lebensstil mit der Bürde, *»die bessere Alternative«* zu sein, eine schwere Last, die vom einzelnen Individuum getragen werden muß. Es sind hier Konturen eines perfektionistischen *»Hyperislam«* erkennbar, der sich selbst in Bezie-

hung zur westlichen Moderne setzt, indem er die hier ausgeprägten Formen der Rationalisierung der Lebensführung aufgreift und zu überbieten versucht.

Offensichtlich erfolgt die Verknüpfung von taktischen Bewegungen (vgl. de Certeau 1984) zur Konstituierung einer Position der Eigenständigkeit – im Sinne einer kommunitaristischen Authentizität wie im Sinne einer individuellen Wahl – mit und durch Artefakte der westlichen Kultur. Beobachtbar ist hier nicht eine simple Abkoppelung oder eine alternative Moderne, ein ohnehin illusorisches Ziel angesichts der historisch gewachsenen engen, unauflösbaren kulturellen Verflechtung und wechselseitigen Überformung, die nicht mehr hervorbringen kann als die Konstituierung des Anderen. Statt dessen rückt die Frage der Handhabung und der Einbettung der westlichen Artefakte in das konstituierte Milieu in den Vordergrund. Das läßt sich an einem banalen Gegenstand wie dem von Angehörigen neuer islamistischer Strömungen vieldiskutierten Minirock zeigen: Über dieses Kleidungsstück gibt es zahlreiche schriftliche Kommentare, häufig von Frauen für Frauen verfaßt, aber auch in Gesprächen taucht es immer wieder als beliebtes Thema auf. Sowohl in der schriftlichen wie in der mündlichen Abhandlung wird der kurze Rock von der westlichen Hemisphäre der imaginierten globalen Topographie in die islamische Hemisphäre überführt und dabei neu ›verskriptet‹. Dies geschieht, indem man den Rock seiner übrigen, etwa ästhetischen, praktischen und ideologischen Aspekte ›entkleidet‹, ihn als Erotisierungswerkzeug und damit als technisches Artefakt von Frauen rationalisiert und ihn als solches gezielt in den eigenen Lebensstil integriert. Im Ergebnis bedeutet dies, daß Frauen dazu angehalten werden, den Minirock nicht mehr in der Öffentlichkeit zu tragen, wo ihr mächtiger Sexappeal soziale Unordnung bewirken könnte. Statt dessen werden sie dazu aufgefordert, den Rock häufiger zu Hause anzuziehen, um ihre Ehemänner sexuell zu stimulieren. Nicht der Minirock bzw. das Tragen des Minirockes wird somit, wie man einer fundamentalistischen Weltansicht unterstellen würde, als unmoralisch an sich oder als ›westlich‹, was aufs Gleiche hinausläuft, gebrandmarkt, sondern es erfolgt eine situative und pragmatische Benutzung.

Wie dieses Beispiel veranschaulicht, werden Codes kultureller Eigenständigkeit durch das reflexive Rotieren um die Diskurse, Praktiken und Artefakte des sozialen Umfeldes gewonnen und in Verknüpfung mit anderen Wissenselementen (etwa schriftlich fixierten religiösen Diskursen) zu allgemeinen Positionen ›hochgerechnet‹, d.h. zu Universalismen verarbeitet. Doch erfolgt diese Universalisierung nicht ›ungestört‹, vielmehr ist sie das Ergebnis von harter Arbeit an der Grenze: Die betreffenden

Akteure leben und agieren denn auch eher auf der Grenze und haben durch ständige Übersetzungsleistungen Differenzen ›hautnah‹ auszuhalten, als daß sie in diesem Prozeß der Abgrenzung eine Position der Unabhängigkeit einnehmen würden. Es ist dieser unruhige Prozeß des ständigen Abtastens der Grenze(n), der Reflexion und der Rationalisierung der eigenen Position, in dem neue rationalistische islamische Formen entstehen. In diesen werden eigene Modi ihrer Zuordnung zu globalen und lokalen Kontexten entwickelt.

Aufschlußreich ist im Kontext von Selbst-Affirmation, der Entwicklung rationalistischer Lebensstile und Globalisierung auch, daß sich in diesem ›Kraftfeld‹ Konzepte von Raum und Zeit entwickeln, die einen raumzeit-flexiblen Lebenstil (inkl. Deroutinierung und Anpassung an fremde Kontexte) ermöglichen. Die Handhabung dieser Konzepte charakterisiert ein Individuum, das ›fit‹ für globale Mobilität geworden ist. In diesem Zusammenhang ist von Interesse, daß dies auch auf Frauen zutrifft, die sich neue Regimes der zeiträumlichen Kontrolle zurichten (bzw. selbst durch diese zugerichtet werden), um auf diesen Plattformen kompetent bzw. als Expertinnen mitspielen zu können. Zu diesen habituellen Zurichtungen gehören neben dem Beherrschten von perfekten Umgangsformen und einer entsprechenden körperlichen Haltung auch das Beherrschten von Fremdsprachen, der Umgang mit modernen Techniken, das versierte Hin- und Herwechseln zwischen lokalen und globalen Räumen wie großstädtische Avenuen, Hotels, Flughäfen u.ä. Wie sicher sich junge Mitglieder islamischer Gruppen in diesen Kontexten bewegen, wurde während einer Feldforschung in Kairo zu Beginn der 90er Jahre deutlich: Die untersuchten jungen Frauen bewegten sich selbstbewußt und sicher durch die städtische Landschaft und ihre verschiedenen Mikro-Räume und aktualisierten in diesen Räumen Wissen, das sie aus der vorausgehenden Lektüre islamischer Schriften gewonnen hatten (vgl. Werner 1997).

In diesen kleinen Schriften, die oftmals den Charakter von Benimmbüchlein haben, wird der Zugang zu verschiedenen Räumen thematisiert und die hier gültigen Normen aufgelistet. Diese Diskurse und ihre Perspektive eines praktisch-technischen »how to ...« wird im Alltag Teil der habituellen Ausstattung der jungen Frauen, die eben nicht trotz, sondern durch ihre Affiliation mit dem Projekt eines rationalistischen Islam Zugang zu solchen Räumen gewinnen. Hinsichtlich dieses selbstsicheren Verhaltens im Raum nähern sich Frauen, die aus der unteren Mittelschicht stammen, denjenigen der oberen Mittelklasse an, die den Umgang mit solchen Räumen von klein auf erlernen. In der Beherrschung von Räumen, die sich mit der Imagination des Globalen verbinden, erfolgt

eine symbolische, die Klassengrenzen außer Kraft setzende Egalisierung ebenso wie die Vorstellung, eine Weltbürgerin zu sein.

DER NEUE ISLAM DER FRAUEN ALS GEGEN-UNIVERSALISMUS

Subjektive Akteure vollziehen, in Referenz auf ihre lokalen Gegebenheiten und Widersprüche, auf ihre unmittelbaren Bedürfnisse und Interessen wie auch in Referenz auf die Idee der Globalität in praktischen Lebensformen einen faktischen wie imaginären Anschluß an Globalität. Sie tun dies über die Affirmation als islamisches Individuum, über die Herstellung kultureller Authentizität, über das Denken der Einheit der Welt durch Differenz (Robertson/Khondker 1998). Das bedeutet, wie Robertson und Khondker hervorheben, und wie sich in den sichtbaren subjektiven Orientierungen und Praktiken deutlich bestätigt, nicht eine weltweite kulturelle Homogenisierung, sondern eine Synchronizität von Partikularismus und Universalismus. Diese Feststellung erfaßt aber nicht in ausreichender Schärfe die asynchrone Machtbeziehung, die, wie die Orient-Okzident-Beziehung so deutlich zeigt, beide Pole verbinden kann. Sie verdeckt die weitreichenden Dominanzansprüche und -potentiale, die sich mit der Idee des vom Westen ausgehenden Universalismus verbinden. Diese Idee des Universalismus beschränkt sich nicht nur auf die bloße Erzeugung von Partikularismus und die Prägung seiner Formen, sondern definiert, wie Taylor (1993) deutlich macht, seine Begrenztheit und seinen Wert in der Beziehung zu sich selbst (Eisenstadt 1998; Stauth 1998; Todorov 1998).

Diese hierarchische Anordnung und ihre Effekte treten, nicht ausschließlich, aber am deutlichsten im Kontext der »multikulturellen Gesellschaft« in Europa zu Tage. Die Arbeitsmigration im großen Umfang hat zur Etablierung des Islam als Minderheitenreligion geführt. Zunächst eher unbemerkt und wenig registriert haben die muslimischen Immigranten eine religiöse Infrastruktur und, mittlerweile als Eigenbegriff verwendet, »islamische Gemeinden« errichtet. Die lange Zeit vorherrschende Selbstreferenz und Selbstgenügsamkeit ist mit der Semantik der multikulturellen Gesellschaft und der Anerkennung des Anderen – einer Applizierung der Globalitätsidee auf den nationalstaatlichen Rahmen – aufgebrochen. Das zeigt sich insbesondere an der zweiten Immigranten-generation bzw. Teilen dieser Generation, in der der Islam zur Basis kultureller Selbst-Affirmation geworden ist. Vor allem im Fall der jungen Leute handelt es sich keineswegs um die bloße Restauration eines mit-

gebrachten, transplantierten Islam. Vielmehr ist der Aufbau eines hochgradig reflektierten Diaspora-Islam im Gange, der sich vom ›traditionellen‹ Islam der Elterngeneration distanzierend auf einen ›reinen Ur-Islam‹ bezieht und die Idee Islam sowie die islamische Praxis ›fundamental‹ daraufhin ausrichtet. Auf der anderen Seite spielt Repräsentation eine große Rolle. Das zeigt sich an der zunehmenden Öffentlichkeitspolitik der letzten Jahre. Zeugnis dafür legen Aktionen ab wie die zahlreichen örtlichen Initiativen zur Durchführung islamisch-christlicher Dialogrunden, die Öffnung der Moscheen nach außen durch Führungen für Nicht-Muslime, die in Lokalzeitungen angekündigt werden. An prominenter Stelle steht das Tragen des Kopftuches und das Insistieren darauf, dieses auch am Arbeitsplatz oder in der Schule tun zu können. Die Begründung erfolgt zum einen in bezug auf den rechtlichen Rahmen, in der Inanspruchnahme des verfassungsmäßig garantierten Rechtes auf freie Religionsausübung. Der rechtlichen Begründung der Differenz steht zum anderen die moralische zur Seite: Es sei – so der identische Grundtonor islamischer junger Frauen sowohl in Frankreich, Deutschland und in den Niederlanden (vgl. Lutz, Nökel, Salzbrunn und Venel in diesem Band) – unwürdig und feige, seine Einstellung zu verstecken, nicht offen (!) zu ihr zu stehen, nur weil bornierte Angehörige einer anderen, sich als dominierend verstehenden Kultur sie als integrations- und frauenfeindlich, als rückständig usw. definieren und alternativ- und kompromißlos Assimilation als Chance der Teilnahme an der ›höheren‹ Kultur offerieren. Es ist diese in nahezu alle alltäglichen Situationen und Erfahrungen der ›multikulturellen‹ Gesellschaft eingeschriebene Aufforderung zur Assimilation, die auf der Basis eines Kulturgefälles, eines Zivilisationsparadigmas (Elias 1976, 1978), der die Arbeitsimmigranten und ihre ›westlich‹ sozialisierten und integrierten Kinder im unteren Feld des sozialen Raumes ansiedelt, verbunden mit einer Zwangskollektivierung, die der Realität der einzelnen, der Individuen nicht gerecht wird, an dem sich ein Kulturmampf entzündet.

Hier setzen islamisch sich begründende Mikropolitiken zur Arbeit an und zur Repräsentation von Identität und Differenz im Rahmen der Globalitätsidee ein, d.h. in der Verlagerung von ethnisch definierter Klasse nach einem vertikal und hierarchisch angelegten Ordnungssystem zu reflektierter, gewählter Gruppenaffiliation und Selbstreferenz, die sich an einem horizontalen Ordnungsprinzip orientieren. Über die Rekonstruktion des diskreditierten elterlichen Islam durch die Aussonderung lokal begrenzter, mit Unwissenheit, Gehorsam und Nicht-Diskursivität konnotierter Traditionen und den Aufbau von systematischem Wissen, dem ›kulturellen Kapital der nouveau riche‹ (Jameson 1991: 352), in Verbin-

dung mit der Systematisierung religiöser Praxis (wie zum Beispiel das perfekt sitzende Kopftuch, die rituelle Perfektion, die Kompatibilisierung islamischer Prinzipien mit den nicht-islamischen Umweltbedingungen) entwickeln soziale Aufsteiger einen Gegen-Universalismus, der Authentizität in ›postmodernen‹ Repräsentationsregimen beschreibt und erzeugt.

Dieser ›Gegen-Universalismus‹ steht in Distanz zur partikularen und damit unselbständigen und unvollständigen alltagsweltlichen Kultur der Eltern-Generation, die zwar Elemente zur Erzeugung von Authentizität liefert, aber aus der allein sich kaum ein produktives Ideensystem für Selbstbehauptung und Reversion erarbeiten lässt, weil die »globalen Referenzen« (Robertson 1992) bzw. Visionen bürgerlicher Moral wie Gleichheit der Geschlechter, Verantwortung für die Welt und die Vorstellung vom unabhängigen Individuum fehlen. Das gelingt mit der Referenz auf einen modernen diskursiven ›hohen‹, einen globalisierten Islam, der von lokalen und zeitlichen Kontexten abgelöst und durch die Zentrierung auf das Individuum – unabhängig von seinem Geschlecht – nomadisch, überall lokalisierbar geworden ist und zugleich, durch seine klare Sprache der Differenz die Gewichte im Kräftefeld der vielen kleinen Kulturkämpfe neu verteilt: zugunsten der Frauen und zugunsten der Einwanderer. Diese wollen dem Druck der unmöglichen Alternative (Assimilation oder Ethnisierung) entkommen, gleichzeitig droht man aber der Idee des perfektionsorientierten ›Hyper-Selbstes‹ zu erliegen, das ständig den Beweis erbringen muß, als Anderer zwei Regimen gerecht zu werden – Bhabha (1994) nennt dies die »additive Strategie«.

Gegen-Universalismus impliziert also mitnichten eine Kontra-Position oder eine gänzlich anders geartete Alternative zum Universalismus, die man sich angesichts der derzeitigen Diskurse kaum anders denn als Partikularismus vorstellen kann. Zwar basiert die Argumentation für das, wie es so häufig von den jungen Frauen formuliert wird, »Recht nach dem Islam zu leben« auf einer solchen Position, aber zugleich bilden Inklusion und Gleichheitsansprüche in den Beziehungen zwischen den Geschlechtern, den Generationen, und in den Einwanderungsgesellschaften auch zwischen den ›Ethnien‹, eminent wichtige Ziele, die nicht einfach unter dem Schlagwort ›Partikularismus‹ abzuhandeln sind. Zur Diskussion steht vielmehr die Version des Universalismus und mit ihr die symbolische Anerkennung als kreative »Moralbildner« (Walzer 1996: 163), die im Austausch mit anderen stehen und darüber eine gleichberechtigte Beziehung herstellen (Todorov 1998). Einem, wie Walzer (1996) es nennt, »Universalismus des allumfassenden Gesetzes« wird ein »Universalismus der Wiederholung« entgegengestellt. Die Variante der Homo-

genisierung, die zu einem wesentlichen Teil auf »abstrakten Symbolen wie ›Vernunft‹ oder ›Recht‹« (Alexander 1997: 123) basiert, wird konfrontiert mit einer ›lebendigen‹, lebensweltlich orientierten Variante, deren Recht auf Wiederholung, auf das Gleiche – und nicht auf dem Zwang zum Selben – sich in spezifischen individuellen wie kollektiven Erfahrungen, Moralen, Werten und Bedeutungsgebungen durch die Rezipienten gründet. Gegen-Universalismus bedeutet in diesem Zusammenhang somit nicht Negierung, sondern Variation und Korrektur von Formulierungen und Postulaten, die die eigenen kontingenten biographischen Umstände negieren. Moral, moralische Verantwortung und moralisches Handeln, angesetzt bei sich selbst (z.B. im Erwerb von Bildung, in der Ausbildung als verantwortungsbewußtes Selbst) und in der Bereitstellung für das gesellschaftliche Wohl und die Welt, ist das Feld der symbolischen Auseinandersetzung um Anerkennung. Eine alte, gleichwohl nicht antiquierte, sondern moderne und sicherlich hier und da auch modisch aufgeputzte (Al-Azmeh 1996) islamische Moral mit elaborierten ethischen Grundsätzen, die sich in Alltagspraktiken umschlagen läßt, ist Quelle und Motor für den Einstieg und die kreative Formulierung des Anspruches, sich in diesem Feld zu behaupten. Mit diesem Gewinn an Selbstbewußtsein ist die Attraktivität eines modernen Islam trotz teilweise nicht unerheblicher Nachteile für die jungen Frauen zu erklären. Wie die Beiträge in diesem Band verdeutlichen, besteht trotz der sehr unterschiedlichen lokalen Kontexte eine verblüffende Ähnlichkeit in der Art und Weise, wie die Frauen auf die islamische Moral Bezug nehmen, so daß man in diesem Punkt von einer global gestreuten universalen, aber in lokalen Kontexten verankerten islamischen Figuration sprechen kann.

DIE GLOBALISIERUNG VIELFÄLTIGER LOKALER ISLAMISCHER ORIENTIERUNGEN

Neben diesen rationalistischen, explizit universalismusorientierten Stilen existiert im globalen islamischen Feld eine Vielzahl anderer islamischer Orientierungen, die zunehmend global anschlußfähig werden, ohne dabei ihre lokale Verankerung zu verlieren.

Wie wir sehen werden, ist der lokale Selbstbezug und die Fortführung spezifischer lokaler Alltagspraktiken sogar der Modus ihrer globalen Inklusion. Anders als bei den oben dargestellten rationalistischen Strömungen, die lokale Grenzen durch universalisierende Prozesse zumindest partiell außer Kraft setzen, ist bei den im folgenden betrachteten Orientierungen zu beobachten, daß sie gerade durch ihr Festhalten an ihren lo-

kalen Bezügen und durch deren Betonung in Globalisierungsprozesse eintreten. Im Unterschied zu den rationalistischen Strömungen, die sich durch ihre reflexiven Praktiken Zugang zur globalen Plattform verschaffen und hier an einer Symmetrierung ihres Verhältnisses zur westlichen Kultur arbeiten, ist dieses nicht bei allen islamischen Strömungen im globalen islamischen Raum beobachtbar.

Diese unterschiedlichen Tendenzen werden auch im Beitrag von Monika Salzbrunn behandelt, in dem sie muslimische Migrantinnen in Frankreich untersucht. Konkret beschreibt sie die Orientierungen von Musliminnen verschiedener Herkunftsländer (Senegal und Algerien). Salzbrunn zeichnet nach, daß viele junge algerischstämmige Musliminnen sich einem rationalistischen, universalistischen Islam zuwenden, der ihnen zugleich Distanz zu ihren Familien und zu gesellschaftlichen Stigmatisierungen eröffnet, während sich die senegalesischen Frauen weiterhin an ihren lokalen religiösen Traditionen orientieren, die sie jedoch den neuen lokalen Bedingungen anpassen. Eine andere Variante zeigt Refika Sariönder: Im Vergleich islamistischer Orientierungen und weiblicher Alltagspraxis zwischen der Türkei und Indonesien kommt sie zu dem Schluß, daß lokale kulturelle Sedimentierungen wesentlich mitbestimmen, was als adäquates Verhalten gilt. Dieselbe Idee erlebt somit, unbemerkt von den Akteuren, in der Rezeption und in der alltagspraktischen Umsetzung Variierungen durch die Einbettung in die bestehenden lokalen Strukturen.

Die wohl wichtigsten Spielarten eines sich globalisierenden lokal eingebetteten Islam bilden die nationalen islamischen Traditionen und Strömungen, die angesichts eines unter Globalisierungsbedingungen verstärkt zu verzeichnenden »defensiven Nationalismus« (Hall 1991) an Bedeutung gewinnen und in denen die Überlagerung von nationalistischer und religiöser Loyalität stets aufs neue vollzogen wird. In immer wieder changierenden Akzentsetzungen instrumentalisieren Staatsoberhäupter verschiedenster politischer Couleur sich den Islam und hybridisieren, in der Regel unterstützt von der nationalen islamischen Orthodoxie, neue Bedeutungsfolien und adressatenspezifische Interpretationsangebote. An der Tatsache, daß diese nationalen Auslegungen des Islam und die damit verbundenen Formen staatsbürgerlicher Identität und Loyalität einen wichtigen Beitrag zur Formung des globalen islamischen Raumes leisten, der eben auch (aber nicht nur) ein entlang nationaler und ethnischer Grenzen segmentierter und hierarchisierter ist, kann aktuell wenig Zweifel bestehen. Interessanterweise leistet gerade die zunehmende Migration zur Aufrechterhaltung und Vertiefung dieser Struktur einen besonders großen Beitrag. Über eigene Medienplattformen, religiöse Institutionen

und Experten dehnt sich die Reichweite der nationalen Islame (hier bewußt in den Plural gesetzt) weit über die territorialen Grenzen der betreffenden Länder hinaus aus, trägt zur Konstitution von »imagined homes« in der Fremde bei und eröffnet sich durch die verschobene Perspektive der Diaspora einen erweiterten Resonanzboden. Daß zumindest einige dieser Prozesse auch von ethnischen Gruppen vorangetrieben werden, die über keinen eigenen Nationalstaat verfügen, belegt das Beispiel kurdischer Migranten in Deutschland und besonders in Berlin, wo zahlreiche alevitische Gemeinden existieren (vgl. Jonker in diesem Band).

In rezente Globalisierungsprozesse involviert sind auch eine Vielzahl von mit bestimmten Orten und Regionen verbundenen, aber nicht unbedingt mit ethnischen Zuschreibungen belegten islamischen Strömungen. Durch die zunehmende Verdichtung von dauerhaften translokalen Beziehungen, wie sie etwa zwischen Migranten und Daheimgebliebenen unterhalten werden, erfahren auch diese Strömungen eine Dynamisierung. Hier sind z.B. bestimmte Sufiorden zu nennen, die sich unter den aktuellen Globalisierungsbedingungen räumlich noch weiter als bisher entgrenzen und sich unter jeweils unterschiedlichen lokalen Bedingungen weiter ausdifferenzieren – Gerdien Jonker zeigt dies in bezug auf Sufiorden in Berlin – oder aber weitgehend konservieren. Die Globalisierung des Islam betrifft also nicht nur explizit modernistisch-rationalistische Lebensstile und Perspektiven, sondern auch volksreligiöse Traditionen, die durch ihre Globalisierung – und dies kann konkret bedeuten: die Ergänzung bisheriger Positionen und Lagen um eine Vielzahl von unterschiedlich lokalisierten Diaspora-Situationen, die Integration in Mediennetzwerke (vgl. hierzu den Beitrag von Anja Peleikis) u.ä. – in ein Spannungsverhältnis von Konservierung und Transformation gestellt werden.

Der globale islamische Raum, d.h. der Raum sozialer Beziehungen, der sich durch die Verstrickungen des Islam in Globalisierungs- und Lokalisierungsprozesse konstituiert, ist also keinesfalls ein homogener. Er ist in seiner inneren Verschiedenheit durch ein perzeptives Gegeneinander, etwa durch Schließungen entlang nationaler, ethnischer oder Klassengrenzen gekennzeichnet sowie andererseits durch »crosscutting ties« (Schlee 1994). Beobachtbare Elemente seiner ›Architektur‹ sind einerseits ein sich gegen Lokalisierungsprozesse tendenziell immunisierender rationalistischer Islam, dessen reflexive Bezugnahme auf die universalistischen Zumutungen westlicher Kultur rapide Modernisierungsschübe und homogenisierende Effekte mit sich bringt, und andererseits die Proliferation verschiedener nationaler bzw. lokaler islamischer Spielarten, die ihren partikularen Charakter besonders betonen und die sich als solche im

globalen sozialen Raum entfalten und hierdurch zur Konstitution eines vielschichtigen und -gesichtigen »Islamscape« beitragen.

DAS LOKALE ALS EBENE DER AUSHANDLUNG ZWISCHEN VERSCHIEDENEN ISLAMISCHEN STRÖMUNGEN

Wie die verschiedenen Verweise auf die im vorliegenden Band gebündelten Beiträge gezeigt haben, ist eine wichtige Ebene der Aushandlung die der lokalen Kopräsenz verschiedener, im globalen islamischen Feld sich unterschiedlich verortender islamischer Strömungen. Die hiermit einhergehenden lokalen Konfigurationen, in denen verschiedene imaginäre Topographien und Lebensordnungen sich miteinander in Beziehung setzen, bilden eine wesentliche Ebene der Analyse des globalen Islam. Daß und wie auf der lokalen Ebene das Globale nicht »außer Kraft gesetzt« wird, sondern eine zusätzliche Perspektive (dies impliziert eine Perspektive von »außen«) und Bezugsebene (als Perspektive von »innen«) einbringt, zeigt Ruth Klein-Hessling anhand der Koexistenz verschiedener islamischer Orientierungen in einem sudanesischen Dorf. Sie arbeitet in ihrem Beitrag die in der Alltagsinteraktion von Frauen stets aufs neue hergestellten Verbindungen zum globalen Raum (Saudi-Arabien, Europa) und die hiermit korrespondierenden unterschiedlichen Sichtweisen des und Zugänge zum lokalen Kontext sowie die hierin sich artikulierenden sozialen und kulturellen Konkurrenzen heraus. In Klein-Hesslings Analyse wird die Dialektik zwischen dem Globalen und dem Lokalen dargestellt: Wie sie zeigt, erfolgt die Situierung sozialer Akteure im Lokalen durch Bezüge zum globalen islamischen Raum und umgekehrt. Eine ähnliche Vorstellung verfolgt wohl auch der US-amerikanische Religionssoziologe Roland Robertson (1995), wenn er »globality« und »locality« als auseinander hervorgehende Zustände faßt, die im Globalisierungsprozeß erzeugt werden. Die von Robertson in diesem Zusammenhang dargestellte Dynamik der Universalisierung des Partikularen und deren von der bisherigen Forschung weniger stark berücksichtigten »Rückseite« der Partikularisierung des Universalen beschreibt einen Globalisierungsprozeß, in dem die Grenzen zwischen Lokalem und Globalem keineswegs erodieren, sondern globale und lokale Bezüge von sozialen Akteuren aus- und gegeneinander hergestellt werden.

Die nach keiner Seite hin auflösbare Relation von Globalem und Lokalem ist wohl auch ursächlich dafür, daß keine einheitlichen Trends in bezug auf die Entwicklung individueller Handlungsspielräume im globalen Raum entfalten und hierdurch zur Konstitution eines vielschichtigen und -gesichtigen »Islamscape« beitragen.

len islamischen Raum auszumachen sind. Die global-lokalen Relationen können zur Ausbildung von Makro- und Mikro-Strukturen führen, in denen Handlungschancen von einzelnen extrem beschnitten werden (wie z.B. aktuell in Afghanistan der Fall). Die durch die Dynamik von Globalisierung und Lokalisierung ausgelösten Rebalancierungen und Umordnungen können einzelnen aber auch erweiterte Handlungsmöglichkeiten und Spielfelder eröffnen (vgl. Nökel und Werner in diesem Band). Im globalen islamischen Raum existieren also verschiedenste lokale ›Binnenklimata‹ und Schließungen, deren Form sich aus dem Zusammenspiel der verschiedenen bisher thematisierten Faktoren ergibt.

Die bislang diskutierten Dynamiken haben Auswirkungen auf das Verhältnis von islamischem ›Zentrum‹ und islamischer ›Peripherie‹, und es ist fraglich, inwiefern die gebräuchliche Unterscheidung von islamischem Zentrum bzw. Kernländern und Peripherie unter den genannten Bedingungen weiterhin sinnvoll ist. Eine eindimensionale, das Zentrum privilegierende Sicht ist in dieser Perspektive der vielseitig erfolgenden Kommunikation nicht mehr angemessen. So ist zunehmend beobachtbar, daß Diasporasituationen und die hier entwickelten Perspektiven ins ›Zentrum‹ zurückkommuniziert werden und dort starke Resonanzen entfalten (vgl. Appadurai 1990; Faist 1999; Pries 1996). Das klassische Arrangement von ›Hier‹ und ›Dort‹ muß also in der hier verfolgten Perspektive einem neuen Konzept eines Hier und Dort weichen, in dem das Spiel zwischen den Standpunkten, die hin- und herfließenden Kommunikationsströme und die Bedeutung dieser Prozesse für das stets von Neuem sich aus einander entwickelnde Verhältnis von Globalem und Lokalem stärker berücksichtigt werden.

ANMERKUNGEN

- 1 Hiermit sind sowohl liberale modernisierungstheoretische Ansätze gemeint als auch marxistische Ausprägungen bis hin zur ›Weltsystemtheorie‹ von Immanuel Wallerstein, die in den 70er und 80er Jahren entwickelt wurde.
- 2 Diese Konzeption weist trotz vieler Unterschiede einige Parallelen zum Konzept der Weltgesellschaft von Niklas Luhmann auf, in der die Religion als ein (welt-)gesellschaftliches Subsystem gefaßt wird.
- 3 Appadurai unterscheidet (1990) fünf Landschaften: ethnoscapes, technoscapes, finanscapes, mediascapes, ideoscapes.
- 4 Es handelt sich bei ihnen also nicht um ›totale‹ soziale Welten oder ›Zivilisationen‹.

LITERATUR

- Al-Azmeh, Aziz (1996): *Die Islamisierung des Islam*. Frankfurt/Main und New York/NY: Campus.
- Alexander, Jeffrey C. (1997): »The Paradoxes of Civil Society«. *International Sociology* 12/2, S. 115-133.
- Anderson, Benedict (1985): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso Edition.
- Appadurai, Arjun (1990): »Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy«. In: Featherstone, Mike (Hg.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage, S. 295-310.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis/MN: University of Minnesota Press.
- Beyer, Peter (1994): *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Bhabha, Homi K. (1994): »DissemiNation: Time, narrative and the margins of the modern nation«. In: ders. (Hg.), *The Location of Culture*. London und New York/NY: Routledge, S. 139-170.
- de Certeau, Michel (1984): *The Practice of Everyday Life*. Berkeley/CA und London: University of California Press.
- Cipriani, Roberto (Hg.) (1994): *Religions sans frontières? Present and Future Trends of Migration, Culture, and Communication*. Rom: Presidenza del Consiglio dei ministri, Dipartimento per l'informazione e l'editoria.
- Dürrschmidt, Jörg (1999): *Everyday Lives in the Global City*. London: UCL Press.
- Eade, John (1997): *Living the Global City. Globalization as Local Process*. London: Routledge.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1998): *Die Antinomien der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1976, 1978): *Über den Prozeß der Zivilisation* (2 Bände). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Elwert, Georg (1989): »Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen«. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, S. 440-464.
- Faist, Thomas (1995): »Ethnicization and racialization of welfare-state politics in Germany and the USA«. *Ethnic and Racial Studies* 18/2, S. 219-250.
- Faist, Thomas (1999): Dazwischen und doch verortet: *Transstaatliche Räume in und zwischen Deutschland und der Türkei*. Bielefeld: transcript (in Vorbereitung).
- Foucault, Michel (1993): »Technologien des Selbst«. In: Martin, L.H./Gutman, H./Hutton, P. (Hg.), *Technologien des Selbst*. Frankfurt/Main: Fischer, S. 24-62.
- Göle, Nilüfer (1995): *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der Moderne*. Berlin: Babel-Verlag.
- Göle, Nilüfer (1997): »Feminismus, Islamismus und Postmodernismus«. In: Schöning-Kalender, Claudia/Neusel, Ayla/Jansen, Mechtilde (Hg.), *Femismus*

- Islam Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Frankfurt/Main und New York/NY: Campus, S. 33-54.
- Hall, Stuart (1991): »The Local and the Global«. In: King, Anthony D. (Hg.), Culture, Globalization and the World-System: Contemporary conditions for the representation of identity. Binghampton/NY: State University of New York Press, S. 41-68.
- Hannerz, Ulf (1996): Transnational Connections. Culture People Places. London und New York/NY: Routledge.
- Horstmann, Alexander (1999): Between the Private and the Public. The Construction and Shaping of Communal Spaces in South Thailand (Dissertation, Universität Bielefeld).
- Ibrahim, Saad Eddin (1982): The New Arab Social Order. A Study of the Social Impact of Oil Wealth. Boulder/CO: Westview Press.
- Ibrahim, Saad Eddin (1985): »Egypt's Islamic Militants«. In: ders./Hopkins, Nicolas (Hg.), Arab Society, Social Science Perspectives. Cairo: Cairo University Press.
- Jameson, Frederic (1991): Postmodernism. Durham: Duke University Press.
- Joseph, Suad (1998): »Comments on Majid's 'The Politics of Feminism in Islam'«. *Signs* 23/2, S. 363-368.
- Kepel, Gilles (1991): La revanche de Dieu chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde. Paris: Edition du Seuil.
- Klein-Hessling, Ruth (1999a): Muslim Identities in a Local Arena: The Reconstruction of Gender Relations in a Sudanese Village. Bielefeld: transcript (in Vorbereitung).
- Klein-Hessling, Ruth (1999b): »Zivilgesellschaft, Frauenorganisationen und Netzwerke« (Tagungsbericht). Arbeitspapier Nr. 320, FSP Entwicklungssoziologie und Sozialanthropologie, Universität Bielefeld.
- Lachenmann, Gudrun (1995): »Zivilgesellschaft und Entwicklung«. Arbeitspapier Nr. 221, FSP Entwicklungssoziologie und Sozialanthropologie, Universität Bielefeld.
- Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Majid, Anouar (1998): »The Politics of Feminism in Islam«. *Signs* 23/2, S. 321-363.
- Moghadam, Valentine (1993), »Rhetorics and the Rights of Identity in Islamist Movements«. *Journal of World History* 4/2, S. 243-264.
- Nökel, Sigrid (1999): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Eine empirische Studie über kulturelle Reflexion und Transformation in der Bundesrepublik Deutschland. Bielefeld: transcript (in Vorbereitung).
- Oezdalga, Elisabeth/Persson, Sune (Hg.) (1997): »Democracy and the Muslim World«. Swedish Research Institute in Istanbul, Transaction Vol. 7.
- Peleikis, Anja (1999): Lebanese in Motion. The Making of a Gendered Global Village. Bielefeld: transcript (in Vorbereitung).
- Pries, Ludger (1996): »Transnationale Soziale Räume. Theoretisch-empirische

- Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexico-USA«. Zeitschrift für Soziologie 25/6, S. 456-472.
- Riesebrodt, Martin (1990): Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910 – 28) und islamische Schiiten (1961 – 79) im Vergleich. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Robertson, Roland (1990): »Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept«. In: Featherstone, Mike (Hg.), Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. London: Sage, S. 15-30.
- Robertson, Roland (1994): Globalization: Social Theory and Global Culture. London: Sage.
- Robertson, Roland (1995): »Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity«. In: Featherstone, Mike/Lash, Scott/Robertson, Roland (Hg.), Global Modernities. London: Sage, S. 25-44.
- Robertson, Robert/Khondker, Habib H. (1998): »Discourses of Globalization«. International Sociology 13/1, S. 25-40.
- Salvatore, Armando (1998): »Staging Virtue: The Disembodiment of Self-Correctness and the Making of Islam as Public Norm«. In: Stauth, Georg (Hg.), Islam – Motor or Challenge of Modernity. Münster: Lit Verlag, S. 87-120.
- Samandi, Zeyneb (1997): »Die islamistische Frauenbewegung: Zur Problematik des Identitätsansatzes«. In: Schöning-Kalender, Claudia/Neusel, Ayla/Jansen, Mechtilde (Hg.), Feminismus Islam Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Frankfurt/Main und New York/NY: Campus, S. 305-330.
- Schlee, Günther (1994): »Crosscutting ties. Grenzen, Raub und Krieg«. Arbeitspapier Nr. 203, FSP Entwicklungsoziologie und Sozialanthropologie, Universität Bielefeld.
- Schlee, Günther/Werner, Karin (Hg.) (1996): Inkclusion und Exklusion. Die Dynamik von Grenzziehungsprozessen im Spannungsfeld von Markt, Staat und Ethnizität. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- Stauth, Georg (1993): Islam und westlicher Rationalismus. Frankfurt/Main und New York/NY: Campus.
- Stauth, Georg (1996): »Islam als Selbstbegriff nichtwestlicher Modernität«. In: Buchholt, Helmut/Heidt, Erhard U./Stauth, Georg (Hg.), Modernität zwischen Differenzierung und Globalisierung. Münster: Lit Verlag, S. 17-42.
- Stauth, Georg (1998): »Islam and Modernity: The Long Shadow of Max Weber«. In: ders. (Hg.), Islam – Motor or Challenge of Modernity. Münster: Lit Verlag, S. 163-186.
- Taylor, Charles (1993): »Die Politik der Anerkennung«. In: Taylor, Charles (Hg.), Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt/Main: Fischer, S. 13-78.
- Teherani-Kröner, Parto (1999): »Frauen in der Islamischen Republik Iran im entwicklungspolitischen Diskurs«. Vortrag, gehalten auf der Tagung »Zivilgesellschaft, Frauenorganisationen und Netzwerke« in Bielefeld, 11.-12. Februar.

- Todorov, Tzvetan (1998): *Abenteuer des Zusammenlebens*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Tokhtakhozhaeva, Marfua (1997): »Auf der Suche nach Identität: Frauen in Zentralasien«. In: Schöning-Kalender, Claudia/Neusel, Ayla/Jansen, Mechthild (Hg.), *Femismus Islam Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*. Frankfurt/Main und New York: Campus, S. 251–362.
- Walzer, Michael (1996): *Lokale Kritik – globale Standards*. Hamburg: Rotbuch.
- Werner, Karin (1997): *Between Westernization and the Veil. Contemporary Life-styles of Women in Cairo*. Bielefeld: transcript.
- Wilson, Rob/Dissanyake, Wimal (Hg.) (1996): *Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Durham and London: Duke University Press.