

Sigrid Nökel

Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam

Sigrid Nökel arbeitet als Forscherin an der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld.

SIGRID NÖKEL

DIE TÖCHTER DER GASTARBEITER UND DER ISLAM

Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken

Eine Fallstudie

[transcript]



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Nökel, Sigrid:

Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam : zur Soziologie
alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken ; eine Fallstudie /

Sigrid Nökel. - Bielefeld : Transcript, 2002

(Global, local islam)

Zugl.: Bielefeld, Univ., Diss., 2001

ISBN: 3-933127-44-0

© 2002 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung & Innenlayout: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Satz: Stefan Schmitt, Bielefeld

Druck: Digital Print, Witten

ISBN 3-933127-44-0

INHALT

VORWORT	9
----------------------	---

EINLEITUNG	11
-------------------------	----

Die Grundlagen der Untersuchung	16
Zur biographischen Methode	21
Die einzelnen Untersuchungsfelder	25

I. ISLAMISCHE ORGANISATIONSFORMEN UND WEIBLICHER NEO-ISLAM	31
---	----

Lokale Eckdaten: Muslimische Bevölkerung und Organisationen in Frankfurt und Bielefeld	31
Organisation und Geschlecht	37
Mädchengruppen in den Moscheen	45
Exkurs: Die Frauen und der Imam	50
In den Mädchengruppen: Auf der Suche nach Form und Inhalt	52
Organisationen außerhalb der Moscheen	62

II. ISLAMISCHE LEBENSFÜHRUNG ZWISCHEN ETHIK UND ÄSTHETIK	67
---	----

Religiöse Praxis und Selbsttechnologie	67
Religiöse Pflichten	71
Selbstaffirmierung und Abgrenzung: Das Essen im Fadenkreuz symbolischer Auseinandersetzungen	75
Exkurs: Das Schächten	83
Die weibliche islamische Kleidung: Die ästhetische Dimension	84

III. KONTEXTUALISIERUNG DES ISLAMISIERTEN SELBST 101

Der erste Schritt in die Islamisierung und das Motiv der eigenen Wahl	102
Selbstbestimmung und Verteidigung im innerislamischen Kontext	117
Selbstbestimmung im nichtislamischen Kontext	121
Zur institutionellen Erzeugung des Selbst	126
Schule und Identitätsproduktion	131

IV. DIE ARBEITSWELT – EIN FELD DER BEWÄHRUNG UND DER SELBSTFINDUNG 145

Verschiedene Konzepte zur Verbindung von islamischer weiblicher Lebensführung und Berufstätigkeit	147
Serpil: Konkurrenz der emanzipatorischen Bilder oder: Wer ist denn die Moderne?	151
Birzel: »Du mußt denen zeigen, daß du es als Muslima wirklich kannst.«	160
Ilknur: Der Triumph der Kanakin	165
Arbeit und <i>Jihad</i>	170

V. DIE LEIBLICHEN MÜTTER DER GLÄUBIGEN – MÜTTER UND TÖCHTER IM ZEICHEN MODERNER KULTURELLER KONSTRUKTION 189

Zur Thematisierung der Mutter in den biographischen Erzählungen	191
Hatice: »Gegenüber dieser Gesellschaft war meine Mutter nichts.«	194
Sevim: »Die Frauen sind selber schuld.«	201
Amina: »Zuhause hatte ich sie eigentlich auch so als Mutter ...«	207

VI. DIE ISLAMISIERUNG DER GESCHLECHTERBEZIEHUNG 213

Praktiken der Ehestiftung – Ein Spiegel der Umordnung der Beziehungen zwischen den Generationen und den Geschlechtern.....	214
Neue Formen der Ehestiftung	225
Der ideale Ehemann: Ein ›wahrer‹ Muslim	232
Der Kampf um eine islamische Definition des Weiblichen	237
Die Feminisierung islamischer Regeln	241
Aushandlungen zwischen den Geschlechtern in der Alltagspraxis	251

VII. ISLAMISIERUNG IM KAMPF UM IDENTITÄT –

EINE THEORETISCHE EINBETTUNG 263

Islamisierung und soziale Klasse	266
Geschlecht, Multikausalitätsdiskurs und Bedürfnisdefinition	270
Selbstkonstituierung zwischen Islam und Bürgerlichkeit.....	279

ANHANG

Methodische Erläuterungen	287
Die Befragten im Überblick.....	288

ANMERKUNGEN 295

LITERATUR 317

VORWORT

Voranehend möchte ich allen danken, die durch ihre vielfältige Unterstützung und eine Fülle von nicht immer sich niederschlagenden Anregungen an dieser Studie, die als Dissertation an der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld entstanden ist, mitgewirkt haben. Dazu gehören unter anderem Hansjürgen Daheim, Nilüfer Göle, Juliane Jacobi, Ruth Klein-Hessling, Gudrun Lachenmann, Joanna Pfaff-Czarnecka und Karin Werner. Mein besonderer Dank gilt Georg Stauth. Er hat diese Arbeit über die Jahre hinweg konstruktiv mit nimmermüder Diskussionsbereitschaft und einem schier unerschöpflichen Potential an Anregungen begleitet, dabei zielgenau auf Schwächen gewiesen, ohne jemals seine Aufgeschlossenheit gegenüber dem Bedürfnis nach kreativer Arbeit zu verlieren.

Ohne die Volkswagen-Stiftung wäre diese Studie vielleicht nicht, auf jeden Fall nicht in dieser Form entstanden. Aus der Mitarbeit in dem von ihr geförderten Forschungsprojekt »Fremde in Deutschland: Untersuchungen zu den Grenzen und Möglichkeiten der Integration muslimischer Minderheiten« heraus erfolgte der Anstoß zur gezielten Auseinandersetzung mit dem Thema.

Dank gebührt auch denjenigen, die mir als Probanden oder Informanten Geduld entgegengebracht und mir ihre Zeit geopfert haben. Das gilt insbesondere für die jungen Frauen, die, zum Teil mit beträchtlicher Offenheit, ihre Lebensgeschichten, Teile ihres Lebens, vor mir ausgebreitet haben. Ihnen danke ich für ihr Vertrauen ebenso wie für die Freundlichkeit, mit der sie mich in ihrer Mitte aufgenommen haben und die diese Arbeit oft zu einer vergnüglichen Angelegenheit machten.

EINLEITUNG

Die vorliegende Studie hat die Strategien junger Frauen der zweiten Immigrantengeneration, ihre kulturelle Identität als Musliminnen in Deutschland zu finden, zum Gegenstand. Es handelt sich also um Frauen, die den Islam zur Grundlage dessen machen, was man heute Identitätspolitik nennt. Sie treten damit in einen Prozeß der islamischen Selbstfindung ein und folgen in unterschiedlichen Formen und mit den unterschiedlichsten inhaltlichen Vorstellungen einem kulturellen Bild, das Stauth vielleicht mit überpointierter Abstraktheit »Idee Islam« genannt hat (Stauth 2000: 14). Dieser Prozeß des sich islamisierenden Selbst schließt nicht nur den affirmativen Akt des sich in einer Außenseiterlage findenden kulturellen Individuums ein, sondern auch die Tatsache, daß dieses Selbst nicht isoliert gefunden wird, sondern daß Identität in jenem breiten Feld erzeugt wird, das man erst einmal vage als bestimmt durch den alltagspraktischen Dialog und durch Aushandlungsprozesse mit kulturell Anderen zu betrachten hat.

Erstmals in Deutschland ins öffentliche Blickfeld geraten sind weibliche islamische Identitätspolitikern durch eine Reihe von »Kopftuch-Affairen« und Kopftuchdebatten, von denen vor allem die französischen Schulmädchenproteste seit 1989 breite Aufmerksamkeit erregt haben (Kepel 1993; 1996: 321f.; Leggewie 1990; Schiffauer 1993). Damit hat sich, zusammen mit anderen Ereignissen wie der britischen Rushdie-Affäre, der französischen Beurs-Bewegung und verschiedenen lokalen Auseinandersetzungen um Bau und Betrieb von Moscheen (Leggewie 1993), der Diskursradius über den Islam in Europa bzw. in Deutschland erweitert.

Nicht mehr allein die Frage islamischer Organisationen steht – wie etwa noch bei Binswanger/Sipahioglu (1988), Gerholm/Lithman (1988), Gür (1993), Metcalf (1996), Mihciyazgan (1993) und der Studien des Zentrums für Türkeistudien (1995b, 1995c) – im Vordergrund, sondern die von Kepel in aller Deutlichkeit eingeführte Perspektive nach dem Umgang mit einer »Forderung nach islamischer Identität mit kommunitaristischen Zügen ..., die ihre Anerkennung durch die Behörden kollektiv verhandeln will« (Kepel 1996: 342). Der Blick richtet sich damit auf die Erzeugung neuer gesellschaftlicher Spannungen und die politische Regulierung der gesellschaftlichen und kulturellen Ansprüche von Minderheiten (Barot 1993; Vertovec/Peach 1997).

Doch erfahren in dieser Perspektive der ersten Konzentration auf kollektive Identitäts- und Anerkennungspolitikern die Protagonistinnen der Kopftuch-Affairen lediglich Beachtung als folgsame »Adepten der Reislä-

misierungsbewegungen« (Kepel 1996: 325) und ihrer Ideologien. Andere Arbeiten wiederum stellen dezidiert weibliche individuelle Identitätspolitiken in den Vordergrund. Bei ihnen ist zumeist die Neigung zu einer recht einseitigen Individualisierungsthese festzustellen. Komplexere Zusammenhänge, wie das Zusammenspiel von Fremd- und Selbstzwängen, aufgezeigt in den Studien von Norbert Elias oder der von Michel Foucault herausgestellten Entfaltung einer Maschinerie von Macht und Wissen, die auf die Erzeugung des Individuums bzw. auf die Beschreibung des Selbst wirken, finden noch wenig Berücksichtigung (vgl. Gaspard/Khosrokhavar 1995; Jacobson 1998; Lacoste-Dujardin 1994; Klinkhammer 1999, 2000; Riesner 1990; Swietlik 1994; Venel 1999).

Die vorliegende Studie zielt darauf, solche gleichwohl in der subjektiven Perspektiven verhafteten, sozusagen subjektiv geerdeten, dennoch von spezifischen strukturellen und dialogischen Produktionsbedingungen von Identität durchdrungenen Prozesse der Suche und Definition des Selbst aufzuzeigen. Über narrativ-biographische Erzählungen werden konkrete soziale Handlungsfelder und kulturelle Bezugsfelder der einzelnen Akteurinnen nachvollziehbar; insofern geht es hier nicht um Einzelschicksale, um auf einzelne Personen begrenzte Modi der Entwicklung von Identität und Integration, sondern um die Rekonstruktion und Präsentation der sich aus dem weiblichen Islamdiskurs ergebenden Handlungs- und Dialogfelder.

Daß in Deutschland relativ unbemerkt, ohne Aufsehen erregende Kopftuch-Affären und umgreifende Schülerinnenproteste¹, eine Islamisierungsbewegung unter den Vorzeichen individueller Identitätspolitiken im Verlauf der 1990er Jahre in Gang gekommen ist, wird bislang weniger deutlich in wissenschaftlichen Diskursen registriert als von Vertretern einer Medienöffentlichkeit, die unbeschwert vom »Ausländerdiskurs« oder »Integrationsdiskurs« einen Blick auf Ausdifferenzierung und praktische Multikulturalität werfen. So stellt zum Beispiel der *Spiegel Special* (1/1998) islamische Frauen und ihre Biographien unter der Frage »Einwanderer. Deutsch unterm Kopftuch?« vor. In einem Artikel der *ZeitPunkte* (2/1999: 41) findet sich die Formulierung, daß »innerhalb der wachsenden Gemeinde der Kopftuchträgerinnen ... für viele das Kopftuch eher selbstbewußtes Bekenntnis zur eigenen Identität« sei denn Ausdruck fundamentalistischer Religiosität.

In diesen Artikeln wird bereits ein neuer Typ von Muslimen skizziert: Das sind Mädchen bzw. junge Frauen, die in Deutschland geboren bzw. aufgewachsen sind, die nicht selten das Gymnasium besuchen und auf der Selbstverständlichkeit bestehen, das Kopftuch als Bestandteil der religiö-

sen Pflicht zu tragen; sie kombinieren selbstbewußt religiöse Zeichen mit denen der Massenkultur und Gläubigkeit mit Modernität. Wäre da nicht das Kopftuch, so wären sie durch die »Attribute in ihrer Sprache (>cool<) und ihrer Kleidung (Jeans, bedrucktes Shirt) ... von deutschstämmigen Jugendlichen nicht unterscheidbar« (*Frankfurter Rundschau*, 5.2.1994).

Diese Charakterisierung steht in einem bemerkenswerten Kontrast zu der vor zwanzig Jahren getroffenen Beobachtung von Lutz Hoffmann, wonach »der Wanderer ... nicht das souveräne Subjekt ... ist ..., sondern das hilflose Objekt einer sich nach ihren eigenen Gesetzen abwickelnden Veränderung« (Hoffmann 1981: 143). Demgegenüber erscheinen die jungen Frauen der zweiten oder dritten Generation als souveräne Subjekte, die keineswegs hilflos reagieren, sondern interkulturell agieren.

Diese Studie setzt sich mit diesen, in den genannten Artikeln als hybridisierend bzw. multikulturell charakterisierten Töchtern der Gastarbeiter auseinander, die nicht das Kopftuch tragen müssen, weil die Eltern es wollen, die sich nicht in den Nischen einer Parallelgesellschaft (Heitmeyer et al. 1997; Spuler-Stegmann 1998) einrichten, die nicht Reproduzentinnen traditionalistischer »Heimatkulturen« sind, die nicht dem nahezu habitualisierten »Opferkonstrukt ... der Fremden« entweder als »»zwischen zwei Kulturen zerrissenes« Wesen« oder als »religiös determiniertes Wesen« (Nestvogel 1996) entsprechen. Diese Studie stellt vielmehr junge Frauen vor, die über subjektive Strategien, Lebensentwürfe und Selbstbeschreibungen verfügen, die sich mit dem begrifflichen Apparat der bestehenden Immigranten- bzw. Minderheitenforschung kaum angemessen erfassen lassen. Dieser ist tendenziell charakterisiert durch eine Essentialisierung erzeugende Selbstbeschränkung auf ein dichotomes und redundantes Traditionalismus-Modernismus-Konzept, auf dessen Basis Ethnien, nicht Individuen, konstruiert und ethnisch bedingter Habitus und Sozialstatus definiert werden. Erzeugt wird eine Differenz, die nicht neutral ist, sondern die »in der Form einer self-fulfilling-prophecy im Vollzug ihrer Unterstellung erst hervorgebracht« wird (Bukow 1996: 123) und eine Figur des diskriminierten Ausländers erzeugt. Wolf-Dietrich Bukow verweist in diesem Zusammenhang auf die Methode einer »operativen Schließung« (1996: 122), mit der »ausländische« Jugendliche und ihr Handeln vornehmlich auf den Erklärungsfaktor von als dominant geltenden ethnisch-familiären Strukturen reduziert werden, während die Identitätsbildungskraft der vorhandenen multikulturellen Erfahrungs- und Aktionsräume unterschätzt werde. Auch Versuche, mit als postmodern bzw. posttraditional bezeichneten Kategorien zu arbeiten, erweisen sich nicht zwangsläufig als Ausbruch aus dem Zirkel der Fehleinschätzung und Verkennung. So etwa konstatiert

Bukow im Rückgriff auf ökonomische, politische und soziale Benachteiligung die systematische Verweigerung »einer eigenen Biographizität« (ebd.: 112), jener postmodernen Inklusionsform auf der Basis der Inanspruchnahme »biographische(r) Muster ..., die im Gesellschaftssystem veranker(t)« sind (ebd.: 108) und individuell ausgekleidet werden. Hier wird nicht ein ethnischer Habitus als Hemmnis für individuelle Lebensentwürfe diagnostiziert, sondern systematische Ungleichheit, die zustehende Inklusionsmuster entzieht. Hier ist die Person nicht Opfer ihrer familiären Bindung, sondern von sozialer Exklusion, getrieben in die Entwicklung einer »neo-ethnischen Identität« (ebd.: 113), die die Exklusion annimmt. Dieser Befund trifft aber, wie diese Arbeit zeigt, nicht auf die jungen Frauen dieser Untersuchung zu, die zwar Identität über den Islam produzieren, aber nicht im Kontext einer neo-ethnischen Konstruktion. Sie trennen vielmehr sorgfältig Islam und Ethnos und entziehen sich einer auf Ethnizität basierenden Kategorisierung. Der Islam erweist sich in ihrem Fall im Gegenteil als Instrument einer vertieften Inklusion, in der erleidende Subjekte den Opferstatus abstreifen und sich zu Akteuren machen, die in den von den Multikulturalitätsdebatten gebildeten »hegemonialen Deutungsdiskurs« – der »immer wieder dazu genutzt (wird), die Distinktion zwischen beiden Gruppen (Einwanderern und Eingesessenen, S.N.) zu konstruieren« (Dangschat 1999: 542f.) – intervenieren. Sie entwickeln als individuelle Akteure lokale Alltagspolitiken der Selbstbehauptung und sehen sich auch nicht als Opfer, die darauf angewiesen sind, daß ihnen regulierende Verwaltungsinstitutionen zu ihrem Recht verhelfen.

Analysiert man die Motive und Effekte der Islamisierung soweit sie die jungen Frauen betrifft, so gelangt man zu dem Ergebnis, daß die Akteure mehr beanspruchen als die Diskurse, die sie konstituieren, ihnen zugestehen. Verdeutlichen läßt sich das über Hannah Arendts Unterscheidung zwischen Gleichartigkeit und Gleichheit (Arendt 1960: 208f.): Im Falle der Gleichartigkeit oder des Konformismus agiert und fühlt der einzelne in einer »Arbeits- und Konsumgesellschaft ... wie das Glied eines Ganzen«. Er hat im funktionellen Bereich keine individuelle Identität, sondern es erfolgt eine »Verschmelzung der Vielen in ein Kollektiv«. »Antipolitisch« ist daran ist die »Aufhebung der Pluralität« zugunsten des reibungslosen Funktionierens des Arbeits- und Konsumprozesses. Das aber ist Arendt zufolge »der genaue Gegensatz jeglicher Gemeinschaft«, denn eine Gemeinschaft bildet sich erst durch Austausch, durch den Zusammenschluß Verschiedener, einander Ungleicher. Politische Gleichheit »kann nur von Ungleichen realisiert werden, die sich dann einander in gewissen, von vornherein festgelegten Hinsichten und für sie bestimmte feststehende

Ziele ›angleichen‹« (ebd.: 209), sich von ihren verschiedenen Perspektiven und Lebenslagen her annähern, sich austauschen: »Eine gemeinsame Welt existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven« (ebd.: 57). Gleichartigkeit und Gleichheit können als zwei verschiedene, stufenartig angelegte Integrationsformen bzw. nationalstaatliche Vergemeinschaftungstypen betrachtet werden. Das der Ökonomie entstammende Prinzip der Gleichartigkeit beherrscht einen großen Teil der Migrationsforschung mit ihrem Fokus auf soziale Ungleichheit und systeminterne Mechanismen von Inklusion und Exklusion. Der zentrale Gedanke ist das ›Funktionieren‹ von Subjekten, ihr Zuschnitt und ihre Chance auf Substituierbarkeit. Was die islamischen oder sich im Prozeß der Islamisierung befindlichen Frauen dieser Studie auszeichnet, ist, daß sie nicht diese bloße entindividualisierende Substituierung anstreben. Aus ihrer jeweiligen Perspektive erbringen sie die Leistungen, die sie substituierbar machen, und sie finden auch weitgehend inklusive Strukturen bzw. erkämpfen sich als einzelne Subjekte Inklusion. In den biographischen Erzählungen finden sich nur wenige Ausführungen über erlebten Rassismus, wohl aber über einen alltäglichen ›Distinktionismus‹. Als Mädchen und Frauen sind sie in besonderem Maße sowohl kulturellen Pauschalisierungen wie auch faktisch divergierenden kulturellen Werten und der entsprechenden praktischen Prozeduralisierungen ausgesetzt. Sie sind somit nicht nur sensibel für Differenz, sondern sie haben durch ihre Biographien einen Sinn für die »Entwertung aller Werte« (ebd. 1960: 299), für die Relativität von Werten entwickelt. Dieses Wissen über Distinktion und Relativität sowie ihre sozial integrierten Biographien führen sie dazu, über Gleichartigkeit hinaus Gleichheit zu beanspruchen (vgl. auch Yuval-Davis 1997). Dieser Anspruch fordert in erster Linie das Selbst und nicht, oder nur flankierend, institutionelle Organisation, die Gleichartigkeit, aber nicht Gleichheit sichern kann.

In der aus verschiedenen Perspektiven konstituierten gemeinsamen Welt oder, um es mit Bourdieu soziologisch zu wenden, in der distinktionsgeladenen Gesellschaft zeigt sich politische Gleichheit in der Auseinandersetzung um Klassifizierung und in Akteuren, die Distinktion handhaben. Über die Islamisierung schalten sich die jungen Frauen in diesen Prozeß als soziale Akteure ein. Der Islam erweist sich als Medium einer über funktionale Inklusion hinausgehenden Hyper-Integration, als Medium einer Vergesellschaftung, die die Position des Gleichen durch Differenz und Substituierbarkeit gleichermaßen erzeugt. Identität und Differenz und das Operieren mit Differenz wird somit in die eigenen Hände genommen und in »kreatives Handeln« (Joas 1992) überführt. Erzeugt werden islamische Akteure, die sich Essentialisierungen widersetzen und die sich weder auf

einen rückwärts gewandten Traditionalismus noch auf ein neo-patrimoniales Zugeständnis einer simplen funktionalen Gleichartigkeit reduzieren lassen und die schon gar nicht auf Segmentierung zielen, sondern radikale Gleichheit auf der Basis allgegenwärtiger dialogischer Distinktionsspiele beanspruchen. Das ist die Grundthese dieser Arbeit, der in verschiedenen analytischen Feldern nachgegangen wird.

Die Grundlagen der Untersuchung

Die Basis dieser Studie bildet eine schwerpunktmäßig zwischen 1994 und 1996 durchgeführte Untersuchung im Bielefelder Raum sowie im hessischen Frankfurter Großraum. Der Anstoß erfolgte während der Mitarbeit in dem von der Volkswagen-Stiftung geförderten Forschungsprojekt »Fremde in Deutschland: Untersuchungen zu den Grenzen und Möglichkeiten der Integration muslimischer Minderheiten«. Dieses Projekt erforderte einen Aufenthalt von sechs Monaten in Frankfurt am Main. Für diese Zeit von Bielefeld nach Frankfurt umgesiedelt, gehörte zu meinen ersten Eindrücken ein mir bis dahin nicht ins Auge gefallener, urban wirkender und durch seinen Kleidungs- und Verhaltensstil im öffentlichen Raum auffallender Typ islamischer Mädchen und junger Frauen. Durch das Kopftuch eindeutig zu identifizieren, unterschieden sie sich allerdings ihrem gesamten Auftreten nach sichtlich von den Kopftuch tragenden Migrantinnen, die gemeinhin als typisch charakterisiert werden. Abgesehen von den sorgfältig arrangierten Kopftüchern und locker sitzender, aber unübersehbar an Modeströmungen und jugendlichen Lebensstilen orientierter Kleidung bewegten sie sich im Straßenleben nicht anders als andere Gleichaltrige, die nichts mit dem Islam zu tun haben. Mittlerweile, man braucht sich nur in der zweiten Tageshälfte in der innerstädtischen Einkaufszone und an stark frequentierten Haltestellen öffentlicher Verkehrsmitteln nach Schulschluß umzusehen, gehört dieser Typ heute auch zum Bielefelder Straßenbild. Im Verlauf der Studie ist immer deutlicher geworden, daß dieser Typ, der auf einen Wandel bzw. eine Ausdifferenzierung innerhalb des in Deutschland lokalisierten Islam und auf ein selbstbewußtes Verständnis als Muslima setzt, sich hier seit Mitte der 1990er Jahre mit steigender Tendenz herausgebildet hat. Man kann somit von einer allgemeinen Tendenz ausgehen, die im großstädtischen Bereich ihren Vorlauf genommen hat und parallel-versetzt, ohne daß es Verbindungen gäbe, sich jeweils lokal entwickelt.

Sicherlich gibt es lokale Unterschiede, die sich bereits aus dem Ange-

bot verfügbarer lokaler Stimuli ergeben. So ist die Anzahl der Muslime verschiedener Nationalitäten, islamischer Orientierungen und islamischer Initiativen im Rhein-Main-Gebiet wesentlich größer als im östlichen Westfalen. Hier gibt es auch keine etablierte Einrichtung wie das nahe Frankfurt gelegene *Haus des Islam*, das mit seinem Seminarangebot für einen Teil der jungen Frauen zu Beginn ihrer Islamisierung ein wichtiges Relais bildet und einen Austausch Gleichgesinnter, die im Raum verstreut sind, ermöglicht. Das wird allerdings teilweise ausgeglichen durch Mobilität, indem weiter entfernte Veranstaltungen aufgesucht werden, sowie durch lokale Initiativen in bescheidenerem Maßstab, die zum Beispiel eine kleine Gruppe von Frauen in Bielefeld entwickelt haben. Andererseits belegen die biographischen Erzählungen, und das hebt den Unterschied partiell wieder auf, eine vielfach ausgeprägte, den Lebensumständen entsprechende individualistische Tendenz, die mit sporadischen Solidarisierungssgelegenheiten auskommt. Hier wie da sind Frauen zu finden, die lokale Netzwerke anregen und tragen, in denen sie ihre spezifischen Interessen vertreten. Zum Beispiel bilden sie Schwimmvereine, um als islamische Frauen öffentliche Schwimmbäder zu den entsprechenden Bedingungen (Ausschluß von Männern, weibliche Bademeister) nutzen zu können. Oder sie bilden Kindergarten-Initiativen, um das Bedürfnis nach einer islamischen Erziehung zu befriedigen. Solche Initiativen stehen allerdings nicht im Fokus der vorliegenden Arbeit. Diese beschäftigt sich mit persönlich-biographischen Islamisierungsprozessen und ihrer Verankerung im sozialen Raum.

Im Rahmen des angeführten Forschungsprojektes besuchte ich Frankfurter Moscheen und führte Leitfadeninterviews mit Vertretern des Vorstandes der Kulturvereine, den Trägern von Moscheen sowie auch mit Besuchern dieser Moscheen.² Dabei stieß ich in einigen Fällen auf die Existenz von Mädchengruppen in den Moscheen und wurde eingeladen, diese aufzusuchen. Eine Analyse der Moscheenlandschaft und der weiblichen Partizipation in ihr stelle ich im ersten Kapitel dieser Arbeit vor. In den Moscheen bzw. Mädchengruppen lernte ich einen Teil der Kopftuchträgerinnen der zweiten Generation kennen. Einige von ihnen fanden sich dazu bereit, in biographischen Erzählungen über ihren Werdegang – es wurde im Verlauf der Untersuchung schnell klar, daß es sich um persönliche Entwicklungsprozesse handelt und nicht um bloße Tradierungen – als Muslima und ihre Erfahrungen zu sprechen. Ein anderer Zugang erfolgte über den *Verein islamischer Studentinnen*, der sich entgegen seines Namens nicht nur auf studentische Angelegenheiten beschränkt, und erbrachte in der Folge nach dem Schneeballsystem weitere Kontakte. Wieder andere

Frauen habe ich buchstäblich auf der Straße kennengelernt, woraus sich wiederum Bekanntschaften mit weiteren Frauen sowie teilweise längerfristige Beziehungen ergeben haben.

Das Sample dieser Untersuchung ist somit zufällig zusammengesetzt. Teilweise kennen sich die Frauen untereinander recht gut, was aber nicht bedeuten muß, daß sie durch engere und kontinuierliche Interaktionsbeziehungen miteinander verbunden sind. Die räumliche Streuung und die jeweils persönlichen Alltagsanforderungen erzeugen eine gewisse Isolation der einzelnen Personen. Man kann nicht von Beziehungsgebilden, die Jugendcliquen ähneln, sprechen. Es handelt sich eher um Netzwerke. Man kennt und sucht sich bei Bedarf als Gleichgesinnte im lokalen Rahmen. Als Muslima kann man auch im überlokalen Rahmen auf Solidaritätsleistungen anderer Muslimas hoffen.³ Die gleiche Gesinnung schließt enge Kontakte und intimere Freundschaften nicht aus, aber erzeugt sie nicht automatisch und schließt keineswegs solche mit Nichtmuslimen aus.

Als von der Universität kommende Forscherin auf der Suche nach islamischen Biographien wurde ich innerhalb des Netzwerkes sozusagen weitergereicht an Personen, die im doppelten Sinn gut sprechen, das heißt, die »fest im Glauben« sind (eine häufig gebrauchte Formulierung), also überzeugt davon, daß sie das Richtige tun und auch wissen, warum sie es tun und die es auch sprachlich darstellen können und wollen. Offensichtlich ist bei dieser Konstellation die dem Forscher zugedachte Rolle die des Kanals einer Selbstrepräsentation, die für eine Öffentlichkeit gedacht ist. Es wäre naiv davon auszugehen, Interviews mit islamischen Frauen unter Ausklammerung des Motivs einer politischen Repräsentation führen zu können. Ihre Islamisierung steht von Beginn an, noch bevor sie überhaupt einsetzt, im Kontext einer Polarisierung. Sie ist, das wird im Verlauf der weiteren Arbeit deutlich, nie eine neutrale und nie eine nur private Angelegenheit, auch wenn sie individuell und persönlich ist, sondern sie steht im Zeichen alltagsweltlicher politischer Auseinandersetzungen und ihrer Sprache. Das führt zuweilen zu einer Vermischung von politischer und persönlicher Argumentation, so daß in einigen Erzählsequenzen nur schwer zu unterscheiden ist, wer jetzt spricht, die Politikerin oder das Subjekt. Aber die Referenz auf die persönliche Biographie und Lebenswelt schafft Bezüge, die auch eine eher ideologisch gestaltete Rede immer wieder durchbrechen. Zudem war es mir möglich, biographische Erzählerinnen ohne Übung in der Rede der Selbstbehauptung auszuwählen. Bei ihnen, wie streckenweise auch bei den explizit politisch motivierten, besteht nicht allein die Tendenz, sich zu erklären, sondern die eigene Biographie und die Wahl des Islam einer Rede zu reflektieren und dabei auch eine ge-

nealogische Spurensuche vorzunehmen. Das betrifft insbesondere jene Frauen, die ohne familiäre Anstöße und zufällig zum Islam finden. Die einzelnen Erzählungen unterscheiden sich nach dem Anteil, den beide Tendenzen jeweils in ihnen einnehmen.

Trotz der Zufallsauswahl sind die biographischen Eckdaten aller achtzehn hier versammelten Erzählerinnen sehr homogen. Alle haben »den Islam für sich entdeckt«, so eine häufige Formulierung, und zwar unabhängig vom religiösen Hintergrund der Familie. Als systematisch religiös erzogen betrachten sich die meisten nicht. Zum Teil haben die Eltern keine oder kaum explizite Berührungspunkte zum Islam, zum Teil war oder ist der Islam »irgendwie da«, ohne greifbar zu sein. Von einer nachhaltigen religiösen Erziehung berichten lediglich fünf der Frauen und nur drei von ihnen beschreiben sie als gelungen in dem Sinne, daß ihnen profundes Wissen vermittelt wurde. Bei diesen dreien haben die Väter eine akademische Ausbildung (Ingenieure, Lehrer) und die Mütter verfügen über einen höheren Schulabschluß. Die beiden anderen hingegen beschreiben einen allmählichen Prozeß der Enttraditionalisierung, der begleitet ist von wachsenden Ressentiments gegenüber »allem Türkischen« und allen Personen, die dieses Türkische repräsentieren und sie zu seiner Reproduktion zwingen wollen. Die Eltern der jungen Frauen stammen aus der Türkei, aus Marokko und aus verschiedenen Teilen der arabischen Region, die aus Gründen der Anonymität nicht einzeln aufgeführt werden.⁴ Die Frauen sind zwischen 18 und 28 Jahren alt und damit bereits in einem Alter, in dem sie, wie erfahrene Biographieforscher feststellen, ziemlich kritisch ihre soziale Position, ihren Akteur-Spielraum und ihr Selbst im Verhältnis zu anderen reflektieren (Rosenthal 1995: 104f., 135f.). Dieser Aspekt ist insofern bedeutend, als die spät- oder postadoleszenten Erzählerinnen – im Gegensatz zu jüngeren, die von der kognitiven Reife her (vgl. z.B. Kegan 1986) nicht sehr viel anderes mitteilen können, als daß sie »den Islam toll finden«, daß sie »nach dem Islam leben« wollen – relativ genau und umfassend ihre Motive, Intentionen und subjektiven Kontextualisierungen darlegen können. Alle Erzählerinnen stehen in der Ausbildung oder streben nach einer Unterbrechung einen beruflichen Abschluß bzw. eine weitere berufliche Tätigkeit an. Schwerpunktmäßig handelt es sich um Schülerinnen oder Studentinnen, einige verfügen über berufliche Abschlüsse. Von den Verheirateten sind einige, weil sie kleine Kinder haben, vorübergehend Hausfrauen. Bis auf einige Ausnahmen sind sie in Deutschland geboren bzw. seit frühester Kindheit aufgewachsen. Ihre erfolgreichen biographischen Verläufe weisen sie, im Terminus der Diskurse der »Ausländerforschung«, als hochgradig integriert aus. Sie gehören zu jenem schma-

len Teil der zweiten Immigrantengeneration, die als sogenannte »Bildungsaufsteiger« im ›deutschen System‹ Karriere gemacht haben (Lederer 1997: 107ff.; Zentrum für Türkeistudien 1995: 13), diese Karriere aber, dem Verständnis von Integrationsexperten wie auch Teilen der Immigranten selbst nach, mit ihrer Islamisierung, ihrem Rückfall ins Traditionelle oder ihren Schritt in die Radikalität des religiösen Fundamentalismus, gefährden.

Erklingt einerseits der Vorwurf, daß sie sich als Ikonen des Fortschritts, die sie für die marginalisierten Migranten bilden, entziehen, so wird andererseits Enttäuschung oder Verwunderung darüber breit, daß sie einen, vor allem über die Schule forcierten emanzipatorischen Wandel der Reversion unterziehen (Bukow/Ottersbach 1999). Die sich islamisierenden Frauen und Mädchen selber verstehen ihre Islamisierung nicht als Regression, sondern als Transgression, nicht als Minus, sondern als Plus. Aus ihrer Perspektive bildet sie als eine logische Antwort auf Diskurse und Praktiken der Ethnisierung, ›Genderisierung‹ und Selbstkonstituierung. Aus ihrer Sicht steht nicht die Frage der Integration zur Debatte. Wiederholt stellen einzelne Frauen in einem Tonfall der Verwunderung darüber, daß diese Frage überhaupt aufgeworfen wird, fest: »Ich bin doch integriert!«. Sie wehren sich vehement dagegen, zur Zeit der Untersuchung in der breiten Öffentlichkeit zirkulierende Begriffe wie Ausgrenzung und Selbstausgrenzung auf das zu beziehen, was sie tun und denken. Sie sehen keinen Zusammenhang. Zentral ist für sie vielmehr die Frage der Anerkennung als Subjekt, das willens und fähig ist, sich als authentisches Selbst zu gestalten und als solches zu handeln. Wenn, so lautet im Gegenzug ihre Frage, sie die Verantwortung übernehmen, sich zu einem authentischen Selbst zu bekennen, zu dem zufälligerweise islamo-kulturelle Wurzeln gehören, und sie den Mut aufbringen, sich dieser Tatsache, die auch eine Belastung ist, zu stellen, wieso ist es dann so schwierig, dieses anzuerkennen? Wo bleibt die praktische Toleranz des ebenfalls zu dieser Zeit viel beschworenen Multikulturalismus, der kulturelle Dezentrierung vorgibt? Wieso erfolgt über Verknennungsstrategien, die den jungen Frauen lächerlich und absurd erscheinen, wie die Unterstellung, es als Fundamentalisten auf die Störung der deutschen sozialen und politischen Ordnung abzusehen, oder persönliche, aus der Bikulturalität resultierende Identitätsschwächen ausgleichen zu müssen, eine Verweigerung der Anerkennung als weibliche Subjekte, die für diese Region zwar ungewöhnliche, aber durch ihre kontingente, nicht gewählte soziale Position logische eigene Wege der Selbstkonstituierung gehen?

Mit solchen Fragen, die in den biographischen Erzählungen in ver-

schiedenen Zusammenhängen auftauchen und eine Sensibilität für öffentlich zirkulierende Diskurse zeigen, deuten die jungen Frauen auf die Islamisierung als Strategie einer Hyper-Integration. Und sie treffen damit ins Zentrum strukturell vorhandener, gesellschaftlich verankerter Widersprüche. Sie weisen darauf, daß nicht die bevölkerungspolitische Frage der Integration relevant ist, die bestimmte Bevölkerungsteile ins bio-politische Visier nimmt, sondern eine machtpolitische, sich auf vielfältige Weise in verschiedenen lokalen Beziehungen umschlagende und in den »molekularsten Elementen der Gesellschaft« (Foucault 1978: 83) residierende Frage von Anerkennung und Verknennung (Bourdieu 1991). Jeder ist stets in eine als nationalstaatliche Einheit gedachte Gesellschaft integriert, die Frage ist nur in welcher Position. Als Widerspruch moderner Klassengesellschaften läßt sich konstatieren, daß sie einerseits ein differenziertes Gefüge vertikal und horizontal angelegter Klassenfraktionen mit verschiedenen Schließungs- und Öffnungsmechanismen, mit unterschiedlicher Verteilung von Ressourcen (Bourdieu 1982; Eder 1989) bilden, daß sie also ein System sozialer Ungleichheit darstellen und andererseits ein historisch gewachsenen »Phantasma der Gleichheit« (Fuchs 1996) mit sich führen, dessen phantasmatischer Gehalt darin liegt, daß er angesichts der Prinzipien von Knappheit und Konkurrenz praktisch nicht umzusetzen ist. Das Paradoxon von Gleichheit und Differenz bzw. Universalismus und Partikularismus, dem Verhältnis vom Allgemeinen und Besonderen kennzeichnet sowohl den feministischen wie den multikulturellen Diskurs.⁵ Der Islam bildet in diesem Feld einen spezifischen Fall. Wie auf globaler Ebene die alte symbolische Ordnung der Kulturen in der Umordnung begriffen ist (Huntington 1996), so erfolgt mit der zu beobachtenden islamischen Mobilisierung der Einwanderer eine Verschiebung auf der nationalstaatlichen Ebene.

Zur biographischen Methode

Charakteristisch für die deutsche Rezeption des Islam ist eine Dichotomisierung, bei der sich ein fundamentalistischer Islam und eine private Religiosität gegenüberstehen, einhergehend mit der Bewertung des Islam als Produzent gesellschaftlicher Konflikte oder als unpolitisches Phänomen ohne soziale Relevanz (z.B. Hippler/Lueg 1993; Heitmeyer et al. 1997 sowie die Repliken in Bukow/Ottersbach 1999). Oder aber der Islam wird generalisiert hinsichtlich der Spannung zwischen universalen Werten und partikularen Werten, die sich am islamischen Recht und im Spezifischen an der Frauenfrage und der Frage des Geschlechterverhältnisses festma-

chen, kritisch betrachtet – und zumeist verworfen (Pinn/Wehner 1995; Joseph 1998). In beiden Fällen werden Gegensätze, Spannungsverhältnisse und Bewertungskategorien aufgeworfen, die ideeller und ideologischer Natur sind und kaum mehr neutrale Auseinandersetzungen zulassen (Jasser 1999; Pasha/Samatar 1996). Zudem verstellen sie den Blick auf mikro-soziale alltagsweltliche Konfigurationen und Dynamiken, die weitaus komplexer sind.

Biographische Erzählungen vermitteln, auch wenn sie nicht frei sind von wissenschaftslogischen und ideologischen Denk- und Bewertungsoperationen, die in unmittelbar wirksame alltagspraktischen Zusammenhänge und lokale Wissens- und Bewertungsstrukturen einfließen, subjektiv-lebensweltliche Relevanzen und Bedeutungen, die einzelne Personen mit dem Islam sowie mit Ethnisierung und Multikulturalismus verbinden. Den Vorstellungen der »grounded theory« (Glaser/Strauss 1967; Strauss 1994) folgend, können narrativ-biographische Erzählungen als empirische Quellen verstanden werden, aus denen heraus theoretische Überlegungen formuliert bzw. überdacht werden können (vgl. Riemann 1991). Sie sind nicht nur subjektive und subjektiv gültige Betrachtungen der Welt und Mitteilungen über subjektive Erfolge oder Mißerfolge, sondern sie vermitteln Interferenzen und Transaktionen zwischen Subjekt und »System«. Narrativ-biographische Interviews basieren darauf, daß die Erzählenden möglichst ohne Unterbrechungen und ohne Gesprächsleitung durch den Interviewer den »narrativen Zugzwängen« (Schütze 1981) folgend lebensgeschichtliche Daten darlegen, nach eigenen Schwerpunktsetzungen komponieren und kommentieren. Damit erstellen sie ganz persönliche Trajekte der eigenen Biographie. Damit setzen sie stets Selbst und Umwelt in einen Zusammenhang. Die vorliegenden biographischen Erzählungen, deren Leitthema die persönliche Islamisierung ist, verbindet trotz persönlicher partikularer Züge die Standardisierung und Institutionalisierung des Lebenslaufs durch vorgegebene schulische und berufliche Karrieremuster (Kohli 1985, 1988). Aber auch die soziale Position erzeugt, wie Bourdieu (1982) dargelegt hat, ähnliche Lebenseinstellungen. Daher sind die vorliegenden Erzählungen relativ homogen hinsichtlich ihrer Erzählschwerpunkte.

Narrativ-biographische Erzählungen teilen stets vom Subjekt ausgehend Erlebnisse und Bewertungen mit. Sie sind, in welcher Form auch immer und an wen auch immer sich richtend, gleichermaßen Bekenntnisse wie Strategien der Selbstdarstellung (Gutman 1993). Sie sind zugleich ein Medium und eine Technik, die eigene Identität, die eigene Geschichte und ihre Konstruktionsbedingungen in der Dichte miteinander verschlun-

gener Ereignisse und in der Verstrickung mit anderen Geschichten sich darzustellen, zu ergründen, sie sich im inneren Dialog als Lebenszusammenhang anzueignen (Bude 1984; Habermas 1968: 197f.; Hoerning 1995; Ricœur 1996: 194f.). Ricœur, die Konstruktionsbedingungen von literarischer Geschichte und Lebensgeschichte parallelisierend, hebt hervor, daß die »narrative Einheit des Lebens« stets »als ein unbeständiges Gemisch von Phantasiegebilden und lebendiger Erfahrung zu sehen« ist. Denn

»gerade wegen des flüchtigen Charakters des wirklichen Lebens bedürfen wir der Hilfe der Fiktion, um letzteres rückblickend nachträglich zu verstehen – auch auf die Gefahr hin, daß man jede Figur der Fabelkomposition, die der Fiktion oder der Geschichte entlehnt wurde, für revisionsbedürftig und provisorisch hält« (Ricœur 1996: 199).

Biographische Erzählungen sind somit zu verstehen als begrenzt flexible und relative Kompositionen, die das Selbst im Fluß fixieren, begrenzen, es mit anderen Personen, mit Vorschriften und Regulierungen arrangieren (Bourdieu 1991). Sie sind nicht beliebig gestaltbar und auch nicht bloße Abbilder des persönlich Ge- und Erlebten, sondern weisen stets darüber hinaus: »one cannot reflect upon Self (radically or otherwise) without an accompanying reflection on the nature of the world in which one exists« (Bruner 1995: 165). Sie teilen stets soziale Konstruktionen der Selbstrepräsentation mit und sind somit nicht nur »narrative(s) expressing ›inner dynamics‹, but ... can be read ... as a cultural product as well« (ebd.: 162). Entsprechend stellt sich die Frage nach den Mechanismen und Formen der Islamisierung im Geflecht der kulturellen Produktion. In dieser Arbeit stehen zwei Fragen im Vordergrund: Die eine ist die nach der Selbstbeschreibung als islamischer Akteur, wie sie aus den Erzählungen hervorgeht. Die andere ist die nach den subjektiven Bedingungen, die spezifische islamische Akteure und »Interpretationsgemeinschaften« (Rabinow 1993: 183), die die Frauen hinsichtlich ihrer Einstellung sowohl in bezug auf den Islam wie in bezug auf ihre sozialen Situierung bilden, erzeugen.

Die vorliegende Arbeit folgt nicht den klassischen Bahnen der biographischen Analyse. Weder werden Einzelfälle detailliert aufgeschlüsselt noch erfolgt eine Klassifizierung nach Typen. Der gegenwärtige Stand der Forschung, der kaum Anknüpfungen an Vorarbeiten bietet und die spezifischen Fragen, von denen diese Studie sich leiten läßt, lassen es sinnvoll erscheinen, den Schwerpunkt anders zu setzen und die Dimension der Selbstbeschreibung und Interpretation zu ergänzen durch die handlungspraktische Ebene. Hier stellen sich andere Fragen: Durch welche prakti-

schen Formen und Techniken ist die zunächst noch abstrakt entdeckte »Idee Islam« (Stauth 2000) bei den jungen Frauen charakterisiert und wie sind sie als islamische Akteure zu beschreiben bzw. was macht sie zu spezifischen lokalen islamischen Akteuren? Dieser praktische Aspekt ist nicht identisch mit Selbstbeschreibungen und Interpretationen, aber er ist ein ganz wesentlicher Bestandteil der Selbstkonstituierung. Meines Erachtens ist es in diesem Fall nicht fruchtbar, von einem Gegensatz zwischen Idealen oder Ideologie und lebensweltlicher Kultur auszugehen (Balibar 1993: 130f.), ein Gegensatz der dazu verleitet, heteropraktische Formen an einem orthodox-normativen Islam zu messen, sondern von einer reflektierten Erzeugung alltagsweltlicher Kultur, bei der, wie bei anderen Kulturproduktionen auch, eine Anknüpfung an Lebenswelt als »Ressource moderner Bildproduktion« (Stauth 2000: 54; vgl. auch Salvatore 1998) erfolgt. Der Islam ist in diesem Kontext zu sehen als »culture in action ... in a contested cultural arena« (Swidler 1986: 279). Er kann jenseits seiner Beurteilung als bloßes kulturelles Artefakt in einer sozialen Umwelt ohne gewachsene und fest verankerte Tradition und jenseits seiner Einschätzung als festgeschriebenes, durch Mimesis übertragenes Regime mit Ann Swidler als »Werkzeugkasten« (tool kit) oder Repertoire betrachtet werden, welches Akteure ihrer Lebenslage und ihren Bedürfnissen entsprechend nutzen und dem sie Bedeutung durch ihre Lebenslage und Bedürfnisse geben. Demzufolge erschließen sich die jungen Frauen den Islam als »tool kit ... from which actors select differing pieces for constructing lines of actions« (ebd.: 277). Es geht somit nicht um die Frage eines richtig verstandenen oder praktizierten Islam, sondern um die Frage, welche »pieces« gewählt werden, welche Handlungsspielräume über sie erschlossen und welche Handlungsstrategien entwickelt werden.

Einen Zugang, um sich diesen Fragen anzunähern, bietet der biographische Text durch seine Reflexion verschiedener Lebensbereiche, die zueinander in Beziehung gesetzt werden. Einen anderen bieten teilnehmende Beobachtungen, bei denen die intersubjektive Kommunikation zwischen islamischen Frauen zusätzliche Aspekte aufwerfen, die in den erzählten Lebensgeschichten nicht oder nur am Rande zur Sprache kommen, wie zum Beispiel technische Details hinsichtlich der korrekten islamischen Bekleidung oder des Essens. Zudem erlauben sie zuweilen Überprüfungen und Ergänzungen des in der Rede vermittelten Selbstbildes und lassen die erzählende Person als Akteur im islamischen »Bezugsgewebe« (Arendt 1960) erscheinen. Beobachtungsfelder sind Veranstaltungen verschiedener Art und Größe. Dazu zählen eine Kopftuchdemonstration quer durch die Frankfurter Innenstadt, Teilnahme an im jährli-

chen Rhythmus stattfindenden *Treffen deutschsprachiger Muslime (TDM)*, Tafsir-Treffen (Koranexegese) und Feste in verschiedenen Moscheen, Treffen in zwei sogenannten Mädchengruppen in Moscheen, informelle Zusammenkünfte von jungen Frauen in privaten Wohnungen. Mit einigen Frauen habe ich mich zu gemeinsamen Freizeitaktivitäten wie Spaziergängen, Ausflügen, Besuchen von Eiscafé, Kneipen, Kabarett- und Kirmesveranstaltungen getroffen. Auf diese Weise ist ein empirisches Material entstanden, das sich aus biographischen Darstellungen, informellen Gesprächen aus der Situation heraus und Gruppendiskussionen zusammensetzt und soziale Akteure in verschiedenen lebensweltlichen Kontexten beschreibt.

Methodisch ist diese Arbeit so angelegt, daß nicht allein die Analyse der »Fabelkomposition« (Ricœur) der persönlichen Biographie zentral ist. Es erfolgt keine detaillierte Präsentation einzelner Biographien und einzelner Personen, sondern aus den verschiedenen Entwürfen werden, unter Ergänzung der Ergebnisse aus den Interaktionssituationen, verschiedene Lebensbereiche extrahiert, die sich als fundamental erweisen für die Islamisierung als individuelle und weibliche Identitätsstrategie.

Die einzelnen Untersuchungsfelder

Der Aufbau dieser Arbeit richtet sich stark an Schwerpunkten aus, die in den biographischen Erzählungen hervorstechen und bringt auf diese Weise verschiedene thematische Felder zusammen, die aus der Sicht »ethnischer« islamischer Frauen die symbolische soziale Ordnung und ihre Wirkungen auf die einzelne und deren Handlungsvermögen als einzelne, als Individuen beschreiben. Jedes der einzelnen Kapitel dieser Arbeit untersucht ein spezifisches Untersuchungsfeld der weiblichen Identitätsstrategien, die sich mit der Islamisierung verbinden.

Das Kapitel I zeigt im Rahmen einer Skizzierung der lokalen islamischen Landschaft die Verortung der jungen Frauen in diesem Feld. Es geht der Frage nach, in welchem Verhältnis ihr Projekt des Neo-Islam bzw. ihre zunächst abstrakt aufgegriffene »moderne Idee des Islam« (Stauth 2000: 14) zu den anderen lokalen Formen steht.⁶ Ersichtlich wird dabei eine Ausdifferenzierung und eine Distinguierung von »traditionellen« Organisationsformen, zu denen auch die Kulturvereine gehören, die vor allem seit den 1970er Jahren entstanden sind und von »traditionellen« Deutungen. In ersten Umrissen wird aus dem Kontrast heraus und auf der Grundlage von Diskussionen in zwei sogenannten Mädchengruppen das spezifische Islam-Verständnis der Neo-Muslimas aufgezeigt.

Das Kapitel II konzentriert sich auf das Untersuchungsfeld der Selbstkonstituierung als ethisches islamisches Subjekt. Der Fokus richtet sich auf die verschiedenen Bestandteile der religiösen Praxis. Diese orientiert sich zum einen am rituell Vorgesprochenen, überschreitet es aber durch eine vom »Traditionellen« (d.h., was die jungen Frauen als traditionell identifizieren) unterschiedene Rationalität und durch die Verbindung mit spezifischen Anerkennungspolitiken. Essen und Kleidung bilden dabei Hauptkomponenten, über die sich nachvollziehen läßt, wie eine praktische islamische Lebensführung handlungsstrategisch aus dem sozialen »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (Arendt 1960: 173) heraus entwickelt und wie Akteure sich im Zusammenwirken von Kultur, Ideologie und Handlung reifizieren. Die ersten beiden Kapitel fokussieren somit Selbstbearbeitung zum islamischen Subjekt und Selbstverständnis als islamisches Subjekt.

Die nachfolgenden Kapitel III bis IV beziehen sich hingegen auf nicht-islamische Konstitutionsbedingungen eines islamischen Akteurs und auf seine Strategien der Selbstaffirmation im sozialen Raum. Sie fokussieren die Auseinandersetzung mit dem und im öffentlichen Raum, während das fünfte und sechste Kapitel sich auf den familiären Raum beziehen. Schule (III), Beruf (IV), Beziehungen zu den Eltern (V) und zum (zukünftigen) Ehemann (VI) – das sind in den narrativen Erzählungen die zentralen Felder, die beschrieben und reflektiert werden, die »biographische Arbeit« (Apitzsch 1999) oder biographische »Fabelkomposition« (Ricoeur 1996) erfordern, die zu Selbstbeschreibung und Analyse der Position des Selbst in je verschiedenen Beziehungsgeflechten und Machtordnungen anleiten (vgl. auch Arendt 1960: 174).

Von höchster Bedeutung sind in den narrativen Erzählungen die »Integrationsmaschine(n)« (Kepel 1996: 335) Schule und Arbeit. Die Schule erscheint dabei als die zentrale Institution der Essentialisierung als »Ausländermädchen« und der Einschreibung der symbolischen sozialen Ordnung in die einzelnen Akteure (vgl. Bourdieu/Passeron 1973). Zugleich aber nutzen die jungen Frauen sie als produktive Kraft, um ihre eigene Position innerhalb der sozialen Ordnung zu verschieben.

Wie die Schule so ist auch die Arbeitswelt in den biographischen Bezügen der jungen Frauen ein eminent wichtiges Feld der Selbstaffirmation als leistungsstarke »ethnische« und islamische Frau. Wie dort entfalten sich auch hier Spiele um Anerkennung und Essentialisierung – Spiele, die nicht immer angenehm, aber unvermeidbar und von durchaus produktiver Wirkung sind für den Prozeß der Selbstkonstituierung als moderner weiblicher islamischer und im öffentlichen Raum, im Austausch mit Anderen

Anerkennung akkumulierender Akteur. Dieses wird im vierten Kapitel detailliert aufgezeigt.

Mit den folgenden Kapiteln V und VI wendet sich die Perspektive von den Auseinandersetzungen mit den anderen in systemisch gestifteten Zusammenhängen in den Bereich der sogenannten privaten Beziehungen. Dabei wird offensichtlich, daß beide Bereiche nicht separat koexistieren, sondern daß die Frage von Identität und Anerkennung auch und gerade auf die private Sphäre und auf Primärbeziehungen zugreift, diese modelliert und zugleich hier ihre Ressourcen für die Produktion von Identität und Selbst-Anerkennung findet. In Anlehnung an Hannah Arendt läßt sich meines Erachtens aus den biographischen Erzählungen heraus belegen, daß das Private in einem auf weitere Universalität zielenden gesellschaftlichen Prozeß keinen »privaten ›Gebrauchswert‹«, der an einen bestimmten Ort gebunden ist, besitzt, sondern einen »gesellschaftlichen Wert, der sich nach seiner jeweiligen Austauschbarkeit richtet« (1960: 66). Das Private, mit anderen Worten, ist keine eigenständige oder randständige Domäne, es ist nichts Verborgenes, sondern hat öffentlichen Charakter. Es erzeugt nicht eine abgeschlossene privat-subjektive Identität, die mit einem bestimmten Personenkreis geteilt wird. Sondern, weil sie einen gesellschaftlichen und öffentlichen Wert hat und in das Spiel von Anerkennung und Verknennung eingebunden ist, erzeugt und bezeugt sie öffentlich Identität. Ebenso ist das Private aus dem Öffentlichen heraus durch Akteure modifizierbar. Das Private – die Familie und die Geschlechterbeziehungen, ihre internen Machtbeziehungen und habituellen Ordnungsmuster – erfährt durch die jungen Frauen eine Beschreibung und Bewertung vor dem Hintergrund dominierender, über schulische und berufliche Karriere und Geschlechtergleichheit vermittelte Entwürfe. Geprägt von der Idee einer modernen weiblichen Identität, kämpfend mit divergierenden habituell verankerten traditionellen Beständen, eingezwängt in Assimilationszuminutungen von beiden Seiten, entziehen sie sich mit der Islamisierung beiden Polen, aber bedienen sie sozusagen gleichzeitig und bedienen sich ihrer zugleich (Flucht wäre die Alternative). Wie die jungen Frauen auf der einen Seite – im öffentlichen Raum – praktische Zeichen islamischer Authentizität setzen (z.B. durch das Kopftuch), so setzen sie auf der anderen Seite praktische Zeichen einer modernen Bürgerlichkeit. Über ihre Idee eines modernen Islam entwerfen sie ein traditionelles Ordnungssystem und zielen auf eine verstärkte Absorption des Privaten. Darüber verwalten sie ihr Projekt einer modernen, aber »authentischen« weiblichen Identität und der individuellen Selbstbehauptung.

Aufzeigen läßt sich dieser Prozeß über eine Analyse der biographi-

schen Erzählungen hinsichtlich der Beschreibung der Mütter bzw. der Frauen der ersten Immigrantengeneration, mit der sich das fünfte Kapitel dieser Arbeit auseinandersetzt. Hierin wird nicht nur ersichtlich, wie öffentliche Institutionen den Blick auf soziale Beziehungen und die Bewertung von sozialen Beziehungen absorbieren, sondern auch, daß eine Dekonstruktion dieser Absorbierung kaum etwas entgegenstellen kann. Das zeigt sich kaum deutlicher als an der unüberbrückbaren Kluft zwischen einer als traditionell bezeichneten, von den jungen Frauen abgelehnten Weiblichkeit und einem mit dem Neo-Islam verbundenen Projekt eines modernen weiblichen und islamischen Akteurs im Prozeß einer Hyper-Integration.

Das Kapitel VI fokussiert die Ideen und Praktiken in Hinsicht auf die Gestaltung der Geschlechterbeziehungen. In Kohärenz mit der biographisch erkämpften Identität als moderne, gleiche Frau und der Idee eines egalitären Islam zielen die jungen Frauen auf eine Enttraditionalisierung und Enthierarchisierung der ehelichen Beziehung. Über das Konzept einer auf islamischem Wissen beruhenden ehelichen Gemeinschaft gerieren sie sich als soziale Akteure, die die Geschlechterbeziehungen im Licht der islamischen Ethik modifizieren und aus der islamischen Ethik und aus dem islamischen Wissen heraus ihre Leistung als Mütter und Ehefrauen rationalisieren und sichtbar machen. Damit legitimieren sie Ansprüche gegenüber den Ehemännern wie auch den Eltern. Daraus errichten sie Grenzen gegenüber traditionellen, auf Machthierarchien basierenden Ausprägungen der Geschlechterbeziehungen und sichern ihre weiblichen individuellen Interessen ab. Von Frauen initiierte Ehescheidungen mit der Begründung, der Mann habe nicht im Sinne des Islam gehandelt, zeugen davon. Die Frauen treten somit als soziale Akteure auf, die über den Islam parallel sowohl im Privaten wie im Öffentlichen durch ihre Weigerung der Reproduktion traditioneller wie sozialer, über Geschlecht und Kultur vermittelter Ungleichheiten darauf hinarbeiten, ihre marginalisierte Position verbessern. Über den Islam entwickeln sie Strategien der Selbstsouveränität und der Anerkennung.

Im Kapitel VII erfolgt abschließend eine theoretische Einbettung der empirischen Ergebnisse. Die subjektiven Reflexionen des »inneren Selbst« in der Auseinandersetzung mit »Identitätszwänge(n) auf verschiedenen Ebenen« (Knapp 1997: 509), wie sie in bezug auf diverse »signifikante Andere« (Berger/Luckmann 1969), »signifikante anders Andere« (Berger 1970), in diesem Fall Nichtmuslime, und Institutionen beschrieben werden und die in den vorangegangenen Kapiteln an den alltagsweltlichen Details aufgezeigt und analysiert worden sind, werden in einer generalisie-

renden Perspektive gebündelt. Aufgespannt wird der größere »Aktionsrahmen« des über die Steuerungskapazitäten alltagsweltlicher Akteure hinausreichenden sozialen »Spiels« (Bateson 1984: 173), in dem die weiblichen neo-islamischen Mikropolitiken verankert sind. Ausgehend von den vorliegenden biographischen Erzählungen und Interpretationen wird jenen sozialen Mechanismen nachgespürt, die den Islam in Identitäts- und Differenzpolitiken einbinden und inklusionsfähig machen und auf die Akteure reagieren. Im Unterschied zu Gilles Kepels Feststellung von einer trotz spezifischer »kommunitaristischer Zielsetzungen ... kulturelle(n) Angleichung der islamischen Mobilisierung« (1996: 325f.), wie sie aus der Nutzung politischen Taktiken, derer sich bereits vorangegangene Protestbewegungen bedient haben, ersichtlich wird, stehen hier Angleichungsmechanismen im Vordergrund, die im Vorfeld, vor der Anwendung politischer Taktiken relevant werden. Es sind Mechanismen, die dem einzelnen Subjekt Identität geben und es auffordern, Identität zu produzieren. Wie die narrativen Erzählungen zeigen, sind es vier Kategorien, über die Diskurse und Praktiken auf die Bildung von persönlicher Identität zielen und Schnittstellen zwischen dem Persönlichen und dem Öffentlichen bilden: Klasse, Ethnie, Geschlecht und Selbst. Diese werden in Beziehung zur Islamisierung gesetzt.

I. ISLAMISCHE ORGANISATIONSFORMEN UND WEIBLICHER NEO-ISLAM

In Deutschland hat sich seit den 1970er Jahren, mit zunehmender Geschwindigkeit während der 80er und 90er Jahre, eine diversifizierte islamische Landschaft entfaltet. Das schlägt sich unter anderem nieder in der Gründung einer Vielzahl von Kulturvereinen, die eine Moschee betreiben oder Interessenassoziationen unabhängig vom Ritus bilden. Sie sind hinlänglich beschrieben worden (z.B. Abdallah 1987; Heine 1997; Nirumand 1990; Spuler-Stegemann 1998; Zentrum für Türkeistudien 1995b, 1995c). Im folgenden wird die islamische Landschaft, wie sie sich in Frankfurt am Main und in Bielefeld ausschnittshaft zeigt, vorgestellt. Im Fokus steht dabei die Frage nach der weiblichen Präsenz innerhalb der organisatorischen Strukturen und innerhalb der lokalen islamischen Landschaften. Aus dem lokalen innerislamischen Kontext heraus lassen sich in einem ersten Schritt bereits spezifische Charakteristika der jungen Frauen, die hier als Neo-Muslimas bezeichnet werden, im Vergleich zu anderen islamischen Einstellungen erschließen.

Lokale Eckdaten: Muslimische Bevölkerung und Organisationen in Frankfurt und Bielefeld

Der Hauptansatzpunkt zur Feststellung der Zahl der Muslime sind die kommunalen Statistiken, in denen die Einwohner nach Staatsangehörigkeit, aber nicht nach Religionszugehörigkeit differenziert werden. Das Frankfurter Amt für Wahlen und Statistik weist für das Jahr 1993 unter den sechs größten Minderheitengruppen einen Anteil von Türken auf, der, abgerundet, 35.400 Personen umfaßt. Dazu kommen 9.500 Marokkaner. Zu diesen knapp 45.000 vermutlichen Muslimen, die weniger als ein Viertel der gesamten ausländischen Einwohnerschaft Frankfurts (rund 191.000 oder 26 %) ausmachen, kommen noch über 4.000 Iraner sowie eine noch geringere Anzahl an Afghanen und Pakistanis (Schmid 1992: 10, 47). Ferner zählen noch Ägypter, Iraker, Bangladeshis, Senegalesen, Sudanesen dazu, wobei diese Gruppe sich durch einen sehr geringen weiblichen Anteil (von 7,5 % bei den Sudanesen bis 25 % bei den Ägyptern; vgl. Schmid 1992: 31) auszeichnet. Grob geschätzt, dürften in Frankfurt insgesamt ca. 70 bis 80.000 Menschen, einschließlich der Kinder, aus vorwiegend muslimischen Ländern leben. Wieviel davon praktizierend sind, ist

nicht abzuschätzen. Ausgehend von Stichproben in acht Moscheen, darunter die fünf größten, für die jeweils die nach Augenmaß geschätzte Zahl von durchschnittlich ungefähr 500 Personen als BesucherInnen des Freitagsgebets angegeben wurden, sind es noch nicht einmal ein Zehntel. Ein etwas anderes Bild ergibt sich, wenn man nur die überschaubare Gruppe der marokkanischen Frankfurter heranzieht. Von den ca. 9.500 statistisch erfaßten, amtlich gemeldeten Marokkanern sind etwa 3.000 jünger als 15 Jahre, also, abgesehen von den ca. 300 Kindern, die am muttersprachlichen Unterricht an den Wochenenden teilnehmen, keine Moscheebesucher. Von den verbleibenden 6.500 pflegen etwa 800–1.000 Männer und um die 100 Frauen, also etwa ein Sechstel, dem Freitagsgebet beizuwohnen. Abgesehen davon, daß die Schätzungen sehr vage sind, ist es fraglich, ob alle Praktizierenden regelmäßig das Freitagsgebet aufsuchen. Gerade die Frauen tun es häufig nicht. Auch ist die Teilnahme am Freitagsgebet kein zuverlässiger Indikator für eine intensivere islamische Praxis. Letztlich kann auf solchen Grundlagen nicht unterschieden werden zwischen praktizierenden und gebürtigen Muslimen. Laut einer globalen Schätzung des *Islamischen Zentralarchivs* in Soest, die auf der Mitgliederanzahl in islamischen Vereinen beruht, sind von den insgesamt 2,7 Millionen vermutlichen Muslimen, die Mitte der 1990er Jahre in Deutschland gelebt haben, etwa 120.000 als praktizierend einzustufen – das sind gerade mal 5 % gegenüber 95 % »Kulturmuslimen« (Heine 1997: 116), d.h. gebürtigen Muslimen (vgl. auch Spuler-Stegemann 1998: 39f.). Letztlich muß die Frage nach einer präzisen Verteilung zwischen gebürtigen und tatsächlich praktizierenden Muslimen somit offen bleiben, aber es wird deutlich, wo der Schwerpunkt liegt.

Der Anteil der Bielefelder ohne deutsche Staatsangehörigkeit lag im Jahre 1995 mit über 40.000 bei ca. 12,5 %. Etwa die Hälfte von ihnen stammt aus islamischen Kernländern, darunter über 80 % (rund 18.000) aus der Türkei. Die zweitgrößte Gruppe sind mit ca. 1.900 Personen Bosnier. Die drittgrößte Gruppe stammt mit knapp 600 aus Marokko, gefolgt von 255 Iranern, jeweils um die 100 Personen aus Afghanistan, Pakistan, Tunesien und Syrien sowie ferner jeweils um die 50 aus Ägypten, Algerien, Irak, Indonesien.⁷

Lokale muslimische Institutionen in Frankfurt und Bielefeld⁸

Die starke türkische Dominanz unter den Migranten aus muslimische Herkunftsgebieten spiegelt sich auch in der Moscheen-Landschaft wider. Die Dichte der Moscheen im Verhältnis zu den muslimischen Einwohnern ist in beiden Städten etwa gleich. Allerdings weist Frankfurt durch die grö-

ßere Anzahl nicht-türkischer Muslime eine größere Anzahl an Gebetsräumen auf, die nicht türkisch-hanefitisch sind. Von den elf Moscheen bzw. islamischen Vereinen im Bielefelder Raum sind allein acht türkisch-islamisch. Bosnier und arabisch-maghrebinische Muslime haben jeweils einen Verein. Dazu kommt eine kleine lokale Gruppe, die zum Naqshbandi-Orden gehört und sich aus Türken, Arabern und Deutschen zusammensetzt.

In Frankfurt existierten um die Jahreswende 1994/1995 um die 25 Moscheen bzw. Gebetsräume. Sie gründen sich auf Vereine, die, wie auch in Belgien und den Niederlanden, in der rechtlichen Form als gemeinnützige Kulturvereine in das Vereinsregister eingetragen sind (Doomernik 1993). Im normalen Sprachgebrauch werden die einzelnen Einrichtungen in der Regel nach den Moscheen oder nach den Straßen benannt. Zum Beispiel lautet der offizielle Name der Taqwa-Moschee *Marokkanischer Verein für die Förderung des geistigen und kulturellen Gutes e.V.*; die zum Verein der guten Sitten gehörende *Fatih-Hamidiye-Moschee* wird im alltäglichen Sprachgebrauch nach der Straße, in der sie liegt, als Moschee Hinter der schönen Aussicht bezeichnet. Mehr als die Hälfte der Frankfurter Moscheen bzw. religiösen Vereine sind türkische. Vier bis fünf haben eine arabisch-maghrebinische Klientel, wobei Marokkaner als die zweitgrößte Gruppe unter den muslimischen Gastarbeitern die Mehrheit bilden. Dazu kommen jeweils eine afghanische, eine jugoslawische, eine iranische, eine pakistanische Vereinigung sowie ein *Bangladesh Islamisches Zentrum* und die aus Pakistan stammende *Ahmadiyya-Muslim-Gemeinde*, welche durch ihre Gründung in Frankfurt im Jahre 1959 die älteste Gemeinde Frankfurts ist und mit gegenwärtig fünf Zentren im Frankfurter Großraum und etwa 2.500 Mitgliedern (einschließlich Kinder) zu den größeren zählt. Im Vergleich zu allen anderen Gruppen findet sich hier die größte Beteiligung deutscher Muslime; sie verfügen über wichtige Positionen in Management und Außenrepräsentation. Ihre spezifische Synthese islamischer, hinduistischer und christlicher Dogmen, in der zum Beispiel die Bedeutung Jesus weitaus stärker betont wird als im Sunni- oder Shia-Islam, die Verehrung des Gründers Ghulam Ahmad (1839-1908) als Prophet hat der Ahmadiyya-Bewegung den Häresie-Vorwurf durch die Orthodoxie eingebracht. Auf der lokalen städtischen Ebene spielen solche theologischen Differenzen keine Rolle. Die offiziellen Vertreter anderer islamischer Vereine wissen bestenfalls, daß, was schon für sich als positiv gewertet wird, eine relativ große pakistanische islamische Gemeinde existiert; ansonsten hat man, außer vielleicht hier und da auf der Ebene des zufälligen, rein persönlichen, informellen Kontaktes, keine Berührungspunkte und sucht auch keine.

Es besteht eine muslimische interethnische Koexistenz auf der Basis, daß jeder Verein sich auf seine Belange und seine Klientel konzentriert. Die Organisation der jährlichen stattfindenden Islam-Woche in der Frankfurter Innenstadt sowie die Beobachtung des Mondes in der Sternwarte, um den exakten Beginn des Ramadan ankündigen zu können, werden in der Mitte der 1990er Jahre als die einzigen Kooperationsgelegenheiten benannt. In den letzten Jahren ist als eine weitere Plattform einer begrenzten Zusammenarbeit der kommunale Ausländerbeirat hinzugekommen, zu dessen Wahlen Vertreter einzelner Vereine antreten. Hier kann es in Einzelfällen zu Annäherungen von Vertretern verschiedener Vereine kommen durch gemeinsame Interessensartikulation wie die Regulierung von rituellen Angelegenheiten im öffentlichen Raum (z.B. Begräbnisfelder). Von Allianzbildungen zu reden, wäre übertrieben; für Abgrenzungspolitiken gibt es wenig Anlaß. Der geringe Grad der institutionellen Einbindung und der politischen Wirksamkeit macht beides nicht erforderlich. Auch innerhalb der gleichen Landsmannschaft besteht eine Binnenorientierung auf die eigene ›Gemeinde‹⁹. Auf der anderen Seite nehmen Personen, die zahlende Mitglieder des einen Vereins sind, durchaus andere Moscheen zum Beten in Anspruch. Die Gründe können vielfältig sein: die rhetorische und rezitatorische Qualität eines bestimmten Imams, günstige Parkplatzverhältnisse, die Nähe zum Arbeitsplatz. Bezogen auf interethnische religiöse Kontakte dürfte die Einschätzung von Heine zutreffen:

»In der Regel nehmen Araber oder Iraner nicht an Gottesdiensten teil, die in einer der zahlreichen ›türkischen‹ Moscheen stattfinden. ... Nach meinen Beobachtungen beruhen die vorhandenen sozialen Kontakte zwischen Muslimen unterschiedlicher Nationalitäten vor allem auf der Tatsache eines gemeinsamen Arbeitsplatzes oder anderer gemeinsamer Erfahrungen. Aus religiösen Gründen wird der Kontakt dagegen nicht gesucht« (Heine 1990: 95f.).

Die türkischen Moscheevereine sind nahezu alle in den bestehenden Dachverbänden organisiert (vgl. Binswanger 1990; Binswanger/Sipahioglu 1988; Heine 1990; Spuler-Stegemann 1998). Grob können sie eingeteilt werden in Moscheen, die dem türkischen Religionsministerium unterstehen, die einer mystischen Richtung angehören oder politisch-ideologisch orientiert sind (etwa in der Zugehörigkeit zur umgangssprachlich kurz Milli Görüs genannten *Vereinigung der Neuen Weltansicht in Europa e.V.*, abgekürzt AMGT).

Von den arabisch-maghrebinischen Vereinen in Frankfurt steht einer, der 1990 offiziell gegründete *Marokkanische Verein für die Förderung des gei-*