GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Der neue Islam der Frauen : Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne - Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa

Klein-Hessling, Ruth; Nökel, Sigrid; Werner, Karin (Hrsg.)

1999

https://doi.org/10.25595/1104

Veröffentlichungsversion / published version
Buch / book

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

. Klein-Hessling, Ruth; Nökel, Sigrid; Werner, Karin (Hrsg.): *Der neue Islam der Frauen : Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne - Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*. Bielefeld: transcript Verlag, 1999. DOI: https://doi.org/10.25595/1104.

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Ruth Klein-Hessling
Sigrid Nökel
Karin Werner (Hg.)

Der neue Islam der Frauen

Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa

global•local Islam
[transcript]

Der neue Islam der Frauen
Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne
Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa

Ruth Klein-Hessling
Sigrid Nökel
Karin Werner (Hg.)

Der neue Islam der Frauen
Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne
Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa

[transcript]

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

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Der neue Islam der Frauen : weibliche Lebenspraxis in der
globalisierten Moderne ; [Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa] /
Ruth Klein-Hessling ...(Hg.). – Bielefeld : transcript Verl., 1999
ISBN 3–933127–42–4

© 1999 transcript Verlag, Bielefeld
Satz: digitron GmbH, Bielefeld
Umschlaggestaltung: orangelrot, Bielefeld
Druck: Digital Print, Witten
ISBN 3–933127–42–4

Inhalt

Zum Entstehen dieses Buches 9

Weibliche Mikropolitiken
und die Globalisierung des Islam 11
Ruth Klein-Hessling, Sigrid Nökel, Karin Werner

Anstößige Kopftücher –
Kopftuch-Debatten in den Niederlanden 35
Helma Lutz

Zwischen kreativen Eigenwelten und republikanischem Druck –
Musliminnen nord- und westafrikanischer
Herkunft in Frankreich 62
Monika Salzbrunn

Französische Muslimas –
Glaubensbiographien von Studentinnen mit Kopftuch 81
Nancy Venel

Religiosität und Partizipation der zweiten Generation –
Frauen in Berliner Moscheen 106
Gerdien Jonker

Islam und Selbstbehauptung –
Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland 124
Sigrid Nökel

Schleierhafter Protest?
Zur Kopftuchdebatte in der Türkei 147
Barbara Pusch

Frauen und Re-Islamisierung in der Türkei
und in Indonesien – Ein Vergleich 175
Refika Sarıönder

»Ich habe in der Wissenschaft mein Glück gefunden« –
Zur Bedeutung von Bildung bei Frauen
in der libanesischen Hizb Allah 200
Ursula Klaes

»Ich bin kein Symbol, eine Frau bin ich!«
Weibliche Identifikationsmuster im ›Globalisierten Dorf‹.
Südlibanon und Elfenbeinküste 208
Anja Peleikis

Wo endet die Trauer?
Soziale Praktiken im Diskurs über islamische Identität
im Nordsudan 229
Ruth Klein-Hessling

Vom wilden Teenager zur Bürgerin –
Der Islamismus als neue Form der Vergesellschaftung
junger Frauen in Ägypten 249
Karin Werner

Vorstellungen über Geschlecht und Islam –
Der Mittlere Osten und Malaysia. Übereinstimmungen,
Entlehnungen und Wechselbeziehungen 277
Mona Abaza

Moscheen als weibliche Institutionen –
Religiöse Karrieren von Frauen in China 297
Elisabeth Allès

Die Autorinnen 313

Zum Entstehen dieses Buches

Die Idee für diesen Sammelband entstand auf der Sektionstagung der Religionssoziologie im Mai 1998, auf der die an der Universität Bielefeld angesiedelten Herausgeberinnen gemeinsam mit Gritt Klinkhammer (Bayreuth) Ergebnisse ihrer empirischen Forschungen präsentierten. Aus dieser Zusammenarbeit erwuchs der Wunsch, Studien zum »weiblichen Islam in der Moderne« zu bündeln und einer breiteren Öffentlichkeit vorzustellen.

Als Ergebnis der nach der Tagung weiter fortgeführten Diskussion ist ein inter- bzw. transdisziplinäres Buchprojekt entstanden, an dem sich Forscherinnen verschiedener Disziplinen aus dem In- und Ausland beteiligt haben. Aus diesem breiten Projektzuschnitt ergab sich auf mehreren Ebenen Handlungs- und Entscheidungsbedarf: Die eine betraf die Transliteration arabischer und türkischer Begriffe, die hier bewußt nicht nach einem für alle Beiträge gültigen System durchgeführt, sondern individuell gelöst wurde, die andere die Übersetzung der fremdsprachigen Beiträge. Diese Aufgabe wurde durch Unterstützung folgender Personen bewältigt: Für die Erstübersetzung aus dem Französischen danken wir Nikola Tietze, für die Erstübersetzung aus dem Englischen Anneliese Garrido Agurto und der Dokumentationsstelle für Lateinamerikaforschung an der Universität Bielefeld.

Überschattet wurde das Projekt durch den Tod von Ursula Klaes. Sie verstarb im Januar 1999 in Beirut, wo sie lebte und forschte. Als Islamwissenschaftlerin und Ethnologin überschritt sie die Grenzen zweier akademischer Disziplinen. Gerade die Interdisziplinarität machen Ursula Klaes' Forschung über schiitische Islamistinnen im Libanon so bemerkenswert. Nicht nur fachliche Kompetenz zeichnete Ursula Klaes aus – unvergessen bleiben auch ihre Kollegialität und Freundschaft. Ihren für diesen Band geplanten Beitrag über ein Trauerritual als identitätsbildendes Moment für Frauen in der libanesischen Hizb Allah konnte sie nicht fertigstellen. Wir danken Barbara Lindlar, Berlin und dem Orient-Institut Beirut für die Erlaubnis zum Abdruck eines Artikels, der erstmals in den Beiruter Blättern 5/1997 erschienen ist.

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 wirksamen 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 weitergeführt 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 widerspiegeln.

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 eingezwängt 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 Forcierung 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 Repositionierung 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. Sarıönder 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 Religionssoziologie 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 Weltsicht 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 Beherrschen von perfekten Umgangsformen und einer entsprechenden körperlichen Haltung auch das Beherrschen 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 Immigrantengeneration 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 prominter 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 Grundtenor 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 kompomißlos 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 Kulturkampf 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 globa-

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 Consoglio 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, Mechtild (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 reconquete 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): »Zivilgesellschft, Fauenorganisationen 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, Mechtild (Hg.), Femismus 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 Entwicklungssoziologie und Sozialanthropologie, Universität Bielefeld.
Schlee, Günther/Werner, Karin (Hg.) (1996): Inklusion 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-Krönner, 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.
Tokhtakhodzhaeva, Marfua (1997): »Auf der Suche nach Identität: Frauen in Zentralasien«. In: Schöning-Kalender, Claudia/Neusel, Ayla/Jansen, Mechtild (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 Lifestyles of Women in Cairo. Bielefeld: transcript.
Wilson, Rob/Dissanyake, Wimal (Hg.) (1996): Cultural Production and the Transnational Imaginary. Durham and London: Duke University Press.

Anstössige Kopftücher – Kopftuch-Debatten in den Niederlanden[1]

Helma Lutz

Das Kopftuch ist (auch) in den Niederlanden zur Metapher für Spannungen und Spaltungen in der multikulturellen Gesellschaft geworden. Das islamische Kopftuch markiert die Grenzlinie zwischen einer modernen niederländischen und einer traditionellen islamischen Gemeinschaft. Dementsprechend wird über das Kopftuch und über die islamische Herkunft Identität konstruiert und zugeordnet. Mädchen und junge Frauen aus türkischen und marokkanischen Immigrantenfamilien sehen sich mit essentialisierenden Bildern konfrontiert, die ihrer fragmentierten Wirklichkeit und ihrem Selbstverständnis nicht entsprechen. Der folgende Beitrag setzt sich mit den Reaktionen der Mädchen und Frauen auf diese Konstruktion auseinander wie auch mit ihren Versuchen, sich der Essentialisierung durch die Bildung hybrider Identitäten zu entziehen.

Sogenannte *Kopftuch-Debatten* haben sich in den vergangenen Jahren zu einem europaweiten Phänomen mit jeweils nationalspezifischen Aspekten entwickelt. In diesem Artikel sollen verschiedene Facetten dieses Themas im Kontext der niederländischen Diskurse behandelt werden. Mein Interesse ist es herauszufinden, warum dieses Tuch, das Kopftuch, bei den unterschiedlichsten Gruppen in der Gesellschaft eine solche Fülle von Reaktionen hervorruft. Kein anderes Kleidungsstück erhält derzeit so viel Aufmerksamkeit, ist derart heftig umstritten. Warum wird ausgerechnet dieses kleine Stück Stoff immer wieder zum Stein des Anstoßes? Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich die grundlegende Bedeutung verschiedener Kopftuch-Diskurse erörtern. Im Zentrum der Analyse stehen hier die symbolische Bedeutung und die Frage nach der Reichweite dieser Metapher, wobei verschiedene, zum Teil widersprüchliche Vorstellungen und Erklärungsansätze reflektiert werden. Es geht mir hierbei keineswegs darum, einzelne Überlegungen und Auffassungen als »falsch« zu demaskieren oder eine »politisch korrekte« Sicht des Themas zu entwickeln; vielmehr möchte ich erörtern, welche Folgen diese Diskurse für eine bestimmte Gruppe von *Betroffenen*, junge Immigrantinnen, haben

(können). Mit Hilfe des analytischen Instrumentariums des »situated knowledge« (Haraway 1991) will ich aufzeigen, wie problematisch der Umgang mit den verschiedenen »Wahrheitsvorstellungen«, die hier zur Disposition stehen und die den Prozeß der Identitätsentwicklung junger türkischer und marokkanischer Frauen beeinflussen, sein kann. In der Schlußbetrachtung werde ich mich mit dem Begriff »Hybridität« auseinandersetzen.

Drei Stimmen aus der multikulturellen Gesellschaft

Selma

Selma Yilmaz ist 22 Jahre alt und Arzthelferin. Sie wurde in der Türkei geboren, wuchs in den Niederlanden auf und trägt kein Kopftuch:

> Ich fühle mich hier eigentlich schon als Ausländerin. Weil ich so viele Bemerkungen von Leuten, die hier wohnen, höre, wie Ausländer so sind, und ich merke einfach, daß sie einen doch nicht als Niederländerin akzeptieren können. Na ja, sie sagen es nicht direkt, aber man merkt es schon, sie sagen zum Beispiel, ja also du paßt dich unheimlich gut an und so, und da gibt es Ausländer, die hier schon über zehn Jahre wohnen und von nichts 'ne Ahnung haben, oder auch, ja, wie geht das eigentlich bei euch so zu, nehmt ihr das zu Hause auch so genau und so. Sie meinen irgendwie, ja, mußt du zu Hause auch ein Kopftuch tragen? Bei uns in der Schule tragen nämlich zwei oder drei Mädchen ein Kopftuch. Und dann sehen sie sich die Mädchen an und fragen dann, also, wenn du zu Hause bist, trägst du dann auch ein Kopftuch? Ja also dann sagt man so nein. Aber warum tun die anderen das dann wohl? Ich finde es eigentlich ziemlich nervig, immer wieder das Gleiche zu erzählen, so ist das bei uns nicht, bei uns zu Hause ist es so und so. Ich bin dann nämlich doch ein bißchen verpflichtet, mein eigenes Leben zu schildern; und ich frage die anderen umgekehrt so etwas zum Beispiel nicht, also, wie ist das bei dir zu Hause? Das fragt man nicht. Aber *sie* fragen es einen schon, und man will ihnen auch klar machen, daß man alles richtig macht. Dann muß ich, also das klingt komisch, aber damit quält man sich dann immer ab (Selma Yilmaz in Leiprecht/Willems 1993).

Frits

Frits Bolkestein, Jahrgang 1932, war bis 1998 Fraktionsvorsitzender der rechtsliberalen VVD[2] im niederländischen Parlament »Tweede Ka-

mer«. Er wurde in den Niederlanden geboren, wuchs dort auf, lebte und arbeitete lange Zeit im Ausland, wo er unter anderem die Interessen des Shell-Konzerns vertrat. Er hat in den vergangenen Jahren in zahlreichen öffentlichen Reden, Debatten, Interviews und Publikationen immer wieder große Bedenken in bezug auf die Integration der Muslime in den Niederlanden vorgetragen und dabei auf die Integrationsunfähigkeit des Islam im allgemeinen verwiesen:

> Während es früher kaum Berührungspunkte mit der islamischen Kultur gab, liegen sie nun auf der Hand. Wie müssen sich die islamische Minderheit und die nicht-islamische Mehrheit zueinander verhalten? Diese Frage gilt natürlich auch für andere Minderheiten. Im Zentrum des Interesses kann immer nur *eine* Frage stehen. Über ... grundlegende politische Prinzipien – die Trennung von Kirche und Staat, die Freiheit der Meinungsäußerung, Toleranz und Anerkennung – kann man absolut nicht feilschen. Jeder in den Niederlanden, Muslim oder Nicht-Muslim, hat sich an die Gesetze zu halten, die aus diesen Prinzipien hervorgegangen sind. Jeder in den Niederlanden kann stehen und gehen wie es ihm beliebt, sagen und essen, was er möchte, seine eigenen Kleider tragen und sich zu seiner Religion bekennen. Islamische schulpflichtige Mädchen dürfen ein Kopftuch tragen, wenn auch das Kopftuch sicher eine bedeutungsträchtigere Funktion hat, als nur das Haar zu bedecken (Bolkestein 1991).

Esmé

Esmé Choho ist 24 Jahre alt, Teilzeitstudentin, Schiftstellerin und Journalistin. Sie wurde in Marokko geboren, wuchs in den Niederlanden auf und trägt ein Kopftuch. Nach einer Identitätskrise habe sie im Alter von 17 Jahren beschlossen, ein Kopftuch zu tragen. Vor diesem Zeitpunkt hatte sie sich aus Schamgefühl als Spanierin oder Indonesierin ausgegeben, unter anderem begründet dadurch, daß »man in den Schulbüchern liest, daß Marokkaner unterentwickelte Analphabeten sind, mit einer Religion, in der Frauen unterdrückt werden ... «. Obwohl sie sich als richtige Niederländerin fühlte, wurde sie dennoch von ihren »weißen« Freundinnen auf ihre kulturellen Wurzeln angesprochen. Nachdem sie sich mit ihrer »eigenen kulturellen Herkunft« beschäftigt hatte, beschloß sie, als offenes Bekenntnis zum Islam ein Kopftuch zu tragen:

> Aber wenn man sich entscheidet, ein Kopftuch zu tragen, muß man darüber schon sehr, sehr gut nachdenken. Man muß sehr stark sein, um diese Entscheidung umsetzen zu können (Esmé Choho in Coronel 1995: 5).

Soweit drei Stimmen der 90er Jahre von Mitgliedern der niederländischen multikulturellen Gesellschaft. Über die Frage, ob diese Stimmen repräsentativ sind, läßt sich streiten; fest steht jedenfalls, daß die Bedeutung, die diesen Stimmen beigemessen wird, sowie die öffentliche Aufmerksamkeit, die man ihnen schenkt, sehr unterschiedlich sind. Frits Bolkestein hat mit seiner oben genannten Luzerner Rede eine Flut von Reaktionen provoziert, die schließlich zu einer »Nationalen Minderheitendebatte« führte.

Diese Stimme wurde gehört und zum Anlaß genommen, vielfältige Meinungen zur multikulturellen Gesellschaft und über Muslime zu äußern. Als Reaktion auf diese Rede wurden innerhalb eines Jahres, zwischen September 1991 und 1992, allein in der *Volkskrant* und dem *NRC Handelsblad* 250 Kommentare (Briefe, Artikel, Kolumnen) veröffentlicht (vgl. auch Lutz 1993).[3] Offenbar hat Bolkestein mit seiner Rede eine sensible und aktuelle Frage angesprochen.

Im vorliegenden Artikel wird Bolkestein wegen seiner Ausführungen über islamische Frauen, die in seiner Rede eine zentrale Position einnehmen, in die Diskussion eingebracht. Die Rolle der Frau in der islamischen Kultur, von ihm als traditionell und untergeordnet beschrieben, dient ihm als Beweis für die Rückständigkeit der Muslime. Sichtbar wird diese Haltung, so Bolkestein, durch das Tragen(-müssen) eines Kopftuches, dessen Bedeutung über »das Bedecken der Haare« hinausgeht. Bolkestein wurde in den 90er Jahren zum Meinungsführer derjenigen, die vor den Folgen der Einwanderung von Nicht-Europäern, in der Regel gleichgesetzt mit der Einwanderung von Muslimen, warnen. Er wurde in diesem Zusammenhang mehrfach geehrt als »unerschrockener Politiker, der die tabuisierenden Gebote der *political correctness* bricht«.

Die erste der aufgeführten Stimmen, die von Selma Yilmaz, stammt aus einer Videodokumentation über Jugendliche und Rassismus in den Niederlanden, die im Rahmen eines Forschungsprojektes erstellt wurde (Leiprecht 1994) und inzwischen in Unterrichtsmaterialien für allgemeinbildende Schulen aufgenommen wurde (ARIC 1995). Esmé Choho schließlich, interviewt von Marcita Coronel für die Zeitschrift *Contrast*, wurde als junge Schriftstellerin und Journalistin bei verschiedenen Radiosendern und als Aktivistin in einer islamischen Jugendorganisation bekannt. Auch diese beiden jungen Frauen, Mitglieder der Gemeinschaften, auf die sich Bolkesteins Ausführungen beziehen, stehen dem Kopftuch-Thema nicht gleichgültig gegenüber. Auch für sie bedeutet dieses kleine Stück Stoff mehr als nur eine Kopfbedeckung, wobei sich ihre

Wahrnehmung von derjenigen Bolkesteins in einigen Aspekten grundsätzlich unterscheidet.

Während Bolkestein eine simple Botschaft hat und eine schlichte Lösung für das von ihm beschriebene Problem vorschlägt, wird in den Schilderungen der jungen Frauen ein weitaus komplexeres Bild sichtbar. Bolkestein sucht – nachdem er erst die islamische und die niederländische Kultur als Pole eines dichotomen Weltbildes dargestellt hat, bei dem der Islam dasjenige symbolisiert, was der Westen abweist – die Lösung des »Integrationsproblems« schlichtweg in der Anpassung der »Muslime« an die »Werte und Normen« der nicht-muslimischen Mehrheit.

Selma Yilmaz und Esmé Choho dagegen haben einen »persönlichen Bezug« zu diesem Thema. Wenn es um Kopftücher und deren Bedeutung geht, fühlen sie sich angesprochen, nicht nur als Reaktion auf die von Bolkestein ausgelöste Debatte, sondern weil dieses Thema in ihrem Alltag ständig präsent ist. Ihre Aussagen zeigen, wie sie sich als Mitglieder nicht-dominanter Gruppen mit gegenläufigen Identitätsansprüchen auseinandersetzen (müssen). Die amerikanische feministische Theoretikerin Donna Haraway schreibt in ihrer Arbeit über »situated knowledges« (1991)[4] den »inappropriate/d others«, also denjenigen, die weder als Subjekt noch als Objekt einen deutlichen Platz in den bestehenden Wahrheitsvorstellungen einnehmen, die Fähigkeit zu, sich als Produzenten eines situierten Wissens zu manifestieren (Prins 1994: 64). Diejenigen, die sich in den herrschenden Diskursen nicht wiederfinden, tendieren laut Haraway dazu, eine kritische Haltung einzunehmen oder sich der vorherrschenden Meinung zu widersetzen. Selma Yilmaz und Esmé Choho etwa könnten als Trägerinnen eines situierten Wissens bezeichnet werden. Ob sie, wie Haraway behauptet, tatsächlich in der Lage sind, die Konstruktionen ihrer fragmentierten Wirklichkeiten zu durchbrechen, um ein anderes System der Bedeutungsfindung zu etablieren, bleibt vorläufig eine offene Frage. An dieser Stelle kann lediglich konstatiert werden, daß sich drei unterschiedliche Mitglieder der multikulturellen Gesellschaft zum gleichen Thema äußern.[5]

Während das Kopftuch für Bolkestein eine Frage der politischen Orientierung darstellt, repräsentiert es für Yilmaz und Choho den Dreh- und Angelpunkt eines Diskurses, in dem nicht allein Machtverhältnisse und (symbolische) In- und Exklusion eine Rolle spielen, sondern in dem das Dilemma ihrer Identität zum Ausdruck kommt: Unabhängig von der Tatsache, ob sie »für« oder »gegen« Kopftücher sind, müssen sie sich in einem Gebiet ideologisierter Oppositionen orientieren. Dieses kleine

Stück Stoff markiert eine Grenze zwischen traditionell und modern, zwischen dem Innen und dem Außen einer bestimmten Gruppe, zwischen der Bereitschaft zur Anpassung und dem (religiösen) Widerstand dagegen. Kurz gesagt, das Kopftuch ist die sichtbare Grenzlinie zwischen der »niederländischen« und der »islamischen« Gemeinschaft und wird so zur Identitätsfrage. Toni Morrison hat in ihrem Projekt »Playing in the Dark« dazu aufgerufen, »die kritische Sichtweise vom radikalen Objekt zum radikalen Subjekt zu wenden, von den Beschriebenen zu den Beschreibenden« (1992: 90). Die Äußerungen von Selma Yilmaz und Esmé Choho, verstanden als Selbstbild und als Reflexionen über die Projektionen der »Beschreibenden«, lenken unsere Aufmerksamkeit nicht allein auf die gravierenden Folgen dominanter Diskurse für die (weiblichen) Mitglieder von Minderheiten, sondern ebenso auf die Funktion »kollektiver Fiktionen« (Hall 1991) für die Selbstdarstellung der »Beschreibenden«.

Um Bolkestein in seiner Funktion als Repräsentant eines hegemonialen Wahrheitsanspruchs zu entlasten, wird im folgenden der Gesprächsausschnitt einer Gruppe niederländischer Jugendlicher zitiert, deren Alter in etwa dem von Selma und Esmé entspricht.

Niederländische Jugendliche

Aus dem folgenden Fragment eines Gespräches geht hervor, daß Frits Bolkestein mit seinen Überlegungen nicht alleine steht. Bert, Niels und Kevin, drei niederländische Oberstufenschüler, die 17, 18 und 19 Jahre alt sind, äußern sich zum Thema »Ausländer«:

> Bert: *»Na ja, ich finde, daß man schon das Recht hat, sich so zu kleiden, wie man will. Also wenn man mit einem Kopftuch irgendwo rumläuft, das, finde ich, macht auch nichts aus. Wenn ich in so 'ner Hose 'rumlaufen möchte, dann darf das nichts ausmachen, aber wenn ... Ja, du mußt dich schon an die Leute und an die Arbeit und was weiß ich was anpassen können.«*
> Rudi: *»Aber was heißt das: anpassen?«*
> Bert: *»Ja, sich schon gemäß den niederländischen Vorstellungen verhalten.«*
> (Es wird durcheinander geredet, unverständlich.)
> Niels: *»Aber es ist natürlich alles oder nichts, man kann nicht teilweise mit einem Kopftuch und teilweise nicht ... Es ist natürlich entweder der eine*

> *oder der andere Weg. Man kann nicht zur Hälfte niederländisch und zur Hälfte türkisch ...«*
> Kevin: *»Aber ja, weil alte Weiber laufen auch mit einem Kopftuch ...«*
> (Gelächter)
> Bert: *»Nein, ich meine auch nicht, daß man sich äußerlich anpassen muß, sondern einfach in der Einstellung, ja, der Einstellung auf sozialem Gebiet, einfach die Art des Denkens. Ich meine, daß es auf der Straße niederländisch sein muß, also nicht so weit hinter dem Mann herlaufen und was weiß ich nicht alles ...«* (Leiprecht 1999: 421)

Ein zentrales Thema der Gruppengespräche mit allochthonen und autochthonen Jugendlichen in Gymnasien, Realschulen und Berufsschulen, die Rudi Leiprecht in seiner Studie über Ethnozentrismus und Rassismus bei niederländischen Jugendlichen führte, war die »Anpassung von Ausländern«. In diesem Zusammenhang wurden vor allem Geschlechterverhältnisse diskutiert, wobei viele (autochthone und allochthone) Jugendliche die Freiheit und Emanzipiertheit der niederländischen Frau im Gegensatz zur türkischen oder marokkanischen Frau betonten. Das oben angeführte Gespräch ist ein typisches Beispiel aus den von Leiprecht geführten Diskussionen.

Wie für Bolkestein, so scheinen Kleidung und Verhalten islamischer Frauen für diese jungen Männer ein wichtiges Thema zu sein, das nicht allein besondere Aufmerksamkeit erhält, sondern auch eine besondere Funktion in dieser Auseinandersetzung bekommt. Anstelle einer ausgesprochenen Ablehnung, die nicht dem Selbstbild niederländischer Liberalität und Toleranz entspräche, nehmen die Jugendlichen eine deutliche Trennung von privat und öffentlich vor (s.u.). Die Forderungen nach Anpassung, die sie stellen, haben einen besonderen Bezug zur Öffentlichkeit. Freilich bezieht sich der Begriff »Anpassung« niemals ausschließlich auf Äußerlichkeiten, sondern hat seine Entsprechung im Inneren: Sobald sich eine Frau »modern« kleidet, vertritt sie auch eine moderne gesellschaftliche Grundeinstellung, die mit der herrschenden Ethik und Moral in »unserer« Gesellschaft übereinstimmt. Zumindest wirft sie keine Fragen und Zweifel auf, wie dies offensichtlich bei »andersartigen« Kleidern der Fall zu sein scheint. Obgleich die Jugendlichen deutlich sichtbar in ihrer Meinung über die Akzeptanz äußerlicher Unterschiede in einem Dilemma stecken – »das darf nicht das Problem sein« –, lehnen sie doch die »traditionelle« Kleidung ab: »Man kann nicht teilweise mit einem Kopftuch und teilweise nicht.« Wird der Beschluß, ein Kopftuch zu tragen, einmal gefaßt, bedeutet dies eine »*Entweder-oder*-Ent-

scheidung« und keinesfalls ein »*Sowohl als auch*«. Mögliche Ambivalenzen müssen dieser Ansicht nach einseitig reduziert werden.

In dem Gespräch fällt die Intervention von Kevin auf. Er versucht das Augenmerk seiner Mitschüler auf einen anderen Aspekt zu richten: Das Tragen eines Kopftuches ist demnach nicht unbedingt ein Zeichen für das »Fremdartige«, sondern auch charakteristisch für alte Frauen (Weiber), etwa die eigene Großmutter oder Tante. Die Abwertung alter Frauen plaziert dieses Thema unmittelbar in die Dichotomie »modern« versus »traditionell« (vgl. Lutz 1991b).[6] Er bestätigt damit die Tendenz des Gesprächs, »ausländische Frauen« von heute in den Kontext der Vergangenheit zu stellen.

Selma und Esmé – das geht aus den oben angeführten Zitaten hervor – haben Schwierigkeiten mit Aufforderungen solcher Art. Die Tatsache, daß sie Mitglieder einer »gelabelten« Gruppe sind, macht sie von vornherein verdächtig. Ungeachtet der Tatsache, ob sie nun tatsächlich ein Kopftuch tragen oder nicht, spricht man sie auf ihre »kulturelle Herkunft« an; nicht allein das äußerlich Sichtbare repräsentiert die Differenz, sondern das allseits existierende Vorwissen über die »Kultur« und die Lebensweise islamischer Frauen.

In der Lebenswelt von Selma und Esmé wird durch Hinweise auf das Kopftuch die Trennung von öffentlichem Leben und Privatsphäre, die in der niederländischen Alltagskultur von besonderer Bedeutung ist, aufgehoben. Dieser Einbruch in die Privatsphäre führt zu verschiedenen Reaktionen. Während Selma sich verteidigt – »man will doch auch deutlich machen, daß man alles richtig macht« –, wird bei Esmé scheinbar aus der Not eine Tugend, sie konzentriert sich auf ihre »kulturelle Herkunft« und »entscheidet« sich dafür. Das Kopftuch wird für sie dann zum äußerlich sichtbaren Zeichen ihrer Wahl.

So wie Selma und Esmé scheint vielen türkischen und marokkanischen Mädchen und jungen Frauen bewußt zu sein, daß sie, bezogen auf ihr Äußeres, von zwei Seiten bedrängt werden. Gegen die Forderung, sich an ihre Mitschülerinnen anpassen zu müssen, haben marokkanische Mädchen, wie aus der Studie von Leeman und Saharso (1989) hervorgeht, die Strategie entwickelt, sich in der Schule »westlich« zu kleiden, »flott auszusehen« und sich vor allem »unbefangen« zu geben (ebd.: 85). Auch laut Bartelink (1994) wollen junge Marokkanerinnen vermeiden, sich beschimpfen zu lassen, weil sie sich nach der Tradition ihres Heimatlandes kleiden; sie tragen nur zu Hause und zu Festen marokkanische Tracht. Auf diese Weise berücksichtigen sie die auferlegte Grenzmarkierung und

beachten auch den symbolischen Wert der lebensweltlichen Trennung. Bartelink berichtet jedoch auch von Informantinnen, die Probleme haben, mit den Einschränkungen umzugehen, die eine solche Trennung der Lebensbereiche mit sich bringt, z.B. Nashia:

> Ich denke mir manchmal: das darf es eben nicht geben, ein Kopftuch in den Niederlanden. Man muß sich doch anpassen? Aber sich kein Kopftuch umzubinden, ist das dann »anpassen«? Und ich finde schon, daß das möglich sein sollte. Man kann sich in anderen Dingen anpassen, aber nicht mit seiner Kleidung. ... Ich wollte schon seit längerer Zeit ein Kopftuch tragen, aber weil ich eine öffentliche Schule mit Niederländern besuche, ist das schwierig. Ich möchte nicht anders sein als sie. Ich möchte nicht anders als sie gesehen werden. Ich bin auch nicht anders als sie, mit meinem Herzen oder so, nur bezogen auf das Kopftuch.

Nashias Worte können als eine umgekehrte Bestätigung für das, was Niels in dem oben angeführten Gruppengespräch äußerte, verstanden werden: Niels akzeptiert keine doppelte Loyalität (»das bedeutet natürlich alles oder nichts«); Nashia dagegen will sich nicht zu einer Entscheidung zwingen lassen (»ich bin nicht anders als sie, nur ...«).

Diese Beispiele aus der Lebenswelt niederländischer schulpflichtiger Jugendlicher wurden nicht nur zur Repräsentation der verschiedenen Gruppierungen in der multikulturellen Gesellschaft ausgewählt, sondern auch, weil die hier angeführten Auseinandersetzungen sich alle in der Schule abspielen. Die Schule als Bildungs-, Erziehungs- und Disziplinierungs-System ist eine Institution der »Öffentlichkeit«, in der das Vertreten von Standpunkten geübt werden soll. Fragen zu Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien werden kontrovers diskutiert, und auch hier scheint das Kopftuch in seiner symbolischen Bedeutung ein zentraler Aspekt von Loyalitätsvorstellungen zu sein.

Kopftuch-Diskussionen

Wie in anderen europäischen Ländern, so gibt es auch in den Niederlanden in regelmäßigen Abständen Kopftuch-Diskussionen. Zwischen 1989 und 1994 haben sich die nationalen Zeitungen mit diesem Thema etwa einhundertmal beschäftigt (Contrast 1994: 1).

Ein Beispiel: Im September 1994 wurde eine Schülerin der Baandert Hauptschule in Heemskerk nach Hause geschickt, als sie mit einem

Kopftuch in die Schule kam. Der Rektor dieser Schule rechtfertigte diese Entscheidung unter anderem mit dem Argument, daß er »aus einer Zeitung mit Niveau, der *OPZIJ*[7]« erfahren habe, daß das Kopftuch mehr sei als einzig und allein ein kleines Stück Stoff. Das Kopftuch sei Ausdruck »orthodoxer Gesinnung bezüglich der Rolle von Männern und Frauen, hinter denen sich Denkmuster verbergen, die gesellschaftlich fragwürdig sind« (zitiert in *Trouw*, 9.9.1994). Außerdem symbolisiere das Kopftuch den aufkommenden Fundamentalismus (*De Volkskrant*, 13.9.1994).

Dieser Schulrektor sah sich offenbar vor eine schwierige Wahl gestellt. Einerseits wollte er, daß seine Schule Emanzipationsbestrebungen und die Gleichstellung der Geschlechter unterstützt. Er zeigte sich als emanzipierter Mann, der die feministischen Entwicklungen über die *OPZIJ*, eine »Zeitung mit Niveau«, verfolgt. Er glaubte, verstanden zu haben, daß der Islam die Geschlechtergleichheit ablehnt. Er verbot das Kopftuch, weil er es als Symbol für die Ungleichheit der Geschlechter fürchtet. In seinem Verständnis war das Kopftuch keine Frage des persönlichen Geschmacks wie die beliebte Baseball-Kappe, sondern eine politische Manifestation, und es würde seinem gesellschaftlichen Auftrag widersprechen, Kopftücher in seiner Schule zuzulassen. Andererseits ist in niederländischen Schulen Diskriminierung aus religiösen Gründen verboten, und die Schulleitung muß einen schlechten Ruf vermeiden. Die niederländische Verfassung bestätigt prinzipiell die Trennung von Staat und Kirche, räumt aber der (christlichen) Schulverwaltung viel Spielraum ein.

Heftige Debatten über die Kopftuch-Frage wurden im Laufe der Jahre bewußt vermieden, weil eine solche Diskussion für den christlich orientierten Unterricht negative Folgen haben könnte. Vielmehr wurde versucht, offene Konflikte zu umgehen, indem den Lehrkräften ein »pragmatischer Umgang« mit dem Kopftuch-Thema empfohlen wurde, der nicht selten zur Legitimierung von Diskriminierung als Erziehungsinstrument führt: Lehrerinnen und Lehrer sollten ihre Schülerinnen darauf hinweisen, daß sie sich mit dieser Kleidung exponieren und verspottet werden könnten, wie etwa in einer Schule in Heemskerk geschehen (*Trouw*, 9.9.1994). Ebenso versuchen Lehrkräfte, Schülerinnen mit dem Hinweis auf schlechte Arbeitsmarkt-Chancen zu entmutigen, ein Kopftuch zu tragen.[8] Das Thema »Kopftuch« wurde dennoch auch in den Niederlanden zum Politikum und steht so in direktem Zusammenhang mit den Hypothesen der symbolischen Bedeutung des Objekts. Femini-

stische Zeitschriften und feministische Autorinnen werden als Befürworterinnen eines bestimmten Standpunkts angeführt. Nun haben sich führende Feministinnen in der Tat zur Frauenfeindlichkeit des Islam und zur Unerwünschtheit der Muslime in den Niederlanden geäußert (wie beispielsweise Prof. Ronnie Dessauer und die Vordenkerin der sozialdemokratischen Frauenbewegung Hilda Verwey-Jonker, vgl. Lutz/Moors 1989). Interessanterweise werden derartige Äußerungen in bezug auf den Islam gerade von denjenigen ernst genommen, die der feministischen Politik in anderen Bereichen entschieden entgegentreten. Darauf soll im weiteren Verlauf des Artikels noch einmal eingegangen werden.

Auch in Frankreich haben insbesondere französische Intellektuelle, zu denen unter anderem Feministinnen wie Elisabeth Badinter gehören, in der Koptuch-Affäre das Wort geführt. Nach dem derzeit geltenden Rechtsbeschluß von Oktober 1994, dem ein Rundschreiben (»circulaire Bayrou«) folgte, ist das Tragen von Kopftüchern in der Schule nicht mit den streng laizistischen Zielen der französischen Schulen vereinbar und darf deshalb in der Schule nicht zugelassen werden (*De groene Amsterdammer*, 30.11.1994). Dieses Rundschreiben hat Tatsachen geschaffen und einen fünf Jahre dauernden Konflikt mit dem Resultat beendet, daß Hunderte schulpflichtiger Mädchen gezwungen wurden, ihre Schulen zu verlassen. Auf indirektem Wege wurde so das Vorurteil bekräftigt, daß diese Mädchen eben keinen Schulerfolg erzielen können. Kurz darauf veröffentlichte der damalige Premierminister Balladur eine Erklärung für jüdische Mitbürger, in der er versicherte, daß es für diese Gruppe keinen Anlaß zur Unruhe gebe. Eine Diskussion um das »Käppchen« werde mit diesem Rundschreiben nicht beabsichtigt. Dies bedeutet, daß ein kleines Stück Stoff in dem einen Fall (dem Käppchen) zum Kleidungsstück erklärt wird, während es in dem anderen Fall (dem Kopftuch) eine politische Bedeutung erhält.[9] Ist es nun Zufall, daß es bei der »Kleidung ohne Bedeutung« um die männliche Kopfbedeckung geht, während die »Kleidung mit Bedeutung« »weiblich« ist? Oder geht es hier um die Zuweisung verschiedener Bedeutungen auf der Basis verschiedener Glaubensrichtungen?[10] Auffällig und besorgniserregend sind die in diesem Zusammenhang geschlossenen diskursiven Koalitionen zwischen Feministinnen und der extremen Rechten von Jean-Marie Le Pen. Beide Seiten weisen darauf hin, daß »Emanzipation, Universalität und Freiheit« als erzieherische Zielsetzungen des säkularen Schulsystems an erster Stelle stehen sollten. Sie definieren damit den Schulhof, den Mikrokosmos der Nation, zum Kampfplatz eines ideologischen Diskurses, bei dem das

Kopftuch nicht nur eine edukative, sondern auch eine nationale Funktion erfüllt.

Aus der Perspektive der betroffenen Mädchen und jungen Frauen wirkt die Bezeichnung dieses Diskurses als »Kopftuch-Affäre« recht zynisch, denn sobald sie sich als Muslime darstellen, schränkt sie der dazugehörige »identity-marker« ein. Raum für den spielerischen Umgang mit Identitätssymbolen, wie wir sie sonst aus Jugendkulturen kennen, scheint es nicht zu geben. Die »Affaire« entwickelt sich für die jungen Frauen zu einer »dauerhaften Beziehung« mit diesem Thema.

Privat und öffentlich und die Reichweite einer Metapher

Vermutlich werden LeserInnen sich fragen, ob etwa Feministinnen, wie Hilda Verwey-Jonker, Elisabeth Badinter, Alice Schwarzer und Fay Weldon, die sich zu diesem Thema geäußert haben, nicht doch Recht haben. Gibt es wirklich keinen Grund, beunruhigt zu sein? Ist es nicht so, daß Frauen in islamischen Ländern (Iran, Algerien, Pakistan, Saudi-Arabien und Afghanistan) oft in grausamer Art und Weise gezwungen werden, Kopftücher oder Schleier zu tragen? Sind sie nicht Zielscheibe menschenverachtender Ideologien und Praktiken? Die Antwort hierauf ist bejahend; es gibt zahllose Beispiele von Frauenfeindlichkeit in den oben genannten Ländern. Das Kopftuch und der Schleier haben nicht allein in Diskursen der westlichen Welt eine besondere Bedeutung, sondern orthodoxe und fundamentalistische Muslime treffen sich nicht selten mit ihren westlichen Gegnern. Wie in allen monotheistischen Religionen werden auch im Islam das Verhalten und die Kleidung der Frauen als Garant für die Integrität der Gemeinschaft gesehen. Darüber hinaus wurde der *Hijab*[11] in Ländern wie dem Iran, Algerien, Pakistan und vielen anderen in den letzten Jahrzehnten (wieder neu) zum Politikum erklärt: Die *Hijab* bzw. Kopftuch tragende Muslimin gilt schlechthin als Repräsentantin des religiösen Anstandes, und die Reinheit des Glaubens wird am tadellosen Verhalten der Frauen gemessen. Vergleichbare Regelungen sind sowohl im Christentum, im Judentum als auch im Islam zu finden.[12]

Dennoch gibt es keinen Grund dafür, von einer zwingenden Beziehung zwischen dem Tragen eines Kopftuches und dem Fundamentalismus (vgl. dazu auch Karam 1995) auszugehen. Aus neueren Forschungen geht

hervor, daß die »Verstädterung«, die sich in sehr hohem Tempo in vielen »islamischen« Ländern vollzieht, ihren Niederschlag in veränderten Lebensgewohnheiten und Geschlechterverhältnissen findet und damit dem Entstehen neuer Reibungspunkte über unterschiedliche Moralvorstellungen Vorschub leistet. So geht beispielsweise aus der Untersuchung von Arlene Macleod (1991) hervor, daß der zunehmende Trend zum *Hijab* bei Frauen der unteren Mittelschicht in Ägypten als eine Reaktion auf den stetig wachsenden Druck, Mutterschaft und Lohnarbeit in einer großen Stadt in angemessener Art und Weise zu vereinbaren, denn als Ausdruck zunehmenden religiösen Interesses oder fundamentalistischer Orientierungen gewertet werden muß. Macleod analysiert dieses Phänomen als eine Antwort auf die sich verändernde Rolle von Frauen innerhalb einer sozialen Gruppe von Binnenmigrantinnen, die in großer Geschwindigkeit den Übergang von der sozialen Übersichtlichkeit der ländlichen Region in das soziale Chaos von Kairo vollzogen hat. Das Tragen des *Hijab* ist für diese Frauen Ausdruck des Protestes – Macleod nennt dies »akkomodierten Protest« – gegen die traditionelle normative Trennung von öffentlich und privat, worin Frauen der behütete und sichere Bereich der Privatsphäre zugewiesen wird. Als Appell an das »traditionelle« moralische Pflichtgefühl der islamischen Gesellschaft wird der *Hijab* für sie zum Ausdruck ihrer Respektabilität und Würde. Der *Hijab* als Symbol des weiblichen Anstands transportiert den privaten Bereich in die Öffentlichkeit und ermöglicht die Verbindung beider Bereiche. Gleichzeitig verbinden die Frauen damit die Forderung, diese Entscheidung zu akzeptieren. Macleod hat in ihrer Untersuchung auf ein Thema hingewiesen, das auch in den westlichen Diskursen über Geschlechterverhältnisse eine wichtige Rolle spielt: die symbolische Bedeutung von Anstand und Sexualität. Trotz des wachsenden Einflusses von Frauen auf für sie relevante, gesetzliche und soziale Reglements wird der Status quo in Sachen Selbstverfügungsrecht immer wieder zur Disposition gestellt. Die Abtreibung und der Einsatz von Verhütungsmitteln sind in vielen westlichen Ländern keine unumstrittenen Rechte. Der Einfluß christlicher Ideale auf die Konstituierung moderner Gesellschaften ist dabei nicht zu unterschätzen. Die weibliche Sexualität im weitesten Sinne des Wortes wird zum Mittelpunkt unzähliger Debatten, die sich mit gesellschaftlicher Ordnung beschäftigen. Wie sich eine Gemeinschaft ethisch-moralisch konstituiert, hängt demnach offenbar von dem Verhalten der Frauen ab.[13]

Über Geschlechterordnung herrscht weder im Westen noch sonst ir-

gendwo ein unangefochtener Konsens. Möglicherweise liegt darin auch die Antwort auf die Frage verborgen, warum ausgerechnet Feministinnen so vehement gegen die Kopftücher zu Felde ziehen. Unter dem Motto »Das Persönliche ist politisch« hatten westliche Feministinnen Aspekte der Privatsphäre erstmals zu öffentlichen gemacht, und die Themen Sexualität, Arbeit, Aufgabenverteilung und Rollenverteilung bestimmten das feministische Programm. Auf allen Ebenen gab es Versuche, dominante Geschlechterverhältnisse zur Debatte zu stellen. Auf den ersten Blick sind die Vorkämpferinnen durchaus erfolgreich gewesen, denn in den vergangenen 20 Jahren hat sich viel im Diskurs über Frauen verändert, wie etwa den Äußerungen des Schulleiters in Heemskerk zu entnehmen ist. Andererseits stellt sich die Frage, ob eine Reflexion auf der diskursiven Ebene das tatsächliche Geschehen widerspiegelt; mit anderen Worten, ob der Sprachregelung über die »moderne, emanzipierte« Frau wirklich eine Veränderung des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern zugrunde liegt. Dies ist wohl eher zweifelhaft, denn die moderne »Weiblichkeit« verkehrt im Zustand ständiger Gefahr: Es ist eine »Weiblichkeit in Veränderung«. Zur Förderung von Kohäsion braucht diese Weiblichkeit ein Gegen-Universum, ein deutliches Profil, um sich des eigenen Fortschritts zu versichern. Kleidung und Sexualität haben in diesem Zusammenhang einen hochgradig symbolischen Wert. Die Imagination der islamischen Frau scheint diesem Bedürfnis nach Metaphorisierungen zu entsprechen. Im Laufe dieses Jahrhunderts haben Vorstellungen von »islamischen« Frauen in westlichen Diskursen radikale Veränderungen durchlaufen: Die Repräsentationen variieren von hypersexuell (die Haremsdame aus »Tausend und eine Nacht«) bis asexuell (die verschleierte Migrantin) (vgl. Lutz 1989, 1991a, 1991b). Auch ist die Kleidung ein feministisches Thema, das als Indikator für moderne oder traditionelle Lebensweisen gilt. Das Kopftuch und die verhüllende Kleidung »islamischer« Frauen lösen Assoziationen von Geschlossenheit und Isolation aus und verweisen auf eine Situation, die auch vielen westlichen Frauen nicht fremd ist, denn der Kampf gegen Kleidungsvorschriften symbolisierte den Widerstand gegen Einschränkungen ihrer Bewegungsfreiheit. Allmählich verblaßte die Grenze zwischen der Kleidung des privaten Lebensbereiches[14] und der des öffentlichen Raums. Die Unsichtbarkeit der Privatsphäre wurde aufgehoben. Eine Frau, die ein Kopftuch trägt, provoziert diesen Konsens, da sie sich dem »Auge der Öffentlichkeit« entzieht und sich so zu einem optischen Störfaktor entwickelt. Eine solche Frau verkörpert das altmodische »Private«, das »ureigen Familiä-

re« in der Öffentlichkeit und wird zum Anlaß von Unmutsäußerungen (vgl. Lutz/Moors 1989). Sie bedroht Autonomievorstellungen, weil sie den vermeintlich erreichten Konsens sprengt und daran erinnert, daß Frauen in bezug auf ihr Äußeres verletzlich sind. Vielleicht hat die Kleidung gegenwärtig mehr denn je eine identitätsschaffende Funktion als »Kennzeichen« der Mitgliedschaft einer speziellen Gruppe. Trotz aller »gender-benders« regeln Kleidercodes den sozialen Umgang sowohl innerhalb und zwischen sozialen Statusgruppen als auch zwischen den Geschlechtern.

Daneben ist das Kopftuch, der Schleier, eine sehr bedeutsame Metapher der feministischen Semiotik. So sprechen Redensarten wie »Verschleierung der Herrschaft« und »Entschleierung des Bewußtseins« den sinnbildlichen Gehalt dieser Metapher an. Der Schleier ist eine ausgezeichnete Metapher, um Unterdrückungsvorgänge zu artikulieren. Er symbolisiert die Unterdrückung der Frau und verdeutlicht die Herrschaft des Mannes über den Körper der Frau.

Diese Überlegung beschränkt sich nicht allein auf einen frauenspezifischen Sprachgebrauch. Bolkestein kann sich als Fürsprecher der Frauenemanzipation in der Rolle des Retters und Befreiers der »islamischen Frau« präsentieren. Das Evozieren der »vermummten Frau« gehört zu seinem festen rhetorischen Repertoire:

> Ich vermute, daß die meisten niederländischen Frauen ebenfalls meiner Meinung sind, denn die Art und Weise, in der Frauen im Islam behandelt werden, ist ein Makel für die Ehre und Reinheit dieser Kultur (Bolkestein in einer Rede am 9.12.1990, zitiert in *De Volkskrant*, 21.9.1991).

In der oben zitierten Diskussion zwischen den Schülern wird deutlich, daß auch in ihren Augen dem Kopftuch eine vergleichbare symbolische Funktion ihrer Selbstdarstellung zukommt (»wir sind keine Despoten, Chauvinisten, wir wollen keine Menschen unterdrücken«). Auch sind sie »modern«, indem sie sich von der älteren Generation absetzen.

Für diese Jugendlichen erfüllen Kleidung und Verhalten der Frauen in der Öffentlichkeit eine Funktion bezüglich ihrer Maßstäbe, westlich, modern *und* niederländisch zu sein. Kleidung und Verhalten wiederum sind Ausdruck von »Haltungen«; womit sie islamische Niederländerinnen zur »contradictio in terminis« erklären. Indem sich diese Frauen weigern, »den niederländischen Gewohnheiten gemäß zu leben«, nehmen sie sich die Möglichkeit, Angehörige dieser Nation zu sein, da diese Mitgliedschaft nicht mit einer »nicht-niederländischen« Religion verein-

bar ist, ja weil eine divergierende Religion bereits per definitionem die Zugehörigkeit zu einer *anderen* Staatsangehörigkeit impliziert: »Man kann nicht zur Hälfte niederländisch und zur Hälfte türkisch sein.« So wird das Kopftuch zum zentralen Gegenstand einer von Visualität geprägten Gesellschaft. Wer sich zum Tragen eines Kopftuches entschließt, »entscheidet sich« gleichzeitig für seine eigene Ausgrenzung.

»Muslimische« Mädchen?

Der Appell, »sich den niederländischen Normen und Werten anzupassen«, richtet sich an alle Minderheiten der niederländischen Gesellschaft. Mit Blick auf die Tagespresse wird allerdings deutlich, daß – wie auch in der oben zitierten Rede von Bolkestein – muslimische Migranten und Migrantinnen die eigentlichen RepräsentantInnen jener »Ausländer« sind, die es zu integrieren gilt. Muslime werden als mehr oder weniger typische Gruppierung von Minderheiten gesehen, die die proklamierten kulturellen Werte wie Toleranz, Freiheit, Emanzipation, Akzeptanz usw. nicht anerkennen wollen. Auf sie beziehen sich politische und pädagogische Maßnahmen zur Prävention sozialer Marginalisierung (vgl. Saharso 1995; van der Zwaard 1993, 1995). Ebenso entwickelten sich stereotype Verallgemeinerungen, die für jedes Mitglied dieser als Gemeinschaft bezeichneten Gruppierung zum Charakteristikum werden.

Bevor im folgenden am Beispiel von Selma und Esmé die Ausführungen über Identitätsdilemmata »muslimischer« junger Frauen in den Niederlanden weitergeführt werden, soll zunächst die oben angesprochene sogenannte »Gemeinschaft« kurz skizziert werden.

Seit den 80er Jahren werden Muslime in der politischen Diskussion beachtet: Immer öfter werden sie zu Repräsentanten des Bösen, der Grausamkeit, der Gewalt, der Aggression und des Fanatismus. Gemeint sind damit nicht nur Muslime außerhalb der Niederlanden und Europas, sondern besonders jene, die aufgrund ihrer Anwesenheit innerhalb Europas gefürchtet werden. Als Folge der Migration befindet sich die »fünfte Kolonne« in unserer unmittelbaren Nachbarschaft (vgl. Bolkestein 1991).[15]

In den Niederlanden gehörten zu Beginn der 1990er Jahre ca. 450.000 Menschen der Kategorie »Muslim« an. Da die Religionszugehörigkeit nicht offiziell registriert wird, handelt es sich um Schätzungen. Diese Zahl beruht also keineswegs auf einer exakten Zählung, sondern sie ist

das Resulat der Annahme, daß alle in den Niederlanden lebenden Türken und Marokkaner Muslime sind.

Mit der Bezeichnung »Muslime« werden in einem offiziellen Sammelbegriff die beiden wichtigsten Zielgruppen der niederländischen Minderheitenpolitik in einer Kategorie zusammengefaßt: 46 % dieser Kategorie sind türkischer, 38 % sind marokkanischer Abstammung (desweiteren gibt es auch indonesische, surinamische, iranische, pakistanische und autochthone Muslime). Man spricht von einer außergewöhnlich hohen Heterogenität innerhalb des institutionalisierten Islam: Nico Landman zählte 1990 700 verschiedene Moscheenverbände (Landman 1992). Er betont in seiner Studie, daß der niederländische Islam nicht als homogene Gruppe betrachtet werden kann, sondern besser von einem »Vielstromland« zu sprechen sei; die Konstellationen erscheinen wie ein »Patchwork«, in dem sich facettenreich verschiedene Organisationen, Überzeugungen, Interpretationen und Ausübungsformen anordnen, die wiederum in unterschiedliche Sprachfamilien und in verschiedene Migrationstypen untergliedert werden können. Die Frage, inwiefern alle Türken auch engagierte Muslime sind, wird sehr kontrovers diskutiert. Verschiedene Autoren äußern sich diesbezüglich auch unterschiedlich (vgl. Shadid/van Koningsveld 1992: 57). Fest steht aber, daß sich erst Ende der 80er Jahre ein Kontakt zwischen niederländischen Gemeinden, Staat und Muslimen entwickelte, der dazu führte, daß Moscheenverbände die wichtigsten Ansprechpartner und Repräsentanten der »muslimischen Gemeinschaft« wurden.

Bis zu diesem Zeitpunkt waren die Migranten-Dachverbände der (türkischen oder marokkanischen) politischen Initiativgruppen die Partner der Politik gewesen. Seitdem jedoch in den Moschee-Organisationen die »wahren« *grass-root*-Repräsentanten türkischer und marokkanischer Migranten gesehen werden, ist nicht nur ein Anstieg des ideologischen Einflusses und des finanziellen Budgets der Moscheenverbände, sondern auch die Homogenisierung der außerordentlich divergierenden Gruppierungen zu verzeichnen (Rath 1993). Auf diese Weise hat der Staat (bewußt oder unbewußt) seinen Beitrag zur »Islamisierung« der Türken und Marokkaner geleistet und ist insofern an der Entstehung einer politisch-religiösen Formation beteiligt. Während einige Wissenschaftler diese Entwicklung für einen notwendigen Schritt in die Richtung einer institutionellen Anerkennung des niederländischen Islam halten (Penninx/Yar 1993), muß andererseits auch auf die gegenteilige Wirkung hingewiesen werden: Wenn die politische und kulturelle Anerkennung der türki-

schen und marokkanischen Minderheiten nur durch die Selbstdarstellung als Muslim erreicht wird, gibt es dementsprechend auch nur eine einzige (legitime) Möglichkeit, sich zu behaupten: als Muslim. Um es noch deutlicher zu formulieren: Wenn Muslime sich in einer gesamtgesellschaftlichen Situation befinden, in der die Repräsentation des Islam auf eine »Problem-Gefahren-Kategorie« reduziert wird, besteht für sie bei einer solchen Entwicklung die Gefahr, in einer »Identitätsguillotine« zu enden. In ihrem Identifikationsprozeß sind türkische und marokkanische Jugendliche darum beinahe gezwungen, bezüglich dieser »Optionen« Position zu beziehen: Entweder sie versuchen sich von der religiösen Haltung zu distanzieren und laufen damit Gefahr – auch nach Meinung des Staates – nicht repräsentativ für ihre Gruppe zu sein (vgl. die ausführliche Analyse bei Lutz 1991a), oder sie »entscheiden« sich dafür, mit allen dazugehörigen Konsequenzen. Mit den Worten von Esmé Choho: »Man muß sehr stark sein, um das durchzusetzen.«

Den Worten Selmas ist zu entnehmen, daß sie *trotz* ihrer westlichen Kleidung nicht wie eine der westlichen Kultur angehörige Person behandelt wird. Sie trägt keine Kopftücher, aber die herrschenden Vorstellungen bezüglich ihrer kulturellen »Herkunft« haben für ihren Alltag sehr unangenehme Folgen: Selma weist darauf hin, daß ihre »Privatsphäre« nicht geschützt, sondern sogar mißachtet wird, indem sie auf die Kleidungskonventionen von »ihresgleichen« angesprochen wird. Auch weiß sie, daß diese Fragen nicht unbefangen gestellt werden, sondern in einem normativen Zusammenhang stehen. Aus diesem Grund möchte sie der impliziten Mißbilligung ihrer »Kultur«, ihrer »Gruppe«, ihrer Familie widersprechen, um »glaubhaft zu machen, daß sie modern ist«, daß sie nicht der dominanten Repräsentation entspricht. Gleichzeitig muß sie sich auch von ihren weiblichen Verwandten, die ebenso wie ihre Mutter ein Kopftuch tragen, in Frage stellen lassen. Diesen Zwiespalt, der zu einem ständigen Rechtfertigungszwang führt, mit dem sie sich »abquält«, wird sie auch in Zukunft ertragen müssen.

Esmé Choho entwickelt sich dagegen anders: Esmé hat bezüglich ihrer Identitätsbildung eine Reise gemacht: von einer marokkanischen Identität zu einer indonesischen und wieder zurück. Dazwischen haben sich bedeutende Veränderungen ergeben. Der Hinweis auf ihre »Herkunft« führte zu einer nachhaltigen Beschäftigung mit dem Islam; sie entschied sich bewußt für eine Neuauflage des Mottos *»black is beautiful«*. Für Esmé ist der Kampf damit noch nicht ausgestanden. So erklärte sie vielfach, daß junge Frauen innerhalb islamischer Jugendorganisationen einen

heftigen Kampf gegen die Geschlechterdiskriminierung und für eine frauenfreundliche Auslegung des Islam führen (vgl. auch ISBI: 1992). Auch hier können wir eine Parallele zu dem Kampf der schwarzen Feministinnen ziehen.

Daß Esmé Chohos Identitätsreise noch zu keinem eindeutigen Resultat kommt, geht aus einem neueren Interview mit dem NRC-Journalisten Frénk van der Linden (*NRC Handelsblad*, 24.2.1996) hervor. Darin bestätigt sie zwar ehemals geäußerte Ansichten bezüglich ihres tiefen Glaubens, ihrer Liebe zu Gott und ihrer »feministischen« Interpretation der islamischen »Grundlage«, aber sie hat mittlerweile ihre Entscheidung revidiert, das Kopftuch als Ausdruck ihrer Religionszugehörigkeit zu tragen. Sie betont, daß der Islam ihr eine Identifikationsmöglichkeit, eine kohärente Selbstwahrnehmung ermögliche und damit eine Lösung für die ihr Leben bestimmenden Fragmentierungen bieten könne. Statt sich analog den gangbaren Zuschreibungen als Berber, Marokkanerin, Afrikanerin, Jugendliche, Migrantin, Frau, Niederländerin oder als Angehörige der westlichen Kultur zu definieren, bietet ihr der Islam die Möglichkeit »zu sagen: Ich bin weder Niederländerin noch Marokkanerin, ich lasse mir keine Zugehörigkeit zu einer Ethnie auferlegen, ich bin ein Universalist, ein Weltbürger« (*NRC Handelsblad*, 26.2.1996). Offenbar erhofft sie sich davon einen Ausweg aus allen von außen auferlegten Etiketten. Dennoch räumt Esmé in diesem Artikel ein, daß das Muslim-Sein in den Niederlanden in den 90er Jahren auch bedeutet, sich engagiert öffentlich und politisch auseinanderzusetzen und damit um das Interesse der Presse, um Einfluß auf die Meinungsbildung, um Zuschüsse und Geldmittel zu kämpfen. Esmé bedauert, daß sie sich von den Medien hat verführen lassen. Als »Fachfrau mit Erfahrung«, die die niederländische Sprache perfekt beherrscht, wurde sie zu einem »Media-Hype«, zum exotischen Gast in zahllosen Talkshows, *anders*, aber auch *gleich*. In ihren eigenen Worten war sie eine »cause célèbre«. Heute meint sie: »Tatsächlich habe ich mich als ›Frau mit Bart‹ für Zirkusnummern mißbrauchen lassen« (ebd.). Esmé vergleicht ihr Auftreten mit der Aufführung extravaganter Attraktionen auf Jahrmärkten des 18. Jahrhunderts. Die »Frau mit Kopftuch« von heute wird mit der damals als ebenso abstoßend erlebten Trägerin eines Frauenbartes gleichgesetzt.

Ihre Bemerkung trifft das Wesen eines Repräsentationsregimes, in dem die Ästhetik von besonderer Bedeutung ist: Kopftücher sind *anders*, weil sie Frauen verunstalten. Konvertierte müssen diese »ästhetische« Hürde überwinden. Mit Hilfe des Kopftuchs externalisierte Esmé einen seelisch

bedeutsamen Schritt in ihrem Leben; nun nimmt sie das Kopftuch ab, »weil ich meine Identität mehr und mehr internalisiert habe« (ebd.). Offenbar braucht sie den Halt eines identitätsbildenden Objektes nicht mehr. Man kann vermuten, daß sie heute Religion als eine Privatangelegenheit definiert, die nicht in die Öffentlichkeit gehört.[16] Gleichzeitig riskiert sie dabei aber auch, von jener Gruppe ausgegrenzt zu werden, der sie sich gerade zugewendet hat: »... es ist möglich, daß mich die Muslime verurteilen werden« (ebd.).

Für eine derartig widersprüchliche Entwicklung, wie Esmé sie erlebt, gibt es bis heute offenbar wenig Bewegungsspielraum, auf keiner Seite. Jugendliche Muslime laufen Gefahr, in eine Zwickmühle zu geraten – nicht weil sie keine Wahl haben, sondern weil die zur Verfügung stehenden Wahlmöglichkeiten einander ausschließen. Jede Seite verlangt die absolute Konformität.

Dennoch versuchen Jugendliche wie Esmé, Dinge zu verändern. Sie streben nach einer alternativen Gegenrepräsentation mit Hilfe einer flexiblen Identität.

Hybride Identität?

Esmés Identitätsprojekt kann mit Hilfe poststrukturalistischer TheoretikerInnen wie Donna Haraway und Stuart Hall analysiert werden. Nach Hall (1992) braucht die spätmoderne Gesellschaft mit ihren höchst reflexiven Lebensformen einen Identitäts- und Subjektsbegriff, der die ständigen Wandlungsprozesse und Diskontinuitäten unseres Zusammenlebens wiedergeben kann. Gegenwärtig sind Identitäten nicht mehr uniform, sondern fragmentiert, zusammengesetzt aus vielfältigen, manchmal gegensätzlichen und ungeklärten Identitäten. Das Subjekt ist daher, wie auch die Struktur, in der es sich befindet, »dislocated«, verteilt, ohne Zentrum. Auf diese Weise muß sich Identität als Produkt eines fortlaufenden Identifikationsprozesses immer wieder neu konstituieren. Die Resultate dieses Identifikationsprozesses sind jedoch nicht willkürlich, sondern gehen vielmehr aus der Geschichte hervor, denn die Mobilisierung und die Repräsentation von Identitäten sind mit Machtinteressen sowohl der dominierenden als auch der subordinierten Gruppen verbunden (Hall 1992). Als Folge von Globalisierungs- und Migrationsprozessen müssen sich Menschen, so Hall, Raum- und Zeit-Diskontinuitä-

ten bewußt machen. Mit Hilfe von Imaginationen müssen sie Verbindungen zwischen den verschiedenen Orten, Nationen, Landstrichen, die für ihr Leben von Bedeutung sind, herstellen. Während manche diese komplizierte Situation überwinden, indem sie auf »defensive« Identitäten zurückfallen, streben andere danach, ausgesprochene »Gegenidentitäten« zu entwerfen, mit dem Ziel, dem Ausschluß von Minderheiten entgegenzuwirken. Diese Gegenidentitäten bezeichnet Hall als »hybride Identitäten«. Dabei spielt die Ethnizität eine wichtige Rolle. »Wir sind alle ethnisch, weil unsere ethnische Identität unser subjektives Gefühl, wer wir sind, bestimmt« (Hall 1991: 177). Dennoch ist diese Ethnizität keine authentische Reproduktion des kulturellen Habitus des Herkunftslandes, sondern eine »neue« Ethnizität, die geographische Grenzen und traditionelle Lebensgewohnheiten überschreitet.

Esmé Choho und Selma Yilmaz suchen nach Autonomie und Einheit in einer von Fragmentierung gekennzeichneten Gesellschaft. Beide haben sie klare Vorstellungen davon, was Autonomie bedeutet (gehören sie darum dem westlichen Kulturkreis an?). Jeder Identifikationsprozeß spielt sich innerhalb eines Kontinuums von Individualität und Kollektivität bzw. innerhalb der verschiedenen Gemeinschaften ab. Das Ergebnis des Prozesses steht nicht von vornherein fest. Es ist widersprüchlich und kann sich schnell verändern. Die Frage ist nur, ob die Gesellschaft Frauen wie Selma und Esmé ihre eigene Definition zum Thema »Migrantin sein, Frau sein, muslimisch oder türkisch, marokkanisch, Berber, niederländisch sein« zugesteht.[17] Das Streben nach einer kohärenten Selbstwahrnehmung wird durch die Totalitätsansprüche von beiden Seiten erschwert, und aus diesem Grund müssen diese Frauen nicht an einer Front, sondern an zwei Fronten gleichzeitig kämpfen; Hall bezeichnet dies als »Schwierigkeit der Repräsentierten« (1991: 172). Dieser Kampf wird nicht individuell im privaten Kämmerlein geführt, sondern ist gleichzeitig ein öffentlicher, politischer Kampf. Hall und Haraway rühmen beide auf ihre Weise die »Hybridität« als Ausweg aus den herrschenden Repräsentationsregimen, als anti-essentialistische Seinsweise der Zukunft. »Unterdrückte« Standpunkte haben Vorrang, weil sie scheinbar angemessenere, objektivere, transformierendere Erklärungsansätze bieten (Haraway 1991: 191).

Obwohl ich auf analytischer Ebene ihre Meinung teile, möchte ich jedoch – den Lebensalltag jugendlicher Migrantenkinder betrachtend – darauf hinweisen, daß die praktische Realisierung, die subjektive Wahrnehmung und Zueignung von Hybridität nicht annähernd so einfach ist

wie eine Betrachtung auf theoretischem Niveau. Alle revolutionären Romantiker der 60er und 70er Jahre, die das Subproletariat als Vorkämpfer einer sozialen Wende betrachteten, mußten feststellen, daß »unterdrückte« Stimmen im Kräftefeld der Gesellschaft untergingen. Weshalb sollten ausgerechnet jugendliche Migrantenkinder, eine in sozialer Hinsicht machtlose Gruppe, eine Transformation vollziehen können, die vorher nicht gelang? Die »hybride« Identität dieser Jugendlichen ist sehr verletzlich. In einer Welt, in der auf zunehmende Fragmentierung eher mit totalitären Antworten reagiert und schwierigen Identifikationsprozessen mit simplen Botschaften begegnet wird, wird das Ideal der Hybridität nur wenige ansprechen. Vielleicht ist es eine Möglichkeit für »starke« Menschen, die »mit beiden Füßen auf dem Boden stehen« und die Energie haben, sich »abzuquälen«.

Sollten wir das »Projekt« von Hall und Haraway also besser ad acta legen? Ich denke nicht, denn Hall zufolge ist es Aufgabe der Wissenschaftler, den Erfahrungen der Diaspora eine Sprache zu verleihen, der Bricolage einer multi-ethnischen Gesellschaft mittels Imagination zu einem Programm zu verhelfen. Er plädiert für eine gesellschaftliche Perspektive, in der »Fremde« nicht nur kulinarisch integriert (als exotische Küche) und in ästhetischer Hinsicht konsumiert werden (als exotische Filme), sondern in der sie ihren Platz in der (symbolischen) Ordnung der Gesellschaft einfordern können. Es ist zu hoffen, daß Selma und Esmé diesen Ort finden werden.

Rohübersetzung: Leonie Szubries

Anmerkungen

1 Bei diesem Artikel handelt es sich um die deutsche Übersetzung von »Doeken des aanstoots. Een beschouwing over hoofddoeken en genderverhoudingen in de multiculturele samenleving.« In: Gloria Wekker/Rosi Braidotti (Hg.), Praten in het Donker. Multiculturalisme en Anti-Racisme in Feministisch Perspectief. Kampen: Kok Agora, 1996, S. 119-148. Ich danke Gloria Wekker und Rudi Leiprecht für ihre hilfreichen Hinweise bei früheren Fassungen.

2 Die rechts-liberale VVD (Vereinigung der Freien Demokraten) ist Mitglied der Regierungskoalition. Frits Bolkestein ist seit 1999 EU-Kommissar.

3 Die genannten Tageszeitungen richten sich vor allem an die niederländische Mittelschicht und an Akademiker.

4 Der Begriff ist schwer ins Deutsche zu übersetzen. Gemeint ist hier der positionierbare und sich selbst positionierende Prozeß der Erkenntnisgewinnung und des damit eingenommenen Standpunktes. Im Deutschen ist vermutlich am besten auf die Begriffe »Erkenntnisinteresse« und »Standpunktbezogenheit« zurückzugreifen, die den Debatten im Kontext der Kritischen Theorie (Adorno und Horkheimer) entstammen.

5 Zu Recht warnt Haraway in ihren Texten vor folgender Gefahr: »romanticising and/or appropriating the vision of the less powerful while claiming to see from their position«, d.h., die Haltung der gesellschaftlich Marginalisierten einzunehmen und in diesem Sinne zu argumentieren (Haraway 1991: 191).

6 Auch größer angelegte Umfragen haben gezeigt, daß niederländische autochthone Jugendliche die größte soziale (negative) Distanz zu »Muslimen«, türkischen und marokkanischen Migranten (Hagendorn/Janssen 1983; Kleinpenning 1993) haben. Obwohl andere Items dieser Umfrage, wie etwa die Einstellung der Jugendlichen zur Emanzipation und die gerechte Aufgabenverteilung von Männern und Frauen, zeigen, daß hier eine positive Wendung zu verzeichnen ist, fällt eine Kontinuität in bezug auf »Einstellungen« auf (vgl. auch Vollenbergh/Raaimakers/Meeus 1995: 11).

7 *OPZIJ* = Aufgepaßt! Zur Seite! Vergleichbar mit der feministischen Zeitschrift *Emma*.

8 Letztlich haben diese LehrerInnen nicht Unrecht. Nach dem derzeitigen Informationsstand werden Frauen, die Kopftücher tragen, für Präsentations- und Informationsaufgaben nicht eingestellt. Dies ging aus dem Urteil eines Rechtsstreites um die Entlassung einer Arzthelferin in Amsterdam hervor, als sie beschloß, ihrem Glauben mit dem Tragen des Kopftuchs Ausdruck zu verleihen (vgl. *De Volkskrant*, 14.3.1996). Ebenso ist ein Fall einer Kassiererin einer großen Supermarkt-Filiale (Albert-Heijn) bekannt, die nach einigem Widerstand die Erlaubnis bekam, ein Kopftuch umzubinden, unter der Voraussetzung, daß sie die Initialen »AH« auf das Tuch drucken ließ (Mohammed Rabbae in *De Volkskrant*, 11.9.1994). Es handelte sich hier eher um eine Ausnahme.

9 In dieser leidenschaftlich geführten Debatte ging es nicht um die Politik des Schulhofs, sondern hier wurde ein Angriff auf die unerwünschte Anwesenheit islamischer Immigrantinnen gestartet; dieser mündete in der Wahlkampagne vom Frühling 1995 in dem Ruf nach der »immigration Zero«.

10 Daß die männliche Kopfbedeckung, das Käppchen, als weniger bedrohlich empfunden wird als das Kopftuch, steht wohl im Zusammenhang damit, daß Weiblichkeit symbolisch die Nation repräsentiert (vgl. auch Lutz/Phoenix/Yuval-Davis 1995: 9).

11 *Hijab* ist die Bezeichnung für ein verhüllendes Kleidungsstück, das aus einer Kombination eines straff gebundenen Gesichtsschleiers und eines knöchellangen Kleides besteht.
12 In allen islamischen Ländern kämpfen Feministinnen gegen den Einfluß der Fundamentalisten. Sie begründen ihren Kampf sowohl mit der Universalität der Menschenrechte als auch – und das mag erstaunen – mit dem Koran. So, wie die Bibel für die Interpretation und die Vielfalt an (feministischen) Auslegungen zu verstehen ist, können die VerfechterInnen der Emanzipation von Frauen in der islamischen Gesellschaft ihre Position mit Hilfe authentischer Schriften aus dem Koran stärken, wie die pakistanisch-amerikanische Theologin Rifa'at Hassan zeigte (vgl. *De Volkskrant,* 12.3.1996*).* Auch in einem Land wie der Türkei tritt schon seit einigen Jahren eine religiöse Gruppierung, die »Turban Feministinnen«, aktiv für Frauenrechte ein.
13 Dies wird besonders in den Abtreibungsdebatten deutlich. In der BRD beispielsweise wurde nach der Wiedervereinigung 1990 eine Bundestagsdebatte über die Angleichung zweier unterschiedlicher Abtreibungsparagraphen geführt und gegen den ausdrücklichen Protest aller weiblichen Bundestagsabgeordneten die konservative Version der beiden Paragraphen in der Abstimmung für rechtsgültig erklärt.
14 Dies wurde als öffentliche »Blöße« verstanden, vgl. beispielsweise die Dessous-Mode à la Madonna.
15 Es wäre interessant, die Entstehungsgeschichte dieser Angstvorstellung zu erkunden. Leider kann ich an dieser Stelle nur auf einige Autoren wie Shadid 1978 und 1993, Ahmed 1982, Kabbani 1985 und van Koningsveld/Shadid 1992 verweisen, da eine detailliertere Ausführung im Rahmen dieses Artikels nicht geleistet werden kann.
16 Freilich hat Esmé Choho diesen Schritt mit ihrem Interview im *NRC* öffentlich gemacht und ihn in diesem Sinne deprivatisiert.
17 Vgl. die Studie von Sandra Veen über junge Musliminnen in den Niederlanden (Veen 1995).

Literatur

Ahmed, Leila (1982): »Western ethnocentrism and perceptions of the harem«. Feminist Studies 8/3, S. 521-534.
ARIC (Anti Racisme Informatie Centrum Rotterdam) (1995): MBO Module. Rotterdam: Selbstverlag.
Bartelink, Yvonne (1994): Vrouwen over Islam: geloofsvoorstellingen en -praktiken van Marokkaanse migrantes. Dissertation KU Nijmegen.
Bolkestein, Frits (1991): »Integratie van minderheden moet met lef worden aangepakt«. De Volkskrant, Open Forum, 21.9.1991.

Bouw, Carolien/Nelissen, Carin (1986): Werken en zorgen. Een vergelijkend onderzoek naar de arbeidservaringen van Turkse, Marokkaanse en Nederlandse vrouwen. Den Haag: Studies van het ministerie voor sociale zaken.

Contrast (1994): »Redactioneel, Levensgevaarlijke hoofddoekjes«. Contrast. Weekblad over de multiculturele samenleving 12, S. 1.

Coppes, Rosane (1994): »Niet zomaar een stukje stof. Hoofddoekjesaffaires in Frankrijk, Nederland en Groot-Britannie«. Sociologische Gids 2, S. 130-143.

Coronel, Marcita (1995): »Jonge moslims in discussie over identiteit«. Contrast. Weekblad over de multiculturele samenleving 7, S. 5.

Hagendoorn, Louk/Janssen, Jacques (1983): Rechtsomkeer. Baarn: Ambo.

Hall, Stuart (1991): »Nieuwe Etniciteiten«. In: Het minimale zelf en andere opstellen. Amsterdam: SUA, S. 171-180.

Hall, Stuart (1991): »The Question of Cultural Identity«. In: Hall, Stuart/Held, David/McGrew, Andrew (Hg.), Modernity and its Futures. Cambridge: Polity Press, S. 273-316.

Haraway, Donna (1991): Simians, Cyborgs, and Women. London: Free Association Books.

ISBI (Islamitische Stichting Bevordering Integratie) (1992): Verslag congres »Emancipatiemogelijkheden van islamitische vrouwen in Nederland«. Den Haag: Selbstverlag.

Kabbani, Rana (1985): Europe's Myth of Orient. Devise and Rule. London: Pandora Press.

Karam, Azza (1995): »Islamismen/Feminismen. Egyptische vrouwen in beweging«. Lover 22/3, S. 10-16.

Kleinpenning, Gerard (1993): Structure and content of racist beliefs. An empirical study of ethnic attitudes, stereotypes and the ethnic hierarchy. Utrecht: ISOR.

Koningsveld, P.S. van/Shadid W.A.R. (1993): Minderheden, hulpverlening en gezondheidszorg. Assen: Van Gorcum.

Landman, Nico (1992): Van minaret tot mat. De institutionalisering van de Islam in Nederland. Amsterdam: VU uitgeverij.

Leeman, Yvonne/Saharso, Sawitri (1989): Je kunt er niet omheen. Hoe Marokkaanse, Molukse en Surinaamse jongeren reageren op discriminatie. Amsterdam, Lisse: Swets & Zeitlinger.

Leiprecht, Rudolf (1994): »Es ist doch näher dran ...«. Ein vergleichender Blick auf Rassismen, Erklärungsmuster und Pädagogisches in den Niederlanden und in Deutschland. In: Jäger, Sigfried (Hg.), Aus der Werkstatt: Anti-rassistische Praxen. Konzepte – Erfahrungen – Forschung. Duisburg: DISS Verlag, S. 160-186.

Leiprecht, Rudolf (1999): Alltagsrassismus. Diskurse, Repräsentationen und subjektive Umgangsweisen. Eine Untersuchung bei Jugendlichen in Deutschland und den Niederlanden. Unveröffentlichte Habilitationsschrift, Köln.

Leiprecht, Rudolf/Willems, Erik (1993): Het zit toch dichter bij. Jongeren en Racisme in Nederland. Dokumentarfilm: Jobfilm Amsterdam.
Lutz, Helma (1989): »Fatma of Shehrazade – oosterse vrouwelijkheid in Westerse literatuur«. Tijdschrift voor vrouwenstudies 10/1, S. 102-117.
Lutz, Helma (1991a): Welten verbinden – Türkische Sozialarbeiterinnen in den Niederlanden und der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt/Main: IKO-Verlag.
Lutz, Helma (1991b): »Migrant women of ›Islamic background‹« – images and self-images». Occasional paperseries 11, Dec. MERA, Amsterdam.
Lutz, Helma (1993): »Anti-Islamism. Rhetorics of Exclusion in the Netherlands. A Debate on Locations of Selves Vis-à-vis Others«. Unveröffentlichter Vortrag, gehalten bei der ›International Conference of the Sociological Arab Association‹: The image of the other, Hammamet, 29.3.93.
Lutz, Helma (1994): »Ik maak geen ruzie en ik ga netjes. Surinaamse moeders en dochters in Nederland«. Lover 21/2, S. 53-55.
Lutz, Helma (1995): »The Legacy of Migration. Immigrant Mothers and Daughters and the Process of Intergenerational Transmission«. Comenius 15/3, S. 304-317.
Lutz, Helma/Moors, Annelies (1989): »De mythe van de ander – Beeldvorming over Turkse migrantes in Nederland«. Lover 16/21, S. 4-8.
Lutz, Helma/Phoenix, Ann/Yuval-Davis, Nira (1995): »Nationalism, Racism and Gender: European Crossfires«. In: dies. (Hg.), Crossfires. Nationalism, Racism and Gender in Europe. London: Pluto Press, S. 1-25.
Macleod, Arlene (1991): Accomodating protest. Working women, the new veiling and change in Cairo. New York: Columbia University Press.
Morrison, Toni (1992): Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination. Cambridge, London: Harvard University Press.
Penninx, Rinus/Yar, Hassan (1993): »Western European States and the Political Representation of Islam«. Unpublished paper for the conference on »Ethnicity, nationalism and culture«, Universiteit Amsterdam, February 24-27.
Prins, Baukje (1994): «Zonder onschuld: gesitueerde kennis en ethiek». In: Braidotti, Rosi (Hg.), Poste restante. Feministische berichten aan het postmoderne. Kampen: Kok Agora, S. 56-78.
Rath, Jan (1993): »The Ideological Representation of Migrant Workers in Europe«. In: Wrench, John/Solomos, John (Hg.), Racism and Migration in Europe. London, New York: Berg Publishers, S. 215-232.
Saharso, Saharso (1995): »Een koperen bruiloft. Twaalf en een half jaar sekse en etniciteit in het gecombineerde vrouwen – en minderhedenbeleid«. Migrantenstudies 11/4, S. 241-256.
Saïd, Edward (1978): Orientalism. London: Routledge & Kegan Paul.
Saïd, Edward (1993): Culture and Imperialism. London: Vintage.
Shadid, W.A.R./van Koningsveld, P.S. (1992): De mythe van het islamitisch gevaar. Kampen: Kok Agora.

Veen, Sandra (1995): »Narrating the scarf: young Muslim women in the Netherlands«. Unpublished paper presented at the 25th Annual conference of Oral History and Society, Bristol, April 21-23.

Vollebergh, Wilma/Raaimakers, Quinten/Meeus, Wim (1995): »Traditionele opvattingen en rechtextremisme«. Jeugd en samenleving 25/1-2, S. 3-29.

Zwaard, Joke van der (1993): El Mizan: Wijkverpleegkundigen over de opvoe ding in allochtone huishoudens. Amsterdam: SUA.

Zwaard, Joke van der (1995): »Naughty Boys and Obstinate Girls. District Nurses – Cultural and Professional Explanations for Child Rearing Practises«. In: Boer, Inge/Moors, Annelies/Teeffelen, Toine van (Hg.), Orientations. Changing Stories. Postmodernism and the Arab-Islamic World. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, S. 133-146.

Zwischen kreativen Eigenwelten und republikanischem Druck – Musliminnen nord- und westafrikanischer Herkunft in Frankreich[1]

Monika Salzbrunn

Während der weibliche Islam trotz der langjährigen Präsenz muslimischer MigrantInnen in Frankreich bis in die 80er Jahre im öffentlichen Raum weitgehend unsichtbar war, zeigen sich gegenwärtig vielfältige Formen einer neuen öffentlichen Manifestation der islamischen Religion. So versucht ein Teil der jungen Frauen maghrebinischer Herkunft die Dichotomie zwischen Tradition und Moderne, zwischen dem religiösen Hintergrund der elterlichen Heimat und der Lebenswelt in Frankreich in einer symbolhaft verkörperten Verschmelzung scheinbarer Widersprüche zu überwinden. Und Musliminnen aus Afrika südlich der Sahara organisieren sich zu unabhängigen Gruppen und beziehen u.a. aus der Identifikation mit dem Islam einen wichtigen Bezugsrahmen zur Abgrenzung vom und zur Verortung im als fremd wahrgenommenen Umfeld der Migration.

Seit Beginn dieses Jahrhunderts haben sich islamische Bevölkerungsgruppen in Frankreich dauerhaft etabliert. Die männlichen Arbeitsmigranten praktizierten ihre Religion auf eine für die Außenwelt unsichtbare Weise. Da die Vision der späteren Rückkehr in die Heimat sowohl von französischer Seite als auch von den Migranten selbst aufrecht erhalten wurde, schien eine auf Dauer angelegte und öffentlich sichtbare Institutionalisierung ihrer religiösen Praxis etwa durch die Errichtung von Moscheen nicht notwendig. Erst mit dem Bau der Moschee von Paris als symbolischer Anerkennung der Leistungen algerischer Soldaten in den französischen Truppen während des Ersten Weltkrieges wurde ein dauerhafter Ausdruck des Islam in Frankreich geschaffen. Als die Einwanderungspolitik 1974 offiziell beendet wurde, war der Islam nach dem Katholizismus und vor dem Judentum die zweitstärkste Religion Frankreichs. Forderungen nach Moscheen, eigenen Parzellen auf Friedhöfen (*carré musulman*) und Gebetsräumen am Arbeitsplatz (z.B. in den Fabriken von Renault in Billancourt bei Paris) forcierten das Bewußtsein von Alterität auf beiden Seiten. Damit stieg in den 80er Jahren nicht unbe-

dingt die Intensität der religiösen Praxis, aber die Zugehörigkeit zur islamischen Religion manifestierte sich auch außerhalb der Privatsphäre und wurde zum Thema u.a. auch in öffentlichen Erklärungen (Cesari/Botiveau 1997: 87). Nach einem Gesetz von 1905 zur Trennung von Kirche und Staat werden nur bereits bestehende Kultstätten von der öffentlichen Hand getragen, nach diesem Zeitpunkt errichtete Gebäude müssen von der Religionsgemeinschaft selbst finanziert werden. Aus dieser faktischen Benachteiligung des Islam in bezug auf den Empfang staatlicher Leistungen resultiert, daß, mit Ausnahme der ersten Moschee von Paris und der 1994 erbauten Moschee von Lyon, alle in Frankreich bestehenden islamischen Gebetsräume und Kultstätten in Eigeninitiative der Gäubigen entstanden sind und unterhalten werden, wodurch die symbolhafte öffentliche Affirmation der religiösen Identität um so stärker stimuliert wird.

In den 60er und 70er Jahren erfolgte verstärkt der Zuzug der im Heimatland der Arbeitsmigranten verbliebenen Ehefrauen, d.h., ab diesem Zeitpunkt waren erstmals eine Präsenz islamischer Frauen in der französischen Öffentlichkeit und damit einhergehend die Schaffung konkreter und symbolischer Räume durch und für sie zu verzeichnen. Mit dem Nachzug der Familien der ursprünglich als Saisonkräfte angeworbenen Arbeitsmigranten wird die Notwendigkeit der langfristigen Integration der immigrierten muslimischen Bevölkerung deutlich. Die Entwicklung führt nun vom »provisorischen, diskreten, sogar schamhaften Islam der 50er Jahre« (Cesari 1998: 2) zu einer Religion, deren Anhänger mehr und mehr nach Anerkennung suchen. Das starke Gewicht der negativen, klischeebesetzten »Vorstellungskraft des Okzidents«, die einerseits von Erinnerungen aus der Kolonialzeit, andererseits von der essentialistischen Sichtweise eines als einheitlich und unbeweglich wahrgenommenen Islam genährt wird, führt nach Joselyne Cesari zu drei wesentlichen Verzerrungen. Erstens: Die hochmoderne Beziehung, die die neuen Generationen zum Islam unterhalten, wird nicht wahrgenommen. Hiermit ist gemeint, daß die jugendlichen Muslime vor allem die kulturellen und ethischen Bezüge des Islam nutzen, die relativ losgelöst von den Zwängen religiöser Rituale sind. Zweitens: Das Gewicht kultureller Differenzen in der Beziehung zum Islam wird vernachlässigt, d.h. der Einfluß der kulturellen und historischen Kontexte auf die Auslegung des Koran und die konkrete Art und Weise, Muslim zu sein. Drittens: Die Vorstellung einer Beziehung zwischen Islam und Moderne wird erschwert, indem diese beiden Termini in Opposition gesetzt werden. Aus diesem Grunde blei-

ben die modernisierenden Dynamiken gewisser islamischer Bewegungen im sozialen, kulturellen wie politischen Bereich unterbelichtet.

Dieses Bündel gesellschaftlicher Projektionen und Erwartungen betrifft besonders die Angehörigen der jungen muslimischen Generation, die hierauf mit neuen Formen religiöser Praxis und mit einem spezifischen öffentlichen Auftreten reagieren. In die öffentliche Wahrnehmung gerät ein weiblicher Islam erst in der zweiten bzw. dritten Generation von Migrantinnen. Zwar waren die ersten nord- und westafrikanischen Migrantinnen mehrheitlich Musliminnen, doch blieben deren religiöse Praktiken wegen des eingeschränkten Aktionsradius, der Frauen in öffentlichen Räumen zugestanden wurde, eher im verborgenen. Als 1989 drei Musliminnen aus Creil der Schule verwiesen wurden, weil sie sich geweigert hatten, ihr Kopftuch im Klassenraum abzulegen, entbrannte eine öffentliche Diskussion, die quer zu allen politischen Lagern verlief, d.h., sowohl innerhalb der linken als auch der rechten Parteien entwickelte sich ein breites Spektrum heterogener Positionen. Der Direktor hatte sich juristisch darauf berufen, daß Zeichen religiösen Ausdrucks in der laizistischen Schule keinen Platz hätten. Allerdings hatte sich die 1882 von Jules Ferry erstellte Gesetzesgrundlage auf die Lehrkräfte bezogen, deren religiöser Einfluß auf die Schülerinnen und Schüler verhindert werden sollte; statt dessen sollte eine Art republikanische Morallehre vermittelt werden, die die religiösen Überzeugungen des einzelnen respektiert. Dieser Interpretation folgend, wurde zu Beginn der 90er Jahre dieses Jahrhunderts eine Flut von ministeriellen Erlassen herausgegeben, die in der Konsequenz darauf hinauslaufen, daß nicht das bloße Tragen von Zeichen religiöser Zugehörigkeit mit einem Schulverweis geahndet werden kann, wohl aber eine damit verbundene bekehrungseifernde Handlung.

Im Schatten dieser von den französischen Medien in Vorurteile schürender Manie ausgeschlachteten »Kopftuchaffäre« haben Françoise Gaspard und Farhad Khosrokhavar zwei Jahre lang Interviews[2] mit jungen Musliminnen in der Umgebung von Dreux und Paris geführt, die eine islamische Kopfbedeckung tragen. Die Ergebnisse der Studie sind in fünf Fallbeispielen zusammengefaßt (Gaspard/Khosrokhavar 1995: 70ff.), von denen im folgenden eines exemplarisch behandelt wird. Entsprechend lehnt sich die Darstellung auf den folgenden Seiten sehr eng an die von Gaspard/Khosrokhavar im Rahmen der Studie entwickelten Argumentationsfiguren an.[3] Der von ihnen entwickelte Ansatz basiert auf einer Fokussierung von Alterität als Lebensstil.

Das Fallbeispiel Farida

Farida, 22 Jahre alt, trägt das Kopftuch erst seit einigen Monaten. Sie wurde in Algerien geboren, kam aber im Alter von drei Monaten nach Frankreich, wo sie ihre Kindheit verbracht hat. Nachdem sie im letzten Jahr ein auf Verkaufstechniken spezialisiertes Fachabitur bestanden hat, schließt sie nun eine Ausbildung an einer Handelsschule – die praktische Ausbildungsphasen in einem Pariser Unternehmen einschließt – an. Farida beschreibt die Mitglieder ihrer Familie als praktizierende Muslime. In diesem Punkt besteht ein Unterschied zu anderen befragten Frauen, die ihre Familie als nicht-praktizierend beschreiben. In diesen Fällen beziehen die betreffenden jungen Frauen aus ihrer Verschleierung[4] ein Gefühl der Überlegenheit gegenüber den Eltern und Geschwistern. Farida ist keine traditionell orientierte Frau. Sie spricht ein sehr gutes Französisch, hat erfolgreich studiert und arbeitet in Paris. In dem Gespräch bringt Farida zum Ausdruck, daß der Islam in Frankreich lange Zeit lächerlich gemacht und mit negativen Bildern besetzt worden sei. Sie selbst verdanke die Entdeckung des Positiven im Islam (d.h. der positiven Aspekte im Islam als Modell der Lebensführung) in Frankreich und Großbritannien organisierten Kolloquien sowie dem Kontakt mit jungen algerischstämmigen Muslimen, die auf sie eingewirkt hätten, ohne ihr Schuldgefühle zu vermitteln – so wie es Mitglieder der traditionellen Gemeinden getan hätten. Konvertierte Franzosen hätten hierbei ebenfalls eine Rolle gespielt: Sie haben in ihren Augen dem Islam zur Geltung verholfen, indem sie ihr gezeigt hätten, daß der Islam auch für Franzosen eine Option darstelle. Die islamischen Vereine hätten ebenfalls Anteil daran gehabt, sie vom Wert des Islam als Modell der Lebensführung zu überzeugen.

Der neue Islam als Lebensstil der Alterität

Wie Gaspard und Khosrokhavar argumentieren, geht es Farida und vielen anderen Musliminnen nun darum, das Positive am Islam herauszustellen und eine Identität, die über eine lange Zeit hinweg abgewertet worden ist, mit neuen positiven Bedeutungen zu besetzen. Der Islam bietet diesem Typ von jungen Frauen die Möglichkeit, eine erfahrene Erniedrigung zu wenden. Indem sie sich ›islamisieren‹, fordern sie einen Teil

dieser verlorenen Würde zurück, sie verschaffen sich in ihren eigenen Augen Geltung und sind keine geschichts- und vergangenheitslosen Wesen mehr. Der Islam wird in ihrem Fall zur sakralisierten Erinnerung. In der Tat ist die Vergangenheit der Eltern entweder abgewertet worden, im dunkel geblieben (insbesondere bei den *harkis*)[5] oder von den Jugendlichen unverstanden. Besonders diejenigen jungen Muslime, die im Begriff sind, sich auf verschiedenen Ebenen (Bildung, Beruf etc.) verstärkt zu integrieren (was auf die meisten jungen verschleierten Frauen zutrifft), verspüren einen Mangel, der aus der Erfahrung ihrer Exklusion resultiert. Die Hinwendung zum Islam bedeutet für sie die Eroberung einer würdevollen Position in einer glorreichen Vergangenheit, er bietet einer Generation Sinnressourcen, deren Identität in dem Maße mit negativen Selbstzuschreibungen besetzt wurde, in dem der französische Universalismus der kollektiven Existenz dieser Jugendlichen und ihrem Unwohlsein jede Berechtigung aberkennt. Statt dessen wird der einzelne Jugendliche, der aus der maghrebinischen Immigration stammt, auf die negativste Art und Weise individualisiert. Oft ist der einzelne der bleiche Spiegel des mächtigen Stereotyps: delinquent, deviant, ein kleiner Dealer etc. Die andere Option besteht darin, sich zu integrieren. In diesem Falle muß jedoch jeder Ausdruck der kulturellen Besonderheit öffentlich unterdrückt werden. Das private Individuum darf Muslim und Araber oder Kabyle sein; im öffentlichen Raum jedoch wird dem nur wenig Raum gegeben. Das Ergebnis dieser kollektiven Marginalisierung besteht darin, daß die Fiktion der privaten Singularität nicht mehr aufrecht erhalten werden kann und man öffentlich zum Anderen wird. Man konstruiert öffentlich in der Alterität eine kollektive Identität. Und diejenigen, die die meisten Ressourcen haben, d.h., diejenigen, die auf vielen Ebenen integriert sind, verfügen in besonderem Maße über Mittel, um diese Alterität im öffentlichen Raum zu manifestieren. Die ökonomisch und kulturell am stärksten Benachteiligten verschließen sich in eine verstörte Identität, zerstören sich selbst oder das, was ihnen in die Hände fällt, werden »rasend«. Die zahlreichen anderen integrieren sich entweder bis zu einem Punkt, an dem sie jeglichen Begriff von ihrer spezifischen Identität verlieren, oder sie empfinden diesen Mangel und versuchen, sich mit einer Identität auszustatten, die den »verhöhnten« Teil ihres Seins ausfüllt. Aus dieser Perspektive betrachtet ist der Schleier bei dieser Kategorie junger Frauen ein Mittel, um sich selbst in der Differenz zu akzeptieren. Wie Gaspard und Khosrokhavar herausstellen, tragen sie ihn nicht zum Gefallen ihrer Eltern oder aus Bindung an die Tradition, sondern als eine

sakralisierte Lösung ihrer Probleme. Dieser Schleier ist eine Art, den Anderen und besonders sich selbst zu zeigen, daß man sich selbst unter schwierigen Bedingungen akzeptiert. Eine Form, sich auf die Probe zu stellen, um sich zu beweisen, daß man ein Individuum in der vollständigen Bedeutung des Wortes ist, d.h. kein ›Produkt der französischen Gesellschaft‹. Eine schwere Prüfung, die sich von der Feindseligkeit der umgebenden Gesellschaft nährt und der man sich mit um so mehr Entschlossenheit unterzieht, als die Anderen sich dem entgegenstellen:

> Ich war mir nicht sicher, ob ich den Schleier behalten würde ... Ich dachte, daß ich gegenüber der Kritik der Leute, gegenüber den Anderen zu schwach sein würde, ich sagte mir: Nein, ich kann das nicht ... Immer auf den Anderen achten, auf seinen Blick ... Ich war nicht überzeugt, auch wenn meine Mutter mir gesagt hat, ich solle ihn tragen. Das war »Gut, ich trage ihn, das stimmt. Und hopp! Du hast vielleicht recht, Mama ...« Aber das war immer in bezug auf den Blick des Anderen. Und ich sagte mir: »Wie wird das bei der Arbeit sein?« ... Da war immer die Angst vor dem Blick der Anderen (Gaspard/Khosrokhavar 1995: 73).

Diese Erfahrung des Blickes, der verdinglicht, stellt eine Prüfung dar.[6] Der Akt des Erduldens, des Nicht-Erliegens, stellt eine Läuterung dar, die den Kern einer durch die Mißbilligung des Anderen erlangten Individualität bildet. Die Prüfung des Schleiers verjagt, sofern man sie besteht, den Zweifel an sich selbst und läßt das Gefühl der Minderwertigkeit gegenüber den »Franzosen« verschwinden, indem sie eine neue Identität aufbaut, in der der Abstand gegenüber den Anderen im öffentlichen Raum sichtbar wird. Nicht allen gelingt diese Prüfung. Die Freundin Faridas im Minirock, die sie begleitet, fühlt sich noch nicht ›reif‹ genug, um den Schleier zu tragen. Sie hat es mehrfach versucht und jedes Mal darauf verzichten müssen, nicht so sehr wegen des ›archaischen Charakters‹ des Schleiers, sondern wegen der Schwierigkeit, den Blick der Anderen zu ertragen. Auf die Frage, warum sie die mit dem Schleier verbundenen Unannehmlichkeiten (wie das Erdulden einer erstickenden Hitze während des Sommers) ertrage, antwortet Farida, daß sie es tue, weil sie sich dies auferlegt habe, aber auch ebensogut, weil es das Gebot Gottes sei. Man sieht, wie sich die Konturen einer religiösen Erfahrung abzeichnen, wo der Pol der Alterität (mit dem damit verbundenen Handlungsmodell) anerkannt wird. Selbstbestätigung einerseits, ebenso bewußte Unterwerfung unter Gottes Gebote. Diese Erfahrung verleiht dem Subjekt einen Sinnhorizont, sie bietet Sicherheit bezüglich des Sinnes der Welt; sie stellt einen Rückhalt dar für eine Jugend mit ambivalenten Bezugspunkten.

Der Schleier dieser jungen Frauen, die schrittweise zur unteren Mittelklasse stoßen, ist kein symbolischer Ausdruck ökonomischer und sozialer Exklusion. Im Gegenteil markiert er den Graben, der sich zwischen Integration und Assimilation auftut. Die Frauen möchten Französinnen und Musliminnen sein, Französinnen und Gläubige. Und außerdem möchten sie diesen religiösen Glauben im öffentlichen Raum exponieren. Der Schleier ist in diesem Fall also die Weigerung, Identität in der Öffentlichkeit zu verschleiern.

Der neue Islam als Deprivatisierung von Religion

Diese Art der öffentlichen Manifestation zeigt eine Tendenz der »Deprivatisierung von Religion«, wie sie von José Casanova anhand von Fallstudien in Spanien, Polen, Brasilien und den Vereinigten Staaten für den Katholizismus und den Protestantismus aufgezeigt wurde.

> By deprivatization I mean the fact that religious traditions throughout the world are refusing to accept the marginal and privatized role which theories of modernity as well as theories of secularization had reserved for them. Social movements have appeared which either are religious in nature or are challenging in the name of religion the legitimacy and autonomy of the primary secular spheres, the state and the market economy. Similarly, religious institutions and organizations refuse to restrict themselves to the pastoral care of individual souls and continue to raise questions about the interconnections of private and public morality and to challenge the claims of the subsystems, particularly states and markets, to be exempt from extraneous normative considerations. One of the results of this ongoing contestation is a dual, interrelated process of repoliticization of the private religious and moral spheres and renormativization of the public economic and political spheres (Casanova 1994: 5-6).

So gehört die »aktive und effiziente Beteiligung der muslimischen Frau an der Gesellschaft« (Martin 1998: 74) zu den Hauptzielen der seit zwei Jahren bestehenden *Association Sportive et Culturelle des Femmes Musulmanes de Rennes* (»Sportliche und kulturelle Vereinigung der muslimischen Frauen von Rennes«). Mittels zahlreicher Aktivitäten geht es um die Verbreitung des islamischen Glaubens in der Perspektive, daß dieser kompatibel sei mit einem westlichen Lebensstil, sei es in bezug auf die

Kleidung oder auf soziales Handeln. Die Mitglieder wollen zeigen, daß es möglich ist, gleichzeitig Studentin, Muslimin und Sportlerin zu sein.

Die Teilnahme an Veranstaltungen, die von muslimischen Frauenorganisationen initiiert werden, ist ein wichtiger Faktor bei der Konstruktion der Wir-Gruppen-Identität. So wurde 1997 ein Bericht über die Tagung der *Union Nationale des Femmes Musulmanes de France* (»Nationale Union muslimischer Frauen Frankreichs«) mit dem Untertitel »Zwischen äußerem Druck und brüderlicher Energie« versehen. In ihrer Eröffnungsrede ging die Präsidentin Louisa Latrache auf die wichtige Bedeutung des gemeinsamen Widerstandes der Frauen gegen öffentliche Angriffe ein:

> Heute befindet sich der Muslim in Frankreich am Zusammenfluß diverser Schwierigkeiten bei der Ausübung seiner Glaubenspraxis. Angesichts des Umstands, daß ihre Religion durch eine zu oft schlecht informierte westliche Gesellschaft auf den Index gesetzt wurde, angesichts des Fehlens eines richtigen Zusammenhaltes innerhalb der Gemeinde, der mehr oder weniger schlechten Kenntnis ihrer Religion und der dazugehörenden arabisch–islamischen Kultur, und einem sozialen und beruflichen Leben, das nur wenig Zeit läßt für ein Andenken und eine Verehrung Gottes, des Einzigen, hätte man denken können, daß die Muslime sich gehenlassen und eine zu zwanghaft gewordene Praxis vernachlässigen oder ganz darauf verzichten. Aber dem ist nicht so. Wir wohnen heute der Bestätigung einer tiefen, authentischen Bewegung bei, die andauern wird: der Wiederentdeckung des Interesses am und der Liebe zum Islam. Die muslimische Frau, die an diesem Prozeß beteiligt ist, ist die ideale Zielscheibe für eine Konfrontation zwischen ›islamischem Gesetz‹ (*shari'a*) und dem französischen Laizismus, der versucht, dessen Anwendung Grenzen zu setzen, während er gleichzeitig, besonders in Europa, seine rechtliche Legitimität anerkennt. So wird die muslimische Frau oft durch äußeren Druck, der ihre Energie erschöpft, gelähmt. Sie wird daran gehindert, sich den wahren Herausforderungen der muslimischen Gemeinde in Frankreich zu stellen. Wir müssen in der Brüderlichkeit und in der Einheit unsere Energie wiederfinden!

Dieser spezifischen, zwischen Inklusion und Exklusion vermittelnden Position der islamischen Frauenorganisationen entsprach, daß während der Veranstaltung eine Schülerin aus Aulnay-sous-Bois gefeiert wurde: Sie war wegen des Tragens ihres Schleiers der Schule verwiesen worden und hat ihr Abitur 1996 mittels Fernunterricht mit der Note »sehr gut« bestanden. Die Marginalisierung hat sie auch nicht davon abhalten können, die Eingangsprüfung zum Medizinstudium als Vierzigste von 600

BewerberInnen zu bestehen. Die an dem Kongreß teilnehmenden Frauen bestärkten sich gegenseitig darin, trotz Widerständen als Musliminnen einen respektablen Platz in der französischen Gesellschaft einzunehmen. Diese Frauen richten die Konsequenzen bzw. die Reaktionen auf die Ausschlußerfahrungen nicht gegen sich oder gegen das französische, nicht-islamische Umfeld, sondern suchen einen stolzen, eigenen Weg, sich im Bewußtsein der Alterität aus der Marginalität heraus zu integrieren.

Der neue Islam und die Konstruktion einer Diaspora

Im Unterschied zur obigen Position von Gaspard und Khosrokhavar sieht Chantal Saint-Blancat (1997: 13) die sich entwickelnde Diaspora von Muslimen als einen Ort der Spannungen, ständiger Neuanpassungen, als einen Raum der Fragmentierungen wie auch vereinigender Prozesse – auf der symbolischen Ebene und auch auf der der sozialen Praktiken. Diese pluralistische Dynamik ist fruchtbar: Die Bewältigung von Konflikten, die aus der Infragestellung des Islam der Diaspora und der Neuverhandlung der sozialen Position der MigrantInnen resultieren, eröffnet Handlungsfelder für neue Akteure. Dies gilt insbesondere für muslimische Frauen, die in dieser Phase der Diasporabildung eine zentrale Rolle spielen. Sie führen soziale Formen der Transgression ein, der Innovation, in einem Wort, der sozialen Veränderung; ihre Aktionen unterstreichen die Schwächen der Antidiskriminierungspolitiken und der verschiedenen europäischen Integrationsmodelle. Als Konstrukteurinnen neuer Identitäten der Diaspora sind sie zentrale Akteurinnen der Spannungen und Widersprüche zwischen Geschlechtern und Generationen innerhalb ihrer Gemeinden und Schlüsselfiguren eines kulturellen Projektes, das die muslimischen Spezifitäten und die europäischen kulturellen Modelle zu versöhnen sucht (Saint-Blancat 1997: 185).

Daß die Dynamik der Diaspora auch hochgradig segregative Formen annehmen kann, zeigt der Lebensstil spezifischer Gruppen, die sich von der als fremd oder unrein definierten gesellschaftlichen Umgebung möglichst stark abgrenzen wollen. Die Probleme, die damit einhergehen, als Muslim außerhalb der *Dar-al-Islam* zu leben, werden unterschiedlich gelöst. Die mit stetigem Erfolg sich verbreitende *Tablighi Jama'at* pakistanischen Ursprungs, in Frankreich bekannt als *Foi et Pratique*, und

Bruderschaften wie die algerische *'Issâwa* (Andezian 1983: 64) zeugen von dem Rückzug in neu- bzw. rekonstruierte gemeinschaftliche Bezugsmuster. Indem innerhalb einer als bedrohlich empfundenen Umgebung in einem sakralisierten Raum eine Möglichkeit zur regelmäßigen Ausübung des Kultes organisiert wird, verstärken sich die Integrität der *Jam'ia* (religiöse Gruppe) und die kollektive Identität der algerischen Migrantinnen, die sie bilden. Die an der von Sozzie Andezian untersuchten *Jam'ia* teilnehmenden Frauen festigen mit der regelmäßigen Teilnahme an den mystischen Kreistänzen nicht nur die Bindungen untereinander, sondern sakralisieren hierdurch auch die Beziehungen zu Dorf- und Familienmitgliedern in der Heimat.

Der ritualistische Islam als Überlebensstrategie von Frauen

Die sich verschleiernden jungen Maghrebinerinnen sind insgesamt in der Minderheit. Ein großer Teil der jungen Frauen setzt nicht auf Differenz und kleidet sich ähnlich wie die meisten Französinnen. Insgesamt orientiert sich der Lebensstil am französischen Durchschnitt, und die Frauen reduzieren die Ausübung der Praxis des Islam auf Gelegenheiten wie das Fasten im Ramadan. Für Jocelyne Cesari (1998: 8) ist mit der Herauslösung aus dem kulturellen Kontext der Herkunft, in dem die Praxis der Religion für das gesamte Umfeld sichtbar war, eine bewußte individuelle Entscheidung für die religiöse Praxis in der Migration verbunden. Dies gilt jedoch nur für Situationen, die mit einem Zerfall der Herkunftsgemeinde einhergehen, d.h. insbesondere mit einem Verschwinden sozialer Kontrolle im Stadtviertel. Junge Maghrebinerinnen, die den familiären Kontext verlassen, um etwa dem religiös legitimierten Druck auf das Wahren der Familienehre zu entgehen, suchen in neuen Kontexten (z.B. in Übergangszeiten in Wohnheimen für Jugendliche) nach Möglichkeiten, vertraute positiv besetzte religiöse Praktiken wie z.B. das Einhalten des Ramadan zu pflegen. Dies erfolgt bei gleichzeitiger Ablehnung anderer, durch den Vater oder großen Bruder im Namen des Islam verteidigten Normen (in bezug auf Jungfräulichkeit, Kleidungsvorschriften etc.). Die Beibehaltung begrenzter, temporärer Formen religiöser Praxis ist in diesem Fall eine Strategie, um den Wechsel in andere konkrete Lebenszusammenhänge abzufedern. Hierbei handelt es sich um vielfältige, kreative Strategien im Umgang mit der Zerrissenheit zwischen dem familiä-

ren Erwartungsdruck, einer stereotypen, fixen Vorstellung entsprechen zu sollen, und den abweichenden Verhaltensweisen (wie z.B. dem heimlichen Ausgehen mit Freunden) in der Praxis. Dies gilt auch für Grenzsituationen, in denen sich junge Französinnen maghrebinischer Herkunft befinden, die von zu Hause flüchten und bei staatlichen Institutionen (Beratungsstellen und betreuten Wohnheimen für Jugendliche von 18 bis 25 Jahren) Hilfe suchen.[7] Motive wie die Flucht vor einer von den Eltern arrangierten Hochzeit, vor im Namen des Islam auferlegten Kontrollen, vor der Vorherrschaft des großen Bruders führen nicht unbedingt zu einer völligen Ablehnung aller Aspekte des Islam. Es läßt sich hier ein vom Individuum selbst entschiedenes Festhalten an einzelnen Formen der religiösen Praxis wie der Beachtung des Ramadan oder dem Praktizieren einzelner Gebete beobachten. Jedoch zeigen diese jungen Frauen äußerlich keine Identifikation mit dem Islam.

Im Unterschied zu diesen Perspektiven sieht Farhad Khosrokhavar (1997: 124), jedoch in wesentlich engerer Perspektive, nur zwei Reaktionsmöglichkeiten: eine Radikalisierung durch Annahme der Normen der französischen Gesellschaft (wobei hier zu fragen wäre, ob diese nicht sehr viel heterogenere Modelle bietet als in dieser dichotomen Opposition angenommen) oder die Annahme eines Islam, die die jungen Frauen in der französischen Gesellschaft in eine heikle Lage bringt, jedoch ein Weg ist, mit den durch die Eltern verhängten Verboten und (insbesondere räumlichen) Begrenzungen der eigenen Bewegungsfreiheit umzugehen und gleichzeitig eine Identität zu erlangen, die ihrem Leben Sinn verleiht. Nach meinem Verständnis legt Khosrokhavar einen zu starken Akzent auf das Gefühl der Ausgeschlossenheit, der Revolte (in den Vorstädten) und stellt einen zu einfachen Zusammenhang mit einem Rückzug in islamische Praktiken dar.

Kreative Handlungsstrategien zwischen Öffentlichkeit und Privatheit – Muslimische Migrantinnen aus Westafrika

Während es in Frankreich zahlreiche Arbeiten[8] über maghrebinische Musliminnen gibt, wird die Situation von Musliminnen aus dem Afrika südlich der Sahara entweder in allgemeinen Studien zu Migranten in Frankreich (z.B. durch Timera 1996) analysiert – dort jedoch meistens unter der einschränkenden Perspektive als Ehefrau – oder unabhängig

von der Religion in Studien zu afrikanischen Frauenorganisationen in Frankreich behandelt (vgl. Nicollet 1998; Quiminal 1998). Weitgehend unterbelichtet blieben bislang hingegen die Transformation und Diversifizierung spezifisch weiblicher Formen islamischer Praktiken unter den Migrantinnen aus diesem Raum. Auch die Zusammenhänge zwischen (west-)afrikanischen Frauenorganisationen und den Religionen ihrer Mitglieder wurden bis jetzt nur am Rande thematisiert.

Obwohl bereits seit der Nachkriegszeit systematisch Bauern aus der Sahelzone als Arbeitskräfte angeworben wurden, erfolgte der Zuzug der Ehefrauen erst nach Beendigung der Einwanderungspolitik in den 80er Jahren. Die ersten Migranten, die eine Familienzusammenführung organisierten, versuchten, eine ideologische Rechtfertigung ihrer Praxis zu erlangen, so daß Gelehrte und spirituelle Führer zur Beratung herangezogen wurden (Timera 1996: 99). Die von den Frauen in Frankreich vorgefundene Struktur war auf provisorische Aufenthalte der Männer ausgerichtet. Wichtige soziale Bezugspunkte wie die Wohnheime für Gastarbeiter wurden von den Männern auch nach dem Wechsel in familiäre Haushalte als regelmäßige Treffpunkte für politische, religiöse oder ökonomische Aktivitäten aufrechterhalten. Die Frauen, zunächst weitgehend isoliert, vermochten sich im Laufe der Zeit bis zu einem gewissen Grad aus der männlichen Dominanz zu lösen (Nicollet 1998: 86). Besonders in den Anfangsjahren waren die Frauen unter dem Druck, der Erwartung einer ›guten Ehefrau‹ und ›guten Mutter‹ zu entsprechen, starken Zwängen unterworfen. Gab es innerfamiliäre Konflikte, bei denen französische Institutionen im Sinne der Ehefrauen intervenierten, so zog dies bei den Familien einen verstärkten Rückzug auf konservative Normen nach sich, der sich in einer – gemessen an der Entwicklung im Herkunftsland – wesentlich intensiveren Praxis sakralisierter Traditionen äußert. Dieses Festhalten an bzw. Wiedererfinden von Traditionen ist eine Reaktion auf die Intervention des Staates in den Alltag der Frauen sowie auf andere Veränderungen ihrer Lebensbedingungen. Nach Catherine Quiminal (vgl. Nicollet 1998: 89) ›verlieren‹ die Frauen bei der Ankunft in Frankreich den größten Teil ihres erworbenen Alltagswissens, d.h., dieses Wissen wird in der veränderten Umgebung nutzlos. Die mehrheitlich nicht alphabetisierten Frauen verfügen nur über rudimentäre Kenntnisse der französischen Sprache. Kaum eine ihrer habituellen Gesten ist in der beengten Umgebung eines möblierten Zimmers in der Großstadt reproduzierbar; viele Verhaltenscodes müssen neu erlernt werden. Die Frauen haben es bei der Organisation ihres Alltagslebens und dem Erlernen der

dazu notwendigen Kompetenzen (z.B. dem Bedienen unbekannter Maschinen, dem Umgang mit verwaltungstechnischen Vorgängen etc.) mit einer Vielfalt neuer sozialer Umgebungen und materieller Objekte zu tun und erschließen sich erst im Laufe der Zeit routinemäßige Zugänge zu ihnen. Bei aller Assimilation verbleiben jedoch Bereiche, in denen die aus Afrika vertrauten Verhaltensweisen dominieren: Die Einrichtung der Wohnung, die Eßkultur, das äußere Erscheinungsbild in der Kleidung, der Frisur und dem Schmuck orientieren sich in ihrer symbolischen Bedeutung weiterhin am afrikanischen Heimatkontext und werden von den Frauen mit der Zugehörigkeit zum Islam assoziiert. Dies gilt insbesondere für die *Toucouleur* und *Soninke* (aus der Region um den Fluß Senegal, d.h. aus Mali, Mauretanien und dem Senegal).

Eine Erfahrung dominiert in der Erinnerung der Frauen an die Ankunft in Frankreich: Ein Gefühl der Einsamkeit, der Isolation, überschattet die Migration, da die bekannte Großfamilien- und Dorfstruktur nur begrenzt vorhanden ist. Überkonfessionelle Vereinigungen afrikanischer Frauen bilden sich, in denen auch spezifische Probleme wie die der Polygynie, die von ca. 25 bis 30 % der in Frankreich lebenden *Soninke* und *Toucouleur* praktiziert wird, thematisiert werden. In diesem, ethnische Zusammenhänge übergreifenden Kontext werden gemeinsame Handlungsstrategien entwickelt, die dem Bezugsrahmen der Herkunfts- und dem der Ankunftsgesellschaft Rechnung tragen und u.U. zu einer neuen hybriden Lebensweise verwoben werden. Schließlich führt die Europäisierung der Frauen im Sinne eines multiplen eigenständigen Engagements der Frauen in verschiedenen sozialen Feldern nicht zu einem Identitätsverlust, sondern im Sinne von Edgar Morin zur Herausbildung polyidentitärer Muster (Nicollet 1998: 99). Ein wichtiger Faktor bei der Erlangung einer graduellen Autonomie ist der Zugang zu eigenen Einkünften, sei es durch den Aufbau von Kleinhandelsnetzwerken dank des durch *Tontines* (Sparclubs) erworbenen Investitionskapitals oder durch Lohnarbeitsverhältnisse. Legitimiert wird diese Orientierung nach außen mit der Pflicht, auf die Erwartungen der im Herkunftsland verbliebenen Familienmitglieder nach finanzieller Unterstützung reagieren zu müssen.

Während sich den Frauen der Nutzen des Zusammenschlusses nach dem Modell der Sparclubs unmittelbar erschloß und diese somit schnellen Zuwachs erlangten, konnten sich Gruppen wie die *Association de Femmes d'Afrique de l'Ouest* (»Vereinigung der Frauen aus Westafrika«) erst schrittweise als Interessenvertretung der Frauen durchsetzen. Wie bereits oben erwähnt, geben die Zusammenkünfte u.a. Gelegenheit zum

Kleinhandel untereinander oder zur Entwicklung von Handlungsstrategien im Umgang mit polygynen Lebenssituationen. Zweit- oder Drittfrauen befinden sich rechtlich in besonders prekären Umständen, da die Polygynie nach den neuesten Einwanderungsgesetzen des Innenministers Jean-Pierre Chevènement nicht mehr erlaubt ist, wohl aber in einigen Fällen toleriert wird. Mit der Weigerung der Präfekturen, in diesen Fällen Aufenthaltsgenehmigungen zu erteilen, steigt die Abhängigkeit der Frauen vom Ehemann.

Ein wichtiger Faktor bei der diskursiven Konstruktion der Wir-Gruppe ist die gemeinsame Hautfarbe. Bei teilnehmenden Beobachtungen einer Frauenorganisation in einem südlichen Vorort von Paris hörte ich häufig rhetorische Einleitungen wie »Wir als schwarze Frauen« oder »Wir als Afrikanerinnen sind alle gleich, wir müssen uns solidarisieren«. Diese schienen in der öffentlichen Rede zunächst eine größere Bedeutung zu haben, als die Selbstzuschreibung zur *Umma* – obwohl es sich bei den anwesenden Mitgliedern ausschließlich um Musliminnen handelte. Wenn der Islam nach Mahamet Timera (1996: 161) bei den *Soninke* auch eine hohe Präferenz innerhalb der Identitätskonstruktion einnimmt, so erscheint die Religion im weiblichen Diskurs dieser Gruppe von Migrantinnen eher im Privaten. An erster Stelle tauchte wiederholt im Diskurs die Identifikation als »Schwarze« im Unterschied zu den »Weißen« auf. Dennoch ist das Bewußtsein der gemeinsamen islamischen Religion ein wichtiger Faktor bei der Konstruktion einer transethnischen und transnationalen Frauensolidarität.

Die senegalesische Gründerin dieser Frauenorganisation, Y., ist Mitglied der *Tidjane*-Bruderschaft. Im Gegensatz zu der Bruderschaft der *Muriden*, deren spirituelle Führer sich nur unter den Nachkommen des Gründers Cheikh Ahmadou Bamba rekrutieren und wie Heilige verehrt werden, bietet die religiöse Bildung bei den *Tidjanen* eine der Voraussetzungen, *Marabout* (religiöser Vermittler zwischen Gläubigen und Allah) zu werden. Y. schätzt die diskrete Reserviertheit der *Tidjanen* in der Migration. Neben Fotos des *Tidjane-Marabouts* Ibrahima Niass aus Kaolack, dessen Zweig Y. angehört, hängt auch ein Kalender mit dem Abbild des letzten *Khalif général* (höchster Repräsentant der *Tidjanen* im Senegal) El Hadj Aziz Sy an der Tür. Am Kleiderschrank daneben klebt eine Benetton-Werbepostkarte mit einem schwarzen und einem weißen Kind. Im Bücherschrank steht eine arabisch-französische Version des Koran neben Werken von Albert Camus. Y. hat eine zwölfjährige Tochter, die Basketball spielt und Musik der Spice Girls hört. Der Ehemann von Y.

lebt im Senegal und hält per Internet-Telefongesprächen Kontakt. Am Kühlschrank hängt ein Foto von ihm, auf dem er die französische Tageszeitung *Le Monde* liest.

Zu der im gegenüberliegenden Hochhaus befindlichen Moschee haben nur Männer Zutritt. Y. sagt, sie verrichte die täglichen fünf Gebete zu Hause. Sie meint augenzwinkernd, eigentlich müsse sie sich verschleiern, tut dies jedoch nicht. Senegalesische Frauen, die aus religiösen Gründen »wie im Iran ihren ganzen Körper verhüllen«, findet sie lächerlich, da die Kleidungsnormen ihrer Ansicht nach kulturell unterschiedlich seien. Die von vielen *Soninke* in Frankreich versteckt im Namen des Islam und der Tradition praktizierte Exzision (d.h. Amputation der Klitoris) lehnt sie strikt ab. Seit die sexuelle Verstümmelung in Frankreich verboten ist und mit hohen Strafen geahndet wird, werden viele junge Mädchen in den Ferien in Mali verstümmelt. Einigen Müttern gelingt es, die Reise zu verzögern oder zu vermeiden, andere reproduzieren die selbst erfahrene Gewalt an ihren Töchtern, wieder andere können sich, unterstützt von westafrikanischen Frauenorganisationen, dieser Praxis widersetzen. Am 2. Februar 1999 begann in Paris ein Prozeß gegen eine 52jährige Französin malischer Herkunft, die der sexuellen Verstümmelung von ca. 50 Mädchen im Alter von einem Monat bis zehn Jahren beschuldigt wird. Mitangeklagt waren 22 Mütter und fünf Väter. Hauptklägerin war erstmals eines der Opfer, eine inzwischen 18jährige Senegalesin, die zum Zeitpunkt der Tat acht Jahre alt war. Anläßlich dieses exemplarischen Prozesses bestritten zahlreiche Westafrikanerinnen öffentlich sowohl die in Teilen des Migrantenmilieus verbreiteten Vorstellungen von der Unabdingbarkeit der Exzision für die Integration und Heiratsfähigkeit der Mädchen als auch die Auffassung, diese Handlung sei eine islamische Pflicht.

In ihrer ehrenamtlichen Arbeit als Präsidentin der Frauenorganisation nimmt Y. gelegentlich eine Position als Vermittlerin zwischen Repräsentanten französischer Institutionen und den Familien oder auch die Rolle einer vertrauenswürdigen Beraterin bei intrafamiliären Konflikten ein (z.B. bei Gewalt unter Ehefrauen). Sie hat gute Kontakte zum Bürgermeister und zu Institutionen des französischen Staates (z.B. Beratungsstellen mit Sozialarbeitern), gleichzeitig ist sie für eine senegalesische Oppositionspartei im Wahlkampf unter den Migranten aktiv. Unter der konservativen Regierung hatte sie eine Anstellung bei der Bezirksregierung ihres Kreises – die sie jedoch ironischerweise unter der Linksregierung wieder verloren hat. Ihre Präsenz in multiplen Kontexten kann als

Beispiel für die Emergenz »transnationaler sozialer Räume« gesehen werden. Damit sind nach Ludger Pries Prozesse gemeint, die über die Herausbildung einer Minderheit oder Diaspora hinausgehen:

> Vielmehr bilden sich neue soziale Wirklichkeiten (Handlungsnormen, Kulturmilieus, Lokalökonomien, soziale Netze etc.) heraus, die die vorherigen sozialen Verflechtungszusammenhänge sowohl der Auswanderungsregion wie auch der Ankunftsregion qualitativ transformieren und sich als neue Sozialräume zwischen und oberhalb dieser aufspannen (Pries 1996: 472).

Der Islam bietet eine moralische Legitimation für Y. und steht in keinem Gegensatz zu ihren Aktivitäten. Neben der in Fremd- und Selbstzuschreibungsprozessen diskursiv konstruierten Identität als Afrikanerin bzw. Schwarze, wenn sie sich auch gegenüber Afro-Amerikanerinnen abgrenzt, ist die gemeinsame Identität als Muslimin wichtig im Kontakt mit anderen Frauen in der Stadt, zu denen sie ein Vertrauensverhältnis unterhält. Für Y. ist ihre Identität als Muslimin ein Aspekt unter vielen anderen, die ihre Persönlichkeit ausmachen. Ihre Zugehörigkeit zu einem bestimmten Zweig der *Tidjane*-Bruderschaft versteckt sie nicht, macht sie jedoch auch nicht durch äußere Zeichen oder Diskurse offensichtlich.

Fazit

Bei den französischen Musliminnen sowohl nord- als auch westafrikanischer Herkunft ist zu beobachten, daß der Islam als Bindeglied zwischen verschiedenen sozialen Bezugsfeldern fungiert, d.h. nicht zur ausschließlichen Abgrenzung gegenüber einer als feindlich gesinnt wahrgenommenen Umgebung, sondern als Mittel zur Selbstbestätigung in der mehrere Kontexte miteinander verbindenden Identitätsbildung. Die Religion ist eine entscheidende Hilfe bei der Konstruktion der Identität und der Beanspruchung neuer sozialer Räume im Migrationskontext. Dabei geht es nicht mehr um einen Rückzug aus der öffentlichen in die Privatsphäre, sondern im Gegenteil um eine Deprivatisierung (Casanova 1994: 216) der Religion, die zu einer verstärkten Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit und zu einer Implikation islamischer Referenzen in verschiedene Lebensbereiche führt.

Unter den dynamischen Aspekten des modernen Islam bei jungen

Französinnen maghrebinischen Ursprungs sind folgende hervorzuheben: die Abkehr von den Eltern durch eine rigidere Praxis und damit einhergehend eine höhere Selbstwertschätzung und (bei einem Teil der verschleierten Frauen) ein Bewußtsein der eigenen Reinheit als Legitimation für de facto mehr Freiraum gegenüber den Eltern; eine Manifestation von positiv neudefinierter Alterität in einer als zurückweisend empfundenen Welt, akzentuiert durch das individuelle Bekenntnis zur Religion; eine versöhnliche innere Verbindung der Identitäten als Französin und Muslimin; feministische Forderungen nach Frauenarbeit, Gleichbehandlung, Aufwertung der Frau in ihrer Bedeutung für die Gesellschaft und theologische Argumentationen gegen Polygynie. Hiernach sei nur der Prophet Mohammed in der Lage gewesen, seine Frauen gleich zu behandeln – so wie es als Voraussetzung für eine polygyne Lebensweise im Koran gefordert wird.

Das z.T. vehemente Auftreten der Frauen als Musliminnen ist in gewisser Hinsicht Teil eines weitreichenden Prozesses, der durch das öffentliche Zeigen von Differenz ins Rollen gebracht wurde. Was bereits während der Französischen Revolution von Abbé Grégoire in bezug auf die Juden postuliert wurde, nämlich daß sie keine Rechte als Gemeinde erhalten, sondern jedes Mitglied als gleichwertiges Individuum behandelt werden sollte, wird immer noch von einigen Vertretern der Republik aufrecht erhalten.

Für Migrantinnen aus Afrika südlich der Sahara ist der Bezug zum Islam eine wichtige Brücke zur Herkunftsregion. Nachdem in den 80er Jahren französische Feministinnen Wortführerinnen im Kampf gegen die Exzision waren, manifestieren sich zunehmend die betroffenen Westafrikanerinnen selbst. Dies führt zu einer differenzierten Konstruktion spezifischer Formen islamischer Praxis, in denen die Exzision als ursprünglich nicht islamisch und unwürdig abgelehnt wird. D.h., das persönliche Verständnis vom Islam wird mit neuen konkreten Inhalten gefüllt. Allerdings gilt diese Entwicklung nicht für die gesamte westafrikanische Migrantengemeinde. So rechtfertigen viele Frauen die Exzision mit einer diffusen Mischung aus Tradition und Religion und erfüllen so die Erwartungen ihrer sozialen Bezugsgruppen (d.h. der in Westafrika verbliebenen Familienmitglieder sowie der in Frankreich lebenden Verwandten, Nachbarn, Kollegen etc.). Es gibt in vielen Bereichen Unterschiede zwischen den vorwiegend in transnationalen Bruderschaften organisierten *Wolof* und den eher in lokalen Bezügen verhafteten *Soninke* aus dem Senegal und aus Mali. Die religiöse Praxis der Frauen bleibt im allgemeinen

in der Privatsphäre, d.h. öffentlichen Blicken verborgen. Insgesamt wird der weibliche Islam zu einer wichtigen Referenz bei der Neukonstruktion alltagsweltlicher Handlungsstrategien, die im günstigsten Fall zu einer integrierenden Verortung im Migrationskontext führen.

Anmerkungen

1 Dieser Artikel ist mit freundlicher Unterstützung eines »DAAD-Doktorandenstipendiums im Rahmen des gemeinsamen Hochschulsonderprogramms III von Bund und Ländern« entstanden.

2 Kritisch ist dabei anzumerken, daß, obwohl in den Interviews eine diskursive Auseinandersetzung mit den Befragten gefordert wird, die Befragenden zu stark mit provokanten Suggestivfragen operieren. Das Interview ist zum großen Teil als Diskussion konstruiert, in der das vehemente Verteidigen persönlicher Meinungen gefordert wird. Mit dieser Methode sollen möglichst impulsive, direkte Reaktionen hervorgerufen werden, allerdings wird die thematische Richtung sehr stark von den Befragenden bestimmt und damit die Möglichkeit zur selbständigen Reflexion bei den Befragten eingegrenzt.

3 Alle Übersetzungen wurden, soweit nicht anders vermerkt, von der Autorin selbst vorgenommen.

4 Mit Verschleiern ist das Anlegen einer islamischen Kopfbedeckung, in den meisten Fällen ein Kopftuch, das die Haare bedeckt, gemeint.

5 Der Begriff *harkis* bezeichnet die algerischen Soldaten, die im Algerienkrieg auf französischer Seite gekämpft haben und nun von beiden Seiten verachtet werden.

6 Die folgenden Ausführungen liefern eine zusammenfassende Darstellung der Argumentation in Gaspard/Khosrokhavar (1995: 73ff.).

7 Louisa Latrache (1997) in: Islam de France, Nr. 2, S. 18. Die hier wiedergegebenen Beobachtungen basieren zum großen Teil auf der Analyse von Laurence Moliner, die seit fünf Jahren mit 18-25jährigen Jugendlichen (vornehmlich) maghrebinischer Herkunft in Grenzsituationen arbeitet.

8 Siehe dazu insbesondere Khosrokhavar (1997) und Gaspard/Khosrokhavar (1995).

Literatur

Andezian, Sossie (1983): »Pratiques féminines de l'Islam en France«. Archives de Sciences Sociales des Religions 55/1, S. 53-66.
Casanova, José (1994): Public Religions in the Modern World. Chicago/IL: The University of Chicago Press.
Cesari, Jocelyne (1981): Etre musulman en France. Associations, militants et mosquées. Paris, Aix-en Provence: Karthala, IREMAM.
Cesari, Jocelyne (1995/96): »L'Islam, ultime recours?«. Confluences-Méditerrannée 16, Hiver, »Islam et Occident. La confrontation?«, S. 55-63.
Cesari, Jocelyne (1997): Etre musulman en France aujourd'hui. Paris: Hachette.
Cesari, Jocelyne (1998): »Les musulmans en Europe: nouveau pluralisme religieux et démocratie«. Unveröffentlichter Vortrag zur Tagung »Laïcités, religions et démocratie: perspectives comparatistes« der Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité, CNRS-EPHE, IRESCO Paris 7./8.12.
Cesari, Jocelyne/Botiveau, Bernard (1997): Géopolitique des Islams. Paris: Economica.
Gaspard, Françoise/Khosrokhavar, Farhad (1995): Le foulard et la République. Paris: La Découverte.
Khosrokhavar, Farhad (1995/96): »L'identité voilée«. Confluences-Méditerrannée 16, Hiver, »Islam et Occident. La confrontation?«, S. 69-84.
Khosrokhavar, Farhad (1997): »L'islam au féminin«. In: ders. (Hg.), L'islam des jeunes. Paris: Flammarion, S. 117-142.
Martin, Béatrice (1998): »L'Association Sportive et Culturelle des Femmes Musulmanes de Rennes«. Islam de France 1, S. 73-74.
Nicollet, Albert (1998): »Femmes d'Afrique Noire sur les chemins de l'Europe«. Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle. Ethnopsychologie 29, S. 81-99.
Pries, Ludger (1996): »Transnationale Soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexico – USA«. Zeitschrift für Soziologie 25/6, S. 456-472.
Quiminal, Catherine (1998): »Comment peut-on être Africaines en France?«. Journal des Anthropologues 72/73, S. 49-61.
Saint-Blancat, Chantal (1997): L'islam de la diaspora. Paris: Bayard.
Timera, Mahamet (1996): Les Soninké en France. D'une histoire à l'autre. Paris: Karthala.
Werner, Karin (1997): Between Westernization and the Veil: Contemporary Lifestyles of Women in Cairo. Bielefeld: transcript.

Französische Muslimas – Glaubensbiographien von Studentinnen mit Kopftuch

Nancy Venel

Spätestens seit der »Kopftuchaffaire« von 1989 ist in Frankreich das Kopftuch zum Symbol der Bedrohung der laizistischen Werte und der Republik geworden. Auf der anderen Seite wird das Kopftuch von muslimischen Studentinnen als Ausdruck einer Identität instrumentalisiert, die sowohl muslimisch als auch französisch ist. Der junge weibliche Islam erweist sich als Option, sich zwischen den Erwartungen der Familie einerseits und gesellschaftlicher Umwelt andererseits zu situieren. Es handelt sich dabei um einen »französischen Islam«, der sich nicht aus der ethnischen Herkunft, sondern aus der Positionierung in der französischen Gesellschaft ergibt. Er konstituiert sich aus Erfahrungen von Rassismus und Differenz, aber auch von Autonomie und Anerkennung und schlägt eine Brücke, die das scheinbar Unvereinbare zweier Wertesysteme vereinbar werden läßt.

Die Einwanderungsproblematik wird in der öffentlichen Meinung Frankreichs vielfach auf das Fundamentalismusproblem reduziert. Gleichzeitig aber gibt es die Forderung nach der öffentlichen Anerkennung des Islam. In diesem Zusammenhang schlug 1989 – zeitgleich mit den Festlichkeiten zur Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution – die von den Medien aufgegriffene »Kopftuchaffäre« in den Schulen wie eine Bombe ein. Das Ereignis erschütterte die Republik, die sich in ihren Fundamenten bzw. in den Werten, die diese konstituieren, in Frage gestellt sah.

Chronologie der »Kopftuchaffäre«

Anfang Oktober 1989 wurden in der Stadt Creil drei muslimische Schülerinnen von ihrem Gymnasium verwiesen, weil sie es ablehnten, ihr Kopftuch abzulegen. Dieser lokale Konflikt wurde von den Medien auf-

gegriffen und in polemischer Weise behandelt. Zudem wurden ähnliche Konflikte in anderen Schulen aufgedeckt. So wurde das Kopftuch zum Gegenstand einer erregten Debatte. Neben den großen nationalen Zeitungen bezogen auch christliche und muslimische Verantwortungsträger Stellung. Die – auch unter den Muslimen – konträren Positionen liefen quer durch alle Lager und trugen kaum zur Klärung der Diskussion bei, sondern verstärkten die Verwirrung. Die französischen Intellektuellen, die sich Ende Oktober in die Debatte einmischten, und Presseartikel, die in grundsätzlicher Form den Laizismus thematisierten, machten aus der »Kopftuchaffäre« eine grundsätzliche Auseinandersetzung über die französische Gesellschaft.

Die Politiker enthielten sich zunächst einmal der Diskussion. Wenn sie sich äußerten, formulierten ihre Positionen nicht parteipolitisch, sondern als individuelle Meinung, wodurch die Uneinigkeit auch innerhalb der Lager um so deutlicher zutage trat.[1] Der damalige Erziehungsminister Lionel Jospin versuchte die Debatte zu beruhigen, indem er den Staatsrat (*Conseil d'Etat*) anrief. Diese verfassungsgarantierende Instanz schloß sich in ihrer Erklärung vom 27. November 1989 der Position Jospins an: Allein das Tragen eines Kopftuches dürfe keinen Verweis von der Schule nach sich ziehen. Seitdem ist es die Aufgabe jeder einzelnen Schule, den Konflikt um das Kopftuch von Fall zu Fall zu regeln. Trotz heftiger Gegenreaktionen der Laizisten beruhigte sich die Diskussion in den folgenden Jahren. Im Herbst 1994, unter der Regierung Eduard Balladurs, brach der Konflikt jedoch erneut auf. Auslöser waren die als »Rundschreiben Bayrou« bekannt gewordenen administrativen Verfügungen des amtierenden Erziehungsministers François Bayrou, durch die das Kopftuch endgültig aus der Schule verbannt werden sollte.

Wie ist dieses Wiederaufleben der Polemik zu verstehen? Es gab zwar einige, aber sich ständig ändernde Zahlen, die seit dem Schulbeginn im September zirkulierten: So sollte es laut eines Berichtes des Verfassungsschutzes (*Renseignements généraux*) angeblich zwischen 10.000 und 15.000 Mädchen geben, die das Kopftuch tragen (vgl. L'Evénement du Jeudi sowie L'Express, beide vom 17. Oktober 1994). Eine Umfrage des Erziehungsministeriums in den Schulbezirken verwies auf 2.000 kopftuchtragende Mädchen, die sich in den Akademiedistrikten von Lille, Versailles und Straßburg konzentrieren würden. Die Situation in Algerien und der blutige Terrorismus in diesem Land scheinen ihren Teil dazu beigetragen zu haben, daß die »Kopftuchaffäre« wieder auflebte. Man kann im Vergleich zu 1989 geradezu von einer Eskalation der Leiden-

schaftlichkeit in der Debatte sprechen, die sich auf das Motto zuspitzte, die Schule der Republik sei in Gefahr! Die Medien dramatisierten die Fakten und meldeten ein beunruhigendes Ansteigen der Zahl der Kopftücher in den schulischen Einrichtungen. Die Titelüberschriften der Tages- und Wochenzeitungen waren deutlich: »Die islamistische Krake« (La Vie, 22. September 1994), »Die islamistische Welle in Frankreich« (L'Evénement du Jeudi, 22. Oktober 1994), »Das Kopftuch, die Verschwörung, wie die Islamisten uns infiltrieren« (L'Express, 17. November 1994). Die zur Illustration der Berichterstattung ausgewählten Fotos zeigten junge Mädchen im Tschador, der sich jedoch gravierend von dem Kopftuch, das in den Vorstädten getragen wird, unterscheidet. Die Situation in Algerien und die Furcht vor ethnischem Kommunitarismus schürten ein Klima der Angst in der französischen Öffentlichkeit. Das Kopftuch erhielt somit eine »vorkonstruierte Bedeutung« (vgl. Gaspard/Khosrokhavar 1995: 34), indem es entweder als Zeichen einer islamistischen Provokation oder als Symbol der Verdummung und Unterwerfung der Frau unter den Mann thematisiert wurde.

Das Kopftuch oder die Kopftücher? Die verschiedenen Bedeutungen des Kopftuches in Frankreich

Die Studien über den Islam in Frankreich sind zahlreich, behandeln aber vornehmlich die Strategien der Organisationen bzw. die verschiedenen Dimensionen islamischer Mobilisierung. Die Literatur, die das Kopftuch als solches thematisiert, ist verhältnismäßig begrenzt (vor allem Gaspard/Khosrokhavar 1995; Khosrokhavar 1997; Marongiu 1996).

Françoise Gaspard und Farhad Khosrokhavar verweisen in ihrer Untersuchung über die soziale Realität des Kopftuches in Frankreich auf die Komplexität des Phänomens, indem sie die Pluralität der Bedeutungen des Kopftuches aufzeigen. Sie unterscheiden folgende Typen: das traditionelle Kopftuch der Mütter der ersten Generation, die mit der Herkunftsidentität verbunden bleiben wollen; das Kopftuch, das aufgrund elterlichen Drucks getragen wird; dann das vorübergehende Kopftuchtragen, das nach Meinung der Autoren durch einen Kompromiß charakterisiert ist, weil die Mädchen ihren Eltern gefallen wollen und gleichzeitig zwei Pole ihrer Identität miteinander verknüpfen.[2] Hervorgehoben wird insbesondere die Bedeutung des Kopftuches, das von akkulturali-

sierten Mädchen getragen wird: In einer Gesellschaft, die ihre Werte verliert, erfinden diese den Islam neu, bearbeiten ihn und reaktualisieren ihn in einer Form, die sowohl von der Tradition als auch vom militanten Islamismus zu unterscheiden ist. Die Trägerinnen sind im allgemeinen junge Frauen am Ende ihrer Pubertät.

Die beiden Soziologen beobachten ein typisch französisches Kopftuch, das sich fundamental von den Kopfbedeckungen in den muslimischen Ländern unterscheidet. Es handelt sich also um eine der Erscheinungsformen des französischen Islam, der vom »transplantierten Islam der Eltern« zu differenzieren ist.

Treffen mit jungen Muslimas im studentischen Milieu

An diese Forschungsarbeiten zum jugendlichen weiblichen Islam in Frankreich knüpft eine von mir durchgeführte Untersuchung an, die sich mit der öffentlichen Repräsentation junger Frauen, mit der Form, in der sie ihre Religion begreifen, sowie mit der Art und Weise befaßt, in der sie die Religion leben. Meine Hypothese ist folgende: Die Religion wird in ihrem spezifischen Fall und im französischen Kontext zu einem Mittel, sich eine Identität zu geben, d.h., sich von den anderen zu unterscheiden und sich als Persönlichkeit zu behaupten, indem Orientierungspunkte und ein Prinzip für die eigene Entwicklung in der Gesellschaft eingeführt werden.

Im Rahmen dieser Untersuchung steht das Thema »Kopftuch« in einem Zusammenhang, wo es bislang am wenigsten konfliktträchtig war: im studentischen Milieu. Die Universität als offener Raum für Wissenserwerb und Freiheit unterliegt nicht denselben Anforderungen wie die laizistische republikanische Schule. Die Studentinnen sind volljährig und haben ihr Studium wohlüberlegt begonnen. Der Verdacht, daß die jungen Frauen das Kopftuch aufgrund von familiärem Druck tragen, ist im universitären Kontext im allgemeinen weniger stark ausgeprägt. Außerdem widerlegt der Fall der muslimischen Studentinnen die weitverbreitete Meinung, das Kopftuch sei Ausdruck für soziale Ausgrenzung – in dieser Hinsicht sind die studierenden jungen Frauen ein gutes Beispiel für das Auseinandergehen der sozialen Realität und der Bilder, die über das Kopftuch verbreitet sind.

Zentrale Fragestellungen der Untersuchung betrafen die Ursachen für

das religiöse Bedürfnis der jungen Frauen, die Gründe, die zu einer öffentlichen Präsentation der religiösen Zugehörigkeit führen, sowie die bewußten oder unbewußten Folgen des Kopftuchtragens. Das studentische Milieu ist bislang bestenfalls nur am Rande behandelt worden (z.B. Khosrokhavar 1997), während die meisten Arbeiten sich mit dem Kopftuch in der Schule beschäftigen, so daß diese spezifische Situation die Analyse geformt hat (vgl. »Derrière le foulard«, Le Débat 58/1990; »Laïcité, diversité«, Hommes et Migrations 1129-1130/1990; Césari 1994; Altschull 1995).

Das empirische Material meiner Studie bezieht sich auf junge Frauen zwischen 18 und 24 Jahren. Von den zwölf befragten Frauen sind zwei Drittel marokkanischer, ein Drittel algerischer Abstammung. Mehrheitlich gehören sie zur zweiten Einwanderergeneration. Sie studieren an verschiedenen geisteswissenschaftlichen Fakultäten (Literatur, Psychologie, Soziologie, Philosophie, Geschichte) sowie im Bereich Wirtschafts- und Sozialverwaltung. Die meisten stammen aus Familien, in denen sich die Eltern als praktizierende Muslime verstehen. In einem Fall können die Eltern als militant islamisch[3] bezeichnet werden. Die angewendete Untersuchungsmethode bestand aus einer Kombination verschiedener Interviewformen. Mit Hilfe des flexiblen Bezugsrahmens und einer Serie präziser Fragen sollten die Ausgangshypothesen validiert und den Interviewten Orientierungspunkte gegeben werden.

Die Auswertung der Interviews eröffnet verschiedene Perspektiven, das Tragen des Kopftuches durch die jungen Frauen zu analysieren. Drei unterschiedliche, jedoch stark miteinander verflochtene Dimensionen werden deutlich: die symbolische Bedeutung des Kopftuches; seine Instrumentalisierung durch die Trägerin; seine Eigenschaft als »Identitätsmarker«. Es handelt sich in jedem Fall um eine Stellungnahme sowohl zur französischen Gesellschaft als auch zur eigenen Familie. Sichtbar wird ein Feld bewußter oder unbewußter Strategien, in denen das Kopftuch eine wichtige Rolle spielt. Ich werde im folgenden verschiedene Schemata hervorheben, die nicht als einander ausschließend zu verstehen sind. Für einige Frauen können sowohl die einen als auch die anderen zutreffen.

Eine eigene Persönlichkeit in der Familie

Der Islam scheint es den jungen Frauen zu ermöglichen, sich eine Individualität zu erarbeiten, d.h., einen Platz in der sozialen Welt durch eine Strategie der Differenzierung und Identifizierung zu finden. Verschiedene Gründe führen dazu, durch das Kopftuchtragen den Glauben nach außen sichtbar machen zu wollen. Dabei wird das Kopftuch instrumentalisiert, um die Handlungsspielräume in der Familie zu erweitern und sich Vorteile zu sichern, selbst wenn diese Strategie nicht unbedingt bewußt eingesetzt wird und eine Reaktion auf eine problematische Situation darstellt.

Eine identitätsstiftende Strategie

Zunächst einmal müssen sich die jungen Frauen innerhalb der Familie einen Platz schaffen. Während der Pubertät müssen sie ihre eigene Identität gegenüber den Eltern und der elterlichen Erziehung bekräftigen. Die größte Schwierigkeit, mit der die Jugendlichen der zweiten Generation der Einwanderer konfrontiert sind, besteht in dem Kontrast zwischen dem, was sie in der Familie, und dem, was sie alltäglich außerhalb der Familie in der Schule, auf der Straße, im Fernsehen etc. erleben. Sie sind einem doppelten Einfluß ausgesetzt: dem der Eltern mit ihren kulturellen Werten und dem der gesellschaftlichen Umgebung. Der Gegensatz der beiden Wertsysteme führt zwangsläufig zu Verweigerungen, Mißverständnissen und dem Gefühl von Ungerechtigkeit, vor allem während der Pubertät. Alle diese Aspekte kamen in den Interviews mit den jungen Frauen zum Vorschein. Die Forderungen der Eltern werden um so mehr als unverständlich oder absurd erlebt, je unfähiger die Eltern sind, die Gründe für ihr Verhalten zu erklären (vgl. Minces 1986).

Vincent de Gauléjac (1987) erklärt die Folgen dieser Widersprüche mit dem Begriff der »Klassenneurose«. Er versteht darunter auf einer psychologischen Ebene »einen Konflikt, der in der versuchten Artikulation der eigenen Geschichte, der Familiengeschichte und der sozialen Geschichte eines Individuums aufbricht«. Die Jugendlichen, die einem doppelten Bezugsrahmen mit sich widersprechenden Elementen ausgesetzt sind, können ein Unbehagen, ein latentes Schuldgefühl entwickeln. Auch Themen wie Verrat und Verleugnung werden häufig angesprochen. Die jungen Leute müssen sich mit einer Reihe von paradoxen Einflüssen auseinandersetzen, die sich auch im folgenden Zitat wiederfinden: »Werde ein verantwortlicher Mensch in der Gesellschaft, in der Du lebst ... Du

mußt den Traditionen Deiner Vorfahren und Deines Landes treu bleiben.« Die Kluft zwischen den beiden Wertsystemen wird je nach Intensität und Sensibilität des Jugendlichen unterschiedlich erlebt, bleibt aber in jedem Fall ein Katalysator für zukünftiges Verhalten.

Meine Studie hat gezeigt, daß sich die Identität der jungen Frauen in Etappen, und nicht exklusiv durch eine Akzeptanz der elterlichen Kultur, durch eine Verweigerung oder durch ein Aushandeln zwischen den beiden Wertsystemen, herausbildet. Die Identität ist vielmehr das Ergebnis eines ständigen Hin und Her zwischen einem Anerkennungsstreben bzw. Assimilationsstrategien und Nachahmungen bzw. Konformismus. Mit anderen Worten: Es geht um den Wunsch, der Entfremdung zu entgehen. Man will sich der Unterwerfung unter den anderen, die dem eigenen Verständnis nach darauf beruht, sich selbst zu negieren, entziehen. Daher versuchen die jungen Frauen, eine Individualität bzw. eine persönliche Spezifik zu entwickeln (Lipiansky 1997). Die Identität ist das Resultat einer permanenten Wechselwirkung zwischen Identifikation, Ablehnung, Annahme und Kritik. Jeder Selbstbestätigungsprozeß vollzieht sich in der Beziehung zum »anderen«. Es scheint, daß das Kopftuch für die jungen Frauen die Funktion einnimmt, sich gegenüber den Eltern und der französischen Gesellschaft zu positionieren. Mit anderen Worten: Es ist ein Teil einer Differenzierungs- und Identifizierungsstrategie zugleich. Die junge Frau eignet sich auf diese Weise die Werte der französischen Gesellschaft sowie die der muslimischen Gemeinschaft an. Sie konstruiert dann ihre Persönlichkeit je nach Situation und je nach den an sie gestellten Erwartungen, indem sie aus diesen Werten auswählt, was ihr wichtig erscheint. Dabei ist hervorzuheben, daß es sich immer um individuelle Strategien innerhalb der Familie handelt. Die jungen Mädchen, die sich für das Kopftuchtragen entscheiden, sind häufig damit die einzigen unter ihren Geschwistern.

Diese jungen Frauen halten sich an ein Referenzsystem, das durch ihre Herkunftskultur geprägt ist. Der Islam stellt dabei eine Basis für die Annäherung an die Eltern dar. Hinsichtlich der Normen und der Vorstellungen über Sexualität folgen die jungen Frauen peinlich genau den Vorschriften des Islam und verinnerlichen das Differenzierungssystem zwischen dem Reinen und Unreinen. Sie trinken keinen Alkohol, nehmen keine Drogen, rauchen nicht, essen ausschließlich das, was als *halal* gilt, und verurteilen sowohl den Hedonismus als auch den modernen Individualismus. Ihrer Kultur und ihrer Religion entsprechend lehnen sie die Nähe zum anderen Geschlecht ab.

Wenn die jungen Frauen auch aktiv am sozialen Leben außerhalb der Familie teilnehmen wollen, so vernachlässigen sie dennoch nicht ihre Rolle innerhalb der Familie. Sie sind sich bewußt, daß ihre wichtigste Aufgabe als Muslima durch die Familie bestimmt ist.

Gleichzeitig ist das Verhalten dieser in Frankreich geborenen und sozialisierten jungen Frauen durch einen westlichen Lebensstil geprägt. Sie treten bewußt für die Rechte der Frauen ein, ohne die Regeln des Islam überschreiten zu wollen. In dem Bewußtsein, als Persönlichkeit anerkannt werden zu wollen, fordern sie das Recht, am öffentlichen Leben teilzunehmen und ihr Leben nach ihren Vorstellungen zu organisieren. Hier wird deutlich, wie sehr die befragten Frauen feministische Werte verinnerlicht haben. Sie wollen ihr Leben nicht auf die familiäre Sphäre reduzieren. Auch wenn das Berufsleben nicht die wichtigste Rolle in ihren Zukunftsvorstellungen einnimmt, so erhoffen sich doch alle ein ausgefülltes soziales Leben. Dies kann sich im Beruf, aber auch in Vereinen und ähnlichen sozialen Zusammenhängen abspielen. Was die Frage der Eheschließung angeht, so sind auch hier ganz spezifische Vorstellungen auszumachen, die sich von den traditionellen Auffassungen weit entfernt haben. Die jungen Frauen wollen ihre Rechte als selbstverantwortliche Persönlichkeit auch im Zusammenhang mit der Eheschließung verwirklicht sehen, die sie als ihre eigene Entscheidung auffassen. Auch wenn alle sich nur vorstellen können, einen Muslim zu heiraten, wie es der Islam vorschreibt, so ist ihnen die kulturelle bzw. nationale Herkunft des Ehemanns zweitrangig. In dieser Hinsicht sind sie bereit, einen Konflikt mit ihren Eltern einzugehen. Genau dasselbe gilt für die Polygamie, deren Legitimität zwar nicht absolut bestritten (das würde das Wort Gottes in Frage stellen), aber auf extreme Situationen begrenzt wird (Krieg, demographische Probleme und ähnliches). Die Antworten der jungen Frauen sind das Ergebnis einer Lektüre des Korans, der mit den Augen von im Westen sozialisierten Menschen gelesen worden ist. Die Identifikation mit den Werten der westlichen Welt wird gerade durch den Islam begründet. Sowohl ihre Forderungen nach der freien Wahl des Ehemanns, nach einem Berufsleben sowie nach gesellschaftlichen Aktivitäten als auch ihr Zurückweisen der Hausfrauenrolle beruhen nach der Meinung meiner Gesprächspartnerinnen auf den Rechten, die ihnen durch die islamische Offenbarung zugesprochen worden sind. In dieser Hinsicht ist ihre Identität das Ergebnis eines Prozesses, der sich in einem Zwischenraum herausgebildet hat. Die Studentinnen fordern ihre Eman-

zipation im Namen des Islam und stützen sich auf die Religion, um ihre Rechte durchzusetzen:

> Die junge Frau fordert eine islamistische Identität und lehnt gerade im Namen des Islam die orthodoxe, traditionelle Religion, die sie auf eine Hausfrau reduziert, ab (Khosrokhavar 1997: 125).

Erhalt der familiären Einheit

In einigen Veröffentlichungen (z.B. Khosrokhavar 1997) wird hervorgehoben, daß die kopftuchtragenden Mädchen einen »mißratenen« Bruder haben, d.h. einen Bruder, der sich von der elterlichen Erziehung und den hier vermittelten Normen entfernt hat. Khosrokhavar schlußfolgert daraus:

> Je mehr die Jungen sich von den elterlichen Tabus befreien, um so mehr werden die Mädchen zu Geiseln für das mythische Bild der fiktiven Familieneinheit. Das Entweichen der Jungen muß durch ein Plus an Keuschheit und Reinheit der Mädchen ausgeglichen werden (Khosrokhavar 1997: 120).

Diese Hypothese läßt sich auf meine Forschungsarbeiten insofern übertragen, als daß die Studentinnen, die einen oder mehrere Brüder mit abweichendem, schwierigem oder respektlosem Verhalten haben, sich besonders für die Familie verantwortlich fühlen. Sie versuchen das Bild der Familie durch ihren religiösen Eifer zu retten. Die Überinvestition in die Religion soll die Verzweiflung der Eltern kompensieren. Ihre religiöse Identifikation soll als Vorbild, ja als moralische Autorität dort dienen, wo die Eltern von ihrer Aufgabe zurückgetreten sind. Das kann dazu führen, daß sie ihre Brüder überwachen, ihnen bei den Schulaufgaben helfen, sie zu motivieren versuchen oder auch bestrafen, wenn es nötig ist. In Stadtvierteln mit hoher Konzentration eingewanderter Bevölkerungsgruppen (z.B. im Süden Lilles), wo die Nachbarschaft von großer Bedeutung ist, kann der religiöse Eifer einer Tochter außerdem das Entstehen von Gerüchten verhindern. Der Islam funktioniert in diesem Zusammenhang als eine Regulation des sozialen Verhaltens. Die Religion legt die Orientierungspunkte innerhalb der Gesellschaft fest und gibt dem einzelnen normativen Halt. Innerhalb der Familie konstituieren sich die jungen Frauen als »moralisches Gewissen« und versuchen, ihre Brüder auf den rechten Weg zu bringen.

Die elterliche Autorität umgehen

Drei der zwölf befragten Studentinnen sind die Ältesten unter den Geschwistern. In sechs Fällen handelt es sich um die Älteste unter den Schwestern. Man kann vermuten, daß ein bewußtes oder unbewußtes Motiv für das Kopftuchtragen in dieser familiären Situierung liegt, in der sich das Problem von Freiheit und Autonomie in besonderer Weise stellt. Die jungen Frauen befreien sich mit dem Kopftuch von Verdächtigungen in bezug auf ihre Keuschheit und Rechtschaffenheit, indem sie sich als »islamisch« legitimieren. Das Kopftuch stellt hier eine Möglichkeit dar, die Herrschaft des Vaters oder großen Bruders, die als »unislamisch« und halbherzig bezeichnet werden, zu neutralisieren (vgl. hierzu auch Werner in diesem Band).

Die befragten jungen Frauen besitzen heute eine Autonomie, die nicht zuletzt auf das Kopftuchtragen zurückzuführen ist. Wenn ich abends zwischen 20 Uhr und 20.30 Uhr telefonisch versuchte, mit ihnen ein Treffen abzumachen, kam es häufig vor, daß man in der Familie nicht wußte, wo die junge Frau war bzw. wann sie nach Hause kommen würde. Meine Gesprächspartnerinnen haben an Unabhängigkeit gewonnen, können sich innerhalb ihrer Familien als Persönlichkeiten hervortun und von der elterlichen Autorität befreien, weil sie den wahren Islam praktizieren, weit entfernt von der traditionellen Religion ihrer Eltern. Die Religiosität scheint in ihrem Fall den Weg für eine gewisse Emanzipation zu ebnen. Indem sich die jungen Frauen mittels des Kopftuches und eines vorbildlichen Verhaltens dem Islam zuwenden, nehmen sie eine einflußreiche Stellung innerhalb der Familie ein. Sie dienen den anderen als Beispiel, und in manchen Fällen gelingt es ihnen, ihre Familie wieder der Religion anzunähern, wenn diese sich davon entfernt hatte.

Es muß allerdings berücksichtigt werden, daß das Kopftuchtragen in jedem einzelnen Fall von der spezifischen Situierung innerhalb der Familie, von der Sensibilität oder von zufälligen Begegnungen außerhalb der Familie abhängt. Die Beziehung zu den Eltern ist nicht der einzige Grund, der bei der Entscheidung für das Kopftuch zum Tragen kommt. Selbst wenn sie alle Studentinnen sind, können die Töchter einer Familie unterschiedliche Einstellungen gegenüber der Religion und dem Kopftuch haben und den Islam mit unterschiedlichem Eifer praktizieren. Auf der Grundlage dieser Beobachtungen beschreibe ich das Kopftuch als ein Mittel zur Eroberung eines Freiraums. Indem das Vertrauen der Familie erlangt wird, werden gleichzeitig die traditionellen Beziehungen in der Familie einem Wandel unterzogen.

Einen Freiraum erkämpfen

Die Universität stellt für die jungen Frauen eine Öffnung zur Außenwelt dar, die ihnen erlaubt, ihre Autonomie auszubauen. Es handelt sich wahrscheinlich um den einzigen Ort, an dem die Studentinnen selbstverantwortlich handeln und ihren Tag nach eigenen Vorstellungen organisieren können. Relativ schnell haben sie sich in das Leben auf dem Campus eingefügt. Die Fakultät ist ihre Welt außerhalb der Glaubensgemeinschaft und unabhängig von der Familie. Hier können sie andere Leute treffen und ungestört mit ihnen diskutieren. Das Gefühl des Wohlbehagens in der Universität zeigt sich zum Beispiel daran, daß die jungen Frauen dort auch außerhalb der Kurse ihre Zeit verbringen. Sie halten sich Stunden in der Bibliothekshalle auf, um zu arbeiten, zu forschen oder mit Freunden zu diskutieren. Meine Gesprächspartnerinnen organisieren autonom ihren Stundenplan und nehmen an dem sozialen Leben der Universität teil, die für sie mehr als nur ein Unterrichts- oder Prüfungsort ist. Der Campus ist für sie ein Raum für soziale Kontakte und Diskussionen. Die jungen Frauen nehmen an Sportkursen teil, gehen ins Kino und arbeiten in Gruppen. Als Studentinnen besitzen sie sozialen Status und werden von den Professoren, der Verwaltung und ihren Studienkollegen anerkannt. Dadurch ist es ihnen möglich, sich frei von familiären oder nachbarschaftlichen Zwängen zu entwickeln. Insofern entspricht das studentische Milieu ihrem Wunsch nach Bildung und nach Kontakt mit anderen Kulturen. Die Universität vermittelt ihnen den Eindruck, ihren eigenen Horizont erweitern zu können.

Die Universität ist allerdings auch noch in einer weiteren Hinsicht von Bedeutung: Eine meiner Gesprächspartnerinnen gab in einem Interview an, daß sie ihr Studium schon einmal als Alibi benutzt habe, um Freundinnen besuchen zu können, die ihre Eltern nicht schätzen. Eine andere nutzt die Pausen zwischen den Kursen, um mit Studienkolleginnen in die Stadt oder ins Kino gehen zu können. Es kann also vermutet werden, daß die Universität in manchen Fällen zur Verschleierung anderer sozialer Aktivitäten genutzt wird.

Den Zeitpunkt der Heirat aufschieben

Zehn der zwölf interviewten Studentinnen waren ledig. Für sie war eine Heirat in der nächsten Zukunft ausgeschlossen, weil ihre aktuelle Priorität auf der Beendigung ihres Studiums lag. Die Zeit des Studiums scheint für sie eine Zwischenphase darzustellen, eine Lebensperiode, die gleichzeitig das Datum der Eheschließung auf später verschiebt. An die-

sem Punkt wird erneut die Autonomie der jungen Frauen deutlich, denn die Studentinnen sind in der Lage, die Zeit der Heirat auszuhandeln und ihren Mann auszuwählen. Dabei sind ihre Vorstellungen über die Ehe vielschichtig und detailliert. Nachdem die Frauen sich eigene Freiräume erobern konnten, formulieren sie nun konkrete Forderungen. So wollen sie zum Beispiel ihren Ehemann vor der Heirat kennen, wodurch sie sich geradezu diametral von der Praxis ihrer Mütter unterscheiden. Für die Studentinnen handelt es sich bei der Wahl des Ehemanns um eine persönliche Entscheidung, die nur eine Bedingung kennt, und die betrifft die religiöse Überzeugung des zukünftigen Partners. Eine passive Verheiratung ist für alle befragten Frauen ausgeschlossen.

Das Studium als Ersatz für ein Berufsleben

Die jungen Frauen sind sich des Umstands bewußt, daß sie wegen des Kopftuchtragens oder, wie einige anmerken, wegen ihrer kulturellen Herkunft Schwierigkeiten haben werden, einen Arbeitsplatz zu finden. Sie scheinen daher den Abschluß ihres Studiums so weit wie möglich hinauszuzögern. Ich konnte in den Gesprächen immer wieder eine Spannung zwischen den Pflichten einer Muslima und der Wunschvorstellung, selbstbestimmt leben zu wollen, feststellen. Die Studentinnen sind sich sicher, einmal eine Familie zu gründen, aber sie wissen nicht, wie sie gleichzeitig ihre Autonomie erhalten können. So wird das Studium zu einem Mittel, die Ehe und den Eintritt in das Erwachsenenleben aufzuschieben. Häufig sind sie in lange dauernde Studiengänge eingeschrieben und glauben so, die Phase ihrer Autonomie verlängern zu können. Alle wünschen sich, durch die Fortführung des Studiums ihre Unabhängigkeit und ihr Engagement im Vereinsleben zu erhalten. Aus diesem Grunde haben auch meine beiden Gesprächspartnerinnen, die verheiratet und Mütter von zwei Kindern sind, sich entschlossen, weiter zu studieren.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß diese Frauen zwar gerne erwerbstätig wären, jedoch wissen, daß dieses Ziel als Kopftuchträgerin nur schwierig zu realisieren ist. Die soziale Ablehnung wird von den jungen Frauen bereits während ihres Studiums antizipiert. Als Kopftuchträgerinnen haben sie die Hoffnung auf einen sozialen Aufstieg durch eine entsprechende Berufstätigkeit bereits aufgegeben. In diesem Zusammenhang wird auch die ablehnende Haltung vieler Eltern verständlich, die sich gegen das Kopftuch aussprechen, da sie sich eine berufliche Karriere für ihre Töchter erhoffen. In ihrer Vorstellung können die Frauen

das Kopftuch auch noch später tragen und ihren religiösen Überzeugungen nachkommen. Ungeachtet dieser Widerstände waren meine Gesprächspartnerinnen jedoch auch nach all den vielen Schwierigkeiten während ihrer Ausbildung nicht bereit, ihr Kopftuch abzulegen, um sich hierdurch die Chance für einen Arbeitsplatz zu eröffnen. Trotz der vielen praktischen Schwierigkeiten wollen die jungen Frauen nicht auf etwas verzichten, das sie als einen Teil von sich selbst beschreiben: das Kopftuch. Nach meiner Ansicht besteht der Grund für dieses Festhalten am Kopftuch in dem Kompromiß, den die Frauen zwischen ihrer Familie, ihrer Herkunftskultur und den Normen der französischen Gesellschaft geschlossen haben.

Wie die Gespräche zeigen, handelt es sich bei dem Anlegen des Kopftuches um eine wohlüberlegte Entscheidung, die die Studentinnen auch angesichts massiver praktischer Probleme nicht wieder rückgängig machen wollen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erwähnen, daß einige meiner Interviewpartnerinnen die Erfahrung eines Schulverweises vom Gymnasium Faidherbe in Lille gemacht haben. Obwohl ihre Eltern sie dazu aufforderten, das Kopftuch abzulegen, blieben sie der Schulbehörde gegenüber standhaft. Zwei der interviewten Studentinnen haben ihr Abitur über Fernunterricht erlangt[4] und sind dabei von dem »Gymnasium des Glaubens« der Moschee in Süd-Lille unterstützt worden. Diese Erfahrung war schmerzlich, weil die Frauen ein Jahr lang von ihren Freunden getrennt und vollkommen abgeschlossen in der Glaubensgemeinschaft leben mußten. Man kann davon ausgehen, daß das Kopftuch für sie zu einem Teil ihrer Identität geworden ist. Es bietet den Frauen eine Option, sich zwischen den Erwartungen der Familie und denen anderer gesellschaftlicher Institutionen zu situieren.

Eine Persönlichkeit in der französischen Gesellschaft

Ein entscheidender Faktor für das Verständnis des Verhaltens meiner Gesprächspartnerinnen liegt in der Gesellschaft selbst, in der die jungen Frauen leben und in der ihnen ihre Differenz vor Augen geführt wird. In gewisser Weise stellt das Kopftuch die Umwandlung eines Stigmas dar, d.h., es handelt sich um die Verinnerlichung der Diskriminierung und gleichzeitig um die Bewußtwerdung einer diskriminierten Identität. Da man die Frauen ohnehin als »Andere« behandelt, wollen sie ihre Diffe-

renz freiwillig deutlich machen, indem sie ihre muslimische Identifikation öffentlich einklagen.

In einer Gesellschaft, die den Partikularismus ablehnt und bekämpft, reagieren die Jugendlichen auf eine spezifische Weise auf Stigmatisierungen, deren Opfer sie sowohl auf der Ebene eines alltäglichen Rassismus als auch hinsichtlich ihrer Reduktion auf den Status des Immigranten sind. Denn wenn die Gleichheit ein Fundament der Republik ist, in der sie leben, so ist besonders unverständlich, warum man sie anders behandelt. Die Bezeichnungen »Immigrant« oder »Ausländer« ohne Rücksicht auf den Geburtsort und die Nationalität stellen ein Problem dar. So schreibt Juliette Minces:

> Es handelt sich mittlerweile um einen stark kennzeichnenden Terminus: Als ob man durch biologisches Erbe zu einem Immigranten würde und stärker durch die Immigration der Eltern als durch den Geburtsort geprägt würde. Als ob diese Erfahrung vererbt würde (1986: 140).

Indem den jungen Leuten immer wieder ihre Herkunft durch den Ausdruck »Kinder der ersten Generation« vor Augen geführt wird, »zeigt man ihnen, daß sie nicht integriert sind und daß sie einen bestimmten Platz in der sozialen Hierarchie einnehmen« (ebd.). Die Jugendlichen werden so zum Objekt stigmatisierender Kategorisierung, egal, welchen Geburtsort, welches Verhalten oder welchen juristischen Status sie besitzen. Sie sehen sich als Opfer einer Identität, die ihnen von außen auferlegt wird und in der sie sich nicht wiedererkennen können. Nicht nur das Vokabular, mit dem man sie belegt, ist befremdlich und ausgrenzend, sondern auch die sozialen Bilder über sich, denen sie ausgesetzt sind. Es herrscht eine starke Verbindung zwischen dem physischen Element der Diskriminierung und dem damit zusammenhängenden Stereotyp, das durch Karikaturen verstärkt wird. Ein Jugendlicher ausländischer Herkunft wird durch einen Zerrspiegel wahrgenommen. »Der Andere gibt dem Selbst ein stigmatisierendes Bild, das ihm an der Haut klebt. Ausgehend von diesem Bild muß in den konkreten Situationen ein Gleichgewicht zwischen Auslöschen des Stereotypen und seinem Exhibieren gefunden werden« (Barbara 1986: 123).

Gleichzeitig müssen die Folgen des inzwischen abgeschafften Méhaignerie-Gesetzes von 1993 bedacht werden. Das Gesetz sah vor, daß jeder Jugendliche zwischen 16 und 21 Jahren einen Antrag auf die französische Staatsbürgerschaft stellen mußte und diese nicht wie zuvor automatisch erhielt. Fast alle meine Gesprächspartnerinnen waren von dem Gesetz

betroffen. Auch wenn man eine gewisse pädagogische Ausrichtung in dieser Regelung erkennen kann, so muß doch gefragt werden, wie sie von den Betroffenen aufgefaßt worden ist. Als in Frankreich geborene Kinder ausländischer Eltern, mußten die Jugendlichen einen besonderen Willensakt äußern, um Franzosen werden zu können. Damit erfuhren sie im Vergleich zu anderen Jugendlichen eine ungleiche Behandlung. So hat zum Beispiel Patrick Weil (1997) in einem Interview mit der Zeitung *Le Monde* gesagt:

> Indem heute ein Jugendlicher verpflichtet wird, einen Willensakt zum Ausdruck zu bringen, verlangt man von ihm mehr als von dem Sohn eines Italieners, eines Polen oder Staatenlosen in der Nachkriegszeit oder noch früher. So wird mit einer egalitären und universellen Behandlung gebrochen, die einen tiefen Sinn besaß (Le Monde, 1. August 1997).

Alle meine Gesprächspartnerinnen haben sich ohne zu zögern und mit Stolz Französinnen genannt. Auf die Frage, ob sie die französische Staatsbürgerschaft seit ihrer Geburt besitzen würden, haben alle Frauen präzisiert, daß sie die Nationalität erst zwischen dem 16. und dem 18. Lebensjahr erworben hätten, obwohl sie alle in Frankreich geboren seien. Die Tatsache, daß sie den verwaltungstechnischen Akt betonen, läßt sich auf ein Gefühl, ungerecht behandelt worden zu sein, zurückführen: Sie selbst haben sich immer als Französinnen betrachtet, und trotzdem mußten sie ihre Entscheidung vor der Verwaltung beweisen. Nach meiner Meinung handelt es sich hier um eine stigmatisierende Erfahrung. Die jungen Frauen, die sich zwischen zwei widersprüchlichen Welten – der Herkunftswelt, die die Eltern vorziehen, und der französischen Gesellschaft, die bestimmte Bedingungen für den Erwerb der Staatsbürgerschaft stellt – befinden, haben wahrscheinlich mehr oder weniger bewußt ein Unbehagen in einer ohnehin schon unsicheren Situation empfunden.

Anhaltspunkte finden

Will man die Gründe rekonstruieren, die die jungen Frauen dazu bringen, um welchen sozialen Preis auch immer eine Identität öffentlich einzuklagen, dann muß man sich fragen, warum gerade die Religion dabei so wichtig wird. Innerhalb der Familie ermöglicht der Islam die Erlangung von Autonomie und einer unangreifbaren Legitimität. Aber auch außerhalb der Familie stellt die religiöse Identifikation wichtige Orientierungspunkte bereit. Der Ausgangspunkt für die Hinwendung zum Islam ist ein spirituelles Bedürfnis bzw. das Bedürfnis nach einem Vorbild für

die eigene Lebensführung. Nach einer vielfach als konfliktreich erlebten Pubertät suchen meine Gesprächspartnerinnen nach einer Spiritualität, die ihnen andere gesellschaftliche Angebote nicht bieten. Sie »führen eine sakrale Dimension in ihre Existenz ein, um den Mangel der Modernität auszugleichen. Denn die Moderne läßt sie allein mit ihren psychischen und affektiven Problemen, die sie in ihrem Leben bewältigen müssen« (Khosrokhavar 1997: 14). In einer Gesellschaft, in der es keine Utopien mehr gibt, in der Ideologien wie der Kommunismus, der Sozialismus oder der Republikanismus in der Krise sind bzw. abgewirtschaftet haben, suchen die Jugendlichen nach Identitätsersatz. Der Islam der Studentinnen kann als Islam der Integration oder als identitätsstiftender Islam im Sinne von Farhad Khosrokhavar bezeichnet werden. Es handelt sich um einen Islam, der von der französischen Gesellschaft hervorgebracht wird. Seine spezifische Ausprägung hilft, in den sozialen Beziehungen Frankreichs zu leben. Mit anderen Worten, es geht um eine Religion, die die Funktion hat, Anomie zu verhindern. Der Islam hilft den jungen Menschen, einen Sinn in ihrem Leben zu erarbeiten, sich als Individuen gegenüber der Familie und gegenüber der Außenwelt zu positionieren. Kurz, der Islam ermöglicht, Vertrauen in sich selbst zu erlangen.

Diese Beobachtungen lassen sich in den von Leïla Babès (1996) beschriebenen Zusammenhang der »Transformation des Glaubens« einordnen. Die Glaubensformen der Kinder unterscheiden sich von denen der Eltern durch die individualisierte Beziehung zu Gott. Die junge Generation lebt die spirituellen Werte der Religion auf Kosten der rituellen Praktiken und der Traditionen der Vorfahren. Es handelt sich um eine spirituelle Erfahrungssuche und nicht um eine kulturelle Forderung. Indem Gott zum zentralen Punkt in der Religiosität wird, entfernen sich die jungen Leute von einem Islam des göttlichen Gebots, der sozialen Bräuche und Sitten. Die Religion ist vielmehr von einem hohen emotionalen Wert bestimmt, der nicht ausschließlich auf einer Gottesfurcht beruht. Neben dem Ausgleich und der Versöhnung, die die kopftuchtragenden Muslimas im Verhältnis zu ihren Familien finden, sowie der Selbstbestätigung, die die Gegensätze zu transzendieren versucht, beruht das Verhalten der jungen Frauen auf einem spirituellen Aspekt. In der Pubertät befriedigt das Kopftuch zunächst einmal Bedürfnisse im Selbstfindungsprozeß der Jugendlichen. Erst im Laufe der Zeit wird es zu einem wirklichen Glaubensausdruck:

> Der Glaube vertieft sich in einem personalisierten Verhältnis zu Gott, in

> dem sich nicht die Suche nach einer sozialen Persönlichkeit ausdrückt, sondern der Wunsch, sich eine eigene spirituelle Innerlichkeit zu geben (Khosrokhavar 1997: 129).

Es handelt sich also um eine Religiosität, die in einer sehr persönlichen Form gelebt wird und sich von religiösen Hierarchien unabhängig macht.

Innerhalb der muslimischen Gemeinschaft schaffen die Jugendlichen eine neue Beziehung zur Religion. Dem transplantierten Islam der Eltern stellen die Kinder einen französischen Islam, einen Islam Frankreichs gegenüber, der nicht ethnisch zu verstehen, sondern an ihre konkrete Situation gebunden ist. Als Muslime Frankreichs lehnen sie die kulturellen Besonderheiten der Herkunftsländer ab. Für die jungen Leute verlieren die Nationalitäten der Eltern ihren Sinn. Egal, welche Verwandtschaft sie mit ihren Schwestern und Brüdern im Emigrationsland verbindet, die entscheidende Identität wird für sie die der Muslima. Man muß also über die Erklärung durch die Inversion des Stigmas, wie ich es oben beschrieben habe, hinausgehen, um das Verhalten der jungen Muslimas verstehen zu können. Es handelt sich vielmehr um eine »Identitätsrekomposition« (Toboada-Leonetti 1997). Indem man sich zu Muslimen Frankreichs macht, gibt man der diskriminierten Identität als Person maghrebinischer Herkunft einen neuen Wert und überwindet sie durch die Rekomposition ihrer Elemente.

Um Mitglied in dieser Neo-Gemeinschaft zu werden, unternimmt der Gläubige einen Akt, der auf Freiwilligkeit beruht. Anders als die Eltern, die insbesondere durch ihre familiäre Sozialisation zu Muslimen geworden sind, nehmen die jungen Leute den französischen Islam aus einer bewußten Entscheidung heraus an. Wie meine Gesprächspartnerinnen deutlich machen, setzt das Tragen des Kopftuches zunächst weder das vollständige Verstehen dieses religiösen Symbols noch ein geschärftes Bewußtsein für die Religion voraus. Es markiert vielmehr eine Etappe in der Glaubensbiographie, die von den jungen Frauen im nachhinein rationalisiert wird. Das Kopftuch wird zum Ritus, der sie in die Glaubensgemeinschaft einführt, wie eine zwar nicht obligatorische, aber doch hochgradig symbolische Eingangsschleuse. Das Tragen des Kopftuches ermöglicht, von seinesgleichen anerkannt zu werden und einen Status innerhalb der »Neo-Gemeinschaft« zu erhalten.

In diesem Zusammenhang kann man eine eigentümliche Mischung aus Rigorosität und Laxheit in den Aussagen der jungen Frauen beobachten. Für die Studentinnen ist das Kopftuch eine Verpflichtung vor Gott, aber

kein Zwang. So wird das Tragen des Kopftuches zu einer persönlichen Entscheidung erklärt, diese Verpflichtung vor Gott mit seiner Symbolik und den Nachteilen im Alltag zu akzeptieren. Einige meiner Gesprächspartnerinnen erzählten, daß sie diese Entscheidung in vollem Bewußtsein ihres Engagements von heute auf morgen getroffen haben. Andere gewährten sich eine Versuchsphase, um zu sehen, ob sie den Blick oder das eventuelle Gelächter der Schulkameradinnen ertragen können.

Man kann den Prozeß der Identifikation mit der Religion in drei Etappen beschreiben: Kindheit – Jugend – Phase der jungen Erwachsenen. In der Kindheit wird Gott als strafende Instanz, vor der man Angst hat, und über Verbote wahrgenommen. Darauf folgt für viele Jugendliche eine Periode des Zweifels oder der Ablehnung des Glaubens, wie er von den Eltern übermittelt worden ist. Schließlich versöhnen sich die jungen Frauen mit der Religion und beziehen Distanz zum von den Eltern praktizierten rituellen Islam. Es gilt also, den »experimentierenden Charakter« (Babès 1996) dieses neo-kommunitären Islam zu betonen. Die Religiosität ist das Ergebnis eines mehr oder weniger langen persönlichen Prozesses.

> Der Jugendliche drückt seinen Willen zur Distanzierung gegenüber der Glaubensgemeinschaft und jeder institutionalisierten Vorstellung aus, indem er ein symbolisches Kapital bevorzugt, das zwar nicht neu ist, sondern aus der religiösen Tradition gewonnen wurde, aber vor allem im Lichte eines individuellen Gefühls interpretiert wird (Babès 1996: 121).

Der Islam Frankreichs

Bei den religiösen Ausdrucksformen der Studentinnen handelt es sich um einen für Frankreich spezifischen Islam, der von dem transplantierten Islam der Eltern unterschieden werden muß. In Frankreich geboren, bestimmen sich die Inhalte dieser Form muslimischer Religiosität im Verhältnis zur französischen Gesellschaft und sind durch die westliche Kultur und das damit verbundene Normensystem geprägt. Dieser Islam bringt die »neue Religiosität« einer Generation zum Ausdruck, die aus der Immigration hervorgegangen ist. Als diejenigen, die nun endgültig in Frankreich leben, rekonstruieren sie die Religion nach neuen Gesichtspunkten, d.h., sie passen den Islam an ihre alltäglichen Bedürfnisse und an die französische Gesellschaft an.

Die muslimische Religion der jungen Frauen ist ein permanenter Erkenntnisprozeß, der sich darum dreht, die islamische Herkunft, die Bedeutung der religiösen Verpflichtungen, den Zusammenhang der Offen-

barung etc. zu verstehen. Im Gegensatz zu ihren Eltern, die ihre Religion tendenziell als selbstverständliche Reproduktion traditioneller Praktiken leben, intellektualisieren sie ihren Glauben. Insofern muß man in ihrem Falle von einem Bruch mit dem familiären Islam sprechen. Indem sie die Anstrengung des *ijtihad*, d.h. eine erneuerte Lektüre des Textes, unternehmen, rechtfertigen diese jungen Muslimas ihre Emanzipation.

Der Islam der Jugendlichen ist also insofern eine spezifische Religionsform, als er nicht das Ergebnis einer Sozialisation durch die Eltern ist. Meine Gesprächspartnerinnen haben ihre Kenntnisse über den Islam durch Konferenzen, Bekanntschaften und durch Lektüre erlangt. Sie haben die Antworten auf ihre Fragen und persönlichen Schwierigkeiten außerhalb ihrer Familien gefunden. Der Identifikationsprozeß mit dem Islam ist durch Freunde, örtliche Vereine oder Teilnahme an Vorträgen in Gang gesetzt worden. In ihrer Interpretation des Textes stellen sie jede einzelne Koransure in einen historischen Zusammenhang, versuchen Ziel und Begründung zu verstehen. Sie erarbeiten sich selbst oder mit Hilfe von Religionskursen die verschiedenen religiösen Dogmen.

Auf diese Art und Weise versuchen sie, die Widerstände, die sie gegenüber dem Islam empfinden, zu überwinden und für jede Verpflichtung vor Gott, die die Rechte der Frauen beschränkt, eine rationale Erklärung zu finden. Die Nachteile für die Frauen im Erbrecht werden von meinen Gesprächspartnerinnen beispielsweise dadurch entschärft, daß in ihren Augen die Frau nicht für den Unterhalt der Familie aufkommen müsse. Die muslimische Frau habe nicht, wie der Ehemann, die Verpflichtung, ihren Besitz mit den Familienmitgliedern zu teilen. Diese Art von Reflexion lassen mich von einer Intellektualisierung des Glaubens durch die Studentinnen sprechen. Alle meine Gesprächspartnerinnen haben ihre Verbundenheit mit dem Studium und ihre Wißbegierde betont. In diesem Sinne lehnen sie das religiöse Modell ihrer Eltern ab, das auf einem »Automatismus«, ja auf »Aberglauben« beruhe. Für sie ist der Lernprozeß in der Religion niemals abgeschlossen. Deswegen fahren sie auch nach ihrer Hinwendung zur Religion fort, bestimmte Suren und *ahadith* zu studieren. Man kann ihren Glauben als eine ständige individuelle Erkenntnismotivation beschreiben. So haben sie alle in ihrer Kindheit das klassische Arabisch in speziell dafür vorgesehenen Kursen gelernt, halten jedoch diese Sprachkenntnisse für zu gering, um den Koran zu lesen. Deswegen wollen sie das Sprachstudium wieder aufnehmen, um den Text selbst in seinem tieferen Sinn verstehen zu können.

Meine Gesprächspartnerinnen sehen ihre Religiosität als eine persönli-

che Angelegenheit, die sie zwar teilen möchten, aber Proselytismus ist unter ihnen nicht anzutreffen. Es scheint geradezu verboten zu sein, andere vom Tragen des Kopftuches überzeugen zu wollen, denn es handelt sich dabei für sie um eine Verpflichtung vor Gott, die allein der persönlichen Verantwortung entspringen kann.

Die Aussagen der Studentinnen, mit denen ich im Rahmen meiner Untersuchung sprach, lassen sich der modernistischen islamischen Richtung zuordnen. Maßgeblich ist eine Orientierung an den ursprünglichen Texten. Gleichzeitig ist eine feministische Dimension in ihren Konstruktionen nicht zu übersehen. Im Grunde emanzipieren sie sich durch eine Überbietung in ihrem religiösen Engagement. Durch ihren islamistischen Eifer wird der Protest gegen die Familie möglich, denn im Namen des wahren Islam kritisieren die jungen Frauen die Orthodoxie der traditionellen Religion. Wie einige feministische Gruppierungen in Nordafrika oder seit den 70er Jahren Studentinnen in der Türkei (Göle 1993), so klagen auch meine Gesprächspartnerinnen die Vereinbarkeit von Islam und dem autonomen Leben einer modernen Frau ein. Auch wenn der französische Kontext einige spezifische Elemente des Phänomens begründet (Gründe und Formen des Auftauchens des Kopftuches sind vom spezifischen französischen Kontext abhängig), so besteht über eines Einigkeit: Der vor 14 Jahrhunderten dem Propheten Mohammed offenbarte Text ist in den Augen der Studentinnen ahistorisch und von einer unglaublichen Modernität.

Der Islam, der hier zum Ausdruck kommt, kann in gewisser Weise als ein feministischer Islam bezeichnet werden. Die jungen Frauen fordern im Namen der Religion Rechte, die wenn schon nicht gleich, so doch komplementär zu denen des Mannes sind. Auch wenn für sie nach dem Islam jedem Geschlecht seine spezifische Rolle zukommt, so werden dadurch andere, über die Mutterrolle hinausgehende Aktivitäten der Frau nicht unterbunden. Indem die Frauen zu den Ursprüngen des Textes zurückkehren und diesen neu interpretieren, meinen sie, die Rechte aufdekken zu können, die ihnen in der Offenbarung zugestanden werden. So hat zum Beispiel Malika Dif (1996) die Gesamtheit der Rechte der Frau im Islam zusammengetragen.

Um als soziale Akteurinnen anerkannt zu werden, hoben meine Gesprächspartnerinnen einen besonderen Aspekt des Kopftuches hervor: Sie kritisieren den Status der westlichen Frauen, die Gefangene ihres eigenen Körpers seien. Neben ihrem Bekenntnis zur Scham und zur Entsagung sexueller Begierden symbolisiere das Kopftuch ihren Willen,

nicht für ihren weiblichen Körper, sondern für ihre intellektuellen Leistungen soziale Anerkennung zu finden. Die Studentinnen betonen damit die Freiheit, die sie durch das Kopftuch gewinnen. Sie wollen nicht als körperliche Objekte einen Platz in der Gesellschaft einnehmen, sondern als reflektierende Wesen. Ihren eigenen Aussagen zufolge haben sie sich von ihrem Körper befreit.

Die Studentinnen sind Französinnen. Entsprechend ist ihr Lebensprojekt in Frankreich verortet. Dies manifestiert sich etwa auch in dem Umstand, daß sie sich sehr kritisch über die Zustände in den Gesellschaften auf der anderen Seite des Mittelmeers äußern (vgl. Cesari 1994: 45). Häufig habe ich von den Studentinnen gehört, daß sie sich dank der französischen Gesellschaft dem Islam angenähert haben. Es ist ihnen wichtig, daß sie ihre Religion in einem demokratischen und nicht muslimischen Lebenszusammenhang außerhalb eines von Ritualen und Aberglauben bestimmten Automatismus gefunden haben. Dem Selbstverständnis einer Avantgarde entsprechend versuchen sie, Einfluß auf ihre Eltern zu nehmen. Ihre Generation erschüttert dadurch im Namen eines wahren Islam die Tradition der Vorfahren. Ohne mit dem Wertsystem der Eltern direkt zu brechen, bekämpfen sie den Archaismus bestimmter Glaubensformen.

Die Identität der Studentinnen ist nicht gespalten, inkohärent oder durch ein »Dazwischen« geprägt. Die jungen Frauen beanspruchen für sich eine Einheit, die den Pluralismus der Identifikationen und Orientierungssysteme überwindet. Sie konstruieren ihre Identität aus der Mischung zweier Kulturen, indem sie auf ihre Weise eine komplexe, aber sinnvolle Kohärenz schaffen. Es geht den jungen Frauen nicht um eine Doppelzugehörigkeit, sondern um die Einheit ihrer Identität. Die Annahme bestimmter Werte der Eltern ermöglicht ihnen, die Verwandtschaftsverbindung zu erhalten. Aber genau in diesem Identifikationsprozeß begründet sich gleichzeitig die Integration in das kulturelle System der sozialen Umgebung. Die Studentinnen bauen sich eine Art Brücke, die das Unvereinbare vereinbar werden läßt. Die Religion wird so zum Element der Verbindung beider kultureller Systeme. Die Strategie der jungen Frauen besteht darin, weder das eine noch das andere aufzugeben bzw. sich weder von dem einen noch von dem anderen vereinnahmen zu lassen. So machen meine Gesprächspartnerinnen deutlich, daß ihre Herkunftskultur in die französische Gesellschaft integrierbar ist. Das Kopftuch wird dadurch zum Symbol der Ausbildung der eigenen Persönlichkeit.

Eine Kombination von Rigorosität und Laxheit kennzeichnet die eigentümliche Bedeutung, die sie Begriffen zuordnen, wie zum Beispiel der Unterscheidung zwischen Verpflichtung und Zwang. Einige reproduzieren in zögernder und wenig überzeugender Form Argumente, die sie nicht voll und ganz beherrschen. Andere haben Schwierigkeiten, von ihrem Glauben und ihrer Überzeugung zu sprechen und die Bedeutung der Religion sowie die des Kopftuches zu erklären, so als ob es sich um eine zu intime, nicht zu verbalisierende oder aber um eine diffuse Erfahrung handele. Es ist anzunehmen, daß bestimmte Argumente zum bevorzugten Status der Frau im Koran und für die Notwendigkeit des Kopftuches auf Konferenzen oder im Unterricht der örtlichen islamischen Vereine aufnommen wurden, ohne verinnerlicht worden zu sein und daher nicht stimmig wiedergeben werden können. Manche Frauen scheinen von einem Vortrag angetan gewesen zu sein, aber nicht die grundlegenden theologischen Kenntnisse für ein vollständiges Verständnis zu besitzen. Eine tiefere Analyse dieser Beobachtungen erfordert weitere Forschungen über das Vereinsleben.

Resümee

Bislang sind zwei miteinander verwobene Motivationen, die die jungen Frauen zu einer religiös bestimmten Identifikation führen, deutlich geworden: erstens die, zumeist unbewußte, Instrumentalisierung des Islam, um einen besseren Status innerhalb der Familie und Raum für Autonomie zu erlangen; zweitens die Erarbeitung von Orientierungen, die ein Gefühl von Sicherheit geben. In dieser Hinsicht wird das Kopftuch als Schutz vor der Außenwelt eingesetzt. Die Studentinnen schwanken dabei zwischen Rigorosität, gestützt auf intellektualisierte, objektivierte Aussagen, und laxem Verhalten mit vagen, Spielraum schaffenden Verhaltensregeln. An diesem Punkt kann man die doppelte – die spirituelle und die instrumentale – Bedeutung des Kopftuches erkennen. So erscheint das Kopftuch je nach dem individuellen Werdegang der jungen Frau unter verschiedenen Vorzeichen. Darunter fallen folgende, sich für eine einzelne Person nicht gegenseitig ausschließende Bedeutungen:

Das identitätsstiftende Kopftuch: Ein solches Kopftuch ermöglicht, sich gegenüber der französischen Gesellschaft, der Familie und der Glaubensgemeinschaft als Persönlichkeit zu manifestieren. Die Religiosität wird zum Mittel für die jungen Frauen, sich ihre eigene Geschichte und die ihrer Familie anzueignen. Die Studentinnen finden ihren Platz im so-

zialen Raum als Muslimas und werden so von ihresgleichen und der Glaubensgemeinschaft anerkannt.

Das emanzipatorische Kopftuch: Trotz der Emanzipation der Muslimas, die sich durch das Kopftuch realisiert, dürfen die geschaffene Autonomie und der Wille, ein professionelles Leben zu führen, nicht überschätzt werden. Der Islam schafft für sie sicherlich ein Sprungbrett, um sich einen Freiraum zu schaffen. Jedoch sehen die Muslimas sich primär in ihrer zukünftigen Rolle als Hausfrau. Sie gedenken nur erwerbstätig zu arbeiten, wenn es notwendig ist.

Das schützende Kopftuch: Diese Funktion bedeutet Schutz vor der Außenwelt. Das Kopftuch stellt eine Form der Aussöhnung zwischen der französischen Gesellschaft und der Familie, aus der die junge Frau kommt, dar. Es ermöglicht den Studentinnen, aus jedem der beiden Systeme das zu übernehmen, worin sie sich selbst wiedererkennen. Man kann in diesem Fall von einer Konfliktvermeidungsstrategie und einer Identitätsrekomposition sprechen. Das Verhalten der kopftuchtragenden Muslimas steht hier im direkten Gegensatz zu den jungen Frauen maghrebinischer Herkunft, die ihrem Zuhause entfliehen. Das Kopftuch wird zu einem Kompromiß, der weder den Bruch mit dem einen noch dem anderen Normensystem beinhaltet. Hierbei handelt es sich um eine spezifisch französische, durch den Immigrantenstatus geprägte Handlungsstrategie.

Die zunehmende Identifizierung mit dem Islam unter jungen Frauen kann als eine mystische Krise eingestuft werden. Das zentrale Element der Religiosität ist eine weit angelegte Neuinterpretation des Textes, die wiederum geprägt ist von der Sozialisierung der Studentinnen in der französischen Gesellschaft. Man kann also auf keinen Fall von einem radikalen Bruch mit Frankreich sprechen. Die Frauen geben sich eine Identität mit einem doppelten Gesicht: Sie sind Französinnen und Muslimas. Sie klagen einen Islam Frankreichs ein, der ihnen hilft, in dieser Gesellschaft zu leben, sich mit ihrer Herkunft zu versöhnen und sich diese neu anzueignen. Gleichzeitig distanzieren sie sich von den religiösen Praktiken ihrer Eltern, die sie als ungerecht und erdrückend empfinden. Durch das Kopftuch können die Studentinnen sich einen eigenen spezifischen Raum in der Gesellschaft schaffen. Damit wollen sie nicht provozieren, aber sie lehnen es ab, ihre Angehörigkeit zur muslimischen Glaubensgemeinschaft zu verheimlichen.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob diese Autonomie, die sich die Studentinnen im Namen des wahren Islam erobern, wirklich von Dauer ist.

Wenn ihnen auch die Universität in der Studienzeit eine nicht zu unterschätzende Unabhängigkeit garantiert, so sind diese Frauen zur Zeit nicht in der Lage, die eigene Zukunft durch eine Erwerbstätigkeit zu sichern. Durch das Tragen des Kopftuches haben sie sich Hindernisse für eine zukünftige Integration ins Berufsleben geschaffen und die Hoffnung auf einen gewissen sozialen Aufstieg begraben. Die Zukunft ist offen und das Risiko einer selbst bewirkten Handlungseinengung nicht ausgeschlossen, auch wenn die Studentinnen gegenwärtig spirituelle und materielle Vorteile aus ihrer Religiosität ziehen.

Viele meiner Gesprächspartnerinnen betonen, daß Arbeit nicht das einzige Mittel persönlicher Entfaltung ist und heben dagegen ihr Engagement im Vereinsleben hervor. Was wird ihr Leben außerhalb der Familie sein? Werden sie ihr soziales Handeln auf die Glaubensgemeinschaft beschränken? Da sich diese Frauen so sehr für ihre Rechte einsetzen und allmählich an islamischer Legitimität gewinnen, drängt sich die Frage auf, welche Positionen sie einmal in den Strukturen der islamischen Organisationen einnehmen werden, um ihre Forderungen praktisch umzusetzen. Es scheint jedoch, daß die jungen Frauen den ambivalenten Charakter des Kopftuches niemals ganz auflösen werden.

(Rohübersetzung: Nikola Tietze)

Anmerkungen

1 Vgl. in diesem Zusammenhang die Reaktionen auf die Äußerung von Danièle Mitterand, die sich am 23. Oktober 1989 in der Nationalversammlung gegen einen Schulverweis der Mädchen aussprach, und die Meinung Lionel Jospins eine Woche später.

2 Indem das Kopftuch eine Verbindung zum Symbolismus der Herkunftswelt herstellt, können die jungen Mädchen sich eine Legitimität geben und der Modernität in ihrer französischen Version zuwenden, ohne die Eltern zu verletzen. Es handelt sich hier also um eine Instrumentalisierung des Kopftuches.

3 Unter »militant« verstehe ich hier die Art und Weise, in der die Eltern mit Strenge und Konformismus die Religion an ihre Kinder weitergegeben haben.

4 Dieser Fernunterricht wird in Frankreich von einer nationalen Institution

organisiert, dem *Centre National des Etudes à Distance* (CNED) (Anm. der Übersetzerin).

Literatur

Altschull, Elizabeth (1995): Le voile contre l'école. Paris: Seuil.
Babès, Leïla (1996): Les nouvelles manières de croire. Paris: Les Editions de l'Atelier.
Barbara, A. (1986): »Discriminant et jeunes ›beurs‹«. In: Abou Sada, G./Milet, H. (Hg.), Générations issues de l'immigration. Paris: Arcantère Editions.
Césari, Jocelyne (1994): Etre musulman en France. Paris: Karthala-IREMAMA.
»Derrière le Foulard«, Le Débat 58, 1990.
Dif, Malika (1996): Etre musulmane aujourd'hui – Position juridique de la femme musulmane selon l'islam. Lyon: Tawhid.
Gaspard, Françoise/Khosrokhavar, Farhad (1995): Le foulard et la République. Paris: La Découverte.
Gauléjac, Vincent (1987): La névrose de classe. Paris: Hommes et Groupes éditeurs.
Göle, Nilüfer (1993): Modern Mahrem. Istanbul: Metis Yay. (3. Aufl.).
Khosrokhavar, Farhad (1997): L'islam des jeunes. Paris: Flammarion.
»Laïcité, diversité«. Hommes et Migrations 1129-1130, 1990.
Lipiansky, Edmond Marc (1997): »Identité subjective et interaction«. In: Camilleri, Carmel (Hg.), Stratégies identitaires. Paris: PUF.
Minces, Juliette (1986): La génération suivante. Paris: Flammarion.
Marongiu, Omero (1996): Logiques voilées. Comment les jeunes filles musulmanes perçoivent leur évolution au sein de la société française. Institut de sociologie. Lille: mémoire de DEA.
Toboada-Leonetti, I. (1997): »Stratégies identitaires et minorités – Le point de vue du sociologue«. In: Camilleri, Carmel (Hg.), Stratégies identitaires. Paris: PUF.

Religiosität und Partizipation der zweiten Generation – Frauen in Berliner Moscheen[1]

Gerdien Jonker

In den letzten Jahren ist eine erhöhte Partizipation von Frauen in den türkischen Moscheen Berlins zu beobachten. Die Einrichtung von separaten Räumen für Frauen in den Moscheen ist ein Indikator für diese Entwicklung. Durch den religiösen Unterricht, durch gemeinsame Studiengruppen sowie religiöse Fernsehprogramme bekommen und ergreifen Frauen die Möglichkeit, am religiösen Diskurs innerhalb ihrer Gemeinde zu partizipieren, Einfluß auf die lokale islamische Öffentlichkeit zu nehmen und in vereinzelten Fällen Anspruch auf religiöse Repräsentation zu erheben.

Der auf einer empirischen Studie basierende Beitrag inventarisiert Formen der wachsenden Partizipation von türkischen Frauen in den Berliner Moscheen und die darauf mit infrastrukturellen Maßnahmen antwortenden Organisationen. Die im Rahmen des empirischen Projekts entwickelten theoretischen Überlegungen eröffnen eine geschlechtsspezifische Perspektive hinsichtlich religiöser Phänomene im Islam. Der Aufsatz will dazu beitragen, den sozialwissenschaftlichen Diskurs über muslimische Frauen mit einer religiösen Orientierung zu vertiefen.

Im Winter 1997/98 führte ich im Rahmen eines Projektseminars an der Humboldt-Universität eine Befragung in allen Moscheen Berlins durch. Die religionssoziologische Studie war bereits ein Jahr zuvor geplant und vorbereitet worden, indem einzelne Moscheen ausfindig gemacht sowie Kontakte zu den Vorständen geknüpft worden waren. In dem Seminar, das als Zusammenarbeit der Islamwissenschaft und der Stadtsoziologie gestaltet wurde, sollte anhand eines Gesprächsleitfadens eine Befragung über Aktivitäten, Angebote, Altersstruktur und Zukunftspläne der Moscheen durchgeführt werden. Geplant war also eine ›Totalerhebung‹, die jedoch nicht ganz gelang, da einerseits einige wenige Moscheen nicht an der Befragung teilnahmen, anderseits eine Reihe von Gebetshäusern erst während der Befragung zur Kenntnis genommen und aus Zeitgründen nicht mehr berücksichtigt werden konnten. Immerhin konnten in Dreiviertel der Gemeinden (58 von insgesamt 72) Daten erhoben werden, so

daß die im folgenden dargestellten Befunde als repräsentativ für die islamischen Gemeinden in Berlin gelten können. Der Befragung folgte eine Reihe von kleinen Studien, u.a. zu Strategien auf dem Immobilienmarkt, zu der sozialen Schichtung einzelner Gemeinden und eben auch zur Partizipationsstruktur von Frauen. Die Daten in diesem Beitrag basieren auf dieser Befragung (vgl. Jonker/ Kapphan 1999).

Die besondere Situation der Muslime in Berlin

Das islamische Leben Berlins ist von zwei Faktoren geprägt, die es vom übrigen Bundesgebiet unterscheiden: Erstens wurden in den 60er Jahren vor allem Arbeiter aus Ost- und Südost-Anatolien angeworben. Daher gibt es hier heute relativ große Gruppen von Kurden und Aleviten, aber auch zahlreiche Mitglieder historischer islamischer Orden (*tassawwuf* oder *sufi*). Eine Folge dieses Spezifikums ist, daß lediglich ein Teil der Berliner Moscheen einem Dachverband angeschlossen ist. Zweitens haben sich in Berlin bis heute keine stabilen Kommunikationsstrukturen zwischen Vertretern der islamischen Gemeinden und Vertretern der deutschen Öffentlichkeit herausgebildet, wie dies etwa in Hessen und Nordrhein-Westfalen der Fall ist.

Gegenwärtig wohnen in Berlin ca. 200.000 Muslime, von denen ca. 130.000 türkischer Herkunft sind. Ein kleiner Teil dieser Gruppe (ca. 20 % bzw. 40.000 Personen) beteiligt sich aktiv am Gemeindeleben der hiesigen Moscheen. Ein anderer Teil frequentiert die Moschee ausschließlich zu besonderen Anlässen wie Trauer- und Beschneidungsfesten. An islamischen Festtagen verdoppeln sich die Besucherzahlen. Ähnlich wie bei den christlichen Kirchengemeinden konstituieren sich die islamischen Gemeinden aus einem relativ kleinen Ausschnitt der Bevölkerung. Für diesen haben sie allerdings den Stellenwert einer wichtigen sozialen Infrastruktur. In den meisten Moscheen befinden sich neben dem Eingang kleine Läden mit Gemüse, Lebensmitteln aus dem Heimatland und einem Teeausschank, deren Inhaber zugleich als Pförtner, Anlaufstelle, Telefonauskunft, Kinderaufsicht und Küster tätig sind. Die größeren Moscheen unterhalten freitags und am Wochenende zusätzlich Frisörläden. In den meisten Gebetsräumen sind Bücherregale vorhanden, deren Inhalt teils zur Ausleihe, teils zum Verkauf angeboten wird. Neben dem Koran und den theologischen Kommentaren findet man hier Unterrichts- und

Katechismusbücher, religiöse Kinderbücher, theologische Traktate und Schriften zum islamisch-christlichen Dialog sowie Videos und Kassetten von berühmten Predigern. Aus dem Verkauf in diesen Lädchen wird ein Teil der Miete der Moscheen bestritten. Dreh- und Angelpunkt der sozialen Infrastruktur ist neben der Freitagspredigt und den heiligen Festen die Organisation des religiösen Unterrichts, in manchen Moscheen jetzt Katechismus genannt. Er findet im Gebetsraum oder aber in angrenzenden Schulräumen statt und erfolgt für Jungen und Mädchen bzw. für Männer und Frauen getrennt.

Die verschiedenen islamischen Dachverbände und lokalen Initiativen haben in den vergangenen 25 Jahren insgesamt 72 Moscheen nebst 32 Begegnungsstätten in Berlin eingerichtet. Es handelt sich dabei um Frauen-, Sport- und Jugendvereine, die den Moscheen angegliedert sind. Die Moscheen finden sich gehäuft in den Arbeitervierteln des alten Westberlin (Neukölln, Kreuzberg, Schöneberg, Tiergarten, Moabit, Wedding). Ihre täglichen Besucherzahlen schwanken je nach Lage und Raumkapazität zwischen zehn (*Medrese-i-nuriye* in Kreuzberg) und 400 Personen (*Mevlana Camii* in Kreuzberg). Alle 72 Moscheen werden von relativ kleinen Kerngruppen – zwischen 20 und 300 zumeist männlichen Mitgliedern – getragen, die ihre Arbeit als religiöse Dienstleistung verstehen. Diese spricht einen lokalen Besucherstamm an, der sich meistens aus Bewohnern der unmittelbar angrenzenden Häuser und Straßenzeile zusammensetzt. Die Gemeindemitglieder sind verantwortlich für die Entrichtung der Miete, führen Reparaturen durch, suchen und bezahlen einen *Imam* (es sei denn, die Moschee ist dem türkischen Amt für Religionsangelegenheiten unterstellt) und organisieren vor Ort das Gemeindeleben.

Die Präsenz von Frauen in den Moscheen

In der Mehrheit der untersuchten Moscheen gab man an, daß ihre Besucherschaft mehrheitlich aus Männern besteht. Hieraus könnte man schließen, daß es sich hier ähnlich verhielte wie in den islamisch geprägten Ländern, wo traditionellerweise nur Männer die Moschee frequentieren, um das Gebet gemeinsam zu verrichten, sich zu treffen, sich auszutauschen und Geschäfte zu regeln, während die Frauen das Gebet zu Hause verrichten. Auch zu besonderen Anlässen wie Trauertagen und religiösen Festen treffen sich Frauen in islamisch geprägten Ländern häu-

fig in der Privatheit eines Wohnhauses, während die Männer sie in der Moschee begehen.[2]

Wer die türkischen Moscheen Berlins tagsüber besucht, könnte den Eindruck bekommen, daß hier nur ältere Männer zusammenkommen. Tatsächlich hat sich die Zahl der älteren männlichen Besucher in den letzten Jahren erhöht. Als Ursache dafür wird meist Arbeitslosigkeit oder Frührente angegeben. Eine entscheidende Rolle spielt auch die Tatsache, daß ein Großteil der Älteren sich in der deutschen Sprache nicht sicher fühlt und die Moscheen ihnen eine familiäre Umgebung bieten. Entgegen diesem ersten Eindruck erbrachte unsere Befragung allerdings den Befund, daß ungefähr die Hälfte aller Berliner Moscheen von männlichen Besuchern aller Altersgruppen genutzt wird. Nur ein Viertel der Moscheen wird in erster Linie von älteren männlichen Besuchern frequentiert (dies gilt vor allem für die staatlichen türkischen Moscheen). Für ein weiteres Viertel jedoch spielt die Gruppe der jüngeren Männer im Alter bis etwa 30 Jahre die wichtigste Rolle. Dies trifft vor allem auf die arabischen und bosnischen Moscheen zu, deren Besucherstruktur von Flüchtlingen und Asylbewerbern bestimmt wird.

Die Präsenz von Frauen in Moscheen ist auch in Berlin ein relativ neues Phänomen. Sie ist hauptsächlich in den 56 türkischen Moscheen zu beobachten. Diese Veränderung ist im Zusammenhang mit einem Generationswechsel zu sehen, der seit Anfang der 90er Jahre stattgefunden hat: Die in Deutschland aufgewachsene Generation hat in den meisten Moscheen die Führung übernommen, neue Schwerpunkte gesetzt und neue Räume gesucht, u.a. um der Forderung der Frauen nach eigenen Räumen entgegenzukommen. Von den 51 türkischen Moscheen, in denen man sich zu der Frage äußerte, ob Frauen über einen eigenen Raum verfügen, hatten 36 bereits eigene Räume für Frauen eingerichtet. Eine weitere Zahl von Moscheen gab an, daß die Räume abwechselnd von Männern und Frauen benutzt werden, sie aber nach Möglichkeiten suchen umzuziehen, um den wachsenden Platzmangel zu beheben. Faktisch kommt ein Umzug häufig einer Neugründung gleich. Dies ist weniger merkwürdig, als es auf den ersten Blick erscheint: Beim Umzug wechseln viele Moscheen ihren Besucherstamm, der sich zumeist aus Bewohnern der näheren Umgebung rekrutiert. Deren Entscheidung für eine Moschee hat meist weniger mit theologischen Feinheiten als vielmehr mit räumlicher Nähe und Erreichbarkeit zu tun. Die Initiatoren der zweiten Generation nutzen diesen Umstand mitunter, um einen kla-

ren Schnitt zur Vergangenheit und zum Führungsstil der Elterngeneration zu ziehen.

In den meisten türkischen Moscheen stellen die Frauen ein Fünftel bis ein Drittel der Besucher. Drei Moscheen (*Fatih Camii*, *Imam Reza Camii*, *Bedir Camii*) gaben an, daß sich die Besucherschaft etwa zu gleichen Teilen aus Männern und Frauen zusammensetzt; in drei weiteren Moscheen sind die Frauen den Männern zahlenmäßig überlegen (*Moabit Camii*, *Lübars Camii*, *Haci Bayrami Camii*). Im islamischen Kultur-und Bildungszentrum, das eine gemeinsame private Gründung von jungen Männern und Frauen der zweiten Migrantengeneration darstellt, führte das neue Verhältnis zu Auseinandersetzungen über die Raumnutzung. In Friedenau wurde schließlich im Sommer 1998 vom »Verein der islamischen Kulturzentren« (VIKZ) die erste Frauenmoschee eröffnet. Lediglich drei Moscheen gaben an, »kaum« oder »keine« Frauen zu empfangen (*an-Nur*, *Ulu Camii*, *Ertuğrul Camii*).

Angebote für Frauen

Die Frauenmoschee in Friedenau – eigentlich wäre die Bezeichnung »Frauenzentrum« zutreffender – ist in einem kleinen Haus in einer ruhigen Seitenstraße untergebracht. Das Gebäude wurde von den VIKZ-Mitgliedern angekauft, in Eigenregie renoviert und nach der Ehefrau von Süleyman Hilmi Tunahan, dem Stifter der Islamischen Kulturzentren, benannt: *Valide-i Sultan Camii*. Valide bildete zusammen mit ihren Töchtern in den 30er Jahren, als der Zugang zum klassischen wie zum mystischen islamischen Wissen vom türkischen Staat verboten worden war, Süleymans erste Schülergruppe und empfing in diesem Rahmen die klassische theologische Grundausbildung, die später grundlegend für diese Strömung werden sollte. Analog zu den Gründungen von Schülergruppen richtete Valide in den 50er Jahren in Istanbul und in Antalya Wohnungen ein, in denen Mädchen und Frauen für eine Weile wohnen konnten, um, jenseits der staatlich kontrollierten religiösen Unterweisung, die klassischen Texte des Islam zu studieren. Süleymans Ausbildung in den arabischen Klassikern bildet einen spezifischen Zugang zur Gotteserkenntnis, einen sorgfältig kontrollierten Weg des inneren Schauens. Sein Credo, daß jede und jeder diese Kenntnis weitergeben kann, die oder der den Weg selbst durchlaufen hat, wird hier ernst genommen.

Entsprechend geben in der deutschen Migration auch ausgebildete Frauen ihre Kenntnisse in Eigenregie an die nächste Generation weiter. Die Friedenauer Moschee ist denn auch vor allem ein Lehrhaus. Über drei Stockwerke verteilt wurden hier Schulräume eingerichtet, die am Wochenende gefüllt sind mit Frauen und Mädchen jeden Alters, die aus ganz Berlin hierher kommen. Sechs junge Frauen, die nach dem Abitur die theologische Ausbildung zur *Hoca* (Predigerin) in Köln absolviert haben, betreuen bis zu sechs unterschiedlich fortgeschrittene Lehrgruppen. Mütter bringen Essen, in der Küche wird gekocht, und die Stimmung ist heiter und, vielleicht nicht zufällig, der eines Yoga- und Meditationswochenendes nicht unähnlich.

Die Organisationsangebote von und für Frauen in den anderen Moscheen reichen von Arabischunterricht, Koranunterricht, Unterricht in ›Frauenfragen‹ und anderen religiösen Studiengruppen über der mystischen Tradition folgende *Zikr*-Veranstaltungen, Hennaabende, Trauer- und Heiratsfeste, Fastenbrechen, Vorbereitung auf die Pilgerfahrt nach Mekka bis hin zu nicht offenkundig religiösen Angeboten wie Babygruppen und Kindergärten, Mädchen-, Sport- und Theatergruppen, gemeinsamen Picknicks, Handarbeitskursen, Kochen und Nähen, Seidenmalerei und Basteln, EDV- und Deutschunterricht. Die nicht-religiösen Angebote sind meist altersspezifisch konzipiert. So sind etwa Handarbeits-, Sport- und Theatergruppen vor allem auf eine junge Teilnehmerschaft zugeschnitten. Die Organisatorinnen der Frauenaktivitäten und ihre Helferinnen gehören der zweiten Migrantengeneration an, sind zumeist in Berlin geboren und aufgewachsen und zwischen 20 und 30 Jahre alt. In mindestens einer Moschee beteiligen sich Frauen aktiv an der Herstellung von religiösen Programmen im Kabelfernsehen (*Ahmaddiyya* in der Meteorstraße). Bildungsreihen (z.B. zu den Themen: Geschichte der frühen Kirche, jüngste Geschichte Deutschlands, neuere religiöse Entwicklungen in der Türkei) werden in einigen Moscheen zusammen mit Männern konzipiert, in jedem Fall aber von Männern und Frauen gemeinsam besucht. Die Freitagspredigt wird nach wie vor ausschließlich von Männern besucht, möglicherweise stellt sie eine der Grenzen des Wandels dar. Für Frauen wird allerdings sonntags ein Gottesdienst abgehalten.

Das Alter der Frauen, die an den religiösen und religiös inspirierten Angeboten teilnehmen, reicht von sechs bis 60. In der Hauptmoschee des VIKZ in Wedding begegnete ich einmal einer Gruppe älterer Frauen, die vom Unterricht kamen. Auf meine Frage, was sie soeben gelernt hätten,

erfuhr ich, daß sie alle vor kurzem in Rente gegangen waren und bisher keine Zeit gefunden hatten, lesen und schreiben zu lernen. »Und jetzt«, erklärten sie mir begeistert, »lernen wir das Alphabet«. Das arabische Alphabet wohlverstanden, weil sie gerne einmal selbst im Koran lesen möchten.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß in Berlin der Anteil der türkischen Frauen, die Moscheen aufsuchen, relativ groß ist. Ihnen steht oft ein eigener Raum zu Verfügung, häufig mit eigenem Eingang und separaten Waschräumen ausgestattet, so daß die Frauen im Zugang zu religiösen Räumen unabhängig sind und diese in Eigenregie nutzen können. In ca. der Hälfte der untersuchten Moscheen wurde der Frauenraum anläßlich eines Umzugs zu Anfang der 90er Jahren mit eingeplant, in den anderen wurde er in den letzten drei Jahren eingerichtet, vor kurzem erweitert oder befindet sich gerade im Bau.

In den Moscheen der »Islamischen Föderation Berlin« (IFB), die in ihren Auffassungen der islamischen Partei *Milli Görüš* nahe steht, scheint es den Organisatorinnen in erster Linie darum zu gehen, als Pendant zu der Arbeit der Männer ein gut funktionierendes Nachbarschaftsnetz aufzubauen, das den eigenen Kindern Sicherheit bieten kann. Die Initiatorinnen stammen nahezu alle aus Familien mit einem bäuerlichen Hintergrund. Die Moscheen der IFB befinden sich auch heute noch dort, wo sich die erste Migrantengeneration vor 30 Jahren niedergelassen hat: in Berliner Stadtvierteln des unteren sozialen Segments, in denen Drogen, Alkohol und Jugendkriminalität das Straßenbild sichtbar mitbestimmen. Die Sozialarbeitermentalität der jüngeren IFB-Generation trifft man mittlerweile auch in einigen der vom türkischen Staat unterhaltenen Moscheen an. Auch in den Moscheen des *Diyanet Išleri Türk Islam Baškanliği* (DITIB)[3] sind Privatinitiativen im Gange, die darauf abzielen, Kantinen zu eröffnen und diese mit Flippern, Tischfußball und Billard auszustatten, um hierdurch vor allem Jugendliche anzusprechen (*Muradiye*-Moschee in Neukölln).

Im Gegensatz zu den IFB-Moscheen, die das soziale Engagement in den Mittelpunkt ihrer Gemeindearbeit stellen, stehen die oben behandelten Moscheen des VIKZ. In deren Islamischen Kulturzentren ist es seit ihrer Gründung in den 50er Jahren durch Süleyman Hilmi Tunahan zuallererst um die Weitergabe klassischen islamischen Wissens gegangen. Die sechs Bücher des theologischen Lehrgangs umfassen Auszüge aus berühmten Werken aus zehn Jahrhunderten, die in keiner klassischen islamischen Bibliothek fehlen. Die hier ausgeprägte große Nähe zu den

Schriftquellen hat denn auch zu einer Intellektualisierung der Mitglieder dieser Strömung geführt. Viele der jungen Frauen, die sich heutzutage in Deutschland dieser Tradition zugehörig fühlen, studieren nach Abschluß der theologischen Ausbildung an einer Universität oder Fachhochschule weiter. Jura und Erziehungswissenschaft scheinen ihre bevorzugten Fächer zu sein.

Das religiöse Spektrum weitet sich

Eingangs wurde bereits erwähnt, daß das islamische Leben Berlins sich von dem der übrigen Bundesländer unterscheidet, weil es hier mehr Moscheen mit einem größeren religiösen Spektrum gibt als anderswo, diese sich aber zum großen Teil den übergreifenden islamischen Organisationsstrukturen entziehen. Durch die gezielte Anwerbung von ostanatolischen Arbeitern kamen mehr Vertreter der historischen religiösen Richtungen nach Berlin als Vertreter des offiziellen türkischen Islam. Aus dieser Vielfalt entwickelte sich in den letzten 25 Jahren in Berlin ein noch größeres Spektrum von religiösen Strömungen. Manche haben sich aus den lokalen türkischen Bezügen gelöst, andere den neuen religiösen Entwicklungen in der Türkei Rechnung getragen. Manche versuchen, sich den urbanen Erfordernissen anzupassen, andere den ländlichen Traditionen treu zu bleiben. Manche sehen sich dazu aufgefordert, sich von der deutschen Gesellschaft weitgehend zu isolieren, andere versuchen ihr ›Deutsch-Sein‹ der zweiten Generation mit ihrem ›Muslim-Sein‹ zu verbinden. Als Folge dieser immer weiter voranschreitenden Ausdifferenzierung ist auch die sehr große Zahl der Moscheen zu bewerten. 40 gehören vier Dachverbänden an, 30 rechnen sich zu den ›Unabhängigen‹. Den unterschiedlichen individuellen Auffassungen von islamischer Religiosität steht also eine konkurrierende Vielfalt von Angeboten und Möglichkeiten gegenüber, sich religiös zu betätigen.

Ein lokaler Zusammenschluß mit einem oder mehreren gemeinsamen Sprechern zwecks Kommunikation mit Berliner Institutionen (Kirche, Senat, Polizei) ist bislang nicht in Sicht. Dies ist mit ein Grund dafür, daß sich in Berlin keine tragenden Kommunikationsstrukturen zwischen Vertretern der islamischen Gemeinden und Vertretern der deutschen Öffentlichkeit herausgebildet haben. Zugleich ist festzustellen, daß die deutschen Institutionen sich sehr schnell von der erwähnten Vielfalt haben

abschrecken lassen und statt eines Austausches eher ein Mißtrauen gegen den Islam zu kultivieren scheinen. Verglichen mit den Kommunikationsstrukturen in Hessen oder Nordrhein-Westfalen sind die Berliner Moscheen und ihre Gemeinden auf dieser Ebene weitgehend isoliert von der deutschen Mehrheitsgesellschaft. Auch dieser Situation muß Rechnung getragen werden, wenn das Alltagsverhalten der religiös orientierten Frauen in Berlin untersucht wird.

Somit ist auch bereits benannt, was den Berliner Islam von den heimatlichen türkischen Ausprägungen unterscheidet. In der Türkei stehen die offiziellen Institutionen sowie die Intellektuellen und die Armee der zunehmenden Religiosität der Unterschichten tendenziell feindlich gegenüber. Die laizistische Türkei betrachtet sich aber trotzdem als islamisch geprägtes Land. Der Islam ist die Religion der Mehrheit. Sein ritueller Rythmus bestimmt den türkischen Alltag. In der Türkei wird über die Gesellschaftsfähigkeit der unterschiedlichen Spielarten des Islam gestritten. Was dort verhandelt wird, ist die allmähliche Entstaatlichung von Religion entgegen der von Atatürk und seiner türkischen Republik angestrebten staatlichen Kontrolle und Vereinheitlichung. In Deutschland ist die Lage jedoch eine andere: Hier haben sich die türkischen Muslime zunächst mit dem Status einer Minderheit abfinden müssen. Mit diesem Umstand konnten sich am ehesten diejenigen religiösen Gruppen arrangieren, die in der Türkei bereits seit langem vom Staat unterdrückt wurden: die *Sufi*-Orden und ihre Nachfolger, die sozialen *grass roots*-Bewegungen aus den städtischen Slums, denen man die Sozialarbeiter der Islamischen Föderation Berlin zuordnen kann, und die Intellektuellen des VIKZ mit ihrem Beharren auf der klassischen Tradition. Es darf also nicht verwundern, daß es gerade diese Gruppen sind, und nicht der staatlich gelenkte Islam, die heute ihr jeweils spezifisches Islamverständnis mit der deutschen Sprache, Bildung und dem Demokratieverständnis in Einklang bringen wollen.

Frauen mit religiöser Orientierung versus »Kopftuch-Muslimas«

Im folgenden geht es um muslimische Frauen, die religiös orientiert sind, ehrenamtlich in der Moschee arbeiten oder aber als religiöse Expertinnen tätig sind bzw. dies anstreben. Die zunehmend gebräuchliche Bezeichnung »Kopftuch-Muslimas« ist für die Beschreibung dieser Gruppe nicht

ausreichend präzise und deckt sich nicht mit der hier vorgeschlagenen Bezeichnung »Frauen mit religiöser Orientierung«. Es gibt muslimische Frauen, die religiös sind und die religiöse Angebote in Anspruch nehmen, ohne je ihren Kopf zu bedecken. Es gibt Frauen, die ihr Haar nur dann bedecken, wenn sie eine Moschee betreten, und solche, die es ausschließlich während des Fastenmonats Ramadan tun. Wieder andere tragen ständig eine Kopfbedeckung, die jedoch in Größe, Form und Farbe erheblich varieren kann. Das kleine weiße oder geblümte Tuch, das im Nacken zusammengeknotet wird, verrät nicht so sehr eine religiöse Affiliation, sondern die bäuerliche Herkunft anatolischer Landfrauen. Das große Tuch, das an den Schläfen eingeschlagen wird und Kopf und Hals bedeckt hält, weist dagegen auf ein ›offenes Bekenntnis‹ zum Glauben hin. Es gilt unter deutsch-türkischen Frauen der zweiten Generation als ›mutig‹.

Das Kopftuch kann als religiöses Zeichen getragen werden, dieses ist aber nicht zwingend. Es gibt eine Fülle von anderen Zeichen, um sich als religiös zu erkennen zu geben. Und es existiert zudem eine Vielzahl anderer Gründe, den Kopf mit einem Tuch zu bedecken. ›Bescheidenheit‹, ›Schutz‹ sowie ›Desexualisierung des öffentlichen Raumes‹ sind die Gründe, die am meisten erwähnt werden (El Guindi 1995: 109-111). Wie gefährlich es ist, die »Kopftuch-Muslima« mit »Islam« oder vielmehr in diesem Fall mit »Islamismus« gleichzusetzen, zeigt die bundesrepublikanische Debatte über die Lehrerin Fereshta Ludin. Die gebürtige Baden-Württembergerin afghanischer Herkunft hatte seit Anfang ihres Studiums ihr Haar bedeckt, war damit aber nie in Schwierigkeiten geraten. Sie war, wie hinterher mehrmals bestätigt wurde, eine gute Lehrerin und hatte auch ihr Referendariat mit Kopftuch erfolgreich absolviert – in einer Dorfschule mit katholischen Kindern. 1998 wurde ihr dann aufgrund ihres Äußeren der Schuldienst verweigert, und es wurde aus ihrem ›Fall‹ unter der Überschrift »Extremismus in deutschen Grundschulen?« ein Politikum gemacht (Karakasoğlu 1999). Die Zuschreibung ist hier zur Stigmatisierung geworden und verdeckt unterschiedliche Formen von Religiosität. Sie entspricht also nicht dem Selbstverständnis von muslimischen Frauen, die religiös orientiert sind.

Die Frage, die hier interessiert und bislang noch nicht beantwortet wurde, ist die nach dem religiösen Wandel, der durch die Partizipation von Frauen in den Moscheen herbeigeführt wird. Da der Islam, wie auch die anderen Buchreligionen, in der religiösen Tradition bestimmte Vorstellungen über die Ordnung und die Funktion der Geschlechter entwik-

kelt hat, beinhaltet die religionswissenschaftliche Fokussierung auf den religiösen Wandel auch die Frage nach dem Verhältnis von religiöser Tradition und religiöser Gegenwart. Inwieweit wird die neue Entwicklung im Moscheeleben als Teil der religiösen Tradition betrachtet? Sind der Partizipation von Frauen am öffentlichen islamischen Leben Grenzen gesetzt? Inwieweit ist die religiöse Orientierung von Frauen, sind ihre Bestrebungen nach religiöser Autorität und Repräsentation mit Strategien der Anerkennung verbunden?

Strukturmassnahmen für Frauen

Den höchsten Grad an Organisation findet man in den Moscheen des »Vereins der islamischen Kulturzentren« (VIKZ). Hier wird zentral geplant, was in den 300 Moscheen, die der Organisation in Deutschland angeschlossen sind, geschehen soll. In Berlin gibt es neun VIKZ-Moscheen, von denen die meisten Berliner Stadtteilnamen tragen. Im Hauptsitz der Organisation in Köln befindet sich das Jungen-Internat, das eine vierjährige theologische Ausbildung zum Prediger (*Hoca*) oder religiösen Führer (*Imam*) anbietet. Neben dem Hauptsitz befindet sich die Mädchenausbildung mit dem dazugehörigen Internat. Hier durchlaufen junge Frauen eine einjährige theologische Ausbildung, die ihre bisherige, in der Gemeinde absolvierte religiöse Erziehung ergänzt. Diese Ausbildung qualifiziert sie für eine ehrenamtliche Tätigkeit in einer Moschee. Darüber hinaus gibt es für besonders Begabte ein zweites Ausbildungsjahr. Die Absolventinnen dieser höheren Stufe können anschließend als *Hoca* religiöse Aufgaben im Kreis der Frauen übernehmen.

Das Mädcheninternat existiert bereits seit zehn Jahren und erfreut sich besonders in den letzten Jahren steigender Studentinnenzahlen. 1999 beherbergt es ca. 300 Studentinnen. Da viele sich entschließen, die religiöse Ausbildung unmittelbar nach der Mittleren Reife oder dem Abitur zu absolvieren, liegt das Alter der Teilnehmerinnen zwischen 17 und 20. Diese Ausbildung stellt somit eine Phase zwischen Schule und dem Berufseintritt bzw. der Berufsausbildung oder dem Studium dar. Absolventinnen der Ausbildung gibt es in Berlin in den meisten VIKZ-Moscheen, die alle über separate Räume für Frauen verfügen. Somit bietet diese Organisation der Partizipation von Frauen am religiösen Leben der Moscheen dauerhaft ein weites Spektrum an Möglichkeiten. Allerdings sind

diese streng von der Männerorganisation getrennt. Die Frauen sind in ihren eigenen Räumen autonom, sie sorgen durch den Verkauf von Handarbeits- und Backwerken sogar für ihr eigenes Budget. Die symbolische Repräsentation allerdings liegt nach wie vor in Männerhand. Eine leise Unzufriedenheit mit dieser Rollenverteilung ist überall auf der Frauenseite vernehmbar. Die Gründung der »Islamischen Akademie« (ISLAH) 1998 in Köln jedoch hat neuerdings die Hoffnung aufkeimen lassen, daß Frauen hier ihre eigene Auffassung in bezug auf die religiöse Tradition und deren Bedeutung im Alltag äußern können.

Die »Islamische Föderation Berlin« (IFB) hat einen sehr viel geringeren Organisationsgrad. Damit ist sie hochgradig von lokalen und personalen Initiativen abhängig. Im Vergleich zu der zentralen Organisationsstruktur der Kulturzentren sind die IFB-Moscheen daher offener und anfälliger für Veränderungen. Ob die Moschee neben dem Freitagsgebet auch für andere soziale und religiöse Zwecke benutzt wird, ist weitgehend von aktiven Mitgliedern vor Ort abhängig. Das Geschehen in den zehn IFB-Moscheen in Berlin ist damit großen Schwankungen ausgesetzt: Während sich in fünf der Föderations-Moscheen, u.a. in der Weddinger Moschee *Haci Bayrami*, der Kreuzberger *Fatih*-Moschee und der Schöneberger *Emir Sulhan Camii*, ein aktiv blühendes Frauenvereinsleben entfaltet hat, spielen in anderen IFB-Moscheen (z.B. *Hasan Basri*, *Yakif Camii*) Frauenaktivitäten nur eine untergeordnete Rolle. Die religiöse Ausbildung für ehrenamtliche Helferinnen und *Hocas* fand bis vor kurzem ausschließlich in der Türkei statt. Mit der Eröffnung der religiösen Ausbildung für Mädchen in Bergkamen (1996) durch *Milli Görüš* ist die IFB dem VIKZ-Beispiel gefolgt, ohne aber über eine vergleichbare Tradition der Weitergabe des klassischen religiösen Wissens zu verfügen.

Das türkische Amt für Religionsangelegenheiten (DIB) in Gestalt ihrer europäischen Vertretung (DITIB) ist weit davon entfernt, auf die Ansprüche und Bedürfnisse der türkischen Nachwuchsgeneration in Europa zu reagieren. Zwar können in der Türkei auch Frauen die staatliche *Imam-Hatip*-Schule (Gymnasium mit Schwerpunkt auf religiösem Wissen) absolvieren, und es existiert für Frauen die Möglichkeit, daran anschließend die Ausbildung zum Imam zu durchlaufen. Die erfolgreich bestandene Ausbildung gibt ihnen jedoch keinen Zugang zum Amt des Imam, sondern lediglich zum Beruf des *Hocas*. In Berlin gibt es 14 Moscheen, die dem DITIB-Verband angeschlossen sind. Zwölf davon verfügen über Frauenräume. Darüber hinaus gibt es drei Frauenvereine. Gemeindearbeit findet in diesen Vereinen statt und wird hauptsächlich von

älteren Frauen genützt. Die Räume in den Moscheen (manche nur durch einen Vorhang vom Hauptraum getrennt) erlauben es Männern und Frauen, das Gebet gemeinsam zu begehen. Das Frauenvereinsleben in manchen DITIB-Moscheen beruht auf privaten Initiativen und bleibt insgesamt eine Ausnahme. Dasselbe gilt für den der DITIB nahestehenden türkischen Idealistenverein (TÜF). Die fünf TÜF-Häuser in Berlin sind in dem ideologischen Spektrum angesiedelt, das türkisch-nationalistisches Gedankengut hegt und sich politisch rechts von der Mitte verortet. Nach einer Spaltung, die im Jahr 1998 erfolgt ist, haben sich drei von ihnen eine religiöse Färbung gegeben. Sie können aktive Frauengruppen vorweisen. Diese allerdings organisieren eine Fülle von Angeboten, die nur entfernt etwas mit Religion zu tun haben. Die beiden anderen verfolgen die alte ›Graue Wölfe‹-Ideologie und schließen jegliche Frauenbeteiligung aus.

Die sechs befragten *Sufi*-Moscheen schließlich sind den unterschiedlichen mystischen Linien innerhalb der *Sufi*-Tradition verpflichtet; vertreten sind: *Nakshibendiye*, *Kadiriye* und *Mevleviye*. Sie beruhen alle auf lokalen Initiativen und sind darüber hinaus nicht in größere Organisationsstrukturen eingebunden. Der *Sufi*-Pfad der mystischen Erkenntnis sieht vor, daß Männer und Frauen ihn getrennt begehen. In fünf der sechs Moscheen fanden wir getrennte Räume für Frauen vor. Die *Zikr*-Veranstaltungen, die zur Trance führen, finden überall an getrennten Tagen für Männer und Frauen statt. Strukturelle Maßnahmen, die Frauen darin unterstützen würden, eine Expertenrolle innerhalb der Gemeinde zu übernehmen, sind hier nicht ausgebildet. Der mystische Weg übt eine große Anziehungskraft auf deutsche Muslime aus. Allerdings sind diese kaum in den traditionellen türkischen Orden vertreten, die in Berlin einen bäuerlichen Anstrich haben. Zwei Neugründungen, von denen eine der *Nakshibendi*-Tradition, eine andere den *Burhani Tarikat* folgt, sind mehrheitlich mit deutschen Mitgliedern besetzt. Frauen spielen in diesen Organisationen eine herausragende Rolle.

Schließlich seien die Neugründungen der in Berlin aufgewachsenen türkischen zweiten Generation genannt. Moscheen wie das »Islamische Kultur- und Bildungszentrum«, die *Vahdet*-Moschee und »Die vergessene Jugend« (alle drei in Kreuzberg) sind als Versuche zu bewerten, aus den alten religiösen Strukturen auszubrechen. Zwei der drei Initiativen wurden von Männern und Frauen gemeinsam gegründet. Ihr Akzent liegt auf Bildung und Jugendarbeit. Der Gebetsraum wird von Männern und Frauen gemeinsam benutzt. Die Herausbildung struktureller Maß-

nahmen zur Ausbildung von (männlichen und weiblichen) religiösen Experten ist in diesen noch recht jungen Projekten bislang nicht beobachtbar.

Alle Organisationen (mit Ausnahme von VIKZ) werben im lokalen Fernsehen (OKB, TFD, Spree-Kanal) mit religiösen Programmen. Mit Hilfe von Predigten, Diskussionsprogrammen und einem religiösen Quiz legen sie ihre eigene religiöse Sicht dar, informieren über den Islam und versuchen, z.B. mittels Direktanrufen im Studio, auch ein Publikum anzusprechen, das keinen religiösen Lebenswandel pflegt. Die Repräsentanten der verschiedenen Moscheen sind vorwiegend männlich, mit zwei Ausnahmen: Es gibt ein Frauenprogramm »Die Wahrheit des Islam«, das von Frauen organisiert und präsentiert wird und schon aus diesem Grund umstritten ist. In einem anderen Programm, »Stimme des Islam«, das von einer privaten Gruppe initiiert wird, liest eine junge Frau regelmäßig religiöse Texte vor.

Religiöser Alltag und die Neuinszenierung von Vergangenheit

Aller Umgang mit Vergangenheit beruht auf einem Prozeß der Auswahl. Religiöse Traditionen stellen keine Ausnahme dar. Edward Shils umschreibt (1974) Traditionen als »Leitmuster« (*guiding patterns*) für die »Neuinszenierung« (*reenactment*) der Vergangenheit. Ob dabei Vergangenheit und Gegenwart für einen externen Beobachter auch wirklich miteinander identisch sind, ist nach Shils nicht wirklich relevant. Ausschlaggebend ist es, ob die an diesem Prozeß Beteiligten eine Kontinuität wahrnehmen. Shils unterscheidet dabei zwei Faktoren, die den Wandel beschleunigen können: endogene und exogene Faktoren. Es gibt die Änderungen, die von innen, von den Trägern der Tradition ausgehen. Sie werden stets als »Verbesserungen« begriffen oder aber als »Erneuerung« der »eigentlichen« Inhalte der Tradition präsentiert (*endogenous changes*). Daneben gibt es Änderungen, die von außen auf die Tradition einwirken. Sie entstehen durch soziale Faktoren wie Industrialisierung, Urbanisierung und sozialen Aufstieg, durch Verschiebungen im Kräftefeld der Gesellschaft, durch Kontakte mit anderen Traditionen und durch den Prozeß der Migration (*exogenous changes*). Ist durch die Einwirkung von endogenen oder exogenen Faktoren, meistens aber durch eine Mischung

aus beiden, der Wandel unaufschiebbar geworden, tritt der Prozeß der Auswahl in Kraft.

Meine These lautet, daß in religiösen Traditionen die Auswahlkriterien immer zwischen den beiden Extremen von Normativität (›göttliche Offenbarung‹) und Pragmatik (›paßt‹ eine Überlieferung noch?) hin und her pendeln. Eine religiöse Tradition ist hier somit als Handlungsfeld skizziert, in dem die Teilnehmer unter sich aushandeln, was die religiöse Tradition ›ist‹. Welches Prinzip sich im Einzelfall durchsetzt oder ob zwischen beiden ein Kompromiß gefunden werden kann, hängt indes damit zusammen, wer Zugang zum symbolischen Zentrum und damit zur Repräsentation hat. Das Verhältnis zwischen Macht und Repräsentation ist mitunter ausschlaggebend.

Wie für viele andere gesellschaftliche Gruppen hat das Thema auch für muslimische Frauen in der BRD Brisanz. Ihrer Annahme, der Zugang zur Repräsentation ließe sich, wenn nicht erobern, dann doch zumindest teilen, könnte man eine Untersuchung Pierre Bourdieus (1982) zur Seite stellen. Bourdieu zufolge sucht nicht die Gruppe sich einen Sprecher, der sie gebührend vertreten könne, sondern der Prozeß der Auswahl verläuft genau umgekehrt. Symbolische Repräsentation, so Bourdieu, fängt mit dem Auftritt eines Sprechers an, der es verstanden hat, das Gemeinsame so zu formulieren, daß andere sich verstanden und vertreten fühlen. Somit bildet das Charisma des Sprechers, seine Ausstrahlung und Überzeugungskraft, letztendlich den entscheidenden Faktor. Im religiösen Kosmos verweist Charisma immer auf die Nähe Gottes. Die Autorität, die man ihr entleiht und die den Sprecher mit Charisma ausstattet, ist im Prinzip für muslimische Männer wie Frauen gleich. Charismatische Frauen wurden aber in der Praxis von ihren männlichen Gegenspielern bagatellisiert oder im nachhinein aus den kollektiven Erinnerungsketten (*silsile*) gelöscht. In Berlin beobachte ich zur Zeit, wie schwer es für Frauen mit einer charismatischen Begabung ist, sich auch über den Frauenkreis hinaus Geltung zu verschaffen.

Natürlich ist der Rückgriff auf eine religiös verstandene Vergangenheit in der Migration auch mit der Herstellung kultureller Eigenheit verwoben. Auf diesen Zusammenhang ist bereits hinwiesen worden, insbesondere dort, wo es sich um eine Erklärung der neuen Religiosität türkischer Frauen der zweiten Generation handelt. Religiöse Traditionen bieten Bausteine zur Entwicklung der eigenen Individualität an, damit man ›irgendwie eine eigene Linie findet‹. Weniger stark berücksichtigt wurde bislang, daß der Rückgriff auf die religiöse Vergangenheit ebenfalls eine

Fülle von Möglichkeiten bietet, sich kollektiv neu zu verorten. Religion, in diesem Fall der Islam, ist ein ordnender Faktor und damit eine Ressource, um, abhängig von den Umständen, abhängig auch von den eigenen Ansprüchen, jedesmal von neuem ein soziales Netz und damit Zugänge zur Gesellschaft zu knüpfen.

Die Rolle der religiösen Gemeinde im Akkulturationsprozeß ist bislang wenig beachtet worden. Die unterschiedlichen Interpretationen religiöser Tradition für das eigene Handeln, wie sie in den Berliner Gemeinden sichtbar werden und oben beschrieben worden sind, machen allerdings klar: Die islamische Tradition in der Fremde ist eine Ressource, um sich selber nicht nur individuell, sondern auch als soziales Kollektiv zu konzipieren. Die unterschiedlichen Auffassungen darüber, was eine islamische Gemeinde darstellen soll, geben darüber Auskunft. So hat die »Islamische Föderation Berlin« ihre Aufgabe für die Gemeinde als Sozialarbeit konzipiert und auf dem Grundpfeiler des Glaubens ein Netz sozialer Einrichtungen errichtet – von der Kita bis zum Drogenprogramm. Die islamischen Kulturzentren dagegen setzen auf den Weg der ›Gottesanschauung‹ und vermitteln mit ihrem Bildungsprogramm eine innere Unerschütterlichkeit, die es einem erlaubt, als Individuum fest in der Welt zu stehen und sich zu gleicher Zeit eingebunden zu wissen.

Mehr noch als die unterschiedlichen Auffassungen religiöser Kollektivität jedoch ist die wachsende Partizipation von Frauen am Moscheeleben als eine Folge eines Auswahlprozesses zu werten. Die europäische Migration hat neue Bedingungen an die Auswahlkriterien gestellt, mit deren Hilfe die religiöse Tradition des Islam aktualisiert wird. Um davon einige in Erinnerung zu rufen: Die Umstellung von einem bäuerlichen auf ein städtisches Leben hat sich unter den Migranten innerhalb einer Generation vollzogen. Der soziale Aufstieg der Nachgeborenen verunsichert nun die Gewißheiten der Eltern. Die soziale und geistige Verortung der neuen Generationen ist juridisch sowie gesellschaftlich nicht klar vorstrukturiert. Die Religion der Eltern in der Mehrheitsgesellschaft, der Islam, ist keine Mehrheits-, sondern eine Minderheitenreligion, die mit Mißtrauen betrachtet wird. Die traditionellen Institutionen religiöser Autorität fehlen. Berücksichtigt man zudem die in diesem Zusammenhang beobachtbare Privatisierung von Religion und die bereits angesprochene Differenzierung der religiösen Gemeinden, so kann man sich ein Bild davon machen, wie sehr die Auswahlkriterien, mit deren Hilfe die religiöse Vergangenheit aktualisiert und neuinszeniert wird, in den Mittelpunkt des täglichen Lebens der Gläubigen gerückt sind. Zwischen

Normativität (›göttliche Offenbarung‹) und Pragmatik (›paßt‹ eine Überlieferung noch?) liegt die Suche nach einer neuen Heimat. Dabei sind es die Frauen, die vor allem pragmatische Überlegungen in die Waagschale werfen.

Zusammenfassung

Damit sind Weichen für die Zukunft gestellt. Die zentrale Frage zum Wandel der religiösen Tradition gilt dem Kräfteverhältnis zwischen Zentrum und Peripherie, und damit dem Verhältnis zwischen religiöser Autorität und Abhängigheit, wie sie in islamischen Ländern traditionell in der Beziehung zwischen religiösen Experten und Laien zum Ausdruck gebracht wurde, in der europäischen Migration jedoch in Fluß geraten ist. Wie im ersten Teil des Beitrages deutlich gemacht wurde, zeigt sich dies darin, daß sich aufgrund des Generationswechsels und des damit einhergehenden Wandels der Geschlechterordnung die Partizipationsstrukturen in den Moscheen zu ändern beginnen. Frauen beanspruchen nicht nur Räume, sondern auch Mitspracherecht. Die meisten Moscheen sowie die Dachverbände haben inzwischen mit entsprechenden Angeboten darauf reagiert; dies schließt die Übernahme religiöser Aufgaben von Frauen und die religiöse Ausbildung von Mädchen und Frauen ein.

Im zweiten Teil dieses Beitrages wurde gezeigt, daß der religiöse Wandel in der Diaspora in der Konkurrenz um die Auslegung der Tradition seinen Ausdruck findet. Auch in Berlin konkurrieren islamische Gemeinden untereinander um verschiedene Interpretationen der islamischen Tradition. In dieser Auseinandersetzung sind die Stimmen gläubiger Frauen zu vernehmen. Auch sie beanspruchen das Recht auf Vermittlung der Transzendenz und damit Charisma und symbolische Repräsentation. Es geht dabei um Fragen der Weitergabe von religiösen Kenntnissen, aber auch um Fragen der Übersetzung einer geheiligten Vergangenheit, die im Berliner Alltag stattfindet. Für die zweite Generation läßt sich dies auf die Frage zuspitzen: Wie kann man zugleich Deutscher und Muslim sein? Wie Frauen dazu beitragen werden, diese Quadratur des Kreises zu meistern, wird sich in Zukunft zeigen.

Anmerkungen

1 Ich danke dem Förderprogramm Frauenforschung des Berliner Senats, das diese Untersuchung für den Zeitraum 1999-2000 ermöglicht.
2 Daß sich dies in den islamischen Kernregionen rezent verändert und Moscheen zunehmend auch dort von Frauen besucht werden, belegen einige Beiträge in diesem Band.
3 *Diyanet Išleri Türk Islam Baškanliği* bedeutet »Das türkisch-islamische Direktorium für Religionsangelegenheiten«. Das Direktorium vertritt den türkischen Staatsislam in Deutschland. Inhaltlich steht DITIB für ein laizistisches Konzept nach französischem Modell, das keine Trennung von Staat und Kirche, sondern eine Kontrolle des Staates über die Angelegenheiten der Religion anstrebt. Die bei DITIB angestellten Imame sind Beamte im türkischen Staatsdienst, die für fünf Jahre nach Deutschland entsandt werden. Sie sprechen meistens kein deutsch.

Literatur:

Bourdieu, Pierre (1982): Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques. Paris: Gallimard.
El Guindi, Fadwa (1995): »Hijab«. In: Esposito, John L. (Hg.), The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Oxford: University Press, S. 108-111.
Jonker, Gerdien/Kapphan, Andreas (1999): Moscheen und islamisches Leben in Berlin. Berlin: Die Ausländerbeauftragte.
Karakašoglu, Yasemin (1999): »Kopftuchtragende Frauen an deutschen Schulen: Eine Analyse des Falls Ludin«. In: Jonker, Gerdien (Hg.), Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland. Berlin: Das Arabische Buch, S. 169-186.
Shils, Edmund (1974): Tradition. London: Faber and Faber.

Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland

Sigrid Nökel

In der zweiten Immigrantengeneration in Deutschland hat der Islam an Bedeutung gewonnen. Bikulturalität, Bildungskarrieren und funktionale Integration sind die Kennzeichen jener jungen Leute, die, zwischen Religion und Tradition unterscheidend, einen modernen Islam als Mittel der Selbstaffirmation und Selbstbehauptung wählen. Anhand biographischer Erzählungen junger Frauen lassen sich die an Handlung und Körperpolitiken gebundenen Bedeutungen und Formen der Islamisierung zeigen. Dieser Beitrag thematisiert zwei Aspekte der Konstitution als Moralsubjekt und der damit verbundenen privaten individuellen Politik der Anerkennung: die Ästhetisierung des Leibes und die Verschiebung der Machtbalancen zwischen den Generationen und den Geschlechtern zugunsten der Frauen.

Wie in den Nachbarländern wird auch in der Bundesrepublik Deutschland ein Islamisierungsprozeß unter den Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen der zweiten Immigrantengeneration konstatiert. Mit der Konzentration auf dieses soziale Segment, das nicht mehr ohne weiteres unter den Rubriken »Zuwanderer« und »kulturelle Außenseiter« verortet werden kann, sondern in dessen Reihen »einheimische« Biographien dominieren, bekommt der Islam eine besondere gesellschaftspolitisch relevante Problemdimension. Den unterschiedlichen Diagnosen zufolge ist er ebenso denkbar als Faktor der Desintegration oder Destabilisierung wie als neokommunitaristisches Instrument der Inklusion (Heitmeier et al. 1997; Kepel 1996, 1997; Leveau 1997; Soysal 1997). Die Zukunftsprognosen weisen in Richtung Konflikt. Demnach sind Krisenszenarios, zumindest aber unauflösbare Spannungen zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, die sich im Rahmen demokratischer Prozesse artikulieren, anzunehmen.

Solche an Universalismus und politischer Steuerung orientierten Ansätze zur Beschreibung und Analyse dominieren im Moment den Diskurs über den Islam in Europa und setzen einen Akzent, der zu einer

Verengung der Perspektive und Ausblendung relevanter Aspekte führt. Auf der Mikroebene der Alltagspraxis und in der Alltagspragmatik des Subjekts jedenfalls spiegeln sich solche Szenarien nicht wider. Vielmehr zeigen sich hier jenseits der »großen Politik« subjektive Identitäts- und Authentizitätspolitiken. Diese zielen, ganz privat – und dennoch von öffentlicher Wirkung –, ganz persönlich – und dennoch vor dem Hintergrund symbolischer Auseinandersetzungen um Anerkennung und soziale Reklassifizierung –, über Körperpolitiken und über die Konstituierung des Selbst auf eine Umordnung der Beziehung zwischen dem Selbst und den »signifikanten Anderen« (der gleichen nationalen und religiösen Zugehörigkeit) wie auch den signifikanten »anders Anderen« (den Deutschen) (Berger/Luckmann 1969; Berger 1970). In diesen Identitätspolitiken residiert ein moderner Islam als alltagsrelevantes Ordnungsregime, als produktive moralische Kraft der Selbstbehauptung und der Symmetrierung von Machtbalancen (Elias 1986).

Die biographischen Erzählungen junger islamischer Frauen der zweiten Immigrantengeneration bezeugen recht genau den Prozeß der Selbstkonstitution als Moralsubjekt und der Selbstbehauptung einschließlich der damit verbundenen Umordnung sozialer Beziehungen. Sie zeigen, daß, abseits von kollektiv orientierten Auseinandersetzungsformen auf der institutionellen Ebene und abseits von Retraditionalisierungsabsichten, individuelle weibliche Interessen auf der Basis eines »wahren«, originären Islam formuliert und umgesetzt werden.

In den folgenden Ausführungen beziehe ich mich auf biographische Erzählungen, die zu einem großen Teil von jungen Frauen aus dem Frankfurter Raum stammen.[1] Anhand einiger Aspekte zeige ich auf, wie sie sich, aus ihrer subjektiven Sicht und gebunden an die alltagsweltliche Situativität, als islamische Moralsubjekte konstituieren und unter Verschiebung der Machtbalancen zwischen den Generationen und den Geschlechtern zu ihren Gunsten zu behaupten versuchen.

Zum biographischen Profil der Neo-Muslimas

Die jungen »deutschsprachigen Muslimas« – eine zuweilen verwendete Eigenbezeichnung, die die lokale Residenz anstelle des elterlichen Herkunftsortes sowie die lokale Kompetenz, ersichtlich an der Beherrschung der Sprache und des kulturellen Wissens, betont – zeigen recht homoge-

ne biographische Strukturen und Weltsichten auf. Die untersuchten jungen Frauen stammen vorwiegend aus türkischen und marokkanischen Familien. Einige wenige haben arabische Eltern. Ihre Islamisierung steht eindeutig im Kontext der »normalen« symbolischen Klassenauseinandersetzungen um soziale Ränge (Bourdieu 1982). Sie sind die zumeist erfolgreich ins höhere öffentliche Bildungswesen integrierten Töchter der Gastarbeiter. Die Väter sind in der Regel als Arbeiter beschäftigt; die Mütter, teils Hausfrauen, teils Arbeiterinnen (oder beides), haben zu einem großen Teil nie die Schule besucht.[2] Die Töchter arbeiten zielstrebig an akademischen Abschlüssen oder sind stolz darauf, anerkanntermaßen tüchtige und qualifizierte Angestellte (z.B. Arzthelferinnen, kaufmännische Angestellte) zu sein.[3] In Deutschland geboren oder als Kleinkinder mit der Mutter dem Vater zu Anfang der 70er Jahre gefolgt, gehören sie zur ersten Generation der vollständig hier sozialisierten »kulturellen Hybriden« (Pieterse 1994). Bikulturalität und Bildungskarrieren definieren ihre spezifische, von der ersten Generation deutlich unterscheidbare soziale Situierung. Sie sind die Akteure einer neuen Klassenfraktion, die als Profiteure des Bildungssystems aus dem unteren sozialen Stratum herausgewachsen, gleichzeitig aber – und insbesondere als Frauen – mit dem an Habitus und Körper ansetzenden Gastarbeiter-Stigma konfrontiert sind. Wie andere soziale Aufsteiger auch müssen sie ihre Aspirationen im kompetitiven Raum der Klassenfraktionen und Lebensstile behaupten. Im Rahmen dieses Prozesses setzen Repräsentationspolitiken ein, die einerseits darauf abzielen, die herabsetzenden Fremddefinitionen abzuwehren, und andererseits eine deutlich konturierte und unverwechselbare eigene Identität aufzubauen. Bei der Kreierung eines spezifischen Lebensstils fungiert ein moderner rationaler Islam als kulturelles Kapital.

Für diese These spricht insbesondere, daß Religion in der familiären Sozialisation der jungen Frauen größtenteils eine marginale Rolle spielt. Selbst wenn die Eltern als religiös beschrieben werden, werfen die Töchter ihnen fehlendes Wissen und daraus resultierend die versäumte Weitergabe islamischer Kultur und Disziplin – zum Beispiel das konsequente Einhalten der täglichen fünf Gebete oder die vorausschauende Abstimmung zwischen Handlung und islamischer Norm – vor. Sie bemängeln die fehlende systematische Vermittlung, die bestenfalls eklektizistische, von lokalen Traditionen bestimmte religiöse Praxis der Eltern sowie die fehlende Souveränität im Umgang mit islamischen Regeln. »Statt selber nachzudenken und nachzulesen, rennen sie gleich zum *Hoca* « – so cha-

rakterisiert eine junge Muslima den religiösen Habitus der Eltern bzw. der Elterngeneration. Trotz bisheriger weitgehender Absenz von Religion oder einer wachsenden Distanz zur elterlichen Religiosität entsteht bei den Frauen etwa um das 18. Lebensjahr herum ein starkes Interesse am Islam. Dieses resultiert aus seiner subjektiven Bedeutung als Bestandteil der eigenen Authentizität. Formulierungen wie »Ich habe meine Religion gefunden« oder »Das war das, was ich schon immer gesucht habe« geben darüber Auskunft. Dagegen versuchen diejenigen, die nicht erst suchen mußten, sich aus dem einengenden Korsett traditioneller Religiosität zu befreien, indem sie versuchen, auf der Basis islamischer Quellen das Projekt eines modernen Islam zu entwickeln.[4]

In der Regel wird in den biographischen Erzählungen ein individueller Entwicklungsprozeß beschrieben. An dessen Anfang stehen häufig zufällige Begegnungen mit etwa gleichaltrigen Frauen, die zu ihrer Überraschung die Kombination von Religiosität und modernen Lebensauffassungen aufweisen und dabei noch offen und locker sind. Ein sich herausbildender Freundeskreis mit anderen Muslimen schließt Freundschaften mit Nicht-Muslimen keineswegs aus. Im Gegenteil, alte Freundschaften werden, wenn die Interessen nicht zu sehr auseinandergehen, beibehalten, oder neue mit Nicht-Muslimen können sich im Zusammenhang mit Ausbildung oder Schulwechsel herausbilden und werden auch als wichtig erachtet. Ausschlaggebend für freundschaftliche Kontakte sind jedenfalls weniger weltanschaulich-religiöse Übereinstimmungen als vielmehr gleiche Interessenlagen und Positionen im funktionalen System. Bindungen an religiöse Organisationen sind nicht die Regel.[5] Zentraler Bestandteil der Religiosität ist die individuelle Entwicklung eines möglichst systematischen islamischen Lebensstils und seine Verknüpfung mit den jeweils gegebenen alltagsweltlichen Strukturen. Bedingt durch die Vereinzelung im höheren Bildungssystem und im Angestelltenbereich bleibt jeder Frau, jedem Mädchen (d.h. jeder unverheirateten jungen Frau) die selbstverantwortliche Entscheidung – die Betonung des Selbst als moralisches Subjekt legitimiert nur diese Entscheidung –, ob es in ihren Interaktionsfeldern opportun ist, als Kopftuchträgerin aufzutreten, weil nur sie richtig einschätzen kann, welche möglichen Konsequenzen daraus erfolgen und ob sie es, wie oft formuliert wird, tatsächlich schafft, langfristig als Muslima aufzutreten und sich als Muslima plausibel zu machen. Da das Tragen des Kopftuches als irreversibler Akt gilt, ist dieser Schritt von großer Tragweite. Ihm voran geht eine Phase der Abwägung möglicher Verluste hinsichtlich ökonomischer Chancen, sozialer Anerkennung

oder individueller Authentizität. Die Frauen relativieren die Gefahr der Ausgrenzung durch Erfahrungen, daß habituelle Assimilation auch kein Garant für Anerkennung ist. »Du kannst«, wie eine Frau formuliert, »dir die Haare rot färben und mit zerrissenen Jeans herumlaufen, für die anderen bleibst du doch immer die Marokkanerin«.

Die Anerkennung als Individuum – ein Hauptmerkmal des westlichen Universalismus – wird immer wieder durchkreuzt durch die Zuordnung zum ethnischen Kollektiv. Diese Fremdzuordnung konstruiert Frauen als Opfer einer zurückgebliebenen patriarchalischen Ordnung und nicht als selbständig Handelnde und Denkende. Das zeigt sich zum Beispiel darin, daß das Anlegen des Kopftuches – nicht selten zum Entsetzen der Eltern, die eher Anpassungsstrategien und beruflichen Erfolg favorisieren – zuweilen auch im eigenen Freundeskreis nur als Effekt von Zwang und Unterordnung gedacht werden kann. Die jungen Frauen empfinden diese Einschätzung als Kränkung, weil selbst Nahestehende kein Verständnis für diesen Akt persönlicher Stärke und Autonomie aufbringen und ihnen damit zeigen, daß sie sie nie als individuelle, frei entscheidende Person wahrgenommen haben. Sie entziehen ihnen die Anerkennung für den Mut und das Wagnis, die eigene Authentizität offen zu zeigen, sich als »Andere« zu präsentieren und sich von aufoktroyierten Normen und Werten, die zum Maßstab für soziale Rangzuordnung und damit zum Instrument für ein Spiel von Anpassung und Unerreichbarkeit gemacht werden, zu befreien. Die Präsentation als Muslima hat die subjektive Bedeutung, sich offensiv von diesen einseitig gesetzten Regeln abzukoppeln und Besitzerin einer eigenen, gleichwertigen Kultur zu sein. Mit dem Begriff »Neo-Muslima« sind die weiblichen Akteure in ebendiesem Prozeß der Selbstaffirmation gekennzeichnet.[6]

Der Islam als Ordnung einer höheren Vernunft bietet durch seine detaillierten, gleichwohl interpretationsbedürftigen Regulierungen ein nahezu perfektes Gerüst, um eine eigene Kultur aufzubauen und sich gegen die Willkür der anderen und ihre Ansprüche zu wappnen. Er liefert die Komponenten für eine Gegenkultur, die aus der niedrig bewerteten Gastarbeiter-Kultur nicht zu ziehen sind. Offensichtlich wird in diesem Zusammenhang auch eine Ambivalenz: Einerseits wehren sich die jungen Frauen gegen die Abwertung der ethnischen Kultur, der sie durchaus auch positive Seiten zumessen wie etwa die Gastfreundschaft; andererseits übernehmen sie das negative Bild von der Gastarbeiter-Kultur, weil sie die einzelnen Komponenten nicht falsifizieren können. So zum Beispiel belächelt in einem Gespräch ein junges türkisches islamisches Ehe-

paar das Vorurteil der Deutschen, türkische Ehemänner schlügen ihre Frauen, verweisen jedoch auf einzelne bekannte Paare, in denen es tatsächlich der Fall sei – womit sich die Fremddefinition am Einzelfall bestätigt. Als Ausweg aus dieser ethnischen Falle bleiben nur individuelle Strategien.

Ästhetisierung des Leibes und Aristokratisierung des Verhaltens als Mittel der Selbstaffirmation

Die Entwicklung eines alternativen islamischen Lebensstils ist angesiedelt zwischen der von den Töchtern als traditionell bezeichneten Kultur der Elterngeneration und einer deutschen Kultur. Diese beiden Kulturen stehen im ungleichen Verhältnis einer niedrigen partikularen Kultur, die lebensweltlich diffus ist, und einer hohen universalen Kultur, die diskursfähig ist und sich durch einen institutionell (zum Beispiel im Bildungssystem) verankerten Korpus rational nachvollziehbarer Werte und Normen auszeichnet. Ein neuer islamistischer, Schritt für Schritt kreierter Lebensstil rekurriert auf die partikulare Kultur, ist aber durch seine Komponenten einer methodisch-rationalen Lebensführung, durch die stete Reflexion und Begründung dessen, was man tut und warum man es tut, sowie durch den Rückbezug auf die schriftlichen frühislamischen Quellen deutlich von ihr unterschieden. Der Islam wird zur Herstellung einer gleichberechtigten Beziehung zur anderen, universalen Kultur als diskursfähige und vergleichbare hohe Kultur rekonstruiert. Zugleich fordert er diese universale Kultur, die Gleichberechtigung als zentrales Gut formuliert und diese Maxime durch die Errichtung des Kulturgefälles zugleich unterläuft, heraus. Diese Rekonstruktion geschieht auf der alltagsweltlichen Ebene nicht durch die Konkurrenz der Ideen oder Ideologien, sondern auf der Basis einer Selbsttechnologie, die unmittelbar am Körper ansetzt (Foucault 1993). Darüber realisiert sich eine Idee vom autonomen, eigenverantwortlichen Selbst – auch ein universalistisches Ideal. Zentral ist nicht die Abgrenzung im Sinne von Negation, sondern das Projekt der Konstitution des Selbst. Dieser Prozeß ist interaktiv, aber es geht den jungen Frauen um eine eigenständige, die Fremddefinition entmachtende Definition des Selbst. »Den Anderen«, so formuliert eine junge Frau, »kann man es sowie nicht recht machen«. Und denen will man es auch nicht mehr länger recht machen. Anstelle der entwürdigen-

den und letztlich nicht erfolgreichen Akte der Assimilierung rückt die »Konstituierung als Moralsubjekt« (Foucault 1989), die wiederum, in Übereinstimmung mit Pierre Bourdieu und Norbert Elias, mit dem Projekt der Affirmation als Klassenfraktion konvergiert.

Zu den wesentlichen Komponenten des neuen islamistischen Lebensstils zählen die Ästhetisierung des Leibes und die Aristokratisierung des Verhaltens, denn, so eine Aussage, »man muß eben sehen, daß man sich verändert hat«. Verbunden mit der persönlichen Islamisierung ist die reflektierte Selektion der Kleidung. Gemäß der koranischen Vorgabe sollen die weiblichen Reize nicht zur Schau getragen werden, bis auf das, was davon sichtbar sein muß. Zur Definition steht, was im einzelnen als weiblicher Reiz definiert ist und was sichtbar sein muß.[7] Hier liegen, abgenabelt von lokalen Traditionen, Spielräume für individuelle Aushandlungen und Selbsttechniken. Zum Beispiel ist in der Diaspora nicht verbindlich zu klären, ob die nackten Füße sichtbar sein dürfen. Dieses ist allerdings eine Frage von minderem Belang. Zentraler und eindeutiger ist die Frage des Kopftuches. Nahezu ausnahmslos stimmen die jungen Frauen darin überein, daß ein Kopftuch als Zeichen der perfekten Muslima unerläßlich ist. Sich nicht zu trauen, ein Kopftuch zu tragen, weil man auf Ablehnung stoßen könnte, gilt ihnen vom Kopf her als verzeihlich; letztlich komme es auf die innere Einstellung an und nicht auf äußere Zeichen. Zugleich aber besteht der Verdacht von Charakterschwäche, mangelndem Willen, sich durchzusetzen, vom Verrat an der individuellen Authentizität.

Bei der Einstellung zum Kopftuch fällt zweierlei auf: Die Vollverschleierung wird im Kreise der Neo-Muslimas durchweg als zwar löblich, aber übertrieben und für sie selber unangemessen abgelehnt. Der uniformierende Charakter eines Tschadors widerspricht der Affirmation und Präsentation als Individuum. Die Einschränkung des Handlungsradius und die Erhöhung der Schamschwelle reduzieren die eigene funktionale Effizienz und führen zu sozialer Exklusion. Erfolge in Ausbildung und Beruf sind ohne Sicherheit im Umgang mit männlichen Kollegen nicht zu haben. Eine Studentin etwa führt als Beispiel an, wenn sie die Hände bedeckt halten solle, hindere sie der lange Ärmel daran, im Hörsaal alles mitzuschreiben. Solche Überperfektion, die aus dem Koran heraus nicht begründbar ist, widerspricht dem Projekt des aufstiegsorientierten und diskursfähigen Selbst. Das Kopftuch, welches erlaubt, die offene Stirn zu bieten, bildet eine Art kompromißbereite Minimalkonstruktion, eine wohldosierte Synthese zwischen partikularistischer

Selbstbehauptung und dominierenden Körperbildern bzw. ästhetischen Vorstellungen. Die zweite Auffälligkeit ist, daß diese Minimalkonstruktion im Kreis der neo-islamischen Frauen kompromißlos ist, was die Bedeckung des Haares angeht. Ein eminent hoher Wert wird darauf gelegt, daß nicht ein Härchen sichtbar ist. In der Konsequenz erfolgt eine ständige Selbstüberprüfung und Rückversicherung durch andere Frauen. Dabei gehe es, wie eine Frau erklärt, nicht etwa darum, daß ein Mann umfallen würde, »wenn er nur ein Stück meiner Haare sieht, sondern darum, daß man perfekt sein will, perfekte Leistungen erbringen will und sich immer wieder daran erinnert«. Überdies wird den anderen die Fähigkeit zu Perfektion und Selbstdisziplinierung vor Augen gehalten.

Bezüglich der Kleidung halten sich die jungen Frauen an die Regel der dezenten Körperkonturen. Zugleich aber legen sie mehrheitlich großen Wert auf modische und abwechslungsreiche Kleidung sowie ein augenfällig sorgfältiges und geordnetes Äußeres. Ein Arsenal an Kopftüchern in verschiedenen Farben und Dessins stellt die perfekte Abstimmung von Tuch und Kleidung sicher. Bezüglich Rock oder Hose sind die Meinungen geteilt. Während die einen aus Gründen der Perfektion auf die geliebte Jeans verzichten, behalten andere sie bei. Für manche aus strengen traditionellen Elternhäusern symbolisiert sie die Überwindung ethnischer Enge. Der Kleidungsmodus der Neo-Muslimas und die bewußt gewählte Ästhetik haben eingestandenermaßen die Funktion der Distinguierung vom Gastarbeiter-Milieu und vom Bild des »Aldi-Türken«. Den Nicht-Muslimen wird bewiesen, daß auch Muslime Disziplin und Geschmack haben. Ihnen werden über Mode und Kleidung symbolisch die Beherrschung des sozialen Regelwerkes und das hohe, über die Erwartung der bloßen Anpassung hinausgehende Integrationsniveau durch die Kombination von Schleier und Mode demonstriert. Zudem verweist die sorgfältige Ordnung des Körpers auf die kultivierte innere Ordnung, auf Islamischsein als individuelles Projekt und nicht als Effekt von Fremdkontrolle.[8]

Ein Problem der in Deutschland aufgewachsenen jungen Muslimas ist die Ortung und Definierung von authentischem islamischem Habitus. Die Elterngeneration gibt als Repräsentant islamischer Kultur wenig her. Im Gegenteil: Sie gilt als verantwortlich für das schlechte Image des Islam im Westen. Ihre Prinzipien und Verhaltensweisen gelten als überholt, mechanisch, eklektizistisch oder gänzlich unislamisch, spontan statt systematisch. Die jungen Frauen hingegen sind orientiert an Normalisierung (Foucault) und Affektkontrolle (Elias). Sie legen großen Wert dar-

auf, ihre Weltsicht und ihre Handlungen mit den Vorgaben der islamischen Quellen (Koran und Sunna) abzustimmen. Dazu gehört, bereits im Vorfeld zu erkunden, ob und inwieweit einzelne Handlungen im islamischen Sinne richtig sind. Das setzt voraus, sich Koran und Hadith sowie Teile der Sekundärliteratur nach und nach anzueignen, bei anstehenden Fragen nachzuschlagen und wenn, wie häufig, keine fertigen Antworten für eine situationsgebundene Frage zu finden sind, selber nachzudenken und abzuleiten. Nicht die traditionell hoch bewertete Ästhetik der Koranrezitation (Murata/Chittick 1994) oder das Aufgreifen von Leitsätzen, die andere vorformulieren, sondern die eigene Auslegung ist zentral. Es ist dieser intellektuell-rationale, als männlich charakterisierte Umgang mit den Quellen, der kennzeichnend für die jungen Frauen ist.

Das anvisierte authentische islamische Verhalten kann, kurz auf den Punkt gebracht, als würdiges Verhalten, als Ästhetisierung des Selbst bezeichnet werden. Dazu gehören Verzicht auf die Herabsetzung anderer, stete Hilfsbereitschaft und Höflichkeit, überlegte, gemessene, damenhafte Reaktionen anstelle teeniehaftem Gekichere und überflüssiger Mimik und Gestik, geräuschloses Essen und Trinken. Im Grunde handelt es sich um konventionelle Attribute aus dem Katalog der Tugenden des Propheten, die im Kampf um Anerkennung für die Affirmation von Selbst und Klasse aktiviert werden. Zentral ist eine reflektierte Selbstdisziplinierung als Mittel zur Konstruktion eines Respekt einfordernden, Autonomie beanspruchenden Selbstes, das sich ins Spiel der Definitionen und Rangzuordnungen einklinkt. Verbunden mit der Emphase für die islamische Regulierung des Verhaltens ist die Aristokratisierung des Selbst, die Projektion eines Oberschicht-Habitus, der das (klein-)bürgerliche Regime, das sich entweder in der Attitüde der konservativen Rigidität und Xenophobie oder der liberalen Scheinfreiheit und Scheintoleranz gefällt und je eigene Varianten des GastarbeiterStigmas erzeugt, zur Nichtigkeit erklärt. Dieser Aspekt kommt in aller Deutlichkeit bei Saida, die durch ihren jahrelangen Aufenthalt und ihre Fundamentalisierung im Herkunftsland der Eltern als Vermittlerin authentischer islamischer Kultur und distinguierten weiblichen Verhaltens fungiert, zum Vorschein: Ihr erklärtes Vorbild sind die Ladies des britischen Adels, die »nicht in Discos gehen, sich nicht verhalten wie kleine Kinder«.

Die Verschiebung der Machtbalancen zwischen den Generationen

Mit Hilfe des neuen islamischen Habitus (Starrett 1995) werden Kontrollansprüche der Eltern über ihre Töchter auf elegante Weise abgewehrt. Das wird deutlich am Beispiel der 19jährigen Aynur, die etwa ein halbes Jahr vor dem Interview begann, sich für den Islam zu interessieren. Aynur repräsentiert hinsichtlich der Zusammensetzung des Untersuchungssample eine Ausnahme: Sie versteht sich nicht als Intellektuelle, hat auch keinen sonderlichen beruflichen Ehrgeiz. Ihr Hauptschulabschluß ist von mäßiger Güte. Nach einer Lehrstelle hat sie anschließend nicht gesucht, weil sie keine Vorstellungen hatte, was das Richtige für sie wäre. Bisher hat sie sich mit Aushilfsjobs über die Runden gebracht. Die Abendrealschule hat sie trotz erfolgreicher Bewältigung abgebrochen. Inzwischen hat sie einen handwerklichen Lehrberuf anvisiert. Lieber würde sie heiraten und sich um eine Familie kümmern, aber der richtige Mann ist noch nicht aufgetaucht. Vor kurzem hat sie ihr Interesse für einen Freund des Ehemannes ihrer Freundin entdeckt. Weil er aber in einer anderen Stadt studiert und noch unklar ist, ob es zu einer Verbindung kommen wird, sehen sie sich nur selten, stehen aber in intensivem telefonischem Kontakt. Aynur konstatiert für sich eine Vorliebe für das Sorgende, was sie auf die »typische türkische Erziehung«, die bereits einfache Hausarbeiten für fünfjährige Mädchen vorsieht, zurückführt. Die Arbeit mit Behinderten während eines Praktikums hat ihr großen Spaß gemacht, aber sie scheut die lange schulische Ausbildung.

Aynur ist somit weder intellektuell ausgerichtet noch leistungsorientiert, aber trotzdem verbringt sie viel Zeit damit, den Koran und andere islamische Schriften zu lesen, was zu einer drastischen Reduzierung ihres Fernsehkonsums geführt hat. Zu ihrem Vater, der seit kurzem Frührentner ist und ebenfalls angefangen hat, sich mit dem Islam auseinanderzusetzen, hat sie eine neue Bezugsebene gefunden. Dem Vater fällt es schwer, längere Zeit zu lesen, und er greift lieber auf die mündliche Unterweisung durch gleichaltrige Hadschis (Mekka-Pilger) zurück. Für Diskussionen, bedauert Aynur, reiche es zwar nicht, aber sie haben ein gemeinsames Interesse.[9]

Vor ihrer Islamisierung war Aynur ein durchaus weltlich orientiertes Mädchen. Sie ist oft abends ausgegangen, interessierte sich sehr für Mode, hat bewußt, wie sie formuliert, ihre Grenzen überschritten. Die Kosten dafür waren wachsende Konflikte mit den Eltern, insbesondere mit der Mutter. Der Vater versuchte sich möglichst herauszuhalten, was

ihm seine Ehefrau, die auf die Anwendung väterlicher Autorität insistierte, nicht immer erlaubte, so daß er widerwillig in Aktion treten mußte. Aynur führte ihre Rebellion zur Eroberung ihrer kleinen Freiheiten mit Mitteln wie Lügen, Trotz und Beschimpfungen weiter, Mittel, für die sie sich im nachhinein schämt. Als Folge verstärkten sich die Spannungen. Das häusliche Klima wurde unangenehmer, aber ihre Position war relativ günstig, da sie die Unterstützung der älteren Geschwister und vor allem des Bruders, der großen Einfluß auf die Mutter ausübt, hatte. Ein anderer Anlaß für Konflikte mit der Mutter war ihre Kleidung. Vor allem seit sie auf das 18. Lebensjahr zuging, lag ihr die Mutter in den Ohren, sie solle sich doch endlich anständig anziehen und ihre engen Jeans und knappen T-Shirts durch weite Kleidung und Kopftuch ersetzen. Als Argument setzte die Mutter ein, daß die Nachbarinnen bereits über sie redeten. Genau dieses Argument traf bei Aynur allerdings den falschen Nerv, weil sie sich nicht dafür interessiert, was die anderen und erst recht diese traditionellen anderen sagen. Für die wohlerzogenen, das heißt sittsam in lange Röcke und Kopftuch gekleideten Töchter der Nachbarinnen hat sie, auch jetzt nach ihrer Islamisierung, nicht viel übrig: Die zögen, sobald sie um die Hausecke verschwunden seien, ihre Röcke höher und schminkten sich in der Schule. Von ihnen grenzt sie sich als »innerliche« Muslima, die sich zudem elegant zu kleiden versteht, dezidiert ab.

Seit Aynur Muslima ist, hat sie die unwürdige Rolle der schlechten Tochter, die sich ihre Freiheiten ertrotzt oder durch Vertrauensbrüche erschleicht, abgelegt. Wenn sie Parties ihrer nunmehr vorwiegend islamischen Freundinnen besuchen will, bettelt sie nicht mehr tagelang darum, gehen zu dürfen, und macht keine Szenen mehr, sondern gibt sachlich an, wohin sie geht und wann sie zurückkehrt. Im übrigen haben sich die Rollen verkehrt: Jetzt ist sie es, die die Kleidung der Mutter moniert. Zum Beispiel machte sie ihr Vorwürfe, dem vom Vater eines Tages überraschend mitgebrachten Gast das Essen im kurzärmeligen T-Shirt serviert zu haben. Da die Mutter Beweise für die Behauptung verlangte, daß die Ärmel bis zu den Handgelenken statt bis zum Ellbogen reichen sollen, las Aynur ihr die entsprechenden Stellen aus dem Koran und einer Hadith-Sammlung vor. Die Mutter blieb jedoch mißtrauisch, weil sie nicht lesen und somit den Wahrheitsgehalt nicht überprüfen kann. Auch bemängelt Aynur die Art, wie die Mutter das Kopftuch trägt. Deren Argument, sie könne ein eng am Kopf anliegendes Tuch, das freilich den Haaransatz sichtbar läßt, nicht ertragen, setzt sie die eigene Selbstdisziplin entgegen, die es ihr ermöglicht, sich ohne Gewöhnung auf das per-

fekte Kopftuch einzulassen. Aynurs gewählte Veränderung ihrer Selbstdefinition vom beaufsichtigungsbedürftigen Kind zur selbstverantwortlichen Erwachsenen löst die bestehende Machtbeziehung nicht auf, gibt ihr aber Trümpfe zur Umordnung in die Hand.

Zwar verfährt Aynur nach dem islamischen Leitsatz, daß den Eltern Achtung entgegenzubringen sei, indem sie auf offene Machtkämpfe verzichtet, aber die elterliche Autorität wird rational, auf der Basis des Gegensatzes zwischen wahren islamischen und scheinbar islamischen bzw. traditionellen Regeln, demontiert. Das Feld der Auseinandersetzungen verlagert sich. Die Töchter erzielen Macht- und Legitimationsgewinne durch den Bezug auf einen skripturalen Islam und auf heilige, unbestreitbare Quellen. Die Geste des Respekts gegenüber den Eltern hat für diese den Vorteil, daß die radikalen und spontanen Konfliktformen sich reduzieren, aber zugleich den Nachteil, daß ihnen die Konditionen für diese Achtung diktiert werden: nämlich eine vernünftige, dem Islam gemäße Ausübung von elterlicher Autorität, die die Wahrung der Persönlichkeitsrechte der Töchter einschließt. Ihnen wird ein formal vom Universalismus durchdrungener Diskurs aufgezwungen, in den sie sich aber nicht ohne weiteres einklinken können, weil ihnen die islamischen Grundlagen fehlen. Mit der Anerkennung ihrer Gläubigkeit verbinden die Töchter zugleich die Anerkennung als selbstbestimmte Persönlichkeiten, denen aufgrund ihrer Vernunft, Moral und Selbstkontrolle größere Handlungs- und Entscheidungsspielräume zustehen. Sie kombinieren das Angebot einer hochwertigen Selbstkontrolle mit der Reduktion der minderwertigeren Außenkontrolle. Unter Bezug auf den Islam wird die traditionelle Hierarchie scheinbar bestätigt und zugleich demontiert. Wissen, Moral und rationale, kalkulierbare Praktiken, die nicht lebensweltlich verankert sind, werden als Kriterien einer Ordnung der Gleichen eingeführt.[10]

Allerdings berufen die Töchter sich nicht nur auf ihre aus der islamischen Moral resultierende Eigenverantwortlichkeit. Sie werfen ebenso Alter und Reife in die Waagschale. Sie finden es, auch wenn es ihnen zuweilen lästig ist und nicht ein generelles Mißtrauen vorliegt, durchaus gerechtfertigt, wenn Eltern sich um ihre heranwachsenden Töchter sorgen und wissen wollen, wo und mit wem sie sich aufhalten. Für sie bedeutet diese Sorge oft Interesse an der eigenen Person, und überzogene Maßnahmen werden als Resultate einer anderen Lebenswelt konzediert. Aufgewachsen unter anderen Umständen, hätten die Eltern eben keine rechte Vorstellung davon, was zum Beispiel auf einer Party geschehe. Aller-

dings nehmen die jungen Frauen für sich in Anspruch, ab dem 18. Lebensjahr genügend Lebenserfahrung zu haben, um auf sich selbst aufzupassen, und erwarten von den Eltern, daß ihnen in dieser Hinsicht Vertrauen entgegengebracht wird. Eine solche Regelung scheint in der Praxis vielfach zu funktionieren – auch ohne Islamisierung. Funktioniert sie nicht, so läßt sich auch mit der Islamisierung nicht unbedingt viel ändern. Amina zum Beispiel reagiert auf die Frage nach erweiterten Spielräumen und größerem elterlichen Vertrauen als Folge ihrer Verschleierung mit einem Auflacher und der Bemerkung »Die glauben doch an so 'was nicht«. Mit »so 'was« meint sie die Annahme, daß ein Mensch besser oder vertrauenswürdiger sei, nur weil er behauptet, ein islamisch motivierter Moralist zu sein. Aminas Biographie weist auf keine Ansätze einer Revolte hin, wie sie bei Aynur erscheint. Aber seit dem 18. Lebensjahr, dem Jahr ihrer Islamisierung, nimmt sie sich größere Freiheiten heraus. Sie erstattet zwar Bericht, wenn sie ausgegangen ist, läßt aber die verfänglichen Details aus. Wie Aynur hat sie auf der Basis des Selbstverständnisses als souveränes moralisches Subjekt eine persönliche Souveränität entwickelt, die die elterliche Autorität beeindruckt.

Neben der juristisch definierten Mündigkeit besteht noch das Argument der Kompetenz. Insbesondere die ältesten Töchter haben durch die Partizipation an Entscheidungen oder Stellvertreterfunktionen zum Beispiel im Kontakt mit Behörden aufgrund ihrer sprachlichen Kompetenz das Autoritätsgefälle bereits untergraben. Überdies weisen die Häufigkeit, mit der auch die studierenden Töchter durch Jobs ein eigenes Einkommen haben, und der Wert, den sie darauf legen, eigenes Geld zu haben, auf eine zumindest partielle finanzielle Unabhängigkeit hin, die die Idee der individuellen Souveränität stärkt.

Die Verschiebung der Machtbalancen zwischen den Geschlechtern

Mit der Konstruktion als modernes islamisches Selbst erfolgt auch eine Rationalisierung der Geschlechterbeziehung. Anhand der islamischen Quellen wird das Verhältnis der Geschlechter zueinander neu vermessen. Koran und Sunna bieten ein relativ fest umrissenes Repertoire von Rechten und Pflichten für beide Geschlechter. Dieses stellen die Neo-Muslimas dem traditionellen Verteilungsmodell, das für sie Pflichten primär mit Weiblichkeit und Rechte mit Männlichkeit konnotiert, entgegen. Sie

verknüpfen universalistische islamische normativ-rechtliche Regulierungen mit modernen universalistischen Vorstellungen von Weiblichkeit und Geschlechterverhältnis. Ein zentraler Aspekt ist die Absage an das Hausfrauenmodell und die damit einhergehende Geschlechterasymmetrie. In diesem Zusammenhang wird festgestellt, daß die Heirat eine Frau nicht zwangsläufig zur Hausfrau und damit zum Gegenstand patriarchalischer Attitüden mache. Der Mann habe die Pflicht, seiner Ehefrau den Lebensstandard zu bieten, den sie vor der Ehe gewohnt war. Das bedeutet im Hinblick auf die aktuelle Lebenssituation der jungen Frauen ein unbestreitbares Recht, Ausbildung oder Berufstätigkeit auch nach der Heirat fortzuführen. Ferner sei der Ehemann der eigentlich Zuständige für den Haushalt. Er habe entsprechende Leistungen zu vergüten bzw. eine Haushaltshilfe zu finanzieren oder, als moderne Alternative, einen Teil der Hausarbeit zu übernehmen. Diese Beispiele zeigen eine universalistisch aufgeladene Vorstellung vom modernen islamischen konjugalen Paar, die wiederum im Kontext von Selbst- und Klassenaffirmation steht (Foucault 1989). Die Demontage eines traditionalen Patriarchalismus erfolgt durch den, für den richtigen Muslim, freiwilligen Verzicht auf Vorrechte zugunsten der Frauen, durch den Verzicht auch auf Doppelstrategien. Das zeigt sich auch in der Feststellung, daß die Männer sich ebenso tugendhaft und selbstdiszipliniert wie die Frauen zu verhalten hätten, da sie die gleiche Sorge für die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Moral trügen. Die alltagspraktische Relevanz liegt auf der Hand: Die gleiche Verteilung der Last des »modesty code« (Antoun 1968) verringert die Möglichkeiten weiblichen Fehlverhaltens, wenn auch die Männer, wie es im Koran formuliert ist, in Anwesenheit von Frauen »ihre Blicke zu Boden schlagen und ihre Keuschheit wahren sollen«[11]. Schuld steht ebenso zur Teilung an wie Verzicht und Vorsicht. Das zeigt sich beispielsweise in der Auffassung, daß auch islamische Männer sich nicht in öffentlichen Schwimmbädern, in denen in der Regel keine Geschlechtertrennung herrscht, aufhalten sollten. Eine junge Frau bezieht sich darauf im Kontext des den Mädchen verbotenen Schwimmens:

> ... meiner Schwester und mir wurde nicht erlaubt, in der dritten Klasse schwimmen zu gehen. Meinten sie, wir sollen uns nur nicht an so was *gewöhnen*, bloß nicht einmal mitmachen, dann will man ja immer, weil wir *durften* ja in der dritten Klasse noch, also aus islamischer Sicht durften wir ja, und wir hätten heute schwimmen können. Und jetzt können wir nicht schwimmen – dank meiner Eltern. Und die Jungs, die durften das. Die durften das auch sogar später ... mit 14, 15, 17 ... sind sie immer

> schwimmen gegangen ... *Keiner* hat in der Familie was gesagt. Mit fremden Mädchen dort. Mädchen laufen dort auch mit Bikini rum, und er [der Bruder] muß da hingucken. Ist genauso schlimm für mich.

Das Gleiche gilt auch für die Beschränkung der Sexualität auf die Ehe. Ilknur zum Beispiel regt sich furchtbar auf über die jungen Männer, »die ... immer ... so tun, ... als ob sie nach dem Islam leben würden«, aber: »Die haben so eine doppelte Moral, die Jugendlichen heutzutage in Deutschland. Kannst du vergessen, echt«. Doppelte Moral hat eindeutig die Bedeutung von ungleichen Maßstäben und von Verteilungsasymmetrie:

> Die sind mit deutschen Frauen zusammen, erstmal, um sich selber zu befriedigen und um Sex zu haben und so. Danach heißt es, die wollen ein sauberes Mädchen. Das kommt bei mir nicht in die Tüte. Wenn ich sauber bin, dann hab ich das Recht, auch einen sauberen Mann zu haben. Und darauf besteh ich. Klar, das ist mein gutes Recht.

Ein anderer Bereich, in dem die Verschiebung der Machtbalancen sowohl zwischen den Generationen wie auch zwischen den Geschlechtern deutlich zutage tritt, ist die Praxis der Partnerwahl. Offensichtlich bestehen vitale traditionelle Netzwerkstrukturen, in denen die Eltern zentrale Positionen innehaben. Die Eltern von heiratswilligen jungen Männern oder, bei Single-Migranten, ersatzweise Bekannte knüpfen Kontakte zu den Eltern junger Frauen im Heiratsalter. Dieser Prozeß kann den Erzählungen zufolge einsetzen, wenn die Mädchen etwa 15, 16 Jahre alt sind. Das bedeutet aber nicht, daß sofort die Heirat erfolgt. Zumeist wird eine längere Verlobungszeit zwischengeschaltet. Der Tendenz nach scheint der ernstzunehmende Werbungsprozeß etwa ab dem 18. Lebensjahr einzusetzen, und etwa das 25. Lebensjahr gilt als eine Obergrenze für das beste Heiratsalter. Zumeist wird von den jungen Frauen die Eheschließung nach Abschluß der Ausbildung anvisiert. Es sei denn, man trifft unvorhergesehen auf den Richtigen. Liebe ist ein Grund, die Ehe einzugehen, unabhängig von den beruflichen Plänen, die deshalb nicht aufgegeben, sondern, falls ein Kind sich ankündigt, zeitlich verschoben werden. Sexualität wird als ein menschliches, nur innerhalb der Ehe zu erfüllendes Grundbedürfnis definiert.[12]

Die Eheschließung ist notwendig und unvermeidbar. Die Partnerwahl ist eine komplizierte Angelegenheit. Zur Affirmation des islamischen Selbst und der aufstiegsorientierten Klasse gehört das Ideal des gleichgesinnten konjugalen Paares. Für die Frauen, die akademische Abschlüsse

anstreben, muß der Mann den gleichen Bildungsstand haben. Damit sind keineswegs finanzielle Erwägungen verbunden – das entspricht eher dem Sicherheitsdenken der Eltern, für die der Ingenieur oder der erfolgreiche Kaufmann eine gute Partie ist. Der gleich hohe Bildungsstand – für eine Frau idealerweise im gleichen Fachgebiet, »denn dann kann man sich auch gegenseitig ergänzen, ... zusammen was machen« – hat für die jungen Frauen eine symbolische und praktische Bedeutung. Er bestätigt die Gleichheit der Geschlechter über die Gleichheit der Kompetenzen und der Interessen. Mit ihm verbinden sich Hoffnungen auf eine aufgeklärte, liberale und anti-traditionale Einstellung. Hohe Bildung ist die Voraussetzung für die Ausbildung einer persönlichen islamischen Ethik. Erst diese ermöglicht die »Stilistik einer Existenz zu zweit«, die Realisierung des »Paares als wirkliche ethische Einheit« (Foucault 1989, Bd. 3: 196, 212) und damit die Eliminierung der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern, die das traditionelle Modell ausmacht und die als Legitimierung für den sozialen Rang herhält. Bildung ist zugleich Versicherung und Risikominimierung, denn das islamische Geschlechtermodell ist – auch wenn manche Frauen es schlichtweg ignorieren, weil es für sie kaum vereinbar ist mit ihrem Projekt vom Selbst oder weil sie für sich noch keine Lösung für deren Handhabung gefunden haben – gekennzeichnet durch ein Autoritätsgefälle, das nicht reibungslos mit der Idee der Egalisierung zu vereinbaren ist. Die größere männliche Verantwortung für die Familie, das Mehr an Pflicht hinsichtlich der materiellen und moralischen Sicherung der Familie schließt eine Aufsichtspflicht ein, die auch die Frau umfaßt. Hier greift ein asymmetrisches reziprokes Prinzip, das auf der alltagsweltlichen Ebene nicht als alternatives Modell der Gleichwertigkeit gegenüber dem Modell der Gleichheit legitimiert wird, sondern als Gegenstand erhöhten Kontrollbedarfs verstanden wird. Gleicher Bildungs- und Berufsstatus sowie gleiche umfassende Kenntnisse der islamischen Prinzipien sind Mittel, um sicherzustellen, daß das männliche Autoritätsplus an die Kunst der Selbstbeherrschung gebunden bleibt und nicht einseitig ausgenutzt wird. Die Gleichheit in Wissen und Bildung und die gleiche Bindung an die Ehe als gemeinsames ethisches Projekt der Bildung einer Einheit zu zweit kompensieren das normative Gleichheitsgefälle.

Die Nationalitätszugehörigkeit ist zweitrangig. Nicht selten wird von den unverheirateten Frauen betont, man lege keinen Wert auf einen Ehemann mit dem gleichen regionalen Hintergrund. So besteht zum Beispiel das Bild eines aufgeklärten, toleranten deutschen Muslims in positi-

ver Abgrenzung etwa zu einem Türken, der diese Eigenschaft vermissen lasse oder bei dem die Gefahr bestehen könne, daß er, selbst bei anfänglich gutem Willen, diese Toleranz später wieder an die Tradition verlieren könne. Daß es sich um Vorstellungen handelt, zeigt sich daran, daß der Ehemann bei den verheirateten Frauen im Untersuchungssample in zehn von zwölf Fällen die gleiche lokale (ethnische) Abstammung aufweist. Zentral ist jedoch der hinter solchen Vorstellungen stehende Gedanke der Universalität, wenn der Anspruch dahingehend formuliert wird, daß das Wesentliche an einem Ehemann sein solle, daß er ein »wahrer«, ein »richtiger« Muslim sei, der sich freiwillig, aus der Einsicht des Besseren heraus an die islamischen Regeln einer reziproken Gleichberechtigung bindet. Kontingente Herkünfte und damit verbundene soziale Rangordnungen verlieren ihre Bedeutung an den Willen und die Leistung, die in der beherrschten Stilistik des Selbst liegen.

Die Eltern gelten als unwissend hinsichtlich der islamischen Prinzipien sowie in bezug darauf, welcher Wert einer Übereinstimmung des Bildungsniveaus und vor allem geteilten Interessen und Weltanschauungen zukommt. Somit ist nicht von ihnen zu erwarten, daß sie einen »wahren« Muslim erkennen. Einzelne Frauen gehen sogar so weit zu argumentieren, daß Eltern absolut keinen Grund hätten einen Heiratskandidaten der Tochter abzulehnen, wenn durch andere nachweislich bezeugt werden könne, daß dieser ein guter Muslim sei.[13] Daß dieses Argument durchaus ernst genommen wird, zeigt sich in einigen Fällen, in denen eine Heirat erfolgte, obwohl die Eltern den Auserwählten ablehnten. Zudem ist das traditionelle Verfahren der Eheanbahnung nicht geeignet zur Überprüfung der erforderlichen Feinabstimmung. In seiner Formalität und Öffentlichkeit durch die Anwesenheit der Eltern und eventuell des Vermittlers ist es nicht möglich, das Wesen oder den Charakter bzw. die Tiefe des anderen zu erfassen. Für die Frauen bedeutet dieses insbesondere, daß sie nicht prüfen können, ob sie ihre bisherige Selbstaffirmation auch als Ehefrau aufrechterhalten können oder reduziert werden auf eine traditionelle Hausfrauenrolle, weil sie einem Schein-Muslim auf den Leim gehen.[14] Zudem wird diese Form als unwürdig für das autonome Selbst empfunden: Es ist eine hochpeinliche Situation, wie auf dem »Schaumarkt«, wo man sich präsentieren, »das Beste an sich zeigen« soll, reduziert auf äußerliche Eindrücke und in Ignoranz des mühsam erzeugten innerlichen Selbst. Eine junge Frau äußert dazu, sie habe sich stets geweigert, »solche Typen« kennenzulernen, die sich zunächst von anderen

vertreten lassen, sich »von den Eltern einfach so mitnehmen lassen« oder sie zuerst »vorschicken zum Beurteilen«: »Die kennen mich nicht mal«.

Die Ignorierung des Selbst und die fehlende Anerkennung als Indivduum werden nicht nur als absurd empfunden, weil das Projekt der Ehe als ethische Einheit von ebendiesen Faktoren abhängig ist. Auch gerät der Mann, der seine Eltern vorschickt, in den Verdacht, ein abhängiges, schwaches Individuum zu sein, dessen Affirmation der Tradition womöglich eine enge Bindung an die Mutter beinhaltet und der damit unfähig zur konjugalen Ehe ist.

Übereinstimmend wird es nicht nur für das Beste gehalten, sondern weitgehend offensichtlich auch praktiziert, daß die jungen Leute unabhängig von der traditionellen Form zusammenkommen, um ihre Anschauungen zu überprüfen. Die jungen Frauen sind mit drei Schwierigkeiten konfrontiert. Erstens sind die »richtigen Muslime« in der Minderheit und nicht ohne weiteres zu erkennen. Es bestehe immer das Risiko, einem sich fortschrittlich gebendem Muslim aufzusitzen, der öffentlich von Frauenrechten rede, um sich ein Image als moderner Mann zu geben, aber zu Hause, wo ihn keiner sieht, den Schwestern und der Mutter mit Verachtung begegne. Zweitens sind die richtigen islamischen Männer rar gestreut, und man muß sie erst einmal finden. Dafür, so eine Stellungnahme, seien die überregionalen Muslimtreffen gut geeignet; sie hätten die Funktion von Heiratsmärkten. Drittens besteht das Problem, daß zwar das Prinzip einer generellen Geschlechtersegregation als traditionell und unislamisch, somit für die jungen Leute als notwendigerweise aufhebbar gilt – so wird von »Kumpels« erzählt, von gemischtgeschlechtlichen Cliquen, die sich in ausgewählten, schwer von außen einsehbaren Cafés und Restaurants treffen, um der Aufmerksamkeit von Bekannten zu entgehen, die diese Information sofort weiterleiten und Komplikationen erzeugen –, aber häufig wird auf den Satz verwiesen, daß, wenn ein Mann und eine Frau sich allein treffen, als Dritter der Teufel dabei sei. Es besteht die Befürchtung, daß eine Situation entstehen könnte, die der eigenen Kontrolle entgleitet, sowie daß die anderen dieses annehmen und die Sittsamkeit der Frau in Verruf bringen. Die jungen Männer wie auch die Frauen sind, solange die ganze Geschichte noch in der Schwebe ist, darauf bedacht, solche Situationen zu vermeiden, um nicht andere Akteure, vor allem die Eltern, ins Spiel zu bringen und sich von ihnen zu Entscheidungen drängen zu lassen. Offensichtlich löst das Telefon, über das lang und ausgiebig die Interessenlagen und Vorstellungen von einer gemeinsamen Ehe abgeklärt werden, einen Teil dieser Probleme. Ein an-

derer Teil wird gelöst durch ein Netzwerk unter den jungen Leuten selbst, indem auch über größere Distanzen Freunde und Bekannte Heiratswillige zusammenbringen. Diese Form der Vermittlung ist durchaus beliebt. Die gleichaltrigen Freunde und Bekannten wissen, welche Aspekte zentral sind und wer zusammenpassen könnte. Sie sind auch bei den ersten Treffen zugegen und verleihen der peinlichen Situation des Schaumarktes, die sich aus der Privatheit des elterlichen Wohnzimmers in die größere Distanz erlaubende Öffentlichkeit von z.B. Cafés verlagert, den Schein der Absichtslosigkeit. Wenn sich ein gegenseitiges Interesse herausstellt, treffen sich die beiden auch allein, allerdings bis zur Verlobung in öffentlichen Räumen.

Obwohl einerseits durchaus die traditionelle Praxis der Eheanbahnung lebendig ist – viele der Frauen weisen auf eine Reihe von Bewerbern oder Verhandlungen im Vorfeld hin, die manchmal auch von den Eltern geführt wurden, scheint sich daneben die moderne Praxis zu bewähren: Fast alle verheirateten Frauen im Untersuchungssample zeichnen sich dadurch aus, daß sie ihre Ehemänner ohne die Eltern, teilweise absichtsvoll durch Freunde zusammengebracht oder, häufiger noch, direkt kennengelernt haben.

Erst wenn die Heirat beschlossen ist, erfolgt wieder ein Einlenken in die traditionellen Bahnen. Dann werden die Eltern, die sich zumeist, wenn auch zunächst protestierend, den geschaffenen Tatsachen beugen, einbezogen. Sie prüfen ihrerseits den Bewerber und seine Familie auf harte Fakten wie Einkommen und Leumund und arrangieren die anstehenden formalen Akte. In dieser Funktion, in der sie Erfahrungswissen, Wissen um den Ritus (Jonker 1997) und Sorge um das Wohlergehen der Töchter einbringen, werden sie durchaus auch geschätzt. Die traditionelle Form erfährt somit keine Auflösung. Sie wird beibehalten, aber in ihrer Bedeutung reduziert. Die wesentliche Dynamik hat sich zu den Jungen hin verschoben. Von einer Individualisierung kann man insofern reden, als sich der Prozeß der Entscheidungsfindung auf die beiden Brautleute verschiebt. Aber sie erfährt keine Radikalisierung, sondern eine Einbindung in ein Arrangement der Hybridisierung und damit der Affirmation der eigenen Kultur.

Als Resümee läßt sich festhalten, daß Islamisierungsprozesse nicht zwangsläufig in Desintegration und die Errichtung einer Parallelgesellschaft (Heitmeier et al. 1997) münden. Sie können ebensogut, im Spiel von Universalismus und Partikularismus, auf den Rücken der einzelnen, Bestandteil eines komplexen hochintegrativen und produktiven Projekts

sein, in dem Körper- und Identitätspolitiken dominieren. In der Differenzierung zwischen Religion und Tradition eröffnet sich den Frauen der Islam als ein universalistisches Ordnungsregime. Dieses bietet die Chance der Selbstsituierung im sozialen Raum und erfordert zur Realisierung zugleich, zuweilen konfliktreich verlaufende, Akte der Symmetrierung sozialer Beziehungen als Zeichen der Anerkennung. Die Selbstaffirmation als moderne islamische Frau formt sich aus der Dekonstruktion von Tradition und Assimilation und der souveränen Aneignung des »Besten aus beiden Kulturen«, vervollkommnet durch das Plus des Islam. Über den Islamismus eröffnet sich ein strategisches Feld zur Aushandlung weiblicher Interessen. Zugleich erfordert er eine Handlungsorientierung, die die einzelnen in die Auseinandersetzung mit sich selbst wie mit anderen zwingt.

Anmerkungen

1 Ich greife auf etwa zwei Dutzend biographische Erzählungen zurück. Einige wenige davon sind von deutschen Konvertitinnen, auf die ich hier nicht weiter eingehen werde, die aber aufgrund der biographischen Unterschiede wesentlich zur Tiefenschärfe und zur analytischen Sicherung beitragen. Das trifft ebenso zu auf die zahlreichen Situationen teilnehmender Beobachtung und die im Einzelfalle sehr intensiven Kontakte. Daher kann ich nicht nur aus dem Erzählten, sondern ergänzend auch aus dem Beobachtbaren schöpfen. Die aufwendige Erhebung und Auswertung der biographischen Erzählungen wäre ohne die Unterstützung der Volkswagen-Stiftung nicht zustandegekommen.

2 Eine Ausnahme bilden die Eltern der Frauen arabischer Abstammung. Die Väter arbeiten in Berufen, die einen akademisch-technischen Abschluß voraussetzen, und die Mütter verfügen über eine hohe Schulbildung.

3 Sicherlich gibt es auch die weniger Ehrgeizigen, aber Zielstrebigkeit ist ein hervorstechendes Merkmal.

4 Ganz gewiß gibt es auch diejenigen, die als Lösung aus einer religiös legitimierten Einschnürung den Weg der Abwendung wählen. Diese sind allerdings nicht in islamischen Kreisen anzutreffen. Den Muslimas wiederum, die die Bekanntschaft mit solchen Fällen gemacht haben, scheint diese Konsequenz ganz einleuchtend unter solchen diktatorischen Bedingungen, die das Selbst nicht bilden, sondern ignorieren und damit zerstören.

5 Selbst die emsige *Islamische Gemeinschaft Milli Görüs*, der eine Jugendpolitik nachgesagt wird, scheint eher von geringer Bedeutung zu sein. Mit

Ausnahme von einer Frau wird auf sporadische Kontakte verwiesen. Die Frauen marokkanischer und arabischer Abstammung verweisen nicht auf Organisationen. In ihrem Fall gibt es eher lose Gruppen im Rahmen von Moscheen. Sie sind nur ganz schwach institutionalisiert und basieren auf persönlichen Initiativen, so daß die Abwesenheit einzelner Personen zur Auflösung führen kann. Das jedenfalls spiegelt den lokal begrenzten Zustand von 1994/1995 wider.

6 Es geht, um es ausdrücklich zu betonen, in diesem Aufsatz nicht darum, das Bild vom »unterdrückten islamischen Mädchen« ins Gegenteil zu verkehren und zu behaupten, daß jede junge Kopftuchträgerin das Verständnis eines von der Tradition purifizierten, universalistischen Islam aufweist, aber es gibt genauso gut auch diese anderen, die ein offensichtlich wachsendes Segment bilden. Es mag durchaus auch sein, daß Vorstellung und Realisierung in der alltagsweltlichen Komplexität auseinanderklaffen, aber wesentlich ist das Axiom vom souveränen Individuum, das sich mit dem Islam verknüpft.

7 Manche männliche in Deutschland lebende Muslime zum Beispiel halten die Bedeckung des Haares im Westen für überflüssig und unnötig konflikterzeugend. Für die jungen Frauen ist eine solche Position unhaltbar.

8 Vgl. auch Nökel (1996).

9 An dieser Stelle zeigen sich die Kontraste. Während traditionellerweise häufig die individuelle Islamisierung im Kontext von Alterszyklus oder Schicksalsschlägen steht mit der Intention, an die Arbeit zu gehen, die angehäuften Sünden abzubüßen, beginnen die Neo-Muslime bereits vorausschauend mit einer pietistischen Lebensweise, um diesen Berg gar nicht erst anwachsen zu lassen (vgl. Schiffauer 1988; Geiersbach 1990).

10 Vgl. auch Nökel (1997).

11 Sure 24, Vers 31, in der Koranübersetzung der Ahmadiyya Muslim Jamaat von 1993.

12 al-Faruqi, der wesentlich den Islamismus beeinflußt hat, beispielsweise plädiert aus diesem Grund für die Frühehe in Kombination mit der generationenübergreifenden Großfamilie, um die Aspekte von Sexualität, Kindererziehung und Bildung bzw. Beruf zu vereinen (al-Faruqi 1992: 137). Aus den Erzählungen geht jedoch eine eindeutige Präferenz für die Kleinfamilie hervor. Auch wenn die Eltern, falls die räumliche Nähe überhaupt gegeben ist, gelegentlich als Babysitter genutzt werden, erfahren ihre erzieherischen Qualitäten in der Bewertung eine sehr kritische Distanz und werden in der Ausdehnung begrenzt.

13 Dieses Argument fiel ganz deutlich und unmißverständlich während eines von älteren Muslimas für jüngere, zumeist nicht praktizierende Frauen organisierten *dawa* -Wochenendes zum Thema Rechte der Frauen im Islam in einer Moschee. Die Aufmerksamkeit der zumeist 15 bis 17jährigen, aus türkischen und marokkanischen Familien stammenden Mädchen wuchs bei die-

sen Ausführungen schlagartig an. Das war auch der Fall bei den Erläuterungen, daß es ebenso legitim sei, mit 15 oder 16 Jahren zu heiraten, wenn, wie es in einzelnen Fällen durchaus sein könne, die entsprechende Reife vorhanden sei, denn keine brauche unter nicht erfüllbaren sexuellen Bedürfnissen zu leiden; diese Bedürfnisse müßten eben nach islamischen Möglichkeiten kanalisiert werden. Flankierend dazu solle allerdings im Ehevertrag die Fortführung der Ausbildung festgelegt werden. Nicht alle teilen diese Ansicht. Den biographischen Erzählungen zufolge erscheint den einen eine Ehe um die 20 als erstrebenswert, während andere für sich ein Heiratsalter gegen das 30. Lebensjahr ins Auge fassen. In diesen Fällen gibt es keinen konkreten Mann. In einem Fall erfolgte die Eheschließung im Alter von 17, weil die Entsprechende mit 16 ihren Mann kennenlernte. Sie beklagte sich übrigens über die »Fürsorge« einer Lehrerin, die glaubte, sie vor einer Verkuppelung retten zu müssen.

14 Ein anderes, nicht durchgehend, aber wiederholt geäußertes Argument gipfelt in der gesellschaftlichen Bedeutung der islamischen Familie: Nur das gute islamische gleichgesinnte und bildungsmäßig gleichermaßen gut ausgestattete Paar kann auch gute Kinder erziehen. Dabei wird ein regionaler Unterschied deutlich: Während eine Re-Remigrantin, die zunächt in Deutschland, dann im Herkunftsland der Eltern aufgewachsen ist, dort Muslima wurde und anschließend wieder nach Deutschland zurückkehrte, der klassischen islamistischen Linie folgend islamische Erziehung und damit das Ansetzen am Individuum als Quelle der moralischen gesellschaftlichen Erneuerung betont, zielt die Argumentation der Nur-Deutschen auf Selbstbehauptung in der bestehenden Gesellschaft. Islamische Erziehung bedeutet hier moralische Erziehung zum integrierten Anderssein, zu wissen, wer man ist, und dieses als individuelles und kollektives Plus (Bhabha 1994) zu begreifen.

Literatur

Antoun, Richard (1968): »On the modesty of women in Arab Muslim villages«. American Anthropologist 70/4, S. 671-697.

Berger, Peter L. (1970): Auf den Spuren der Engel: die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung des Transzendenten. Frankfurt/Main.

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1969): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt/Main: Fischer.

Bhabha, Homi (1994): »DissemiNation: Time, narrative and the margins of the modern nation«. In: ders. (Hg.), The location of culture. London, New York: Routledge, S. 139-170.

Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Elias, Norbert (1986): »Wandlungen der Machtbalancen zwischen den Ge-

schlechtern. Eine prozeßsoziologische Untersuchung am Beispiel des antiken Römerstaates«. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 38, S. 425-449.
al-Faruqi, Ismail R. (1992): Al tawhid: Its Implications for Thought and Life. Herndon/VA: International Institute of Islamic Thought.
Foucault, Michel (1989): Sexualität und Wahrheit, Bde. 2 und 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
Foucault, Michel (1993): »Technologien des Selbst«. In: Foucault, Michel/Martin, Rux/Martin, Luther H. et al. (Hg.), Technologien des Selbst. Frankfurt/Main: Fischer, S. 24-62.
Geiersbach, Paul (1990): Gott auch in der Fremde dienen. Ein Türkenghetto in Deutschland, Bd. 2. Berlin: Mink.
Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut (1997): Verlockender Fundamentalismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
Jonker, Gerdien (1997): »Death, Gender and Memory. Remembering Loss and Burial as a Migrant«. In: Field, David/Hookey, Jenny/Small, Nell (Hg.), Death, Gender and Ethnicity. London, New York: Routledge, S. 187-201.
Kepel, Gilles (1996): Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung. München, Zürich: Piper.
Kepel, Gilles (1997): »Islamic Groups in Europe: Between Community Affirmation and Social Crisis«. In: Vertovec, Steven/Peach, Ceri (Hg.), Islam in Europe. The Politics of Religion and Community. Houndsmill et al.: Macmillan, S. 48-55.
Leveau, Rémy (1997): »The Political Culture of the Beurs«. In: Vertovec, Steven/Peach, Ceri (Hg.), Islam in Europe. The Politics of Religion and Community. Houndsmill et al.: Macmillan, S. 147-155.
Murata, Sachiko/Chittick, William (1994): The Vision of Islam. St. Paul/MN: Paragon House.
Nökel, Sigrid (1996): »Ich hab ein Recht darauf, meine Religion zu leben: Islam und zweite Immigrantengeneration in der Bundesrepublik Deutschland«. In: Schlee, Günther/Werner, Karin (Hg.), Inklusion und Exklusion. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, S. 275-303.
Nökel, Sigrid (1997): »Vielleicht bin ich sowas wie eine Emanze: Islam und Authentizität in Deutschland«. Feministische Studien 15/2, S. 6-22.
Pieterse, Jan N. (1994): »Globalisation as Hybridisation«. International Sociology 9/2, S. 161-184.
Schiffauer, Werner (1988): Die Migranten aus Subay: Türken in Deutschland. Stuttgart: Klett-Cotta.
Soysal, Yasemin Nuhoglu (1997): »Changing parametors of citizenship and claims-making: Organized Islam in European public spheres«. Theory and Society 26/4, S. 509-527.
Starrett, Gregory (1995): »The hexis of interpretation: Islam and the body in Egyptian popular school«. American Ethnologist 22/4, S. 953-969.

Schleierhafter Protest? Zur Kopftuchdebatte in der Türkei

Barbara Pusch

Das Kopftuch gilt als zentrales Symbol der Selbst- und Fremdwahrnehmung proislamisch[1] eingestellter Frauen. In der gegenwärtigen politischen Situation sorgen die Debatten um die weibliche Bedeckung in der Türkei jedoch für politischen Sprengstoff. Die Demonstrationen von proislamischen Studentinnen, die ihr Kopftuch im Namen der Demokratie nicht ablegen möchten, stehen in diesem Zusammenhang im Mittelpunkt der Diskussion. Ausgehend von diesen Demonstrationen geht der Beitrag einerseits auf das Spannungsfeld von Kemalismus und Islamismus ein. Andererseits analysiert er ausgehend von den realen gesellschaftlichen Bedingungen die Strategien, die im Kampf um das Kopftuch eingesetzt werden. Darüber hinaus wird auch nach der subjektiven Bedeutung der weiblichen Bedeckung in der Türkei gefragt.

Unter dem Motto *»Hand in Hand für Freiheit«* riefen bedeckte Studentinnen[2] in Istanbul zu einer Menschenkette auf. Broschüren auf Hochglanzpapier lagen in zahlreichen proislamischen Buchläden und Organisationen aus und luden zur Demonstration ein. Aufgerufen waren nicht nur jene Studentinnen, denen an der medizinischen Fakultät der Universität Istanbul wegen des Kopftuchs das Studium verwehrt wird, sondern alle Studentinnen, über denen aufgrund der ungeregelten gesetzlichen Situation das Damoklesschwert der Arbeitslosigkeit schwebt, sowie ihre Familien, Freunde und alle Gleichgesinnten.

In den Broschüren deklarierten die Studentinnen ihr Anliegen folgendermaßen:

> Kommt für eine Zukunft in Frieden, für Glaubens- und Gedankenfreiheit und laßt uns einander die Hand reichen, laßt uns unsere Stimmen, unsere Bemühungen und unsere Herzen vereinen.

Gewaltlos und solidarisch sollten Einheit, Stärke und Entschlossenheit demonstriert werden.

Das Anliegen der Studentinnen fiel auf fruchtbaren Boden. Am Vortag des Ereignisses rief auch die islamistische Presse zur Demonstration auf:

Sammelplätze und Treffpunkte wurden bekanntgegeben, Aussagen dementiert, daß es sich bei der geplanten Menschenkette um eine illegale Demonstration handele, und die Berechtigung dieser Protestkundgebung wurde betont.[3] Die aufwendige Werbung machte sich bezahlt: Am 11. Oktober 1998 nahmen wie erwartet rund drei Millionen Menschen an der Menschenkette teil. Die Organisation war perfekt: Von Istanbul bis zu der ostanatolischen Stadt Van reichten sich Jung und Alt die Hand, um ihrem Protest gegen das Kopftuchverbot an den Universitäten Ausdruck zu verleihen. Der Verkehr stand an diesem Tag still, und in den sonst hektischen Straßen herrschte Volksfeststimmung. Transparente, Luftballons, T-Shirts und Pappkäppchen mit dem Anlaß entsprechenden Aufschriften wurden verteilt.[4]

Zum Spannungsfeld von Kemalismus und Islamismus

Der Aufruf zu der Demonstration ist ein Beispiel für das neue und selbstbewußte Auftreten der proislamischen Frau in der türkischen Gesellschaft. Dieses neue Auftreten ist im Kontext der türkischen sozio-politischen Entwicklung nicht nur für jene Frauen, die diesen Schritt wagen, eine Herausforderung, sondern für weite Teile der Gesellschaft. Im Spannungsfeld von Kemalismus und Islamismus ist die Bedeckung, die sowohl in der Selbst- als auch in der Fremdwahrnehmung als zentrales Symbol der islamischen Weltsicht gilt, von großer Bedeutung. Über die Frage, wie Muslime in einem laizistischen Staat leben sollen, herrscht heute jedoch große Uneinigkeit. Ein Rückblick auf die Entwicklung des türkischen Islamismus erläutert die historischen Ursachen dieses Konfliktes.

Geschichtlicher Rückblick: Zur Entstehung des türkischen Islamismus

Der türkische Islamismus (*islamcılık*) geht auf die Auseinandersetzung zwischen der sich modernisierenden westlichen Welt und dem Osmanischen Reich zurück. Seit dem 16. Jahrhundert führte das internationale Erstarken der westlichen Welt zum stetigen Machtverlust des Osmanischen Reiches. Dessen Souveränität und Handlungsfähigkeit wieder herzustellen war das Ziel der ersten Reformen, die im 18. Jahrhundert begannen. Man setzte zunächst auf eine militärische Modernisierung des Reiches. Ab 1839 kam es zu einer weitreichenden Reformperiode, welche

als *Tanzimat*[5] in die Geschichtsschreibung einging. Parallel zu dieser Phase der Modernisierung, in der wichtige gesetzliche, bildungspolitische und wirtschaftliche Reformen durchgeführt wurden, entstand eine islamistische Opposition. Die Popularität islamistischer Gedanken setzte sich kontinuierlich bis in die Zeit der Jungtürken fort.

Alle führenden Kräfte dieser Zeit waren sich über die Notwendigkeit von Veränderungen und Modernisierungsmaßnahmen zur Wiederherstellung der Souveränität einig. Jedoch blieb die Frage um das Wie strittig. Der Politologe İlter Turan stellt in diesem Zusammenhang eine ideologische Lagerbildung fest: Die einen forderten als *batı yanlısı* (Anhänger des Westens) Veränderungen und Verwestlichung auf jedem Gebiet. Sie vertraten die Meinung, daß sich der Islam nicht mit westlicher Wissenschaft und Technologie verbinden läßt. Ihnen standen die *islamcı* (Islamisten) gegenüber, die eine Integration des Islam in seiner Gesamtheit ins gesellschaftliche Leben anstrebten. Als eklektische Bewegung suchten sie nach einer Synthese von wissenschaftlich-technischer Modernität und Islam (vgl. Turan 1993).

Modernisierung, Politik und Islam unter Atatürk

Mit Atatürk wurde der Diskussion, wie die Modernisierung verwirklicht werden solle, ein Ende gesetzt: Das Sultanat und das Kalifat wurden abgeschafft (1. November 1922 und 3. März 1924). 1923 wurde die Türkische Republik gegründet und 1937 der Laizismus-Grundsatz in der Verfassung verankert. Präsident der Republik war Mustafa Kemal (später auch Atatürk – Vater der Türken – genannt), der durch den Befreiungskrieg gegen die Siegermächte des Ersten Weltkrieges die Aufteilung des Landes verhinderte. Bis 1946 dominierte das Einparteiensystem, welches im Militär eine Führungselite kemalistischer Politik fand. Die Notwendigkeit dieser Führungselite wurde und wird damit begründet, daß mit der Etablierung der Türkischen Republik zwar ein bürgerlicher Nationalstaat entstanden sei, die bürgerliche Gesellschaft jedoch noch fehle. Die kemalistische Politik beruhte auf sechs Prinzipien: Laizismus, Republikanismus, Nationalismus, Populismus, Etatismus und Revolutionalismus (vgl. Giritli 1984). Neben strukturellen Säkularisierungsmaßnahmen (Säkularisierung des Staates, des Rechts etc.) sollten auch die religiösen Symbole durch Zeichen der westlichen Zivilisation, etwa durch die Sprachreform oder das Verbot, den Fez zu tragen, ersetzt werden (vgl. Zürcher 1993). Ziel dieser Reformen war die Einschränkung der Religion in der türkischen Gesellschaft auf kultureller und politischer Ebene. Dem

Islam wurde dabei die Legitimation im öffentlichen und politischen Leben entzogen, und er wurde zum Synonym für reaktionäre und obskure Weltanschauungen, die Reformen, Entwicklung und Fortschritt im Wege standen (vgl. Mardin 1993; Turan 1993).

Im Zuge der kemalistischen Reformen sollte auch das soziale Leben säkularisiert werden. Neben dem Verbot des Besuches der Heiligengräber (*türbe*) und der religiösen Orden (*tarikat*) wurde ein neues kemalistisches Frauenimage geschaffen: Die kemalistische Frau sollte sowohl im öffentlichen Bereich als auch in der Privatsphäre mit der traditionellen Lebensform brechen. In diesem Zusammenhang ist es auch nicht erstaunlich, daß Frauen von (kemalistischen) Männern dazu ermutigt wurden, in die Öffentlichkeit zu treten und am Aufbau der neuen Nation teilzuhaben. Als Berufstätige »im öffentlichen Dienst (d.h. im Dienst der neuen Republik), als Lehrerinnen (die Rolle der Erzieherin), als Teilnehmerinnen an Schönheitswettbewerben und Sportfesten (die Zurschaustellung emanzipierter Körper), als Schauspielerinnen auf der Theaterbühne (nicht eingeschränkt durch religiöse Vorschriften), als Restaurantbesucherinnen und Autofahrerinnen (die den öffentlichen Raum für sich beanspruchen)« (Göle 1997: 41) wurden Frauen zu wichtigen Symbolträgerinnen der kemalistischen Ideologie.

Re-Islamisierung des öffentlichen Raumes

Erst mit dem Übergang ins Mehrparteiensystem (1946) wurde mit dem Islam wieder Politik gemacht. Zunächst wurde der Islam zum Mittel im Kampf um Wählerstimmen instrumentalisiert. In den 70er Jahren wurden die ersten beiden »Parteien der Muslime«, wie sich die beiden proislamischen Parteien *Milli Nizam Partisi* und *Milli Selamet Partisi* von Necmettin Erbakan bezeichneten, gegründet. Nach dem Putsch von 1980 suchten sowohl das Militär als auch Turgut Özal eine Annäherung an den Islam.[6]

Die *Refah Partisi* (RP/Wohlfahrtspartei) konstituierte sich 1983. Bei den Regionalwahlen 1994 konnte sie u.a. in Istanbul und Ankara den Bürgermeister stellen, und aus den Parlamentswahlen 1995 ging sie als stärkste Partei hervor. Dies ermöglichte ihr auch die Bildung einer Koalitionsregierung, obwohl alle anderen Parteien vor den Wahlen versprochen hatten, sich nicht mit dieser »rückschrittlichen« Gefahr (*irtica*)[7] zu verbünden. Im Januar 1998 wurde die *Refah Partisi* vom Verfassungsgericht wegen Verstoßes gegen den Laizismus verboten. Ihre Nachfolgepartei, die *Fazilet Partisi* (Partei der Tugend), ist bereits gegründet. Der

Aufschwung des proislamischen Trends läßt sich weder auf die Wahlsiege der *Refah Partisi* reduzieren, noch stellt das Verbot der stimmenstärksten türkischen Partei das Ende der Bewegung dar. Die proislamische Bewegung konnte sich im allgemeinen politischen Klima der 80er Jahre entfalten.[8] Der Ausbau der Vorbeter- und Predigerschulen (*İmam-Hatip-Liseleri*)[9], die Wiedereinführung des verpflichtenden Religionsunterrichts an staatlichen Schulen, die Zunahme religiöser Stiftungen und Vereine[10], das Erstarken des muslimischen Kapitals, das sich zu einem eigenen ökonomischen Sektor entwickelte und heute in einer eigenen Wirtschaftsvereinigung[11] vertreten ist, sind nur einige Beispiele für diese Entwicklung.

Islamismus und die »neue« muslimische Frau in der Türkei

Die allgemeine Re-Islamisierung der türkischen Politik und Gesellschaft hat das proislamische Potential nicht nur gestärkt. Auch die proislamischen Werte und Normen haben sich gewandelt. Am Beispiel der »neuen« muslimischen Frau sind viele dieser Veränderungen besonders deutlich zu erkennen. Bis Mitte der 80er Jahre charakterisierten zwei Frauentypen das Bild der türkischen Frau in der Gesellschaft: die traditionelle Frau auf dem Land und die moderne Städterin. Auch heute prägen die Bilder von traditionell-muslimischen und städtisch-modernen Frauen zwei extrem unterschiedliche Typen von Türkinnen.

Die *traditionelle Frau* auf dem Land steht für das alte System, in dem Religion und Tradition die Frau einem Mann (Vater oder Ehemann) unterordnen und ihr das Recht auf Mitsprache und Selbstbestimmung versagen. Fehlende Bildung und ökonomische Abhängigkeit, so lautet ein anderes Argument, versperren ihr den Weg in die moderne türkische Gesellschaft. Die eingeschränkten Freiheiten der traditionellen Muslima werden oftmals kontrastierend der kemalistisch-modernen Frau gegenübergestellt. Die *kemalistisch-moderne Frau* lebt in der Stadt. Sie ist modern gekleidet (ohne Kopftuch), und die Religion spielt in ihrem Leben keine zentrale und handlungsleitende Rolle. Ihr Leben ist von den neuen (kemalistischen) gesellschaftlichen Errungenschaften geprägt, die ihr Bildung, gesellschaftliche Partizipation und Selbstbestimmung ermöglichen.

In der Gegenüberstellung der traditionell-muslimischen und der kemalistisch-modernen Frau werden moderne Werte wie Frauenrechte und Selbstbestimmung oft mit dem Kemalismus gleichgesetzt.[12] Obwohl diese These auch heute noch in weiten Kreisen der türkischen Gesellschaft Zuspruch findet, zeigt die soziale Realität, daß viele Frauen ihren

Weg unter andere (proislamische) Vorzeichen setzen und sich gleichzeitig als »modern« bezeichnen. Diese Frauen, die ich als *»neue« muslimische oder proislamische Frauen* bezeichnen möchte, beziehen sich in ihrem Denken auf den Islam und bedienen sich der modernen Errungenschaften der Türkei. Folglich sehen wir die »neue« muslimische Frau mit ihrem Kopftuch auch nicht in ländlichen Gebieten oder in den Armenvierteln der Stadt, sondern in jenen gesellschaftlichen Bereichen, die bis vor kurzem in der Türkei primär von Männern oder sogenannten »modernen« Frauen besetzt waren: an Universitäten, in der Politik, in Nicht-Regierungsorganisationen oder in den Medien. Das heißt, die »neue« muslimische Frau partizipiert trotz ihrer proislamischen Weltsicht an der modernen Welt. Ihr steht die Infrastruktur der Stadt zur Verfügung, sie verfügt über Bildung, und sie wird zunehmend gesellschaftlich aktiv.

Betrachtet man die soziale Herkunft dieser Frauen, so wird ihr gesellschaftlicher Aufstieg besonders deutlich. Aus verschiedenen Fallstudien geht hervor, daß diese Frauen aus traditionell-muslimischen Verhältnissen ländlicher Provinzen stammen. Die Mütter dieser Frauen verfügen selten über einen Volkschulabschluß, und die Töchter können als erste gut ausgebildete Frauengeneration in ihren Familien bezeichnet werden (vgl. İlyasoğlu 1994 und Mazlumder 1998). Somit steht der gesellschaftliche Aufstieg der proislamischen Frau auch für die Modernisierung der anatolischen Bevölkerung.

Aber auch in der Art und Weise, wie sich die »neue« muslimische Frau dem Islam nähert, wird ihre Einbettung in den modernen Kontext deutlich. Sie entscheidet sich im Gegensatz zur traditionell-muslimischen Frau bewußt für einen islamischen Lebensstil. Ihr islamisches Wissen erwirbt sie nicht mehr in hierarchischen *face to face*-Beziehungen, sondern sie bedient sich der modernen Massenmedien. Der proislamische Medienmarkt hat diesbezüglich ein reiches Angebot zu bieten: Fernsehsender, Radios, Zeitungen, Zeitschriften und Bücher (vgl. Pusch 1997, 1998). Und natürlich liest sie auch im »heiligen Text« selbst nach. Sie erforscht ihr religiöses Wissen also selbst. Ihr Wissenserwerb kann demnach als modern bezeichnet werden.[13] Was macht den Islam aber für gebildete, städtische Frauen attraktiv?

Der Islam als Stütze

Die Attraktivität des Islam ergibt sich auf unterschiedlichen Ebenen. Zum einen dient der Islam als Ordnungsprinzip in einer sich modernisierenden Welt, in der traditionelle Sicherheiten aufgehoben werden. Alte

Rollenbilder und vertraute Gemeinschaftsstrukturen lösen sich auf. Dies bietet zwar neue soziale Chancen, Möglichkeiten und Freiheiten. Es entstehen allerdings auch Verunsicherungen und Probleme. Eindeutige Verhaltensmuster verlieren an Bedeutung, und der Mensch muß sich ständig aufs neue entscheiden. Verstärkt wird das Maß an Unsicherheiten in der Türkei dadurch, daß sich die Lebensbereiche vieler Menschen geändert haben. Bis 1950 lebten rund 25 % der Bevölkerung in der Stadt, 35 Jahre später waren es 53 % (vgl. Tekeli 1995: 20). Mit der Binnenmigration, die zur Bevölkerungsexplosion in den Ballungszentren führte, wandelte sich nicht nur das Bild der Städte, sondern es veränderten sich auch die konkreten Lebensbedingungen breiter gesellschaftlicher Gruppen. Die Menschen verloren die gewohnte Sicherheit, die ihnen die ländlichen Strukturen geboten hatten, und sie fanden sich im fremden Getümmel der Großstadt wieder – eine Dimension, die nicht vergessen werden darf, wenn man den Rückgriff auf den Islam verstehen möchte.

Hinzu kommt, daß der Islam v.a. für die Menschen traditionell-ländlicher Herkunft eine bekannte, wichtige und legitime Bezugsgröße ist. Der Islamismus wiederum läßt Neuinterpretationen zu und bietet auf viele Fragen eine Antwort; somit kann er auch als Leitfaden in einer sich wandelnden Lebenswelt verstanden werden, der das Leben der Individuen vereinfacht.

Dies veranschaulicht das Beispiel der *bedeckten Studentinnen*. Aus verschiedenen Fallstudien über bedeckte Studentinnen geht hervor, daß sich viele erst im Laufe ihrer Studienzeit diese Art der Bekleidung wählen. Als Grund für diesen Schritt geben die Studentinnen häufig an, sie hätten sich in der neuen Umgebung unwohl gefühlt und mit Selbstvorwürfen wegen ihres Umgangs mit männlichen Studienkollegen auseinandersetzen müssen. Erst mit der Bedeckung ihres Körpers hätten sie sich wohl und frei gefühlt. Verständlich wird dieses Verhalten, wenn man sich vor Augen hält, daß diese Mädchen im allgemeinen traditionell-muslimischer Herkunft sind. In ihren Familien gibt es keine weiblichen Vorbilder, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben. Das von zu Hause mitgebrachte Wertesystem steht in Konkurrenz zu modernen Orientierungen. In dieser Situation ermöglicht ihnen die Übernahme islamistischer Werte, diesen Wertekonflikt zu überwinden. Einerseits stellt die Übernahme islamistischer Werte keinen Bruch mit den von zu Hause mitgebrachten Normen dar, andererseits können mit dem Islamismus diese Werte neu definiert werden (vgl. Acar 1995; Göle 1993).

Islamismus und Modernisierung

Die Attraktivität des Islam erklärt sich auch aus seinem Verhältnis zur Moderne. Der Islamismus ist, der Auffassung Günther Seuferts zufolge, nicht nur eine Reaktion auf das moderne Leben:

> Obwohl die Rückkehr der Religion in den politischen Raum einen Rückschritt in die Geschichte bedeutet, zeigen die Veränderungen der Lebensverhältnisse, daß der Islamismus nicht nur eine Reaktion auf moderne Lebensverhältnisse ist, sondern daß sich über die islamistische Aktivität ihre eigenen Lebensverhältnisse (die der proislamisch eingestellten Bevölkerungsgruppen; B.P.) modernisieren (Seufert 1996: 4).

Unter der Prämisse, daß politische Partizipation und das gesellschaftliche Engagement für bestimmte Anliegen als moderne Werte gelten, wird deutlich, daß die islamistische Frau gerade durch ihre Aktivitäten ihre Lebenswelt modernisiert. Die Beispiele dafür sind zahlreich: das politische Engagement der Aktivistinnen der ehemaligen Wohlfahrtspartei oder das Aufbegehren proislamischer Studentinnen, die sich im Namen der Demokratie gegen das »Kopftuchverbot« an den Universitäten auflehnen. Dieses Phänomen erscheint als Paradox. Die Argumentation der proislamischen Frauengruppe »Mütter der Stadt« *(Şehir Anneleri)* verdeutlicht dieses Paradox. Die »Mütter der Stadt« protestieren gegen verschiedene gesellschaftliche Entwicklungen in Istanbul, wie z.B. die zunehmende planlose und oftmals illegale Bebauung. Ihren Protest erklären sie folgendermaßen:

> Wir sind die Mütter der Stadt. Was sagen unsere Vorfahren? Der weibliche Vogel baut das Nest. Wenn das so ist, bauen die weiblichen Vögel, also die Mütter, auch die Städte, in denen sich das Nest befindet (o.N. 1996).

Aus dem Denken heraus, daß die Frau für das Heim verantwortlich ist – eine Anschauung, die natürlich nicht nur im Islamismus weit verbreitet ist –, beginnen die »Mütter der Stadt« in der Gesellschaft aktiv zu werden.

Islamismus und Wandel

Der Islamismus will Antworten auf die Probleme der modernen Welt geben und ist in diesem Sinne als Gegen- und Protestbewegung zur Mo-

derne zu verstehen. Proislamische Bewegungen sind allerdings keine traditionellen Bewegungen. Vielmehr entwickeln sie ein alternatives Gesellschaftsmodell, das auf das »goldene Zeitalter des Islams«[14] Bezug nimmt. Gleichzeitig sind proislamische Bewegungen in der Moderne verankert. Der Politologe Bassam Tibi meint in diesem Zusammenhang:

> Die Moderne ist und bleibt der einhüllende Kontext. Ohne Moderne gäbe es weder Fundamentalisten noch Modernisten. Die Identität der Fundamentalisten wird sowohl in Hinblick auf ihre psychologische Verfassung als auch auf die zugehörige historische Bewegung entscheidend von eben dieser Moderne geprägt (Tibi 1992: 40).

Dies wird in der Türkei auch im Diskurs der muslimischen Intellektuellen[15] deutlich. Ausgehend von der Unwandelbarkeit Gottes und seiner Gesetze betonen sie die Befreiung vom veralteten Islamverständnis.[16] Aus dieser Perspektive greifen sie nicht nur moderne Themen wie z.B. Umweltschutz auf (vgl. Pusch 1997), sondern interpretieren den Islam konträr zur Tradition. Neudefinitionen und -interpretationen kennzeichnen den proislamischen Diskurs in der Türkei. Im *mainstream* der proislamischen Diskussion werden verschiedene frauenfeindliche Inhalte traditioneller islamischer Rechtsprechung uminterpretiert und zugunsten der Frau ausgelegt. Ein gutes Beispiel dafür ist die Frage des Erbes. Frauen steht nach islamischer Rechtsprechung bekanntlich nur die Hälfte des Erbteils von Männern zu. Diese Ungerechtigkeit wird im proislamischen Diskurs jedoch insofern zum Vorteil der Frau ausgelegt, als betont wird, daß die Frau ihr Erbe im Gegensatz zum Mann nicht in die Familie einbringen muß. Der Frau stehe das Erbe zur eigenen Verfügung, und deshalb sei es auch »logisch«, daß sie nur die Hälfte bekommt. Aber auch andere heikle Themen wie z.B. die Polygamie werden re-interpretiert. Es wird vorausgesetzt, daß die erste Frau die Einwilligung gibt. Darüber hinaus wird der Ausnahmecharakter der Polygamie betont. Als Problemlösungsmodell soll sie nur in Ausnahmesituationen Anwendung finden – also etwa bei einem Frauenüberschuß im Kriegsfall oder bei schwerer Erkrankung der ersten Ehefrau.

Jene Frauen, die in der breiten Öffentlichkeit als »feministische Islamistinnen« bezeichnet werden, streben jedoch eine drastischere Veränderung der Stellung der Frau an. Die proislamische Autorin Cihan Aktaş lehnt sich entschieden gegen die männliche Unterdrückung der Frau auf. Sie vertritt die Meinung, daß das Haus nicht der einzige Platz für die Frau sein dürfe. Ganz im Gegenteil erklärt sie:

> Der Glaube, welcher die Rolle der Frau mit Hausarbeiten beschränkt, ist eine Quelle der Unruhe in der Ehe (Aktaş 1996: 23).

Dem Bild der traditionell-muslimischen Frau wird heute das Bild der selbstbewußten Muslima gegenübergestellt, die sich zunehmend von der klassischen Rollenzuschreibung befreit und ihr Leben selbst bestimmt. Sie tritt in den öffentlichen Raum und will in diesem – hierin ist sie der säkular-kemalistischen Frau vergleichbar – bestehen (vgl. İlyasoğlu 1996). Sie will sich nicht dafür rechtfertigen, sondern als gleichberechtigtes Individuum ihren persönlichen Weg gehen – sei es als politische Aktivistin, als Studentin oder im Beruf.

Islamismus als sozialer und politischer Sprengstoff

Von kemalistischer Seite wurde das Erstarken des Islam auf politischer und sozialer Ebene nicht schweigend hingenommen.[17] Auf der politischen Ebene heißt es, sei das geplante und/oder hinnehmbare Maß an Islamisierung seit langem überschritten. Dies ist auch der Grund für verschiedene Maßnahmen, mit denen der Einfluß der islamistischen Bewegung seit 1997 begrenzt werden soll.[18] Der Erfolg solcher Maßnahmen bleibt zweifelhaft. Unbestritten ist die Spaltung der türkischen Gesellschaft in diese beiden politischen Lager.

Genau diese Spaltung der türkischen Gesellschaft ist für die Kopftuchdebatten und folglich für die Lebenswelt proislamisch eingestellter Frauen von Bedeutung. Der bekannte Vergleich von Schleierträgerinnen mit großen schwarzen Müllsäcken verdeutlicht die angespannte und emotionsgeladene Situation. Das »Kopftuchverbot« an den Universitäten und die Einschränkung der Beschäftigungsmöglichkeiten bedeckter Frauen bezeichnen hingegen den verzweifelten Kampf der Kemalisten, das Modernisierungskonzept Atatürks aufrechtzuerhalten.

Das Kopftuch im Spannungsfeld von Islamismus und Kemalismus

Das »Kopftuchverbot«[19] – ein Gesetz?

Kleiderfragen werden in zwei Gesetzen geregelt, in dem sogenannten »Hutgesetz« (*Şapka İktisası Hakkında Kanun*) von 1925 und dem »Gesetz nicht zu tragender Kleidung« (*Bazı Kisvelerin Giyilemiyeceğine Dair Kanun*) von 1934. Das »Hutgesetz« besagt, daß alle Minister, Parlamentsabgeordneten und öffentlichen Bediensteten einen Hut tragen müssen – eine Bestimmung, die heute zwar noch in Kraft ist, aber nicht mehr eingehalten und überprüft wird. Das »Gesetz nicht zu tragender Kleidung« regelt u.a. die Kleidervorschriften für Geistliche und Ausländer. Bestimmungen über das Kopftuch sind in diesen beiden elementaren Gesetzen nicht enthalten. Aus diesem Grund vertreten proislamische Juristen die Ansicht, daß das Kopftuchverbot für Frauen in öffentlichen Einrichtungen, sei es als Studentin oder Beamtin, auf keiner gesetzlichen Grundlage beruhe – im Gegenteil, sie pochen auf Freiheitsrechte, die in der Verfassung garantiert seien. Wie später noch ausführlich dargestellt werden wird, sehen im Gegensatz dazu die Kemalisten in der Bedeckung einen Widerspruch zum Laizismus, der in Paragraph 2 der Verfassung von 1982 verankert ist.

Mit Kopftuch = ohne Arbeit?

Im öffentlichen Dienst regelt die Kleiderordnung für öffentlich Bedienstete (*Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan Personelin Kılık-Kıyafetine Dair Yönetmelik*) die Frage der zu tragenden Kleidung. Für die weiblichen Mitarbeiter besagt diese unter anderem, daß der Kopf immer »unbedeckt« (*açık*) sein muß. Diese Verordnung schließt viele bedeckte Frauen von einer Tätigkeit im öffentlichen Dienst aus. Nur wenige bedeckte Frauen »umgehen« diese Regelung, indem sie das Kopftuch am Arbeitsplatz abnehmen und/oder eine Perücke aufsetzen (vgl. İlyasoğlu 1994).

In großen Teilen der Privatwirtschaft sind bedeckte Frauen mit einem ungeschriebenen Gesetz konfrontiert. Da das Kopftuch zu einem Symbol der islamistischen Weltsicht wurde und von kemalistischen Kreisen als »rückschrittlich« (*irtica*) abgelehnt wird, vermeiden viele Unternehmen, bedeckte Frauen einzustellen. Eine bedeckte Frau entspricht nicht dem Image eines modernen Betriebes. In diesem Zusammenhang stellt sich nun die Frage, wo qualifizierte, muslimisch bedeckte Frauen arbeiten können.[20]

Die Ausübung eines qualifizierten Berufes im öffentlichen Dienst war für bedeckte Frauen lange eine Utopie. Eine relative Verbesserung trat für diese Gruppe erst mit dem Wahlsieg der *Refah Partisi* bei den Regionalwahlen im Jahr 1994 ein. Seit diesem Wahlsieg liegt die Verwaltung bedeutender Metropolen, wie z.B. Istanbul und Ankara, in der Hand der *Refah Partisi* bzw. ihrer Nachfolgepartei *Fazilet Partisi*, die bedeckten Frauen in verschiedensten Einrichtungen und auf unterschiedlichen Ebenen (Bibliotheken, Behörden, Verwaltung etc.) Arbeitsmöglichkeiten garantier(t)en – und das, obwohl die Kleiderordnung für öffentlich Bedienstete auch für Gemeindebedienstete gilt.[21] Mit dem Aufschwung und Wandel des »grünen Kapitals«[22] fanden bedeckte Frauen auch in der Privatwirtschaft Beschäftigungsmöglichkeiten. Indem sich das »grüne Kapital« vom traditionellen ländlichen Kleinbetrieb löst, in die türkischen Wirtschaftszentren zieht und sich modernisiert, hat sich die traditionelle Einstellung gegenüber der Beschäftigung der Frau geändert. Auch als Journalistinnen, Ärztinnen, Sekretärinnen, Büroangestellte und Lehrerinnen in muslimischen Privatschulen oder Korankursen sind proislamische Frauen zunehmend berufstätig (vgl. Pusch 1998; İlyasoğlu 1994).

Nach einer Zeit der Integration der proislamischen Frauen in den Arbeitsmarkt ist allerdings eine gegenläufige Tendenz zu verzeichnen. Verantwortlich dafür sind nicht nur die Maßnahmen, die darauf abzielen, den Einfluß der proislamischen Bewegung einzudämmen. Frauen, die mit ihrer Bedeckung *die* islamische Weltsicht symbolisieren, werden auch in den proislamischen Kreisen verstärkt wieder aus dem öffentlichen Leben herausgedrängt. Damit wird ihnen einerseits die Möglichkeit zur beruflichen und ökonomischen Entwicklung genommen, und andererseits werden sie in die klassische Frauenrolle zurückgedrängt. Diese Entwicklung zeichnet sich auch in der *Fazilet Partisi* ab. Die Frauenkommission der *Refah Partisi*, die aufgrund ihrer geleisteten Basisarbeit einst viel Aufsehen erregte, existiert in der *Fazilet Partisi* nicht mehr. Die ehemalige Vorsitzende der Frauenkommission Sibel Eraslan faßt diese Entwicklung mit folgenden Worten zusammen:

> Man möchte nicht mehr, daß wir mit dem Kopftuch in die Öffentlichkeit treten. Das ist ihnen politisch zu gefährlich. Deshalb haben sie jetzt blonde, nicht bedeckte Alibifrauen in der Partei.[23]

Das »Kopftuchverbot« an den Universitäten

Ähnlich wie im öffentlichen Dienst beruht das Kopftuchverbot an den Universitäten nicht auf »Kleidungsgesetzen«. Die Kopftuchfrage türkischer Studentinnen war lange Zeit kein gesellschaftliches Thema und weder in Gesetzen noch in Verordnungen geregelt. Bis in die 80er Jahre dienten die türkischen Universitäten primär der Ausbildung kemalistischer Eliten (vgl. Neusel 1993). In diesen Kreisen stellte sich die Kopftuchfrage nicht. Erst mit der zunehmenden Binnenmigration in die Städte, dem steigenden Bildungsniveau größerer gesellschaftlicher Gruppen und dem Wandel der Universitäten von Eliten- zu Massenausbildungsplätzen bekamen auch junge Frauen aus traditionellen Kreisen die Möglichkeit zu studieren. Das Verbot der weiblichen Bedeckung, das vom »Rat für Höhere Bildung« (*Yüksek Öğretim Kurulu – YÖK*) unter dem Druck des »Nationalen Sicherheitsrates« (*Milli Güvenlik Kurulu – MGK*) 1982 verhängt wurde, kann in diesem Zusammenhang als erster Machtkampf gegen die sich proislamisch-modernisierende ländliche Bevölkerung gesehen werden. Die Umsetzung des »Kopftuchverbots« auf dem Campus erwies sich als schwierig, und es kam zu einer Lockerung – ein Zugeständnis, das wiederum kemalistische Kreise erregte (vgl. Özdalga 1998: 39ff.). 1987 wurde dann in der »Disziplinarverordnung für Hochschulstudenten« *(Yükseköğretim Kurumları Öğrenci Disiplin Yönetmeliği*) von 1985 ein neuer Paragraph verankert. Das Tragen von »nicht zeitgenössischer Kleidung« sollte mit einer Disziplinarstrafe sanktioniert werden können. In der Novellierung dieser Verordnung wurde ein Jahr später eine Ausnahme in Klammern beigefügt: »Aus religiösen Gründen dürfen Hals und Haar mit einem Tuch oder Kopftuch bedeckt werden.« Dieser Paragraph wurde jedoch ein Jahr später erneut gestrichen. Nur im Hochschulstudiengesetz von 1990 heißt es heute noch, daß die Kleidung, solange sie nicht in Widerspruch zu den gültigen Gesetzen steht, frei ist.

In der Diskussion um die Bedeckung von gläubigen Studentinnen beziehen sich proislamische Kreise auf das Hochschulgesetz und die Tatsache, daß in der Disziplinarverordnung das Kopftuch nicht ausdrücklich als »nicht zeitgenössisch« *(çağdışı)* erwähnt ist. Kemalistische Kreise argumentieren hingegen mit dem Laizismus, der in der Verfassung verankert ist. Verschiedene Entschlüsse des Verwaltungs- und Verfassungsgerichtshofs geben ihnen dabei Recht. So heißt es in einem Beschluß des Verwaltungsgerichts:

> Kleidung hängt zweifellos mit den Traditionen der Menschen, den natürlichen Umweltbedingungen und der Kultur zusammen. In unserem Land, wo das traditionelle Leben sehr verbreitet ist, bedecken viele Frauen ihren Kopf, ohne dabei politische oder bestimme Gründe zu haben. Aber eine Gruppe von Frauen und Mädchen bedeckt ihren Kopf aus Reaktion gegen die zeitgenössische Kleidung und als Protest gegen die Grundsätze und Reformen Atatürks. Die Vertreter dieser Weltanschauung möchten in der Religion keine Gewissensfrage sehen, sondern sie zu einer Lebensform machen. Und man weiß, daß sie den Staat wieder auf den Grundsätzen der Religion bauen wollen (Beschluß vom Verwaltungsgerichtshof *[Danıştay]* am 2. März 1994).

Im Spannungsfeld von Islamismus und Kemalismus erweist sich diese Argumentation als problematisch, weil sie nicht von Fakten oder Gesetzen, sondern von Einschätzungen und Interpretationen ausgeht. Dies bedeutet, daß offizielle Stellungnahmen nicht zur Konfliktlösung beitragen, sondern im Gegenteil die Stimmung anheizen. Im Kampf um die gesellschaftliche Anerkennung ist es in der Folge kaum verwunderlich, daß bedeckte Studentinnen ihr Recht auf Bildung im Namen der Demokratie und der Menschenrechte fordern und daß sie von proislamischen Kreisen genau mit diesen »legitimen«, d.h. in den Grundsätzen des Rechtsstaats verankerten Argumenten unterstützt werden.

Kopftuchtragen – im Namen der Demokratie und Menschenrechte

Wie ich an mehreren Stellen bereits gezeigt habe, kämpfen bedeckte Frauen im Namen der Demokratie und Menschenrechte um ihr Recht auf Bedeckung und werden dabei von proislamischen Kreisen unterstützt. Der proislamische Menschenrechtsverein *Mazlumder*[24] ist in diesem Zusammenhang ein besonders tatkräftiger Partner. Neben der Rechtsberatung für bedeckte Frauen in der Kopftuchfrage[25], stellt die »Kopftuchtyrannei« *(başörtüsü zulümü)* einen zentralen Aspekt ihrer Öffentlichkeitsarbeit dar: *Mazlumder* organisiert viele Presseveranstaltungen über diverse »Kopftuchvorfälle« *(başörtüsü olayları)* und geht in den verschiedenen Publikationen ausführlich auf die »Kopftuchgeschädigten« *(başörtüsü mağdurları)* ein.[26] Im Rahmen ihrer Bemühungen, über die Diskriminierung von Kopftuchträgerinnen in der laizistisch-kemalistischen Öffentlichkeit zu informieren, hat *Mazlumder* auch eine Umfrage unter bedeckten Studentinnen in Auftrag gegeben. Diese Umfrage wurde im Oktober und November 1997 vom Forschungszentrum *Modus* durchgeführt, welches 700 bedeckte Universitätsstudentinnen in

Istanbul, Ankara, Bursa, Trabzon und Konya zum Kopftuch befragte (vgl. Mazlumder 1998: 373 ff.).

Die Ergebnisse dieser Umfrage können folgendermaßen zusammengefaßt werden: Die befragten Studentinnen stammen zum Großteil aus Anatolien und kommen aus einfachen Verhältnissen. Bei 48,8 % haben die Väter einen Volksschulabschluß und sind als Arbeiter oder Beamte bzw. im Kleingewerbe beschäftigt. Ihre Mütter sind hingegen zu einem Großteil Hausfrauen. Da 10 % der Befragten angeben, daß sie sich aufgrund eines familiär vermittelten Wertesystems bedecken und 78,7 % der Familien auf die Bedeckung ihrer Töchter aus religiösen Gründen positiv reagierten, kann festgehalten werden, daß ein Großteil der befragten Kopftuchstudentinnen aus traditionell-muslimischen bzw. proislamisch eingestellten Familien stammt. Als Grund für die Bedeckung geben 84,3 % der Befragten an, daß sie sich aus religiösen Gründen bedecken, und 93,8 % sagen, daß sie sich freiwillig, d.h. ohne Druck von außen, dazu entschlossen haben. Die erste Begegnung mit dem »Kopftuchverbot« haben die Studentinnen primär im säkularen Bildungssystem erfahren (50,5 % an der Universität und 35,7 % in der Schule). Als erste Reaktion auf das »Kopftuchverbot« sagen 71 % der Befragten, daß sie nicht aufgeben, sondern um ihr Kopftuch kämpfen werden, und 87 % meinen, daß sie, vor die Zwangsentscheidung Ausbildung oder Kopftuch gestellt, ihr Kopftuch nicht ablegen würden. Hinsichtlich der Strategien, die im Konflikt um die Akzeptanz der Bedeckung zu ergreifen sind, geben 79,6 % der Befragten an, daß man sich auf Glaubensfreiheit und Menschenrechte beziehen solle; die Gruppe jener, die unter Bezugnahme auf ihre proislamische Identität einen politischen Kampf bevorzugt, ist mit 16,6 % beträchtlich kleiner. Die Angaben hinsichtlich ihrer Einstellung zur Bedekkung spiegeln die weit verbreiteten Ansichten und Kleidungsformen der »neuen« muslimischen Frau wider: 85,6 % der Befragten erachten die Bedeckung als grundlegende religiöse Pflicht, die Verschleierungsmode[27] hingegen wird zu 60,4 % abgelehnt, obwohl 50,7 % der Befragten keine strengen Vorstellungen von Bedeckung (Schleier, bodenlanger Mantel etc.) haben, und bis zu einem gewissen Grad selbst nach der (Verschleierungs-)Mode gehen, und 60,8 % Kopftücher als große, einfache Tücher definieren, die den modischen Trend der Kopftücher zur Zeit in der Türkei bestimmen.

Darüber hinaus wird in der Studie eine demokratische und liberale Grundhaltung der befragten Studentinnen deutlich: 86,5 % geben an, daß alle Frauen, die an die Grundsätze des Islam glauben, Musliminnen seien,

auch wenn sie sich selbst nicht bedecken, und 56,4 % sind der Ansicht, daß die Moral eines Menschen nicht mit seiner Kleidung zusammenhängt. Mehr als die Hälfte der Befragten (56,5 %) glaubt außerdem, daß sie gegen eine »Bedeckungspflicht« in der Türkei protestieren würden, und 79,4 % der Befragten sind der Meinung, daß sich in der Öffentlichkeit jeder so kleiden soll, wie er möchte. Die Präsenz der proislamischen Frau in der Öffentlichkeit befürworten 87,4 % der Befragten.

Die Ergebnisse dieser Umfrage sind v.a. aus zwei Gründen für die Analyse der Kopftuchdebatte in der Türkei von Bedeutung: Erstens verdeutlicht die Tatsache, daß eine Umfrage zu diesem Thema gemacht wurde, daß sich proislamische Kreise moderner Strategien bedienen – und das, obwohl in vielen proislamischen Kreisen die positivistische Wissenschaft abgelehnt wird. Zweitens spiegeln die Ergebnisse dieser Umfrage jenes Image wider, das proislamische Kreise über bedeckte Frauen verbreitet sehen möchten: Bedeckte Studentinnen sind tolerant, selbstbewußt, selbstbestimmt und bedienen sich zur Verteidigung ihrer persönlichen Anliegen demokratischer Mittel. Im Kräfteringen von Islamismus und Kemalismus ist der Aufbau dieses Images – oder besser: der »wissenschaftliche Nachweis« über die Eigenschaften der »neuen« muslimischen Frau – essentiell, weil sich proislamische Kreise unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen nur »systeminterner« Strategien bedienen dürfen. Der Rückgriff auf andere Mittel und Strategien würde sie nämlich in einen noch größeren Konflikt mit der kemalistischen Macht bringen. Anders ausgedrückt heißt dies, daß sich proislamische Kreise legitimer, moderner, demokratischer und rechtsstaatlicher Mittel bedienen *müssen*, wenn sie in der gegebenen Gesellschaftsordnung bestehen möchten und/oder ihre kurzfristigen Ziele in dieser erreichen möchten.

Hält man sich die verbreiteten Einstellungen und Einschätzungen laizistisch-kemalistischer Kreise vor Augen, so können die genannten Daten auch als »Abrechnung mit Vorurteilen« interpretiert werden. Denn im Gegensatz zur vorherrschenden kemalistisch-laizistischen Meinung (Frauen bedecken sich entweder unter dem Druck männlicher Familienoberhäupter oder aus fanatisch-islamistischen Gründen; proislamische Kreise ziehen einen diktatorischen Gottesstaat dem modernen türkischen Rechtsstaat vor und erkennen Demokratie nicht an; Islamisten sind eine kleine gefährliche Minderheit etc.) wird in dieser Studie ein anderes Bild gezeichnet: das einer liberalen, selbstbestimmten und modernen proislamisch eingestellten Frau. Dieses Bild stimmt mit grundlegenden Werten der kemalistisch-laizistischen Gesellschaft (Demokratie, Vertrauen in

den Rechtsstaat, Aktivität im öffentlichen Raum) überein. Der Aufbau dieses Images ist aus den oben bereits genannten Gründen essentiell für das Bestehen der proislamischen Bewegung im allgemeinen und für die Legitimierung des Anliegens der bedeckten Studentinnen im speziellen.

Zur subjektiven Bedeutung der Bedeckung

Betrachtet man die Schwierigkeiten, die proislamisch eingestellte Frauen wegen ihrer Bedeckung auf sich nehmen, und die Rechtfertigungsstrategien, die in der Auseinandersetzung mit der kemalistisch-laizistischen Öffentlichkeit entwickelt werden müssen, so stellt sich die Frage, wieso bedeckte Frauen diese Anstrengungen auf sich nehmen. Um diesen Aspekt verständlich zu machen, möchte ich darauf hinweisen, daß bedeckte Frauen die Strategie, das Kopftuch abzunehmen, strikt ablehnen. Das geht nicht nur aus den genannten Umfrageergebnissen hervor, sondern wird auch in der proislamischen Frauenliteratur immer wieder als unzumutbare Problemlösungsstrategie disqualifiziert.[28] Aus diesem Grund erscheint es mir an dieser Stelle auch sinnvoll, auf die subjektive Bedeutung der Bedeckung genauer einzugehen.[29]

Das Kopftuch als Ausdruck religiösen Empfindens

Das Kopftuch ist für Frauen in der Türkei, die sich bewußt für einen islamischen Lebensstil entschieden haben, ein Ausdruck der Verinnerlichung und Verwirklichung eines tiefen religiösen Empfindens. Dieses religiöse Empfinden steht für die Betreffenden über sämtlichen weltlichen Werten und Lebensformen. Die Islaminterpretationen, auf die die Frauen Bezug nehmen, schreiben die Bedeckung des Hauptes vor. Die Entscheidung der Frau, sich zu bedecken, ist somit auch eine Annäherung an das göttliche Wunschbild der muslimischen Frau. Das Kopftuch verstärkt die Beziehung zu Gott und hilft, sie auszubauen. Das heißt, die Bedeckung ist nicht eine reine religiöse Pflichterfüllung, sondern auch *ein* Ansatzpunkt, Gott näher zu kommen, sich seiner immanenten Gegenwart zu vergewissern.

> Sich zu bedecken ist eine Handlung, die etwas mit dem Glauben und dem Sichbinden, sich selbst die Verbundenheit deutlich zu machen und zu konkretisieren zu tun hat. ... Es konkretisiert das eigene Sein in der Ver-

> bindung zum Heiligen. ... Du willst etwas tun, um die Beziehung zu Gott zu entwickeln, seine Liebe zu gewinnen.[30]

Bedeckung kann also als Ausdruck tiefen Glaubens bezeichnet werden. Dieser tiefe Glaube ist zunächst eine rein persönliche Angelegenheit.

Das Kopftuch als Opfer weltlicher Freiheit und als Ausdruck religiöser Weltsicht

Auf der religiösen Ebene macht das Kopftuch seinen Trägerinnen ihre Entscheidung für Gott allgegenwärtig. Es visualisiert den Entschluß, in Verbindung mit Gott stehen zu wollen. Daraus resultiert für die Frauen eine religiöse Ethik, nach der sie ihr Leben gestalten. Wie die folgenden beiden Zitate zeigen, heißt dies, daß das religiöse Element der Bedeckung für die bedeckten Frauen nicht nur sozial determinierend, sondern auch einschränkend ist. So meint eine Gesprächspartnerin:

> Wenn Sie sich bedecken, können Sie nicht überall hingehen. Ich war z.B. ein sehr aktiver Mensch in meiner Studentenzeit. Und wenn Sie sich bedecken, dann wissen Sie, daß Sie mit ihren Freunden nicht überall hingehen können, nicht ausgehen können, nicht alles machen können.

Eine zweite Gesprächspartnerin veranschaulicht diesen Aspekt mit ganz konkreten Beispielen:

> Glauben sie nicht, daß ich nicht auch schwimmen gehen möchte und das (Kopftuch; BP) in dieser Hitze gerne trage. Ist das (Kopftuch; BP) etwas Angenehmes? Nein, wirklich nicht. Das hält zusätzlich warm.

Wie diese beiden Zitate verdeutlichen, wird das Kopftuch nicht nur in der Fremdwahrnehmung als Einschränkung empfunden, sondern auch von seinen Trägerinnen selbst. Eine Erklärung, warum sie diese Einschränkungen auf sich nehmen, geben die beiden Interviewpartnerinnen selbst. Die erste Frau fährt nämlich mit folgenden Worten fort:

> Aber dann wird es Ihnen wieder bewußt, Sie denken an das Jenseits, an den Tod. Nach dem Tod gibt es ein Leben ... und das ist unendlich.

Daß der Gedanke an das Jenseits für das weltliche Dasein bestimmend ist, drückt auch eine andere Frau aus:

> Wenn der Mensch frei leben will, dann soll er es tun. Aber ich glaube, daß wir hier ein Leben von vielleicht 60 Jahren haben. So ist es doch. Und wir glauben an ein Leben nach dem Tod. Also das ist etwas Islamisches. Dort werde ich Gott Rechnung geben müssen. Und Gott sagt: »Frau, wenn Du

> Muslim bist, bedecke dich. Bedecke dich, bete, lüge nicht, faste.« Also solche Sachen sagt Gott. Mein Gott, mein Schöpfer möchte das von mir. Wenn ich das nicht mache, werde ich morgen dafür die Strafe bekommen. ... Wenn ich auf dieser Welt für Gott arbeite, wird mir Gott im Jenseits das Beste vom Paradies geben.

Die Bedeckung ist ein Ausdruck religiösen Empfindens. Diese Beziehung zur Religion hat auch Konsequenzen für das weltliche Leben und ist Ausdruck einer religiösen Weltsicht. Der Begriff »religiöse Weltsicht« besagt dabei, daß das weltliche Leben nach religiösen Maßstäben ausgerichtet und bewertet wird. Allgemein wurde in diesem Zusammenhang oben bereits festgehalten, daß sich im modernen gesellschaftlichen Kontext das Wesen der religiösen Weltsicht verändert hat. Für die Bedekkungsfrage ist dabei die Unterscheidung zwischen dem traditionellen und modernen Bedeckungsmodus maßgeblich.

Bedeckung als persönliche Entscheidung

Im Gegensatz zur Tradition ist die Bedeckung im modernen gesellschaftlichen Kontext kein Status quo. Die Bedeckung beruht nicht auf einer spezifischen (traditionell-muslimischen) Vorstellung von Anstand, und für die Frau ist die Bedeckung kein gesellschaftliches Muß mehr. Im Gegenteil: Gerade im städtischen Kontext wird die bedeckte muslimische Frau wegen ihres Kopftuchs diskriminiert.

Die weibliche Bedeckung im städtisch-modernen Kontext ist heute das Resultat eines individuellen Entscheidungsprozesses. In Anbetracht der gesellschaftlichen Verhältnisse muß das Individuum zwischen religiösen und gesellschaftlichen Dimensionen abwägen. Die Bedeckung ist in diesem Zusammenhang nicht aus dem einfachen Ursache-Wirkungsmodell »Religion – Glaube – Erfüllung religiöser Pflichten« zu erklären. Der Schritt zur Bedeckung ist vielmehr ein persönlicher Entscheidungsprozeß, in dem das Individuum festlegt, sein Leben vorwiegend nach religiösen Werten auszurichten oder nicht. Diesen Entscheidungsprozeß empfinden die Frauen meiner Untersuchungsgruppe als schwierig. Denn das Kopftuch bedeutet für sie auch, auf der gesellschaftlichen Ebene Einschränkungen in Kauf zu nehmen.

In den Interviews wird dieser Entscheidungsprozeß von den Frauen reflektiert. Für Frauen, die sich bereits in der Kindheit bedeckten (oder besser: in der Kindheit bedeckt wurden), hat in diesem Zusammenhang die Reflexion des Wissens und der Werte, die sie von zu Hause mitgebracht haben, ganz besondere Bedeutung. Dabei stellt sich für die Frauen

die Frage, ob die Bedeckung ihrem Ich entspricht oder nur einer Gewohnheit entspringt. Frauen, die sich erst im Erwachsenenalter bedeckten, reflektierten vor ihrer Entscheidung ihr islamisches Wissen, ihre muslimische Identität und ihr gesellschaftliches Sein. Ihr Entscheidungsprozeß dreht sich also um die Frage, ob man wirklich nach den religiösen Regeln leben will und kann.

Das Kopftuch als Signal nach außen

Wie oben bereits festgehalten wurde, symbolisiert das Kopftuch in der Selbst- und der Fremdwahrnehmung die islamische Grundeinstellung eines Menschen. Mit dem Kopftuch wird diese persönliche Einstellung visualisiert und für andere erkennbar. Dieser Aspekt ist den bedeckten Frauen bewußt.

> Das Ziel ist, die bedeckte Identität auszudrücken und mit dieser Identität die Teilhabe der Frau in der Gesellschaft zu sichern. Mit dieser Identität drückt die Frau aus, daß sie in der Gesellschaft nicht zuläßt, als Sexualobjekt, als Körper gesehen zu werden.

Dieses Zitat verdeutlicht, daß die Bedeckung eine Legitimation für religiöse Musliminnen ist, das Haus zu verlassen. Indem sie sich aus der Privatsphäre bewegen und in die Öffentlichkeit treten, konfrontieren sie diese auch mit einer Forderung. Sie möchten nicht als weiblicher Körper, sondern als Mensch gesehen werden – eine Forderung, die im Westen auch aus der feministischen Diskussion bekannt ist.

Das Kopftuch als Symbol für proislamischen Protest

An mehreren Stellen wurde bereits deutlich, daß die Bedeckung mehr als eine Kopfbedeckung ist. Das Kopftuch steht für bestimmte religiöse Werte und für eine islamische Weltsicht. Da die Bedeckung im Spannungsfeld von Kemalismus und Islamismus unterschiedlich bewertet wird, wird die Bedeckung bzw. Nicht-Bedeckung der Frau zum zentralen Punkt in der aktuellen politischen Diskussion. Unter diesen gesellschaftlichen Bedingungen hat die Bedeckung für proislamische Frauen eine weitere Bedeutung. Diese gesellschaftliche Komponente der Bedekkung spiegelt sich in der Wahrnehmung der befragten Frauen als islamfeindliche Politik des türkischen Staates wider. Der folgende Interviewausschnitt verdeutlicht diese Wahrnehmung.

> Das Kopftuch ist zweifellos ein Teil einer religiösen Welt. Aber die Absicht, die religiöse Weltsicht zu unterdrücken, hat auch das Kopftuch zum

> Ziel. Aus diesem Grund hat das Kopftuch neben seiner religiösen Eigenschaft auch eine gesellschaftliche.

Das Zitat verdeutlicht die Wahrnehmung der türkischen Gesellschaft als islamfeindlich. Ausgehend von dieser Unzufriedenheit mit den herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen ist das Kopftuch in der Selbstwahrnehmung zu einem Zeichen der Aufmüpfigkeit und des Protestes geworden. Die Bedeckung symbolisiert für die Betroffenen eine andere (islamische) Weltsicht. In dem als islamfeindlich wahrgenommenen Kontext heißt dies, daß bedeckte Frauen ein Zeichen gegen das soziale und politisch-religiöse Umfeld setzen. Die Bedeckung signalisiert nach außen Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Situation und drückt gleichzeitig aus, welchen Werten man sich verpflichtet fühlt.

> Auch wenn die Bedeckung aus dem religiösen Glauben hervorgeht, kann sie auch als politisches Symbol und Verhalten interpretiert werden. Einerseits wollen wir unseren Glauben ausdrücken. Wir zeigen unsere Beziehung zum Heiligen auch mit der Kleidung. Außerdem zeigen wir, daß wir gegen die gängige Mode sind. Wenn der Minirock als Symbol verstanden wird – und er wird es –, kann auch die Bedeckung als Symbol verstanden werden.

Die Betonung der verschiedenen Ungerechtigkeiten, denen Kopftuchträgerinnen ausgesetzt sind, und das demonstrative Beharren auf ihren Rechten können in diesem Zusammenhang als proislamische Variante von *political correctness* interpretiert werden. Es ist jedoch zu betonen, daß nicht die Unzufriedenheit mit der modernen türkischen Gesellschaft der Ausgangspunkt für die Bedeckung ist, sondern eine individuelle Auseinandersetzung mit der Religion. Das Protesthafte an der Bedeckung ergibt sich vielmehr aus dem gesamtgesellschaftlichen Kontext: die Verwirklichung einer bestimmten islamischen Lebens- und Denkweise, die im sozio-politischen Konzept der staatlichen Macht nicht vorkommt bzw. im Gegensatz zu ihm steht. Eine Interviewpartnerin meinte in diesem Zusammenhang:

> Also es gibt eine Definition: »Ja, also die (bedeckte Frauen; BP) sind als Modernitätsgegner entstanden.« Nein. Die haben sich selbst ausgedrückt, sie sind deshalb entstanden, weil sie ihre Religion leben wollen.

Dieses Zitat verdeutlicht, daß das Ausleben der Religion im türkischen Kontext erst im zweiten Schritt auch Kritik an dem gegenwärtigen System bedeutet.

Schlussbemerkung

Die Debatten um das Pro und Contra der weiblichen Bedeckung in der Türkei sind mit Bezug auf den spezifischen historischen Hintergrund und die gegenwärtigen sozio-politischen Entwicklungen zu verstehen. Auf dieser Ebene ist die Kopftuchdebatte in der Türkei kein »schleierhafter« Protest, sondern ein Resultat der bis dato verfolgten Gesellschaftspolitik. Im Kontext gesellschaftlicher Transformation (Binnenmigration, Ausbildungsmöglichkeiten, politische Kursänderungen etc.) kollidiert das lineare kemalistische Modernisierungskonzept mit den Vorstellungen der sich zunehmend modernisierenden, jedoch traditionell-muslimisch geprägten Bevölkerung Anatoliens. In diesem Kontext steht das Kopftuch als Symbol einer islamischen Weltsicht im Widerspruch zum staatlichen Gesellschaftskonzept, welches aufgrund der historischen Entwicklungen in den Händen laizistisch-kemalistischer Kreise liegt.

Anmerkungen

1 Der Begriff »proislamisch« eignet sich für die Beschreibung der Weltsicht »neuer« muslimischer Frauen in der Türkei insofern besonders gut, weil er nicht nur den religiösen (=islamischen) oder politischen (=islamistischen) Aspekt der untersuchten Frauengruppe bezeichnet, sondern beide Eigenschaften betont. Damit wird die gesellschaftliche Dimension der Religiosität und die religiöse Dimension des Gesellschaftlichen ins Zentrum des Blickfeldes gerückt.

2 Der Begriff »bedeckte Studentin« ist die wörtliche Übersetzung des türkischen Begriffs *örtülü öğrenci*. Ich verwende diesen Begriff, weil ich entsprechende Bezeichnungen im Deutschen wie z.B. »verschleierte« oder »verhüllte Studentinnen« ablehne. Der Grund dafür ist, daß »verschleiert« und »verhüllt« erstens nicht der realen Kleidungsform entsprechen. Proislamische Studentinnen tragen in der Regel keinen Schleier, sondern bedecken ihren Kopf mit einem Tuch und verstecken ihre weiblichen körperlichen Konturen in weiten Gewändern, oftmals einem langen Mantel. Der zweite Grund für meine Begriffswahl »bedeckte Studentinnen« liegt darin, daß die Begriffe »verschleiert« und »verhüllt« eine orientalistische Vorstellung von Kopftuchträgerinnen suggerieren.

3 In der Tageszeitung *Akit* titelte dazu: »Es gibt kein Verbot« (vgl. o.N. 1998).

4 Diese Beschreibung resultiert aus meiner teilnehmenden Beobachtung dieser Massendemonstration in Istanbul.

5 Der Begriff *Tanzimat*, eigentlich *tanzimat-i hayriye* (»wohltätige Ordnungen«), bezeichnet die ab 1839 im Osmanischen Reich eingeleiteten Modernisierungsmaßnahmen bis zur Verfassung von 1876 (vgl. Kreiser/ Diem/Maier 1974: 133). Die Reformperiode wird von diesen Autoren folgendermaßen beschrieben: »Das am 3.11.1839 verkündete Reformedikt *(hatt-ı hümayun)* von Gülhane war von Mustafa Resid Pascha entworfen worden; es versprach neben Sicherheit von Leben, Ehre und Besitz die Abschaffung der Steuerpacht, Neuregelungen der Einberufung und des Gerichtswesens und eine Gleichheit aller Personen vor dem Gesetz. Erste Maßnahmen (Strafgesetzbuch, Handelsgericht, Gründung der Banque Ottomane, Verwaltungsreformen) mußten 1841 bis 1845 teilweise rückgängig gemacht werden; danach begann man mit einer Modernisierung des Unterrichtswesens, der Schaffung gemischter Zivil- und Strafgerichte (1847) und der Verkündung eines Handelsgesetzes (1850). Nach kurzem Rückschlag kehrte während des Krimkrieges mit Ali und Fu'at Pascha eine neue Generation der Reformer an die Macht zurück, und das Reformedikt vom 18.2.1856 erweiterte die Prinzipien von 1839. Die gesetzlichen Reformen wurden vorangetrieben, die Provinzialverwaltung seit 1864 durch Midhat Pascha neu geordnet« (vgl. ebd.).

6 Bei diesen Re-Islamisierungsbemühungen handelte es sich um die Etablierung des Islam als privates Konzept, das einerseits als Sinnstifter sozialer Solidarität dienen und andererseits die ideologischen Links-Rechts-Konflikte dämpfen sollte (vgl. Toprak 1987).

7 Zu einer Auseinandersetzung mit dem türkischen Begriff »*irtica*« vgl. Schüler 1989.

8 Die Ursachen für diese Entwicklung werden in laizistisch-kemalistischen Kreisen und proislamischen Kreisen unterschiedlich erklärt. In laizistisch-kemalistischen Kreisen wird die Politik Turgut Özals dafür verantwortlich gemacht, und in proislamischen Kreisen steht diese Entwicklung für eine verspätete Emanzipation vom »unterdrückenden Laizismus«.

9 Die Vorbeter- und Predigerschulen wurden in der Türkischen Republik erst 1949 wieder eingeführt. Neben dem zahlenmäßigen Aufschwung von 19 (1960) auf 601 Schulen (1997) haben die Absolventen dieser Schulen heute auch viele neue Rechte erworben: Der vormals zehnmonatige Kurs wurde in ein langjähriges Schulsystem umgewandelt, das heute auch zum Universitätsstudium berechtigt. Bis zur Einführung der achtjährigen Schulpflicht umfaßte die Ausbildung sechs Jahre (vgl. Serter 1997; Seufert 1997).

10 In einem Artikel der Wochenzeitschrift *Nokta* wird von 4.000 islamischen Stiftungen und ihren Zweigstellen berichtet (vgl. Sever 1995).

11 MÜSİAD ist die Abkürzung von *Müstakil Sanayiciler ve Işadamları Derneği* Verein unabhängiger Industrieller und Geschäftsleute) und wurde 1991 als Alternative zum TÜSİAD (*Türk Sanayiciler ve Işadamları Derneği*/ Verein türkischer Industrieller und Geschäftsleute) gegründet. In diesem Zusammenhang haben die beiden Anfangsbuchstaben »MÜ« von MÜSİAD in der

türkischen Presse zu Spekulationen geführt, steht »MÜ« für *müstakil* (unabhängig) oder *müslüman* (muslimisch)? Zwar steht im Vereinsnamen »MÜ« für *müstakil* (unabhängig), aber der Vereinsvorsitzende Erol Yarar bestätigte die Spekulationen um das »MÜ«, denn das Ziel des Vereins sei es, eine Wirtschaft auf islamischen Grundsätzen in der Türkei aufzubauen (vgl. Çakır 1991).

12 Daß dem nicht so ist, beschreibt Serpil Üşür in ihrem Aufsatz »Drei Identitätsmodelle für Frauen und ihre jeweiligen Konzepte des öffentlichen und privaten Raumes in der Türkei« (vgl. Üşür 1997).

13 Im Unterschied dazu muß betont werden, daß die traditionelle Muslima die Dimensionen Religion und Tradition als soziale Einheit erlebt. Bei ihrem religiösen Wissen handelt es sich nicht um theologisches Wissen oder theologische Interpretationen, sondern um personenzentriertes Wissen, das von wichtigen Personen im sozialen Umfeld (Hodscha, Familienältesten etc.) weitergegeben wird.

14 Der Koran und die Überlieferung der Aussprüche des Propheten *(Hadith)* gelten allgemein als unantastbare Quellen der Wahrheit. Die Periode zwischen der Offenbarung des Korans und dem vierten Kalifen gilt als Zeitalter des wahren (d.h. richtig interpretierten) Islam (vgl. Toprak 1987).

15 Ein wichtiger Unterschied zwischen den »neuen muslimischen Intellektuellen« und den religiösen Gelehrten des Osmanischen Reiches besteht darin, daß erstere religiöses und modernes Wissen verbinden. Zur Charakteristik »neuer muslimischer Intellektueller« vgl. Pusch 1997; Meeker 1993; Toprak 1997 und Atacan 1991.

16 Ali Bulaç, ein bekannter muslimischer Intellektueller, meint in diesem Zusammenhang: »Was verändert werden muß, ist unser traditionelles, antiquiertes, ausgedientes und veraltetes Islamverständnis« (Değişimden Korkmak, in: Zaman, 11. Mai 1987, zitiert nach: Atacan 1991: 11). Islaminterpretationen erfahren heute einen Wandel, der heilige Text aber bleibt als unantastbare Wahrheit bestehen.

17 So sprach sich z.B. erst kürzlich der »Verein zur Pflege der Gedanken Atatürks« (*Atatürkçü Düşünce Derneği*) dafür aus, daß das gesamte islamische Kapital konfisziert, das Kopftuch verboten und alle Korankurse geschlossen werden sollten. Die Forderung nach dem »Kopftuchverbot« wird z.B. damit begründet, daß das Kopftuchtragen nichts mit demokratischen Rechten zu tun habe (vgl. Bulut 1998).

18 In diesem Zusammenhang sind das Verbot der *Refah Partisi* durch das Verfassungsgericht (16. Januar 1998) und die Entscheidungen des Nationalen Sicherheitsrates vom 28. Februar 1997 zu nennen.

19 Ich setze das Kopftuchverbot in Anführungszeichen, weil es kein Gesetz gibt, daß das Kopftuch verbietet, sondern das »Kopftuchverbot« auf einer spezifischen (=kemalistischen) Interpretation der Gesetze beruht.

20 In diesem Zusammenhang sind die unterschiedlichen Beschäftigungsmög-

lichkeiten von qualifizierten und unqualifizierten bedeckten Frauen zu betonen. 75,3 % aller berufstätigen Frauen in der Türkei sind in der Landwirtschaft beschäftigt (vgl. DIE 1998: 265). Da Frauen diese Tätigkeit in einem traditionellen Umfeld ausüben, bedeutet die Bedeckung für sie im sozialen Gefüge der türkischen Peripherie kein Problem; die weibliche Bedeckung bedeutet in diesem traditionell-muslimischen Kontext die Verkörperung von Anstand, Sittlichkeit und Moral. Da diese Frauen vorwiegend unqualifizierten Tätigkeiten nachgehen und billige Arbeitskräfte sind, muß für die bedeckte Frau in der Landwirtschaft festgehalten werden, daß sie aufgrund der Geschlechterordnung im traditionell-ländlichen Kontext und nicht wegen ihrer religiösen Weltsicht und in der Folge wegen ihres Kopftuchs benachteiligt ist. Dieser Sachverhalt weist auch darauf hin, daß v.a. städtische Frauen, die einer qualifizierteren Tätigkeit nachgehen möchten, vom Kopftuchverbot betroffen sind.

21 Die RP-Stadtverwaltungen lehnen diese Bestimmungen ab und möchten sie in einem juristischen Kampf beseitigen. Sie begründen ihr Vorgehen damit, daß das Prinzip des unbedeckten weiblichen Kopfes in der Kleiderordnung nicht auf den grundlegenden Gesetzen zur Bekleidung – dem Hutgesetz und dem Gesetz nicht zu tragender Kleidung – beruht (mündliche Informationen von Dr. İzzet Özgenç, Rechtsberater des Oberbürgermeisters von Istanbul).

22 Grün ist die Farbe des Propheten. Im laizistischen Sprachgebrauch werden sämtliche gesellschaftliche Ausdrucksformen proislamisch eingestellter Muslime mit dieser Farbe beschrieben. So bezeichnet z.B. der Begriff »grüner Sektor« den von religiösen Muslimen getragenen Sektor und das »grüne Kapital« das Kapital von religiösen Muslimen.

23 Aus dem Interview mit Sibel Eraslan am 6. Oktober 1998 in Istanbul.

24 Im Zuge der Re-Islamisierung haben sich in der Türkei parallel zu säkularen Institutionen auch proislamische Pendants herausgebildet. So sind proislamische Arbeiter in der proislamischen Gewerkschaft *Hak-Iç,* proislamische Geschäftsleute in der proislamischen Wirtschaftsvereinigung MÜSİAD und proislamische Menschenrechtler im Menschenrechtsverein *Mazlumder* organisiert. *Mazlumder* wurde 1991 in Ankara gegründet und verfügt heute über 13 Abteilungen im ganzen Land. In einer Informationsbroschüre definiert sich der Verein folgendermaßen: »Das Hauptziel von *Mazlumder* ist die Verteidigung der Menschenrechte und Freiheiten und die Organisation von Solidaritätskampagnen für unterdrückte Personen. Indem *Mazlumder* von einer alternativen Philosophie ausgeht, die sich auf die islamische Religion und geschichtliche Quellen bezieht, unterscheidet sich der Verein in vielen Punkten von anderen Menschenrechtsvereinen.

25 In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, daß *Mazlumder* eine Kopftuchkommission eingerichtet hat – d.h., man kann von der Institutionalisierung dieser Problematik in dem Verein sprechen. Gemäß den Aussagen der

Rechtsanwältin Şeyma Döğücü, Rechtsberaterin in der Kopftuchkommission, werden gegen viele bedeckte Frauen in staatlichen Einrichtungen (Universitäten und öffentlicher Dienst) Strafen verhängt, die nicht den gesetzlichen Grundlagen bzw. Fristen entsprechen. Die Kopftuchkommission beschäftigt sich neben der Verfolgung von Gerichtsprozessen v.a. mit der juristischen Aufklärung und Beratung bedeckter Frauen, gegen die im Rahmen der vorliegenden Kleiderordnungen Disziplinarstrafen verhängt wurden. Bedeckte Frauen sind von Maßnahmen betroffen wie z.B. der Versetzung im Fall vieler bedeckter Lehrerinnen, die in religiösen Prediger- und Vorbeterschulen beschäftigt sind. Dies war v.a. im Herbst 1998 ein zentrales Thema in der Kopftuchkommission (aus dem Interview mit Şeyma Döğücü, Istanbul, 22. September 1998).

26 Vom proislamischen Menschenrechtsverein *Mazlumder* wurde eine umfangreiche Studie zu diesem Thema herausgegeben: Mazlumder İstanbul Şubesi (Hg.): Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu. Olaylar, Belgeler, Anılar (Das Koftuch von allen Seiten. Vorfälle, Belege, Erinnerungen), Istanbul: Mazlumder Yay., 1997; erw. Aufl. 1998). Darüber hinaus beschäftigt sich auch die monatliche Zeitschrift *Mazlumder*, die von der Istanbuler Abteilung herausgegeben wird, regelmäßig mit diesem Thema.

27 Seit Anfang der 90er Jahre ist die Verschleierungsmode in proislamischen Kreisen in der Türkei ein vieldiskutiertes Thema. Die Befürworter der Verschleierungsmode, d.h. einer islamisch korrekten Verhüllung nach modischen Gesichtspunkten, sind der Ansicht, daß Verhüllung nichts mit Ent-Ästhetisierung der Frau zu tun hat. Die Gegner der Verschleierungsmode dagegen meinen, daß Mode eine westliche Erfindung ist und mit dem islamischen Lebensprinzip nichts zu tun hat. Außerdem argumentieren sie, daß Frauen mit modischer Bedeckung Blicke auf sich ziehen, d.h. der Logik der Bedeckung widersprechen.

28 Als Beispiel möchte ich in diesem Zusammenhang das Buch *Bir Başörtüsü Günlüğü* (Ein Kopftuchtagebuch) von Zekiye Oğuzhan nennen. In diesem »Tagebuch« beschreibt die Autorin neben verschiedenen politischen Entwicklungen auch ihre persönlichen Erfahrungen mit dem Kopftuch an der Universität. Neben all den Schwierigkeiten, die ihre Bedeckung im Rahmen des Studiums bereiteten, kritisiert sie auch den gut gemeinten Ratschlag einer Lehrbeauftragten, das Kopftuch für die verbleibende Studienzeit abzunehmen (vgl. Oğuzhan 1998).

29 Die Analyse der subjektiven Bedeutung der Bedeckung in diesem Kapitel ist ein Teilergebnis meiner Studie »Weiblicher Islamismus: Zur Lebenswelt islamistischer Journalistinnen in der Türkei«, die ich 1997 mit einem postdoc-Stipendium des österreichischen Fonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung am Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Istanbul durchgeführt habe. Ein anderer Teil der Ergebnisse ist im Druck (vgl. Pusch 1998).

30 Dieses und die folgenden Zitate stammen aus Interviews mit proislamischen Journalistinnen, die ich im Rahmen meiner Untersuchung »Weiblicher Islamismus: Zur Lebenswelt islamistischer Journalistinnen in der Türkei« auch zu ihrem Kopftuch befragt habe.

Literatur

Acar, Feride (1995): Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın. In: Tekeli, Şirin (Hg.), Kadın Bakış Açısından Kadınlar. Istanbul: İletişim Yay. (3. Aufl.), S. 79-100.

Aktaş, Cihan (1996): »Aile gercek bir sığıanak olamalı«. Kadın ve Aile, 15. Juni-15. Juli 1996.

Atacan, Fulya (1991): Radical islamic thought in Turkey. Zaman newspaper, 3 November 1986-30 May 1987. Istanbul: Redhouse.

Bulut, Recep (1998), İslami sermayeye el konulmalı. Yeni Şafak, 5. März 1998.

Çakır, Feza (1991): Elhamdülillah MÜSİAD'iz..., Ekonomist, 17. März 1998.

Dumont, Paul (1984): »The Origins of Kemalist Ideology«. In: Landau, J.M. (Hg.), Atatürk and the Modernisation of Turkey. Leiden: Westview Press, S. 25-44.

Giritli, İsmet (1984): »Kemalism as an Ideology of Modernization«. In: Landau, J.M. (Hg.), Atatürk and the Modernization of Turkey. Leiden: Westview Press, S. 251-253.

Göle, Nilüfer (1993): Modern Mahrem. Istanbul: Metis Yay. (3. Aufl.).

Göle, Nilüfer (1997): »Feminismus, Islamismus und Postmodernismus«. In: Schöning-Kalender, Claudia/Neusel, Ayla/Jansen, Mechtild (Hg.), Feminismus, Islam, Nation. Frankfurt/Main und New York: Campus, S. 33-54.

İlyasoğlu, Aynur (1994): Örtülü Kimlik. Istanbul: Metis Yay.

İlyasoğlu, Aynur (1996): İslamcı Kadın Hareketi. Birikim 9, S. 60-65.

Kreiser, Klaus/Diem, Werner/Maier, Hans Georg (Hg.) (1974): Lexikon der islamischen Welt, Bd. 3. Stuttgart et al.: Kohlhammer.

Mardin, Şerif (1993): Modern Türkiye'de Din. In: ders., Türkiye'de din ve siyaset. Makaleler 3, Istanbul: İletişim Yay., S. 88-113.

Mazlumder İstanbul Şubesi (Hg.) (1997): Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu. Olaylar/Belgeler/Anılar. Istanbul.

Mazlumder İstanbul Şubesi (Hg.) (1998): Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu. Olaylar/Belgeler/Anılar. Istanbul (2. erw. Aufl.).

Mazlumder İstanbul Şubesi (Hg.) (o.D.), Mazluma Kimlik Sorulmaz (gedruckter Informationsfolder), Istanbul.

Meeker, E. Michael (1993): Türkiye Cumhuriyeti'nde Yeni Müslüman Aydınlar. In: Trepper, Richard (Hg.), Çağdaş Türkiye'de İslam, Din, Siyaset Edebiyat ve Laik Devlet. Istanbul: Sarmal Yay., S. 261-271.

Neusel, Ayla (1993): »Frauenkarrieren in der Wissenschaft. Ein Vergleich der

Situation von Wissenschaftlerinnen an türkischen und deutschen Universitäten«. In: Esin, Ayşe/Kaputanoğlu, Anıl/Kesim, Ozan/Kırbıyık, Mine (Hg.), Die Türkische Frauenbewegung. Probleme und Entwicklungen in Deutschland und in der Türkei. o.O., S. 15-36.
o.N. (1996): Kente Çarşaflı Koruma. Yeni Yüzyïl Gazetesi, 23. August 1996.
o.N. (1998): Eyleme yasak yok. Akit, 11. Oktober 1998.
Oğuzhan, Zekiye (1998): Bir Başörtsü Günlüğü. Istanbul: İz Yay.
Özdalga, Elisabeth (1998): The Veiling Issue. Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey. Curzon: Richmond.
Pusch, Barbara (1997): Über den antimodernistischen Umweltdiskurs in der Türkei. Frankfurt/Main: Peter Lang.
Pusch, Barbara (1998): »Verschleierte Berufung? – Zur beruflichen Situation proislamischer Journalistinnen in der Türkei«. Zeitschrift für Türkeistudien 2/98, S. 213-231.
Schmitt, Eberhard (Hg.) (1985): Türkei. Politik – Ökonomie – Kultur. Berlin: Express Edition.
Schüler, Harald (1989): »Re-Islamisierung: Der Fall Türkei«. Zeitschrift für Türkeistudien 1, S. 63-93.
Serter, Nur (1997): Dinde Siyasal İslam Tekeli. Istanbul: Sarmal Yay.
Seufert, Günter (1996): Islamismus als indigene Modernisierungsbewegung? (unveröffentlichtes Manuskript zum gleichnamigen Vortrag am Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Istanbul im März 1996).
Seufert, Günter (1997): Café Istanbul. Alltag, Religion und Politik in der modernen Türkei. München: Beck.
Sever, Metin (1995): İslamçı Vakıf Emperatorluğu. Nokta, 1.-7. Januar 1995.
Tekeli, Şirin (1995): 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar. In: dies. (Hg.), Kadın Bakış Açısından Kadınlar. Istanbul: İletişim Yay. (3. Aufl.), S. 15-50.
Tibi, Bassam (1992): Die Fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik. München: Beck.
Toprak, Binnaz (1987): Islamist intellectuals of the 1980s in Turkey. Current Turkish Thought 62. Istanbul: Redhouse, S. 2-19.
Turan, İlter (1993): Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür. In: Trepper, Richard (Hg.), Çağdaş Türkiye'de İslam, Din, Siyaset Edebiyat ve Laik Devlet. Istanbul: Sarmal Yay., S. 39-70.
Üşür, Serpil (1997): Drei Identitätskonzepte für Frauen und ihre jeweiligen Konzepte des öffentlichen und privaten Raumes in der Türkei. In: Schönig-Kalender, Claudia/Neusel, Ayla/Jansen, Mechtild (Hg.), Feminismus, Islam, Nation. Frankfurt/Main und New York: Campus, S. 295-304.
Zürcher, Erik J. (1993): Turkey. A modern history. London, New York: I.B. Tauris.

Frauen und Re-Islamisierung in der Türkei und in Indonesien – Ein Vergleich

Refika Sarıönder

In verschiedenen Regionen der Welt sind seit einigen Jahren Re-Islamisierungsprozesse zu beobachten. Diese sind charakterisiert durch Identitätspolitiken im Kontext der Globalisierung. Ein Kernbestandteil dieser Identitätspolitiken ist der Frauenaspekt. Macht man ihn zum Gegenstand eines Vergleichs, so treten die spezifischen lokalen Ausprägungen deutlich hervor und führen die Unhaltbarkeit von Generalisierungen, wie »die« islamische Identität, »die« Muslimin und »der« Islam vor Augen. Vielmehr bilden sich, wie die Gegenüberstellung von der Türkei und Indonesien deutlich zeigt, unterschiedliche islamische Frauenbilder im Zusammenhang mit jeweils lokalen historischen und staatspolitischen Entwicklungen aus.

Indonesien wie die Türkei stehen im Zeichen von Re-Islamisierungsprozessen. Trotz Ausdifferenzierung und des Verlustes gesellschaftlicher Funktionen infolge intensiv betriebener Säkularisierungspolitiken, die charakteristisch für die Etablierung beider Nationalstaaten sind, ist Religion nicht zu einer gesellschaftlich bedeutungslosen, nurmehr im Privaten verankerten Kraft geworden, sondern hat, wie anderen Ortes und wie andere Glaubensrichtungen, seit den 80er Jahren zunehmend in der öffentlichen Sphäre Fuß gefaßt. Diagnosen deuten einerseits darauf, daß Säkularisierungstheorien konzeptionelle Mängel aufweisen, indem sie einäugig von einem Modell strikt getrennter Systeme ausgegangen sind und die vielfältigen Formen symbiotischer Beziehungen zwischen Politik und Religion unterschätzt haben (Casanova 1994: 19-20, 41). Andererseits werden veränderte Bedingungen für die Konstituierung persönlicher Identität und zwischenmenschlicher Beziehungen unter den Bedingungen von Globalismus, Pluralismus und Relativismus konstatiert. Parallel zu einer Pluralisierung individueller Lebenswelten und Identitäten, unter denen der einzelne wählen kann (Holton/Turner 1989; Tiryakian 1994), besteht eine gewachsene Vielfalt gesellschaftlicher Organisationsformen, die auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Bereichen

gleichzeitig ohne Priorität operieren (Nederveen Pieterse 1994: 166-168). Religiöser Fundamentalismus[1] ist in diesem Szenario eine Wahlmöglichkeit unter vielen:

> As the world becomes a single place, various collectivities ... are ... called upon to declare their identities ... Given the historical significance of religion as the primal source of political legitimation (and delegitimation), it is not at all surprising that it plays a large part in the new circumstance (Robertson 1989: 19).

Selber Bestandteil des Globalisierungsprozesses, gerieren sich fundamentalistische religiöse Bewegungen als politische anti-globalistische Akteure mit kommunitaristischen Idealen, die auf einer Vision der moralischen Gemeinschaft aufbauen (Riesebrodt 1990: 246; Robertson 1989: 18). Von besonderer Zugkraft ist diese Vision im Rahmen der vielen lokalen, nationalstaatsbezogenenRe-Islamisierungsbewegungen,diedieAuthentizität autochthoner Lebensformen gegen eine mit Verwestlichung und Kapitalismus konnotierte Säkularität setzen. Sie bieten den vom säkularen Nationalstaatsprojekt Enttäuschten eine Identität jenseits der Konnotation von »westlich=modern« an. Dieses geschieht auf der Grundlage anti-westlicher Narrative, die sich nicht nur gegen europäische und amerikanische Politik und Kultur, sondern ebenso gegen »deren Stellvertreter« in der einheimischen Gesellschaft wenden (Werner 1997: 92). Die Attitüde des Widerstandes gegen den Westen ist jedoch widersprüchlich. So verurteilen die Islamisten zum Beispiel Massenkultur als negativen Effekt des Westens, aber sie selber sind auch ein Teil dieser Kultur und plazieren aus dieser Position heraus ihre Kritik (Abaza 1991: 217). Die Kritik am Westen geschieht auf der Grundlage westlicher Ideen und Sprache. Der »originale« Islam der islamistischen Vision kann nicht »authentisch« einheimisch sein, denn »der Westen ist überall«, »in den Strukturen und Gedanken« (Ahmed 1992: 236). Daher hat die auf anti-westliche Kritik sich gründende Identitätspolitik keine eigenständige Basis, und die »authentische« muslimische Gesellschaft ist Utopie.

Dennoch gibt es einen konkreten Ansatzpunkt, der in Richtung Realisierung dieser Vision deuten soll: die islamische Weiblichkeit. Dem Argument der Islamisten zufolge haben Kolonialisierung und Verwestlichung die weibliche Identität zerstört und die Frau zum pornographischen Objekt herabgesetzt; ihren wahren Wert könne sie nur durch den Islam wiedergewinnen. Widersprüchlicherweise wird die islamische Frau in die öffentliche Arena gestellt: als Frau, die studiert, die für Rechte

kämpft, an Demonstrationen teilnimmt, am öffentlichen Diskurs beteiligt ist, Propaganda betreibt. Der Widerspruch besteht darin, daß diese Charakteristiken kaum aus einer »echten islamischen Tradition« heraus zu begründen sind, sondern vielmehr auffällige Parallelen zum Narrativ des frühen Nationalstaates, das Identität und gesellschaftlichen Fortschritt mit der »Frauenfrage« verband, aufweisen.

Trotz der relativ einheitlichen Oberfläche, die die Re-Islamisierungsbewegungen – gerade auch im Hinblick auf *die* islamische Frau – aufweisen, sind lokale Unterschiede in der Rezeption sichtbar, die mit der jeweiligen nationalstaatlichen Prägung wie auch mit vorgängigen kulturellen Perzeptionen zusammenhängen und nicht nur die traditionelle partikulare, sondern auch die moderne, auf Rationalität und Universalität sich gründende islamische Praxis spezifisch konturieren. Dieses zeige ich im folgenden anhand von Beobachtungen in der Türkei und in Indonesien auf.

Islam, Politik und Frauen

> ... the ›woman question‹ emerged as a hotly contested ideological terrain where women were used to symbolise the progressive aspirations of a secularist elite or hankering for cultural authenticity in Islamic terms (Kandiyoti 1991: 3).

Die Ansicht Deniz Kandiyotis von der gesellschaftlichen symbolischen Funktion der Frauen gilt sowohl für die Türkei als auch für Indonesien. Sie läßt sich aus der Beziehung von Islam und Staat, Nationalismus und oppositionellen Ideologien verstehen. Die Repräsentationsformen der Frauen im politischen Diskurs, der erreichbare Grad an rechtlich-formaler Emanzipation, die Modalitäten ihrer Teilnahme am ökonomischen Leben und die sozialen Bewegungen, in denen sie ihre Interessen formulieren, sind Effekte von Staatsbildungsprozessen (Kandiyoti 1991: 2-3). Außer im Familiengesetz zeigt sich die staatliche Intervention auch in den auf Ausbildung, Arbeit und Bevölkerungskontrolle bezogenen Politiken. Die Durchsetzung geschlechtspezifischer Interessen der Frauen sind nicht gewachsener Bestandteil von Demokratisierungsprozessen und zivilgesellschaftlichen Entwicklungen, sondern strategische Einsätze »von oben« zur Stützung autoritärer und repressiver Regime. Das zeigt

sich deutlich in den frühen nationalstaatlichen Regierungen: Zwar gaben sie den Frauen neue Rechte, aber gleichzeitig eliminierten sie autonome Frauenorganisationen und unterstützten jene, die sich damit arrangierten, als Anhängsel der Regierung zu fungieren (Kandiyoti 1991: 12-13).

Im Gegensatz zu den meisten anderen muslimischen Ländern wurde die Türkei nicht kolonialisiert, führte jedoch einen Befreiungskampf gegen die Alliierten, die bis 1923 Teile des Osmanischen Reiches besetzt hielten. Indonesien hingegen kämpfte gegen die niederländische Kolonialmacht, die bis 1949 im Land war. Nach 1923 entstand die türkische Republik, die sich auf der Basis der sechs Prinzipien des Kemalismus – Laizismus, Nationalismus, Populismus, Etatismus, Revolutionismus und Republikanismus – konstituierte. Die Republik Indonesien berief sich bei ihrer Gründung auf die fünf Grundprinzipien von *pancasila*: Glaube an einen Gott, gerechte und zivilisierte Menschheit, Einheit von Indonesien, repräsentative Demokratie und soziale Gerechtigkeit für alle Indonesier (Baried 1986: 140). Der ideologische Hauptunterschied der beiden Republiken resultiert aus der jeweiligen Kolonialisierungserfahrung. Indonesien, die ehemalige Kolonie, mißtraute dem Westen und wendete sich dem Osten zu. Ein bemerkenswerter Punkt ist, daß die junge Türkei mit ihrem Präsidenten Atatürk zu den Vorbildern gehörte, an denen der indonesische Präsident Sukarno sich orientierte (Legge 1972: 139; Mehmet 1992: 28; Noer 1973: 281-287). Atatürks republikanische Ideologie indessen richtete sich erklärtermaßen am Westen aus und hatte zum Ziel, die Türkei an das Niveau der modernen Zivilisation und damit der westlichen Länder heranzuführen. Desweiteren unterscheiden sich beide Republiken hinsichtlich ihrer Position zum Islam, der in beiden Fällen dominierenden Religion. Während in der Türkei der Laizismus zum Staatsprinzip wurde, gründete sich die Republik Indonesien auf den »Glauben an einen Gott«.

Der autoritäre Charakter des indonesischen Staates dürfte ausschlaggebend sein, daß es unter den indonesischen Islamisten kaum ein Bedürfnis oder den Wunsch zur Konstituierung eines islamischen Staates gibt. Einer der Gründe liegt, wie eine indonesische Studentin mir im Gespräch darlegte, in der Angst vor dem politischen Regime, das die islamischen Einrichtungen und Diskurse strikt kontrolliert und instrumentalisiert. Sowohl durch eine starke militärische Präsenz wie auch durch eine geschickte Lenkung des Islam auf sozialer und kultureller Ebene werden oppositionelle Bestrebungen an der Entfaltung gehindert (vgl. Stauth 1992: 11, 15). Die Forderung nach einem islamischen Staat stand hinge-

gen von Beginn an auf der Tagesordnung der Islamisten in der Türkei. Obwohl Laizismus als strikte Trennung von Staat und Religion definiert ist, zeichnet sich die türkische Variante durch eine starke Kontrolle der Religion durch den Staat aus. Während in Indonesien islamische Institutionen berechtigt sind, private Schulen und sogar Universitäten zu gründen, untersteht in der Türkei jede Schule, jeder Korankurs der direkten Autorität des Erziehungsministeriums.

Ungeachtet der Unterschiede im einzelnen bedienen sich beide Staaten der Frauen als Symbole für ihre Staatsideologien. Die türkische Republik instrumentalisierte seit ihrer Gründung Frauen als Träger der Verwestlichungs- und Säkularisierungspolitik. Frauen wurden aufgefordert, sich beruflich ausbilden zu lassen und sich im gesellschaftlichen und politischen Leben zu engagieren. In Indonesien hingegen erfolgte die Instrumentalisierung der Frauen erst einige Zeit nach der Gründung der Republik, ab circa 1965. Die Frau wurde aufgewertet zur »Mutter der Nation«, die im Bereich der Familie für die nationale Entwicklung (*pembangunan*) Indonesiens tätig ist. Jenseits der staatlichen Interventionen, die den Frauen in den beiden Gesellschaften jeweils spezifische Funktionen zuweisen, gibt es einen weiteren Unterschied, der sich auf die Geschlechterbeziehungen im öffentlichen Raum und seine Besetzung durch die Geschlechter bezieht. Offensichtlich besteht eine grundlegende Differenz bezüglich des sexuellen Verhaltens und der Segregation der Frauen in der Türkei und in Indonesien. Wie Jutta Berninghausen und Birgit Kerstan für Indonesien darlegen, gehören zwar sexuelle Restriktionen zum dominierenden Moralkodex, aber es liegt ihnen nicht die Konnotation von Lust und Sünde zugrunde, sondern eher die pragmatische Absicht, außereheliche Schwangerschaften zu verhindern (Berninghausen/Kerstan 1984: 38). Ein Indiz für diese Einstellung ist die verbreitete Vorliebe für das Tragen der traditionellen, tief ausgeschnittenen Kleider. Ein anderes Indiz ist die weitgehende Absenz sexueller Belästigung in Indonesien. Für mich, als eine »einheimische« Frau, die sich seit ihrem zehnten Lebensjahr mit verbalen und physischen sexuellen Belästigungen in der Türkei auseinandersetzen muß, war es überraschend, als »Touristin« in Indonesien keine physische Belästigung – sogar in den vollsten Bussen! – und nur wenig verbale Belästigung zu erfahren. Als ich dieses Thema mit einer indonesischen Frau diskutierte, berichtete diese von unangenehmen Erlebnissen mit arabischen Männern während des Pilgeraufenthaltes in Mekka; als Muslimin unter Muslimen habe sie nicht mit physischen und verbalen Belästigungen gerechnet. Offensichtlich hängt

der Umgang der Geschlechter im öffentlichen Raum nicht primär von der religiösen Einstellung, sondern von der kulturellen Perzeption von Körper und Sexualität ab.

Die Praxis der Geschlechtersegregation ist somit die Erweiterung einer spezifischen kulturell geprägten Perzeptionsweise und der entsprechenden Einstellung zur Sexualität. Die seit der Gründung der türkischen Republik verfolgte Geschlechterpolitik setzte an dieser Praxis an mit dem Ziel, die Bevölkerung an gemischtgeschlechtliche gesellschaftliche Felder zu gewöhnen. Die Resistenz kultureller Perzeption zeigt sich jedoch darin, daß Geschlechtertrennung in vielen sozialen Milieus nach wie vor praktiziert wird. So verteilen sich in muslimischen Kreisen in der Türkei Männer und Frauen zum Beispiel bei Feiern, während privater häuslicher Besuche und in Moscheen auf sorgsam separierte Räume. Die Wahrnehmung der Frauen als sexuell aufreizende »Körper« ist im türkischen Kontext eindeutig ausgeprägter als im indonesischen Kontext, in dem die Geschlechtertrennung mehr symbolisch als physisch ist. So halten sich bei Feiern oder sogar in der Moschee während des Gebetes Männer und Frauen zwar voneinander getrennt, aber im gleichen Raum auf.

In vielen Bereichen des alltäglichen Lebens sind die indonesischen Frauen deutlich präsenter als die türkischen: Sie gehen regelmäßig in die Moschee, um zu beten; in islamischen Sitzungen, auch solchen, die im Fernsehen ausgestrahlt werden, treten sie als Koranleserinnen und -interpretinnen auf. Dagegen zeigen die türkischen muslimischen Frauen, den durch die kemalistische Politik entstandenen Spielraum nutzend, ein deutliches Engagement im politischen und intellektuellen Leben ihres Landes.

Frauen und Re-Islamisierung

Die Idee einer moralischen Gesellschaft auf der Grundlage des Islams macht die Frauen zu Schlüsselpersonen im islamistischen Diskurs und erklärt Familie, Kinder und zwischengeschlechtliche Beziehungen zum Kern der gesellschaftlichen Erneuerung. Marie-Aimée Hélie-Lucas argumentiert, daß Islamisten in Ermangelung alternativer Modelle in den Bereichen Politik und Wirtschaft zur Herstellung von Identität und Abgrenzung auf Traditionen zurückgreifen, die sich auf die Privatsphäre

und auf Weiblichkeitskonzepte beziehen, und diese zum Schwerpunkt ihrer Politik machen (Hélie-Lucas 1992: 30; 1993: 216). Laut Martin Riesebrodt (1990) findet sich diese Strategie der Moralisierung nicht nur bei Islamisten, sondern sie ist ein Kennzeichen aller fundamentalistischen Ideologien. Ein zentraler Aspekt des sich gegen den Verlust patriarchaler Normen und Strukturen wendenden Fundamentalismus ist die Kritik an hedonistischen Freizeitaktivitäten und Konsumgewohnheiten, denen zerstörerische Effekte auf Familie und Moral unterstellt werden. Mangelnde Selbstzucht und Eigenkontrolle gelten als Ursachen für die Züchtung exzessiver Leidenschaften, triebhafter Abhängigkeiten und materialistischer Gier und damit für die unausweichliche Entwicklung gesellschaftlicher Dekadenz. Große Aufmerksamkeit erhält innerhalb dieser Sichtweise der weibliche Körper als Mittel der Provokation männlicher Sexualität. Folglich zentrieren sich fundamentalistische Diskurse und Praktiken um die öffentliche Präsenz des weiblichen Körpers in Zusammenhang mit Kleidung, Film, Theater, Schwimmbädern, Tanzveranstaltungen und Koedukation (Riesebrodt 1990: 217-218, 245). Zentrale Bedeutung in den Re-Islamisierungsbewegungen erhält die weibliche Bekleidung:

> Paradoxerweise stellt der Islam, je mehr er sich politisiert, die Frau in den Vordergrund. Die schwarze Verschleierung symbolisiert die Rückkehr zu den islamischen Traditionen vor der Modernisierung und wird gleichzeitig zum Symbol für die aktive Teilnahme der Frauen an politischen Demonstrationen (Göle 1995: 105).

Der Schleier ist ein Symbol der Frauen in Re-Islamisierungsbewegungen. Obwohl Form und Umfang der Verschleierung von Land zu Land, von Region zu Region, von Gruppe zu Gruppe variieren, betrachtet jeder seine Version als richtig, und die meisten Studien subsumieren alle Variationen der neuen islamischen Kleidung undifferenziert unter den Begriff »Schleier«.[2] Mit seinem Wiederauftauchen verbinden sich die Zurückweisung der westlichen Kultur und die Entwicklung einer autochthonen Identität (Kreile 1992: 23). Daß der Schleier ein unverzichtbares Symbol ist, zeigt sich auch in den islamistischen Diskursen, insbesondere dann, wenn man einzelne islamische Praktiken vergleicht. So vertreten indonesische Studentinnen, die den Koran selbst und unabhängig von führenden Autoritäten interpretieren, die Ansicht, daß die Regelungen der Polygynie oder der Erbschaft, die männliche Nachkommen großzügiger bedenkt als weibliche, heutzutage unangemessen sind, nicht aber das

Verschleierungsgebot. Renate Kreile vertritt die These, daß der Schleier den Frauen Zugang zum »männlichen Raum« und damit die Überschreitung der traditionellen Grenzen ermöglicht, indem seine Trägerin signalisiert, daß sie nicht die Absicht hat, mit ihrer Weiblichkeit Chaos zu verursachen. Die Frau, so Kreile, könne durch Gehorsam und Unterwerfung Macht und Einflußnahme bekommen. Sie könne die Welt aus der privaten Abgeschiedenheit heraus durch die Erfüllung der ihr zugeschriebenen Rolle verändern (Kreile 1992: 22, 24). Wie diese Rolle definiert ist, geht deutlich aus islamischen Frauenzeitschriften hervor.

Islamische Frauenzeitschriften

Islamische Frauenzeitschriften sind eine aufschlußreiche Quelle für die Untersuchung des neuen Profils der muslimischen Frau, das im Rahmen der Re-Islamisierungsbewegung entwickelt wird. Im Kontext alltagsweltlich relevanter Details präsentieren sie die ideale Muslimin und definieren wünschenswertes muslimisches Verhalten. Im folgenden beziehe ich mich auf die zwei einflußreichsten islamischen Frauenzeitschriften, die in der Türkei veröffentlicht werden. *Kadın ve Aile* (»Frau und Familie«) und *Mektup* (»Brief«) sind beide seit 1985 auf dem Markt. Aufschlußreich ist nicht nur die Analyse ihrer Inhalte und Botschaften, sondern auch das Selbstverständnis ihrer Gestalterinnen.

Kadın ve Aile

Kadın ve Aile hat, wie die Redaktionsassistentin Frau Y. mir in einem 1995 geführten Interview erklärte, das Ziel, ihre Leserinnen dazu zu bringen, ein definiertes Frauenbild zu internalisieren. In ihren Ausführungen entspricht diesem Bild eine Muslimin, die dem 20. Jahrhundert angepaßt ist, die ein islamisches Bewußtsein hat, die offen gegenüber Technik und Technologie ist und Familie sowie Erziehung der Kinder für wichtig hält. Die Betonung des Familienlebens zeigt sich in der Zeitschrift auch in dem relativ großen Umfang, den Themen wie Kinderbetreuung, Handarbeit und Kochen einnehmen. Die Zielgruppe von *Kadın ve Aile* sind städtische Frauen, die sich mit einem solchen Bild der idealen muslimischen Frau und dem stets repetierten Argument der Verwestlichung als Grund für moralischen Zusammenbruch und psychisches Elend identifizieren, die zwischen westlichem Kulturimperialismus und

autochthonem Modernismus differenzieren können und die nützliche westliche technologische und wissenschaftliche Errungenschaften, die man sich nicht entgehen lassen darf, einzusetzen wissen. Diese Mischung aus dem Insistieren auf autochthoner Kultur und der Bejahung allochthoner Technik, die ZeitschriftenleserInnen und -macherInnen teilen und die die konservative anti-westliche Attitüde überlagert, spiegelt sich bereits in der optischen Aufmachung wie auch in der Themengestaltung von *Kadın ve Aile* wider. Feride Acar weist auf frappierende Ähnlichkeiten mit westlichen konservativen Frauenzeitschriften hin (Acar 1991: 286-290).

Gefragt nach der Stellung der Frauen im Islam, verwies Frau Y. im Interview auf das Prinzip der Gleichwertigkeit der Geschlechter im Islam. Das bedeute die Pflicht der gegenseitigen Unterstützung durch die Ehepartner. Allerdings bestehe eine gewisse Ungleichheit aufgrund eines Wissensgefälles zwischen Mann und Frau sowie aufgrund einer unterschiedlichen familiären Erziehung des Partners. Die Frau interessiere sich aufgrund ihrer Natur (*fıtrat*) mehr für die Familie; dafür stehe ihr jedoch Unterstützung durch Bedienstete und Ammen zu. Hinsichtlich der Mehrehe bemerkte sie, daß diese Regelung zu Lebzeiten des Propheten ein fortschrittlicher Akt gewesen sei durch die Einschränkung auf höchstens vier Frauen. Aber der Satz »Es ist vorteilhaft, wenn du eine Frau heiratest« drücke Bedenken gegenüber der Praxis der Mehrehe in unserer Zeit aus. Im weiteren Gesprächsverlauf führte Frau Y. aus, daß der Mann nach dem Koran das Recht habe, sich von seiner Frau scheiden zu lassen, wenn diese keine gute Muslimin sei, um eine Ehe mit einer »richtigen« islamischen Frau einzugehen. Zunächst hatte Frau Y. sich auf diese Aussage beschränkt, aber als sie bemerkte, daß sie von ihrer bisherigen Argumentationslinie der Gleichheit der Geschlechter mit Ausnahme biologischer Unterschiede abwich, beeilte sie sich zu betonen, daß dieser Scheidungsgrund umgekehrt auch für die Frau gelte. Massive Argumentationsschwierigkeiten erzeugte für Frau Y. offensichtlich die Frage nach dem Recht des Mannes, seine Frau zu schlagen. Nachdem sie mich eine Weile wortlos angestarrt hatte, sagte sie, daß sie davon nichts wisse. Als ich auf den entsprechenden Koranvers verwies, antwortete sie, daß sie den Beginn des Verses wisse, sich aber nicht an dessen Ende erinnern könne. Daß eine hochgebildete muslimische Frau ausgerechnet bei diesem heiß diskutierten Thema eine solche Wissenslücke aufweist, erscheint unwahrscheinlich. Aus Mangel an einer tragfähigen Interpretation wählte sie vermutlich den Weg, »die Ignorantin zu spielen«. Meines

Erachtens bieten sich für diese defensive Strategie folgende Erklärungen an: Das Normative und Frau Y.s private Ansicht treten hier völlig auseinander, und sie löst für sich diese Spannung, indem sie das Normative ignoriert. In der öffentlichen Position als Repräsentantin einer »Ideologie-Reproduktionsmaschine«, wie es dieses Magazin ist, ist diese Strategie jedoch kaum offen vertretbar. Möglicherweise sind ihr auch die feministischen Diskurse, in denen vertreten wird, daß die Bedeutung »Schlagen« eine von mehreren möglichen Übersetzungen aus dem Arabischen ist, unbekannt oder sie ignoriert diese feministische Konkurrenz. Oder sie akzeptiert das Normative, vermag aber dessen hierarchisches Gefälle hinsichtlich der Geschlechterbeziehungen nicht in der Gleichheitsrhetorik, die sie nach »außen«, gegenüber einer eindeutig nicht-islamistischen Fragestellerin anschlägt, aufzulösen oder plausibel zu erklären. Über eine bloße persönliche Reaktion hinausweisend zeigt sich an diesem Beispiel das Problem der Begründung und der Repräsentation, das sich mit einem »öffentlichen Islam« unter den Bedingungen des Wettbewerbs um »richtige« Interpretation und um Klientel verbindet (Salvatore 1998). Gilt doch gerade diese prekäre Frage der körperlichen Gewalt als »zivilisatorischer« Meilenstein und als ethisches Prinzip, das öffentlich verhandelt wird.

Feride Acar wie auch Yeşim Arat, die eingehend *Kadın ve Aile* analysiert haben, stellen übereinstimmend fest, daß die ideale muslimische Frau durchgehend in Kontrast zur imaginierten verwestlichten Frau gesetzt wird. Beide heben auch den konservativen Blickwinkel der Zeitschrift hervor. Frauen sind ausschließlich als Hausfrauen, die ihr Leben unter dem Aspekt des Glücks ihrer Ehemänner und Kinder ordnen, definiert. Hausarbeit und Kinder sind die Hauptthemen. Mode, Amüsement, Erotik, Alkohol, Glücksspiele, Flirt werden als destruktive Kräfte für die Familie und die moralischen Beziehungen zwischen Individuen im allgemeinen abgehandelt. Abtreibung und Pornographie werden entschieden abgelehnt. Die Einstellung zur Scheidung ist negativ; zur Begründung dient mangels klarer Aussagen im Koran der Hinweis, daß »Allah es nicht mag«. Gegen Erwerbstätigkeit innerhalb des Hauses spricht nichts, aber außerhäusliche Beschäftigung wird nur im Notfall, etwa bei finanziellen Problemen der Familie, in Betracht gezogen. Andererseits werden, trotz Hochschätzung der Geschlechtertrennung, Koedukation und der Besuch säkularer Schulen gebilligt (Acar 1991: 283-288; Arat 1990: 93-95).

Innerhalb der Redaktion herrscht eine Beschäftigungspolitik, in der ge-

zielt Ehepaare eingesetzt werden, bei denen auch die Frau über die geforderte Qualifikation verfügt. So ist die Redaktionsassistentin Frau Y. ihrem Ehemann, dem Redaktionsleiter, unterstellt. Dieser Verteilungsmodus reflektiert den konservativen Grundtenor der Zeitschrift, Frauen als Teil der Familie zu definieren. Daß der Mann automatisch die Position des Redaktionsleiters bekommt, während seine Frau ihm als Assistentin zur Seite gestellt wird, zeigt eindeutig ein Gleichheitsgefälle, das in der Semantik so kunstvoll verschleiert wird. Auffällig sind die vielen Widersprüche im Detail, die sich in einem konzeptionellen Aufriß aus Neo-Traditionalisierung und Neo-Konservativismus, aus der Vision einer islamischen Moderne, die anschlußfähig ist an die islamische Tradition, und der faktischen Durchdringung einer globalen Moderne zeigen. Das zeigt sich nicht so vordergründig auf der absicherbaren Diskursebene, aber deutlich auf der Handlungsebene. Aussagekräftig ist in diesem Zusammenhang die Person der Redaktionsassistentin, von der man als Mitgestalterin einer Zeitung, die als Instrument der Vermittlung weiblicher islamischer Identität definiert ist, eine hohe persönliche Kohärenz erwartet. Im Gegensatz zum vermittelten konservativen Weltbild präsentiert sie sich während des Interviews als moderne berufstätige Frau. Das zeigt sich zum einen an ihrer Kleidung: Entgegen der von *Kadın ve Aile* befürworteten Kombination von Bluse und Rock trug Frau Y. Leggings und Sweatshirt. Zudem – und trotz der beschränkten Karrieremöglichkeiten – äußert sie, eine Absolventin der Fakultät für Publizistik, die aus einer traditionell religiösen, sich mit dem säkularen Staat arrangierenden Familie stammt und die während der Studienzeit ihr islamisches Bewußtsein, wie sie sagt, durch zufällig zusammengekaufte Bücher entwickelte, hohe Ansprüche an Professionalität. Sie sei, wie sie erklärt, ständig auf der Suche nach qualifizierten Autorinnen für die Leit- und Hauptartikel, das heißt nach Frauen mit einer themenrelevanten akademischen Bildung. Leider ließen sich diese Ansprüche nur in sehr geringem Umfang erfüllen, weil islamisch gekleidete Frauen von den Universitäten verwiesen würden, so daß sie sich mit dem begnügen müsse, was die Leserschaft an geeigneten Autorinnen hergebe.

Mektup

Mektup hat nicht die Mittelklasseorientierung wie *Kadın ve Aile*. Diese Zeitschrift wendet sich an die in den Slums der Metropolen und in Kleinstädten lebenden Frauen der Arbeiterklasse sowie an die Frauen auf dem Lande. Ihre Gründung verdankt sie unter anderem dem Motiv der Her-

ausgeberin zu beweisen, daß muslimische Frauen in der Lage seien, eine Zeitschrift zu führen. *Mektup* präsentiert eine ideale Frau, die Kämpferin und Aktivistin ist, jede Art von Schmerz für ihren Glauben ertragen kann und islamische Propaganda betreibt (Acar 1990: 75; 1991: 294; Özkan Şenlikoğlu 1995: 209-210). Der Untertitel von *Mektup* – »für Frau, Mann, alle« – verweist auf die Position der Herausgeberin[3], daß es keine Trennung zwischen Mann und Frau, daß es weder weibliche noch männliche Rechte gebe, sondern ein universales Recht der Gläubigen. Im Vergleich zu *Kadın ve Aile* setzen sich nur wenige Artikel mit einer Ehefrau- und Mutterrolle auseinander. *Mektup* plädiert für die Beteiligung des Ehemannes an Hausarbeit und Kinderbetreuung und die Partizipation der Frauen an Entscheidungen in familiären Angelegenheiten. Sie befürwortet außerhäusliche Erwerbstätigkeit für Frauen (Acar 1990: 75; 1991: 294-298). Islamische Verbote seien für Frauen und Männer gleichermaßen gültig. Aus der Religion lasse sich kein Recht der Männer ableiten, ihre Frauen bei Fehlverhalten (z.B. Ehebruch, Diebstahl) aus pädagogischen Gründen zu schlagen. Wer jedoch die Ansicht vertrete, es gäbe ein Züchtigungsrecht, müsse dieses auch den Frauen gegenüber ihren Ehemännern zugestehen.

Mektup hat zwei Schwerpunkte: islamische Praxis und islamische Propaganda. Ein herausragender Aspekt bezüglich der islamischen Praxis ist die angemessene islamische Bekleidung. Als solche gilt der *Çarşaf*, ein meist dunkles Cape-ähnliches Gewand, einschließlich Gesichtschleier und Handschuhen.[4] Eine ähnliche radikale Einstellung besteht auch hinsichtlich der Ausbildung. Koedukation wird eindeutig abgelehnt. In bezug auf die Ausbildung von Mädchen wird empfohlen, falls keine Alternativen bestehen, nach der Grundschule »der Schule von draußen zu folgen« (*okula dışarıdan devam etmek*), also entweder alleine zu lernen oder Privatunterricht zu nehmen und anschließend die Prüfung vor einer staatlichen Kommission abzulegen. Nach *Mektup* ist eine gute Muslimin erstens eine gehorsame Tochter, zweitens eine gewissenhafte Mutter, die in der Lage ist, als islamisches Vorbild für ihre Kinder zu fungieren, und über das Wissen verfügt, sie islamisch zu erziehen, drittens eine gute Ehefrau als Bestandteil eines islamischen Paares und viertens eine engagierte *mücahide*, eine Frau, die für den *cihad* kämpft, indem sie sich als Muslimin für die Gesellschaft engagiert. Die islamische Propaganda hat erklärtermaßen zum Ziel, der Welt den Islam als Alternative zu Kapitalismus, Atheismus, Kommunismus, Monarchie usw. zu präsentieren. Die Muslime im eigenen Land würden, so eine Grundeinstellung, von den

Verwestlichten, die nicht in der Lage seien, zwischen Feind und Freund zu unterscheiden, betrogen. Die Muslime hätten das endlich verstanden und wüßten jetzt klar, wo der Feind steht. Neben Europa und den Vereinigten Staaten im allgemeinen verweist Emine Özkan Şenlikoğlu in ihren Aussagen auch ausdrücklich auf Griechen, Armenier und Israelis. Als Feind einer islamischen Lebenswelt wird zudem der Konsumismus ausgemacht. Die mit der Ablehnung des Konsumismus verbundene Präferenz einer asketischen Lebenshaltung kommt der Haltung der einkommensschwachen Zielgruppe von *Mektup* entgegen (Acar 1991: 296).

Kadın ve Aile und *Mektup* präsentieren beide über einprägsame Bilder, lebensnahe Vorbilder und konkrete Anleitungen Modelle einer islamischen Lebensführung und einer islamischen Weiblichkeit. Zwar zeigt *Mektup* eine liberalere Haltung hinsichtlich der weiblichen Erwerbstätigkeit als *Kadın ve Aile*, schränkt diese aber durch die Voraussetzung der Vereinbarkeit mit der psychischen Struktur des Ehemannes wiederum ein (Özkan Şenlikoğlu 1995: 270).[5] Andererseits kann die konservative Vorstellung, die in *Kadın ve Aile* zum Zuge kommt, durchaus fruchtbar für die Entwicklung von Frauenpolitiken sein. So kann die Befürwortung gemeinschaftlicher Aktivitäten – zum Beispiel im Zusammenhang mit Koranlesungen, religiösen und familiären Festen – zur Bildung von Frauenräumen und damit einhergehend dazu führen, daß Frauen organisatorische Fähigkeiten entwickeln. Auch die ausdrückliche Ermutigung der Leserinnen, sich als Autorinnen für die Zeitschrift zu betätigen, führt einen Schritt aus der definierten Bindung an Haus und Familie heraus. Das Verständnis der Verschleierung als Mittel politischer Demonstration kann für einzelne Frauen der Ausgangspunkt sein für eine Politisierung des Denkens und für politisches Engagement, für die Formulierung und Verteidigung eigener Rechte. Denkbar ist ebenfalls ein ungewollter Reversionseffekt, indem die im Diskurs greifbar gemachte religiöse Ideologie auch hinterfragbar wird (Arat 1990: 95-97). Die gleichen Argumente treffen auf *Mektup* zu: Auch sie fordert Frauen auf, sich am islamischen öffentlichen Leben sowie am politischen Leben zu beteiligen. Schärfer noch als *Kadın ve Aile* formuliert sie das Prinzip der Gleichheit der Geschlechter. In ihrer Aufforderung, koranische Verse zugunsten weiblicher Interessen zu interpretieren, zielt sie auf eine Stärkung des Selbstbewußtseins der Frauen. Gleichwohl hinterfragt sie ebensowenig wie *Kadın ve Aile* die dominierenden patriarchalen Strukturen, die mit der Vision der islamischen Gesellschaft verbunden sind. Wie die-

se rüttelt sie nicht an der Definition der Familie als primäre weibliche Sphäre.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß in beiden islamischen Frauenzeitschriften zwei Generalthemen dominieren: die anti-westliche Perspektive und die gesellschaftliche Beziehung zwischen Männern und Frauen. Die islamistische Ideologie kehrt den nationalstaatlichen Diskurs über Frauen in der Türkei um, indem Laizismus und Modernismus nicht mehr länger als Bedingungen für eine rechtliche Gleichstellung der Frauen, sondern als kausal für weibliche Diskriminierung definiert werden (Acar 1990: 70-75).

Islamismus in der weiblichen Praxis: Verschleierte Studentinnen

Studentinnen mit Kopftuch sprengen die Ordnungsvorstellungen. Sowohl in den westlichen als auch in den verwestlichten Ländern mit islamischer Tradition wird das Kopftuch mit Rückständigkeit gleichgesetzt. Vielen ist unverständlich, wieso Frauen, die in modernen Institutionen integriert sind, überhaupt ein Kopftuch tragen wollen. Wie Nilüfer Göle für die Türkei ausführt, erscheint die Kopftuch tragende gebildete Frau als Paradoxon, da sich in der jüngeren türkischen Geschichte eine Idee vom »zivilisierten« Menschen herausgebildet habe, der durch Bildung, Intellektualität und Rationalität charakterisiert ist. Es sind diese Eigenschaften, die zur Befreiung von den entwicklungshemmenden Kräften des Konservatismus und des Traditionalismus führen. Das Projekt des individuellen Fortschrittes schließt auch die Aneignung von Werten und Mitteln der westlichen Zivilisation ein. Studentinnen mit Kopftuch zerstören diese dichotome Konstruktion der Einteilung nach Intellektuellen und Muslimen (Göle 1991: 93-94). Das gleiche Phänomen findet sich auch in anderen Regionen. Karin Werner zum Beispiel teilt diesen Befund für den ägyptischen Kontext. Sie macht dies unter anderem deutlich an der Anschauung eines Vaters, der sich nur schwer damit abfinden kann, daß seine Tochter während des Studiums begonnen hat, sich zu verschleiern: »... ›being educated‹ means not only having an academic title but also being ›civilized‹, being distinctive from ›the ordinary people‹ (*sha'ab*) and the peasants (*fellahin*)« (Werner 1997: 104). Das Paradoxon gewinnt eine zusätzliche Dimension, wenn Frauen das Kopftuch anlegen, nachdem sie mit dem Studium angefangen haben.

Studien über Kopftuch tragende Studentinnen in der Türkei kommen zu übereinstimmenden Merkmalen ihres sozialen Profils: Die meisten dieser Frauen besuchten säkulare Staatsschulen. Sie stammen vorwiegend aus kleinbürgerlichen Familien (Handwerker, untergeordnete Staatsbeamte, Kleinhändler) in anatolischen Kleinstädten, die einen traditionellen Islam praktizieren (Acar 1990: 78; Aktaş 1992: 45-46; Göle 1991: 84). Das Tragen des Kopftuches geht häufig nicht auf familiären Druck zurück, sondern erfolgt gegen den Willen der Eltern, die befürchten, daß die Tochter dann das Studium abbrechen muß, gesellschaftlich nicht akzeptiert oder keinen Ehemann finden wird (Aktaş 1992: 73-74, 87; Göle 1991: 85). Das Motiv der Eltern, sich über die studierende Tochter zu »urbanisieren«, den eigenen sozialen Rang zu erhöhen,[6] wird durch das Kopftuch konterkariert (Aktaş 1992: 76; Göle 1991: 86). Die Folge sind häufig Konflikte zwischen Studentinnen mit radikal-islamischen Einstellungen und ihren Familien. Diese verschärfen sich noch dadurch, daß die Töchter sich von ihren Familien distanzieren und ihnen gegenüber eine Überlegenheitsattitüde an den Tag legen. Diese beruht auf einem Selbstverständnis, demzufolge sie entsprechend einem originären und intellektuell durchdrungenen Islam handeln (Aktaş 1992: 43; Göle 1991: 86). Offensichtlich sind, der Betonung vorkemalistischer Traditionen zum Trotz, die modernen Großstädte Katalysatoren des Islamismus. Hier finden die Studentinnen nicht nur die intellektuellen Grundlagen und sozialen Modelle, sondern angesichts geringen sozialen Drucks auch die Möglichkeiten, ihre Ideen und Entscheidungen in die Praxis umzusetzen (Aktaş 1992: 60-61).

Im Rahmen eines Forschungsaufenthaltes in Indonesien im Sommer 1994, bei dem ich Gelegenheit zu teilnehmender Beobachtung, Interviews und Gesprächen mit Studentinnen der Universität Gadjah Mada in Yogyakarta hatte, konnte ich feststellen, daß die individuelle Genese als islamisches Subjekt starke Parallelen zur Türkei aufweist. Wie dort beginnen die jungen Frauen sich in den indonesischen Metropolen während ihrer Studienzeit mit dem Islam und seiner praktischen Umsetzung im Alltag auseinanderzusetzen. Das zeigt sich an der für diese Gruppe typischen Beschreibung einer Studentin:

> Bevor ich anfing zu studieren, trug ich keinen *jilbab*[7], weil meine Familie sehr säkular ist und niemand in meiner Familie einen *jilbab* trägt. Als ich an die Universität kam, hatte ich Gelegenheit, mich mit der Frage zu beschäftigen, wie Islam praktiziert werden soll. Ich hatte darüber bereits früher nachgedacht, aber an der Universität fand ich Freunde, die mir

> Dinge erklären konnten und mit denen ich über solche Sachen diskutieren konnte. Folglich habe ich angefangen, *jilbab* zu tragen.

Wie in der Türkei, so ist auch in Indonesien nicht immer das universitäre Milieu der Ausgangspunkt zum Tragen des Kopftuches (Aktaş 1992: 25). Töchter aus religiösen Familien trugen es bereits vorher. Äußerlich ist somit nicht unbedingt eine Veränderung eingetreten, aber bedingt durch eine erhöhte Reflexion wandelt sich das Motiv. Aus anfänglichem Gehorsam werden eigene Wahl und Selbstbestimmung, wie eine andere Studentin beschreibt:

> Zuerst mußte ich *jilbab* tragen, da mein Vater darauf bestand. Er hatte mich auch gedrängt, als ich auf dem Gymnasium war, aber ich hatte es abgelehnt, denn in der Stadt meines Gymnasiums gab es sehr wenige Frauen, die *jilbab* trugen. In der ersten Zeit an der Universität war ich gar nicht glücklich, ihn zu tragen. Schließlich, nachdem ich viele Freundinnen gefunden habe, die *jilbab* tragen, und nachdem ich mit Frauen diskutiert habe, die *dakwah*[8] machen, verstand ich seine Bedeutung. So, jetzt trage ich es, weil ich es möchte.

Wie in der Türkei setzen auch in Indonesien ein neuer Freundschaftskreis, die reflektierte Auseinandersetzung mit islamischen Schriften, Einflüsse und Vorbilder in Familie und Nachbarschaft sowie in der Person eines Lehrers bzw. einer Lehrerin oder eines Mannes, in den man sich verliebt, wesentliche Impulse für das Tragen des Kopftuches (vgl. auch Aktaş 1992: 99). Die Anstöße sind somit vielfältig und lassen sich nicht auf den des familiären Druckes reduzieren (Aktaş 1992: 73-74; Göle 1991: 86). Die Verschleierung gründet vor allem im individuellen Willen, in der Entscheidung der Frauen und damit in ihrer Freiheit, ihr Leben nach dem Islam auszurichten, wie eine indonesische Studentin darlegt:

> Die westlichen Leute schätzen *jilbab* negativ ein, da sie denken, daß es mit Rückständigkeit zusammenhängt und der Geschichte angehört, aber sich zu verschleiern kann auch der Ausdruck von Freiheit sein, wenn die Frau es will.

Göle stellt die enge Verbindung von Kopftuch und Sexualität gerade unter den Bedingungen moderner Gesellschaften und ihrer fragilen Geschlechtergrenzen heraus. Demnach fungiert das Kopftuch als Garant der weiblichen Ehrbarkeit und als Instrument der Verhaltenskontrolle. Durch die faktische und symbolische Begrenzung der weiblichen Attraktivität und durch das bezeugte Desinteresse an männlicher Aufmerksamkeit soll *fitna* (soziale Unordnung) verhindert werden. Göle schließt

daraus, daß die Verschleierung eine ihrer Hauptfunktionen darin findet, die Grenzen zwischen den Geschlechtern und die Ordnung in der Gemeinschaft herzustellen (Göle 1991: 89-90). Wie bereits angeführt, bestehen in der Türkei und in Indonesien unterschiedliche Perzeptionen und praktische Ausformungen im Umgang mit Sexualität. Diese Differenz zeigt auch im Zuge der Re-Islamisierung keine Tendenz zu ihrer Aufhebung. Das im türkischen Kontext relevante *fitna*-Konzept, das sich in der Argumentation widerspiegelt, daß der Sinn der islamischen Kleidung in der Eindämmung der männlichen sexuellen Lust liege, findet im indonesischen Kontext keinen Widerhall. Selbst die Frauen, die seit ihrer Jugend verschleiert sind und mit den traditionellen Argumenten vertraut sind, deuten nicht auf das Motiv der Rücksicht auf die männliche Sexualität als Referenzpunkt, sondern erläutern zur Begründung der Notwendigkeit des Schleiers, »daß es Allah gefällt«. In den Diskussionen unter den Frauen spielen im Gegensatz zum türkischen Kontext Fragen von weiblicher Attraktivität, Sexualität und islamischer Kleidung keine Rolle. Offensichtlich haben sie, verglichen mit dem Vorderen Orient, eine entspanntere Einstellung zum weiblichen Körper.

Das zeigt sich deutlich auch an den unterschiedlichen islamistischen Kleidungsmodi. In der Türkei ist die angemessene Bekleidung ein längeres Kopftuch, *türban*, das meistens in Kombination mit einem weiten Mantel getragen wird. Für die islamistischen Frauen in der Türkei reicht es nicht, nur den Kopf zu bedecken, sondern der gesamte Körper muß von oben bis unten sehr großzügig bedeckt sein. Zur weiten Bluse und zum langen weiten Rock ist ein voluminöser Mantel oder *Çarşaf*, wie ihn *Mektup* propagiert, erforderlich. Make-up ist nicht üblich. Die islamisch gekleideten Frauen in Indonesien schminken sich hingegen wie die anderen Frauen auch. Vereinzelt soll es zwar *Çarşaf* tragende Frauen in Indonesien geben, aber während meines Aufenthaltes erblickte ich nicht eine, woraus zu schließen ist, daß es nicht weit verbreitet ist. Die islamischen Frauen unterscheiden sich von den nicht-islamischen vor allem durch die Kopfbedeckung. Ältere muslimische Frauen tragen eine Kopfbedeckung, bestehend aus einer Kappe, über die ein transparenter, unter dem Kinn lose zusammengebundener Schal geschlagen wird, der den Hals sichtbar läßt. Unter den jüngeren Frauen ist der *jilbab,* ein in der Regel helles, Haar, Hals und Schultern bedeckendes Kopftuch üblich. Dazu tragen sie Blusen oder Hemden mit langen Ärmeln, längere Röcke, Bluejeans oder andere Arten von Hosen. Im türkischen islamistischen Kontext hingegen sind Hosen, die in der Öffentlichkeit unter dem Man-

tel getragen werden, weniger verbreitet. Ihren Trägerinnen wird sowohl in den eigenen Reihen wie vor allem aus den Reihen der traditionellen Muslime der Vorwurf gemacht, die »natürlichen« Grenzen der Geschlechter zu überschreiten, da sie sich »wie die Männer kleiden« (Aktaş 1992: 80-81). Diese sichtbaren Merkmale zeigen einerseits, daß die Verschleierung zum länderübergreifenden globalen Symbol der Islamisierung geworden ist. Andererseits ist die Bindung an die jeweils lokale Moral und Perzeption von Körper und Sexualität ersichtlich. Sie bildet die Referenz für die Abgrenzung zum Traditionellen in der symbolischen und praktischen Konstituierung einer ihr überlegenen strikteren Moral und Verhaltensökonomie.

Ein anderer Unterschied bezieht sich auf die Kontrolle des Verhaltens. Im türkischen Kontext erhält die Verschleierung eine maßgebliche Bedeutung als Instrument der Selbstdisziplinierung in der strikten Kontrolle des Körpers und seiner unbewußten Zeichen. Persönliche Verhaltens- und Artikulationsweisen, die körperliche Haltung, insgesamt all das, was weibliche Attraktivität konstituiert, wird in Zusammenhang mit der islamischen Kleidung möglichst umfassend unter individuelle Kontrolle gebracht (Göle 1991: 89). In Indonesien wiederum lassen sich auch die jungen Frauen, die *jilbab* tragen, nicht davon abhalten, Sportarten wie Bergsteigen und Schwimmen auszuüben. Selbst an öffentlichen Badminton-Turnieren nehmen Frauen mit *jilbab* teil. Die islamische Studentenorganisation an der Universität, die immerhin eine Rolle bei der Definition dessen, was islamisch ist, spielt, organisiert Camping-Lager für Bergsteiger, an denen Männer und Frauen teilnehmen. Auch die Trennung der Geschlechter wird wesentlich weniger strikt als in der Türkei gehandhabt. So ist es nicht ungewöhnlich, auf dem Campus der Universität Gadjah Mada islamische Studenten und Studentinnen anzutreffen, die, im Kreis sitzend, gemeinsam Gitarre spielen und singen. Für mich völlig überraschend war der Anblick einer verschleierten Studentin, die begann, innerhalb dieses Kreises zu tanzen. In der Türkei ist es selbst in nicht-religiösen sozialen Kontexten für eine Frau kaum möglich, sich angesichts männlicher Präsenz derartig unverkrampft und ungezwungen zu bewegen.

Ebenfalls unterschiedlich ist die Einstellung zur außerhäuslichen Erwerbstätigkeit. Berufliche Arbeit ist, wie ich in Gesprächen immer wieder feststellen konnte, für die indonesischen muslimischen Studentinnen ein wichtiger Aspekt ihrer Zukunftspläne. Abgesehen von einer Studentin, einer zukünftigen Übersetzerin, die es für unerheblich hielt, diese

Arbeit zu Hause oder außerhalb zu verrichten, präferierten die anderen Berufe, die nicht innerhalb des Hauses ausgeführt werden können. Viele meiner Gesprächspartnerinnen hatten sich noch nicht für einen konkreten Beruf entschieden, zogen aber in Betracht, als Journalistin, Hochschullehrerin, Angestellte in der Botschaft, im Touristeninformationszentrum oder in einem Reisebüro zu arbeiten. Interessant ist die Antwort auf die für die durchweg unverheirateten Studentinnen hypothetische Frage, welche Lösung zu finden sei, wenn der Ehemann die Berufstätigkeit der Frau ablehne. Kennzeichnend scheint mir folgende Episode zu sein: Eine Frau war angesichts der Frage sehr verlegen. Nachdem sie einige Zeit überlegt hatte, antwortete sie, daß sie als Übersetzerin zu Hause arbeiten könne. Sie würde diese Frage vor der Heirat abklären. Am Ende der Diskussion bemerkte sie: »Ein guter Ehemann sollte der Frau erlauben zu arbeiten.« Offensichtlich hatte sie sich bis zu diesem Zeitpunkt keine Gedanken über diese Frage gemacht, da Erwerbstätigkeit für sie selbstverständlich war. Die Vorstellung, zu Hause zu arbeiten, war ihr offensichtlich nicht angenehm. Wie Erwerbstätigkeit, so ist auch Heirat eine selbstverständliche Option. Das zeigt sich zum Beispiel in der Äußerung: »Wir wissen noch nicht, wann wir heiraten, aber wir wissen, daß wir eines Tages heiraten.« Heirat wird auch als Bestandteil der religiösen Lebensführung betrachtet; mit Referenz auf den Koran gilt es als die Pflicht jedes Muslims, zu heiraten und Kinder zu bekommen. Eine eigene Familie, auch wenn sie fünf Kinder umfaßt, ist aber kein Grund, sich ganz aus dem Berufsleben zurückzuziehen. Allgemein besteht die Vorstellung, die Berufstätigkeit für eine Weile zu unterbrechen, dann jedoch fortzuführen.

Im Kontrast zu den indonesischen Studentinnen sind die Einstellungen ihrer türkischen »Schwestern im Islam« zur Berufstätigkeit nicht so eindeutig positiv. Es ist zwar nicht so, daß eine ablehnende Haltung überwiegt, aber Berufstätigkeit ist kein Ziel an sich, sondern zentral sind Familie und Mutterschaft. Die gesellschaftliche Relevanz von Ausbildung und Studium wird in bezug auf die bessere islamische Erziehung der Kinder der gebildeten Mütter gesehen. Arbeit aus Gründen des Erwerbs von Geld oder sozialem Status oder als persönliches Ziel gilt als unwichtig. Als legitim hingegen gilt berufliche Arbeit als Mittel, »dem Islam zu dienen« und darüber *tebliğ*[9] (islamische Propaganda; wörtlich: Rede und Lektüre) zu betreiben (Acar 1990: 80-81; Aktaş 1992: 126-135; Göle 1991: 95-99; Ilyasoğlu 1994: 97). Aus türkisch-islamistischer Sicht müssen für die weibliche Berufsarbeit bestimmte Voraussetzungen und Be-

dingungen erfüllt sein. So soll sie für Mütter reibungslos mit den familiären Pflichten vereinbar sein. Zudem sollen die Orte der Tätigkeit generell so beschaffen sein, daß sie den islamischen Bedingungen entsprechen. Das heißt: Erstens soll gewährleistet sein, daß kein Kontakt mit Männern notwendig ist. Zweitens soll es möglich sein, am Arbeitsplatz islamische Kleidung zu tragen und beten zu können. Die meisten Studentinnen wählen daher Studienfächer wie Medizin, Pharmazie oder Zahnmedizin, die die Aussicht einer späteren beruflichen Selbständigkeit beinhalten. Viele Studentinnen jedoch, die sich erst in einer fortgeschrittenen Phase ihres Studiums islamisieren, fühlen sich zum Abbruch gedrängt oder leiden unter starken psychischen Spannungen durch die sich aufbauende Kluft zwischen religiöser Sensibilisierung und den ihr zuwiderlaufenden Bedingungen. Die Literatur führt vielfältige Beispiele an. Cihan Aktaş (1992) etwa berichtet von einer Studentin der Malerei, die ihr Studium abbrach, da sie es nicht ertragen konnte, mit Aktmodellen zu arbeiten. Andere Frauen, die nach dem Studium erwerbstätig wurden, leiden unter der fehlenden Geschlechtersegregation. So konstatiert Aynur Ilyasoğlu (1994) eine extreme Unzufriedenheit unter erwerbstätigen islamistischen Frauen. Sie verweist unter anderem auf Staatsbeamtinnen, die ihre Kopftücher vor dem Eintritt ins Büro ablegen mußten und aufgrund dieses »Doppellebens« Depressionen bekamen. Andere geraten unter starken psychischen Druck, weil sie sich von Leuten, die sich befremdet darüber zeigen, eine verschleierte Frau arbeiten zu sehen, unter Beobachtung gesetzt fühlen. Auch Benachteiligungen hinsichtlich der Jobsuche und bei den Beförderungschancen aufgrund der Verschleierung sind dokumentiert. Das zeigt sich beispielsweise an dem Fall einer Gynäkologin, die ihre Assistentenstelle in einem Universitätskrankenhaus verlor mit der Begründung, daß die männlichen Kollegen keine verschleierte, sondern eine »gutaussehende« Kollegin in ihrem Arbeitsumfeld bevorzugten (Aktaş 1992: 126-138; Ilyasoğlu 1994: 97-101).

Mit solchen oder ähnlichen Problemen rechnen die indonesischen Studentinnen offensichtlich nicht. In ihren Gesprächen untereinander oder in den Interviews mit mir fielen keinerlei Bemerkungen, die in diese Richtung weisen. In islamistischen Studentenorganisationen arbeiten sie mit männlichen Kommilitonen zusammen. Berufliche Planungen stehen nicht im Zusammenhang mit Überlegungen, ob man mit männlichen Kollegen zu tun haben wird. Diese gravierenden Unterschiede sind offensichtlich nicht aus dem Islam heraus zu erklären. Trotz der gleichen weltanschaulichen Grundlagen und desselben Ausgangspunktes (Koran

und Sunna) eröffnen sich andere lebensweltlich relevante Perspektiven. Die Erklärung ist meines Erachtens in der jeweils lokal vorfindbaren Praxis der Geschlechtersegregation zu suchen. Die großzügigere Praxis der Geschlechtertrennung läßt eine ausgewogenere Vertretung der Geschlechter in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen erwarten. Allerdings zeigt sich, daß die indonesischen Musliminnen zwar im Alltagsleben agieren wie die Männer, nicht jedoch im intellektuellen Leben. Mit ihrer öffentlichen Sichtbarkeit kontrastiert zum Beispiel die Seltenheit, in der sie als Autorinnen von Zeitschriftenartikeln oder Büchern auftreten. In den Reihen der *kiai* (Lehrer in religiösen Schulen) oder *ulama* (islamische Gelehrte) finden sich kaum Frauen. Die Studentinnen geben folgende Erklärungen:

> Die Bücher sind von Männern geschrieben, da sie die Ideen produzieren.
>
> Es gibt nicht viele intellektuelle Frauen, weil Frauen gleich nach dem Studium heiraten. Das führt dazu, daß sie Hausfrauen werden und weniger Möglichkeiten haben, sich weiterzubilden.
>
> Die Frauen wollen nicht in vorderster Linie stehen. Sie bevorzugen, zu Hause zu sein.
>
> Die javanische Kultur, die ganz Indonesien beherrscht, kann auch ein Grund sein. Die Frauen sind in der javanischen Kultur nicht aktiv, was auch muslimische Frauen beeinflußt.

Für die Studentinnen ist nicht die Religion, sondern die Tradition ein wichtiger Faktor zur Erklärung der Abwesenheit weiblicher Intellektueller. Heirat, und damit die Zuordnung der häuslichen Verantwortung zur Frau, beeinträchtigt die intellektuelle Entwicklung der Frauen. Sichtbar ist ein Widerspruch zwischen der Vorstellung, die die Studentinnen von der Rolle intellektueller Frauen haben, und dem, was sie selber tun. So kann man als Begründung des Umstandes, daß es bislang keine weibliche Vorsitzende in der islamischen Organisation auf Fakultätsebene gibt, vernehmen:

> Wir wollen es nicht. Vorsitzende zu sein ist anstrengend. Sich mit Männern auseinanderzusetzen ist auch ein Problem. Darum ist es besser so.

Obwohl die Studentinnen sich kritisch darüber äußern, daß Frauen nicht aktiv genug seien, verhalten sie sich in diesem Punkt nicht viel anders. Wie in den anderen islamischen Organisationen, so dominieren auch in

den Studentenorganisationen Männer. Zwar besteht an der Universität Gadjah Mada in Yogyakarta der Vorstand der islamischen Studentenorganisation auf der Fakultätsebene zur Hälfte aus Frauen, aber auf Universitätsebene gibt es nur noch zwei weibliche Vorstandsmitglieder. An diesem Beispiel zeigt sich: Je höher die politische Ebene, um so stärker sind Frauen unterrepräsentiert. Innerhalb der islamistischen Organisationen liegen die entscheidenden Positionen überwiegend in den Händen von Männern. Dieses Ungleichgewicht wird zwar wahrgenommen und von manchen auch kritisiert, aber es wird nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Neben einer politischen Tradition der weiblichen Exklusion mag ein Grund in der islamischen Idee der Gleichstellung von Mann und Frau liegen. Unter der Vorstellung eines gerechten Islam, der die geschlechtlichen Differenzen berücksichtigt, kann die Frage der gleichgewichtigen Repräsentation der Geschlechter unwesentlich erscheinen. Ein anderer Grund mag in strategischen Erwägungen liegen. Gerichtet gegen das anti-islamische Argument vom islamischen Patriarchalismus, muß eine sich als islamisch definierende Frau sich selbst und andere von der Nicht-Existenz männlicher Dominanz überzeugen. Der Geschlechterdiskurs wie auch die Praxis der Geschlechterverteilung in den politischen Arenen werden von den islamistischen Frauen in Indonesien und der Türkei weitgehend geteilt. Tendenziell zeigt sich jedoch in der Türkei trotz einer rigoroseren Einstellung zur Geschlechtersegregation eine größere Bereitschaft zum Eintritt in eine islamistische Öffentlichkeit. Diese Bereitschaft geht auf die spezifischen politischen Verhältnisse und auf die historische politische Strategie zurück, Weiblichkeit und Fortschritt zu verbinden.

Schlussbemerkung

Unter der Ebene der Verallgemeinerung, die es gerechtfertigt erscheinen läßt, von einer globalen, in verschiedenen Teilen der Welt verorteten Tendenz der Re-Islamisierung zu sprechen, legt der Blick auf die Details Diversifizierungen dar. Das zeigt sich deutlich an der globalen islamistischen Betonung der »Frauenfrage« und der Geschlechterordnung als Kernbestandteil der selbst gestellten Aufgabe zur Erhöhung der gesellschaftlichen moralischen Ordnung. Aber die gleiche Semantik muß, und das zeigt sich gerade an der »Frauenfrage«, nicht die gleiche Bedeutung

und nicht die gleichen praktischen Konseqenzen haben. Neben subjektiven Spielräumen der Interpretation und der Gestaltungspraxis ist ein anderer Grund die Anknüpfung an kulturell verankerte Traditionen, die Wahrnehmungen und Wertungen formen, wie auch an die vom Nationalstaat geschaffenen »Traditionen«.

Anmerkungen

1 »Mit diesem Begriff werden vor allem religiöse Protestbewegungen und militante Gruppen bezeichnet, die mit ihren radikalen Forderungen und spektakulären Aktionen die politischen Kräfteverhältnisse zum Teil dramatisch verändert haben ...« (Riesebrodt 1990: 1).

2 Ich halte die Begriffe »Schleier« und »verschleiert« für unglücklich, weil sie in undifferenzierter Weise alle Formen neuer islamischer Kleidung zu subsumieren versuchen. Es gibt keinen »globalen« Begriff der islamischen weiblichen Bekleidung, sondern er variiert regional. Im Türkischen zum Beispiel sind die geläufigen, schwierig ins Deutsche übertragbaren Benennungen »bedeckt sein« (*örtülü*) oder »geschlossen sein« (*kapalı*). Aus pragmatischen Gründen beuge ich mich der (deutschen) Konvention und bleibe bei der unzulänglichen Universalbezeichnung »Schleier« bzw. »verschleiert«.

3 Da Emine Özkan Şenlikoğlu eine sehr beschäftigte Frau mit einem vollen Terminkalender ist, ergab sich keine Möglichkeit für ein Interview, so daß die folgenden Aussagen sich auf ältere Interviews, die sie zusammengefaßt als Buch veröffentlichte (Özkan Şenlikoğlu 1995), stützen. Özkan Şenlikoğlu ist in den letzten Jahren durch ihre rege Medienpräsenz, vor allem im Fernsehen, landesweit bekannt geworden. Ihre Ausbildung umfaßt den Besuch der Koranschule, Privatunterricht sowie einen beachtlichen Anteil an autodidaktischen Studien. Sie hat mehr als 30 Bücher, einschließlich Romane, Gedichte und Memoiren, veröffentlicht.

4 Der *Çarşaf* wurde nie gesetzlich verboten, galt aber zur Zeit der kemalistischen Reformen als politisch unliebsames Kleidungsstück.

5 In manchen sozialen Kreisen ist weibliche Erwerbstätigkeit bis heute schlecht angesehen. Hier gilt, daß der Mann für das Geldverdienen zuständig ist und ein Mann, der seine Frau arbeiten läßt, kein »richtiger« Mann ist.

6 Im türkischen sozialen Kontext ist »städtisch sein« (*şehirli olmak*) von höherem Wert als »dörflich sein« (*köylü olmak*). Das Dorf wird als rückständig angesehen.

7 *Jilbab* ist das islamische Kopftuch in Indonesien.

8 *Dakwah* ist das indonesische Wort für *da'wah*. Es wird in der Bedeutung von Werbung, Aufklärung, Missionierung gebraucht.

9 *Tebliğ* und *dakwah/da'wah* sind Begriffe für die islamische Propaganda. In der Türkei wird *tebliğ* bevorzugt angewandt, während in Indonesien seit Ende der 60er Jahre der Begriff *dakwah* im Gebrauch ist.

Literatur

Abaza, Mona (1991): »The Discourse on Islamic Fundamentalism in the Middle East and Southeast Asia«. Sojourn 6/2, S. 203-239.

Acar, Feride (1990): »Türkiye'de Islamcı Hareket ve Kadın«. In: Tekeli, Şirin (Hg.), Kadın Bakış AÇısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın. Istanbul: Iletişim Yayınları, S. 69-87.

Acar, Feride (1991): »Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals«. In: Tapper, Richard (Hg.), Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State. London: I.B. Tauris, S. 280-303.

Acar, Feride (1993): »Islam in Turkey«. In: Balkır, Canan/Williams, Allan M. (Hg.), Turkey and Europe. London, New York/NY: Pinter, S. 219-238.

Ahmed, Leila (1992): Women and Gender in Islam. New Haven, London: Yale University Press.

Aktaş, Cihan (1992): Tesettür ve Toplum. Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir Inceleme. Istanbul: Nehir Yayınları.

Arat, Yeşim (1990): »Feminizm ve Islam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri«. In: Tekeli, Şirin (Hg.), Kadın Bakış A Çısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın. Istanbul: Iletişim Yayınları, S. 89-101.

Baried, Baroroh (1986): »Islam and the Modernization of Muslim Women«. In: Abdullah, Taufik/Siddique, Sharon (Hg.), Islam and Society in Southeast Asia. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, S. 139-154.

Berninghausen, Jutta/Kerstan, Birgit (1984): Die Töchter Kartinis. Berlin: Express Edition.

Casanova, José (1994): Public Religions in the Modern World. Chicago/IL, London: The University of Chicago Press.

Göle, Nilüfer (1991/1995): Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme, Istanbul: Metis Yayınları (auf Deutsch: Republik und Schleier. Berlin: Babel Verlag, 1995).

Hélie-Lucas, Marie-Aimée (1992): »Frauen im Zentrum fundamentalistischer Politik«. Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 32, S. 29-36.

Hélie-Lucas, Marie-Aimée (1993): »Women's Struggles and Strategies in the Rise of Fundamentalism in the Muslim World: From Entryism to Internationalism«. In: Afshar, Hale (Hg.), Women in the Middle East. Perceptions, Realities and Struggles for Liberation. London: The Macmillan Press, S. 206-241.

Holton, Robert J./Turner, Bryan S. (1989): Max Weber on Economy and Society. London, New York/NY: Routledge.
Ilyasoğlu, Aynur (1994): Örtülü Kimlik, Istanbul: Metis Yayınları.
Kadın ve Aile: August/September 1995, September/Oktober 1995, November/Dezember 1995.
Kandiyoti, Deniz (1991): »Introduction«. In: ders. (Hg.), Women, Islam and the State. Philadelphia: Temple University Press, S. 1-21.
Kreile, Renate (1992): »Islamische Fundamentalistinnen-Macht durch Unterwerfung«. Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 32, S. 19-28.
Legge, J.D. (1972): Sukarno. A Political Biography. London: Allen Lane. The Penguin Press.
Mehmet, Özay (1992): Islamic Identity and Development. Studies of the Islamic Periphery. London, New York/NY: Routledge.
Mektup: September 1995, Oktober 1995.
Mernissi, Fatema (1975): Beyond the Veil. Cambridge/MA: Schenkman Publishing Company.
Nederveen Pieterse, Jan (1994): »Globalisation as Hybridisation«. International Sociology 9/2, S. 161-184.
Noer, Deliar (1973): The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942. London: Oxford University Press.
Özkan Şenlikoğlu, Emine (1995): Radyo ve Basın Röportajları. Istanbul: Mektup Yayınları.
Ramazani, Nesta (1983): »The Veil – Piety or Protest?«. Journal of South Asian and Middle Eastern Studies 7/2, S. 20-36.
Riesebrodt, Martin (1990): Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
Robertson, Roland (1989): »Globalization, Politics, and Religion«. In: Beckford, James A./Luckmann, Thomas (Hg.), The Changing Face of Religion. London: Sage, S. 10-23.
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. Hamburg: Lit Verlag, S. 87-120.
Stauth, Georg (1992): Islamische Intellektuellenkulturen und kulturelle Modernisierung in Ägypten, Malaysia und Indonesien. Forschungsprojekt: Projektskizze, Universität Bielefeld.
Tiryakian, Edward A. (1994): »The New Worlds and Sociology: An Overview«. International Sociology 9/2, S. 131-148.
Werner, Karin (1997): Between Westernization and the Veil: Contemporary Lifestyles of Women in Cairo. Bielefeld: transcript.

»Ich habe in der Wissenschaft mein Glück gefunden« – Zur Bedeutung von Bildung bei Frauen in der libanesischen Hizb Allah[1]

Ursula Klaes

Die Repräsentantinnen der Hizb Allah in Beirut betonen die Bedeutung von Wissen und Bildung für Männer und Frauen gleichermaßen. Die verstärkte Präsenz von Frauen im öffentlichen Raum zeigt sich in Frauenzentren und Kulturinstituten der Hizb Allah oder ihr nahestehenden Organisationen. Hier schulen weibliche Lehrende das politische und religiöse Bewußtsein der Studentinnen. Unter Bezugnahme auf die historischen Frauengestalten des Frühislam und auf das tagespolitische Geschehen wird eine neue schiitisch-islamische Identität gefördert. Darüber hinaus bieten die Frauenorganisationen der Hizb Allah auch eine mehrjährige theologische Ausbildung an. Auffallend ist der antiautoritäre Charakter der Ausbildung, die vor allem die Diskussions- und Argumentationsfähigkeit der Studentinnen fördert. Ergänzt wird die theologische Ausbildung durch das Studium nicht-religiöser Wissenschaften. Die solchermaßen hochqualifizierten Hizb Allah-Aktivistinnen stellen durch ihre Berufstätigkeit und ihr politisches Engagement familieninterne Beziehungen und das überkommene Geschlechterverhältnis in Frage.

Mehr als 100 Jahre sind vergangen, seit in der islamischen Welt die Debatte um die Partizipation der Frau am öffentlichen Leben begonnen hat. Eine der Hauptforderungen, die Frauen während dieser Zeit immer wieder stellten, war ihr Recht auf Bildung. Auch wenn in den meisten islamischen Ländern Frauen aus öffentlichen Positionen nicht mehr wegzudenken sind, sehen religiöse Kreise oftmals ihre islamische Lebensführung bedroht, wenn sie ihren Töchtern Ausbildung und Studium in öffentlichen Einrichtungen erlauben. Wie einschlägige Studien über sunnitische Islamisten belegen, können diese Gruppierungen Frauen aus einem religiösen Umfeld den Schutzraum bieten, um an der öffentlichen Bildung teilzuhaben (Göle 1995; El Guindi 1981). Die Förderung des Bildungsniveaus von Frauen ist nämlich ein erklärtes Ziel der meisten islamistischen Organisationen.

Dies widerspricht dem im Westen verbreiteten Stereotyp, die Islamisten seien rückständig und würden die Frauen unterdrücken (vgl. Pinn/

Wehner 1995). Auch in der Forschung treffen sehr gegensätzliche Einschätzungen aufeinander, wenn es darum geht, die Bedeutung islamistischer Organisationen für Frauen zu bewerten. Die eine Seite vertritt die Auffassung, gerade indem sie den Bildungsstandard von Frauen anheben, brächten solche Organisationen ein neues feministisches Potential hervor. Die Frauen würden sich nicht nur ihrer Probleme, sondern auch ihrer Rechte bewußt und gewännen dadurch zunehmend an Eigenständigkeit (Göle 1995; El Guindi 1981; MacLeod 1992). Die andere Seite argumentiert dagegen, der Islamismus konserviere das bestehende patriarchalische System. Frauen, die in der Bewegung aktiv seien, akzeptierten Strukturen, die ihren Interessen zuwiderliefen, und ließen sich damit für männliche Zwecke funktionalisieren (Kreile 1992; Moghaddam 1994; Zakarīyā 1986).

Wie aber sehen das die betroffenen Frauen selber? Im folgenden sollen Frauen zu Wort kommen, die der schiitischen *Hizb Allah* angehören oder sich der schiitischen islamistischen Bewegung im Libanon verbunden fühlen. Sie betrachten den Islamismus als eine Strömung, die die überkommenen Strukturen des »traditionellen Islam« (*al-islām at-taqlīdī*) reformieren will mit dem Ziel, den »wahren« oder »richtigen Islam« (*al-islām al-haqīqī* oder *al-islām aṣ-ṣaḥīḥ*) durchzusetzen. Daß die Rolle der Frau jahrhundertelang auf den privaten Bereich, auf Haus und Familie festgelegt wurde, liegt ihrer Meinung nach an dem falsch verstandenen »traditionellen Islam« und ist mit dem »wahren Islam« nicht vereinbar.

Repräsentantinnen der *Hizb Allah* betonen stets die Bedeutung von Wissen und Bildung, wobei dies für Männer wie für Frauen gleichermaßen gelte. Als Musliminnen sei es ihre Pflicht, sich zu bilden, hebe doch der Koran nicht nur an verschiedenen Stellen den hohen Wert von Wissen (*'ilm*) hervor, sondern fordere er den Menschen ausdrücklich dazu auf, Wissen zu erwerben und die Unwissenheit (*ǧahl*) zu bekämpfen. Auch tonangebende schiitische Theologen weisen auf die Bedeutung von Wissen und Bildung hin. So bemerkt der Iraner Murtaḍā al-Muttaharī, dessen Studie *Niẓām ḥuqūq al-maʿa fī l-islām* (»Die Rechte der Frau im Islam«) bei den schiitischen Islamisten als Grundlagenwerk zur Frauenfrage gilt: »Der Islam ist gegen Stagnation und Ignoranz, beide stellen eine Gefahr für den Islam dar« (Muttaharī 1985: 84). Es sei notwendig, sich auch der modernen, im Westen entwickelten Wissenschaften zu bedienen, sofern davon islamische Grundsätze und die islamische Lebensweise nicht beeinträchtigt würden.

Es ist ein Charakteristikum des Islamismus, daß die Erneuerung durch

den Rückgriff auf das Alte vollzogen werden soll. Für die Frauen in der *Hizb Allah* sind es vor allem zwei Frauengestalten aus der islamischen Frühgeschichte, denen sie Vorbildcharakter zuschreiben: Fatima und Zainab. Fatima, genannt *az-Zahrā'*, ist die Tochter des Propheten Muhammad, Ehefrau des ersten Imam Ali und Mutter des zweiten bzw. dritten Imam Hasan bzw. Husain. Verehrt wird sie zum einen wegen ihrer Verwandtschaft mit Muhammad sowie ihres Einsatzes für Ali in der Prophetennachfolge, zum anderen wegen ihrer charakterlichen Eigenschaften. So soll Fatima fromm, charakterlich stark sowie klug und gebildet gewesen sein (al-Ḥaqānī 1995: 85-163).

Zainab ist die Tochter Fatimas und Alis und die Schwester von Hasan und Husain. Sie wird besonders verehrt, weil sie am Tag der Schlacht von Kerbala – als ihr Bruder Husain vom *Umayyaden*-Kalifen Yazid besiegt und getötet wurde – Haltung bewahrte und sich anschließend dem ›unrechtmäßigen‹ Herrscher nicht unterwarf. Auch Zainab soll klug und belesen gewesen sein (as-Safār 1993).

In Gesprächen mit schiitischen Islamistinnen fällt auf, daß ihnen die frühislamische Geschichte bis in die kleinsten Details präsent ist. Dies ist ein Resultat der religiösen Bildungsarbeit der *Hizb Allah*-Frauenorganisationen, die ein Schwerpunkt der Bildungsarbeit überhaupt darstellt. Ganzjährig werden in den Moscheen, Kulturzentren und Frauenzentren Kurse zu religiösen Fragen wie »islamische Moral« oder »islamische Lebensführung« angeboten. Diese Kurse finden in einem Zeitraum von sechs bis acht Wochen ein- oder zweimal wöchentlich statt. Der Unterricht in den Moscheen hat Predigtcharakter. Fast alle Scheichs leiten ihren Unterricht mit einem politischen Statement ein, das sich auf ein tagespolitisches Ereignis bezieht oder zur Unterstützung des islamischen Widerstandes im Südlibanon und zur Bekämpfung Israels auffordert.

In den Frauenzentren und Kulturinstituten sind die Lehrenden oft Frauen. Hier herrscht meist eine persönlichere Atmosphäre, weil die Räume kleiner sind und Vortragende und Zuhörerinnen Kontakt miteinander aufnehmen können. Die Kurse sollen offensichtlich das politische und religiöse Bewußtsein der Frauen stärken und sie damit offen für die Ideologie der *Hizb Allah* machen.

Von besonderer pädagogischer Bedeutung sind in dieser Hinsicht zwei Monate des islamischen Jahres: der Ramadan und der Muharram. Der Ramadan gilt als der Monat, in welchem dem Propheten Muhammad der Koran offenbart wurde. Deshalb werden in diesem Monat verstärkt Kurse zur Koranrezitation und Koraninterpretation angeboten. Als Fasten-

monat ist der Ramadan der Zeitraum, in dem der Mensch aufgefordert ist, seine Glaubensstärke durch Entsagung des Weltlichen – nicht nur des Essens und Trinkens – zu beweisen. Daher finden im Ramadan zahlreiche Veranstaltungen über das ›richtige‹ Fasten und weitere in diesem Monat erwünschte Verhaltensweisen statt.

Der Muharram ist der Trauermonat für die Schiiten, in dem des Kampfes Husains gegen Yazid gedacht wird. Der Überlieferung nach wählte Husain den Kampf, obgleich ihm sein Gegner überlegen war und er wußte, daß er sterben würde.

Auf dieses Ereignis, im schiitischen Sprachgebrauch »die Revolution des Husain« *(aṯ-ṯaura al-Ḥusainīya)* genannt, baut die gesamte Ideologie der *Hizb Allah* auf: Es gilt, sich wie seinerzeit Husain im Namen des wahren Islam gegen einen Feind bzw. ungerechten Herrscher aufzulehnen, bis die »gerechte Herrschaft« *(al-ḥukm al-ʾā dil)* errichtet ist. Wer während dieses Kampfes stirbt, geht als Märtyrer in die Geschichte ein, und ihm ist das Paradies gewiß.

Daß Husain den Krieg gegen den Umayyaden verlor, ist dabei irrelevant. »Husain ist materiell gescheitert«, erklärt Zainab, eine Radiosprecherin des *Hizb Allah*-Senders »Stimme des Glaubens« (*Ṣaut al-imān*), aber geistig habe er gesiegt. Seine Revolution lebe fort, denn seit seinem Märtyrertod verständen es die Schiiten als ihren Auftrag, sein Werk fortzuführen, bis Gerechtigkeit auf der Welt herrsche. Aus dieser Revolutionsvorstellung bezieht die libanesische *Hizb Allah* die Legitimation für den gegenwärtigen Widerstandskampf gegen Israel, das Teile des Südlibanon seit 1978 besetzt hält.

In der ersten Hälfte des Monats Muharram wird die Erinnerung an die einzelnen Phasen des Kampfes zwischen Husain und Yazid wiederbelebt. In den Moscheen findet täglich ein Trauerritual, *maǧlis taʾzīya* (»Tröstungssitzung«) genannt, statt – vormittags für Frauen, abends für Männer –, in dem die Verluste auf schiitischer Seite kollektiv beweint werden. Ein speziell ausgebildeter Scheich leitet das Ritual an. Er rezitiert die Überlieferung der Ereignisse, die an dem jeweiligen Tag des Monats stattfanden, und verbindet dies mit einem Vortrag, in dem er die Bedeutung des historischen Ereignisses für die Gegenwart herstellt. Mit diesem Ritual greift die *Hizb Allah* eine jahrhundertealte schiitische Tradition auf, um sie in modifizierter Form zur Stärkung des Geschichtsbewußtseins und zur Ideologievermittlung einzusetzen. Der wichtigste Tag des Trauermonats ist der 10. Muharram, der Tag, an dem Husain den Märtyrertod starb. An diesem Tag wird der Trauer öffentlich Ausdruck

verliehen, traditionell durch ritualisierte Selbstgeißelung im Rahmen von Prozessionen. Die *Hizb Allah* nimmt an den Prozessionen jedoch nicht mehr teil, nachdem sie von Khamenei, dem Nachfolger Khomeinis als »Oberstem Rechtsgelehrten« (*walī al-faqīh*), per Fatwa verboten wurden.

Die bisher beschriebene Bildungsarbeit der *Hizb Allah*-Frauenorganisationen ist öffentlich, und jede Frau kann an ihr teilnehmen. Darüber hinaus gibt es mehrjährige theologische Ausbildungsgänge für Frauen in Instituten, die *ḥauza* genannt werden. Voraussetzungen für die Aufnahme in eine *ḥauza* sind, neben charakterlicher und moralischer Integrität, mindestens Mittelschulabschluß und bestimmte Grundkenntnisse in religiösen Fragen. Die Ausbildung umfaßt u.a. die Fächer Koranwissenschaft, arabische Grammatik, islamische Rechtswissenschaft und Logik. Zur Stoffvermittlung werden überwiegend zeitgenössische Methoden eingesetzt, wie z.B. audiovisuelle Medien. Ein besonderes Merkmal der *ḥauza*-Pädagogik ist, daß die fortgeschrittenen Studentinnen die unteren Klassen unterrichten. Die Studiendauer in einer *ḥauza* im Libanon beträgt etwa vier Jahre. Danach sind die Frauen berechtigt, als Religionslehrerinnen zu arbeiten, oder sie können ihr theologisches Studium im Iran fortsetzen. Die meisten Studentinnen, mit denen ich sprach, betonten jedoch, daß es für sie wichtiger sei, ihre religiösen Kenntnisse zu vertiefen und ihre Persönlichkeit zu bilden, als eine berufliche Qualifikation zu erwerben. Während meines mehrwöchigen Besuchs einer *ḥauza* in Beirut fiel das offene, auf gegenseitigem Respekt beruhende Verhältnis zwischen Lehrenden und Studentinnen auf. Es wurde so gut wie kein Leistungsdruck ausgeübt, dafür aber die Diskussions- und Argumentierfähigkeit der Studentinnen gefördert. Dies erinnert an eine Beschreibung Muhammad Husain Fadlallahs, des »geistigen Führers« (*al-muršid ar-rūḥī*) der libanesischen *Hizb Allah*, der von seinen Tagen in einer der theologischen Hochschulen in Naǧaf (Irak) sagt: »Wir lernten, uns nicht dem Autor eines Buches zu unterwerfen, und auch nicht dem Lehrer, der es unterrichtete. Es herrschte eine freie Atmosphäre, in der der Schüler mit dem Lehrer zusammenarbeitete. Bevor dieser den Unterricht zu Ende führte, diskutierte der Schüler mit ihm jeden Aspekt, hinter dem noch ein Fragezeichen stand« (Muʿassasat ad-dirāsāt al-filasṭīnīya 1995: 2).

Die religiösen Bildungsaktivitäten von und für Frauen in der libanesischen *Hizb Allah* sind, wie wir gesehen haben, darauf ausgerichtet, das historische und politische Bewußtsein zu stärken und auf diese Weise eine neue schiitisch-islamische Identität zu fördern. Gerade in den letzten

Jahren hat die *Hizb Allah* unterstrichen, daß sie sich als integralen Teil der libanesischen Gesellschaft und des libanesischen politischen Systems versteht. Nicht zuletzt dies ist einer der Gründe dafür, daß der »modernen Bildung« (*aṯ-ṯaqāfa al-ḥadīṯa*) eine ebenso große Relevanz beigemessen wird wie der religiösen. So wurden von der *Hizb Allah* in den Jahren 1992-95 acht Schulen im Libanon gegründet, vornehmlich in Gegenden, die in dieser Hinsicht unterversorgt waren. Zweifellos zielt das Engagement der Partei auf dem nicht-religiösen Bildungssektor auf die Erweiterung und Verfestigung ihres ideologischen Einflusses ab. Der Leiter der 1992 gegründeten *Hizb Allah*-eigenen »Islamischen Organisation für Erziehung und Unterricht« (*al-muʿassasat al-islāmīya li-t-tarbiya wa-t-taʾlīm*) bezeichnet denn auch »die bestmögliche islamische Erziehung« als oberstes Prinzip seiner Einrichtung. Eine solche Pädagogik beinhalte moralische Grundsätze ebenso wie die Vermittlung nationaler Ziele, ferner solle die Persönlichkeit von Kindern so geprägt werden, daß sie »fähig sind, mit den geistigen Unterschieden in der Gesellschaft umzugehen« (Anonymus, 14. Šaʾabān 1416 h.). Es ist vor allem Fadlallah, der bei öffentlichen Auftritten immer wieder die Notwendigkeit einer gewaltfreien und nicht-autoritären Erziehung in den Vordergrund stellt. Er appelliert an die Frauen in ihrer Eigenschaft als Mütter, gerade ihre Töchter zu mehr Selbständigkeit und Freiheit zu erziehen. Der richtige Rahmen für eine solche freiere Erziehung sei ein islamisches Umfeld.

Gerade Aktivistinnen der *Hizb Allah* verfügen über ein außergewöhnlich hohes Bildungsniveau. In der Regel haben sie nicht nur eine theologische Ausbildung durchlaufen, sondern auch ein Hochschulstudium abgeschlossen. Das Studium nicht-religiöser Wissenschaften stellt für die meisten von ihnen eine Ergänzung bzw. Vervollkommnung ihrer theologischen Bildung dar. Die Frauen weisen die Frage nach einer möglichen religiös begründeten Einschränkung in der Studien- oder Berufswahl entschieden zurück. »Warum soll eine Frau nicht auch Pilotin werden?« bemerkte Mariyam. »Was in Saudi-Arabien oder in Afghanistan geschieht, hat nichts mit dem wahren Islam zu tun.« Der Dachverband der Frauenorganisationen der *Hizb Allah* zitiert in seiner Informationsbroschüre Aussagen von Khomeini und Khamenei, in denen diese zum Ausdruck bringen, daß Frauen in allen öffentlichen Bereichen von Bildung und Wissenschaft, Politik und Wirtschaft präsent sein sollen.

Berufstätigkeit und politisches Engagement von Frauen in der *Hizb Allah* haben weitreichende Folgen für die Gesellschaft. Die innerfamiliären

Strukturen verändern sich, weil die Frauen an Selbstbewußtsein gewinnen und sich ihrer Rechte bewußt werden. Die Autorität der Eltern wird den Prinzipien eines ›wahren‹ Islam untergeordnet. Eine Gesprächspartnerin wies mich darauf hin, daß der Islam einem Mädchen schon im Alter von acht Jahren vollkommene Entscheidungsfreiheit in den sie betreffenden Angelegenheiten gewähre. Die traditionelle Rollenverteilung zwischen Männern und Frauen wird zwangsläufig in Frage gestellt. »Wir brauchen unseren Männern nicht einmal ein Glas Wasser zu bringen, und wenn wir es tun, müssen sie uns um Verzeihung bitten!« sagt Huda.

Dieser Standpunkt wird recht weit von der gesellschaftlichen Wirklichkeit entfernt sein, berichteten mir doch andere Frauen von ihren Problemen, Haushalt, Kinder und politische Arbeit miteinander zu vereinbaren. Einige Frauen ziehen es daher vor, keine Familie zu gründen, obwohl der Islam Ehe und Familie sehr hoch bewertet. Ein Beispiel: Alia ist Anfang bis Mitte 50, Schulleiterin, Gründerin und Vorsitzende einer Frauenorganisation und in dieser Eigenschaft viel auf Reisen. Ich bemerke, daß sie diesen Aktivitäten gewiß nur nachgehen kann, weil ihre Kinder schon groß und aus dem Haus sind, worauf sie erstaunt antwortet: »Kinder? Ich bin nicht verheiratet, oder sind Sie etwa verheiratet? Ich habe in der Wissenschaft mein Glück gefunden.«

Wenn Alia gewiß auch eine Ausnahme darstellt, so scheint in schiitischen islamistischen Kreisen des Libanon die Tendenz gegeben, daß sich das Geschlechterverhältnis und die familieninternen Beziehungen wandeln. Dies ist nicht zuletzt ein Resultat der verstärkten Präsenz von Frauen in öffentlichen Räumen, vor allem im Bildungssektor.

Anmerkungen

1 Wir danken der Zeitschrift *Beiruter Blätter* des Orient-Instituts der DMG Beirut, in der der Beitrag 1997 (Nr. 5) erstmals veröffentlicht wurde, für die Erlaubnis des Wiederabdrucks.

Literatur

Anonymus (14. Ša'abān 1416 h.): »Manāhiğ tarbawīya mutaṭṭawira wa-tiqnīyāt ḥ adīṯa«. In: al-'Ahd, S. 10.

Göle, Nilüfer (1995): Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei. Berlin: Babel-Verlag.

El Guindi, Fadwa (1981): »Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement«. Social Problems 28/4, S. 465-485.

al-Ḥaqānī, Hazim (1995): Ummahāt al-a'imma ('alaihim as-salām). Beirut.

Kreile, Renate (1992): »Islamische Fundamentalistinnen – Macht durch Unterwerfung?«. Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 15/32, S. 19-28.

MacLeod, Arlene (1992): Accomodating Protest. Working Women, the New Veiling and Change in Cairo. New York/NY: Columbia University Press.

Moghaddam, Valentine (Hg.) (1994): Gender and National Identity. Women and Politics in Islam. New Jersey/NJ: Zed Books.

Mu'assasat ad-dirāsāt al-filasṭīnīya (1995): Al-Islām wa-filasṭīn. Ḥiwār š āmil ma'a as-Sayyid Muḥammad ḥusain Faḍl Allāh,aǧrā al-ḥiwār Maḥmūd Swaid. Beirut.

al-Muttaharī, Murtaḍā (1985): Niẓām ḥuqūq al-mar'a fī-l-islām. Beirut.

Pinn, Irmgard/Wehner, Marlies (1995): EuroPhantasien. Die islamische Frau in den westlichen Medien. Duisburg: Dissertation.

as-Safār, Hasan (1993): Al-Mar'a al-'aẓīma. Qirā'a fī ḥayāt as-Sayyida Zainab bint 'Alī ('alaihimā as-salām). Beirut.

Zakarīyā, Fu'ād (1986): »Mulāḥaẓāt awwalīya ḥaula mauqif al-ǧamā'āt al-islāmīya al-mu'āṣira li-qaḍīyat al-mar'a al-'arabīya«. In: Manšūrāt taḍ āmun al-mar'a al-'ārabīya: At-Taḥaddīyāt allatī tuwāǧihu al-mar'a al-'arabīya fī nihāyat al-qarn al-'išrīn. Kairo, S. 75-88.

»Ich bin kein Symbol, eine Frau bin ich!«[1] Weibliche Identifikationsmuster im ›Globalisierten Dorf‹. Südlibanon und Elfenbeinküste

Anja Peleikis

Im Mittelpunkt des Beitrages stehen unterschiedliche Identitätskonstrukte weiblicher Akteure im ›Globalisierten Dorf‹. Es sind Dorfbewohnerinnen im Südlibanon und Migrantinnen in Abidjan (Elfenbeinküste), deren Lebenswelten über vielfältige soziale Beziehungen eng verbunden sind. Über die Zugehörigkeit zu neuen politisch-religiösen Bewegungen, wie z.B. der schiitischen Amal-*Bewegung, schaffen sich junge Frauen neue soziale und politische Handlungsmöglichkeiten und grenzen sich so von ›traditionell‹ verbindlichen weiblichen Identitäten, der Welt ihrer Mütter, ab. Dabei ist es wichtig zu betonen, daß Differenzen und unterschiedliche Identifikationsmuster nicht unbedingt zwischen Zurückgebliebenen und Migrantinnen konstruiert werden. Identifikationsmuster haben sich aus ihren lokalen Kontexten gelöst und wurden translokal neu definiert. In diesem Zusammenhang konstituieren sich translokale Identitäten auf globaler Ebene. Der Identitätstypus der ›modern-islamischen‹* Amal-*Frau grenzt sich auf diese Weise im translokalen Raum gegenüber anderen Identitäten, wie z.B. der ›säkular-westlich‹ orientierten Identität, ab.*

Während der jährlichen *'Ashura*-Feierlichkeiten[2] im schiitischen Dorf Zrarie im Südlibanon erregten 1996 einige Frauen besondere Aufmerksamkeit. Der neunte Tag der zehntägigen Gedenkfeiern zu Ehren des 680 n.Chr. in der Schlacht von Karbala (Iran) gefallenen Imams Husain war geprägt von Aufmärschen im Zentrum des Dorfes, die von den beiden schiitischen Bewegungen *Amal* und *Hizb Allah*[3] organisiert wurden. Angeführt wurde der Prozessionszug von den beiden Scheichs des Dorfes, gefolgt von einer Gruppe Männer, die sich als *Amal*-Anhänger deutlich sichtbar auswiesen. *Amal*-Fahnen wurden geschwungen und Plakate getragen, auf denen Musa Sadr, der Gründer der Bewegung, und Nabih Berri, der derzeitige *Amal*-Führer, zu sehen waren. Den Männern folgte eine Gruppe von Frauen, die mit ihren Ausrufen »Ya Husain, Ya Musa Sadr« ebenfalls ihre Sympathie für die *Amal*-Bewegung deutlich machten. Diesen Frauen folgte eine weitere Gruppe von Männern in dunkler Kleidung und abschließend Frauen, gekleidet in den schwarzen, den gan-

zen Körper verhüllenden iranischen Tschador. Diese Männer und Frauen trugen Khomeini-Portraits und *Hizb Allah*-Fahnen und wiederholten immer wieder den Ruf nach Husain und Khomeini. Plötzlich kam es zum Aufruhr, die Ordnung des Demonstrationszuges wurde aufgebrochen. Frauen schrien sich an. Es kam zu einem Handgemenge zwischen den AnhängerInnen der zwei unterschiedlichen politisch-religiösen Bewegungen. Dabei versuchten *Amal*- und *Hizb Allah*-Frauen, sich gegenseitig die Kopftücher vom Kopf zu reißen. Nach einigem Hin und Her konnten die Scheichs die aufgebrachten Frauen zur Ruhe bringen und sorgten dafür, daß der Demonstrationszug seiner vorgesehenen Ordnung entsprechend weiter lief.

Eine *Amal*-Frau kommentierte das Ereignis im nachhinein mit den folgenden Worten:

> Wir *Amal*-Frauen marschierten vor den *Hizb Allah*-Männern und -Frauen. *Amal* ist größer und wichtiger in Zrarie. Deshalb gehen wir immer vor ihnen. An diesem Tag wollten *Hizb Allah*-Männer und -Frauen vor *Amal* gehen. Da begann die Schreierei und das Gezerre an den Kopftüchern. Das war ein wirklicher Kampf zwischen uns und ihnen!

In historischen Betrachtungen der *'Ashura*-Zeremonien – zumeist auf den schiitischen Iran bezogen – wird darauf hingewiesen, daß sich früher Gruppen von Männern entsprechend ihren Dorf- oder Stadtteilen in diesen Prozessionen zusammentaten und jede Gruppe eine spezifische Fahne trug (Reuter 1993: 44; Kippenberg 1981: 225). Frauen waren von diesen öffentlichen Dorfteilumzügen, von denen auch aus Zrarie berichtet wird, ausgeschlossen. Auch die verschiedenen Geißlergruppen, die die Prozessionen am letzten *'Ashura*-Tag dominieren, werden ausschließlich von Männern durchgeführt. In den historischen *'Ashura*-Beschreibungen wird darüber hinaus erwähnt, daß während der Umzüge rituelle Straßenschlachten stattfanden, in denen die Konflikte zwischen den Dorf- und Stadtteilen inszeniert und ausgetragen wurden (Richard 1995: 100-101; Kippenberg 1981: 228-223). Während früher in den Umzügen zur Erinnerung an das Märtyrertum von Imam Husain unter anderem die politischen und familiären Dorfteil-Loyalitäten demonstriert wurden, wird in den heutigen Prozessionen im Südlibanon die politische und ideologische Auseinandersetzung zwischen den schiitischen Bewegungen *Amal* und *Hizb Allah* auf dem Feld des Rituals ausgetragen. Die wichtigen Elemente, die diese *'Ashura*-Prozessionen seit vielen Jahren geprägt haben, wie z.B. die Aufmärsche von Gruppen, die ihr ›Wir-Gefühl‹ mit Fahnen

symbolisch markieren, und die *nauhas*, die Gesänge, die den Prozessionszug untermalen (Neubauer 1972: 269), finden sich auch in den heutigen Umzügen im Südlibanon wieder. Ein wichtiger Unterschied zu früher ist jedoch, daß Frauen an diesen Prozessionen teilnehmen. Als Teil einer religiös-politischen Bewegung und als eigene ›Frauengruppen‹ tragen sie ihre politischen Loyalitäten in der Öffentlichkeit vor und sind in meinem Fallbeispiel sogar die Initiatorinnen einer rituellen Straßenschlacht.

In der eingangs gelieferten kurzen ethnographischen Beschreibung werden die involvierten *Amal*- und *Hizb Allah*-Frauen als engagierte Akteurinnen sichtbar. Sie nehmen nicht nur an den Prozessionen als Vertreterinnen der schiitischen Bewegungen teil, sondern beziehen als handelnde Subjekte Stellung in der Auseinandersetzung um die politische Dominanz im Dorf. Im Gegensatz dazu werden in vielen Arbeiten über ›die Frau im Islam‹ muslimische Frauen immer noch in ein Korsett starrer Bilder und statischer Konstrukte gepreßt, ohne daß die vielfältigen und uneinheitlichen Meinungen und weiblichen Handlungsspielräume wahrgenommen werden. Oft wird ihnen Symbolfunktion zugeschrieben und über Bilder wie z.B. der ›verschleierten Frau‹ versucht, Rückschlüsse auf Rückständigkeit oder Fortschritt einer Gesellschaft zu ziehen. Neuere Arbeiten versuchen, die komplexen, oft auch widersprüchlichen Lebenswelten muslimischer Frauen aufzuzeigen. Die Frauen erscheinen in diesen Studien nicht nur als Objekte gegebener Strukturen, sondern treten als soziale Akteurinnen auf, die die gesellschaftlichen Verhältnisse mitstrukturieren. Die Frauen in meinem ethnographischen Beispiel beziehen Stellung und mischen sich öffentlich in das politische Geschehen ein. Sie sind soziale Akteurinnen mit persönlichen Meinungen und Handlungsstrategien und nicht nur Symbole. Treffend hat dies eine Protagonistin in dem Roman »Das Tor« der palästinensischen Autorin Sahar Khalifa ausgedrückt:

> ... im ersten Gedicht war ich die Mutter, jetzt bin ich der Boden, und morgen werde ich natürlich das Symbol sein. In Wahrheit, du Tausendsassa, bin ich weder die Mutter noch der Boden, noch sonst ein Symbol. Ein Mensch bin ich, ich esse, trinke, träume und mache Fehler, ich lasse mich gehen, ich berausche mich, quäle mich und rede mit dem Wind. Ich bin kein Symbol, eine Frau bin ich! (Khalifa 1994: 154)

An Fallbeispielen schiitischer Frauen aus dem Südlibanon möchte ich in diesem Beitrag die Diversität weiblicher Identitätskonstrukte skizzieren.

Nationale und globale gesellschaftliche Veränderungen, Bürgerkriegs- und Migrationserfahrungen haben die etablierten lokalen Identifikationsmuster im Südlibanon in Frage gestellt und fordern Neupositionierungen heraus. Im folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie Frauen diesen neuen Einflüssen begegnen und wie sie ihre Identitäten neu gestalten.

Frauen im ›Globalisierten Dorf‹[4]

Die hier vorgestellten Frauen sind Bewohnerinnen des oben schon erwähnten Dorfes Zrarie, das ich in meinen Arbeiten als ›Globalisiertes Dorf‹ beschreibe (Peleikis 1998a,b). Die Bezeichnung ›Dorf‹ wird oft mit Vorstellungen von abgegrenzten, kleinräumlichen Einheiten mit niedriger EinwohnerInnenzahl sowie mit Begriffen wie Rückständigkeit und Tradition in Verbindung gebracht (von Oppen 1996). Im Gegensatz dazu sind in dem von mir untersuchten südlibanesischen Dorf die Grenzen zwischen dem Urbanen und dem Ruralen genauso wie zwischen dem Globalen und dem Lokalen fließend. Tausende von südlibanesischen Arbeitsmigranten und Kriegsflüchtlingen leben beispielsweise in den Südbeiruter Vorstädten in dörflichen, lokalen Kontexten, während DorfbewohnerInnen in städtischen globalen Zusammenhängen in ländlichen Regionen leben. Darüber hinaus muß die Vorstellung vom Dorf im libanesischen Kontext um eine weitere, globale Perspektive ergänzt werden. Die libanesischen Dörfer stellen einerseits tatsächlich in territorialen und geographischen Grenzen beschriebene Räume ›vor Ort im Libanon‹ dar. So befindet sich das Dorf Zrarie im Saida-(Sidon-)Distrikt (*mohafazat*), im Dreieck zwischen Saida, Sour und Nabatiye, in der Nähe des Litani-Flusses. Andererseits sind diese Ortschaften ›Globalisierte Dörfer‹, die räumlich unbegrenzt DorfbewohnerInnen auf der ganzen Welt verbinden und für diese identitätsbestimmend sind. Tatsächlich sind die meisten libanesischen Ortschaften ›Globalisierte Dörfer‹, in denen ein Teil der Dorfbevölkerung in libanesischen Migrantengemeinschaften in den unterschiedlichsten Regionen der Welt lebt. Ähnlich wie für andere Migranten-Communities beschrieben (vgl. z.B. Gardner 1995; Glick Schiller et al. 1992; Pries 1996), halten die libanesischen MigrantInnen überall auf der Welt den starken Bezug zu ihren Herkunftsdörfern aufrecht (vgl. z.B. Nabti 1992; Humphrey 1998; Peleikis 1997, 1998a,b; Walbridge

1997). Aus diesem Grunde ist ›das Dorf‹, vorgestellt als abgegrenzter sozialer Raum, im libanesischen Kontext eine Fiktion, die nicht mehr der alltäglichen Praxis der involvierten Akteure entspricht. In der Vorstellung der BewohnerInnen konstituiert sich das libanesische ›Dorf‹ über die Zugehörigkeit zu einer bestimmten patrilinearen Verwandtschaftsgruppe, die historisch an einen spezifischen Ort im Libanon gebunden war, heute jedoch auf der Basis von weitverzweigten Migrantennetzwerken in ganz unterschiedlichen Regionen der Welt zu finden ist. In dem Fallbeispiel von Zrarie wird der soziale Raum, das ›Globalisierte Dorf‹, über die Menschen in Zrarie wie über die MigrantInnen, vornehmlich in Abidjan (Elfenbeinküste/ Westafrika), konstituiert. In so einem ›Globalisierten Dorf‹ kommt der Kommunikation und Koordination unabhängig von direkter Interaktion und physischer Nähe eine besondere Rolle zu. Im Zeitalter der Globalisierung sind es die modernen Kommunikationsmittel, die es den MigrantInnen und den Zurückgebliebenen erlauben, in einem kontinuierlichen, wechselseitigen Austausch zu stehen. In dem untersuchten ›Globalisierten Dorf‹ Zrarie spielen, neben dem Telefon, besprochene Audiokassetten und selbstproduzierte Videoaufnahmen die wichtigste Rolle, um den Informationsfluß zwischen den Menschen im Südlibanon und den MigrantInnen nicht abreißen zu lassen. Aber auch die Möglichkeit, via Internet E-Mails zwischen dem Libanon und Afrika zu versenden, nimmt immer mehr zu. Es sind die alltäglichen Gegebenheiten, die kleinen und großen Ereignisse im Lebenszyklus der Menschen, die Geburt eines Kindes, die Hochzeit eines Paares, der Tod eines alten Mannes, Streitereien und Konflikte zwischen Familien und Individuen und die kleinen Klatsch- und Tratschgeschichten, die in allen Einzelheiten erzählt, beschrieben, aufgenommen und gefilmt werden, um dann zwischen den sozialen Akteuren im ›Globalisierten Dorf‹, ›hier‹ und ›dort‹, erzählt, neu erfunden und ausgehandelt zu werden. So wurden beispielsweise die oben beschriebenen *'Ashura*-Feierlichkeiten gefilmt und nach Abidjan zu den ›anderen‹ DorfbewohnerInnen gebracht, die zwar nicht real anwesend waren, aber mit ihren Kommentaren und Beobachtungen nachträglich virtuell am Geschehen partizipierten. Auf diese Weise können sich auch die lokalen *Amal*- und *Hizb Allah*-Bewegungen im globalen Raum ausbreiten und überall auf der Welt bei den libanesischen MigrantInnen Unterstützung finden. Die lokalen libanesischen politisch-religiösen Bewegungen haben beispielsweise inzwischen ihre eigenen Homepages entwickelt, in denen sie ihre Ziele und Pläne beschreiben und um Unterstützung weltweit werben (siehe z.B. http://

www.hizbollah.org). So wie sich religiös-politische und soziale Bewegungen aus dem spezifischen lokalen Kontext gelöst haben, so bilden sich auch ›Wir-Gruppen‹, Gemeinschaften und Identifikationsmuster über Grenzen hinweg durch die Reduzierung geographischer Distanzen infolge neuer globaler Informationstechnologien. Dabei konstituieren sich ›Translokalitäten‹ (Appadurai 1996) bzw. translokale soziale Räume parallel bzw. quer zu den gegebenen geographisch-territorialen und nationalen Räumen. Als Translokalitäten werden beispielsweise Flüchtlingslager, Migrantengemeinschaften oder Touristenanlagen vorgestellt, also Orte, in denen Gruppen in veränderten sozialen Kontexten leben, jedoch eng und wechselseitig mit ihren ›Herkunftsgemeinschaften‹ verbunden sind. Das ›Globalisierte Dorf‹ Zrarie soll als so eine Translokalität gedacht werden. Diese Konzeption macht es unmöglich, die sozialen Akteure in ›Zurückgebliebene‹ und ›MigrantInnen‹, als Akteure unterschiedlicher sozialer Lebenswelten einzuordnen. Im Gegensatz, ›Zurückgebliebene‹ und ›MigrantInnen‹ agieren gleichzeitig im ›Globalisierten Dorf‹, das die soziale Arena ist, in der lokale Aushandlungsprozesse über Identifikationsmuster stattfinden. Um diese Prozesse der Pluralisierung von Identifkationsmustern im translokalen Raum deutlicher zu machen, möchte ich jetzt beispielhaft die zwei Schwestern Rima und Naila sowie Zainab vorstellen, um an ihren Aussagen exemplarisch Lebensstrategien südlibanesischer junger Frauen deutlich zu machen. Typisierungen in *Amal*- und kommunistische Frauen, die aus Eigenbezeichnungen hervorgehen, sollen dabei helfen, Abstraktionen und Generalisierungen von Handlungssituationen zu erreichen.

Rima: »Jeder in meiner Familie unterstützt Amal«

Ich traf Rima in einem Telefonladen in Zrarie, in dem sie die wichtige Funktion einnimmt, die Verbindungen zwischen den Zurückgebliebenen und den MigrantInnen herzustellen. Abijdan, Dakar, New York, Sydney oder Berlin: Von diesem Ort im Südlibanon ist die ganze Welt mittels Satellitentelefonverbindungen erreichbar. Wenn ich zum Telefonieren kam, ergab sich oft ein kurzes Gespräch. Später besuchte ich Rima zu Hause, wo sie mit ihren Eltern und zwei Schwestern lebt. Eine weitere Schwester und zwei Brüder leben in Abidjan. Rima wurde 1973 geboren, kurz vor dem Ausbruch des libanesischen Bürgerkrieges. Ihre Kindheits- und

Jugenderinnerungen sind stark von den Kriegsängsten und -eindrücken geprägt:

> Ich werde den Tag nie vergessen, als die Israelis kamen und meinen Bruder mitnahmen. Sie kamen mehrmals, sie kamen immer während der Nacht. Und wir hatten immer sehr große Angst.

Wie viele andere Mädchen und Frauen im Dorf wurde Rimas politisches Interesse durch die Aktivitäten ihrer Brüder und des Vaters geweckt. Rimas Brüder schlossen sich Anfang der 80er Jahre der *Amal*-Bewegung an. Diese wurde von Musa Sadr, einem im Iran geborenen schiitischen Geistlichen, zu Beginn des Bürgerkrieges als militärischer Arm der »Bewegung der Unterprivilegierten« (*harakat al-mahrumin*) gegründet, die ebenfalls von Musa Sadr zuvor ins Leben gerufen worden war. Musa Sadr war eine charismatische Persönlichkeit, die es verstand, die in der libanesischen Gesellschaft stark benachteiligte schiitische Bevölkerung zu mobilisieren. Seine Gefolgschaft rekrutierte er insbesondere aus den schiitischen RemigrantInnen, die in den Libanon zurückgekehrt waren und eine neue soziale Stellung in den eingefahrenen, feudal anmutenden sozialen und politischen Strukturen suchten. Gleichzeitig erhielt er große Unterstützung von jungen, religiös motivierten Menschen, die zwar ähnliche Ziele wie die ›Linken‹ verfolgten, aber wegen ihrer muslimischen Überzeugungen einen Beitritt in die säkular bestimmten linken Parteien ablehnten, die in den 70er Jahren immer mehr Anhänger fanden. Musa Sadr nutzte die muslimischen Feiertage, wie z.B. die *'Ashura*-Zeremonien, um seine Botschaft in religiöser Sprache zu verbreiten, und prägte dabei den politischen Charakter der Feierlichkeiten, den sie heute noch haben. Er re-interpretierte die Geschichte von Husains Märtyrertum und übersetzte sie in die heutige Zeit. So wie Husain in Karbala gegen die feindlichen Truppen des Umayyaden-Kalifen Yazid kämpfte, so sollten sich auch die Schiiten in der Gegenwart zusammentun und für Gerechtigkeit und Freiheit kämpfen. Dabei stand der Widerstand gegen Israel, das seit 1978 einen Teil des Südlibanons besetzt hält, an oberster Stelle.

Es waren die persönlichen Erfahrungen der israelischen Invasion in den Südlibanon, die viele südlibanesische Männer und Frauen dazu bewegten, Mitglied in einer der Widerstandsorganisationen zu werden.[5] Rimas gesamte Familie unterstützt die *Amal*-Bewegung. Als junges Mädchen in den Bürgerkiegsjahren war es daher eine Selbstverständlichkeit für sie, die Sommer in *Amal*-Camps zu verbringen.

> Dort lernten wir vieles über *Amal*, über den Islam und über bestimmte

> Alltagspraktiken. Wir lernten beispielsweise, auf welche Art und Weise wir das Kopftuch tragen sollten.

Ungefähr seit ihrem 10. Lebensjahr trägt Rima ein Kopftuch. Sie hatte es von ihrer Mutter gelernt und bezeichnet ihr Zuhause als ›religiös‹: »Wir beten und fasten.« Im Gegensatz zu anderen muslimischen Frauen war für Rima der Schritt, ein Kopftuch anzulegen, kein selbstbewußter und gewählter Entschluß. Es war vielmehr Teil ihrer Sozialisation und die alltägliche soziale Praxis. Während der Sommer-Camps lernte sie dann, das Tuch ›*Amal*-like‹, wie sie es nennt, zu tragen.

> Wir *Amal*-Frauen tragen meist bunte Kopftücher, die auf eine bestimmte Weise gebunden sind. Dazu tragen wir Jeans oder lange Röcke und Blusen. Die *Hizb Allah*-Frauen tragen ihr Kopftuch anders, oft ziehen sie das Tuch tief über die Augenbrauen und bedecken auch das Kinn. Die meisten *Hizb Allah*-Frauen tragen lange, bis zum Boden reichende dunkle Mäntel und dunkle Kopftücher. Manche von ihnen tragen den schwarzen iranischen Tschador. Wir sind anders.

Für Rima entspricht die Wahl der Kleidung nicht nur ihrem persönlichen Geschmack, sondern ist auch Ausdruck ihrer Identität als *Amal*-Frau, die sich in ihrer Kleidung deutlich von einer *Hizb Allah*-Frau abgrenzt. Rima steht für eine Gruppe von jungen Fauen in Zrarie, für die die religiöse Praxis ein Teil ihres Alltags seit frühester Kindheit ist. Der Schritt, sich für eine islamische Bewegung zu interessieren, gehört somit in gewisser Weise zur Kontinuität im Leben dieser jungen Frauen. Gleichzeitig kann ihr Engagement in der *Amal*-Bewegung auch als ein Versuch der Distanzierung zur ›Welt ihrer Mütter‹ gesehen werden. Während das Leben der Mütter von Arbeiten im Haushalt, Kindererziehung und Arbeit auf den Feldern geprägt ist, eröffnen die islamistischen Bewegungen den Töchtern neue ›Frauenräume‹ (Lachenmann 1992) außerhalb der häuslichen Sphäre. In Gesprächen betonte sie immer wieder die Bedeutung, die Bildung und Erwerbsarbeit für sie haben:

> Ich bin zum Gymnasium gegangen, und ich habe Abitur gemacht. Ich war eine wirklich gute Schülerin, und ich wollte studieren. Aber leider konnten meine Eltern mir das Studium nicht finanzieren. Also hörte ich auf und arbeite seitdem hier in Zrarie als Grundschullehrerin und nachmittags in dem Telefonladen.

Bildung ermöglicht es Rima, ›anders zu denken‹ und den Ausbruch aus dem Haus und der häuslichen Arbeit, die ihr nicht gefällt:

> Ich mag keine Hausarbeit, und ich bin froh, daß meine Schwestern sie tun. Ich arbeite lieber den ganzen Tag und treffe mich mit den *Amal*-Frauen.

Verschiedene Autorinnen, die sich mit Frauen in den neuen islamistischen Bewegungen beschäftigt haben, haben auf die besondere Rolle von Bildung hingewiesen (vgl. z.B MacLeod 1991; Klaes 1997; Werner 1996; 1997). So verweist Ursula Klaes beispielsweise in ihrer Arbeit über die *Hizb Allah*-Frauen in den Südbeiruter Vorstädten darauf, daß die Repräsentantinnen der *Hizb Allah* stets die Bedeutung von Wissen und Bildung betonen, wobei dies für Männer und Frauen in gleicher Weise gelte. Musliminnen hätten demnach die Pflicht, sich zu bilden, da der Koran an verschiedenen Stellen den hohen Wert des Wissens (*'ilm*) hervorhebe (Klaes 1997: 58).

Rima erzählte von ihrem großen Vorbild Rabab Sadr, der Schwester von Musa Sadr. Diese begann als Sozialarbeiterin in den 60er Jahren, unterstützt von ihrem Bruder, sich für die Menschen im Südlibanon einzusetzen. Nach dem mysteriösen Verschwinden ihres Bruders 1978 während einer Reise nach Libyen führte sie die von ihm aufgebauten sozialen Einrichtungen weiter. Engagiert betreut Rabab Sadr heute eine Reihe von pädagogischen Einrichtungen und Berufsbildungswerken in Beirut und im Südlibanon, in denen sie sich insbesondere für die Bildungschancen von Mädchen und Frauen einsetzt. Für Rima steht Rabab Sadr als leuchtendes Beispiel für eine muslimische Frau, die es geschafft hat, Beruf, politischen Aktivismus, Familie und muslimische Praxis zu vereinbaren.[6]

Darüber hinaus verweisen *Amal*- und *Hizb Allah*-Frauen gleichzeitig immer wieder auf die große Bedeutung und Vorbildfunktion von zwei historischen islamischen Frauenfiguren: Fatima al-Zahra und Zainab werden in dem Versuch der Konstruktion eines neuen, ›modern-islamisch‹ geprägten Frauenbildes immer wieder herangezogen. Fatima war die Tochter des Propheten Mohammed und die Ehefrau des von den Schiiten als wahrer Nachfolger Mohammeds angesehenen und verehrten Ali. Sie wird als klug und gebildet beschrieben. Ihre Tochter Zainab, die Schwester von Hasan und Husain, nimmt eine bedeutende Rolle in der schiitischen Geschichtsschreibung ein. Von ihr wird gesagt, daß sie die Schlacht von Karbala mutig überlebt habe. In Gefangenschaft genommen, soll sie sich für das Leben des einzigen Sohnes von Husain eingesetzt haben. Als die Männer um Yazid das Kind töten wollten, habe sich Zainab schützend vor Husains Sohn gestellt. Sowohl sie als auch das

Kind überlebten und wurden später aus der Gefangenschaft entlassen. Auch Musa Sadr feierte Zainab und beschrieb sie als die Frau, die die Schlacht von Karbala überlebte, um dann der ganzen Welt von ›Husains Revolution‹ zu berichten:

> The woman at Karbala complemented the man's role and his struggle. Islam needs women of this kind (Sadr, zit. in Halawi 1992: 179).

In den Versuchen, das gegenwärtige Bild der muslimischen Frau umzugestalten, muß zwischen den Anstrengungen der muslimischen Frauen selbst, sich mittels der Re-interpretationen in einer sich wandelnden Welt neu zu positionieren, und den Konstrukten von Frauenbildern durch männliche Akteure unterschieden werden. »Die muslimische Frau betet, verteidigt und kämpft«, zitiert Stephan Rosiny ein Flugblatt einer islamistischen Organisation im Libanon (1996: 267). Ähnlich wie in den nationalen Befreiungsbewegungen in Algerien oder Palästina wurde ›die kämpfende und gleichzeitig gläubige muslimische Frau‹ im Libanon zum Symbol des anti-zionistischen Widerstandes gemacht. Hierbei setzen *Amal*- und *Hizb Allah*-Aktivisten ein unterschiedliches soziales Konstrukt der ›muslimischen Frau‹ ein, um dadurch gleichzeitig Differenz zwischen den beiden schiitischen Bewegungen zu schaffen und sich im konfessionellen Kontext im Libanon zu positionieren. Die Bilder der Tschador-tragenden *Hizb Allah*-Frau oder der *Amal*-Frau im bunten Kopftuch werden dabei zu authentischen, grenzziehenden Symbolen zwischen den beiden Organisationen, sowohl im lokalen als auch im translokalen Umfeld. Die Frauen selbst sehen sich jedoch nicht als stumme Symbole, sondern machen aus den frühislamischen Frauenfiguren Aktivistinnen, mit denen sie ihren Weg in die Öffentlichkeit legitimieren. Allerdings ist dieser Weg nicht widerspruchsfrei und einfach, da die Ideologie der islamistischen Bewegungen versucht, patriarchale Geschlechterverhältnisse zu zementieren und Frauen primär die Identität als Mutter und Hausfrau zuzuschreiben. Paradoxerweise haben die Frauen, die über diese politischen Bewegungen direkt in den öffentlichen Bereich eingetreten sind, einen Wandel in Gang gesetzt, der genau diese weibliche Begrenzung auf die häusliche Sphäre in Frage stellt. Damit bergen sie im Keim den Konflikt mit ihrer islamistischen Umwelt und insbesondere mit den Männern (Göle 1995: 170-171).

Naila: Amal-Frau im translokalen Kontext

Rimas Schwester Naila lebt seit elf Jahren in Abidjan, der Hauptstadt des westafrikanischen Landes Elfenbeinküste. Als sie 16 Jahre alt war, kam ihr Cousin Ali nach einem mehrjährigen Arbeitsaufenthalt in Abidjan zurück nach Zrarie und bat ihre Eltern um die Heirat mit Naila. Noch während des einmonatigen Sommerurlaubs wurden sie verlobt. Nach einem weiteren Jahr kam der Migrant wieder, und die beiden heirateten. Kurz nach der Hochzeit flog Naila dann mit ihrem Mann in die Elfenbeinküste. Hier leben ca. 90.000 LibanesInnen, die somit die zahlenmäßig größte libanesische Community in Westafrika bilden (Bierwirth 1994: 9).

Die libanesische Migration nach Westafrika ist kein neues Phänomen. Die ersten Libanesen erreichten Westafrika Ende des 19. Jahrhunderts. In der Kolonialzeit etablierten sich viele Libanesen als Zwischenhändler zwischen afrikanischer Bevölkerung und den kolonialen Handelsfirmen und entwickelten sich als erfolgreiche Händlerminorität in fast allen westafrikanischen Ländern.[7] Die ersten Migranten blieben oft Jahrzehnte oder kehrten überhaupt nicht in den Libanon zurück, trotzdem hielten sie den Kontakt zu ihren Familien in ihren Herkunftsdörfern – wenn auch unter schwierigen Umständen – aufrecht und legten so die Grundlage für die sich entwickelnden und heute sehr engen Beziehungen.

Im Kontext meiner Feldforschung, die sich an der Prämisse orientierte, den sozialen AkteurInnen in ihren Handlungsraum zu folgen, verbrachte ich zwei Monate in Abidjan. Dort besuchte ich unter anderem auch Rimas Schwester Naila. Mein Besuch war für sie nicht überraschend. Schon in Telefongesprächen und auf besprochenen Audiokassetten hatten Rima und ihre Familie meinen Besuch bei ihr angekündigt. Ich brachte ihr die neuesten Nachrichten ihrer Familie in Form von Briefen, Audiokassetten und dem Videoband einer Hochzeit.

Rein äußerlich ähnelte Naila ihrer zwei Jahre jüngeren Schwester sehr. Auch sie trug ein buntes Kopftuch ›*Amal*-like‹, einen langen weiten Rock und eine langärmlige Bluse. Beim Eintritt in ihre Wohnung, die in dem von Libanesen dominierten Viertel Marcory liegt, fiel mein Blick auf ein gerahmtes Foto an der Wand. Ich erinnerte mich, daß ich dasselbe Foto in der Wohnung ihrer Eltern in Zrarie gesehen hatte. Es zeigt ihren Bruder Ahmed, der als *Amal*-Milizionär ums Leben kam. Neben dem Foto hing ein großes, handgemaltes Portrait von Musa Sadr. »Ich male sehr gerne«, kommentierte Naila meinen Blick und fuhr fort: »Seit ich

ein Kind bin, male ich sehr viel. Dieses Bild habe ich an einem 30. August gemacht, dem Tag, an dem Musa Sadr verschwand und der für uns zu einem jährlichen Gedenktag wurde!« Sie erzählte mir, daß sie Videoaufnahmen von der letzten Gedenkfeier in der südlibanesischen Stadt Nabatiye gesehen habe. *Amal* veranstaltet jährlich am 30. August eine Großveranstaltung zu Ehren von Musa Sadr, dessen Verschwinden sich am 30. August 1998 zum zwanzigsten Mal jährte. Religiöse und politische Vertreter aus dem ganzen Land gedenken dabei seiner Persönlichkeit und beurteilen seine Arbeit im Hinblick auf die heutige Zeit. Die dabei entstandenen Videos verbreiten die *Amal*-Veranstaltung dann unter den Anhängern in aller Welt.

Naila erzählte mir, daß sie am Abend zuvor zusammen mit ihrem Mann im Hotel Ivoire gewesen sei, welches ein beliebter Treffpunkt der libanesischen Gemeinschaft in Abidjan ist. Dort finden Hochzeiten sowie kulturelle und politische Treffen statt. An jenem Abend war Rabab Sadr dort und sprach über ihre Arbeit mit libanesischen Waisenkindern. Ähnlich wie ihre Schwester Rima schwärmte auch Naila von Rabab Sadr und berichtete über den Abend:

> Rabab Sadr, die Schwester von Musa Sadr, ist eine einflußreiche Frau, die eine Reihe von wichtigen sozialen Institutionen im Libanon leitet. Sie zeigte uns Dias von ihrer Arbeit und beschrieb die Situation von Waisen im Südlibanon. Viele Libanesen waren zu diesem Treffen eingeladen, vornehmlich *Amal*-Mitglieder. Mein Mann und ich, wir unterstützen *Amal*, darum waren wir auch dabei.

Nicht nur Rabab Sadr, auch andere bedeutende Persönlichkeiten der *Amal*-Bewegung, wie beispielsweise der derzeitige *Amal*-Führer Nabih Berri, der selbst in Westafrika geboren wurde, besuchen in regelmäßigen Abständen die libanesische Community in der Elfenbeinküste und anderswo. Auf diese Art und Weise werden die *Amal*-Anhänger in aller Welt von den Aktivitäten der Bewegung im Libanon informiert und sowohl ideell als auch insbesondere durch finanzielle Unterstützungen eingebunden. Schon in den 70er Jahren sah Musa Sadr das große Potential der Migranten. Er reiste nach Westafrika, hielt mitreißende Reden in Nigeria, im Senegal, in der Elfenbeinküste und anderen westafrikanischen Ländern und suchte so schon in der Konstituierungsphase die Unterstützung der Migranten für seine Bewegung. Somit ist *Amal* ein Beispiel für eine Bewegung, die sich nicht nur im lokalen Kontext formiert und ausbreitet, sondern auch im translokalen Raum, entlang der Migranten-Ge-

meinschaften. Während des Bürgerkrieges verfolgten die Libanesen in Abidjan die Geschehnisse im Libanon intensiv. Viele fühlten sich ›schuldig‹ und hilflos, da sie nicht vor Ort bei ihren Verwandten sein konnten. Die finanzielle Unterstützung für Verwandte, aber auch für politische Parteien und Bewegungen war so oft der einzige Weg, ihre Teilnahme auszudrücken. Flüchtlinge, die während des Krieges zu Verwandten in die Elfenbeinküste flohen, ließen den Informationsstrom nicht abbrechen, und viele engagierten sich auch in Westafrika weiterhin, sammelten Geld- und Sachspenden. Sie wurden zu Protagonisten und Akteuren der translokalen politischen Bewegungen.

Amal-Frauen wie Rima und Naila finden in diesen politisch-religiösen Bewegungen neue Möglichkeiten des politischen Engagements und der Redefinition etablierter Identifikationsmuster. Dabei wird deutlich, daß sich die neuen Identifikationsformen nicht entlang von begrenzten nationalstaatlichen Räumen ausbreiten, sondern analog zu den politisch-religiösen Bewegungen im translokalen sozialen Raum Verbreitung finden. ›Hier‹ und ›dort‹, im Südlibanon wie in Abidjan oder in Dearborn/USA,[8] ist das Identifikationsmuster ›modern-islamische‹ *Amal*-Frau ein Angebot für junge schiitische libanesische Frauen, um sich in ihren spezifischen Lebenswelten neu zu verorten. Dabei grenzen sie sich von traditionell verbindlichen Identitäten ab. Gleichzeitig positionieren sich diese neuen Identitäten in grenzüberschreitenden sozialen Räumen. Es kann gesagt werden, daß translokale, partikulare Identitäten und ›Wir-Gruppen‹ auf globaler Ebene im Entstehen sind, die sich im translokalen Raum gegeneinander abgrenzen, wie z.B. ›modern-islamisch‹ gegenüber ›westlich-säkular‹.

Zainab: »Wir unterstützen die Kommunistische Partei«

Die 34jährige Zainab arbeitet wie Rima als Grundschullehrerin in Zrarie. Sie hatte ebenfalls angefangen, in der nächstgrößeren Stadt, Saida, zu studieren, brach ihr Studium jedoch ab, als sie ihren Jugendfreund Ahmed heiratete. Zainab ist das jüngste von zehn Kindern und die einzige, die nicht migrierte, während ihre Brüder und Schwestern in Abidjan, den Arabischen Golfstaaten, in den USA und Europa leben. Seit drei Jahren ist sie mit Ahmed verheiratet und hat zwei kleine Söhne. Als sie über ihr

Leben sprach, begann sie mit ihrer Beziehung zu ihrem Mann und dem politischen Interesse, das sie verband:

> Meine Liebe zu Ahmed hat eine lange Geschichte. Wir verliebten uns in der Schule. Ahmed war sehr aktiv in der Kommunistischen Partei. Mir gefiel sein politisches Engagement. Die Kommunisten wollten das konfessionelle System überwinden und einen neuen säkularen Libanon schaffen. Mir gefiel das, weil ich die Menschen in Zrarie leiden sah, und ich wollte Veränderung.

Zainab, ihr Mann Ahmed und viele andere junge Erwachsene im Südlibanon unterstützen die libanesische Kommunistische Partei (*al-Hizb al-Shuyu'i*), die seit den 60er Jahren in beträchtlichem Maße unter Libanesen schiitischer Herkunft Zulauf erhielt.[9] Traditionell war die schiitische Gemeinschaft die am stärksten benachteiligte Gruppe im Libanon. Bis in die 50er Jahre hinein gehörten ihre Siedlungsgebiete, der Südlibanon und die Bekaa-Ebene, zu den am wenigsten entwickelten Gegenden des Libanon. Hier waren die wenigsten Schulen, eine schlechte Gesundheitsversorgung und eine mangelhafte Infrastruktur. Das Land gehörte einer kleinen Schicht von Großgrundbesitzern, die eine quasi-feudale Beziehung zu ihren Pächtern unterhielten. Von 1950 an setzte infolge der Verschlechterung der Lebensbedingungen der Kleinbauern ein wachsender Strom von Migranten nach Beirut ein, und die Migration nach Afrika und in die Golfstaaten verstärkte sich. In diese Zeit fiel die Herausbildung einer neuen schiitischen Mittelschicht, die sich ihrer marginalisierten Situation immer bewußter wurde. Linksgerichtete politische Parteien und Bewegungen, wie die Kommunistische Partei, die Ba'th-Partei oder die Syrische Nationale Sozialistische Partei (PSNS), die alle nicht das spezifische Interesse einer konfessionellen Gemeinschaft vertraten, sondern soziale und wirtschaftliche Programme vorlegten, fanden jetzt immer mehr Zuspruch innerhalb der schiitischen Gemeinschaft. Insbesondere die jungen Schiiten schlossen sich den linken Parteien an, deren Ziel es ist, das konfessionelle politische System zu überwinden, und die in Richtung eines säkularen sozialistischen Staates streben. Obwohl die Linke ähnlich wie die *Amal*-Bewegung um Musa Sadr die benachteiligten, armen Schiiten ansprach, gelang es ihr nicht, die breite Masse zu erreichen. Dies wurde insbesondere ihrer fremden, ideologisch geprägten Terminologie zugeschrieben (Picard 1986: 168).

Nichtsdestotrotz sympathisieren auch heute noch viele junge Frauen und Männer im Dorf mit der Kommunistischen Partei. Auf lokaler Ebe-

ne signalisiert die Zugehörigkeit zur Kommunistischen Partei vor allem eine deutliche Abgrenzung gegenüber den politisch-religiösen Bewegungen von *Amal* und *Hizb Allah*. Frauen, die die Kommunistische Partei unterstützen, sind oft Töchter oder Ehefrauen von Männern in dieser Partei. Politische Loyalitäten sind tatsächlich oft Familienloyalitäten. In Zrarie konnte ich feststellen, daß ehemalige familiäre Gegensätze heute oft auf dem Feld der Zugehörigkeit zu einer politischen Partei ausgetragen werden. Während so beispielsweise eine Großfamilie mehrheitlich *Amal* favorisiert, unterstützt eine andere Familie *Hizb Allah* oder die Kommunistische Partei. Von Familienmitgliedern und hier insbesondere von Töchtern und Ehefrauen wird erwartet, daß sie loyal gegenüber ihrer Familie sind, sofern sie sich politisch interessieren, also die politische Richtung des Vaters unterstützen.

Zainabs Vater unterstützt zwar nicht offen die Kommunistische Partei, aber toleriert ihr politisches Interesse, insbesondere vor dem Hintergrund, daß ihr Mann dies ebenfalls tut. Generell bedeutet für Zainab die Unterstützung der Partei jedoch nicht eine kommunistische oder gar atheistische Überzeugung, sondern ist vielmehr Ausdruck einer säkularen Lebenspraxis. Diese stellt die muslimische Identität nicht grundsätzlich in Frage, steht jedoch dem politischen Konfessionalismus (*ta'ifiyya*) im Libanon negativ gegenüber.[10] Zainab macht ihre säkulare Überzeugung nach außen hin durch ihre Kleidung deutlich. Sie trägt ärmellose T-Shirts, enge Jeans, Mini-Röcke und vor allem kein Kopftuch und grenzt sich dadurch deutlich von den *Amal*- oder *Hizb Allah*-Frauen ab.

> Ich kann tragen, was mir gefällt und was ich hübsch finde. Das macht mich frei. Ich muß meinen Körper nicht mit diesen schrecklich weiten Mänteln verhüllen.

Den ›modern-islamischen‹ Frauen fühlt sich Zainab überlegen und kann sich nicht vorstellen, daß Frauen das Kopftuch freiwillig tragen:

> Sie sagen vielleicht, daß sie es freiwillig gemacht haben, aber ich glaube das nicht. Sie tun es, weil die Männer oder Väter es wollen.

Die ›modern-islamischen‹ Frauen versuchen umgekehrt ihre subjektive Überlegenheit gegenüber den unverschleierten Frauen zu demonstrieren, indem sie ihre Überzeugung kundtun, daß sie Gott näher seien, da sie sich an die Pflichten des Islam halten. Die Konkurrenz zwischen den unterschiedlichen weiblichen Identitätsmustern konnte ich sowohl zwischen den Frauen in Zrarie als auch auf translokaler Ebene innerhalb der

Migrantengemeinschaft in Abidjan feststellen. Genauso wie das Identitätsmuster der ›modern-islamischen‹ Frau sowohl im Libanon als auch in den Migrantengemeinschaften Verbreitung findet, so positionieren und organisieren sich die säkular orientierten Frauen im translokalen Raum. In Menschenrechtsbewegungen, die sich für die Überwindung der konfessionalistischen Strukturen und die Einführung eines zivilen Personenstandsgesetzes einsetzen und dafür sowohl im Libanon als auch in den Migranten-Gemeinschaften Anhängerinnen suchen, oder als Mitglieder der libanesischen Kommunistischen Partei, die ebenfalls translokal organisiert sind, machen säkular eingestellte Frauen ihre Position deutlich und setzen sich für diese ein.

Differenzen und Gemeinsamkeiten

Während ich mit Rima und Zainab zwei Frauen im ›Globalisierten Dorf‹ beschrieben habe, die auf den ersten Blick unterschiedliche religiöse und politische Einstellungen haben, so lassen sich auf den zweiten Blick doch auch gemeinsame Ziele und ähnliche Lebensstrategien erkennen. Gemeinsam ist vielen, insbesondere jungen Frauen, ob ›modern-islamisch‹ oder ›säkular-westlich‹ orientiert, das Interesse, einen Bildungsweg einzuschlagen, sich politisch zu engagieren und gleichzeitig eine Familie zu gründen. Frauen aus allen Reihen der libanesischen Gesellschaft fordern eine Berufsausübung ein. Im ›Globalisierten Dorf‹ arbeiten sowohl junge, ›modern-islamische‹ als auch ›westlich-säkular‹ orientierte Frauen. Sie sind Lehrerinnen, arbeiten in Telefonshops, als Verkäuferinnen, Friseurinnen, oder sie studieren und werden Ärztinnen und Juristinnen. Frauen aller politischen und religiösen Richtungen im Libanon und in vielen anderen Ländern der muslimischen Welt haben ›das Haus‹ verlassen und finden sich gemeinsam mit Männern in verschiedenen öffentlichen Räumen. Der Libanon ist seit langem ein westlich orientiertes Land, in dem Frauen im Vergleich zu anderen arabischen Ländern schon seit langem Zugang zu Schulen, Universitäten und Berufen haben. Diese Möglichkeiten hatten oft jedoch nur Frauen aus der Oberschicht, und in vielen Fällen Christinnen, die sich an Europa, insbesondere an Frankreich orientierten. Die muslimischen Bewegungen, ob *Amal* oder *Hizb Allah*, geben jetzt auch den schiitischen Frauen mit eher ärmeren familiären Hintergründen die Möglichkeit, am öffentlichen Leben teilzuhaben. Und für

die Frauen selbst kann der Weg in die islamistischen Bewegungen und Parteien ein persönlicher Schritt sein, zwischen den Grenzen und Möglichkeiten, die ihnen gegeben sind, zu manövrieren und neue Lebenswege einzuschlagen.

Schon in den 70er Jahren, vor dem Ausbruch des Bürgerkrieges, schlossen sich libanesische Frauen – vornehmlich in Beirut – politischen Parteien an, in der Hoffnung, daß sich durch ihre politische Arbeit die Situation der libanesischen Frauen ändern und verbessern würde (Sharara 1978). 1975 trafen sich im Kontext der Aktivitäten zum »Internationalen Jahr der Frau« Delegierte unterschiedlicher Parteien, um eine gemeinsame Resolution für mehr Frauenrechte zu verabschieden. Yolla Polity Sharara bemerkte jedoch, daß die Frauen zuerst einmal als Rivalinnen zusammenkamen: »They came together as distrustful rivals, convinced that no agreement was possible« (ebd.: 9). Es kam zu keinem weiteren Treffen. Parteiliche, familiäre und konfessionelle Solidaritäten standen über einer grenzüberschreitenden Frauensolidarität. Indem auch Frauen im Bürgerkrieg für politische Parteien und religiöse Bewegungen mobilisiert wurden, verstärkte sich die Differenz zwischen den Frauen noch mehr. Frauen definieren und sehen sich in diesem Kontext oft primär in der sie unterscheidenden Identität beispielsweise als *Amal*-, *Hizb Allah* oder kommunistische Frauen oder als Mitglieder unterschiedlicher konfessioneller Gruppen und nicht als Frauen mit oft sehr ähnlichen Problemen, Wünschen und Zielen. Hinzu kommt, daß ›Frauenbilder‹ bewußt von Männern unterschiedlicher konfessioneller Zugehörigkeiten bzw. unterschiedlicher politischer Richtungen eingesetzt werden, um Differenz zwischen den Gruppen aufzubauen. Frauen werden so zu Symbolen und ›Grenzposten‹ der eigenen Konfession, Partei oder Bewegung.

Nicht immer haben Frauen die gesetzten Grenzen akzeptiert, und nicht immer haben sie sich an die von Vätern oder Ehemännern vorgegebenen politischen Richtungen gehalten, sondern sind eigene Wege gegangen. Frauenorganisationen setzten sich z.B. während des Bürgerkrieges über die konfessionell-politischen Grenzen, die das Milizsystem durch Gesellschaft und Staat zog, hinweg. Sie organisierten verschiedene Friedensdemonstrationen und versuchten, die Barrikaden der Milizen, die Beirut an der »Grünen Linie« in zwei konfessionell bestimmte Teile trennte, zu entfernen (Fawaz 1992; Sharara 1978). Wenn auch erfolglos, so demonstrierten sie eindrucksvoll, daß sie die konfessionellen Grenzen nicht akzeptierten und zumindest symbolisch übertraten.

Nach dem Bürgerkrieg haben sich die Grenzen jedoch nicht unbedingt aufgelöst, sondern die Gegensätze z.B. zwischen säkularen und religiösen schiitischen Frauen haben sich, meiner Meinung nach, eher verfestigt. Hinzu kommt, daß sich im Kontext der immer stärkeren kommunikativen Vernetzung die unterschiedlichen Organisationen, Parteien und Bewegungen in neuen translokalen sozialen Kontexten konstituieren. Es kommt zu Grenzverschiebungen und zu Neufigurierungen. Für die Frauen im ›Globalisierten Dorf‹ bedeutet dies, daß sie möglicherweise viel mehr mit Frauen, die ihre Identitäten und politischen Überzeugungen teilen, auf translokaler Ebene interagieren und kommunizieren, als daß versucht wird, die Differenzen zwischen Frauen auf lokaler Ebene zu überbrücken.

Anmerkungen

1 Der Ausspruch »Ich bin kein Symbol, eine Frau bin ich!« stammt aus dem Roman »Das Tor« (*Bab as-saha*) (1994: 154) der palästinensischen Autorin Sahar Khalifa.
2 Bzgl. der *'Ashura*-Feierlichkeiten im Libanon siehe vor allem Reuter (1993).
3 *Amal* bedeutet auf Arabisch »Hoffnung«. Gleichzeitig ist es ein Akronym für *Afwag al-Muqawama al-Lubnaniya* (»Bataillone des Libanesischen Widerstands«); *Hizb Allah* ist die »Partei Gottes«.
4 Die Ausführungen in diesem Aufsatz basieren auf den Ergebnissen einer einjährigen Feldforschung, die ich 1995/1996 in Zrarie/Südlibanon und in Abidjan/Elfenbeinküste als Promotionsstipendiatin des Graduiertenkollegs »Markt, Staat, Ethnizität« des Forschungsschwerpunktes Entwicklungssoziologie und Sozialanthropologie (Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld) durchgeführt und in der Dissertation »Lebanese in Motion: The Making of a Gendered ›Globalized Village‹« (1998b) dargestellt habe.
5 Auch Frauen waren aktiv im Widerstand, sowohl in den linken Parteien als auch später in den religiösen Bewegungen. Sie riskierten und verloren ihr Leben, wie beispielsweise Nassar Mroué aus Zrarie, die bei einer Operation von Israelis getötet wurde, oder Zuhar Bechara, die zehn Jahre im Gefängnis in Khiam in dem von Israel besetzten Südlibanon saß. Sie hatte versucht, den Anführer der Südlibanesischen Armee, die mit Israel kollaboriert, zu töten. Sie wurde im Sommer 1998 freigelassen und als Nationalheldin und Heldin der Kommunistischen Partei im Libanon gefeiert.
6 Zur Person Rabab Sadr siehe LaTeef (1997: 218-223).

7 Zur libanesischen Migration nach Westafrika siehe z.B. Bierwirth (1994), Bigo (1992), Boumedouha (1992), van der Laan (1975, 1992).
8 In Dearborn/Michigan, USA, gibt es eine große schiitische Community, die zum großen Teil aus dem Südlibanon, insbesondere aus Bint Jbeil kommt. Viele SüdlibanesInnen sind in engen Familiennetzwerken zwischen Dearborn, Westafrika und Südlibanon vernetzt (vgl. Walbridge 1997).
9 Die Kommunistische Partei Libanons wurde erstmals in den 20er Jahren im Libanon aktiv. Traditionell war sie besonders stark in Gewerkschaftsverbänden engagiert. Seit den 60er Jahren findet sie Zulauf aus der Gruppe der linken Intellektuellen des Libanons (Hanf 1990: 103).
10 Der libanesische Konfessionalismus (*ta'ifiyya*) ist ein politisches System, das öffentliche Ämter und Parlamentsmandate nach regional differenziertem Konfessionsproporz verteilt und den Religionsgemeinschaften weitreichende Kompetenz im Personenstandsrecht überträgt. Das bedeutet z.B., daß es bisher keine Zivilehe im Libanon gibt. Heiraten, Scheidungen, Sorgerecht für Kinder und Erbrecht werden nach den Bestimmungen der 18 anerkannten konfessionellen Gruppen geregelt.

Literatur

Ajami, Fouad (1986): The Vanished Imam. Musa Sadr and the Shia of Lebanon. Ithaca, London: Cornell University Press.

Appadurai, Arjun (1995): »The Production of Locality«. In: Fardon, Richard (Hg.), Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge. London: Routledge, S. 204-225.

Appadurai, Arjun (1996): »Sovereignity without Territoriality: Notes for a Postnational Geography«. In: Yaeger, Patricia (Hg.), The Geography of Identity. Ann Arbor: The University of Michigan Press, S. 40-58.

Bierwirth, Henry Christian (1994): Like Fish in the Sea: The Lebanese Diaspora in Cote d'Ivoire, ca. 1925-1990, Ph.D. thesis. Madison: University of Wisconsin.

Bigo, Didier (1992): »The Lebanese Community in the Ivory Coast: A Non-native Network at the Heart of Power?«. In: Hourani, Albert/Shehadi, Nadim (Hg.), The Lebanese in the World. A Century of Emigration. London: Centre for Lebanese Studies/I.B. Tauris, S. 509-530.

Boumedouha, Said (1992): »Change and Continuity in the Relationship between the Lebanee in Senegal and their Hosts«. In: Hourani, Albert/Shehadi, Nadim (Hg.), The Lebanese in the World. A Century of Emigration. London: Centre for Lebanese Studies/I.B. Tauris, S. 549-563.

Fawaz, Leila (1992): »Women and Conflict in Lebanon«. In: Spagnolo, John P.

(Hg.), Problems of the Modern Middle East in Historical Perspective. Essays in Honour of Albert Hourani. Oxford, Reading: Ithaca Press, S. 63-77.
Gardner, Katy (1995): Global Migrants, Local Lives. Travel and Transformation in Rural Bangladesh. London: Clarendon Press.
Glick Schiller, Nina/Basch, Nina/Blanc-Szanton, Christina (Hg.) (1992): Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered. New York: New York Academy of Sciences.
Göle, Nilüfer (1995): Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei. Berlin: Babel Verlag.
Halawi, Majed (1992): A Lebanon Defied. Musa Sadr and the Shi'a Community. San Francisco, Oxford: Westview Press.
Hanf, Theodor (1990): Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehen einer Nation im Libanon. Baden-Baden: Nomos.
Humphrey, Michael (1998): Islam, Multiculturalism and Transnationalism. From the Lebanese Diaspora. London: Centre for Lebanese Studies/I.B. Tauris.
Khalifa, Sahar (1994): Das Tor. Zürich: Unionsverlag.
Kippenberg, Hans G. (1981): »Jeder Tag ›'Ashura‹, jedes Grab Kerbala – Zur Ritualisierung der Straßenkämpfe im Iran«. In: Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung (Hg.), Religion und Politik im Iran. Mardom Nameh – Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients. Frankfurt/M.: Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft, S. 217-256.
Klaes, Ursula (1997): »›Ich habe in der Wissenschaft mein Glück gefunden‹: Zur Bedeutung von Bildung bei Frauen in der libanesischen Hizb Allah«. Beiruter Blätter 5, Orient-Institut der Morgenländischen Gesellschaft, S. 57-63.
Laan, Laurens H. van der (1975): The Lebanese Traders in Sierra Leone. Den Haag, Paris: Mouton.
Laan, Laurens H. van der (1992): »Migration, Mobility and Settlement of the Lebanese in West Africa«. In: Hourani, Albert/Shehadi, Nadim (Hg.), The Lebanese in the World. A Century of Migration. London: Centre for Lebanese Studies/I.B. Tauris, S. 531-547.
Lachenmann, Gudrun (1992): »Frauen als gesellschaftliche Kraft im sozialen Wandel in Afrika«. Peripherie 47/48, S. 74-93.
LaTeef, Nelda (1997): Women of Lebanon. Interviews with Champions for Peace. Jefferson/NC, London: McFarland & Company.
MacLeod, Arlene Elowe (1991): Accomodating Protest. Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo. Cairo: The American University in Cairo Press.
Nabti, Patricia (1992): »Emigration from a Lebanese Village: A Case Study of Bishimizzine«. In: Hourani, Albert/Shehadi, Nadim (Hg.), The Lebanese in the World. A Century of Emigration. London: The Centre for Lebanese Studies/I.B. Tauris, S. 41-64.
Neubauer, Eckhard (1972): »Muharram-Bräuche im heutigen Persien«. Der Islam 49/2, S. 249-272.

Oppen, Achim von (1996): »Village Studies. Zur Geschichte eines Genres der Sozialforschung im südlichen Afrika«. Paideuma, Bd. 42, S. 17-36.
Peleikis, Anja (1997): »Migration and Gender in a Global Village. Lebanese Women at Home and in West Africa«. Zokak el-Blat(t) 6, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, (Arbeitspapier) Beirut.
Peleikis, Anja (1998a): »Das globalisierte Dorf in translokalen Kontexten: Libanesinnen zu Hause und in West-Afrika«. In: Schmidt, Heike/Wirz, Albert (Hg.), Afrika und das Andere. Alterität und Innovation. Schriften der Vereinigung von Afrikanisten in Deutschland (VAD e.V.), Bd. 17, Münster: Lit Verlag, S. 141-149.
Peleikis, Anja (1998b): Lebanese in Motion. The Making of a Gendered »Globalized Village«. Dissertation, Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld (im Druck: Bielefeld: transcript, 1999).
Picard, Elizabeth (1986): »Political Identities and Communal Identities: Shifting Mobilization among the Lebanese Shi'a through Ten Years of War, 1975-1985«. In: Thompsen, Dennies/Ronen, Dov (Hg.), Ethnicity, Politics, and Development. Boulder/CO: Westview Press, S. 159-178.
Pries, Ludger (1996): »Transnationale Soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexico-USA«. Zeitschrift für Soziologie 25/6, S. 456-472.
Reuter, Bärbel (1993): »'Ashura«-Feiern im Libanon. Zum politischen Potential eines religiösen Festes. Münster, Hamburg: Lit Verlag.
Richard, Yann (1995): Schi'ite Islam. Polity, Ideology, and Creed. Oxford, Cambridge: Blackwell.
Rosiny, Stephan (1996): Islamismus bei den Schiiten im Libanon. Religion im Übergang von Tradition zur Moderne. Berlin: Das Arabische Buch.
Sharara, Yolla Polity (1978): »Women and Politics in Lebanon«. Khamsin. Journal of Revolutionary Socialists of the Middle East 6, S. 6-15.
Walbridge, Linda (1997): Without Forgetting the Imam. Lebanese Shi'ism in an American Community. Detroit: Wayne State University Press.
Werner, Karin (1996): »Junge Frauen in Ägypten zwischen Islamisierung und Verwestlichung«. In: Schlee, Günther/Werner, Karin (Hg.), Inklusion und Exklusion. Die Dynamik von Grenzziehungen im Spannungsfeld von Markt, Staat und Ethnizität. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, S. 247-274.
Werner, Karin (1997): Between Westernization and the Veil: Contemporary Lifestyles of Women in Cairo. Bielefeld: transcript.

Wo endet die Trauer?
Soziale Praktiken im Diskurs über islamische Identität im Nordsudan

Ruth Klein-Hessling

Im Mittelpunkt des Beitrages stehen Alltagspolitiken und der Wandel religiöser Praktiken von Frauen in einem nordsudanesischen Dorf. Am Beispiel des Trauerrituals wird nach den lokalen Konsequenzen eines modernisierten Islam gefragt. In der Interaktion, die das Trauerritual begleitet, zeigen sich die Konfliktfelder, die Folgen einer veränderten Gesellschaftsstruktur sind. Die den Frauen zugeschriebene kulturelle Kompetenz, die Trauerklage, gerät zunehmend unter öffentliche Kritik. Die Bedeutung des Todes als soziales, die Dorfgemeinschaft betreffendes Ereignis konkurriert mit alternativen, purifizierten Formen der Trauer. Diese betonen das individuelle religiöse Erleben und die Kenntnisse der schriftlichen religiösen Quellen. Neue soziale Räume entstehen so für eine exklusive Gruppe von jungen gebildeten Frauen, die sich religiöser Praktiken bedienen, welche Expertenwissen voraussetzen. Durch ihre religiöse Kompetenz stellen diese Expertinnen auch die überkommene Geschlechterordnung in Frage. Die Referenz auf einen modernisierten Islam bietet Frauen die Möglichkeit, globalisierte Identitätsmuster zu konstruieren. Der Diskurs über die Frage »Wo endet die Trauer?« zeigt aber gleichermaßen, daß diese neuen Identitätsmuster in lokale Netzwerke eingebunden sind.

Wie kaum ein anderes soziales Ereignis bewegt der Tod die Menschen in dem nordsudanesischen Dorf Wad Minia.[1] In den unterschiedlichen Auffassungen, wie das Trauerritual begangen werden soll, entzündet sich ein Disput über Religion und Moral. Die Trauer, so sagen die »islamischen Modernisten und Modernistinnen«[2] im Dorf, endet mit dem Begräbnis. Spöttisch fragen sie, welchen Nutzen denn die Toten von den Klagen der Frauen, den Opfergaben und den Kondolenzbesuchen haben. Dagegen verteidigen Vertreter lokaler Praktiken ihre Interpretation vom Ereignis Tod, das die Lebenden und Toten über das physische Dahinscheiden hinaus verbindet. In der Frage, wie sich Trauer in angemessener islamischer Form vollziehen kann, akzentuiert sich ein Diskurs, der die muslimische Welt seit geraumer Zeit beschäftigt. Im Sudan ist, wie in vielen muslimischen Gesellschaften, die Frage »Was ist ein guter Muslim/

eine gute Muslima?« ein zentraler Gegenstand zur Bestimmung einer islamischen Identität geworden. Die miteinander konkurrierenden Definitionen des »wahren« Islam erzeugen ein Klima von Unsicherheit, in dem nichts mehr garantiert zu sein scheint und lokale Praktiken wie die Art des Trauerns, des Feierns, der Kleidung oder der Haltung beim Gebet als unislamisch ausgemacht werden. So operieren die sozialen Akteure in »Räumen von Zweifeln und Mehrdeutigkeiten« (Masquelier 1996: 240). Hinter dem Diskurs über das angemessene islamische Verhalten steht die Neuverhandlung des kulturellen Konstrukts »Islam«. In diesem Aufsatz analysiere ich am Beispiel des Trauerrituals, wie soziale Praktiken im Zuge des Diskurses über islamische Identität verändert werden.

Seit der sogenannten »Revolution der Nationalen Rettung« (*thaurat al-inqad al-watani*) im Juni 1989 unter Führung von Oberst Umar Hassan al-Bashir versucht das gegenwärtige sudanesische Regime eine rein islamische Ordnung (*al-nizam al-islami*) herzustellen, die alle Lebensbereiche einschließt. Dabei geht es nicht nur um die religiöse Besetzung von Alltagspraktiken, Geschäftsgebaren oder Sprache, sondern auch um eine Modernisierung der Gesellschaft (Beck 1992-1993: 485).[3] Mit der »islamischen Ordnung« ist eben nicht nur die Religion im engeren Sinn, sondern die Umstrukturierung der öffentlichen Verwaltungen, der Wirtschaft und des Bildungswesens gemeint.

Verläßt man die Makroebene der gesellschaftlichen Analyse und wendet man sich den Alltagspraktiken der sozialen Akteure zu, so läßt sich feststellen, daß es sich bei der zunehmenden Islamisierung vieler Lebensbereiche nicht so sehr um die Verankerung einer homogenen (Staats-)-Ideologie handelt, sondern um die Ausdifferenzierung von (islamischen) Lebensstilen, die dem lokalen Milieu angepaßt werden.

In den letzten Jahren erschien eine Anzahl von Studien, die nach der Bedeutung des modernen Islam für Frauen fragen. In der Analyse werden sie als soziale Akteure wahrgenommen, und die islamische Moderne in ihrer Lebenswelt kontextualisiert (vgl. z.B. Macleod 1991; Werner 1997; Zuhur 1992). Im Mittelpunkt der Studien stehen junge Frauen, häufig Universitätsabsolventinnen, die sich durch den Akt der Verschleierung demonstrativ von ihren Geschlechtsgenossinnen abgrenzen. Durch die Fokussierung auf das urbane Umfeld entsteht der Eindruck, daß der Islamismus ein vornehmlich städtisches Phänomen ist. Im Mittelpunkt meiner Analyse steht dagegen das rurale Milieu, genauer: ein nubisches Dorf im Nordsudan. Ich betrachte das Dorf als eine lokale Arena: Unterschiedliche Diskurse über Moderne, Islam, Bildung und

Emotionen, um nur einige zu nennen, bilden ein vielstimmiges Szenarium, in welchem Alltagspraktiken ausgehandelt werden. Geführt werden diese Dispute von Vertretern und Vertreterinnen verschiedener sozialer Gruppen. Um die Handlungslogik und die Interaktion der Akteure nachzuvollziehen, ist eine Kontextualisierung der Diskurse notwendig. Die Akteure verorten sich im lokalen Milieu, internationale Netzwerke sind aber längst etabliert und werden in die Aushandlungsprozesse einbezogen. So sind verwandtschaftliche und nachbarschaftliche Beziehungen genauso in Betracht zu ziehen wie die translokalen Verbindungen der Menschen aufgrund erhöhter Mobilität und der historisch belegten Geschichte der nubischen Migration.

Als Vertreterinnen einer neuen Agenda nehmen Frauen, die für einen modernen islamischen Lebensstil eintreten, am sozialen und politischen Geschehen im Dorf teil. Die Symbolkraft islamistischer Politik spielt hier eine herausragende Rolle und wird von den Vertreterinnen verschiedener sozialer Gruppen mit unterschiedlicher Intention benutzt. In diesen Kontext gestellt, wird die Frage »Wo endet die Trauer?« neu ausgehandelt. Es sind gerade die lokalen Praktiken der Frauen, allen voran die Trauerklagen, die besonders scharf angegriffen werden. Wenn in diesem Zusammenhang von Trauerklagen die Rede ist, sind damit kollektive Äußerungen über Schmerz und Verlust gemeint, wie sie in vielen muslimischen und mediterranen Gesellschaften praktiziert werden. Im Fall des hier vorgestellten Dorfes handelt es sich um das durchdringende, schrille und rhythmische Weinen und Klagen der Frauen. Es geht dabei nicht um einen Ausdruck der individuellen Verfassung der Frauen, sondern um öffentlich zur Schau gestellte Emotionen. Dieser Ausdruck von Emotion spiegelt einen öffentlich regulierten Diskurs wider (Appadurai 1990). Der hier beschriebenen lokalen Praxis werden alternative religiöse Praktiken gegenübergestellt. Inwieweit hier neue Räume für Frauen entstehen (Lachenmann 1992, 1994) und diese auch die bestehende Geschlechterordnung verändern, soll im folgenden näher untersucht werden.

Die ambivalente Haltung der Menschen in Wad Minia gegenüber den Trauerzeremonien läßt sich bereits an der Art und Weise erkennen, wie meine Anwesenheit bei dem Ritual kommentiert und bewertet wurde. In der ersten Zeit meines Aufenthaltes riet mir meine Gastgeberin von der Teilnahme an Trauerzeremonien ab. Die Beerdigung, so erzählte sie mir, sei ein scheußlicher Anblick, die Frauen benähmen sich ungebührlich, und lachend imitierte sie das Klagen der Frauen. Nach einigen Wochen änderte sie ihre Einstellung, und ich wurde zu einem ersten Kondolenz-

besuch aufgefordert. Durch den fast einjährigen Aufenthalt im Dorf wurde meine Teilnahme an Trauerzeremonien immer mehr zu einer Selbstverständlichkeit, in manchen Fällen wurde sie auch als Teil meiner sozialen Verpflichtungen angesehen. Als ich nach einer kurzen Reise in das Dorf zurückkam, fragte mich einige Tage später bei einer zufälligen Begegnung eine Dorfbewohnerin beinahe vorwurfsvoll, warum ich immer noch nicht das Trauerhaus einer mit meiner Gastgeberin verwandten Familie aufgesucht hätte.[4] Die Bedeutung des Trauerrituals wurde mir auch durch die Fragen bewußt, mit denen die Frauen meine Anwesenheit in einem Trauerhaus kommentierten. »Hast du geweint?«, so wurde ich gefragt, und mit Blick auf den Wechsel von Glück und Unglück im Leben eines Menschen, der durch die Übergangsrituale strukturiert wird, hieß es: »Jetzt kennst du das Süße und das Bittere aus unserem Leben.«

Das Dorf

Das Dorf Wad Minia liegt in dem Nordstaat der Republik Sudan, ca. eine Autostunde entfernt von der Provinzhauptstadt Dongola. Die Mehrheit der rund 2.000 Dorfbewohner sind Danaqla und somit Nubier, weiterhin leben sedentarisierte 'Arab (ehemalige Nomaden) und eine kleine Gruppe von Nachkommen ehemaliger Sklaven im Dorf. Der Nil und die Bewässerungskanäle sind die Lebensader der Region. Entlang des Nils, jenseits der fruchtbaren Felder erstrecken sich die Siedlungen. Die Felder am Nil sind als Erbland im Besitz der alteingesessenen Danaqla-Familien. Das Pachtland eines nahegelegenen Bewässerungsprojektes bietet einem Großteil der Dorfbevölkerung, unabhängig von der Herkunft, eine Existenzgrundlage. Durch die seit den 70er Jahren verstärkte Migrationsbewegung nach Saudi-Arabien und in die benachbarten erdölexportierenden Staaten hat sich die dörfliche Ökonomie entscheidend verändert und zur sozialen Differenzierung geführt. Die Migrationsrate ist im Vergleich zu umliegenden Ortschaften mit 25 % der männlichen Bevölkerung relativ gering. Dennoch gilt auch hier, daß durch Migration nach Saudi-Arabien, Libyen oder in die Golfstaaten die ländlichen Gebiete des Sudan längst in Globalisierungsprozesse eingebunden sind. Auch audiovisuelle Medien wie Radio und Videorekorder tragen zu veränderten Kommunikations- und Informationsstrukturen bei. Zwar bleiben Frauen und die Familien der Migranten in der Regel im Herkunftsdorf zurück,

aber die soziale Landkarte der Dorfbewohner umfaßt neben den Dörfern der Region und den urbanen Zentren des Landes auch Dschidda und Riad, London und Berlin. Ein kontinuierlicher Informationsaustausch auf transnationaler Basis ist die Folge.

Ein Todesfall

Ein Todesfall in Wad Minia betrifft alle Menschen im Dorf und zieht umfangreiche Verpflichtungen nach sich. Ich werde im folgenden auf einen Todesfall eingehen, der als exemplarisch für Beerdigungszeremonien im Dorf und der daraus resultierenden Diskurse über die angemessene Form der Trauer steht: Als im Februar 1996 die verwitwete Aisha Kombo im Alter von etwa 60 Jahren starb, war ihre Beerdigung, wie üblich, eine Angelegenheit, die das Dorfleben aus der alltäglichen Routine riß. Einige Tage vor ihrem Tod war Aisha aus dem Krankenhaus entlassen worden. Mit einer Genesung war nicht mehr zu rechnen, und sie starb in Anwesenheit ihrer Töchter in ihrem Haus. Kurz vor ihrem Tod riefen die Töchter einen Sheikh, um für Aisha die Sure *»Ya Sin«* lesen zu lassen, die besonders in Todesfällen rezitiert wird. Die Nachricht von Aishas Tod verbreitete sich innerhalb von Minuten. Das laute Weinen der Frauen rief die Nachbarschaft zusammen, und junge Männer wurden geschickt, um die Menschen in weiter entfernt liegenden Vierteln zu informieren. So erfuhren auch meine Gastgeberin und ich von Aishas Tod. Alles stehen und liegen lassend, begaben wir uns in das Trauerhaus (*albait al-bika*). Die Frauen trafen sich im Hof von Aishas Haus, während die Männer sich in der Moschee des Viertels versammelten. Kaum überschritten die Frauen die Schwelle zum Hof, da stimmten sie in das hohe, schrille, rhythmische und ergreifende Weinen ein, das kennzeichnend für die *bika* (Trauerzeremonie) ist. Dabei umarmte eine Frau die andere, gemeinsam ließen sie sich auf die Knie nieder, und über die Schulter der anderen hinweg begannen sie das ritualisierte Klagen und Weinen. Kurz darauf lösten sie sich voneinander, erhoben die Hände und beteten die erste Sure aus dem Koran. Anschließend wandte sich jede einer neuen Gruppe zu und wiederholte das Ritual. Die Frauen im Hof schienen eine einzige Welle des Lamentierens und des Wehklagens zu formen. Langsam suchten die neu angekommenen Frauen einen Weg in die Mitte des Hofes, wo sich Aishas Töchter aufhielten. Im Zentrum des Geschehens

stand Sakina, die älteste Tochter. Gemeinsam mit ihrem Mann und ihren zwei Kindern lebte sie in London und war auf einen Besuch zu ihrer kranken Mutter ins Dorf gekommen. Sakinas Kleidung war in Unordnung geraten, der *tob*[5] fiel von ihren Schultern, sie bewarf ihre unbedeckten und offen fallenden Haare mit Staub, rief nach ihrer Mutter und beklagte ihr Schicksal, so lange und so weit von ihrer Mutter entfernt gelebt zu haben. Einige Frauen versuchten Sakina mit Worten und Gesten zu mäßigen. Ihre Tante väterlicherseits forderte sie zum Sprechen der ersten Koransure (*fatiha*) auf und erinnerte sie daran, daß der Tod der Mutter dem Willen Gottes entsprach. Ihre Ermahnungen nutzten nichts. Auch der Sheikh betrat den Hof und versuchte, wenn auch erfolglos, die weinenden Frauen mit dem Wort *»sabr«* (Geduld) zu beschwichtigen. Mit einem spöttischen Ton in der Stimme kommentierte eine ältere Frau neben mir, die Sakinas Verhalten beobachtete: »Bis zu ihrer Abreise wird sie nicht aufhören zu klagen.« Sakinas expressives Klagen endete schließlich in einer Ohnmacht.

Nicht alle Frauen praktizierten die *bika* in der oben beschriebenen Form. Einige Kondolenzbesucherinnen rezitierten die *fatiha* (Name der ersten Sure) mit den engsten Familienangehörigen der Verstorbenen und verweilten nur wenige Minuten im Trauerhaus. Diese Frauen vertraten die Meinung, daß die *bika* eine unislamische Form der Trauerbezeugung darstelle. In stiller Übereinkunft wurden sie von den anderen Trauernden nicht in den kollektiven Ausdruck der Trauer eingeschlossen. In gemäßigtem Modus sprach man gemeinsam mit ihnen die vorgeschriebenen Gebete.

In der Zwischenzeit wurde, verborgen vor den Augen der Frauen, im Haus die Verstorbene von einigen älteren weiblichen Verwandten gemäß den rituellen Vorschriften gewaschen. Nach der Reinigung legten sie den Körper auf ein *angarib* (traditionelles Holzbett) und bedeckten ihn mit einem Strohteppich und Palmenzweigen. Vier junge Männer trugen die Bahre in den Hof. Hier hatten die Töchter der Verstorbenen noch einmal Gelegenheit, sich von der Mutter zu verabschieden. Dann trugen die Männer die Bahre im schnellen Schritt zur nahegelegenen kleinen Moschee, in der die männlichen Trauergäste schon warteten. Unter Anleitung des Sheikhs sprachen sie die Totengebete und machten sich schließlich auf den Weg zum Friedhof, wo das Grab schon ausgehoben war. Die Frauen blieben im Hof zurück. Nachdem die Tote aus dem Hof getragen worden war, erhob sich noch einmal ein letztes schrilles Wehklagen, bis sich schließlich die Atmosphäre beruhigte. Alle Betten und Stühle wur-

den in ein Zimmer getragen und Strohteppiche ausgelegt. Diese und die folgenden Nächte würde niemand in dem Trauerhaus in Betten schlafen. Als ich an diesem Tag in das Haus meiner Gastfamilie kam, bemerkte meine Gastgeberin: »Was war es doch für eine emotionale *bika*. Es war beängstigend.«

Das Trauerhaus wurde in den folgenden Tagen von Nachbarinnen und Verwandten aufgesucht. Auch aus den umliegenden Dörfern kamen neue Kondolenzbesucherinnen. Immer wieder erhob sich das schrille, rhythmische Weinen der Frauen über die Hofmauern. Aus der Moschee drangen die Stimmen der Männer herüber, die abwechselnd Abschnitte aus dem Koran lasen. Auch im Hof der Frauen wurde regelmäßig der Koran rezitiert. Die Initiative hierfür ging von Magda aus, einer Nichte von Aisha, die an der islamischen Universität in der Hauptstadt studierte. In virtuoser Manier trug sie morgens nach dem Frühstück, wenn die Anzahl der weiblichen Gäste am größten war, Passagen aus dem Koran vor. Die Gäste scharten sich um sie und lauschten ihrer Rezitation. Auch Vertreterinnen des neuen islamischen Lebensstils, die mir versicherten, ihre Zeit normalerweise nicht im Trauerhaus zu »verschwenden«, erschienen, um Magda zuzuhören. Denn, so erklärte mir Magda, den Koran zu lesen gilt nicht nur als segensreich für die Rezitatorin, sondern auch für die Zuhörerinnen. Den späten Nachmittag nutzte Magda für religiöse Unterweisungen. Sie dozierte über islamische Lebensführung, beschrieb die Zustände in Paradies und Hölle und ermahnte die Frauen, keine überflüssigen Tränen zu vergießen. Sie unterstrich ihre Ausführungen mit dem Koranvers: »Siehe, nicht wirst du die Toten hörend machen und nicht wirst du machen, daß die Tauben den Ruf hören, wenn sie den Rücken kehren.«[6]

Nicht alle Frauen waren gleichermaßen von Magdas Rezitation angetan. Einige ältere Frauen erhoben sich demonstrativ, sobald Magda mit ihrem Vortrag begann, und zogen sich in eine ruhige Ecke des Hofes zurück, wo sie ihre Gespräche ungestört fortsetzten.

Am dritten Tag endeten mit dem Verteilen von Almosen die Trauerfeierlichkeiten. Die Teppiche wurden wieder eingerollt, die Betten in den Hof gestellt, und die Töchter übernahmen die Essenszubereitung. Aber noch Wochen nach dem Ereignis blieb das Haus von Aisha Kombo Mittelpunkt des sozialen Lebens im Viertel. Täglich trafen sich Nachbarinnen und Verwandte in dem Haus, immer noch kamen Besucherinnen von entfernt liegenden Ortschaften, Neuigkeiten wurden ausgetauscht, und eine Händlerin nutzte die Gelegenheit, handgefertigte Produkte aus

Stroh zu verkaufen. Diese Treffen hatten den Charakter geselligen Zusammenseins. Von Zeit zu Zeit aber erinnerte eine Frau die Anwesenden an den eigentlichen Sinn des Zusammentreffens, und ein gemeinsames Gebet wurde im Andenken an die Verstorbene gesprochen.

Das Klagen der Frauen

Nach Clifford Geertz (1987) ist kulturelle Homogenität Voraussetzung für die Durchführung eines Rituals. Andererseits zeigt die ethnographische Beschreibung von Aisha Kombos Begräbnis, daß kulturelle Zeremonien keineswegs einen statischen Verlauf nehmen, sondern eine inhärente Dynamik aufweisen. Die realen Bedingungen während eines Rituals werden von unterschiedlichen sozialen Gruppen konstituiert, deren auseinandergehende Intentionen und Meinungen sich auch in der Durchführung des Rituals niederschlagen. In seiner Studie über eine Beerdigung in Zentral-Java stellt Geertz fest, daß den

> Leuten ... eine Nähe aufgezwungen [wird], der sie gerne entgehen würden; eine Nähe, bei der die Inkongruenz zwischen den gesellschaftlichen Voraussetzungen des Rituals (›wir alle sind kulturell homogene Bauern‹) und den tatsächlichen Gegebenheiten (›wir sind ganz verschiedene Gruppen von Leuten, die trotz ernster Meinungsverschiedenheiten über die richtigen Werte gezwungenermaßen zusammenleben‹) eine tiefe Unsicherheit ... hervorruft (Geertz 1987: 131-132).

Die Diskussionen über Aishas Beerdigung, die noch Tage und Wochen nach dem Ereignis von den Dorfbewohnerinnen geführt wurden, verweisen auf den Dissens über die Bedeutung des Todes in der Dorfgemeinschaft. Dabei wurden das expressive Klagen der Töchter, ihre nachlässige Kleidung und die Ohnmacht genauso diskutiert wie die hohen Kosten, die ungeachtet der finanziellen Verhältnisse der Familie bei der Beerdigung anfallen. Vom Sheikh einer als besonders puritanisch geltenden muslimischen Gemeinde wurden die Klagen der Frauen als unislamische Tradition (*adat al-jahilin*) verurteilt, und er wies darauf hin, daß die Frauen seiner Gemeinschaft weder klagten noch tagelang das Trauerhaus besuchten.

Im Kontext der Verunsicherung über die angemessene Form der Trauer bewegen sich die unterschiedlichen Akteure auf Aishas Beerdigung

zwischen den Polen lokaler Praxis – dazu gehört u.a. das Klagen der Frauen (*bika*) – und den Angeboten einer islamischen Modernisierung, wie etwa das Gebot nach Mäßigung (*sabr*) und das Hinzuziehen der schriftlichen religiösen Quellen.

Jede Beerdigung im Dorf wird von dem Disput der (*bika*) begleitet. Catherine A. Lutz und Lila Abu-Lughod (1990) betonen den Unterschied zwischen sozialem und individuellem Ausdruck von Emotionen. Das hier beschriebene Weinen ist ein kollektiver Ausdruck von Schmerz und Verlust und für die Öffentlichkeit bestimmt, somit eine soziale Emotion.[7] Die Frauen in Wad Minia sind sich der Konventionalität von Emotionen sehr wohl bewußt. Sie unterscheiden zwischen sozialem und individuellem Ausdruck von Gefühlen, und nur die sozialen Emotionen werden positiv bewertet. Zum Beispiel wird von einer Braut erwartet, daß sie während der Hochzeitsfeierlichkeiten demonstriert, wie widerwillig und in Tränen aufgelöst sie ihr Elternhaus verläßt. Auch von Kondolenzbesucherinnen wird erwartet, daß sie in das laute Lamentieren und Klagen einfallen. Dagegen halten Frauen sich gegenseitig an, individuelle Gefühlsausbrüche zu unterlassen. Bittere Erfahrungen übertragen sie in sozial anerkannte Formen von Emotionen wie Gedichte oder Lieder.[8]

Die Konnotation von Tod und dem damit verbundenen Klagen und Weinen kommt auch in dem Ausdruck *al-bait al-bika* (das Trauerhaus) zum Vorschein. *Bika* leitet sich von dem Verb *yabki* ab, das übersetzt »weinen« bedeutet. *Al-bait al-bika* heißt somit wörtlich übersetzt »Haus des Weinens«. In der Alltagssprache habe ich Frauen selten den eher formalen Ausdruck *al-bait al-azza* sagen hören, was die zutreffendere Übersetzung für »Trauerhaus« ist.

Ob eine Frau klagt oder nicht, ist auch auf ein situatives Moment zurückzuführen. Eines Tages nahm ich an einer Trauerzeremonie teil, bei der die Familie des Toten keine Totenklagen und lautes Weinen wünschte. Als eine ältere Frau die Schwelle zum Trauerhaus überschritt, begann sie augenblicklich mit dem schrillen ritualisierten Weinen. Schnell raunte man ihr zu, daß das Weinen in diesem Haus unerwünscht sei. Augenblicklich stoppte sie ihr Klagen und betete in moderatem Ton die *fatiha*. Das Potential der Frauen, so zeigt dieses Beispiel, ist also keineswegs auf die *bika* allein beschränkt. Aus einem mehr oder weniger reichhaltigen Repertoire werden situativ unterschiedliche Möglichkeiten der ritualisierten Trauer ausgeschöpft.

Die kollektive Äußerung der *bika* bietet eine Möglichkeit der Identifikation an. So demonstrieren auch Frauen, die nicht direkt vom Todesfall

betroffen sind, ihre Anteilnahme mit der Familie und stellen soziale Bindungen her. Die Sinnhaftigkeit dieses Handelns ist aber nur dann gegeben, wenn der Tod als kollektives und die gesamte Dorfgemeinschaft betreffendes Ereignis verstanden wird. In diesem Fall stellt der Tod eine Herausforderung an die soziale Ordnung der Gemeinschaft dar. Zur Rekonstruktion dieser Ordnung dienen Riten der Trennung und anschließenden Re-Integration in die Gemeinschaft.[9] Ein umfangreiches Repertoire religiöser Praktiken gehört zu dieser Übergangsphase. Im oben genannten Fall von Aishas Tod sind das Zusammentreffen der Trauernden im Haus und in der Moschee, die rituelle Waschung der Leiche, das Entfernen der Möbel während der Trauerperiode, die Trennung der weiblichen Familienangehörigen von den Alltagsarbeiten, die abschließende Trauerfeier am dritten Tag und das Wiederaufstellen der Möbel Beispiele für die Ritualisierung von Trennung und allmählicher Re-Integration. Ein wesentliches Thema des Trauerrituals ist die Etablierung bzw. Sicherung sozialer Beziehungen. Während der Dauer der Trauerzeremonie müssen zahlreiche Gäste mit Speisen, Tee und Kaffee versorgt werden. Die Bewirtung der Gäste symbolisiert Generosität, Ehre und Prestige. Der dritte Tag bildet den offiziellen Abschluß der Trauerzeremonie. Ein Schaf wird geschlachtet und als Almosen (*sadaqa*) an Arme und Bedürftige verteilt. Jeder Kondolenzbesucher entrichtet an diesem Tag eine Geldsumme für die Hinterbliebenen. Die Zahlung dient als Beitrag für die Unkosten, die während der Beerdigung entstanden sind und wird von einem bzw. einer Bevollmächtigten im Detail schriftlich festgehalten. Da diese Beteiligung als reziproker Akt verstanden wird, kann so von den Gebern im umgekehrten Fall eine ähnlich hohe Summe erwartet werden.[10]

Die Beerdigungsrituale drücken Solidarität und Harmonie aus, gleichzeitig enthalten sie auch Konfliktpotentiale. Im Wettbewerb um sozialen Status werden die Ausgaben für die Bewirtung der Gäste in die Höhe geschraubt. Die hohe Summe, die Aishas Familie für die Beerdigung auszugeben bereit war, wird von vielen Dorfbewohnern als Skandal empfunden. Gleichzeitig werden auch Erwartungen geweckt, da Aishas Tochter mit einem Migranten verheiratet ist. Durch die Migration und die damit einhergehende soziale Differenzierung sind die Kosten für Hochzeiten, Beerdigungen und andere soziale Ereignisse in den letzten zwei Jahrzehnten enorm gestiegen. Um die Ausgaben zu reduzieren, beschloß der Dorfrat im Konsens mit der Dorfbevölkerung die Verkürzung der Trauerfeierlichkeiten von ehemals sieben auf drei Tage; ähnliche Maßnahmen

wurden auch in bezug auf Hochzeiten ergriffen. Dennoch gibt es Gelegenheiten genug, diese Maßnahmen zu umgehen. Unter Berufung auf die soziale Verpflichtung, Gäste angemessen zu bewirten, werden Trauerfeierlichkeiten z.B. ausgedehnt.

Soziale Beziehungen werden nicht nur mit den Lebenden ausgedrückt, sondern auch die Bindungen zu den Toten werden betont. Die Rituale, die den Tod in Wad Minia begleiten, interpretieren den Tod als eine graduelle Abtrennung von der sozialen Welt der Lebenden. Die Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten werden durch Gebete, Weinen und Erinnerungszeremonien unterstrichen. Anders ausgedrückt: »The living and the dead continue to have a lot to say to each other and do for each other after death« (Bowen 1993: 262). Mit Ausrufen wie *»ya ummi«* (oh, meine Mutter) oder *»ya uchti«* (meine Schwester) definieren die trauernden Frauen die soziale Beziehung, in der sie zu der Verstorbenen standen. Im Gegensatz dazu rufen die Männer in ihrer Trauer vornehmlich Allah an und erinnern so an die Beziehung zwischen Gott und den Menschen (El Aswad 1987: 237). Dabei erfährt die Anrufung Allahs gesellschaftliche Anerkennung, während die Anrufung eines Menschen, egal ob lebend oder tot, in einer Krisensituation als verwerflich angesehen wird.[11] Durch Besuche auf den Friedhöfen, Schmücken der Gräber an Festtagen, Bereitstellen von Wasserkrügen an den Gräbern, »um die Engel milde zu stimmen«, aber auch durch Besuche von Heiligengräbern werden die Beziehungen, die die Lebenden zu den Toten unterhalten, manifestiert.

Die oben erwähnten Aspekte der Trauer sind geschlechtsspezifisch strukturiert und implizieren eine Hierarchie, bei der die Praktiken der Frauen als weniger islamisch angesehen werden. Analytische Konzepte, die Frauen als alleinige Vertreterinnen lokalen Wissens betrachten, während die Männer Träger des formalisierten islamischen Wissens sind, sind allerdings unzureichend. Nadia Abu-Zahra (1997) verweist auf das Netz sozialer Beziehungen zwischen Vertretern islamischer Institutionen, Gelehrten, Sufis und gläubigen Frauen und Männern. Dadurch entsteht ein kontinuierlicher Austausch von Wissen. So sind auch Frauen mit Praktiken vertraut, die der islamischen Lehre entsprechen. Die rituelle Waschung, das Sprechen der Totengebete und die islamische Lehre vom Tod ist den Frauen im Dorf bekannt und wird in der Praxis verarbeitet.

In der Inszenierung von Aisha Kombos Beerdigung ist das dominante Thema die Frage nach der angemessenen Form der Trauer. In der sozialen Interaktion, die sich verbal, gestisch und symbolisch ausdrückt, wird

die Dynamik, die die Zeremonien begleitet, deutlich. Alle Vorkommnisse, Ereignisse, Äußerungen und das Benehmen werden in der Frauengemeinschaft registriert und kommentiert. Wie benimmt sich wer? Wie wird der Augenblick von Schmerz und Verlust in der Öffentlichkeit dargestellt? In welcher Kleidung treten die einzelnen Akteure auf? Zu welchen Mitteln und Praktiken greifen sie?

Zwei Charaktere fallen besonders auf: Sakina, die Tochter, deren expressives Klagen auf Kritik stößt, und Magda, die sich als Spezialistin eines neuen Wissens erweist, das seine Wurzeln nicht im lokalen Umfeld hat, sondern mit dem Anspruch antritt, eine textualisierte und universale islamische Praxis zu vertreten. Beide repräsentieren sich als Agentinnen eines bestimmten Diskurses und positionieren sich dadurch in der Dorfgemeinschaft.

Sakina ist 35 Jahre alt und mit ihrem Cousin väterlicherseits (*wad amm*) verheiratet. Seit zehn Jahren lebt sie mit ihrem Mann und den zwei Kindern in England. Ihre Familie im Dorf hat sie in dieser Zeit nur einmal besucht. Aufgrund der schweren Krankheit der Mutter kam sie jetzt kurz vor ihrem Tod gemeinsam mit ihren Kindern zurück. Ihr Verhalten auf der Beerdigung wird mit großer Aufmerksamkeit verfolgt. Ihre Art des Trauerns kommentieren die Frauen im Dorf noch lange nach dem aktuellen Ereignis. Sie präsentiert sich in ihrer Klage und der demonstrativ zur Schau gestellten Vernachlässigung der äußeren Erscheinung als Vertreterin einer lokalen Praxis. Gleichzeitig ist sie unter den vielen Frauen eine der wenigen Migrantinnen, die durch ihre lange Abwesenheit längst nicht mehr im Alltag des Dorfes verwurzelt ist. Es kommt zu einem scheinbaren Widerspruch, daß die Migrantin soziale Praktiken im Dorf neu belebt oder besser: in einem neu gesetzten Kontext konstruiert, die in dieser Form längst nicht mehr in Wad Minia ausgeübt werden. Im Bewußtsein, daß gerade die *bika* ein öffentlich regulierter Diskurs ist, weiß Sakina, daß ihr Verhalten besonders aufmerksam beobachtet wird. Wird sie demonstrieren, daß die kulturellen Muster im Dorf für sie keine Bedeutung mehr haben, oder wird sie sich als »Tochter des Dorfes« (*bitt al balad*) zu erkennen geben? Die *bika* bietet Sakina eine Ausdrucksform, lokale Identität zu demonstrieren trotz ihres Status als Migrantin. So kultiviert die Migrantin die Praxis der *bika*, die im Dorf selbst schon seit Jahren in ihrer expressiven Form nicht mehr ausgeübt wird. Die soziale Bedeutung des Ereignisses Tod wird allerdings zunehmend zurückgedrängt und durch andere Interpretationen ersetzt, wie ich im folgenden aufzeigen werde.

»Die Trauer endet am Friedhof« – Alternative Konzepte der Trauer

Die *bika* stellt eine Form dar, mit Trauer und Verlust umzugehen, vor allem ist sie ein kollektiver Ausdruck von Trauer. Die Ereignisse nach Aishas Tod zeigen aber auch die Spannungen, die dieses Ritual begleiten. Zwar ist das Weinen eine kulturelle Kompetenz der Frauen, durch die man sich der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft und der Solidarität versichert. Aber es wird auch belächelt, abgewertet und als unislamische Tradition (*adat al-jahilin*) klassifiziert. Damit wird ihm jede religiöse Legitimität entzogen. Diese Kritik ist nicht neu. Die »Tradition der Tränen« (Jonker 1996: 132) läßt sich in vielen islamischen Texten verfolgen. Als Sammler und bedeutsamer Kommentator der Hadithe (überlieferte Aussagen des Propheten) faßt Al-Bukhari im »Buch der Beerdigungszeremonien« (*al-kitab al-jina'iz*) zusammen, daß das Weinen der Frauen zwar ungern gesehen wird (*makruh*), aber keine Sünde (*haram*) sei (zitiert nach Abu-Zahra 1997: 51f.).

Für die islamischen Modernisten aber bleibt das Weinen die Quintessenz eines irreführenden religiösen Rituals. Mit der Phrase »Die Trauer endet am Friedhof« verdeutlichen sie ihre Ablehnung. Zu hören ist diese Phrase mittlerweile auch bei der Bekanntgabe von Todesfällen im regionalen Radiosender. Lassen Familien einen Todesfall mit diesem Zusatz im Radio verkünden, signalisieren sie, daß die *bika* nicht erwünscht ist.

In der neuen islamischen Lehre wird das Weinen als *kufr* (Unglauben) bezeichnet. Sich auf den Koran beziehend, stellt ein Dorfbewohner fest:

> Im Koran gibt es kein Weinen. Natürlich kannst du gehen und kondolieren, aber die Menschen sollten keine *sadaqa* (Almosen) machen, sie sollen weder schlachten, noch sollen sie weinen. Den Toten nützt das Weinen nicht.

Der Tod wird von den islamischen Modernisten weniger als ein kollektives Ereignis angesehen als vielmehr als eine auf das Individuum bezogene Angelegenheit. In der Rhetorik der Modernisten wird die Idee der Eigenverantwortlichkeit des Menschen betont. Für seine Taten ist demnach jeder selbst verantwortlich und muß sie vor Gott am Tag des Jüngsten Gerichts rechtfertigen. Die Individualisierung des Todes hat auch weitreichende Konsequenzen für die Hinterbliebenen und die Dorfgemeinschaft. Die Anstrengungen der Lebenden, im Namen der Toten Gutes zu tun, etwa durch die Almosen, die am dritten Tag des Begräbnisses verteilt werden, sind für die Modernisten verfehlt. Mehr noch, sie kon-

terkarieren die Idee eines individuellen Bewertungssystems, durch welches sich das Individuum als gottgefällig auszeichnen kann. Außerdem, so argumentieren die islamischen Modernisten, drückt das Weinen nichts anderes als einen Protest gegenüber dem Willen Gottes aus. Diese theologischen Überlegungen wurden mir von einer Anhängerin der als besonders rigide und puritanisch geltenden *Ansar al-Sunna*-Gemeinschaft[12] mit einem einfachen Beispiel erklärt:

> Stell dir vor, das Buch in deiner Hand gehört mir. Weinst du dann, wenn ich es dir wegnehme? Natürlich weinst du nicht, weil es nicht dir gehört. Genauso ist es mit meinem Bruder. Stirbt er, weine ich dann? Nein, weil er nicht mir gehört. Er ist Gottes Schöpfung, und es ist in Gottes Macht, mit ihm zu tun, was er will.

Diese Interpretation zeigt eine veränderte Bedeutung des Todes in der Gesellschaft. Das Weinen der Frauen als Ausdruck sozialer Beziehungen wird als minderwertig und unreligiös abgewertet. Als eine Folge dieser Interpretation werden die Klagen und die damit einhergehenden Prozesse von Solidarisierung und Versicherung sozialer Bindungen ausgehöhlt. Dem steht die zentrale Bedeutung einer eschatologischen islamischen Rhetorik gegenüber. Die islamischen Modernisten ritualisieren Würde und Zurückhaltung. Sie betonen das Konzept von *sabr*, das als »Tugend der Mäßigung« übersetzt werden kann. Dieses Konzept ist zentral für den Umgang mit dem Tod. Es steht für die Akzeptanz von Gottes Willen und erinnert die Trauernden an religiös motivierte Zurückhaltung. Obwohl dieses Konzept eher mit der Kultur der Männer assoziiert wird,[13] zeigt die oben beschriebene Beerdigung, daß auch Frauen zunehmend auf dieses Konzept zurückgreifen. Das Konzept von *sabr* ist dabei auch Teil zahlreicher Maßnahmen zur Selbstdisziplinierung, wie sie auch in der Einstellung zur »islamisch korrekten« Kleidung, dem Lernen und der Auseinandersetzung mit religiösen Quellen bei den islamischen Modernistinnen zum Ausdruck kommen. Die Frauen, die auf dem Begräbnis von Aisha Kombo als Vertreterinnen eines alternativen islamischen Lebensstils auftraten, verweigerten sich der *bika* mit der Phrase »Die Trauer endet am Friedhof«. Alternativ demonstrierten sie eine gemäßigte Form der Trauer, die zeitlich limitiert war und in der die Zuwendung zu den Schriftquellen betont wurde. Sie präsentierten sich als Vertreterinnen eines neuen islamischen Lebensstils, der sich auch in speziellen Kleidercodes manifestiert. Einige der Frauen werden als *munagaba* bezeichnet. Der Ausdruck *munagaba* wird vom Wort *nigab* (Gesichtsschleier) abge-

leitet. Eine *munagaba* trägt demnach in der Öffentlichkeit sowohl *higab* (hier: dunkler Umhang, der die Haare vollständig bedeckt und bis zu den Knöcheln reicht) als auch *nigab*. Der Disput über die *bika* ist allerdings nicht allein am Kleidercode und an der Angemessenheit der Verschleierung festzumachen. Es sind vor allem Frauen, die aufgrund ihrer Bildung Zugang zu den verschriftlichten religiösen Quellen haben, die sich gegen die lokalen religiösen Praktiken wenden. Sie sind eingebunden in einen Diskurs um die Trauer, der nicht nur auf Dorfebene vehement geführt wird. Im städtischen Milieu begegneten mir viele Intellektuelle, die sich als aufgeklärt und westlich orientiert bezeichneten und die *bika* strikt ablehnten.[14]

Magda, die eingangs erwähnte Absolventin der islamischen Universität, ist eine der Frauen, die sich auf das Konzept von *sabr* beziehen. Sie repräsentiert sich als Expertin religiösen Wissens, das sie durch ihre virtuose Rezitation des Korans, das Vorlesen und die Interpretation von Erbauungstexten während der Trauerperiode unter Beweis stellt.

Die von Magda benutzten Texte werden weltweit vertrieben. Im Zusammenhang mit dem Vertrieb dieser Texte vollzieht sich tentativ ein Prozeß kultureller Homogenisierung von vormals diversen sozialen Institutionen. Dies hat auch Folgen für die bestehende geschlechtsspezifische Trauerarbeit. So war die Rezitation ehemals den Männern vorbehalten, während sich die kulturelle Kompetenz der Frauen in der Klage widerspiegelte. Durch die Ausübung neuer islamischer Praktiken zeigt sich die Tendenz einer Annäherung von männlichem und weiblichem Wissen. Somit wird auch die die *bika* begleitende Hierarchie teilweise aufgehoben.

Die 25jährige Magda erringt durch die Aneignung und Anwendung dieses Wissens in der Frauengemeinschaft eine soziale Position, die unabhängig von ihrem Status als junge unverheiratete Frau ist. Ihre Orientierung an einer modernen Interpretation des Islam bestimmt darüber hinaus viele Bereiche ihres Lebens. Sie wählte als Studiengang »Islamische Wissenschaft« und beschreibt sich selbst als »beauftragt, den Menschen den wahren Islam zu bringen«. Mit Kommilitoninnen bereist sie deshalb die Dörfer der Region und bietet Frauen Kurse zu Themen der »islamischen Lebensführung« an. Auch bei der Wahl eines Ehemannes spielt ihre religiöse Orientierung eine wesentliche Rolle. Als ihre Familie sie drängt, in die Ehe mit einem Verwandten einzuwilligen, verweigert sie ihre Zustimmung und verlobt sich kurze Zeit später mit einem jungen Mann aus der Stadt, dessen religiöse Einstellung, wie Magda ausführt,

der ihren gleicht – ein Kriterium, das bei der Wahl eines angemessenen Ehepartners von ihr höher bewertet wird als verwandtschaftliche Bindungen.[15] Magda vertritt somit einen Lebensstil, der ihr Autonomie und Entscheidungsfreiheit sichert. Souverän kann sie ihn gegenüber der Kritik weiblicher Verwandter verteidigen, da er in der Rhetorik eines hegemonialen islamischen Diskurses geführt wird.

Die islamischen Modernisten stellen der Interpretation vom Tod als graduellem Übergang eine grundlegend andere Auffassung entgegen. Statt eines fließenden Übergangs gehen sie von einer strikten Trennung von Tod und Leben aus. Die den Tod begleitenden Rituale sind deshalb überflüssig, die Trauerfeier stellt einen Akt gegen den göttlichen Plan dar.[16] Diese Purifizierung von Ritualen endet teilweise in einer radikalen Ablehnung der Trauerzeremonie. Diese Radikalität führt in Wad Minia auch zu offenen Konflikten. In einem Fall verweigerte ein junger Mann einer Gruppe von Frauen den Zutritt in sein Haus, als diese den Tod seiner Mutter betrauern wollten. Eine lebhafte Diskussion entstand. Der Mann bestand darauf, keine *bika* zuzulassen. Die Frauen vor der Tür antworteten ihm, daß seine Mutter seine religiöse Orientierung nicht geteilt habe und daß sie gekommen seien, um die Mutter zu beweinen und nicht, um dem Sohn Trost zu spenden. Aufgebracht begannen die Frauen schließlich, den Mann mit Staub zu bewerfen. Als einige Tage später eine Gruppe von Frauen diese Situation diskutierte, kommentierte eine junge Frau: »Früher warfen die Frauen während der *bika* Staub auf ihre Häupter, jetzt werfen sie mit Staub nach den Männern.«

Zwar lehnen die islamischen Modernisten die Trauerzeremonie ab, den sozialen Verpflichtungen, die das Ereignis Tod nach sich ziehen, können sie sich aber nur bedingt entziehen. Die Frauen beteiligen sich an der Versorgung der Kondolenzbesucher oder zahlen am dritten Tag eine kleine Summe zur Deckung der Kosten und sind so in nachbarschaftliche Netzwerke eingebunden. Hier zeigt sich, daß die Auseinandersetzung um die angemessene Trauer, die mit Blick auf vergleichbare Studien als globaler Diskurs bezeichnet werden kann, dem lokalen Milieu angepaßt wird. Dieser Diskurs wird in der Alltagswelt der Frauen reflektiert und in den hier dargestellten religiösen und sozialen Praktiken als Alltagspolitiken verhandelt. Sowohl vorgegebene lokale Loyalitäts- und Solidaritätsmuster wie auch das Modell eines neuen modernen Islam, der mit dem Anspruch universaler Gültigkeit antritt, sind dabei Elemente einer lokalen Konstruktion von Identität.

Abschliessende Bemerkungen

Rituale dienen dazu, eine symbolische Ordnung herzustellen oder zu manifestieren. Die hier aufgezeigte Dynamik während einer Trauerzeremonie illustriert, daß Rituale nicht nur kulturell festgeschriebene Bedeutungsmuster sind, sondern Ausdruck sozialer Interaktion. In der Interaktion werden gleichzeitig auch die Konfliktfelder deutlich. Unterschiedliche Interpretationen vom Tod sind Spiegelbild einer sich wandelnden Gesellschaftsstruktur. Ökonomische und soziale Transformationen, u.a. als Folge von Migration und Zugang zu Bildungsinstitutionen, verändern die Voraussetzungen für das Ritual. Die lokale Dorfgemeinschaft ist längst in (trans-)nationale Netzwerke eingebunden und die dörfliche Ökonomie wird durch die Gelder der Migranten wesentlich mitgetragen. Dadurch verliert ein wichtiges Moment des Rituals, nämlich soziale Beziehungen herzustellen und sich der Solidarität der Dorfgemeinschaft zu versichern, an Bedeutung. Mit neuen Konzepten über die Trauer wird auf diese Bedingungen reagiert. Dazu gehören die Selbstdiziplinierung und die Betonung individuellen religiösen Erlebens. Der Bezug auf einen globalen islamischen Diskurs konkurriert mit lokalen religiösen Praktiken. Soziale Institutionen wie die *bika*, aber auch der Besuch von Heiligengräbern, den die Frauen in Krisensituationen unternehmen, oder die Pflege von Gräbern werden abgewertet. Gleichzeitig entsteht aber auch ein Angebot von neuen sozialen Räumen für eine exklusive Gruppe von Frauen, die sich einer Praxis bedienen, welches Expertenwissen voraussetzt.

Anmerkungen

1 Das Dorf und die Bewohner sind anonymisiert worden. Dieser Aufsatz basiert auf den Ergebnissen einer einjährigen Feldforschung in einem nubischen Dorf im Sudan 1995/96 als Promotionsstipendiatin des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und dem Land Nordrhein-Westfalen geförderten Graduiertenkollegs »Markt, Staat, Ethnizität« des Forschungsschwerpunktes Entwicklungssoziologie/Sozialanthropologie, Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld.

2 Ich beziehe mich hier auf den Begriff »islamische Moderne«. Während Begriffe wie »Fundamentalismus« oder »Re-Islamisierung« zu politisiert oder schlicht unzureichend sind, um sich dem Islamismus zu nähern, impliziert

die islamische Moderne seine Verortung in der Gegenwart. Ein weiteres wichtiges Motiv, das für diesen Begriff spricht, ist die emische Sichtweise der sozialen Akteure, die sich als Verfechter einer Moderne verstehen, die mit islamischen Interpretationen in Übereinstimmung gebracht wird. Zuhur (1993) und Werner (1997) sprechen in diesem Zusammenhang von »new Islamic woman« bzw. »Neo-Muslima«. Herauszuheben ist, daß nicht die Gegenüberstellung von Moderne und Tradition angesprochen ist, sondern die Gleichzeitigkeit verschiedener Konzepte von Moderne, in diesem Fall die Idee einer Moderne mit islamischem Konzept. Stauth (1996) analysiert die verschiedenen Dimensionen des Islam als »Selbstbegriff der Moderne«. Konzepte von muslimischen Theoretikern sind auf soziologischer und politischer Ebene schon früh entwickelt worden (z.B. vom pakistanischen Gelehrten Fazlur Rahman). Im westlichen Diskurs wird diesen Denkern bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt und die Debatte vorwiegend unter dem Motto des »Fundamentalismus« geführt (Stauth 1996).

3 Der bekannteste sudanesische Vertreter einer islamischen Moderne ist Hassan al Turabi, islamischer Gelehrter und an der Pariser Sorbonne ausgebildeter Jurist. Al Turabi ist die »graue Eminenz« im Staat und gilt als Vordenker und eigentlicher Macher der Regierungspolitik.

4 Diese anfängliche Zurückhaltung gegenüber meiner Teilnahme bei Beerdigungszeremonien war mir bereits von einem früheren Forschungsaufenthalt im Sudan bekannt. Abu-Lughod (1993) berichtet über ähnliche Erfahrungen im Umgang mit Trauerzeremonien während ihrer Feldforschung in Ägypten.

5 Bei dem *tob* handelt es sich um einen vier bis sieben Meter langen Stoff, der, locker um den Körper und Kopf geschlungen, über der Alltagskleidung getragen wird.

6 Koran 27: 80.

7 Ein komparativer Blick auf verschiedene Studien belegt das konstruierende Element von Emotionen. Im muslimischen Sumatra ist das Weinen auf Beerdigungen bei Frauen und Männern geächtet (vgl. Bowen 1993; Geertz 1987). Im Iran dagegen wird die im shiitischen Glauben verankerte Trauer um Ali seit der islamischen Revolution 1979 in politische Demonstrationen umgewandelt. Auch shiitische Gruppen im Libanon funktionieren die Trauer in politische Flügelkämpfe um (vgl. den Beitrag von Peleikis in diesem Band).

8 Im Sudan bekannt sind z.B. die »Lieder der Mädchen«, die Themen wie Verliebtheit, Trennung und Verlust behandeln. In ihrer Studie über die Awlad 'Ali-Beduinen in Ägypten analysiert Abu-Lughod (1986) die Bedeutung von Gedichten als Ausdruck von Emotionen, die in der Alltagssprache dem Ehrenkodex widersprechen würden. In lyrische Form gebracht, fungieren sie als verschleierte Botschaften und sind ein Medium, Ungerechtigkeiten oder Unzufriedenheit auszudrücken.

9 Ein Grundlagenwerk über die Bedeutung von Übergangsritualen stellt van Genneps »The Rites of Passage« (1960) dar. Über die Bedeutung von Tod siehe auch Bloch/Parry (1982) und Huntington/Metcalff (1979).
10 Im Fall des Todes des Ehemannes überreicht jede Frau der Witwe eine Geldsumme, die als persönliches Eigentum der Witwe angesehen wird. Diese Summe soll nicht für Beerdigungskosten verwendet werden, sondern gilt als individuelle materielle Absicherung.
11 Als ich eines Tages einer Geburt beiwohnte, rief die werdende Mutter während der Geburt nach ihrer Mutter. Sie wurde sofort von der Hebamme zurechtgewiesen, die sie anwies, nicht ihre Mutter, sondern Allah um Hilfe zu bitten.
12 Die *Ansar al-Sunna* berufen sich ausschließlich auf Koran und Sunna und lehnen alle späteren Interpretationen des Koran ab.
13 Vgl. El Aswad (1987) und Abu-Zahra (1997).
14 Transformationen von Begräbnispraktiken in urbanen Milieus beschreibt Abu-Zahra (1997) am Beispiel Kairos.
15 Zur Praxis der Eheschließung unter islamischen Modernisten vgl. auch Nökel in diesem Band und Werner (1997: 205ff.).
16 Zum Vergleich siehe auch Douglas' Studie (1981) über die veränderte Bedeutung von Ritualen im Christentum. Douglas erläutert die schrittweise Purifizierung von Ritualen bis hin zur Indivualisierung des religiösen Erlebens.

Literatur

Abu-Lughod, Lila (1986): Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society. Berkely/CA: University of California Press.
Abu-Lughod, Lila (1993): »Islam and the Gendered Discourse of Death«. International Journal of Middle East Studies 25, S. 187-205.
Abu-Zahra, Nadia (1997): The Pure and Powerful – Studies in Contemporary Muslim Society. Reading: Ithaca Press.
Appadurai, Arjun (1990): »Topographies of the Self: Praise and Emotion in Hindu India«. In: Lutz, Catherine A./Abu-Lughod, Lila (Hg.), Language and the Politics of Emotion. Cambridge: Cambridge University Press, S. 92-112.
El Aswad, Sayed (1987): »Death Rituals in Rural Egyptian Society: A Symbolic Study«. Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development 16/2, S. 205-241.
Beck, Kurt (1992-1993): »Hirtengesellschaften in den Savannengebieten des westlichen Sudan und islamische Identität«. Wuquf 7/8, S. 483-506.
Bloch, Maurice/Parry, Jonathan (Hg.) (1982): Death and the Regeneration of Life. Cambridge: Cambridge University Press.

Bowen, John R. (1993): Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society. Princeton/NJ: Princeton University Press.
Douglas, Mary (1981): Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
Geertz, Clifford (1987): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
Gennep, Arnold van (1960): The Rites of Passage. Chicago/IL: University of Chicago Press.
Huntington, Richard/Metcalff, Peter (Hg.) (1979): Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual. Cambridge: Cambridge University Press.
Jonker, Gerdien (1996): »Die Totenklage in der Migration. Interkonfessionelle Bewertungen einer traditionsreichen Praxis«. In: Höpp, Gerhard/Jonker, Gerdien (Hg.), In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland. Berlin: Das Arabische Buch, S. 131-146.
Lachenmann, Gudrun (1992): »Frauen als gesellschaftliche Kraft im sozialen Wandel in Afrika«. Peripherie 47/48, S. 74-93.
Lachenmann, Gudrun (1994): »Systeme des Nichtwissens – Alltagsverstand und Expertenbewußtsein im Kulturvergleich«. In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Maeder, Christoph (Hg.), Expertenwissen – Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 285-305.
Lutz, Catherine A./Abu-Lughod, Lila (1990): »Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life«. In: Lutz, Catherine A./Abu-Lughod, Lila (Hg.), Language and the Politics of Emotion. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1-23.
Masquelier, Adeline (1996): »Identity, Alterity and Ambiguity in a Nigerien Community: Competing Definitions of ›true‹ Islam«. In: Werbner, Richard/Ranger, Terence (Hg.), Postcolonial Identities in Africa. London: Zed Books, S. 222-244.
Macleod, Arlene Elowe (1991): Accommodating Protest. Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo. New York/NY: Columbia University Press.
Stauth, Georg (1996): »Islam als Selbstbegriff nichtwestlicher Modernität«. In: Buchholt, Helmut/Heidt, Erhard/Stauth, Georg (Hg.), Modernität zwischen Differenzierung und Globalisierung. Münster: Lit Verlag, S. 17-42.
Werner, Karin (1997): Between Westernization and the Veil: Contemporary Lifestyles of Women in Cairo. Bielefeld: transcript.
Zuhur, Sherifa (1992): Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt. New York/NY: University of New York Press.

Vom wilden Teenager zur Bürgerin – Der Islamismus als neue Form der Vergesellschaftung junger Frauen in Ägypten

Karin Werner

Der Beitrag geht auf der Basis einer Fallbeschreibung der Frage nach, was die Hinwendung zum Islam für junge Frauen in Kairo alltagspraktisch bedeutet. Es werden die besondere Situation der Frauen als Subjekte/Objekte des öffentlichen Blicks herausgearbeitet und vor diesem Hintergrund ihre spezifischen Handlungsfelder ausgemessen. Dabei werden Asymmetrien auf verschiedenen Ebenen deutlich. Die in den vergangenen Jahren verstärkt beobachtbare Hinwendung vieler Frauen zu einem islamistischen Lebensstil wird als Repositionierung der Frauen auf diesen Ebenen interpretiert und beschrieben.

Mit der Amtsübernahme von Präsident Sadat zu Beginn der 70er Jahre erfolgte in Ägypten eine Neuorientierung in verschiedenen gesellschaftlichen Feldern. Nach Jahren wirtschaftlicher Stagnation suchte man sowohl Anschluß an die reichen arabischen Golfstaaten als auch an die westlichen Industrienationen. Diese doppelte Allianz führte in der ägyptischen Gesellschaft zu gespaltenen Loyalitäten und Affiliationen, die sich vor allem in den Lebensstilen der Mittelklasse manifestieren. In den vergangenen zwei Dekaden ist das Spiel sozialer Distinktion zunehmend in den Sog der neuen Loyalitäten und der mit ihnen sich konstituierenden neuen sozialen Topographien geraten. So kann man zwischen den Anhängern eines eher westlich orientierten Lebensstils und den verschiedenen islamischen Segmenten ein »perzeptives Gegeneinander«[1] konstatieren, das die Logik dieses Prozesses gegenseitiger Distinktion bestimmt.

Dieser Beitrag befaßt sich mit der Rolle von Frauen in diesem Prozeß der Segmentierung und Fraktionierung innerhalb der ägyptischen Mittelklasse. Anfang der 70er Jahre tauchten die ersten Islamistinnen im Straßenbild der Städte des Landes und auf dem Universitätscampus auf. Seit dieser Zeit ist ihre Zahl stetig gestiegen; vor allem in den 80er Jahren vollzog sich, von der Regierung zunächst massiv unterstützt, eine religiöse Renaissance im Lande, in deren Verlauf die islamische Orthodoxie des

Landes an Einfluß gewann (vgl. Ibrahim 1985, 1988). Durch diese Entwicklungen wurden andererseits auch religiös heterodoxe Strömungen anschlußfähig, die sich in verschiedener Hinsicht vom islamischen Mainstream unterscheiden. Um diese Strömungen von anderen abzugrenzen und ihnen einen eigenen Status als Wissenssystem, sozialtopographische Position und Lebenstil[2] zuzubilligen, werden sie im folgenden als »islamistische Subkultur« bezeichnet. Der islamistische Lebensstil ist vor allem in akademischen Milieus sehr stark ausgeprägt, und die hier in vielen Facetten erkennbaren modernistischen Bildungsbürgerattitüden illustrieren dies eindrucksvoll. Für die Selbstzuschreibung des Individuums stellt diese Subkultur eigene Codes bereit, die sich an bestehende Markierungen von sozialen Positionen anschließen, sie jedoch modifizieren, d.h. mit eigenen Bedeutungen versehen. Dieses Spiel von Aneignung und Distinktion kann anhand der Kleidungs- und Verhaltenscodes von islamistischen Frauen verdeutlicht werden. Zum einen schließen die Kleidercodes der islamistischen Subkultur an hegemoniale Formen saudiarabischen Ursprungs an, zum anderen werden die Codes modifiziert (etwa in der Farbe). Eine weitere Ebene der Modifikation besteht darin, daß die in der islamistischen Subkultur benutzten Codes in eine eigene hierarchische Ordnung eingebracht werden (Zuhur 1992).

Der Typus der selbstdisziplinierten islamistischen (Welt-)Bürgerin

Der Beitrag behandelt exemplarisch den Fall der 21jährigen Studentin Jihan, die sich im letzten Jahr ihres Studiums dazu entschloß, ihren bisherigen Lebenswandel umzustellen und fortan als gläubige Muslima zu leben. Diesem Entschluß ging eine Reihe von intensiven Gesprächen voraus, die Jihan mit Angehörigen einer islamistischen Frauengruppe an ihrer Fakultät geführt hatte. Nach ihren eigenen Worten haben diese sie »von der Wahrheit überzeugt« und ideale Lösungen für ihre Probleme aufgezeigt. Es wird nachgezeichnet, wie Jihan diesen Entschluß in ihrem sozialen Umfeld praktisch verwirklicht, d.h., der Fokus liegt auf der Untersuchung dieses Prozesses im Alltagsleben der jungen Frau. Geschildert werden die Facetten des Wandels, der sich in verschiedenen sozialen Beziehungsnetzen und Räumen abspielt. Es wird verdeutlicht, daß er das Geschlechterverhältnis ebenso wie die Sphäre und den Stil gleichgeschlechtlicher Kommunikation betrifft, wie auch das Verhältnis zu den

Eltern bzw. zu älteren Autoritäten allgemein. Diese spezifische Form des Wechsels von einem Segment der Mittelklasse zu einem anderen über die Veränderung des eigenen Lebensstils wird hier als umfassende soziale Resituierung des beteiligten Individuums aufgefaßt, das sich darüber reflektierend Rechenschaft abgibt und diesen Prozeß bewußt steuert.

Der Beitrag zeichnet nach, wie eine junge Frau vehement an der Veränderung ihrer Persönlichkeit arbeitet und dabei verstärkt auf Habitus-Angebote[3] der islamistischen Subkultur zugreift. Aus dieser Perspektive erscheint der Prozeß als De- und Reaffiliation bzw. als Verschiebung einer Zugehörigkeit in einem Spektrum von konkurrierenden Lebensstil(angebot)en. Die involvierten Individuen beziehen sich hierbei sehr stark auf eine sich globalisierende Gesellschaft,[4] indem sie etwa mit der polarisierenden Unterscheidung »westlich« versus »islamisch« operieren und diese zum Gegenstand von Identitätspolitiken und alltagspraktischen Stilisierungen machen. Die auf der Ebene des Individuums beobachtbare »Sorge um sich« ist dabei ein Aspekt, der das zugleich distinktive und disziplinierende Moment dieses Prozesses verdeutlicht.[5] Zu Emanzipation und Empowerment führt hier der Umweg über das sich selbst Rechenschaft ablegende – weibliche – Individuum. Diese Unterwerfung unter spezifische Mechanismen der Selbstbindung ist als eine Seite eines komplexen Verbürgerlichungsprozesses zu deuten, in dem sich die involvierten Frauen gesellschaftlich auf vielen Ebenen neu verorten und verortet werden.

In der Darstellung wird besonderes Augenmerk darauf gelegt, daß sich, bei allen Parallelen zwischen der Lebensführung islamistischer Frauen und Männer, die Frauen in einer besonders exponierten Situation befinden, da sie über einen Ehrenkodex vermittelt ihre Familie bzw. Gemeinschaft repräsentieren und daher in besonderer Weise »unter Beobachtung« stehen. Dies gilt umso mehr für unverheiratete Frauen, die Virginitätsnormen gerecht zu werden bzw. diese praktisch zu verhandeln haben. Dabei müssen sie zwischen den unter Umständen widersprüchlichen Erwartungen etwaiger Heiratskandidaten und denen ihrer Familien manövrieren – eine oftmals mit großen psychischen Belastungen einhergehende Disposition. Die Hinwendung zum Islamismus wird gerade durch diese spezifische Lage der jungen Frauen für eine zunehmende Zahl von ihnen zu einer attraktiven Option, da diese Rekonstitution ihnen Möglichkeiten bietet, Widersprüche zu überwinden, diszipliniert und ebenso selbstreduktiv wie -affirmativ »eine klare Linie« zu verfolgen und hierdurch Prestigegewinne für sich zu verbuchen, die in anderen sozialen

Segmenten ausschließlich älteren Frauen vorbehalten sind. Wie im behandelten Fall aufgezeigt wird, kann eine solche reflektierte und methodisch konsequent »durchprogrammierte« Handhabung der Virginitätsnormen, d.h. deren Aneignung und Übersteigerung durch die beteiligten Frauen, von ihnen dazu benutzt werden, die vorherrschenden Beobachtungs- und Kontrollverhältnisse tendenziell umzudrehen. Die jungen Frauen eröffnen sich durch diese, allerdings mit beachtlichen Anstrengungen verbundene Aneignung Möglichkeiten, Autoritätsvorschüsse von erheblich älteren Frauen für sich zu reklamieren und von einer neuen Position aus um Anerkennung zu werben. Arlene E. Macleod charakterisiert diese eigentümlich angepaßte und dennoch hochgradig oppositionelle soziale Position von jungen Frauen durch ihre Adaption islamistischer habitueller Formen als »accommodating protest« und bezeichnet damit die beiden beobachtbaren Pole des Phänomens (Macleod 1991).

Ein starker Attraktor der islamistischen Subkultur ist das hier ausgeprägte Frauenbild, das die Frau als selbstbewußte Managerin der Familie aufwertet, ihr als Virtuosin und sozial engagierter Bürgerin eine Reihe von Kompetenzen zugesteht und durch diese Konvergenz ein sehr aktives Frauenbild kultiviert. Wie auch die hochgradig ästhetisierte soziale Konstruktion der Geschlechter als komplementär zeigt, handelt es sich bei diesem Modell um ein Mittelklassekonzept. Dem entspricht auch der hohe Bildungsgrad bzw. die große Bildungsambition der betreffenden Frauen, die in bezug auf ihre religiöse Praxis sehr formal orientiert sind und ein starkes Bedürfnis nach Ordnung, Überschaubarkeit und Kontrollierbarkeit äußern und darüber hinaus eine Nähe zu den islamischen Schriftquellen halten (vgl. El Guindi 1981, 1983).

Handhabung von Asymmetrie und Differenz: Einige Anmerkungen zum Forschungsprozess

Das hier präsentierte Material geht auf eine zehnmonatige Feldforschung zurück, die ich 1992/93 in Kairo durchgeführt habe (Werner 1997a). Im Rahmen dieser Forschung untersuchte ich Studentinnen verschiedener Fakultäten der Kairoer Ein Shams-Universität, an deren Alltagsleben ich während dieser Zeit intensiv teilnahm. Wie der folgende Auszug aus einer Fallstudie, die als idealtypisches Beispiel angelegt ist, verdeutlichen wird, waren die in diesem Zusammenhang sich ergebenden Verstrickun-

gen häufig konfliktträchtig, da durch meine Präsenz als »westliche Forscherin« Kulturvergleiche und -konkurrenzen zwischen Okzident und Orient, bzw. zwischen christlichem Westen und islamischem Osten, manifest wurden und nach Explikation drängten. Dies galt umso mehr, als das von mir untersuchte Feld ein akademisches ist, in dem die kulturelle Hierarchie zwischen Okzident und Orient nachhaltig thematisiert wird.

Vorhandene Asymmetrien auf verschiedenen Ebenen zwischen mir als westlicher Forscherin und den Studentinnen als nicht-westlichen Untersuchten wurden verhandelt, indem man meiner Neugierde und meinen zahlreichen kleineren und größeren Privilegien dadurch begegnete, daß man meinen Lebensstil und meine Persönlichkeit bisweilen massiv angriff. Ich war also in eine von verschiedenen Seiten betriebene Identitätspolitik mit ihren wechselseitigen Versuchen der Abgrenzung verwickelt. Ironischerweise wurde ich gerade deswegen im Laufe der Zeit zu einer Instanz, der die jungen Frauen regelmäßig mitteilen konnten, was sich in ihrem Leben abspielte, und die sie nutzen konnten, um sich Rechenschaft über ihre momentane Situation abzulegen. Ich hatte Zeit und hörte mit nicht nachlassendem Interesse zu, ich folgte ihren Deutungen und trieb diese unweigerlich weiter voran, d.h., ich war in die Prozesse tief involviert, da ich diese aufmerksam beobachtete und durch Nachfragen zuspitzte.

In den nachfolgend geschilderten Prozeß war ich also zentral verwikkelt, indem ich ihn reflektierend, kommunizierend und dokumentierend begleitete und daher gewiß beeinflußte. Hierbei war ich Teil eines Netzwerkes von Frauen, die einander in ihrer religiösen Entwicklung unterstützten, voreinander Rechenschaft ablegten und sich gegenseitig bei der Entwicklung einer nachhaltigen religiösen Lebensführung berieten. Als Nicht-Muslimin und als Christin klassifiziert,[6] war ich zudem Gegenstand von anhaltenden Missionierungsversuchen, die, wie die beteiligten Frauen selbst sagten, ihren Glauben festigten und ihre Anstrengungen zur Führung eines gottgefälligen Lebens mit neuer Motivation aufluden. In mir wiederum bewirkten diese Anstrengungen neben gelegentlicher Verwirrung, daß bereits vorhandene Resistenzen verstärkt wurden; wir bewegten uns in einem Feld, in dem die bestehenden Unterschiede diskursiv ausgelotet und habituell-performativ vertieft wurden. Unter diesen Bedingungen waren häufig verbindliche Festlegungen gefordert. Aus unterschiedlichen Positionen heraus wollte jede der Beteiligten eben wissen, wer die andere ist.

Eine junge Frau am Wendepunkt: Emanzipation als Opposition gegen eine westlich orientierte Hegemonieposition

Jihans Familie lebt im Kairoer Viertel Imbaba, das in den 60er und 70er Jahren vom ägyptischen Staat als ein Paradebeispiel einer modernen städtischen Siedlung angelegt und ursprünglich zum großen Teil von Staatsangestellten in gehobenen Positionen bewohnt wurde. Nach Jahrzehnten der infrastrukturellen Vernachlässigung und dem Zuzug von ländlichen Bevölkerungssegmenten ist das Viertel heute in einem heruntergekommenen Zustand. Wer es sich leisten kann, zieht von hier weg in neuere, besser gepflegte Mittelstandsquartiere.

Jihans Eltern sind beide im Staatsdienst beschäftigt, der Vater in einer gehobenen Verwaltungsfunktion, die Mutter als Lehrerin. Die Familie umfaßt fünf Mitglieder, die gemeinsam in einer Drei-Zimmer-Wohnung leben. Wie von Jihans Vater betont wird, spielt Bildung in der Familie eine wichtige Rolle. Er entstammt einer »modernen« städtischen Familie, deren Mitglieder bereits seit Generationen auf höhere Bildungsabschlüsse zurückblicken können und deren Frauen den Schleier[7] bereits vor Jahrzehnten abgelegt haben.

Entsprechend schockiert reagierte vor allem der Vater, als Jihan eines Tages den *hijab*[8] anlegte und sich auch nach massiver Kritik nicht bereit erklärte, diesen Schritt rückgängig zu machen. Statt dessen beschrieb sie sich als Opfer einer Verschwörung unmoralischer Kräfte, in der nach ihrer Darstellung ihre Eltern, unsittliche junge Männer, die Massenmedien, die Professoren ihrer Fakultät, die Regierung und der Westen gemeinsam in totalitärer Weise dafür sorgten, daß sie, genau wie andere junge Frauen, ihren Wert verliere. Diesen wiederzuerlangen formulierte sie als ihr vorrangiges, jedoch nicht leicht zu erreichendes Ziel. Ihre eigene Identität bezeichnete sie als »inauthentisch« und »beschädigt«. Es gelte nun, den eigenen Status als kultureller »Bastard« aufzugeben und zum eigenen kulturellen Ursprung zurückzukehren bzw. sich von der korrupten Gesellschaft und ihren RepräsentantInnen zu lösen.

Die vorrangige Zielscheibe für Jihans Kritik war ihr Vater, zu dem sie bislang eine sehr enge Beziehung unterhalten hatte und dessen Einfluß auf seine Tochter bisher sehr groß gewesen war. Wie Jihan häufig beklagte, war sie es leid, sich als charmantes junges Mädchen in Szene zu setzen, das auf die Ratschläge seiner Eltern hört und seinen Charme einsetzt, um seine Ziele schließlich doch noch zu erreichen. Sie brachte klar zum Ausdruck, daß sie statt dessen ernstgenommen und respektiert werden wolle.

Als sie sich nach längeren Gesprächen mit Mitgliedern einer islamistischen Frauengruppe entschloß, das Kopftuch anzulegen, war dieser Akt auch als massive Kritik am Lebenswandel ihrer Eltern und ganz besonders ihres Vaters gemeint und wurde von ihm auch als solche verstanden. Während der Zeit der Feldforschung spielten sich zwischen Jihan und ihrem Vater heftige Auseinandersetzungen ab, die oftmals auf gezielte Provokationen der Tochter zurückgingen. Durch ihre provokativen Handlungen wollte diese ganz deutlich machen, daß sie dabei war, sich aus dem »Spinnennetz«, das sie bisher gefangen hielt, zu lösen. Sie wandte sich bewußt von ihren Eltern und anderen bisherigen Autoritäten, wie ihren Universitätsprofessoren, ab und orientierte sich in starkem Maße an den Angehörigen ihrer religiösen Frauengruppe.

Der schwerwiegendste Vorwurf, den Jihan gegen ihre Eltern (insbesondere gegen ihren Vater) und andere wichtige Persönlichkeiten in ihrem bisherigen Leben erhob, war, daß diese sie als erotisches Objekt behandelt hätten, das »wie eine Schaufensterpuppe« gewesen sei – d.h.: passiv und willenlos, eitel, oberflächlich, inauthentisch, d.h.: den Westen imitierend, und ständig darauf erpicht, »den Männern zu gefallen« und diese mit ihren »äußeren Reizen zu betören«, und sie machte deutlich, daß sie sich in dieser Rolle nicht länger wohl fühlte. In klarer Abgrenzung zu dieser Form der verniedlichenden und daher entmündigenden Selbstdarstellung strebte sie nun nach Ernsthaftigkeit und Maturität, nach einem authentischen und bewußten gottgefälligen Leben, nach klaren und verläßlich geklärten Geschlechterverhältnissen und nach Feldern der Selbstverwirklichung in weitreichenden Projekten. Dementsprechend schilderte sie diese Richtungsänderung als »Rückkehr« zur eigenen Kultur und zum authentischen, unverfälschten Selbst.

Gleichzeitig sah sie sich als innerlich und äußerlich abhängig von den mächtigen Erwartungen der »westlich infiltrierten Frauenfeinde«. So erklärte sie in diesem Zusammenhang, wie wichtig es ihr bisher gewesen sei, den männlichen Professoren an der Fakultät zu gefallen, die den Charme von »sexy« gekleideten Frauen auf verschiedene Weise honorierten, nicht zuletzt auch mit guten Noten. Andererseits verhöhnten sie Studentinnen, die das Kopftuch tragen, indem sie sie als »Bäuerinnen« und religiöse Ignorantinnen degradierten. Diese Degradierung empfand Jihan auf verschiedenen Ebenen als besonders kränkend: Sie erkennt in ihr die Arroganz der gehobenen Mittelklasse gegenüber den unteren sozialen Strata. Zweitens sieht sie in ihr eine männliche Nötigung von

Frauen, sich öffentlich gefällig zu verhalten, drittens erkennt sie darin die überlegene Attitüde des Westens gegenüber dem Islam:

> Unsere Professoren betreiben eine Gehirnwäsche mit uns, und niemand versucht, sich ihnen entgegenzustellen, denn dies würde deine Karriere ruinieren. Ihre Diskussionen sind meistens Monologe. Sie versuchen, uns mit ihren westlichen Einstellungen zu beeinflussen. Alle unsere Professoren haben für eine Zeitlang in Europa und den USA gelebt, und sie schwärmen von diesen Ländern und sehen auf Ägypten herab, das sie lediglich als armes Entwicklungsland begreifen. Sie respektieren unsere Kultur und unsere Religion nicht. Ihre Arroganz ekelt uns an, sie denken, sie wüßten alles, sie wollen, daß Ägypten ein modernes Land wird, und das heißt für sie, ein Land ohne Religion.

Eine ähnliche Position bezieht sie in Hinblick auf den Vorgesetzten ihres Vaters, mit dem sie während meines Aufenthaltes eine heftige Auseinandersetzung hatte. Jihan hatte es sich, wie andere Islamistinnen auch, zur Gewohnheit gemacht, beim Beantworten des Telefons nicht »hallo« zu sagen, sondern die Formel *as-salamu aleikum wa rakhmatullah wa baraka* zu verwenden. Sie behielt diese fromme Begrüßungsformel dem Verbot ihres Vaters zum Trotz bei, der darüber vor Wut schäumte. Die Auseinandersetzung nahm eine noch erheblich schärfere Form an, als der Vorgesetzte des Vaters eines Nachmittags in der Wohnung anrief und Jihan, die den Anruf entgegennahm, ihn mit der Formel begrüßte. Als Reaktion auf diese unerwartete Begrüßung hielt er ihr einen spontanen Vortrag über das wahre Wesen des Islam und unterstellte Jihan, sie benehme sich scheinheilig. Voller Stolz und gleichzeitig voller Angst vor der Reaktion ihres Vaters auf den Vorfall berichtete Jihan mir von ihrer Verteidigung und äußerte sich abfällig über den Vorgesetzten:

> Solange ich die niedliche und charmante Tochter meines Vaters war, die mit ihm am Telefon flirtete, war er so nett, doch nun, wo ich meine eigenen Meinungen habe, lehnt er mich ab.

Wie diese Auseinandersetzungen illustrieren, konstituiert sich die Subjektposition junger Islamistinnen in Distinktion zu der hegemonialen Position der männlichen Angehörigen der gehobenen Mittelklasse, bzw. zu der von ihnen repräsentierten Geschlechter-, Klassen- und Alterstopographie, und dem von ihnen reklamierten symbolischen Surplus ihrer Weltläufigkeit. An diesen Distinktionslinien wird ein mehrwertiger emanzipatorischer Impuls sichtbar, der gegen diese kulturelle Hegemonie opponiert und sich an mehreren Fronten scharf gegen diese Position

abgrenzt, indem man an einen hochkulturellen, universalistischen Islam anschließt.[9] Eine Dimension dieses Prozesses bezieht sich auf den weiblichen Körper. Der weibliche Körper wird hier als eine Kategorie empfunden, die in diese Prozesse der De- und Reaffiliation zu »imaginierten Gemeinschaften« (Anderson 1985) zutiefst verstrickt ist. Jihan schwankt zwischen Ekel und dem starken Bedürfnis, dem hegemonialen männlichen Blick zu gefallen. Entsprechend kommt bei der Hinwendung zum Islamismus der Arbeit am eigenen Leib ein zentraler Stellenwert zu; der Leib wird durch viele kleine Mikropolitiken zur umsorgten Schnittfläche von Innerlichkeit und Äußerlichkeit. Das performative soziale Spiel bricht sich auf dieser Ebene mit einer Innerlichkeit, die sich in Purifizierungsanstrengungen und ambitionierten rationalisierenden Übersteigerungen des Individuums manifestiert.

Neue Allianzen werden geschmiedet: Resituierung in der islamistischen Subkultur

Im Verlauf etlicher Gespräche legte Jihan mir ihre Überlegungen und Planungen detailliert dar. Der von ihr ins Auge gefaßte Wandel, so ließ sie mich wissen, bedürfe eines festen Entschlusses und vieler praktischer Schritte. Er bedürfe einer Umgebung, die das Vorhaben nach Kräften unterstütze, und des göttlichen Segens. Entsprechend verfolgte sie eine Umstellung ihres Alltagslebens und die Erschließung eines neuen sozialen Umfeldes in einem Segment der islamistischen Subkultur des Landes. In diesem Umfeld agierte sie als Novizin und ließ sich von älteren bzw. bereits fortgeschritteneren Musliminnen beraten und aufbauen. So besuchte sie zweimal wöchentlich religiöse Vorlesungen einer islamistischen Frauengruppe, deren Mitglieder sich in eigens dafür hergerichteten geräumigen Privatwohnungen im Obere-Mittelklasse-Viertel Muhandesin trafen, die man als wichtige räumliche Ressourcen der Frauengruppe klassifizieren kann. Wann immer sie Rat und Unterstützung brauchte, rief sie eine der älteren Frauen an, um sich von dieser Seite Bestätigung und Zuspruch zu verschaffen. Häufig ging es bei diesen Gesprächen auch um die Klärung praktischer Belange aus den Bereichen Kleidung und Benehmen. Unter Bezug auf den differenzierten Normenapparat der Gruppe wurde im Detail abgeklärt, wie in welcher Situation zu verfahren sei. Falls man Probleme auf dieser Ebene nicht klären konnte, konsultier-

te man entweder andere Gruppenmitglieder, oder man dehnte das Beratungsnetzwerk aus, indem man in letzter Instanz männliche Gelehrte konsultierte, mit denen man auf verschiedenen Ebenen Verbindungen unterhielt.

Jihan schwärmte für die älteren Gruppenmitglieder, deren Lebensstil sie nach Kräften idealisierte und den sie als überzeugende Alternative zu anderen Lebensstilen der Mittelklasse akzeptierte. So pflegte sie stets hervorzuheben, daß es im Leben dieser Frauen »gar nichts Schlechtes« gebe und daß es »ganz rein« sei, wobei auch die vernünftige und gut durchdachte Anlage von deren Alltagsleben sie beeindruckte. Besonders fasziniert war sie von dem Umstand, daß es sich bei ihren Patroninnen um Ärztinnen und Ingenieurinnen, d.h. um gebildete Frauen handelte, die ihren Beruf nicht ausübten, sondern sich um die Erziehung ihrer Kinder und um die Versorgung ihres Ehemanns kümmerten. Wie sie immer wieder betonte, hielt sie dieses geschlechterkomplementäre Modell für vernünftig, da es schädlichen Geschlechterkonkurrenzen ein Ende bereite, indem es der Frau einen wichtigen Arbeitsbereich in der Familie einräume, während der Ehemann für den Erwerb des Einkommens zuständig sei. Als ein weiterer Vorteil der komplementären Ordnung wurde befunden, daß sie den Frauen Zeit zur Ausübung ihrer religiösen Praktiken und zur Selbstentwicklung lasse. In einen scharfen Kontrast dazu brachte Jihan ihre Mutter, die – seit vielen Jahren als Lehrerin tätig – nur sehr wenig Zeit für ihre Familie habe. Auf diesen Umstand führte sie viele Konflikte in der Familie zurück: »Während meine Mutter immer müde ist und ihre Stimme in der Schule heiser geschrien hat, haben diese Frauen Zeit für ihre Familie.« Es muß betont werden, daß das Arbeits- und Reproduktionsfeld der Frauen sowohl von ihnen selbst als auch in einschlägigen islamistischen Schriften, die dieses Modell popularisieren, als höchst wichtig erachtet wird. Dementsprechend ist das Selbstbild dieser Frauen das einer selbstbewußten Familienmanagerin. Die Familie genießt in dieser Subkultur einen hohen gesellschaftlichen Stellenwert. Sie ist die Institution, in die die Sorge um sich und andere eingebettet ist.

Ein weiterer Aspekt, den Jihan positiv hervorhob, war die Komposition der Frauengruppen, mehrheitlich aus Angehörigen der gehobenen Mittelklasse und minderheitlich aus Frauen der Unterklasse zusammengesetzt, wobei die letzteren hier in den Genuß von Wohltätigkeitsleistungen kommen. Diese Transfers werden im Rahmen der Vorlesungen abgewickelt, zu deren Anlaß die weniger begüterten Frauen selbstgeschneiderte Kopftücher und Kinderkleidung auslegen, um sie an die

wohlhabenderen zu verkaufen. Die soziale Verantwortung und die virtuos gehändelte Mildtätigkeit der Frauen beeindrucken Jihan, die diese Anstrengungen mit dem vorbildlichen Engagement der frühen Muslime vergleicht. Jihan versteht die Gruppeninitiative als authentischen Versuch, eine gerechte Gesellschaft zu etablieren, und verortet sie im scharfen Gegensatz zum vorherrschenden gesellschaftlichen Klima in Ägypten, das sie als »kapitalistisch« und »egoistisch« kritisiert.

Was Jihan ebenfalls an der Gruppe fasziniert, ist das im islamistischen Umfeld ausgeprägte Leitbild der gebildeten Frau, die liest und öffentlich spricht und die in neuartiger Weise den Habitus einer religiösen Gelehrten inkorporiert hat. Eine Facette dieses Habitus ist eine Noblesse im Auftreten, das als zurückhaltend, einfühlsam, herzlich-anteilnehmend und insgesamt kontrolliert charakterisiert werden kann (vgl. Nökel 1999). Lautes Reden, Scherzen und ausgelassenes soziales Treiben sind hier nicht zu beobachten, statt dessen dominiert eine edle, sich über ihren Wert bewußte Schwesterlichkeit. Während diese Verhaltensweisen die Konversation beherrschen, prägen selbstbewußte Sprachgewandtheit und -gewalt die in diesem Rahmen gehaltenen Vorträge. Virtuosität zeigt man auch bei der Rezitation des Korans, die von einigen Gruppenmitgliedern bereits seit Jahren studiert wird. Auch bei den hier gehaltenen religiösen Fachgesprächen und anderen Formen des rege unterhaltenen Wissensaustausches wird der eigene hohe Bildungsgrad, wenn auch mit der Geste der Bescheidenheit vorgetragen, durchaus vermittelt. Die Gruppe bietet Jihan also ein Wissensnetzwerk, dessen Mitglieder einander zum aktiven Studium islamischer Schriften anregen. Wie Jihan sagt, genieße sie dieses Engagement und könne ihren Wissensdurst in diesem Umfeld bestens befriedigen.

> In meinem Freundeskreis reden wir meistens von oberflächlichen Dingen wie Fernsehsendungen oder Jungen, und meine Eltern haben eigentlich gar keine Lust, mit uns zu reden, sie sind mit sich selbst beschäftigt. Aber hier in der Frauengruppe finde ich Leute, die mir zuhören und sich für mich interessieren, Leute, die sich für ähnliche Dinge interessieren wie ich, für die wichtigen Dinge und nicht für den Teenagerquatsch. ... Sie kennen sich aus in unserer Geschichte, sie wissen, was in der Welt los ist, und sie wissen, wie man ein gutes Leben führt, das Allah gefällt.

Im Zuge der Veränderung ihrer Lebensführung freundete sich Jihan mit einem sehr jungen Mitglied der Frauengruppe an, das an der gleichen Fakultät studierte wie sie. Durch deren fortgeschritteneren Status in der

Gruppe drehten sich in der Kommunikation die Senioritätsverhältnisse um: Die jüngere Mona verhandelte mit Jihan wie eine Ältere, und Jihan nahm dieses Angebot dankend an, da die belesene Mona ihr viel Zeit und Aufmerksamkeit schenkte und ihr stets mit Rat und Tat zur Seite stand. Anstatt die Pausen in der Cafeteria zu verbringen, wo die gemischtgeschlechtlichen Cliquen sich aufhielten, begab sich Jihan nun häufiger an die am Rande des Fakultätsgeländes gelegene Stelle, an der die Mitglieder der religiösen Frauengruppe ihrer Fakultät sich trafen und diskutierten. Die Gruppe bestand aus sporadisch teilnehmenden nicht-verschleierten Mitgliedern, aus *hijab*-Trägerinnen, d.h. Studentinnen, die ein Kopftuch tragen, aus *khimar*-Trägerinnen, d.h. Trägerinnen eines sehr großen Tuches, das Haar und Schultern vollständig bedeckt, und aus den wenigen *niqab*-Trägerinnen der Fakultät, d.h. den Studentinnen, die neben *khimar* und langen, weiten Kleidern auch einen Gesichtsschleier tragen. Dieser Klassifikation von Mitgliedern entspricht eine in diesem Kontext weitgehend akzeptierte Hierarchie, an deren unterem Rand die Nicht-Verschleierten (*min gher hijab*) angesiedelt sind. Sie haben hier mit Legitimationsproblemen zu kämpfen und müssen ihren mangelhaften Zustand ständig verteidigen. Im Unterschied dazu können die *hijab*-Trägerinnen, selbst wenn sie das Kopftuch mit engen Kleidern kombinieren, einen Prestigebonus für sich verbuchen. Die Bedeckung des Kopfes markiert in diesem Umfeld eine zentrale Distinktionslinie und symbolisiert in dieser Konzeption den bewußten Eintritt der Frau in die *umma*, d.h. die Gemeinschaft der Gläubigen. Ernsthaftes religiöses Engagement, das mittlerweile selbst von den offiziellen islamischen Würdenträgern des Landes als vorbildlich anerkannt und honoriert wird, zeigt das Tragen des *khimars* an. Von der Orthodoxie nicht anerkannt, doch in der tendenziell an Saudi-Arabien orientierten islamistischen Subkultur des Landes als Ausdruck höchster religiöser Ambition geschätzt, ist die Komplettierung des *khimar* durch den Gesichtsschleier.

Entsprechend nahmen Mona und die wenigen anderen *niqab*-Trägerinnen in der Gruppe eine führende Rolle ein. Sie wurden von den übrigen Gruppenmitgliedern als Autoritäten respektiert und verdienten sich diese Anerkennung stets aufs neue, indem sie durch Fachwissen und tadelloses persönliches Auftreten glänzten. Ähnlich wie in der anderen Frauengruppe agierte Jihan in dieser Umgebung als Novizin, die an der Etablierung eines religiösen Lebenswandels arbeitet und die in dieser Phase noch vielen Versuchungen zu widerstehen hat. Ihre Probleme trafen vor allem bei Mona, die zu Jihan eine Patronagebeziehung unterhielt,

auf offene Ohren. Sie hörte geduldig zu und erzählte häufig von den Anfängen ihrer religiösen Karriere, von den zahlreichen Schwierigkeiten, die sie anfangs zu überwinden hatte, und vom allmählich sich einstellenden Erfolg. Ein vorrangiges Thema in dieser Gruppe waren »gefährliche« erotische Beziehungen zu Männern und Strategien, solchen nicht zum Opfer zu fallen. Darüber hinaus führte man häufig auch politische Diskussionen, die den damals virulenten Bosnienkrieg behandelten. Die Auseinandersetzungen wurden hier als Religionskrieg interpretiert und affektiv aufgeladen kommentiert. Auch in anderen Diskussionen ging es um die Kontrastierung von christlichem Okzident und islamischem Orient, wobei der Westen pauschal als imperialistische und gottlose Kultur überzeichnet wurde, die es zu bekämpfen gelte bzw. deren Einfluß man sich nach Kräften entziehen solle.

Als Jihans Familie von der neuen Freundschaft zu Mona erfuhr, war man schockiert. Man war einhellig der Meinung, daß Jihan auf dem besten Wege sei, eine »Fanatikerin« und eine »Terroristin« zu werden, und lehnte solche Kontakte kategorisch ab. Als Mona Jihan eines Tages zu Hause besuchte, ergriff Jihans Vater entsetzt die Flucht, was von den jungen Frauen mit hämischen Bemerkungen quittiert wurde. Jihans Bruder Hani wurde angewiesen, ebenfalls das Haus zu verlassen, um das Beisammensein der Frauen nicht durch seine Präsenz zu gefährden. Als dies sichergestellt war, machten es sich die jungen Frauen im Kinderzimmer gemütlich, dessen Tür während der ganzen Zeit verschlossen blieb. Als die Zeit kam, betete man gemeinsam, außerdem unterhielt man sich über Probleme, die Jihans Schwester mit ihrem Verlobten hatte. Mona agierte hierbei als Expertin und Beraterin, die der schwankenden Sahar zu Festigkeit und Prinzipientreue riet und diesen Standpunkt sowohl durch Zitate aus islamischen Schriften als auch durch Beispiele aus ihrem Freundes- und Bekanntenkreis rechtfertigte.

Wie nicht nur das Beispiel Jihans illustriert, bedeutet die Hinwendung zum Islamismus praktisch die Etablierung eines Lebensstils, der sich als avantgardistisch und elitär geriert und der in enge Beziehungen innerhalb einer islamistischen Subkultur einmündet. Diese Subkultur stellt Strukturen bereit, mittels derer neue Mitglieder integriert werden. Sie ist trotz ihrer egalitären Tendenzen (»Schwesterlichkeit«) ein hierarchisch aufgebauter Gruppenzusammenhang, der die Ambitionen und die Karrieren der einzelnen Mitglieder sozial vermittelt. Die distinktive Bewegung, die in die Konstitution dieser Gruppen eingeschrieben ist, verdeutlicht sich an ihrem Selbstverständnis als »Alternative zur Gesellschaft« bzw. als

»islamische Inseln in einer häretischen Umgebung«, wobei massiv auf die utopischen Potentiale von Erzählungen aus der Frühzeit des Islam zurückgegriffen wird. Ein zweiter Bezugspunkt besteht in der saudiarabischen Sozialordnung, die in Teilen idealisiert und als Vorlage für das eigene Leben als »das einzig richtige« benutzt wird. Die Systematizität und der hohe methodische Anspruch dieser Orientierung zeigen sich insbesondere an der rigide gehandhabten Geschlechtersegregation. Deren Etablierung kann hier über die Idealisierung des mächtigen Nachbarn hinaus auch als Versuch einer (durch ihre Systematizität) kognitiv akzeptablen Lösung des Problems sowohl von Geschlechterkonkurrenzen als auch von riskanten erotischen Verstrickungen gesehen werden.

Eine weitere Facette ihrer neu erschlossenen Sozialwelt bildete die Allianz, die Jihan während dieser Zeit mit einem Onkel und seiner Frau einging. Der Onkel, der der jüngste Bruder ihrer Mutter und Universitätsdozent ist, hat eine *khimar*-Trägerin geheiratet und verfolgt selbst einen islamistischen Lebensstil. Jihan bewunderte diesen Onkel wegen vieler Dinge. Besonders tief aber war sie davon beeindruckt, daß er unstandesgemäß eine *khimar*-Trägerin geheiratet hat, die lediglich moralische Ressourcen, jedoch keine materiellen Güter mit in die Ehe brachte. Die Entscheidung für seine Frau interpretierte Jihan als Beweis für die Integrität des Onkels, der sich hierbei nicht von materiellen Beweggründen, sondern von den wahrhaft wichtigen Werten habe leiten lassen, und sie bewunderte das Paar, von dem sie behauptete, daß es im Unterschied zu ihren Eltern eine tadellose Ehe führe, da sich beide an Gottes Wort und seine klaren Anweisungen hielten. Zunächst begann sie, längere Telefonate mit ihrer Tante zu führen, die Jihan als Heldin stilisierte, da sie nicht nur vermocht habe, die Überheblichkeit der anderen Familienmitglieder klaglos zu ertragen, sondern darüber hinaus ihre moralischen Fähigkeiten auch dadurch unter Beweis gestellt habe, daß sie bei einem Ehekrach in der Familie intervenierte und die beiden zerstrittenen Partner wieder zusammengebracht habe. Nachdem sich Nichte und Tante des öfteren am Telefon unterhalten hatten, lud Jihan Onkel und Tante nach Hause ein, um einander besser kennenzulernen. Tatsächlich plante sie eine Diskussion zwischen den beiden und ihrem Vater, in der sie diesen auf massive Weise mit der islamistischen Sichtweise konfrontieren wollte. Nach begrüßendem Geplänkel fand diese Diskussion auch statt, doch beharrte der Vater auch in dieser Konstellation auf der Richtigkeit seiner Sichtweise. Jihan jedoch triumphierte, da ihr Vater dem koranfesten Paar in

der Diskussion häufig nur wenig entgegenzusetzen hatte und ihrer Meinung nach als »Verlierer« aus dem Schlagabtausch hervorging.

Kommunikation über Distanz: Veränderung der Beziehung zu Männern ausserhalb der Familie

Mit ihrer Neuorientierung ging einher, daß Jihan ihre Kontakte zu männlichen Freunden und Bekannten außerhalb der Familie auf ein Minimum reduzierte bzw. sie den Männern, wenn sie mit ihnen kommunizierte, signalisierte, daß ab sofort neue Regeln für die Interaktion galten. Diese neue Akzentsetzung wurde von ihr als sehr wichtiger Schritt in ihrer neuen Lebensführung bewertet, in der es darum ging, ihren »Wert« als Frau zu erhöhen. Während vorher eine wohldosierte Mischung aus Kameraderie und Flirten Jihans Verhältnis zu Männern bestimmt hatte, legte sie nun Wert auf Distanz. Nach ihrer neuen Sichtweise wurden junge Männer in zwei Kategorien unterteilt, in die Gruppe der »dummen Jungen« und die Gruppe der »ernsthaften Heiratskandidaten«.

In diesem Zusammenhang erwähnte sie, daß die erotische Anziehung zwischen ihr und den Männern bislang eine zentrale Rolle in ihrem Leben gespielt habe und sie dabei viele »schlechte Dinge« getan habe. Daran, daß dies soweit habe kommen können, sei vor allem ihr Vater schuld, der sie darin bestärkt habe, sich enge Hosen und kurze Röcke zu kaufen, und es sei auch ihr Vater gewesen, der mit seinen Töchtern zweimal im Jahr in die Stadt gegangen sei, um neue Kleidung zu kaufen. Wie ich selbst beobachten konnte, agierte er hierbei als bewertende Instanz. Er saß dann bequem auf einem Stuhl und ließ sich die Kleider von seinen Töchtern vorführen, die auf diese Weise den Erfolg der Kleidung beim männlichen Beobachter ausprobierten. Fiel ein Kleidungsstück beim Vater durch, wurde es nicht gekauft, gefiel es, wurde es in die engere Wahl gezogen. Dies änderte sich, als Jihan sich für das Kopftuch entschied und keine engen Jeans und keine Miniröcke mehr anzog. Sie kommentierte:

> Früher war ich wie berauscht, wenn ich mit meinem Walkman und meinen engen Jeans an der Bushaltestelle stand, dann spürte ich die lüsternen Blicke der jungen Männer und genoß es. Mittlerweile fühle ich mich dabei nicht mehr wohl. Zwar habe ich noch das Begehren in mir, mich für Männer schön anzuziehen, das ist auch schwer zu überwinden, aber es

> gibt noch eine andere Seite in mir, die mir sagt, daß das nicht richtig ist, und dann fühle ich mich ganz schmutzig.

Dieser innere Konflikt machte Jihan während der ersten Monate sehr zu schaffen. So hielt sie es auch nicht immer durch, lange, weite Kleider anzuziehen. Zum Festmonat Ramadan etwa, als sie mit anderen Freundinnen das Haus verließ, um in die Stadt zu gehen und sich zu vergnügen, räumte sie sich Sonderkonditionen ein. Sie gewährte sich ein besonders spektakuläres Make-up, zog dazu passend ein engeres Kleid in leuchtenden Farben an und flanierte so Arm in Arm mit ihren Freundinnen durch die überfüllten Straßen der Kairoer Innenstadt. Gleichzeitig mußten ihr die Freundinnen versprechen, dies nicht der über solche Dinge erhabenen Mona zu erzählen.

In der Zeit der Umstellung ihres Verhaltens formulierte Jihan heftige Vorwürfe gegen ihre Eltern, deren Erziehung sie als widersprüchlich bezeichnet. Einerseits sei sie dazu erzogen worden, Keuschheit zu wahren und »vor der Ehe keinen Fehler zu machen«, d.h., keinen Geschlechtsverkehr zu haben. So erzählte sie davon, wie ihre Mutter sich bei Kußszenen in ägyptischen Spielfilmen der 70er Jahre voller Ekel vom Fernsehen abgewandt habe und die betreffenden Akteure als »Tiere« degradiert habe. Andererseits sollten die Töchter aber attraktiv aussehen, beliebt sein und die Zugehörigkeit der Familie zur modernen Mittelklasse repräsentieren. Diese Vorgaben fand Jihan widersprüchlich und praktisch schwierig zu handhaben. Wie sie selbst sagte, sei sie es leid, die schwierige Position zwischen erotisierender Selbstdarstellung und Keuschheit zu händeln, und sie berichtete in diesem Zusammenhang über die starken Schuldgefühle, die sie über Jahre hinweg immer wieder als Ergebnis ihres Lebenswandels empfunden habe. Sie bilanzierte:

> Das Äußere und das Innere paßten nicht immer so gut zusammen. Zwar habe ich es genossen, den Männern zu gefallen, doch gab es immer wieder Momente, in denen ich mich schuldig fühlte, in denen ich fühlte, es ist nicht richtig, was ich tue.

Bei ihrer Hinwendung zu einem islamistischen Lebensstil spielen diese Widersprüche, die aus der besonderen Rolle resultieren, die junge Frauen in der Statuspolitik der Familie spielen, eine maßgebliche Rolle. Jihan sieht sich bisher in einen Doublebind verstrickt, den sie durch ihre neue Orientierung auflösen möchte.

Dazu gehört auch, daß sie ihr Kleider- und Verhaltensregime veränderte und die eigene Erscheinung zum Gegenstand von Mikrobeobachtun-

gen und -steuerungen machte. So räumte sie ihre engen Stretchhosen seufzend in die hinterste Ecke des Kleiderschranks und ging mit sich ernsthaft darüber ins Gericht, welche Kleidung als Straßenkleidung geeignet sei und welche nicht. Alles was »sexy« war und darauf abzielte, Männer erotisch zu stimulieren, wurde als ungeeignet betrachtet, alles was ihrer Vorstellung von einer ernsthaften und respektablen Frau von Bildung und Rang entsprach, wurde verstärkt eingesetzt. Daran änderten auch die ätzenden Kommentare ihres Vaters nichts, der seine älteste Tochter als »kulturloses Trampel« bezeichnete. Ein weiteres Feld der Selbstbeobachtung und -steuerung betraf das Körperverhalten. So bemühte sich Jihan darum, sich ihren »sexy« Hüftschwung abzugewöhnen und statt dessen einen de-erotisierten, würdevollen Gang zu kultivieren, der wochenlang geübt und dann öffentlich inszeniert wurde. Auch aufmerksamkeitheischende ausladende Gesten sollten ihrer Meinung nach vermieden werden, sie wurden als »unreif« und »ordinär« abgelehnt. Statt dessen arbeitete sie an einer Aristokratisierung ihres Äußeren, das würdevoll und zurückgenommen ihre innere Größe widerspiegeln sollte.

Mit ihrem neuen Habitus ging es Jihan nicht mehr darum, die »dummen Jungen« zu betören, sondern darum, die »ernsthaften Heiratskandidaten« auf sich aufmerksam zu machen. Wie sie vielfach betonte, sei dies von höchster Wichtigkeit, da es darum gehe, einen verantwortungsbewußten Ehemann zu finden, der nicht jedem Rock hinterherlaufe, sondern von inneren Prinzipien geleitet sei und ein hohes Maß von Affektkontrolle vorweisen könne. Diesem Typ Mann müsse man sich als Frau jedoch als wert erweisen.

Die Umstellungen in ihrem Verhalten waren weitreichend, allesamt gut reflektiert und entsprechend mit detaillierten Begründungen versehen, die ihr halfen, mit den zum Teil harschen Reaktionen aus ihrem sozialen Umfeld umzugehen. Etwa vier Monate nachdem Jihan den *hijab* angelegt hatte, beschloß sie, nach Absprache mit Mona, künftig Männern nicht mehr die Hand zu geben, um keine »erotischen Energien« mehr mit ihnen auszutauschen. Sie erklärte mir, daß durch den Händedruck zwischen Männern und Frauen ein Körperkontakt hergestellt werde, der erhebliche Risiken der Verführung in sich berge, und wollte in Zukunft auf solche Berührungen verzichten. Da Jihan wußte, daß ihr neues Verhalten bei den betreffenden Männern auf wenig Gegenliebe stoßen würde, ersann sie gemeinsam mit Mona eine List. Da es zu dieser Zeit sehr kalt war, zog sich Jihan eine Strickjacke mit sehr langen Ärmeln an, die ihre Hände bedeckten und hierdurch als Handschuhe fungierten. Dies funk-

tionierte während der Wintermonate ganz gut, obwohl sich die Männer in Jihans Umgebung allmählich über ihre dauernd kalten Hände wunderten. Zum Zusammenstoß kam es erst, als Jihan gemeinsam mit mir eine Studienfreundin in Port Said besuchte und wir abends in einen Club gingen, in dem sich eine gemischtgeschlechtliche Clique von Bekannten aus der Fakultät traf. Nachdem Jihan und 'Afaf zuvor mehrere Stunden engagiert über das Thema »gute und schlechte Männer« diskutiert hatten, war Jihan fest entschlossen, es am heutigen Abend darauf ankommen zu lassen und zu ihrem Entschluß, Männern nicht mehr die Hand zu geben, offen zu stehen. Als die männlichen Studenten schließlich erschienen, begann ein allgemeines Händeschütteln zur Begrüßung. Als die Reihe an Jihan kam, erklärte sie, daß sie fortan keine Männerhände mehr schütteln werde, und löste damit einen Schwall der Empörung bei den betroffenen jungen Männern aus, die Jihan, dadurch brüskiert, mit ihren früheren Verhaltensweisen konfrontierten und ihr neues Verhalten als »scheinheilige Frömmelei« bezeichneten. Auch wurden ihr »emotionale Kälte« und mangelnde Weiblichkeit bzw. Fähigkeit zur Hingabe vorgeworfen. Für Jihan, die darauf nichts erwiderte, war der Zusammenstoß eine Blamage, die sie anschließend im Kreise ihrer Freundinnen aufarbeitete, indem sie ihre Ansichten über »unreife Jungen, die nichts anderes im Sinne haben, als Mädchen zu verführen«, beharrlich wiederholte und sich schwor, nie wieder etwas mit diesen Kommilitonen zu unternehmen. Auch brachte sie zum Ausdruck, daß sie sich nur ihrem zukünftigen Ehemann hingeben werde und nicht diesen dummen Teenagern.

Neben diesen ablehnenden erfuhr Jihan auch vereinzelt positive Reaktionen von einigen ihrer männlichen Bekannten, die Jihan als »gentlemen« lobte. Ein solcher »gentleman« war Mohammed, der sich eines Tages in Jihans Freundin 'Afaf verliebte und um deren Hand anhielt. Da 'Afaf bereits einen Freund hatte, schlug er ihr vor, daß sie beide anläßlich ihrer Hochzeit gemeinsam nach Mekka pilgern könnten, um hierdurch einen Neuanfang zu schaffen. Ein weiterer Vorschlag seinerseits war, daß 'Afaf sich danach vollverschleiern solle, um fortan rein zu bleiben. Von dieser ernst gemeinten Offerte waren sowohl 'Afaf als auch Jihan entzückt; für Jihan war dieser Antrag vorbildlich, da er nach ihrer Meinung die Frau respektierte und sich um ihre Situation sorgte. Mohammed galt als junger Mann, der das Zeug zum verantwortungsbewußten Ehemann und Familienvater hat. Mit ihrem veränderten Habitus zielt Jihan darauf ab, sich als potentielle Partnerin solcher Männer zu entwickeln und dies auch auszudrücken. Hierbei wird das Moment der Inszenierung durch

eine Authentizitätsrhetorik des Individuums verleugnet. Wie bereits weiter oben angerissen, wird Inszenierung hier den anderen, d.h. den unverschleierten Frauen unterstellt. Diese werden als »unreife Imitatorinnen« abqualifiziert, die ihre eigene Kultur verloren haben.

Konkurrenzen um das richtige Leben: Rekonstitution des bisherigen Kreises von Freundinnen

Jihans neuer Lebensstil hatte auch Auswirkungen auf die Beziehungen zu ihren Freundinnen. Während sie früher viel Zeit mit ihrer Clique von Freunden und Freundinnen aus der Fakultät verbracht und den übrigen Teil ihrer Zeit Musik gehört und ferngesehen hatte, wurden diese Aktivitäten nun scharf reglementiert, da der Konsum von Unterhaltungsprogrammen im islamistischen Milieu als verwerflich galt und von seinen Angehörigen kategorisch abgelehnt wurde (vgl. Werner 1997b). Jihan teilte diese Auffassung und erklärte, daß sie fortan ihre Aufmerksamkeit wichtigen Dingen schenken wolle, um sich persönlich weiterzuentwikkeln. Auf der anderen Seite empfand sie diese Umstellung als sehr schwierig. Dies hing zum einen mit der beengten räumlichen Situation in der kleinen Wohnung zusammen, die keinen geeigneten Rahmen für Kontemplation und Konzentration bildete, zum anderen stellten die Unterhaltungsangebote der Massenmedien große Verführungen für Jihan dar, denen sie nur schlecht widerstehen konnte. Sie kommentierte dies wie folgt:

> Nach so vielen Jahren ist es schwer, sich umzugewöhnen, wir wollen uns immer von den wichtigen Dingen des Lebens ablenken, indem wir uns von schönen Klängen und Bildern betören lassen, doch es ist mir bewußt, daß diese Ablenkungen falsch sind, und ich werde es allmählich lernen, ohne sie zu leben und mich den wichtigen Dingen zuzuwenden.

Diese Methode des langsamen und allmählichen Umlernens verfolgte sie sehr bewußt. So reduzierte sie vor allem nachmittags die Zeit des gemeinsamen Musikhörens mit ihrer Schwester und ihren Freundinnen, die früher gemeinsam im Kinderzimmer zusammenzusitzen, zu schwatzen, Musik zu hören und zu tanzen pflegten.

Statt dessen initiierte Jihan nun öfters Diskussionen über die »wichtigen Dinge«. Dies bedeutete, daß sie ihre beiden besten Freundinnen und

ihre jüngere Schwester Sahar, die dieser Gruppe ebenfalls angehörte, voller Eifer davon zu überzeugen versuchte, den *hijab* anzulegen und ihren Bekleidungs- und Verhaltensstil zu verändern. Die drei waren von Jihans energischem Vorgehen jedoch überhaupt nicht angetan und erkannten ihren Überlegenheitsanspruch in religiösen Angelegenheiten nicht an. Besonders ihre Freundin und Kommilitonin Schuruq war über Jihans neue Attitüde der religiös Fortgeschritteneren gekränkt. Zum einen stellte sich in religiösen Diskussionen, die häufig mit Bezug auf die islamischen Schriftquellen geführt wurden, heraus, daß Schuruq diese erheblich besser kannte als Jihan. Zum anderen erinnerte Schuruq Jihan eines Nachmittags, als diese sie wegen eines besonders weit ausgeschnittenen Kleides massiv kritisiert hatte, daran, daß Jihan selbst es gewesen sei, die sie vor drei Jahren davon abgebracht habe, den *hijab* zu tragen. Schuruq hatte damals, so wie es viele junge Frauen tun, anläßlich der Aufnahme des Studiums an der Universität den *hijab* angelegt und war deswegen von Jihan und anderen Kommilitoninnen nachhaltig verspottet worden, was dazu führte, daß sie das Kopftuch schließlich ablegte. In der Auseinandersetzung mit Jihan war ihr Groll über das damalige Verhalten der Freundin noch deutlich zu spüren, und sie stellte klar, daß sie sich von Jihan keine Vorschriften über ihr Äußeres mehr machen lasse.

Auch bei ihrer Freundin Hoda und ihrer Schwester stießen Jihans Versuche, diesen Kreis in einen religiösen Lese- und Diskussionszirkel umzufunktionieren, auf wenig Gegenliebe. Auch sie erkannten Jihans Anspruch auf Überlegenheit nicht an, sondern nahmen für sich selbst in Anspruch, ihre Grenzen zu kennen und »keine Fehler zu machen«, und bezogen sich hierbei auf die moralischen Vorgaben ihrer Eltern. Jedoch waren diese Standards andere als Jihans, die in ihrem Lebensstil weit über diese Vorgaben hinauszugehen gedachte.

Um sie mehr ihren Bedürfnissen anzupassen, integrierte Jihan einige neue *hijab*-tragende Mitglieder in die Gruppe. So entwickelte sich in dieser Phase die koranfeste ’Abir, die den *hijab* bereits seit ihrem 13. Lebensjahr trägt, zu einer guten Freundin. Auch ’Afaf, die zu diesem Zeitpunkt neu zu der Gruppe stieß, war *hijab*-Trägerin. Der von Jihan als skandalös empfundene Umstand, daß ’Afaf einen Freund hatte, bot ihr einen willkommenen Anlaß, um sich als religiöse Autorität in Szene zu setzen, indem sie auf die Freundin einwirkte, dieses Verhältnis aufzugeben und sich »für ihren zukünftigen Ehemann aufzuheben«.

Bei Jihans Bestreben, Freundinnen zu finden, mit denen sie sich identifizieren und ihren Weg gemeinsam gehen könne, spielte Nihat eine große

Rolle. Nihat, die an derselben Fakultät studierte wie Jihan, galt unter den MitstudentInnen bisher als »Sexbombe«. In ihren kurzen Miniröcken, ihrem dick aufgetragenen Make-up und ihrem blond gefärbten Haar wurde sie von vielen männlichen Studenten heiß umworben. Seit einigen Monaten unterhielt Nihat eine Beziehung zu einem Studenten aus wohlhabendem Hause, der sie mit seinem Auto regelmäßig vom Campus abholte, um sie in die teuren Fastfood-Restaurants in den modernen Stadtvierteln einzuladen. Anschließend gingen sie gemeinsam ins Kino oder fuhren hinaus in die Wüste, um ungestört zu sein. Nachdem dies eine Zeitlang so gegangen war, wollte 'Abdu mit Nihat schlafen und bedrängte sie zunehmend. Er drohte, sie zu verlassen, da sie ihn offensichtlich nicht liebte und ihm nicht vertraute. Seine Drohungen belasteten Nihat, die zwar gerne kurze Röcke anzog und »sexy« aussah, doch andererseits ihren Virginitätsstatus sehr ernst nahm. Sie hatte die Beziehung bisher vor ihren Eltern geheimhalten können, da diese nicht in Kairo lebten und Nihat während des Semesters in einem Studentenwohnheim untergebracht war. So präsentierte sie sich bei Besuchen ihrer Familie als »anständiges Mädchen« und kleidete sich zu diesen Anlässen mit einem längeren Rock und langärmeligen Blusen. Auch legte sie dann kein Make-up an und spülte die Tönung aus dem Haar. Im Laufe der Zeit fiel ihr dieses Doppelleben zunehmend schwerer, und sie fühlte sich durch den Umstand bedroht, daß noch andere Studenten aus ihrem Heimatort an der Fakultät studierten, denen ihre Maskerade nicht verborgen blieb. Als nun ihr Freund ihr ein Ultimatum stellte, hielt sie dem Druck nicht länger stand und entschied sich in dieser Situation der Überforderung dafür, den *khimar* anzulegen, um sich durch diesen Schritt aus der Konfliktzone zu bewegen. Nihat faßte diesen Entschluß, nachdem sie sich lange mit einer Zimmergenossin im Wohnheim unterhalten hatte, die bereits seit Jahren den *khimar* trug und Nihat des öfteren wegen ihres »unkeuschen« Lebenswandels ins Gewissen geredet hatte. In dieser Situation nun fiel ihr Zureden auf fruchtbaren Boden, und Nihat schwor ihrem bisherigen Lebenswandel ab. Um diesen Entschluß sofort umzusetzen, lieh sie sich eine Kleidergarnitur von ihrer Zimmerkameradin und legte sie am nächsten Tag, bevor sie zur Vorlesung ging, an. Auf dem Campus angekommen, versetzte ihr neues Auftreten alle ihre Freunde in Aufruhr. Um größere Rechtfertigungen und Konfrontationen zu vermeiden, verbrachte sie die Pausen bei der religiösen Studentinnengruppe, deren Mitglieder ihr zu ihrer Entscheidung gratulierten und sie in der Gruppe willkommen hießen. Unter ihnen war auch Jihan, die mittlerweile nicht mehr als

Neuzugang, sondern bereits als etwas fortgeschritten galt. Entsprechend nahm sie Nihat unter ihre Fittiche. Um die neue Freundin bei ihrem neuen Lebenswandel zu unterstützen, nahm sie sie häufig mit nach Hause, wo Nihat in dieser Zeit auch oftmals übernachtete. Sie versorgte sie mit Lektüre, die viel praktisches Know-how für den neuen Lebenswandel enthielt. Sie beantwortete Fragen so gut sie konnte, und die beiden bildeten eine Gebetsgemeinschaft. Auch nahm sie Nihat mit zu den Vorlesungen in ihre Frauengruppe.

Trotz dieses Engagements ging es Nihat während dieser Zeit sehr schlecht. Sie hatte eine heftige Konfrontation mit ihrem Freund gehabt, der sie für verrückt erklärt hatte. Nachdem er sie einige Tage lang gemieden hatte, trat er erneut an sie heran, um ihr anzubieten, daß alles wieder wie früher werden könne, wenn sie »das Vogelscheuchengewand« ablegen würde. In bezug auf seine bisherigen sexuellen Erpressungsversuche sagte er, er gäbe sich mit dem zufrieden, was sie zu geben bereit sei. Nach diesem Angebot war Nihat innerlich gespalten, denn auch sie sehnte sich nach ihrem alten Freundeskreis und ihrem Freund zurück. Als einige Wochen nach ihrem Entschluß die Sommerferien anbrachen und sie zu ihren Eltern zurückkehrte, legte sie den *khimar* ab und kehrte wieder zu ihrer Doppelrolle als anständiges Mädchen im Kreise ihrer Familie und als sexuell begehrenswerte junge Frau im Kreise ihrer Freunde zurück. Auch nahm sie ihre Beziehung wieder auf.

Als Jihan von Nihats »Rückfall« hörte, reagierte sie mit großem Verständnis und erklärte, wie schwer es für eine junge Frau sei, diesen Weg zu verfolgen, da er echte Entsagungen beinhalte. Sie verschmerzte den Verlust dieser Wegbegleiterin relativ gut, da sie den Entschluß über ihre eigene religiöse Karriere in den vergangenen Monaten oftmals überdacht und ihn im Kreise neuer Freundinnen abgesichert hatte.

Progression durch tägliche Anstrengung: Die individuellen religiösen Praktiken

Für Jihan waren Leistung und meßbarer Erfolg bereits seit ihrer Kindheit wichtige Aspekte ihres Lebens. Von der ersten Klasse an bemühte sie sich sehr erfolgreich um gute Schulnoten, und nach Jahren emsigen Paukens und den damit einhergehenden psychischen Belastungen errang sie schließlich einen herausragend guten Schulabschluß. An der Fakultät lie-

ßen ihre Ambitionen in diesem Bereich dann nach; ihre Leistungen waren noch immer im oberen Drittel angesiedelt, doch war es für sie nicht mehr ausschlaggebend, zu den Allerbesten zu gehören. Sie erklärte dies damit, daß ihre beruflichen Möglichkeiten sich durch ihre universitären Leistungen überhaupt nicht verbesserten, und fand ein großes Engagement aus diesem Grunde nicht sinnvoll.

Aus dem Schulzusammenhang sind ihr die Bewertung von Fortschritten und Leistungen in Punkten sehr vertraut, und es war zu beobachten, daß sie an ihrem religiösen Fortschritt mit der gleichen Beharrlichkeit und Ausdauer arbeitete, wie sie dies Jahre zuvor für ihren Oberschulabschluß getan hatte, und daß sie hier ebenfalls eine akkumulative Punktelogik zugrundelegte. Als wir über diesen Zusammenhang sprachen, erwähnte Jihan überaus zutreffend, daß gerade an den prestigereichsten Fakultäten für Medizin und für Ingenieurswissenschaften ein besonders hoher Anteil von »frommen Muslimen«, d.h. von IslamistInnen anzutreffen sei (vgl. Kepel 1991). Es ist daher nicht abwegig, diesen religiösen Stil als Akademikerreligion zu charakterisieren und den Zusammenhang zwischen den sozialdarwinistischen Strukturen des ägyptischen Bildungssystems und diesem auf Methodik und Selbstdisziplin beruhenden religiösen Stil hervorzuheben. In vielen Bemerkungen beschrieben Jihan und die anderen Mitglieder ihrer Gruppe ihr Vorhaben im wesentlichen als methodischen Prozeß der Selbstperfektion, der sich während der irdischen Lebensspanne möglichst wenig auf die göttliche Gnade verläßt. Die Berufung auf die Gnade Gottes sei eher der Zugang der »faulen Muslime«, die sich nicht wirklich anstrengen wollten und von denen man sich aus diesem Grunde aufs schärfste distanziert. Mit dieser, die innerweltlichen Leistungen des Individuums extrem forcierenden Sicht geht eine methodische Lebensführung einher. Die Totalität des Lebens gerät hier in einen Normierungssog, der weite Bereiche des Alltags verregelt, und es erfolgt die Detaillierung von Wissen darüber, was gut und daher erlaubt (*halal*) und was schlecht und daher verboten (*haram*) ist. Bei diesem Projekt unterzieht sich das Individuum stetigen Purifizierungsanstrengungen. Die Welt erscheint aus dieser Perspektive als auf das Individuum hereinbrechende Versuchung, die durch gezielte Interventionen kontrolliert werden muß. Hierbei ist wichtig, daß die Quelle der Versuchungen sowohl inneren wie äußeren Ursprungs sein kann, d.h., das Individuum trägt sowohl die Verantwortung für das Eindringen von förderlichen oder schädlichen äußeren Sensationen als auch für selbstinduzierte mentale Prozesse und Repräsentationen.

Um diese Emergenzen versiert zu händeln, haben die Mitglieder von Jihans Frauengruppe eine Reihe von Lebenstechniken entwickelt, die vom Zeitpunkt des Eintritts in die Gruppe an eingeübt und im Lauf der Zeit perfektioniert werden. Jihan und die Mitglieder ihrer Gruppe nennen dieses Projekt *'amal sunna*, und es umfaßt die Imitation der Lebenspraktiken des Propheten Mohammed. In Gesprächen erklärte Jihan mir, daß es darum gehe, in allen Lebensbreichen so perfekt zu werden wie der Prophet und, um dieses steuern zu können, viele Handlungen in Punkten zu messen. So erwarb Jihan im Verlauf einiger Monate Wissen darüber, welche Handlungen Punkte einbringen und welche Punkte kosten, und bemühte sich gezielt um deren Akkumulation im Alltag. Dabei ist sie sich darüber im klaren, daß diese Formalismen kein Selbstzweck sind, sondern dabei helfen sollen, das Individuum »näher zu Gott zu bringen«, d.h., aufrichtig zu glauben und Gottes Gebote zu befolgen.

Konkret implizierte die Adaption dieser Lebensführung, daß Jihan regelmäßig über das als Pflicht festgelegte Maß hinaus betete. Auch las sie täglich im Koran und in anderen islamischen Schriften. Dies waren zum einen häufig kleinere Büchlein, in denen die Lebensgeschichten von weiblichen Vorbildern geschildert werden, zum anderen waren es Benimmbüchlein, in denen vor allem jüngere Frauen erfahren, wie sie sich in der Gesellschaft als gute Muslima aufzuführen haben. Ein weiteres Segment von Schriften bezieht sich auf Haushaltsführung und Mutterschaft, die in diesem Umfeld sehr ernstgenommen werden und den Gegenstand methodischer Überlegungen bilden. Neben diesen praktisch orientierten Handreichungen werden in diesem Umfeld auch Schriften rezipiert, die das Verhältnis zwischen dem (aggressiven, imperialistischen) Westen und dem (zugleich viktimisierten und heroisierten) Islam thematisieren und hierdurch zur Verweltbürgerlichung der LeserInnen beitragen, indem sie ihnen Klarheit über ihren Standpunkt in dieser Welt geben. In Jihans Kreis von Freundinnen werden insbesondere diese Schriften mit großem Interesse gelesen und eifrig diskutiert.

Innerhalb dieses Prozesses veränderte Jihan nach und nach ihre Kleidung, ihr körperliches Auftreten und ihren Sprachgebrauch, der sowohl von Anglizismen als auch von »schmutzigen« Termini gereinigt wurde. Statt dessen adaptierte sie einen Bestand an religiösen Formeln, die zu den verschiedensten Anlässen zum Einsatz gebracht wurden. Auch mied sie fortan Räume, die sie als wenig förderlich für ihre Persönlichkeit empfand, wie z.B. laute und überfüllte Orte, wie Autobusse und Märkte, oder aber Orte, an denen Verführungen lauerten, wie Diskotheken und

Clubs. Wenn sie diese dennoch aufsuchen mußte, sprach sie vorher ein Gebet, um sich dafür zu wappnen. Es galt ihr als sehr wichtig, stets ihre Fassung zu wahren und ihr Leben in vorausschauender Weise zu meistern. Mit diesen Praktiken korrespondierte, daß Jihan sich gegen Ende meiner Anwesenheit dazu entschloß, eine rigidere Form des Kopftuches anzulegen. Während sie zunächst kleinere bunte Tücher getragen hatte, wechselte sie zu einem großen weißen Tuch, das eine Vorstufe des *khimar* darstellte, und kombinierte dies mit knöchellangen dunklen Röcken. Jihan entwickelte sich allmählich zur »fortgeschrittenen« Muslima und aktiven Mentorin von neu in die Szene eintretenden Frauen.

Konturen einer religiösen Avantgarde: Schlussbetrachtung

Die in dem Fallbeispiel geschilderte junge Frau griff die Angebote der islamistischen Subkultur dankbar auf und veränderte ihren Lebenswandel innerhalb weniger Monate grundlegend. Die im islamistischen Umfeld gegebenen individuellen Entwicklungsmöglichkeiten, die klare, auf dauerhafte Selbstoptimierung setzende Perspektive, die distinktiven Gewinne im Diesseits und die Aussicht auf Belohnungen im Jenseits sowie das reiche Gemeinschaftsleben und die mittlerweile auf vielen Ebenen ausdifferenzierten sinnstiftenden Bezüge zur (Welt-)Gesellschaft, all dies wird von Jihan und von vielen anderen ehrgeizigen jungen Ägypterinnen als eine echte Alternative zu den widersprüchlichen Vergesellschaftungsangeboten in anderen Segmenten der Mittelklasse erkannt.

Entsprechend repositionieren sich die Frauen in diesem Umfeld als starke und verantwortungsbewußte soziale Akteure. Sie nehmen ihre Lebensprojekte, die in eine sich zunehmend stabilisierende islamistische Subkultur eingebettet sind, sehr ernst und agieren als starke Verhandlungspartnerinnen sowohl gegenüber älteren Autoritäten als auch gegenüber ihren Ehemännern. Religiöse Virtuosität, Selbstdisziplin und ein hoher Bildungsanspruch sind die Charakteristika des Lebensstils dieser Avantgarde, die vor allem in der Mittelklasse zunehmend an Einfluß gewinnt.

Anmerkungen

1 Das Bild des »perzeptiven Gegeneinanders« habe ich von Georg Stauth übernommen, der es in einem Vortrag im Forschungskolloquium des Forschungsschwerpunktes Entwicklungssoziologie und Sozialanthropologie der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld am 11. Juni 1998 zur Untersuchung ähnlicher sozialer Konstellationen verwendet hat.

2 Im folgenden werden sowohl der Begriff Lebensstil als auch der Begriff Lebensführung gebraucht. Der Begriff Lebensstil fokussiert auf die Prozesse der Selbst- und Fremdzuschreibung im symbolisch besetzten sozialen Raum und stellt damit auf kollektive Prozesse ab. Der Begriff Lebensführung bezeichnet hier die Prozesse der Selbstführung und Selbstschöpfung und bezieht sich damit stärker auf individuierende Aspekte.

3 Man kann sich an dieser Stelle fragen, ob das von Pierre Bourdieu ausgearbeitete Habitus-Konzept auch die sehr innerlichen Prozesse von Lebensführung und -meisterung, die hier neben expressiven Vorgängen auch gemeint sind, adäquat faßt. Da dieser Aufsatz nicht den geeigneten Rahmen bietet, um diese Frage ausführlicher zu behandeln, sei hier doch wenigstens der Anspruch auf einen solchen weitgefaßten Habitus-Begriff formuliert. Dieses Problem wird in Werner (1998) ausführlicher behandelt.

4 Die Globalisierungs-/Lokalisierungsprozesse, die aus diesen Lagen heraus in Gang gesetzt werden und die Bestandteil der Alltagskultur der untersuchten Islamistinnen sind, sollten in Zukunft noch intensiver erforscht und in die herrschende Debatte um Globalisierungsprozesse eingebracht werden, die sich bislang vorrangig mit Globalisierungsimpulsen aus den westlichen Industriegesellschaften beschäftigt. Es wird hier die Auffassung vertreten, daß man der bei den Islamistinnen beobachtbaren Globalisierung der eigenen Identität und des eigenen Lebensstils nicht gerecht wird, indem man sie als Reaktanz oder als reine Reversdiskurse einordnet. Wie die folgenden Ausführungen in bezug auf die im islamistischen Milieu beobachtbare Situierung über spezifische neue Kleider- und Verhaltenscodes verdeutlichen, entstehen in diesem Umfeld neue kulturelle Formen, die als Elemente von simultan stattfindenden Globalisierungs- und Lokalisierungsprozessen verstanden werden können.

5 Eine sehr instruktive Abhandlung über das Verhältnis zwischen Disziplin und Distinktion im Werk von Norbert Elias hat Wolfgang Ludwig-Mayerhofer verfaßt. Die hier formulierte Analytik, die auf eine enge Verbindung von Disziplin und Distinktion abstellt, läßt sich auch auf das hier untersuchte Problemfeld übertragen (Ludwig-Mayerhofer 1998).

6 Die Alternative dazu hätte in einer Selbstklassifikation als Atheistin bestanden.

7 Der Begriff Schleier ist hier als ein Synonym für verschiedene Arten der

Kopfbedeckung islamischer Frauen zu verstehen, wie sie im Text detailliert behandelt werden.

8 Der *hijab* ist in ihrem Fall ein Kopftuch in verschiedenen Farben, das das Haar ganz bedeckt.

9 Sigrid Nökel bezeichnet diesen »detaillierten, wenngleich interpretationsbedürftigen« Islam als »Ordnung einer höheren Vernunft« (vgl. Nökel in diesem Band).

Literatur

Anderson, Benedict (1985): Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso Edition.

El Guindi, Fadwa (1981): »Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement«. Social Problems 28/4, S. 134-158.

El Guindi, Fadwa (1983): »The Emerging Islamic Order: The Case of Egypt's Contemporary Islamic Movement«. In: Farah, Tawfic E. (Hg.), Political Behavior in the Arab States. Boulder/CO: Westview Press, S. 243-267.

Ibrahim, Saad Eddin (1985): »Egypt's Islamic Militants«. In: Ibrahim, Saad Eddin/Hopkins, Nicholas (Hg.), Arab Society, Social Science Perspectives. Cairo: American University Press, S. 107-125.

Ibrahim, Saad Eddin (1988): »Egypt's Islamic Activism in the 1980s«. Third World Quarterly 10/2, S. 567-613.

Kepel, Gilles (1991): La revanche de Dieu chrétiens, juifs et musulmans à la reconquete du monde. Paris: Edition du Seuil.

Ludwig-Mayerhofer, Wolfgang (1998): »Disziplin oder Distinktion? Zur Interpretation der Theorie des Zivilisationsprozesses von Norbert Elias«. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 50/2, S. 217-237.

Macleod, Arlene Elowe (1991): Accommodating Protest. Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo. New York/NY: Columbia University Press.

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).

Stauth, Georg (1999): Islamische Kultur und urbane Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie des Islam. Bielefeld: transcript (in Vorbereitung).

Werner, Karin (1997a): Between Westernization and the Veil: Contemporary Lifestyles of Women in Cairo. Bielefeld: transcript.

Werner, Karin (1997b): »Neue Medien und Neue Religionen: Islamistinnen in Ägypten als Medientaktiker«. asien afrika lateinamerika 26/1, S. 29-52.

Werner, Karin (1998): »Deconstructing the Issue of Islamic Fundamentalism«.

In: Stauth, Georg (Hg.), Islam – Motor or Challenge of Modernity. Münster: Lit Verlag, S. 35-56.
Zuhur, Sherifa (1992): Revealing Reveiling. Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt. New York/NY: University of New York Press.

Vorstellungen über Geschlecht und Islam – Der Mittlere Osten und Malaysia. Übereinstimmungen, Entlehnungen und Wechselbeziehungen

Mona Abaza

Malaysia gilt als Teil der islamischen Peripherie. Damit ist die Vorstellung verbunden, daß wesentliche Impulse, die den Islam und die islamische Entwicklung des Landes betreffen, Importe des islamischen Zentrums und damit des mittelöstlichen Islam seien. In der Tat finden Transfers statt. Allerdings ist ebenso die Idee eines malaiischen Islam zu verzeichnen. Träger einer solchen Idee sind die »Sisters in Islam«, eine Frauengruppe, die sich der Islamisierung von oben kritisch entgegenstellt. Dabei weisen sie auf Diskriminierungen hin, die im Zuge der Einführung der islamischen Gesetzgebung entstehen.

In den letzten Jahren hat die Debatte über »öffentliche Religion« (Casanova 1994) Aufmerksamkeit bei den Sozialwissenschaftlern gefunden, die sich mit dem Revivalismus religiöser Phänome auseinandersetzen. Dieses verstärkte Interesse ist nicht zuletzt eine Folge des weltweit wachsenden Fundamentalismus, der im Anschluß an die Iranische Revolution zu beobachten ist. Die meisten islamischen Länder erleben eine zunehmende Islamisierung, die die Aufmerksamkeit auf die Auseinandersetzung um die »Neuordnung« des öffentlichen Raums lenkt. Es lassen sich zwei unterschiedliche Phänomene beobachten: eine Islamisierung von »oben« und die Islamisierung durch die religiöse Opposition als Eroberung und Wiederaneignung des öffentlichen Raums. In bezug auf letzteres wird religiöser Revivalismus in der Rolle einer Bewegung des »Widerstands der Armen« interpretiert, als eine gesellschaftliche Bewegung, die die schwindenden Funktionen des Staates ersetzt. So rückte mit der Iranischen Revolution die Rolle der Religion als politische Kraft – etwa als Ideologie einer Befreiungstheologie – auf neue Weise in den Blick. In diesem Zusammenhang wurde auch die zunehmende Sichtbarkeit der muslimischen Frau in dem neu eroberten öffentlichen Raum und ihre »angemessene« Berufstätigkeit diskutiert und als Form ihres Eintretens in die Moderne sowie als Mittel der Bewältigung der Moderne interpretiert. Mit anderen Worten: Die Sozialwissenschaftler der 90er Jahre nei-

gen zu der Einschätzung, daß das Tragen des Kopftuches – das Hand in Hand geht mit konsumistischen Attitüden wie der Benutzung von Kopfhörern und sonstiger moderner Technologie – einen prüden, dem Islamismus angemessenen Feminismus darstelle. Ebenso konstatieren sie eine Form des politischen Aktivismus, der eine Abwandlung des frühen Marxismus der 60er Jahre sei. So hebt Ervand Abrahamian (1993) die populistischen und modernistischen Aspekte der Politik Khomeinis und seine Anleihen bei marxistischem Gedankengut hervor. Ein Paradox im Diskurs des »radikalen Widerstands« läßt die Geschlechterfrage und die Befürworter des Feminismus zwielichtig erscheinen. Zum einen fallen in diesem Kontext Argumente wie das, daß der Feminismus aus dem Westen »importiert« und daher ein aufgezwungener Diskurs von nebensächlicher Bedeutung sei. Die Perspektive vom Islamismus als Befreiungstheologie und Extension der marxistischen Ideologie haben etliche westliche Sozialwissenschaftler veranlaßt, den Schleier als progressiven Akt, als eine sichtbare Form von Identitätsbildung im Gegenüber zur westlichen Kultur zu interpretieren. Ein anderes Phänomen ist, daß die ersten arabischen Feministinnen als »verwestlicht« angegriffen und ihre Schriften von den »Massen« ferngehalten werden.

Sicherlich betrifft eine Neuordnung des öffentlichen Raums direkt das sich im Wandel befindende, gespannte Verhältnis zwischen den Geschlechtern. Das Wiederaufkommen der islamischen Kleidung, wenn auch in neuer Form, und die Rolle der Frau in der Öffentlichkeit sind von Feministinnen und Sozialwissenschaftlern breit diskutiert worden. Einige Sozialwissenschaftler vertreten das Argument von einer neuen Art eines »islamischem Feminismus«. Die Trägerinnen der islamischen Kleidung werden von ihnen als aktive Teilnehmerinnen am öffentlichen Leben und am Arbeitsleben charakterisiert. Sie hätten dem islamischen Diskurs eine Neuorientierung gegeben und ihn ihren eigenen Interessen angepaßt (vgl. Hatem 1997).

Mit kritischem Blick auf eine solche Perspektive weisen arabische Feministinnen wie Nawal al-Sa'adawi und Fatema Mernissi auf die bedrohte Position der Frauen, den Islam und die Geschlechterrollen sowohl auf der Ebene der Entlohnung von Frauenarbeit als auch auf der Ebene der männlichen Phantasien und Vorstellungen hin. Wie viele andere arabische Schriftstellerinnen sehen sie in der Verschleierung einen symbolischen Akt: Die Bedeutung der Verschleierung liege darin, Frauen zum Schweigen zu bringen und sie an der Äußerung ihrer Meinung zu hindern. Die jüngsten Ereignisse in Afghanistan und Algerien zeigten Hor-

rorbilder der Gewalt, die die Angst der Frauen in verschiedenen Ländern der muslimischen Welt bestätigten. Wie aus vielen Publikationen von Frauen hervorgeht, empfinden sie den Fundamentalismus als eine direkte Bedrohung für ihre Existenz (vgl. Szostak/Taufiq 1995).

Dieser Aufsatz soll einige Analogien und Widersprüchlichkeiten in den Genderdiskursen arabischer Feministinnen und den *Sisters in Islam*, einer Gruppe von Akademikerinnen aus Kuala Lumpur/Malaysia, aufzeigen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß sowohl Fatema Mernissi, Nawal al-Sa'adawi, verschiedene Frauenvereinigungen in Algerien als auch die malaiische Frauengruppe *Sisters in Islam* eine Verbindung zwischen Frauenthemen und Demokratie herstellen. Fatema Mernissi spricht von den Ängsten der arabischen Männer und der Angst vor Demokratie als einer ambivalenten Form von »kultureller Amputation« (1992: 61). Auch Nawal al-Sa'adawis Aktivitäten sind eng mit dem Thema Demokratie verbunden. Als Angehörige linksorientierter Kreise saß sie während Sadats Regierung im Gefängnis, und ihre Organisation wurde später verboten. Die in diesem Beitrag behandelte, in den 90er Jahren gegründete malaiische Frauengruppe *Sisters in Islam* betont ebenfalls die Bedeutung von Demokratisierung, Bürgerrechten und Zivilgesellschaft. Die *Sisters in Islam* kritisieren die Anwendung des *hudud*- und *shari'a*-Strafgesetzes in der sich rasch modernisierenden malaiischen Gesellschaft und versuchen, Widerstand dagegen zu leisten. Ein gemeinsames Anliegen aller oppositionellen Frauengruppen, seien sie aus Algerien (vgl. Ruehl 1997: 104), Ägypten oder Malaysia, ist das modifizierte Familienrecht.

Nachfolgend sollen, ausgehend von Publikationen der *Sisters in Islam*, Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieser Gruppe zu den Genderdiskursen im Mittleren Osten aufgezeigt werden.[1] Es soll ebenfalls versucht werden, die Entlehnungen und kulturellen Aneignungen von Diskursen aus dem Mittleren Osten in Malaysia herauszuarbeiten. Historisch verdankt sich das aus dem Mittleren Osten in die malaiisch-muslimische Welt importierte religiöse Wissen den etablierten Netzwerken aus den akademischen Lernzentren wie Kairo und Mekka, wo viele südostasiatische Studenten lange Jahre lebten und studierten. Diese Studenten trugen Einflüsse wie den islamischen Reformismus, den Nasserismus und – am wichtigsten – die ägyptische Ideologie der Muslimbrüder in die malaiisch-muslimische Welt (vgl. Abaza 1994a: 198). Nach ihrer Rückkehr wurden die Träger solch einer religiösen Kultur zu *'ulama* und Lehrern für Arabisch und für Religionsfragen. Das Argument, daß ich in diesem

Beitrag verfolge, ist, daß die malaiische Frauengruppe *Sisters in Islam* heute versucht, Anleihen bei alternativen intellektuellen Strömungen aus dem Mittleren Osten zu übernehmen. Das besondere Interesse der Gruppe gilt den Ideen derjenigen Intellektuellen (*muthaqafun*), deren Anschauungen von den traditionell ausgebildeten *'ulama* abweichen. Sowohl Mernissis als auch al-Sa'adawis Arbeiten sind zum Beispiel ins Indonesische übersetzt und in den Buchhandlungen von Singapur, Kuala Lumpur und Jakarta auf Arabisch, Englisch und Indonesisch erhältlich. Eine große Zahl von al-Sa'adawis Arbeiten in arabischer Sprache ist zum Beispiel in der Bibliothek der Universität Yogyakarta zu finden und die Werke dieser Autorin sind inzwischen zum bevorzugten Thema von Magisterarbeiten am Institut für Arabische Sprachen (IAIN, Institute Agama Islam Negeri) und an den Islamischen Instituten in Indonesien geworden. Die *Sisters in Islam* in Kuala Lumpur sind zudem sehr gut über die neuesten Arbeiten zur Geschlechterfrage im Mittleren Osten informiert.

Die Schriften der *Sisters in Islam* können als Bemühung um einen »inneren« islamischen Reformismus verstanden werden, der eine kritische Position gegenüber einigen Forderungen der islamischen Oppositionspartei in Malaysia einnimmt.

Die Gruppe besteht aus acht der Mittelklasse angehörenden Akademikerinnen, die als Lehrbeauftragte der Universität, Rechtsanwältinnen und Journalistinnen tätig sind. Diese Frauengruppe entstand aus dem zunehmenden Bewußtsein der Schwierigkeiten, denen Frauen in *shari'a*-Gerichtshöfen begegnen – insbesondere sind hier zu nennen die Polygamie und das Recht der Frauen, eine Scheidung einzureichen. Hier zeigt sich das Problem der häuslichen Gewalt und der geschlechtlichen Diskriminierung, der Frauen in vielen muslimischen Ländern ausgesetzt sind. Diese Realitäten veranlaßten die *Sisters* zu Publikationen über die männliche Ausübung von Gewalt in der Ehe (vgl. *Sisters in Islam* 1991a, 1991b).[2] Sie haben zudem Empfehlungen für Reformen im *shari'a*-Gerichtssystem abgegeben wie auch für Ehefrauen, die Alimente einklagen wollen, wenn der Mann eine polygame Ehe führt.

In den letzten Jahren engagierte sich die Islamische Partei (PAS, Parti Islam SeMalaysia) in Kelantan, die stark von der Ideologie der ägyptischen Muslimbrüder beeinflußt ist, für das Verbot der Nachtarbeit für Fabrikarbeiterinnen. Darüber hinaus versuchte sie, ihnen die islamische Kleidung aufzuzwingen. Am bedeutsamsten aber ist, daß die von der PAS geführte Regierung in Kelantan 1993 die *hudud*-Gesetzesvorlage auf

den Weg brachte, in der es auch um Entscheidungen über Geschlecht und Herrschaft ging.

Der New Straits Times (Tageszeitung in Malaysia) zufolge geht es bei der *hudud*-Vorlage um folgende Straftaten: Diebstahl wird mit Amputation der rechten Hand bestraft; für Raub ist Tod, Kreuzigung oder Amputation der Gliedmaßen vorgesehen; für *zina* (unerlaubter Geschlechtsverkehr, Ehebruch) erhält eine Unverheiratete 100 Peitschenhiebe, und Verheiratete werden mit dem Tod durch Steinigung bestraft; für den Konsum von Alkohol und anderen berauschenden Getränken erhält der Straftäter zwischen 40 und 80 Peitschenhieben (vgl. New Straits Times, 25. November 1995).

Die *Sisters* stellen fest, daß die zunehmende Islamisierung der malaiischen Gesellschaft die Rolle der Frauen in der Öffentlichkeit beschränkt. Gleichzeitig machen sie auf die Gefahren des wachsenden kulturellen Einflusses der aus dem Mittleren Osten nach Malaysia zurückkehrenden Hochschulabsolventen und Fürsprecher des Islamischen Staates aufmerksam. Wie die *Sisters* betonen, geht deren Verständnis von Islamisierung und der Ausübung des »richtigen« und reinen Islam oft auf Kosten der malaiischen Auffassung vom Islam. Obwohl sich auch die *Sisters* – wie wir noch sehen werden – in ihren Schriften auf den Mittleren Osten beziehen, versuchen sie, eine alternative *qur'an*-Interpretation zu vermitteln und den *qur'an* dadurch in ein neues Licht zu stellen. Dies ist ein Trend, der auch in anderen Teilen der muslimischen Welt zu beobachten ist. Auch wenn die Arbeiten der *Sisters in Islam* im Vergleich zu denen einiger ägyptischer Schriften zu diesem Thema zuweilen vereinfachte Argumentationen aufweisen,[3] so bilden sie dennoch eine treibende Kraft zur Vertretung weiblicher Interessen gegenüber dem religiösen Revivalismus in Malaysia.

In Ägypten wurde der Weg zu einer modernen *qur'an*-Interpretation, die sich an ein breites Publikum richtete, bereits von dem ägyptischen Reformer Mohammed 'Abduh (1849-1905) initiiert, und seitdem haben viele zeitgenössische muslimische Denker versucht, die religiösen Texte neu zu erklären und auszulegen (vgl. Jansen 1980 und als Beispiel einer neueren Interpretation: Arkoun 1990). In Ägypten hat sich allerdings der Streit zwischen Islamisten und den muslimischen Intellektuellen, die die hermeneutische und historisch kontextualisierende »Öffnung« des Textes befürworten, ständig zugespitzt. Nicht nur das Establishment der *'ulama*, sondern auch ein Teil des Lehrkörpers der Universitäten, der dem säkularen Bildungssystem angehört, leistet erheblichen Widerstand

gegen ein solch kritisches Verständnis des religiösen Diskurses. Ein jüngstes Beispiel ist der Versuch des Kairoer Philosophieprofessors Nasr Hamid Abu Zayd, den *qur'an* und andere historische Texte neu zu interpretieren. Seine Bemühungen wurden mit Morddrohungen und der Zwangsscheidung von seiner Frau beantwortet. Auch Mohammed Said al-Ashamawi (1989, 1990) und Sayyed al-Qimni treten in ihren Schriften für eine Kontextualisierung und kritische Auslegung der historischen Entstehungsbedingungen der religiösen Texte ein. Auch diese beiden Intellektuellen sind von den Islamisten als Ungläubige bezeichnet und bedroht worden. Zu den gegenwärtig bedeutendsten Versuchen moderner *qur'an*-Interpretation zählen auch die Arbeiten Rifa'at Hassans, einer pakistanischen, in den USA lebenden Gelehrten. Sie wurde nach Malaysia eingeladen, wo ihre Werke auf positive Resonanz stoßen.

Man kann feststellen, daß heute in vielen muslimischen Ländern ein heftiger Machtkampf zwischen den Geschlechtern stattfindet. Dies wird durch feministische Reaktionen in der ganzen muslimischen Welt deutlich veranschaulicht. Feministinnen betrachten das iranische Modell und den zunehmenden Einfluß der Mullahs in vielen muslimischen Ländern als eine direkte Bedrohung für die Frauen. Für Pakistan setzt beispielsweise Shanaz Rouse (1986) den Aufschwung des islamischen Fundamentalismus des *Jammiat-e-Islami* mit dem Faschismus gleich. Sie stellt ausdrücklich fest, daß die Islamisierung in Pakistan eine direkte Minderung der Frauenrechte zur Folge hatte und daß der Status der Frau dadurch gegenüber dem Status des Mannes halbiert wurde. Es ist kein Zufall, daß Feministinnen den zunehmenden Einfluß der *madrasahs* und der medial präsenten Mullahs als Thema aufgegriffen haben. Mernissi erwähnt in einer jüngeren Publikation das neue Phänomen des »Medien-Imams«, der regelmäßig im Fernsehen präsent ist und einen hohen Bekanntheitsgrad erreicht. Nawal al-Sa'adawi (1994) benutzt den Imam in ihrem Roman als »Topos« und Symbol der Unterdrückung. Die zunehmende Macht des religiösen Predigers wird auch für die pakistanische und die algerische Gesellschaft festgestellt. In Malaysia übt Zahara Alatas (die Frau des prominenten malaiischen Soziologen S. Hussein Alatas, Begründer der soziologischen Forschung Asiens) scharfe Kritik an den Schriften des reaktionären ägyptischen Predigers und Scheichs Mohammed Metwali al-Sha'rawi, der die Berufstätigkeit von Frauen verurteilt. Ein interessanter Aspekt in Zahara Alatas Artikel (1992) ist, daß er den kritischen Kommentar einer malaiischen NGO-Aktivistin gegen einen ägyptischen, äußerst bekannten »Medien«-Prediger enthält, dessen Ansichten in Malay-

sia sehr ernst genommen werden. Besonders die Audio-Kassetten Sheikh Mohammed Metwali al-Sha'rawis erfreuen sich in Malaysia einer wachsenden Popularität. Obwohl in Ägypten sehr populär, wird er von Teilen der ägyptischen Intellektuellen als Scharlatan und Werkzeug der offiziellen Regierungsversion des Islam angesehen.

Frauen und Islam im Mittleren Osten

Eines der eindrucksvollsten Bilder der Iranischen Revolution war die Fernsehübertragung von Frauenprotesten auf den Straßen Teherans. In den »Tschador« gehüllt, marschierten sie und protestierten gegen den Despotismus des »säkularen« Schah-Regimes. Einige Beobachter haben behauptet, daß die Iranische Revolution nach dem Sturz des Schahs die Frauen nicht daran gehindert habe, auch in der Öffentlichkeit präsent zu sein und aktiv im Staatsapparat mitzuwirken. Der »Tschador« wurde mehr als anti-westliches Nationalsymbol verstanden denn als ein Symbol für die Unterdrückung und Unfreiheit der Frauen. Diese Bilder stellten die seit langem geäußerten Argumente westlicher Feministinnen gegen die Unterdrückung der Frauen im Orient in Frage. Das Phänomen muslimischer Frauen, die in islamischer Aufmachung in der Öffentlichkeit erscheinen, wurde nun als eine Form von »verschleiertem Aktivismus« angesehen (allerdings in Abgrenzung von der ebenfalls aufkommenden Vorstellung von der zurückhaltenden »muslimischen Schwester«; vgl. El Guindi 1983). Die Interpretation des »verschleierten Aktivismus« unterschätzt jedoch die soziale Kontrolle, die durch den Läuterungsprozeß der Kleiderordnung und der idealen »Muslimschwester« (El Guindi 1983) entsteht und hauptsächlich dem neuen islamischen Staat dient (vgl. Abaza 1987, 1987/1988). Es ist genau die von Ervand Abrahamian (1993) so gut dargestellte populistische Ideologie Khomeinis, die uns darüber aufklärt, wie man Artefakten und Symbolen wie dem Schleier eine moderne Bedeutung verleihen kann.

Ob der Schleier nun ein progressives oder ein reaktionäres Phänomen ist und ob er die weibliche Besetzung des öffentlichen Raums erschwert oder nicht, möchte ich in diesem Aufsatz nicht weiter erörtern. Ich habe bereits an anderer Stelle ausgeführt, daß die Rückkehr des sogenannten »authentischen« und »ursprünglichen« Islam – sichtbar gemacht in der Kleiderordnung und der Neugestaltung des öffentlichen Raumes –, ob-

wohl scheinbar anti-westlich, in Wirklichkeit die Kehrseite eines Diskurses ist, der vom Westen vorformuliert und gestaltet worden ist (Abaza/Stauth 1988; vgl. auch Ahmed 1992). Es ist wichtig festzustellen, daß die Frage der islamischen Kleidung in Frankreich und Deutschland infolge der Migration Teil eines komplexeren Prozesses von Identitätsbildung ist (vgl. dazu die entsprechenden Artikel in diesem Band). Jedes monolithische Verständnis des heutigen politischen Islam führt zu Vereinfachungen: Zweifellos ist die saudiarabische Petro-Islam-Version[4] sehr verschieden von der Islam-Version aus der ersten Zeit der Iranischen Revolution, deren Ziel der Sturz des korrupten Regimes war. In der Mehrzahl der muslimischen Länder waren religiöse Symbole Gegenstand der Manipulation sowohl von seiten »säkularer« Staaten als auch ihrer Opposition, so daß ein und dasselbe Symbol die verschiedensten Interpretationen und Bedeutungen zugewiesen bekam.

Der Schleier kann beispielsweise als Instrument des Überlebens für mittellose Studentinnen interpretiert werden, die sich eine teurere Kleidung nicht leisten können; als Maßnahme sozialer Kontrolle, sozialer Anpassung und Fügsamkeit; als Forderung der Jugend nach einem anderen Lebensstil; als Zeichen des sozialen Aufstiegs der Mittelklasse und bürgerlicher Ambitionen (z.B. teure Schleier); als Bestrebung der Frauen, sich in der Öffentlichkeit bequem und locker zu bewegen, und als Ausdruck offizieller öffentlicher Kleidung und standesgemäßer »populistischer« Forderungen nach purifizierten Frauenbildern.[5]

Unter Berücksichtigung der lokalen und sozio-politischen Besonderheiten der Ereignisse in Algerien, Pakistan, Ägypten oder Malaysia kann man sagen, daß die Manipulation der islamischen Symbole darauf abzielt, die »Frauen zu kontrollieren« (Stauth 1988). Die Kontrolle ist hier mentaler und physischer Art, bis hin zu schwersten Strafmaßnahmen. Überdies behaupten Beobachter der malaiischen Szene, daß mit der islamischen Wiederbelebung die Peripherisierung der Frau wieder zugenommen habe (Karim 1992). Der algerische Fall ist hier sehr aufschlußreich: Frauen haben sich in jüngster Zeit unter dem Eindruck islamistischer Gewaltattacken zu höchst aktiven Gruppen und Vereinigungen zusammengeschlossen, die für Demokratie eintreten und eine Zivilgesellschaft fordern (Ruehl 1997).

In der Tat – sei es im Mittleren Osten oder in Südostasien: Die Frage der Segregation der Frauen, die Neuordnung des öffentlichen Raums, die islamische Kleidung, die Einhaltung der Kleiderordnung und die zunehmende Einmischung in das Leben der Frauen, sowohl im Privatbereich

als auch in der Öffentlichkeit: Dies alles hat ein erstaunliches Ausmaß angenommen. Weniger die »Essenz der Religion«, wie das Argument weltlicher Intellektueller lauten würde, als vielmehr der »Körper« und die Form stehen im Vordergrund dieses Geschlechterkampfes. Aber sind »Körperumwandlung« (body transformation) und Körperpolitik nicht auch das wichtigste Thema der Massenkultur im Westen? In diesem Sinne hätten die Islamisten Ähnlichkeiten mit anderen Jugendgruppen in Europa, die um einen Eintritt in die Moderne kämpfen.

Arabische Feministinnen behaupten, daß die islamistische Politik in höchst obsessiver Art und Weise insbesondere auf die Kleidung der Frau ziele. Der muslimische Kleiderkodex wird zur Streitfrage, die Kriege auslösen kann und an der die Keuschheit der Frauen gemessen wird. Gleichfalls sollte man auch auf die »moderne« Zweideutigkeit des islamischen Gewands hinweisen, das in früheren Zeiten ein Zeichen des Protestes war. Mit der »gentrification« der nach oben strebenden »muslimischen Mittelschichten« in vielen Gesellschaften des Mittleren Ostens wird die Kleidung auch zu einem Ausdruck von Integration, sozialem Aufstieg und Anerkennung in der Welt staatlicher Funktionsbereiche (– dies gilt auch im Fall der wachsenden Mittelklasse in Malaysia). Mit anderen Worten: Für viele weibliche Staatsangestellte in Ägypten ist die islamische Kleidung eine Garantie und ein gewisser Schutz gegen sexuelle Belästigungen in öffentlichen Räumen. Sexuelle Belästigung in öffentlichen Verkehrsmitteln ist beispielsweise ein wohlbekanntes Phänomen in Ägypten. Dies erklärt zum Teil, warum eine geschlechtliche Trennung in Kleinbussen eingeführt wurde und der Schleier als Schutzmaßnahme unter den Frauen so weitverbreitet ist.

Ein Mittel, um die Politik der PAS in Malaysia oder der Fundamentalisten in Ägypten, im Sudan oder in Pakistan zu festigen, besteht darin, die Aussagen im *qur'an* soweit zu verdrehen, daß sie die männliche Herrschaft konsolidieren und Frauen entmutigen und aus dem öffentlichen Raum vertreiben. Besonders Fatema Mernissi aber erinnert uns daran, daß der Prophet Mohammed den Frauen eine aktive Rolle garantiert hat. Er gab ihnen das Recht, in die Moschee zu gehen und an religiösen Veranstaltungen teilzunehmen. Weiterhin klärt sie uns darüber auf, daß Frauen zu unterschiedlichen Zeiten der islamischen Geschichte ganze Königreiche regiert (Mernissi 1993) und zur Überlieferung der Reden des Propheten Mohammed beigetragen haben wie 'Aisha, eine der Frauen des Propheten. Mernissi analysiert 'Aishas Charakter sehr gründlich: Sie war die dritte und jüngste, sehr schöne Frau des Propheten, die in der

späteren Überlieferung ein negatives Image erhielt, weil sie sich in politische Angelegenheiten einmischte und 'Ali, den vierten Kalifen, bekämpfte. Mernissi weist auf die Tatsache hin, daß mehr *hadithe* (Aussprüche des Propheten) auf sie als auf ihren Feind 'Ali zurückzuführen sind. In der Tat versucht Mernissi, 'Aishas Image als starke und faszinierende Frau zu rehabilitieren (Mernissi 1993, 148f.; vgl. auch Abbott 1985/1942). Als Reaktion auf die *'ulama* und die Auffassungen der Islamisten unternimmt Mernissi eine Neubeurteilung der Frauen im frühen Islam. Dabei bleibt sie allerdings nur im Rahmen der Gegenargumentation, da sie historisches Material für die Verbesserung der heutigen Position der Frauen verwendet.

Im Gegensatz zu Mernissis Verständnis der Stellung der Frauen im Islam steht das von Seyyed Hossein Nasr. Er schrieb:

> ... a woman does not have to find a husband for herself. She does not have to display her charm and make the thousand and one plans through which she hopes to attract a future mate. The terrible anxiety of having to find a husband and the missing of opportunity if one does not try hard enough at the right moment is spared the Muslim woman. ... the question of equality of men and women is meaningless ... In the home the woman rules as queen and a Muslim man is in a sense the guest of his wife at home (1966: 112f.).

Die von Nasr aufgeführten Argumente, die theoretisch nicht falsch sind, werden heutzutage von den Islamisten verwendet, um die Kontrolle über die Frauen immer mehr auszuweiten. Man kann viele muslimische Gelehrte zitieren, die – wann immer das Thema aufkommt – die ideale Stellung der früheren muslimischen Frauen loben, um von der heutigen Lage der Frauen in der muslimischen Gesellschaft abzulenken. Diese Gelehrten behaupten auch, daß der westliche Feminismus die »authentischen« orientalischen Werte korrumpiere.

Doch die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit ist so groß, daß es nicht lohnt, hier zu diskutieren, ob der *qur'an* den Frauen eine exzellente Stellung garantiert oder nicht.[6] Wir wissen nur, daß die alltägliche Wirklichkeit für viele muslimische Frauen bedrückend ist. Polygamie, das Scheidungsrecht, physische und seelische Gewalt und Vergewaltigung – all diese aus feministischer Sicht kritisierten Zustände – sind überall präsent. Der Vorteil für muslimische Frauen, sich nicht um Belange wie die Suche nach einem Ehegatten kümmern zu müssen, wie S.H. Nasr es formuliert, wirft andererseits die Frage nach den Wahl- und Ent-

scheidungsmöglichkeiten der Frauen auf. Wenn Ideale für die Wirklichkeit gehalten werden, findet der Despotismus viele Anhänger.

Wir wollen uns den Fall Malaysia und die Besonderheiten der Geschlechterdebatten und Diskussionen über den öffentlichen Bereich nun näher anschauen. Dabei werden wir Zusammenhänge und Entlehnungen finden, die einige Malaysier vom Mittleren Osten übernommen haben.

Die Geschlechterfrage in Malaysia

In Malaysia gibt es einen relativ hohen Anteil erwerbstätiger Frauen und sehr viele Arbeitnehmerinnen in den Fabriken. Viele Frauen sind auch in Bereichen der höheren Schulbildung und der Universität tätig; zwei Frauen sind Ministerinnen im Kabinett (Nagata 1994: 78). Malaysias boomende Wirtschaft (vor dem letzten Börsenzusammenbruch 1997 in Asien) war an die fortschreitende Institutionalisierung des Islam gekoppelt, um der Zunahme des oppositionellen Islam entgegenzuwirken. Das insgesamt spannungsreiche Verhältnis von staatlich kontrolliertem und oppositionellem Islam hat Wazir Jahan Karim (1992) beschrieben. Sie hat in diesem Zusammenhang auf die Gefahr hingewiesen, durch die staatliche Islamisierungspolitik »illegale« und oppositionelle religiöse Gruppen zu ermutigen. Einen weiteren Beitrag zu diesem Thema hat Susan Akkerman (1991) geliefert, die den moralischen Diskurs des malaiischen Staates in bezug auf den Islam und dessen Versuche analysiert, die Arbeiterklasse und insbesondere die weibliche Arbeiterkultur in den Fabriken zu kontrollieren. Sie weist hierbei auf Debatten zur angeblichen sexuellen Enthemmung von Arbeiterinnen am Arbeitsplatz hin.

Im Zusammenhang mit der zunehmenden Sorge um ungezügelte sexuelle Wünsche und deren Kontrolle steht die Forderung nach der totalen Verhüllung des weiblichen Körpers in der Öffentlichkeit. Im Kontrast zu diesen Tendenzen zur Verbannung des weiblichen Körpers und der Sexualität aus der öffentlichen Sphäre steht aber der enorm breite Raum, den sexuell-politische Skandale in der Presse und im Leben der Malaysier einnehmen. Abgesehen davon, daß es sich um Medienspektakel handelt, die nicht nur in Malaysia anzutreffen sind, zeigt sich daran ein gegenwärtig für die malaysische Gesellschaft relevantes Ordnungsproblem zwischen Modernität und Geschlecht.

Unter der Überschrift »Skandale« kann als Beispiel ein bizarrer, von

einer Frau verübter Mord erwähnt werden. Gemeinsam mit ihrem Ehemann enthauptete und zerstückelte Mona Fandey einen *datuk* (den Träger eines vom König verliehenen Titels); sie hatte den *datuk* glauben lassen, daß sie ihn mit Zauber (*bomoh*) heilen könnte (The Star 1994). Unter den Bedingungen einer raschen Industrialisierung und einer wachsenden Konsumkultur in den letzten Jahren,[7] hat sich in Malaysia die *bomoh*-Kultur rapide ausgebreitet – ja sie floriert zur Zeit mehr als je zuvor. Der malaiische Soziologe Syed Hussein Alatas (1972) hat schon früher auf die Fortdauer der *bomoh*-Kultur unter hochrangigen Mitgliedern des Königshauses in Malaysia hingewiesen. Er erklärte dies als eine historische kontinuierende Form von »psychological feudalism«.

Ein weiterer nennenswerter Skandal war die Geschichte eines hochrangigen Politikers, der, selbst Mitte 40, eine Affaire mit einem 15jährigen Mädchen hatte, welches zugab, insgesamt elf Liebhaber gehabt zu haben (Asiaweek, 26. Oktober 1994). Diese Affäre erschütterte die Meinung der Nation über das moralische Verhalten in höheren politischen Kreisen gewaltig. Ein anderer Skandal war die Entdeckung eines Netzwerkes von Callgirls, die hauptsächlich für Kunden aus gehobenen Kreisen in Kuala Lumpur arbeiteten (für Tan Sri's und Datuks). Die Mädchen, alle zwischen 18 und 25 Jahren alt, trafen ihre Kunden in 5-Sterne-Hotels und verlangten eine Bezahlung von 5.000 Malaiischen Ringgits pro Geschlechtsverkehr (The Australien, 7. Oktober 1995).

Das öffentliche Aufsehen, das aufgrund der »Verfolgung« und Bestrafung der Darul Arqam-Gruppe durch die Regierung ausgelöst wurde (diese Gruppe wurde wirtschaftlich immer mächtiger und zu einer Bedrohung für die Staatsmacht), offenbarte der Öffentlichkeit auch die privilegierte Lage ihres Führers in bezug auf seine Verfügungsgewalt über die weiblichen Mitglieder: Ashaari Muhammed, der das Privileg genoß, vier Frauen zu haben, verlangte totalen Gehorsam von den Frauen, die Zustimmung zur Polygamie und daß Frauen »an ihrem Platz zu bleiben haben« (The Economist, 10. September 1994). Er gestand kurz nach seiner Festnahme, daß er von den wahren Lehren des Islam abgekommen sei (The Star, 21. Oktober 1994).

Eine andere interessante Geschichte war die eines Predigers in Johor, der seine Ehe mit zehn Frauen (fast alle Hochschulabsolventinnen) so begründete, daß er *shi'ite* geworden sei. Der Prediger führte als Grund an, daß er eine *nikah muta'ah*-Ehe eingegangen sei, die ihm das Zusammenleben mit einer unbegrenzten Zahl von Frauen innerhalb eines Ehevertrags auf Zeit erlaube. Um eine Lösung zu finden, ersuchte das Ge-

richt iranische Mullahs um Rat. Der Ankläger vor Gericht, Haji Abdul Karim Yusof, machte geltend, daß die Frauen in Wirklichkeit dem *sunni*-Islam angehörten und sich nur zur Rechtfertigung ihrer Ehe mit dem Prediger mit der schiitischen Auffassung der Ehe auf Zeit einverstanden erklärt hätten. Folglich wurden sie unter Johors islamischem Verwaltungserlaß der Kohabitation und des unerlaubten Geschlechtsverkehrs mit dem Mann angeklagt (New Straits Times, 9. März 1995).

Dann ist da noch auf die Geschichte eines Mitgliedes der PAS-Partei hinzuweisen, der kurz vor den Wahlen beschuldigt wurde, *khalwat*[8] begangen zu haben. Die Ironie liegt darin, daß die PAS besonders leidenschaftlich die Erfüllung der Strafgesetze fordert. In der Tat haben verschiedene Staaten in Malaysia in den letzten Jahren die Bestrafung des *khalwat* eingeführt. Da *khalwat* im *qur'an* nicht definiert ist, obliegt es der Entscheidungsfreiheit der muslimischen Juristen, ob und welche Strafe zu verhängen ist.

Folgende Fälle sind Beispiele für das zunehmende Interesse an Bestrafung und Kontrolle:

– Seitdem die islamische PAS-Partei 1990 wieder an die Macht gelangte, sind Anträge auf die gesetzliche Vollstreckung der *hudud*-Bestrafungen gestellt worden.

> The Kelantan Syariah Criminal Code was unanimously adopted by the Kelantan State Assembly on November 25, 1993. The Bill seeks to give effect to a certain understanding of *syariah* (*shari'a*) criminal law, including the *hudud*, *qisas* (law of retaliation) and *ta'azir* (discretion of judges in meting out punishment) offences and their punishments. Those found guilty of certain offences (such as adultery, armed robbery and apostasy), are subjected to public punishments including flogging, mutilation of limbs by amputation, stoning to death, and crucifixion (New Straits Times, 29. Januar 1993).

Weiterhin:

– Der Vorschlag der Mufti, Kinozuschauer nach Geschlecht zu trennen (New Straits Times, 29. Dezember 1994). Die Regierung beschloß daraufhin, bestimmte Formen der Volkskunst wie *makyong*-, *menora*- und *wayang kulit*-Veranstaltungen zu verbieten.
– 50 muslimische Frauen wurden vom Stadtrat in Kota Baru mit Bußgeldern belegt, weil sie den von der PAS-geführten Kelantan-Regierung eingeführten Kleiderkodex nicht eingehalten hatten. Der Kleiderkodex verlangt, daß muslimische erwerbstätige Frauen sowohl im öffentlichen als auch im Privatbereich ihren Körper mit Ausnahme

von Händen und Gesicht völlig zu verhüllen haben. Nicht-muslimischen weiblichen Angestellten wurde das Tragen von Miniröcken verboten (New Straits Times, 28. November 1992).
– Da unverheiratete Frauen als eine Gefahr für ein »gesundes Familienleben« gelten, hat der Direktor des »Perlis State's Islamic Religious Department« Frauen aufgefordert, ihren Männern eine zweite, dritte und vierte Frau zu gewähren, um außerehelichen Affären vorzubeugen. Dieses Statement fördert natürlich die Polygamie (Far Eastern Economic Review, 21. August 1991).

Diese Vorfälle veranlaßten die *Sisters in Islam*, tätig zu werden und ein Protestschreiben an den Premierminister zu richten, in dem sie die diskriminierenden Wirkungen solcher Erlasse hervorhoben (New Straits Times, 10. Januar 1994). Die *Sisters* schickten zudem ein Memorandum über die *hudud*-Gesetze direkt an den Premierminister, um auf einige Widersprüche aufmerksam zu machen. Dazu gehören:
– die Gründe zur Annahme von *zina* (Ehebruch), die Frauen als Augenzeugen disqualifizieren,
– die Beendigung einer Ehe durch den Ehemann, weil er seine Ehefrau (mit oder ohne Beweise) der *zina* beschuldigt,
– die implizite Billigung, daß der Schadenersatz für die Tötung oder Verletzung einer Frau nur die Hälfte von dem im Falle eines männlichen Opfers fälligen Betrages beträgt,
– die Frage bezüglich der Todesstrafe für Apostasie. Angesprochen wurde darin auch die Ungleichbehandlung der Fälle, in denen das Opfer eines Verbrechens einem anderen Glauben angehört als der Täter, die Zeugen eines Verbrechens keine Moslems sind oder die Mittäter einem anderen Glauben angehören.

Außerdem organisierten die *Sisters* eine Konferenz über »Shari'a Law, The Modern Nation-State and Islam«; die Vorträge, Aufsätze und Referate wurden zu einem Buch zusammengestellt (Othman 1995). Besonders interessant ist die Art und Weise, in der Expertisen, Forschungen und Texte der traditionellen *'ulama* des Mittleren Ostens in dieser Aufsatzsammlung genutzt werden, um die Forderungen der islamischen PAS-Partei in Frage zustellen. In allen Aufsätzen wird, wenn auch mit unterschiedlicher Argumentation, für die Anerkennung der Komplexität der islamischen Geschichte und der heutigen mannigfaltigen Wirklichkeit plädiert. Die Autorinnen und Autoren erinnern an die Entstehungs-

geschichte der *shari'a*, die sie als ein vom Menschen gemachtes Phänomen ausweist, und warnen vor den Gefahren ahistorischer Visionen. Sie treten für die Kontextualisierung und Konzeptualisierung der Texte ein. Auch werben sie für ein neues Verständnis des Begriffs *idjtihad* (Interpretation der religiösen Texte) und die Entmystifizierung einer konstruierten Vergangenheit. Die Leitfragen sind dabei: »Wie sollte ein islamischer Staat geführt werden? Wie können wir heute als moderne Menschen sowohl unserem religiösen Erbe als auch einer Vorstellung von Fortschritt für unsere Nachkommen gerecht werden und das Wesentliche des Modells von Medina analysieren? Wie können wir die *qur'an*-Ideale von Gleichheit, Gerechtigkeit und politischer Souveränität der *umma* verstehen und verwirklichen?« (Othman 1995). In der Einleitung wird darauf aufmerksam gemacht, daß »Muslime für das negative Image, das der Islam bei vielen Menschen weckt, auch selbst die Verantwortung zu tragen haben«. In der Tat unterscheiden sich diese Forderungen nicht wesentlich von dem, was arabische Intellektuelle fordern, noch sind sie besonders originell. Sie sind vor allem darum von Bedeutung, weil sie herangezogen werden, um jenen Islamisten entgegenzuwirken, die von den Schriften der ägyptischen Muslimbrüder und al-Mawdudis umfassend Gebrauch machen.

Der Mittlere Osten gilt in Malaysia nicht bloß als ein Reservoir islamistischer Einflüsse; er hat auch die Bedeutung eines Zentrums, in dem Reformen und innovative Ideen Gestalt annehmen. Der große Einfluß von Abdullahi Ahmed An-Na'im, einem sudanesischen Gelehrten und Menschenrechtler, auf die Diskurse der *Sisters* zeigt, daß sie stärker als andere islamische Strömungen universalistische Tendenzen vertreten. Abdullahi Ahmed An-Na'im plädiert für ein umfassenderes Verständnis des Begriffs Staatsbürgerschaft, der zur Zeit in vielen islamischen Staaten sektiererisch und borniert gehandhabt wird. Apostasie-Beschuldigungen und -Anklagen hält er in einem multireligiösen und multiethnischen System, wie ein moderner Staat es ist, für unhaltbar (Othman 1995: 73).

Ziel der *Sisters* ist die Gründung eines Diskussionsforums, das politische Debatten über Zivilgesellschaft, Demokratie und Staatsbürgerschaft ermöglicht. Im Jahr 1996 wurde der Kairoer Universitätsprofessor Nasr Hamid Abu Zayd zu einer Konferenz der *Sisters* eingeladen. Die Islamisten in Kuala Lumpur erlaubten zwar seine Teilnahme an der Konferenz, setzten jedoch den Premierminister Mahathir und die *Sisters* unter Druck und verhängten ein öffentliches Redeverbot für Abu Zayd. Sadeq Jalal

al-'Azm wurde ebenfalls eingeladen, er verzichtete jedoch auf die Teilnahme.

Strittige Geschlechterfragen wurden schon oft vom Establishment (im Mittleren Osten, auf dem indischen Subkontinent und in Südostasien) instrumentalisiert, um die Opposition zu neutralisieren und zu bekämpfen und dem Staat ein »fortschrittliches« Image zu verleihen. Mernissi erhält heute Aufträge vom marokkanischen König und arbeitet eng mit internationalen Organisationen zusammen. Dies ist ein wesentlicher Grund und Teil ihres literarischen Bekanntheitsgrades. Al-Sa'adawis Erfahrung im Gefängnis trug zu ihrer großen Popularität im Westen bei. Diese Widersprüche sollten in Betracht gezogen werden, um Sensibilität für ähnliche Entwicklungen in Malaysia zu bekommen. Ob es den *Sisters* gelingen wird, eine breite Anhängerschaft zu gewinnen und durch ihre Forderungen die Politik der PAS-Partei in der Praxis ernsthaft aufzuhalten, hängt von verschiedenen Bedingungen ab. Ob sie sich auf ihrer Suche nach Unterstützung der Mahathir-Regierung anschließen sollten, wodurch sie ein Teil des Establishments würden, all dies sind Fragen, die man außerhalb des Rahmens dieses Aufsatzes weiterdiskutieren sollte.

Mernissi und al-Sa'adawi haben zusammen mit anderen arabischen Schriftstellerinnen wie Sahar Khalifa und Asia Djebar, Latifa al-Zayyat, Hanan al-Sheikh, Ahdaf Soueif und vielen anderen eine große Leserschaft in der arabischen Welt. Sie sind produktiv, intellektuell und künstlerisch anregend und anspruchsvoll. Die junge Gruppe der *Sisters in Islam* hingegen ist eine kleine und isolierte Organisation, die nur begrenzten Einfluß in Malaysia hat. Auch hört man oft Klagen über die geringe innovative Fähigkeit und Reichweite der Produktion der muslimischen Intellektuellen in Südostasien im Vergleich zum Mittleren Osten. Südostasien wird sehr oft als ein reiner »Empfänger« der Ideen aus dem Mittleren Osten angesehen. Dies zu hinterfragen würde einer eigenen Forschung bedürfen. Mernissi und al-Sa'adawi indessen verdanken ihren Ruhm zu einem Großteil der westlichen Welt, wo ihre Werke allgemein bekannt sind. Sie selbst sind sich dieses zum Teil kritisch kommentierten Umstandes bewußt. Auch die *Sisters* sind deshalb kritisiert worden. Wahrscheinlich sind auch sie auf internationalen Konferenzen bekannter als im lokalen Kontext. Es wäre daher interessant, das Interesse in Zukunft auf den interaktiven Zusammenhang von Feminismus, dem Image des Islam und der westlichen Welt zu lenken.

Schlussbemerkungen

Im Gegensatz zu den arabischen Feministinnen beharren die *Sisters in Islam* – obwohl sie die Universalität des Islam anerkennen – auf seiner lokalen, seiner malaiischen Eigenart. Die Gründe dafür sehen sie in den historischen und kulturellen Unterschieden zwischen dem Mittleren Osten und Südostasien. Um die Eigenständigkeit der malaiischen und indonesischen muslimischen Kultur zu rechtfertigen, bezieht sich Norani Othman (1995: 35) auf Orientalisten, die die Idee vertreten, daß der Islam ursprünglich eine »arabische Religion für Araber« gewesen sei. Sowohl Othman als auch die pakistanische Gelehrte Rif'at Hassan beziehen sich auf die Werke von Fazlur Rahman, der die Idee vom Islam als einer nationalen Religion ablehnt, um den lokalen Kontext zu »schützen«. Man könnte dieses politische Manöver als eine Reaktion auf den immer häufigeren Gebrauch der arabischen Sprache unter den Islamisten, die damit das Ziel der Selbsterhöhung und des Einspielens politischer Glaubwürdigkeit verbinden, interpretieren. Um diese Tendenz zu unterstreichen, weist der malaiische Premierminister Mahathir, dessen Rede in dem genannten Tagungsband der *Sisters in Islam* veröffentlicht ist, auf die Tatsache hin, daß zum Verständnis des *qur'an* und der Reden des Propheten Interpretationen erforderlich sind. Mahathir betont:

> The possibility of errors occurring when a non-Arab conveys Islamic teachings in a language other than Arabic is the same as when an Arab who is fluent in a language other than Arabic tries to convey Islamic teachings through lectures or books in that language. Therefore nobody can claim that his teachings are more accurate just because he understands Arabic (Mahathir 1995: 65).

In den letzten Jahren griff Mahathir die im Mittleren Osten trainierten *'ulama* wiederholt an, die aufgrund ihrer arabischen Sprachkenntnisse elitäre Ansprüche stellen. Er stellte ihre Ausbildung in Frage, die er als altmodisch und als Ursache für die Verbreitung von fundamentalistischen Lehren angriff. Dies ist ein weiteres Zeichen dafür, daß die südostasiatischen Muslime für ihre Anerkennung kämpfen, nachdem sie solange als Anhänger eines »peripheren« Islam eingeordnet worden sind. Sie beanspruchen eine »eigene Stimme« und ein »Recht auf Differenz« gegenüber dem Mittleren Osten – den sie vor allem als Quelle fundamentalistischer Lehren ansehen.

Anmerkungen

1 Ich werde mich auf das Frauenthema beschränken. Für weitere Informationen über die jüngste Entwicklung des Verhältnisses zwischen Islam und Staat in Malaysia vgl. Nagata (1994), Mutalib (1990) und Abaza (1994b).
2 Die Titel ihrer Veröffentlichungen lauten etwa: »Are Women and Men equal in Allah?« (1991) und »Are Muslims Allowed to Beat their Wives?« (1991).
3 Dies betrifft besonders die Art und Weise, in der die *Sisters* mit den gleichen argumentativen Werkzeugen wie die Islamisten gegen deren Standpunkte angehen (vgl. Alatas 1992).
4 Ein Ausdruck, den ich von dem ägyptischen Philosophen Fu'ad Zaqariyya entleihe und der in ägyptischen Kreisen weitverbreitet und bekannt geworden ist.
5 Speziell im arabisch-israelischen Konflikt und der *intifada* ist die weibliche islamische Kleidung zum Widerstandssymbol geworden; ohne die Widersprüche zwischen geschlechtsspezifischen Forderungen und Nationalismus zu leugnen.
6 Wie Laroui (1987) sagt, wäre es undenkbar für westliche Feministinnen, die Lage der heutigen Frauen mit Sprüchen aus der Bibel zu vergleichen. Warum sollte man dies also mit dem Koran tun?
7 Jeder Fremde würde sich sicherlich über die rasche Verbreitung der Rieseneinkaufszentren in Kuala Lumpur wundern. Die Malaysier rühmen diese *malla* als die längsten und größten in Südostasien. Diese Einkaufszentren sind an Wochenenden voll von Malaysiern der Mittelklasse.
8 *Khalwat*: Zwei gegengeschlechtliche Personen, angetroffen in unmittelbarer Nähe, was strafbar ist. »Unmittelbare Nähe« ist natürlich ein sehr dehnbarer und ungenauer Begriff. Demnach könnte jede Person, die in einem geschlossenen Raum oder an einem abgeschiedenen Ort mit einer Person des anderen Geschlechts angetroffen wird, der *khalwat*-Sünde angeklagt und entsprechend bestraft werden.

Literatur

Abaza, Mona (1987): The Changing of Women in Rural Egypt. Cairo: The Amercan University in Cairo.
Abaza, Mona (1987/1988): »Feminisme Traditionnel«. Peuples Mediterraneans 41/42, S. 135-151.
Abaza, Mona (1994a): »Islamic Education: Perceptions and Exchanges. Indonesian Students in Cairo«. Cahier d'Archipel, Bd. 23 (Paris: EHESS), S. 198ff.
Abaza, Mona (1994b): »A Preliminary Note on the Impact of External Islamic Trend in Malaysia«. Internationales Asienforum 25/1-2, S. 149-165.

Abaza, Mona/Stauth, Georg (1988): »Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique«. International Sociology 3/4, S. 343-364.
Abbott, Nabia (1985): Aishah. The Beloved of Mohammed. London: Al Saqi Books (1. Aufl. University of Chicago Press, 1942).
Abrahamian, Ervand (1993): Khomeinism. London, New York/NY: I.B.Tauris.
Ackerman, Susan A. (1991): »Dakwah and Minah Karan: Class Formation and Ideological Conflict in Malay Society«. Voor Taal-, Land- en Volkenkunde, deel 147, 2 and 3 aflevering, S. 193-215.
Ahmed, Leila (1992): Women and Gender in islam. Historical Roots of a Modern Debate. New Haven/CT, London: Yale University Press.
Alatas, Syed Hussein (1972): Modernization and Social Change. Sydney: Angus and Robertson.
Alatas, Zahara (1992): »In Defence of Women's Capabilities«. New Straits Times, 11. Mai, Malaysia.
Arkoun, M. (1990): Lectures du Qoran, Alif. Paris: Les Editions de la Mediterranée.
al-Ashamawi, Mohammed Said (1989): Political Islam. Cairo: Sina lil Nashr (in Arabisch).
al-Ashamawi, Mohammed Said (1990): The Islamic Califat. Cairo: Sina lil Nashr (in Arabisch).
Casanova, Jose (1994): Public Religions in the Modern World. Chicago/IL: The University of Chicago Press.
El Guindi, Fadwa (1983): »Veiled Activism: Egyptian Women in the Contemporary Islamic Movement«. Peuples Mediterraneans 22/23.
Hatem, Mervat (1997): »Diskurse über Gender und politische Liberalisierung in Ägypten«. INAMO 9, S. 4-9.
Jansen, J.J.G. (1980): The Interpretation of the Koran in Modern Egypt. Leiden: Brill.
Karim, Nisaiya A. (1991): »Sisters in Islam of Dress and Muslim Women«. New Straits Times, 14. November, Malaysia.
Karim, Nisaiya A. (1991): »Where Compulsion is Obsession with Control«. New Straits Times, 25. November, Malaysia.
Karim, Nisaiya A. (1991): »Nik Aziz's Putting Down Women Wrong«. New Straits Times, 1. Dezember, Malaysia.
Karim, Wazir Jahan (1992): Women and Culture between Malay Adat and Islam. San Francisco/CA, Oxford: Westview Press.
Laroui, A. (1987): Islam et Modernité. Paris: Éditions de la Découverte.
Mahathir, Mohamad (1995): »Islam Guarantees Justice for all Citizens«. In: Ismael, Rose (Hg.), Hudud in Malaysia. The Issues at Stake. Sisters in Islam SIS Forum, Kuala Lumpur: Berhad.
Mernissi, Fatema (1992): Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie. München: dtv.

Mernissi, Fatema (1993): The Forgotten Queens in Islam. Minneapolis/MN: University of Minnesota Press.
Mutalib, Hussin (1990): Islam and Ethnicity in Malay Politics. Singapore: Oxford University Press.
Nagata, Judith (1994): »How to be Islamic without being an Islamic State. Contested Models of Development in Malaysia«. In: Akbar, Ahmed/Hasting, Donnan (Hg.), Islam, Globalization and Postmodernity. London: Routledge.
Nasr, Seyyed Hossein (1966): Ideals and Realities in Islam. Sydney: George Allen and Unwin.
Othman, Norani (1995): »Shari'a Criminal Law in Modern Society: Some ideological Questions«. In: Ismael, Rose (Hg.), Hudud in Malaysia. The Issues at Stake. Sisters in Islam SIS Forum, Kuala Lumpur: Berhad.
Othman, Norani (Hg.) (1995): Shari'a Law and the Modern Nation-State. A Malysian Symposion, Sisters in Islam SIS Forum (publiziert mit Unterstützung der Friedrich-Naumann-Stiftung), Kuala Lumpur: Berhad.
Rouse, Shanaz (1986): »Women's Movement in Pakistan: State, Class, Gender«. South Asia Bulletin 4/1.
Ruehl, Bettina (1997): Wir haben nur die Wahl zwischen Wahnsinn oder Widerstand. Frauen in Algerien. Unkel/Rhein: Horlemann.
Sa'adawi, Nawal al (1994): Der Sturz des Imam. München: dtv.
Sisters in Islam (1990): »Polygamy not a Right Enshrined in the Qur'an«. New Straits Times, September/Oktober, Malaysia.
Stauth, Georg (1988): »How to Control Women. Socio-Economic Processes and Shifts of Power between Sexes in Rural Egypt. The Explanation of a Case«. In: Marhad, Ahmad (Hg.), Hannoversche Studien über den Mittleren Osten, Bd. 5. Hannover: Edition Asad, S. 51-72.
Szostak, Jutta/Taufiq, Suleman (1995): Der wahre Schleier ist das Schweigen. Arabische Autorinnen melden sich zu Wort. Frankfurt/Main: Fischer.

Moscheen als weibliche Institutionen – Religiöse Karrieren von Frauen in China[1]

Elisabeth Allès

Seit der Etablierung des Islam in China im 13. Jahrhundert haben muslimische Frauen autonome Organisationsformen entwickelt, die am Beispiel der Frauenmoscheen analysiert werden. Für die religiöse und organisatorische Verwaltung der Moscheen sind Frauen in deutlich voneinander getrennten Ämtern verantwortlich. Die Biographien der Amtsinhaberinnen zeigen, daß sie ihre Karrieren häufig unter Bezug auf den eigenen religiösen Familienhintergrund planen. Die Ämter implizieren soziales Prestige, Mobilität und Aufstiegschancen; sie sind auch eine Strategie, soziale und ökonomische Unabhängigkeit zu erwerben. Die Eigenständigkeit der Frauenmoscheen wird heute durch eine zunehmende Integration in den globalen islamischen Raum bedroht. Die weiblichen rituellen, verwaltungstechnischen und bildungsvermittelnden Funktionen in den Moscheen konkurrieren in wachsendem Maße mit einer durch die arabischen Golfländer unterstützten Professionalisierung und Entwicklung islamischer Institutionen, die vor allem Männern zugänglich sind. Es droht eine Verschiebung der Geschlechterordnung in den Institutionen zuungunsten der Frauen.

1995 in einer Moschee in Henan: Es ist sieben Uhr morgens. Eine Glocke läutet zum Gebet. Der Klang kommt von der Männermoschee, die sich neben der Moschee für die Frauen befindet. Gleich werden die Frauen in ihrer Moschee ihr zweites Tagesgebet verrichten. Eine junge *halifa* (Studentin der Religionswissenschaften) bleibt draußen, um die Morgenmahlzeit vorzubereiten. Diese besteht aus einer dicken Suppe mit einem Stück *mantou* (über Dampf gekochtes Brot). Nachdem die Frauen in aller Ruhe gefrühstückt haben, beginnen die *halifas* und die Verantwortliche für die Frauenmoschee (*shetou*, die »Chefin« genannt) mit der Lektüre. Dabei wiederholen sie ununterbrochen – meist mit lauter Stimme – dieselben Sätze. Die *ahong*, die das Gebet anleitet, ruht sich in ihrem Zimmer aus. Von dort aus hört sie zu und verbessert das eine oder andere Mal. Die *halifa* und die *shetou* sitzen auf kleinen niedrigen Stühlen an einer Steinbank im Hof. Eine andere liest ein Buch, das sie auf die Knie gelegt hat. Die Schriften, die hier studiert werden, sind in der Buchhandlung der ältesten

Moschee von Zhengzhou, Beidasi, gekauft worden. Nach Informationen des Verkäufers werden sie im Iran verlegt.[2] Es handelt sich bei den Büchern um Erklärungen zu den Suren des Korans.

Die Muslime in China haben im Laufe der Jahrhunderte spezifische Organisationsformen entwickelt, die insbesondere den Frauen eine bemerkenswerte eigenständige Praxis ihres Glaubens ermöglichen. In Moscheen, die nur den weiblichen Gläubigen zugänglich sind, verwalten sie religiöse wie weltliche Angelegenheiten.[3] Ihr religiöses Leben und die Entfaltung ihrer Glaubenspraxis im Rahmen dieser Organisationen sollen in diesem Artikel näher untersucht werden. Dem werden eine kurze Darstellung der politischen Organisation des Islam in der chinesischen Gesellschaft der Gegenwart und ein historischer Rückblick auf den Islam in China vorausgeschickt. Im Anschluß daran werden die weiblichen Funktionsträger in den Frauenmoscheen und ihre Bedeutung für das Gemeindeleben vorgestellt.

Muslime im heutigen China

Im Mittelpunkt dieses Beitrags stehen die Huizu[4], wie die chinesischsprachigen Muslime seit der Errichtung der Volksrepublik China am 1. Oktober 1949 bezeichnet werden. Sie bilden eine von insgesamt 56 anerkannten Nationalitäten in China und sind mit etwa neun Millionen[5] Angehörigen sind die größte Gruppe der zehn muslimischen Nationalitäten.[6] Die Hui sind – wie die Muslime der turko-mongolischen Sprachfamilie (Uiguren, Kasachen, Kirgisen, Sala, Baoan, Usbeken, Dongxiang, Tataren) – Sunniten der hanifitischen Rechtsschule. Lediglich die Tadjik bilden als persisch sprechende Gruppe eine Ausnahme und ordnen sich den schiitischen Ismaeliten zu. Ebenso wie für alle anderen Muslime gelten auch für die Hui die fünf Säulen des Islam und die Vorschriften der Sunna und des Korans.

Die Muslime in China sind, wie die Angehörigen aller anderen Religionen auch, in einem nationalen Verein organisiert. Sie unterstehen den Regelungen und der Aufsicht des 1953 gegründeten »Islamischen Vereins Chinas« (IVC). Im selben Jahr erhielten die Muslime Chinas auch den Status einer nationalen Minderheit (*shaoshuminzu*)[7]. Muslime leben in fast allen chinesischen Verwaltungsbezirken und großen Städten. Sie or-

ganisieren sich in voneinander weitgehend unabhängigen Gemeinschaften, die sich um eine Moschee (*qingzhensi*) gruppieren. In den beiden nord-westlichen Provinzen, Ningxia und Gansu, ist ihre Konzentration mit 2,5 Millionen zahlenmäßig etwas höher als in anderen Gebieten.[8]

Die Hui besitzen keine eigene Sprache. Sie sprechen im Alltag wie ihre Nachbarn lokale Sprachen und die Nationalsprache. Das Arabische und das Persische gelten als Sprachen der religiösen Praxis. Dabei dient das Arabische der Koranrezitation, während das religiöse Wissen bis in die 70er Jahre in persischer Sprache vermittelt wurde. Seit der Öffnung zur Arabischen Welt zu Anfang der 80er Jahre unterliegt dieses Verhältnis einem Wandel, da der religiöse Unterricht zunehmend in Arabisch abgehalten wird. Wie weiter unten behandelt wird, ist dieser mit strukturellen und institutionellen Veränderungen einhergehende Prozeß nicht ohne Konsequenzen für die religiöse Praxis und die Handlungsspielräume der Frauen.

Strömungen des Islam in China

Die Präsenz des Islam in China geht bis ins 7. Jahrhundert n.Chr. zurück, als der Kalif Othman im Jahre 651 eine Delegation hierher entsandte. Von einer dauerhaften Etablierung des Islam kann aber erst seit dem 13. Jahrhundert gesprochen werden.[9] Vom 7. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts waren es hauptsächlich muslimische Gesandte, Händler und Wissenschaftler nicht-chinesischer Herkunft, die in den wirtschaftlichen Zentren des Landes lebten und wirkten. Sie sprachen Arabisch oder Persisch und wurden als *dashi* (Würdenträger) oder *fanke* (ausländischer Gast) bezeichnet. Den alten Handelsrouten folgend, die bereits die Anhänger des Mazdaismus, die Manichäer und die Nestorianer, genommen hatten, kamen sie über den Seeweg bis nach Kanton oder über die Seidenstraße.[10] Sie lebten in der Hauptstadt sowie in den kommerziellen Zentren des Landes (Kanton, Chang'an, Hangzhou, Quanzhou [arab. Zaitun]) in eigenen Stadtvierteln und genossen einen extra-territorialen Status.[11] Nur wenige dieser mehrheitlich männlichen Muslime ließen sich dauerhaft nieder und gründeten Familien. Dies änderte sich erst in der Mitte des 13. Jahrhunderts mit der Assimilierung der Muslime, die im Zuge der mongolischen Dynastie der Yuan in das Land kamen (1271-1368). Seit diesem Zeitpunkt kann man von muslimischen Chinesen

sprechen. Diese Muslime waren zunächst Mitglieder einer Klasse hoher Finanzbeamter oder bekleideten militärische Funktionen. In dieser Zeit erhielt der Islam ein chinesisches Gesicht und brachte einige große muslimische Gelehrte wie Wang Daiyu, Ma Zhu und vor allem Lui Zhi hervor. Besonders letzterer zeichnete sich durch seine Kenntnis des Chinesischen, des Arabischen und des Persischen – der traditionellen Sprache der religiösen Überlieferung – aus. Das Persische stellte in der Epoche der Yuan die *lingua franca* dar. Es wurde von den Mongolen u.a. als Verwaltungssprache benutzt. In Peking existierten Akademien, in denen Persisch und andere Sprachen gelehrt wurden. Die Muslime spielten in diesem Bereich eine sehr aktive Rolle (Donald 1986: 95).

Die Entwicklung des Islam erfolgte in drei aufeinander folgenden Wellen (Fletcher 1986): Die erste Welle – zu Beginn des Islam in China mit seinen eingewanderten Gläubigen – führte zum »traditionellen Islam« (*laojiao*: die alte Lehre oder *gedimu* aus dem Arabischen *qadim*: alt). Er bestimmte die vorherrschende Strömung in China und folgte einem klassischen Organisationsmodus: Kleine Glaubensgemeinschaften bildeten sich um eine Moschee herum. Die zweite Islamisierungswelle ging vom Proselytismus der *Sufi*-Bruderschaften aus, die sich unter der mongolischen Herrschaft in China entwickelten.[12] Die Sufi-Bruderschaften (*Nakshbandiyya*, *Yasawiyya*, *Qadiriyya*) wirkten dauerhaft im Nord-Westen, waren aber bis zum 18. Jahrhundert im ganzen Land sozial dominant. Die Gründung der *Jahriyya* durch Ma Migxin (1719-1781) stellte die dritte Islamisierungswelle am Ende des 18. Jahrhunderts dar. Diese Bewegung rief zu einer Purifizierung des Islam, zur Tilgung heterodoxer Einflüsse und zur Rückkehr zu Koran und Sunna auf und wird auch »Erneuerung« (*tajdîd*) genannt. Nach Angaben einiger religiöser Verantwortlicher des traditionellen Islam (*laojiao*) aus der Zentralebene[13] stellen die Mitglieder von Sufi-Orden heute ein Viertel aller Gläubigen. Eine »vierte Islamisierungswelle« geht auf die Ausbreitung der fundamentalistischen *wahabitischen* oder *ikhwan* genannten Bewegung zurück (*yihewani)*. Sie wird auch als neue Religion (*xinjiao*, auch *xinxinjiao*) bezeichnet. Dieser Richtung folgt ebenfalls ungefähr ein Viertel der Gläubigen (Gladney 1991: 59-63).[14] Alle oben genannten Strömungen sind heute noch lebendig und aktiv. Signifikant für die alte Schule (*laojiao*) und für die neue Schule (*xinjiao*) ist die Präsenz der muslimischen Frauen im Gemeindeleben.

Organisation der Frauenmoscheen – Profane und spirituelle Ämter

Ich werde im folgenden die profanen und die spirituellen Ämter der Frauenmoscheen darstellen. Es handelt sich dabei um die »Verantwortliche« (*zhuren*), die ausschließlich weiblichen Mitglieder des Verwaltungsrates und die weibliche *ahong*[15], die das Gebet leitet.

Die Verantwortliche des Verwaltungsrates

Neben der *ahong* obliegt die Führung der Moschee der Verwalterin oder Verantwortlichen des Verwaltungsrates (*zhuren, auch shetou* genannt) und der *ahong*. Die Verwalterin wird in ihrer Funktion von den Mitgliedern des Verwaltungsrates (*qingzhensi guanli weiyuanhui*) unterstützt. Die unterschiedlichen sozialen Profile der *zhuren* werden im folgenden exemplarisch in Form von drei biographischen Kurzbeschreibungen skizziert.

> Ding shetou – diskret und ihrem Ruf nach eine gute Verwalterin – wurde vor ca. 13 Jahren zur Verantwortlichen der Moschee gewählt. Heute lebt sie als Witwe in der Moschee.[16] Sie stammt aus einer Familie des Bezirks Qinyang, wo ihr Vater Nudelhändler war. Im Alter von 16 Jahren wurde sie mit dem Sohn eines Salzhändlers aus demselben Distrikt verheiratet. Das junge Paar zog 1948 nach Zhengzhou, um *mantou* zu verkaufen. Später fanden beide Arbeit in einer Mühle, in der mehrheitlich Hui arbeiteten. Bereits während dieser Zeit ging Ding shetou regelmäßig in die Moschee, in deren unmittelbarer Nachbarschaft sie damals wohnte.[17]

> Ma shetou versorgt seit 20 Jahren eine Moschee von Kaifeng. Trotz ihres hohen Alters und ihrer neun Kinder ist ihr Engagement bei der Verwaltung der Moschee nach wie vor groß. Ihr Ehemann war ein Kleinhändler.

> Li shetou ist die Verantwortliche einer anderen Moschee von Kaifeng. 1995 ist sie 68 Jahre alt und bereits seit 20 Jahren als Verantwortliche tätig. Sie stammt aus Kaifeng und wohnte in der Straße, in der die heutige Frauenmoschee Dongda liegt. Früher arbeitete sie in einer Maschinenfabrik. Seit 1948 lebt sie in der kleinen Straße Wangjia, wo sich auch ihre Moschee befindet. Die Bewohner der Straße sind ihr gut bekannt.

Die *shetou* sind in ihrer Mehrheit über 50 Jahre alt und zeichnen sich durch ein großes Engagement für ihre Moscheen aus. In diesem Punkt stimmt die Praxis mit der normativen Definition überein: Von einer *shetou* wird erwartet, daß sie »unter den Gläubigen die größte Hingabe (*rexin*) zeigt«. Zusätzlich zu den praktischen Aufgaben, die die Verwaltung

einer Moschee erfordert, ist den Verantwortlichen auch daran gelegen, die Geschichte ihrer Moschee lebendig zu erhalten. Oft sind sie die einzigen, die über das entsprechende Wissen verfügen und es weitergeben. Das Bewahren und Vermitteln dieses Wissens etwa in Form von Geschichten ist offensichtlich Teil einer neuen Aufgabenstellung, die sich als Erinnerungsarbeit beschreiben läßt und dem Bedürfnis entspricht, angesichts neuer Entwicklungen die eigene Geschichte festzuhalten.[18]

Die Verantwortung für die Verwaltung der Moschee korrespondiert mit sozialem Status und Anerkennung innerhalb der Gemeinde. Voraussetzung für die Besetzung des Amtes der Verwalterin ist neben der religiösen Überzeugung der Frau die Zugehörigkeit zu einer Familie, die eine Tradition bei der Besetzung religiöser Ämter vorweisen kann. Die von mir interviewten Frauen gehörten alle Familien an, die bereits seit Generationen religiöse Ämter bekleiden. In ihren Familien hat es fast immer einen oder eine *ahong* bzw. einen oder eine Moscheeverantwortliche(n) gegeben. Doch handelt es sich hierbei um keine obligatorische Voraussetzung. Die Verwalterinnen repräsentieren die Gemeinde. Deshalb ist eine möglichst hohe Übereinstimmung unter den Gemeindemitgliedern bei der Besetzung des Amtes notwendig. Die Zustimmung ist häufig auch an die Familienzugehörigkeit oder an die Vormachtstellung eines Klans gebunden. Diese familiären Abhängigkeiten lassen sich heute in besonderem Maße in den Dörfern beobachten, können aber auch in den Städten eine Rolle spielen. In mehreren Fällen entsprechen Name und die regionale Herkunft der Verantwortlichen in signifikanter Weise den Namen und der regionalen Herkunft der Mehrheit der Gläubigen des Stadtviertels. Die Funktion der Verantwortlichen setzt soziale Anerkennung und damit einen Ehrenstatus voraus. Gleichzeitig erhöht sie durch ihre Tätigkeit auch das soziale Ansehen ihrer Familie. Da die Verantwortliche nicht bezahlt wird, kommt sie in der Regel aus einer wohlhabenden Familie oder bezieht eine gute Rente. Viele der derzeitigen Verantwortlichen haben vor der Übernahme des religiösen Amtes in der staatlichen Verwaltung gearbeitet. Die Funktion, die sowohl die intellektuellen als auch die physischen Fähigkeiten der Frauen fordert, gibt ihnen die Möglichkeit, auch nach der Pensionierung sozial aktiv zu bleiben. Bereits lange vor der Pensionierung bereitet sich die Frau auf ihre Aufgaben als *zhuren* vor. Selbst eine lebenslange Planung, die in der Jugend ansetzt, ist nicht ungewöhnlich. So lernte ich in Zhengzhou eine junge Frau kennen, die aus diesem Grund regelmäßig die Moschee ihres Stadtviertels besuchte. Im Unterschied zu den *ahong* besitzen die Ver-

walterinnen keine institutionalisierte Ausbildung: Die Überlieferung von Wissen vollzieht sich durch Beobachtung und Teilnahme an den Diskussionen.

Eine Frau kann 15 bis 20 Jahre in derselben Moschee als *zhuren* für die Verwaltung zuständig bleiben. Jedoch kann sie diese Funktion niemals in einer anderen Moschee einnehmen. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Inhaberinnen profaner Ämter, die *zhuren,* deutlich von den *ahong* als Inhaberinnen spiritueller Ämter. Letztere werden geradezu zur Mobilität aufgefordert und zeichnen sich eben durch diese aus.

Der Verwaltungsrat (*guanli weiyuanhui*)

Eine Moschee wird von einem Rat geleitet, der sich aus drei bis zwölf Frauen zusammensetzt. Die Mitglieder des Verwaltungsrates sind 60 Jahre und älter. Der Rat agiert im allgemeinen vollkommen unabhängig von den Moscheen der Männer.[19] Er ist für die finanziellen und sozialen Belange der Moschee zuständig. Er übernimmt auch politische Funktionen, entscheidet über die Berufung einer neuen *ahong*, wählt die *zhuren* und pflegt die Beziehungen zum »Islamischen Verein Chinas« durch die intermediäre Rolle der Verwaltungsverantwortlichen. Somit ist der Rat auch ein offizieller Bestandteil chinesischer Politik.

Die Wahl des Verwaltungsrates findet in der Regel alle zwei Jahre statt. Für gewöhnlich werden seine Mitglieder im Amt bestätigt. Wird eine Person ersetzt, so handelt es sich im Regelfall um jemanden, der wegen Umzug oder aus Gesundheitsgründen ausscheidet. Bei den Ratsmitgliedern handelt es sich um Respektspersonen, die in der Gemeinde einen ausgezeichneten Ruf haben. Die Hauptaufgabe des Rates ist es, der Verwaltungsverantwortlichen beizustehen und sie in ihrer Funktion zu unterstützen. Der Rat ist auch mit der Wahl der Verwaltungsverantwortlichen betraut und schlägt die Kandidatin der Gemeinde vor. Gibt die Gemeinde ihre Zustimmung, wird anschließend der »Islamische Verein Chinas« informiert. Wie aus den Interviews hervorgeht, nimmt der IVC das Votum im allgemeinen an. Zwei Gründe erscheinen mir dafür ausschlaggebend: Zum einen scheint die Kontrolle der Frauenmoscheen für die politischen Verantwortlichen von eher untergeordneter Bedeutung. Zum anderen muß berücksichtigt werden, daß der IVC im Falle einer abweichenden Meinung gegen die gesamte Gemeinde optieren würde, da die Verantwortliche durch das oben beschriebene, lokal mehrfach verankerte Benennungsverfahren sowohl innerhalb des Verwaltungsrates als auch in der Gemeinde vollen Rückhalt genießt.

Unterhaltung der Moscheen

Die finanziellen Mittel, die für das Gemeindeleben notwendig sind, werden ausschließlich von den Gläubigen selbst aufgebracht. Renovierungsarbeiten an den Moscheen werden in manchen Städten allerdings zunehmend durch öffentliche Gelder oder ausländische Spenden an den IVC finanziert (Saudi-Arabien, Jemen, Iran und andere). Dies war zum Beispiel in Jinan (Shandong) oder in Kaifeng (Henan) der Fall. In den Dörfern werden die Kosten für den Bau einer Moschee nahezu ausschließlich aus privaten Mitteln getragen, die durch Eigenarbeiten der Dorfbewohner ergänzt werden.

Genaue Zahlen bezüglich der Unterhaltungskosten einer Moschee liegen mir nicht vor. Es ist allerdings anzunehmen, daß die Kosten – bis auf die Materialkosten – recht gering sind, da es sich ausschließlich um die Bezahlung der *ahong* (ungefähr 120 yuan im Monat[20]) handelt. In vielen Fällen wird nicht einmal ein Gehalt gezahlt, weil die meisten weiblichen *ahong* eine Rente beziehen oder mit ihren Familien in der Moschee leben. Viele *ahong* kommen somit selbst für ihren Unterhalt auf. Weder die Verwaltungsverantwortlichen noch die Frauen, die ihnen bei den alltäglichen Verrichtungen wie dem Saubermachen oder dem Heizen helfen, erhalten eine Bezahlung.

Die Finanzierung der Moschee setzt sich aus Spenden und regelmäßigen Beitragssätzen zusammen. Das Spenden (*zakat*) ist ein öffentlicher und für jeden sichtbarer Akt, und auch die kleinste Spende wird von allen zur Kenntnis genommen. Will eine Person einige Yuan oder mehr spenden, so gibt sie das Geld der Verwaltungsverantwortlichen, die mit lauter Stimme verkündet: »Diese Person hat gespendet.« Dabei wird häufig auch die Summe genannt. Die Höhe der Spenden richtet sich nach dem Einkommen und dem Vermögen der Gläubigen. Aus dem Ertrag werden die Unterhaltung der Moschee und das für den Alltag Erforderliche finanziert. Darüber hinaus gibt es einen variablen Beitragssatz für die Benutzung der Duschen und die Warmwasserkosten. Diese Summe hängt von den finanziellen Möglichkeiten der Person und der Häufigkeit der Benutzung der Einrichtungen ab. Die Mittel für die Errichtung und für die Renovierungsarbeiten einer Moschee werden über einen langen Zeitraum gesammelt. Bei solchen Vorhaben werden die Spenden regelmäßig an exponierter Stelle auf einer Tafel im Hof oder in der Vorhalle festgehalten, so daß jeder sie zur Kenntnis nehmen kann.

Zusätzlich zum *zakat* organisieren die Moscheeverwaltungen zahlreiche Aktivitäten, die als zusätzliche Einnahmequellen dienen. Man kann

in diesem Fall von einer Art Wiederherstellung der Institution der *waqf*[21] sprechen. Nach meinen Beobachtungen tragen auch die Männer zur Unterhaltung der Frauenmoscheen bei, indem sie Werkzeuge, Bänke oder Tische an Festtagen ausleihen. Eine weitere, jedoch nur sporadisch genutzte Form der Erwirtschaftung von Ressourcen besteht darin, daß die Frauen einen kleinen Stand vor der Moschee organisieren, an dem sie Lebensmittel oder andere Produkte verkaufen.

Die Führung der Moscheen liegt nicht nur in den Händen der bislang behandelten Verwaltungsverantwortlichen. Während die Verwaltungsverantwortliche (*zhuren*) mit Unterstützung des Verwaltungsrates für die materiellen und politischen Belange zuständig ist, untersteht der spirituelle Bereich der *ahong*.

Die spirituellen Ämter

Der qua Amt definierte Handlungsbereich der weiblichen *ahong* betrifft die religiöse Praxis der weiblichen Gemeindemitglieder. Die *ahong* gibt Religionsunterricht, leitet das Gebet in der Moschee und auf Wunsch auch in den Familien und nimmt eine Beratungs- bzw. Seelsorgerfunktion bei den Familien ein. Darüber hinaus führt sie die rituellen Waschungen bei verstorbenen Frauen im Rahmen des Beerdigungsrituals durch; das Trauergebet und die anschließende Beerdigung übernimmt dagegen ein männlicher *ahong*. Die *ahong* ist gemeinsam mit der Verwaltungsverantwortlichen auch für die Örtlichkeit zuständig, in der die rituellen Waschungen stattfinden. Befindet sich dieser Raum in dem Frauenteil einer Moschee, die ansonsten von Männern unterhalten und frequentiert wird, so gibt es hier keinen weiblichen Verwaltungsrat, deshalb hat die *ahong* allein die Verantwortung für diesen Raum.

Ähnlich wie der männliche *ahong*, so zeichnet sich auch die weibliche spirituelle Führung durch hohe Mobilität aus. In den Städten ist eine *ahong* durchschnittlich zwei bis vier Jahre in der gleichen Moschee tätig. Dieser relativ kurze Zeitraum hängt mit der aktuellen Tendenz der Wieder- oder Neueröffnung von Moscheen zusammen, die eine Dynamisierung des Arbeitsmarktes bewirken. Da sich die Zahl des qualifizierten religiösen Personals nur langsam erhöht, kann der wachsenden Nachfrage kaum Rechnung getragen werden. Dies war vor 1949 anders. Damals waren die religiösen Autoritäten häufig 10, 15, 25 Jahre und länger in derselben Moschee tätig. Die in Kaifeng prominente *ahong* Shi, die um 1948 starb, arbeitete zum Beispiel mehr als 50 Jahre lang in der Moschee

Wangjia Hutong. Seit der Mitte der 90er Jahre zeichnet sich eine gewisse Stabilisierung der Situation der *ahong* ab. Wer sind die weiblichen *ahong*?[22]

Die Mehrheit der weiblichen *ahong* (33 von 44 interviewten *ahong*) stammt aus religiösen Familien, also Familien, die bereits seit Generationen religiöse Ämter bekleiden. 29 *ahong* hatten einen Großvater, der ebenfalls *ahong* war. Sieben von ihnen hatten einen Großvater und ein Elternteil in der Funktion des *ahong.* Eine Frau hatte eine Mutter und einen Großvater, die das *shetou*-Amt innegehabt hatten. In einem anderen Fall war die ältere Schwester *shetou*, und in wieder einem anderen hatte der Großvater diese Aufgabe wahrgenommen. Dennoch gibt es unter den von mir befragten Frauen auch neun Töchter aus Familien (Bauern, Arbeiter, Händler), in denen bisher keine religiösen Ämter ausgeübt worden waren. Hier einige exemplarische Beispiele für die unterschiedlichen sozialen Profile und Werdegänge der *ahong*:

Die *ahong* Du aus der Straße Beid in Zhengzhou:
Die *ahong* Du wurde in Kaifeng im Jahre 1925 in eine *ahong*-Familie hineingeboren (Großvater, Vater und eine Tante väterlicherseits waren *ahong*). Sie begann im Alter von acht Jahren ihre religiösen Studien und das Erlernen des Arabischen sowie des Persischen, zunächst in der Frauenmoschee Dongda in Kaifeng und zwei Jahre später in der Moschee der kleinen Straße Wangjia. Sie wurde mit 15 Jahren mit einem gleichaltrigen Jungen verheiratet, der Sohn eines Gerbers war. Ihr Ehemann und seine Familie starben drei Jahre später an einer Krankheit. Mit 18 Jahren war sie eine kinderlose Witwe. Daraufhin kehrte sie nach Kaifeng zurück, um dort ihre religiösen Studien fortzusetzen. Später gingt sie als *ahong* nach Qinyang und blieb dort zwölf Jahre, um dann wieder in Kaifeng in der Moschee Dongda zu arbeiten. Zum Höhepunkt der Kulturrevolution zog sie nach Xian, um den Sohn ihrer Schwester zu betreuen. Seit 1986 lebt sie in Zengzhou.

Die *ahong* Zhao der Frauenmoschee von Beida in der Straße Tiedan in Kaifeng:
Die *ahong* Zhao, die 1913 geboren ist, hatte weder eine *ahong* noch eine shetou in ihrer Familie. Mit 18 Jahren heiratete sie und wurde mit 22 Jahren Witwe mit zwei kleinen Töchtern. »Es gab keine andere Lösung«, wie sie sagt. Sie mußte in einer Moschee in der Sanmin-Straße ihre Studien aufnehmen. Ihre Familie, die aus der Jiamiao-Straße stammt, unterstützte sie finanziell, mit Lebensmitteln und Kleidung. Erst 1951 wurde sie *ahong* in Zhuxian. 1958 zog sie nach Xingyang. Während der Kulturrevolution kehrte sie nach Kaifeng zurück, wo sie während der ganzen Periode blieb.

1978 wurde sie *ahong* in Dongda, im Jahr darauf ging sie für drei Jahre in die Shilipu-Moschee nach Zhengzhou. Danach kehrte sie wieder nach Kaifeng in die Moschee der Jiamiao-Straße zurück. 1985 verließ sie noch einmal die Stadt, um sich im weit entfernten Xian (Shaanxi) niederzulassen. 1992 kehrte sie dann wieder nach Kaifeng zurück, wo sie noch heute lebt.

Die ahong Ba, die in der Moschee des Bezirks Wuzhi unterrichtet:
Die *ahong* Ba kommt aus Xingyang. Stolz betont sie ihre Zugehörigkeit zu einer langen familiären *ahong*-Tradition (seit 13 Generationen). Ihre fünf Söhne führen ausnahmslos diese Tradition fort. Einer von ihnen ist ein *ahong* in einer Männermoschee des gleichen Bezirks.

Die hier skizzierten Profile der *ahong* widersprechen den Aussagen einiger Hui, die behaupten, daß weibliche *ahong* in der Regel die Ehefrauen von männlichen *ahong* sind. Nur acht meiner Gesprächspartnerinnen waren mit einem »Religiösen« verheiratet. Dagegen stellt nach Meinung vieler Muslime die Abstammung aus einer religiösen Familie eine Art Garantie für die Glaubensreinheit und vor allem für ein solides religiöses Wissen dar. In dem Dorf Sanpo wurde eine *ahong* immer wieder als Verfasserin religiöser Schriften zitiert,[23] was niemals ohne Nennung des religiösen Status ihres Großvaters, ihres Vaters und des Ehemanns geschah.

Ein zweites entscheidendes Merkmal der *ahong* ist ihre lokale Zugehörigkeit. Dies wird an der Kontinuität der Tätigkeit der weiblichen *ahong* vor 1949 deutlich, d.h. an ihrer Arbeit in der gleichen Moschee über eine lange Zeit hinweg, wie zum Beispiel in Boai oder Daxinzhuang oder wie in dem Dorf Sanpo[24], wo die *ahong* bei Bedarf zwischen den fünf Moscheen der Ortschaft hin- und herziehen. In anderen Zusammenhängen ist die lokale Zugehörigkeit durch eine regionale ergänzt oder ersetzt worden, so zum Beispiel in Kaifeng. Die Hui aus Gansu und Ningxia haben dort gemeinsam eine Moschee gebaut. Die Gemeinde sucht sich ihre *ahong* in ihrer Heimatprovinz oder aber in einer Provinz, von der sie glaubt, daß »der Glaube« (*xin*) besser sei. In ganz China gibt es zahlreiche Beispiele für diese Art der Auswahl. Die Hui aus Henan, die seit Ende der 50er Jahre ihre Moschee in Lanzhou unterhalten, lassen alle ihre *ahong* aus Henan kommen, manchmal sogar aus ihrem Heimatdorf. Dieselbe regionale Verbundenheit kann man in Harbin, in Heilong jiang, feststellen. Alle Mitglieder einer lokalen Gruppe, die zu Beginn dieses Jahrhunderts freiwillig oder gezwungenermaßen zum Eisenbahnbau nach Shandong kamen, ließen sich um dieselbe Moschee herum nieder.

Welche Motive leiten eine Frau, *ahong* zu werden?

Unabhängig davon, ob man alt oder jung ist, Kinder hat oder keine, *ahong* zu sein bedeutet, seinem Glauben Ausdruck zu verleihen und eine Familientradition fortzuführen. Letztere scheint die beste Voraussetzung zu sein, um diese Position einnehmen zu können. Wie bereits weiter oben dargestellt, ist der Karriereweg für viele vorgezeichnet. Großväter, Väter, manchmal Mütter oder Schwestern waren *ahong* oder Verwaltungsverantwortliche. Viele Mädchen, die sich für eine Zukunft als *ahong* entscheiden, bereiten sich bereits seit ihrer Kindheit auf diese Rolle vor. Ein anderer relevanter Aspekt in der Lebensplanung berücksichtigt die ökonomischen und sozialen Konsequenzen: Mit der Bekleidung der *ahong*-Funktion geht die Teilhabe an einem Solidaritätsnetz einher, das sich für die betreffenden Frauen in vielen Situationen und Lebenslagen als vorteilhaft erweist. Während des chinesisch-japanischen Kriegs hatte eine Mutter mit ihren beiden Töchtern in einer Moschee Zuflucht gesucht. Das eine Mädchen wurde *ahong*, das andere Verwaltungsverantwortliche. Wie dieser Fall veranschaulicht, können sich Frauen über die Besetzung von religiösen Positionen Inseln sozialer Sicherheit erschließen. Eine *ahong* erzählte mir, daß ihre Mutter sie nach dem Tod des Vaters gedrängt habe, ein religiöses Studium aufzunehmen. Die Mutter sei davon ausgegangen, daß ihre Tochter hierdurch Chancen auf ein besseres soziales Los haben würde. Viele junge Frauen, die als Kinder oder Jugendliche religiöse Studien betreiben, sind im Fall eines Einbruchs ihrer sozialen Karriere etwa durch Witwenschaft oder Verstoßung durch den Ehemann in der Lage, ihren Lebensunterhalt zu sichern, indem sie eine Position in einer Moschee übernehmen.

Ahong zu sein bedeutet, sozial aktiv zu sein und von einem anerkannten Wissen profitieren zu können, das sozialen Status, Mobilität und Aufstiegsmöglichkeiten impliziert. In Kaifeng erklärte mir eine 55 Jahre alte *ahong*, daß diese Funktion in ihrer Jugend »die einzige Möglichkeit war, etwas zu machen«. Eine andere sagte: »Mit zehn Jahren konnte man nicht mehr aus dem Haus gehen. Die Moschee war der einzige Ort, der uns das erlaubte.«

Vor 1949 bot das religiöse Studium eine Möglichkeit, Zugang zu Wissen und Schrift zu erhalten. Dies galt als besonders ehrenhaft und war im allgemeinen eine Männerdomäne bzw. auf die Oberschicht beschränkt. Um *ahong* zu werden, lernten die Frauen bei den Älteren Arabisch, um den Koran rezitieren zu können, und Persisch, um die Interpretationen religiöser Praktiken überliefern zu können. Das Persische diente auch als

Schriftmodell für die Transkription des Chinesischen.[25] Auf lokaler Ebene konnte eine weibliche *ahong* für ihre religiösen Schriften bekannt werden. Allerdings findet man von diesen Werken heute keine Spuren mehr.

Gegenwärtig stellt das Erlernen der arabischen Sprache und erst in zweiter Linie des Persischen eine Möglichkeit für die jungen Frauen dar, ihre religiösen Studien fortzusetzen und eines Tages im Ausland studieren zu können. So formulierte zum Beispiel eine 23jährige *ahong*, die seit kurzem in Anhui diese Funktion innehatte, als ihr Ziel: »Ich will hier nicht lange bleiben, einerseits weil ich meine Familie hier nicht habe, aber vor allem weil ich meine Studien fortführen will. Ich hoffe sogar, das im Ausland tun zu können.« Die junge Frau hatte schon Ausbildungen in Shaanxi und in der Mongolei absolviert. Sie betonte in besonderem Maße ihren Wunsch nach einem Studium und perfektionierte autodidaktisch ihr Persisch.

Folgen einer Öffnung zum modernen globalisierten Islam

Die von der IVC offiziell anerkannten Frauenmoscheen, die vielfältig in den lokalen Kontext integriert sind, scheinen selbst von der fundamentalistischen Strömung *ikhwan* nicht kritisiert zu werden. Die Öffnung zur arabisch geprägten muslimischen Welt führt allerdings zu strukturellen und institutionellen Neuentwicklungen, die die Frauenmoscheen in zwei Bereichen beeinträchtigen können. Es handelt sich hierbei zum einen um den Bereich der religiösen Ausbildung und zum anderen um die Autonomie der Verwaltung. Es gibt heute zahlreiche islamische Schulen, die Klassen für Mädchen vorsehen. Hier werden sie in der arabischen Sprache und in den Grundbegriffen der religiösen Praxis unterrichtet. Eine solche Ausbildung erleichtert den jungen Frauen den Zugang zu einem sich wandelnden Arbeitsmarkt. Häufig finden die Absolventinnen solcher Institutionen eine Anstellung in einer Kinderkrippe oder einem Kindergarten. Geleitet werden diese Unterrichtsklassen allerdings von Männern. Durch diese neu entstehenden Institutionen erhält die *ahong* eine ernstzunehmende Konkurrenz. Im Bereich der Verwaltung läßt sich beobachten, daß zunehmend bauliche Maßnahmen an Frauenmoscheen von den Männermoscheen übernommen werden, obwohl die Moscheen traditionell räumlich mehrere Straßen voneinander entfernt liegen und

weitgehend getrennt voneinander bewirtschaftet werden. Diese Interventionen können zu einer Abnahme der Autonomie der Verantwortlichen und des Verwaltungsrates der Frauenmoscheen führen. In der Tat kann man für die Zukunft eine gewisse Schwächung der Funktionen der Frauen befürchten, auch wenn die Existenz der Frauenmoscheen und der weiblichen *ahong* bislang nicht in Frage gestellt wird.

Anmerkungen

1 Der Artikel basiert auf meinen Forschungsarbeiten zwischen 1991 und 1997 über muslimische Chinesen (Hui) der Provinz Henan. Es handelt sich um einen Auszug aus meiner Dissertation an der Ecole des Hautes en Sciences Sociale, Paris (Juni 1998).
2 Persisch war im gesamten Zentralasien die religiöse Sprache des Volkes. Im heutigen China sind es die Frauen, die das Persische erhalten und überliefern.
3 Diese Besonderheit ist vor allem unter den Muslimen in den Ebenen Zentralchinas und der Provinz Henan ausgeprägt.
4 Für die Transliteration chinesischer Begriffe benutze ich die Pinyin-Transkriptionsform, die in der Volksrepublik China üblich ist.
5 Nach der Volkszählung vom Juli 1990: 8.696.075 Personen (Zhongguo Huizu da cidian 1993: 1006).
6 Damit sind sie die zweitgrößte offiziell als solche behandelte Minderheit überhaupt in China.
7 Dies gilt nicht für Taiwan.
8 Nach der Volkszählung von 1990 leben in den Provinzen Ningxia und Gansu 1.524.448 bzw. 1.094.354 Menschen (*Zhongguo Huizu da cidian* 1992).
9 Ich werde in diesem Text nur grob den historischen Kontext skizzieren. Eine umfangreiche Literatur – sowohl in China als auch in westlichen Ländern – behandelt die Geschichte des Islam. Ich orientiere mich hier an der chronologischen Kategorisierung von Donald (1986: 134).
10 In Xinjinang beginnt die Islamisierung am Ende des 10. Jahrhunderts mit der Konversion des Prinzen Kashgar im Jahr 945.
11 Siehe zu diesem Thema die Reiseaufzeichnungen von Ibn Battûta zu Beginn des 14. Jahrhunderts (Battûta 1990).
12 J. Fletcher führt eine Idee an, die mir wichtig scheint, um die Präsenz des Islam in China zu verstehen: »Für diese Bruderschaften war die politische Ordnung nämlich unerheblich« (Fletcher 1986: 13).
13 Geographisch gemeint (Anmerkung der Übersetzerin).

14 Die quantitative Verteilung der islamischen Strömungen in 50 % »traditioneller Islam« und jeweils 25 % für die Ausprägungen der Sufi und der *ikhwan*, gilt als allgemein anerkannt. Gladney zitiert dieselbe Information, die er von einem Hui aus dem Nord-Westen erhalten hat (Gladney 1995: 372).
15 Aus dem Persischen *akhund*, derjenige, der das Gebet anleitet.
16 Es handelt sich hier insofern um eine Sondersituation, als das Stadtviertel seit 1992/1993 renoviert wird und die Gebäude noch nicht fertiggestellt sind. Im Prinzip soll Ding shetou ihre Wohnung nach den Arbeiten wiedererhalten.
17 Alle Gläubigen dieser Moschee sind aus derselben Region, d.h. aus Qinyang, Wuzhi, Sanpo.
18 Leider werden ihre Erzählungen nicht systematisch gesammelt.
19 In manchen Fällen werden beide Moscheen von den Männern geleitet, wenn der Frauenrat noch nicht zusammengesetzt worden ist.
20 Diese Angaben beziehen sich auf 1993 und 1995. 1997 lag die Bezahlung zwischen 150 und 200 Yuan. Es handelt sich um ein niedriges Gehalt. Das Einkommen eines Hochschullehrers beträgt 1.000 Yuan. Allerdings können die Situationen je nach Ort (Stadt, Kleinstadt oder Dorf) und wirtschaftlicher Lage der Gemeinde stark variieren. Unterschiede können sich ebenfalls dadurch ergeben, daß eine *ahong* pensioniert ist oder eine Familie ernähren muß.
21 Es handelt sich hierbei um unveräußerliches Eigentum religiöser Stiftungen.
22 Die dem Beitrag zugrundeliegende Analyse stützt sich auf die Untersuchung von 44 weiblichen *ahong*. Es handelt sich um 40 Interviews und die ausführlichen Schilderungen von vier Lebenswegen.
23 Diese Schriften scheinen durch die Kriegswirren verschwunden zu sein. Die *ahong* ist vor 1949 gestorben.
24 Es handelt sich um ein Hui-Dorf, das einige Kilometer westlich von Zhengzhou liegt.
25 Keine der etwa 50jährigen *ahong*, die ich getroffen habe, hat in ihrer Jugend die chinesischen Schriftzeichen gelernt. Das ist heute anders. In den Moscheen entsteht Verwirrung, wenn man genaue Auskunft über die benutzten Schriftzeichen haben möchte, die beim Schreiben eines Namens benutzt werden. Es sind vor allem die jungen Frauen, die sowohl die chinesische als auch die arabische Schrift beherrschen.

Literatur

Allès, Elisabeth (1997): »Des mosquées féminines en Chine. Mémoire et oubli«. In: Grandin, N./Gaborieau, M. (Hg.), Madrasa, la transmission du savoir dans le monde musulman. Paris: Arguments, S. 383-393.

Aubin, Françoise (1997): »L'enseignement dans la Chine islamique précommuniste (du XVIe siècle au milieu du XXe). Entre affirmation identitaire et modernisme«. In: Grandin, N./Gaborieau, M. (Hg.), Madrasa, la transmission du savoir dans le monde musulman. Paris: Arguments, S. 373-388.

Chérif, Leila (1994): »Ningxia, l'école au féminin«. Etudes Orientales 14/143, S. 156-162.

Ding Guoyong (1992): »Huizu nüzi jiaoyu de xingban yu fazhan (Die Entwicklung und Schaffung der Frauenbildung der Hui)«. Huizu yanjiu 2, S. 79-82.

Donald, Leslie D. (1986): Islam in Traditional China. A Short History to 1800. Canberra: Canberra College of Advanced Education.

Fletcher, Joseph (1986): »Les ›voies‹ (turq) soufies en Chine«. In: Popovic, A./Veinstein, G. (Hg.), Les ordres mystiques dans l'islam: cheminements et situation actuelle. Paris: EHESS, S. 13-26.

Fletcher, Joseph (1995): »Studies in Chinese and Islamic Inner Asia«. In: Manz, Forbes B. (Hg.), Variorum.

Gladney, Dru C. (1991): Muslim Chinese. Ethnic Nationalism in the People's Republic. Cambridge: Council on East Asian Studies, Havard University.

Gladney, Dru C. (1995): »Islam«. The Journal of Asian Studies 54/2, S. 372.

Halfon, Constance-Hélène (1994). »Femme et musulmane à Lanzhou, au Gansu«. Etudes Orientales 13/14, S. 151-155.

Ibn Battûta (1990): Voyages III. Inde, Extrême Orient, Espagne et Soudan (1. Aufl. 1982). Paris: La Découverte.

Lipman, Jonathan N. (1997): Familiar Strangers. A History of Muslims in Northwest China. Seattle: University of Washington Press.

Shui, Jingjun (1995): »Qiantan nüxue, nüsi de xingqi yu fazhan (Diskussion über das Aufkommen und die Entwicklung der Frauenschulen und Frauenmoscheen)«. Huizu yanjiu 1, S. 51-59.

Zhongguo Huizu da cidian (Großes Lexikon der Hui in China) (1992). Nanjing: Jiangsu guji chubanshe (Verlag der alten Jiangsu-Bücher).

Zhongguo Huizu da cidian (Großes Lexikon der Hui in China) (1993). Shanghai: Shanghai cishu chubanshe (Verlag der Shanghai-Lexika).

Die Autorinnen

Mona Abaza ist Assistant Professor an der Fakultät für Soziologie der American University in Cairo. Sie hat 1990 zum Thema »Cultural Exchange and Muslim Education: Indonesian Students in Cairo« an der Universität Bielefeld promoviert. Das Thema ihrer 1999 eingereichten Habilitationsschrift lautet: »Re-Thinking the Social Knowledge of Islam – Critical Explorations into the ›Islamization of Knowledge‹-Debate between Malaysia and Egypt.«

Elisabeth Allès ist Sinologin und promovierte 1998 zum Thema »Chinesische Muslime in der Zentralebene« an der École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Zur Zeit lehrt sie an der Universität Paris VIII.

Gerdien Jonker promovierte 1993 in Groningen (NL) in der Religionswissenschaft zum Thema »The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia« (Leiden: E.G. Brill 1995). Seit 1996 arbeitet sie am Zentrum Moderner Orient in Berlin zum religiösen Wandel von Muslimen in der deutschen Migration. Publikationen zu den Themenbereichen »Tod, Trauer und Erinnerung in der Migration«, »Islamisches Fernsehen in Berlin« und »Islamische Gemeindebildung«.

Ursula Klaes (1958-1999) studierte Islamwissenschaft, Iranistik und Ethnologie in Köln und Berlin. Langjährige Aufenthalte in Tunis, Damaskus und Beirut. Abschluß des Studiums mit einer Arbeit über die zeitgenössische ägyptische Schriftstellerin Alifa Rif'at. Tätigkeiten unter anderem als Lehrbeauftragte an der FU Berlin, Fachberaterin für islamische Geschichte und Kultur beim Ravensburger Buchverlag, Betreuerin für arabische Flüchtlinge in Deutschland und Dolmetscherin für Arabisch im Berliner Behandlungszentrum für Folteropfer. Seit 1996 Feldforschung in Beirut und Beginn einer Dissertation über »Shiitische Islamistinnen im Libanon«. Stipendiatin am Orient-Institut der Deutschen

Morgenländischen Gesellschaft, Beirut und DAAD-Stipendiatin. Ursula Klaes verstarb im Januar 1999 in Beirut, Libanon.

Ruth Klein-Hessling studierte Ethnologie und Islamwissenschaften an der FU Berlin. Studien- und Feldforschungsaufenthalte in Ägypten, Syrien und dem Sudan. Sie promoviert zum Thema »Islamische Identitäten und Geschlechterwandel im Nordsudan«. Darüber hinaus arbeitet sie zur internationalen Frauenpolitik, muslimischen Frauennetzwerken und Globalisierung. Sie ist zur Zeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Bielefeld tätig.

Helma Lutz ist Soziologin und beschäftigt sich mit folgenden Themen: Frauen und Migration, Multikulturalität, Biographieforschung. Sie lebt seit 13 Jahren in Amsterdam, hat in Amsterdam und in Utrecht geforscht und gelehrt und ist momentan als Lehrstuhlvertreterin an der Universität Frankfurt, Fachbereich Erziehungswissenschaften tätig. Sie hat eine ganze Reihe von Veröffentlichungen zum Themenbereich Migration und Islam vorgelegt.

Sigrid Nökel studierte an der Universität Bielefeld Geschichtswissenschaft und Soziologie am Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie und Sozialanthropologie. Sie promoviert über Praxis und Bedeutung des Islam bei Frauen der zweiten Immigrantengeneration in Deutschland und hat dazu bereits eine Reihe von Veröffentlichungen vorgelegt.

Anja Peleikis ist Ethnologin und hat ihre Dissertation »Lebanese in Motion. The Making of a Gendered ›Globalized Village‹« an der Universität Bielefeld abgeschlossen. Seit 1998 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum Moderner Orient, Berlin. Der Titel ihres derzeitigen Forschungsprojektes lautet: »Lokalität, Konfessionalität und Geschlecht: Zum Wandel lokaler Identitäten am Fallbeispiel multi-konfessioneller Dörfer im Libanon.«

Barbara Pusch promovierte 1996 über den Umweltdiskurs in der Türkei. 1997 führte sie am Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Istanbul, eine Studie zum Thema »Weiblicher Islamismus: Zur Lebenswelt proislamischer Journalistinnen« durch. Zur Zeit ist sie dem Orient-Institut der DMG, Istanbul, assoziiert und arbeitet zum Thema »Die proislamische Frau im öffentlichen Raum«.

Monika Salzbrunn arbeitet zur Zeit an der EHESS in Paris an einer deutsch-französischen Dissertation über Globalisierung und Lokalisierung gesellschaftlicher Transformationsprozesse in Senegal und westlichen Industriegesellschaften durch internationale Netzwerke islamischer Bruderschaften (*Tidjâniyya* und *Murîdiyya*).

Refika Sarıönder hat an der Bogazici Universität in Istanbul (u.a. bei Nilüfer Göle) und an der Universität Bielefeld im Fachbereich Entwicklungssoziologie und Sozialanthropologie studiert und ihr Studium in Bielefeld mit einer Arbeit zum Thema »Re-Islamisierung und Frauen« abgeschlossen. Zur Zeit arbeitet sie an einer vergleichenden empirischen Untersuchung über Aleviten in Berlin und Istanbul.

Nancy Venel ist Politikwissenschaftlerin, die zur Zeit an ihrer Dissertation zum Thema »Citizenship and French Islamic Women« an der Universität LILLE 2 arbeitet. Sie ist Mitglied des »Centre de Recherches Administratvies Politiques et Sociales (CRAPS)«.

Karin Werner untersuchte im Rahmen ihrer Dissertation »Between Westernization and the Veil. Contemporary Lifestyles of Women in Cairo« die Konstitution eines Raumes aufeinander bezogener weiblicher Lebensstile in Ägypten. Zur Zeit schreibt sie an ihrer Habilitationsschrift zum Thema »Kybernetische Kultur und Techno-Lebensstile«.

Die Titel dieser Reihe:

Bisher erschienen

Karin Werner

Between Westernization and the Veil

Contemporary Lifestyles of Women in Cairo

1997, 302 Seiten, 58 DM

ISBN 3-933127-01-7

Ruth Klein-Hessling
Sigrid Nökel
Karin Werner (Hg.)

Der neue Islam der Frauen

Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa

Oktober 1999, 316 Seiten, 48 DM

ISBN 3-933127-42-4

Margaret Rausch

Bodies, Boundaries and Spirit Possession

Moroccan Women and the Revision of Tradition

Oktober 1999, 250 Seiten, 55 DM

ISBN 3-933127-46-7

Vorschau 2000

Anja Peleikis

Lebanese in Motion

The Construction of a 'Gendered' Global Village

April 2000, ca. 250 Seiten, ca. 55 DM

ISBN 3-933127-45-9

Ruth Klein-Hessling

Muslim Identities in a Local Arena

The Reconstruction of Gender Relations in a Sudanese Village

April 2000, ca. 220 Seiten, ca. 50 DM

ISBN 3-933127-43-2

Sigrid Nökel

Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam

Eine empirische Studie über kulturelle Reflexion und Transformation in der Bundesrepublik Deutschland

April 2000, ca. 350 Seiten, ca. 65 DM

ISBN 3-933127-44-0

Georg Stauth

Islamische Kultur und moderne Gesellschaft

Gesammelte Aufsätze zur Soziologie des Islam

Mai 2000, ca. 180 Seiten, ca. 40 DM

ISBN 3-933127-47-5