

VI. DIE ISLAMISIERUNG DER GESCHLECHTERBEZIEHUNG

Im Zentrum der weiblichen Islamisierung steht die Entwicklung eines auf Kontextualisierung und Selbstbehauptung gleichermaßen zielendes Projektes des Selbst. Die Selbsttransformation der jungen Frauen vollzieht sich über die Islamisierung des Habitus und der Alltagspraxis. Der auf das Subjekt bezogene, nach innen gewendete Prozeß der Ethisierung des Selbst ist untrennbar verknüpft mit und in seinen Formen bestimmt durch Anerkennungspolitiken. Das zeigt sich an der Intention, sich als moderne, leistungsstarke und beruflich qualifizierte Frau zu realisieren ebenso wie an der Distanz zu einem traditionellen Geschlechtermodell, das die Elterngeneration verkörpert. In den vorangehenden Kapiteln ist dies deutlich geworden. Die Konstituierung einer weiblichen islamischen Identität erscheint als das Herzstück anerkannter ranghöherer sozialer Identität in der multikulturellen Gesellschaft. Damit verbunden sind handlungspraktisch relevante Dekonstruktionsleistungen, die sich in Umordnungen der Geschlechterbeziehungen und Auseinandersetzungen um die symbolische, sich an zahlreichen »Partikeln« erweisende Ordnung in diesem interaktiven Raum (Bourdieu 1997) zeigen.

Ein wesentlicher Ort der Erzeugung von Geschlechteridentität, die, folgt man Bourdieu, immer auch klassenspezifische Kennzeichen aufweist, ist die Ehe. Diese steht somit nicht jenseits dieser sozialen Dynamik, sondern bildet nur einen spezifischen Handlungsraum in ihr. Gemäß der islamischen Moral ist die Ehe der einzig legitime Rahmen für Sexualität, woraus sich eine verbreitete Präferenz für in relativ frühem Alter geschlossene Ehen erklärt. Mit 18, 20, spätestens mit 25 Jahren sollte, so geht vielfach aus den biographischen Erzählungen hervor, eine Frau heiraten. Das Recht auf Sexualität und die moralische Pflicht, sie auf den ehelichen Rahmen zu begrenzen, das Projekt der doppelten Lebensführung und das Resentiment gegenüber einer traditionellen Ehe erfordert von den jungen Frauen Strategien, die sich mit der Idee des weiblichen islamischen Subjekts vereinbaren lassen. Ihr Hauptproblem besteht darin, den geeigneten Ehepartner, einen »richtigen« Muslim zu finden, der ihre Identitätspolitiken anerkennt. Die jungen Frauen stützen sich nicht auf elaborierte theoretische Konstrukte, aber über ihre Schilderung und Deutung von Alltagsepisoden zeigen sie, daß ihre »Idee Islam« eine praktische Umordnung der ehelichen Beziehung beinhaltet und sie als Akteure zwischen Tradition und Islam manövrieren läßt. Das läßt sich im folgenden an drei Aspekten nachzeichnen: der Partnerwahl, der Vorstellungen von einem adäquaten

Ehemann und an Beispielen alltagspraktischer Aushandlungen zwischen Eheleuten.

Praktiken der Ehestiftung – Ein Spiegel der Umordnung der Beziehungen zwischen den Generationen und Geschlechtern

Traditionelle Pfade der Ehestiftung

Nach wie vor bezieht sich die Charakterisierung ›traditionell‹, wie sie hier und von den jungen Frauen benutzt wird, auf das, was die Eltern bzw. Angehörige der in Deutschland lebenden Elterngeneration tun und denken, bzw. auf das, was sie als ethnisch-kulturelle Bestandteile in ihrem Handlungsrepertoire definieren. ›Traditionell‹ ist somit ein relativer Begriff. Er beinhaltet Wertung und bezeichnet Praktiken. Eine der bedeutendsten Praktiken ist die Ehestiftung. Hier erscheinen die Eltern als zentrale kulturelle und praktisch relevante Agenten einer quasi-institutionellen Maschinerie. Die folgenden Beschreibungen dieser Maschinerie werfen ein Licht auf die sozialen Beziehungen und Aushandlungsradien und -taktiken zwischen Eltern und Töchtern.

Aufmerksam gemacht von Bekannten, in welchen Familien ins Heiratsalter gekommene Mädchen sind, oder durch persönliche Beobachtung in Familien oder öffentlichen Orten wie der Moschee, wenden sich gewöhnlich die Eltern des Mannes an die Eltern des Mädchens bzw. der jungen Frau. Im Falle allein migrierender Männer fungieren Bekannte als Vermittler und stellen den Kontakt her. Präferiert werden Verbindungen zwischen Personen bzw. Familien der gleichen kulturellen, das heißt nationalstaatlichen Zugehörigkeit. Afaf, deren Eltern aus einem arabischen Land stammen und seit Jahren eingebürgert sind, schildert folgendes Vorgehen, das sie von ihren älteren Schwestern her kennt, als üblich:

»Der Mann ruft an, der hört dann von irgend jemand, ja die haben 'ne Tochter, mit so und so Eigenschaften und der ruft dann an, sagt so und so. Wenn die Eltern ihn dann gut finden wird er erst der Tochter vorgestellt und dann schwätzen sie miteinander. Wenn er der Tochter gefällt, dann sagt sie, daß sie sich näher kennenlernen. Ich mein, man hat ja den ersten Eindruck, ob das jetzt mein Typ ist oder nicht. Und dann sitzen die ein paar Mal zusammen und lernen sich halt näher kennen. Und dann verlobt man sich. Und so weiter, diese Schritte halt. Oder man sagt, nö, das ist nicht mein Fall und dann geht er halt wieder. Das ist da kein Problem, daß man da sich dann schämt oder so. Ja. Das ist halt sehr wichtig. Im *Qur'an* steht auch, daß die Frau den Mann sehen muß und mit ihm gesprochen haben muß, bevor sie ihn hei-

ratet und es gibt keine Zwangsheirat im Islam. Das ist auch verboten. Aber was leider in der Tradition nicht unbedingt praktiziert wird. Man sollte halt auch immer Religion und Tradition unterscheiden, nicht in einen Topf schmeißen. Aber da wird leider vieles falsch gemacht ja.«

Für Afaf ist dieses Verfahren, dem sie selber nicht unterworfen war, weil sie ihren Mann zufällig ohne Vermittlung bei einer islamischen Veranstaltung kennengelernt hatte⁵⁹, von pragmatischer und neutraler Bedeutung. Pragmatisch, weil derselbe lokale Hintergrund die gegenseitige Einschätzung und die Überprüfung der Selbstdarstellung des Bewerbers erleichtert⁶⁰ und weil aufgrund der geringen zahlenmäßigen Präsenz der Angehörigen aus arabischen Staaten in der Bundesrepublik Deutschland und ihrer großen räumlichen Streuung dieser Weg der direkteste ist. Als neutral stuft sie dieses Verfahren ein, weil darauf nicht zwangsläufig die Heirat folgt. Ob eine Verbindung eingegangen wird, hängt, wenn moralische Korrektheit im Spiel ist, von der Entscheidung des Mädchens bzw. der jungen Frau ab. Was moralisch korrekt ist, ist allerdings nicht immer eindeutig. Das legt eine andere junge Frau, ebenfalls arabischer Abstammung, dar. Selber mit 16 Jahren verlobt, mit ihrer Zustimmung, stellte sie im Laufe der Zeit fest, daß sie den Verlobten nicht liebte und löste diese Verlobung wieder. Kurz darauf heiratete sie einen anderen, den sie zwischenzeitlich, ebenfalls in der elterlichen Wohnung, wo er sich als zufälliger Besucher einfand, kennengelernt hatte. Sie steht diesem Verfahren der Zusammenführung von zukünftigen Eheleuten eindeutig distanzierter gegenüber als Afaf, aber nicht grundsätzlich ablehnend. Das Spiel der Brautwerbung kann in einem speziellen Punkt als positiv betrachtet werden: Es zeigt den Mädchen deutlich, daß sie begehrenswert sind.

Andere Frauen sehen das traditionelle Verfahren der Eheanbahnung weniger gelassen. Sie lehnen es nicht gänzlich ab, aber sie versuchen, sich ihm zu entziehen und stellen seine Effektivität in Frage. Sie entwickeln, wie die folgenden Passagen zeigen, Strategien, um dieses System zu unterlaufen. Aysel berichtet dazu:

»Weil ich hier in der Moschee auch so viel gemacht habe mit den Mädels, Ausflüge und so, ich hab da vieles auch organisiert, ja, kamen da immer Frauen und wollten mich für ihren Sohn haben und so. Ich kannte den Sohn kaum, ich wußte noch nicht mal den Namen. Dann hab ich immer gesagt, Mama, die sind blöd. Echt. Ich will nicht so enden wie du, ne. Ich will studieren und dann ist fertig für mich alles. Und dann irgendwann mal, wenn ich einen guten kennenlerne, dann vielleicht, aber davor nicht. Und dann meinte meine Mutter, ja gut, dann schicken wir sie mal weg,

wenn sie kommen. Und nach 'ner Zeit haben sie gesagt, daß ich zu hochnäsiger wär und mir keiner, also keiner hätte mir gefallen oder so. Dann kam 'ne Zeitlang nichts mehr und das war für mich ganz gut, ich hatte auch durch die Schule viel Streß und ich wollte nicht noch durch die Umwelt irgendwie Probleme kriegen, also durch Bekannte oder Freunde oder so. Und dann, also jetzt sind meine Eltern so froh, daß ich damals nicht irgendwie ja gesagt hab, weil die haben viele Familien gesehen, also es haben sich viele scheiden lassen, weil sie ihn kaum kannten, nur durch Aussehen, also weil er gut aussah oder weil das Mädchen gut aussah, aber charaktermäßig wußten sie von sich selbst gar nichts. Und im Islam ist es ja so, daß man sich drei Mal treffen kann und * hier ein bißchen sprechen kann. Das find ich auch nicht so besonders ganz gut, aber besser als gar nichts. Viele durften ihren Mann kaum sehen und dann, plötzlich, den ersten Tag haben sie ihn gesehen oder so nach der Heirat und dann haben sie sich geschämt und was weiß ich. Und so was find ich nicht in Ordnung. Man soll schon von dem ein bißchen was wissen, also sich ein bißchen kennen.«

Aysel, die am Anfang ihres Studiums steht, plant bereits ein Zusatzstudium ein, um ihren beruflichen Traum, den sie seit ihrer Kindheit hat, realisieren zu können. Um ihre Pläne umsetzen zu können, kalkuliert sie für sich ein Heiratsalter von etwa Mitte bis Ende dreißig ein. Ihre Eltern scheinen, sie geht nicht näher darauf ein, andere Pläne verfolgt zu haben, denen sie sich widersetzt hat. Dazu bemerkt sie:

»Meine Eltern sind froh. Also am Anfang waren sie nicht so froh, weil vieles getratscht wurde, daß ich keinem gefallen würde, daß ich blöd aussehe. Anfangs sagten sie, sie wollten, es kamen ja viele Ingenieure und so, die ja auch einen guten Beruf hatten und so, meine Eltern meinten, ja, nimm doch den, du kannst ja weiter studieren und dann hast du einen guten Ehemann. Vielleicht kriegst du später keinen mehr. Ich sag, Mama, was soll das denn (belustigt), ich will keinen haben, das geht nicht. Studieren und einen Mann haben, geht nicht. Und dann noch, er will nach ein paar Jahren ein Kind haben, ne. Auf's Kind aufpassen, studieren und dann noch Haushalt führen, ohoh, das kann ich nicht. Ich bin da so wie ein Mann erzogen worden. Haushalt führen kann ich sowieso nicht. Da muß er mir schon eine Putzfrau beschaffen (lacht).«

Wie Aysel wurde auch Sevim bis zum Alter von Anfang zwanzig mehrfach mit Heiratsgesuchen konfrontiert. Wie sie verhält sie sich mit Verweis auf die berufliche Ausbildung ablehnend. Allerdings ist diese Ablehnung weniger generell, sondern sie betont die Bedeutung von gleichem Bildungs-

stand und gleichen Interessen, die richtige Wahl. Anknüpfend an ein bestimmtes Ereignis führt sie aus:

»Eine Frau wollte unbedingt, daß ich den Sohn heirate. ... Der Sohn hat Abitur gemacht. Ja und, mir kann das nicht helfen. Ich möchte, ja natürlich denk ich an meine Zukunft, natürlich will ich später heiraten und Kinder haben, aber ich möchte auch einen Mann, der mindestens genauso viel geschafft hat wie ich. Und dieser Mensch, ich seh ihn jetzt nicht niedrig, aber er paßt nicht zu mir. Der nur Abitur gemacht hat. Ich könnte mit ihm nicht glücklich sein. Ich kenne mich ja und ich weiß ja, auf was ich Wert lege und ich lege halt auf Bildung großen Wert und da will ich auch *, wenn dann, daß dieser Mensch sehr viel weiß. Dann ist es auch nicht langweilig, find ich ... Er hat nur Abitur in der Türkei und dann ist er hier her gekommen. ... Hier arbeitet er im Reisebüro. Ja, gut Reisebüro. Damals hat er im Reisebüro gearbeitet und jetzt hat er ein eigenes. Aber, auf so was leg ich keinen Wert. Er kann hundert Läden haben. Das würde mich *, das würde mich wirklich nicht glücklich machen. Ich möchte mich unterhalten mit dem Menschen und nicht, ich will keine Ehe, wo der Mann mich schützen muß, hier und da und da und da, und man hat überhaupt keine Zeit. Aber das verstehen sie dann nicht und wahrscheinlich hat sie das so beleidigt, ich hab nicht direkt so was erzählt, nur ich hab aber gesagt, nein, ich will mein Studium beenden. Und dann hat sie schon verstanden. Weil, wenn ich jetzt aufgehört hätte, dann wär's genauso, so zwei Jahre studiert, na ja okay. Und Abitur, das wär dann nicht so schlimm. Und das hat sie wahrscheinlich beleidigt, sehr gestört. Und einige Bekannte hier in X. auch. Die wollten auch unbedingt, daß ich mit irgendwelchen Verwandten von denen heirate, weil, die kommen und dann sehen sie, ich leg halt sehr viel Wert auf—, zum Beispiel wenn Besuch kommt, dann grüß ich sie auch freundlich, wenn ich Zeit habe, dann servier ich auch Tee und ich unterhalte mich auch mit denen und das alles *, das machen nicht viele Mädchen und das beeindruckt die sofort. Und dann wollen sie sofort, daß du mit irgendeinem von denen heiratest. Und ich will diese Menschen aber auch nicht anders behandeln, weil ich will meine Verhaltensweise nicht, diese Verhaltensweise will ich nicht *verlernen. Ich möchte, daß das bei mir so zur Gewohnheit wird. Ich möchte, daß ich Menschen so *, daß ich allen Menschen, ja, daß ich alle Menschen so willkommen heiße. Und dann verstehen sie das aber falsch und wollen unbedingt, daß ich mit irgendwelchen Leuten da heirate und wenn du dann nein sagst, dann sind sie beleidigt. Und dann gucken sie dich nicht mehr richtig an (lacht).«

Wie bei Aysel kollidiert auch hier ein Programm der frühen Ehe mit ihren beruflichen Plänen; wie dieser stellt sich ihr das Problem Ehe und Beruf als sich fast ausschließende Alternativen zu begreifen und sich entscheiden zu müssen. Zur Reaktion ihrer Familie, in der, wie aus verschiedenen Einzel-

heiten rekonstruierbar ist, eine religiös-traditionelle Lebensweise dominiert und die älteren Schwestern ohne Ausbildung ziemlich früh geheiratet haben, führt sie an, daß die Geschwister Witze über sie als Emanze machen, aber die »Eltern, die sagen nichts«. Sie ist »richtig froh, daß ich solche Eltern erwischte habe, daß die mir so viel Freiraum⁶¹ gegeben haben«. Als Hintergrund muß man wissen, daß es in der Familie üblich ist, die Geschwister entlang der Altersfolge zu verheiraten. Um dieses Prinzip einzuhalten, wäre sie bereits an der Reihe gewesen. Es gab Gerede in der Verwandtschaft als der jüngere Bruder heiratete, aber die Eltern ließen sich davon nicht beeindrucken. Zudem hatte sie bereits einmal, beeindruckt von der ausdauernden Werbung eines jungen Freundes ihres Vaters, der häufig zu Besuch kam, einer Verlobung zugestimmt. Allerdings wurde ihr dann klar, daß sein Bildungsstand an ihren nicht heranreicht, daß sie keine gemeinsamen Interessen haben könnten, daß er ihre akademischen Ambitionen kaum anerkennen und ihre daraus abgeleiteten Statusansprüche nicht erfüllen könne. Ein Arbeiter paßt eben nicht zu ihr wie auch, ihre Ansprüche allmählich klarer fassend, ein Kaufmann mit Abitur und ökonomischen Interessen, der lediglich eine Frau zum Versorgen braucht, ihr nicht genug sein kann. Es kam, ähnlich wie bei Jehan, die die arrangierte Verlobung eigenmächtig aufgehoben hatte, zu vorübergehenden Konflikten mit dem Vater, dem sie durch ihren Sinneswandel die undankbare Aufgabe der Schadensregulierung aufbürdete. Sie brachte diesen in die peinliche Situation, ein gegebenes Versprechen zu brechen.

Die hier zitierten Frauen führen vor Augen, daß das traditionelle System der Ehestiftung äußerst vital ist und nahezu jederzeit als eine aus den Intentionen und Interessen anderer erzeugte unberechenbare Kraft auf die eigene Person zugreifen kann. Sie erfahren unmittelbar die Einbindung in ein soziales Netzwerk, das die Möglichkeit enthält, sie als Einzelperson zu überwältigen. Die Frauen beschreiben das traditionelle Verfahren der Ehestiftung als eine Art Minenfeld; reagiert man falsch, das heißt, setzt man seine Interessen gegen die der anderen durch, rächen sich die Zurückgewiesenen mit rufschädigenden Gerüchten von der Häßlichkeit oder Hohnsüßigkeit der jungen Frau. Das kann nicht nur negative Folgen für die Zukunft haben, indem andere, vielleicht passablere Bewerber abgeschreckt werden, sondern hier zeigt sich auch eine, für die jungen Frauen erschreckende Instrumentalisierung von persönlicher Anerkennung: Sie werden so lange geschätzt wie sie begehrenswert, »habhaft« erscheinen; verweigern sie sich, um ihrer eigenen Interessenslage zu folgen, provozieren sie damit böswillige Ablehnung, die auch noch in ein semi-öffentliches Terrain getragen wird. Auffällig ist in den Erzählungen eine Ambivalenz zwischen

den elterlichen Reaktionen, die als billigend und den Interessenlagen der Töchter entgegenkommend beschrieben werden und einer latenten Furcht vor einem System, das ebensogut so unmoralisch sein kann, die eigenen Interessen zu übergehen. Von den jungen Frauen werden zwei präventive Regulative gegen die Tradition, die unberechenbare Kraft, die die Individuen überrollt, eingesetzt: ein beanspruchtes Recht auf die Realisierung der eigenen Interessen sowie auf die Entfaltung der persönlichen Entwicklung. Beides führt sie nicht durchgängig zum rigorosen Ablehnen des Systems der Ehestiftung, aber macht sie zu Verwaltern ihrer Biographie. Der Islam wird, unter Verweis auf das Verbot der Zwangsehe und dem Gebot der wechselseitigen Zuneigung eingeschaltet als quasiinstitutionelle Kraft, die ihnen diese Funktion zusichert.

Neben der Position, das traditionelle System der Ehestiftung zwar zu unterlaufen, aber nicht grundsätzlich oder jedenfalls nicht offen abzulehnen, gibt es noch die der radikale Negierung, wie sie aus den folgenden Passagen von zwei Erzählerinnen hervortritt. Bei Serpil heißt es dazu:

»Bei mir waren schon so, viele Typen, also, Typen nicht mal selber, sondern manchmal kamen die Eltern oder irgendwelche Bekannte, die zu meinen Eltern kamen bzw. zu meinem Vater, ja und mein Sohn oder mein Bekannter oder mein Cousin oder was weiß ich was, möchte gerne Ihre Tochter und das ist doch—. Und ich hab gesagt, nee, solche Typen will ich überhaupt gar nicht kennenlernen, weil, wenn die erst mal über einen Dritten, Vierten das machen—, also, die kennen mich nicht einmal.«

An einer anderen Stelle in der biographischen Erzählung bestärkt und ergänzt ihre Ansicht. Darüber hinaus zeigt sie eine Alternative auf. Diese Passage schließt an die Beschreibung an, wie sie ihren späteren Ehemann gänzlich ohne die Involvierung der Eltern kennenlernt. Nach mehreren Verabredungen, bei denen es dann irgendwann »gefunkt« hat, fassen sie die Heirat ins Auge, woraufhin er dann schnell seine Eltern informierte:

»Ja dann die Eltern wollten dann natürlich auch sofort kennenlernen, weil der Junge ist schon 26. Das ist ja auch schon ein Alter, ne, bei den Türken, noch nicht verheiratet und hier in X. hat er nichts Passendes gefunden. ... Die waren schon glücklich, daß er endlich mal jemand hatte, wo er sagt, das Mädchen möcht ich gern haben. Guckt es euch doch an. Sonst war das immer, er wurde immer mitgeschleppt und hier, willst du die haben, willst du die haben, so, ne. Also nicht andersrum. ... Ja, ich hab gesagt, wie kann man nur. Ich wollte nie solche Typen kennenlernen, die so gesagt haben, ja okay—. Die Eltern nehmen ihn einfach so mit. Ist schon blöd. Oder die

nehmen ihn gar nicht mit. Er bleibt zu Hause. Die Eltern gehen erst mal das Mädchen sich anschauen. Das mag ich überhaupt nicht. Bei A. war das eben anders. Daß er selbst auf mich zugekommen ist. Also auch durch Freunde, aber, doch selbst erst mal mich kennengelernt hat und nicht zuerst die Eltern irgendwie vorgeschickt hat. Zum Beurteilen. Das find ich Quatsch. Und er hätte sich auch gegen die Eltern durchgesetzt, wenn sie was dagegen hätten. Aber die hatten nichts dagegen.«

Auch Amina argumentiert vehement gegen traditionelle Formen der Vermittlung. Ihr erster Kontakt mit ihnen fand etwa während ihrem sechzehnten, siebzehnten Lebensjahres statt. Während eines Urlaubs im Heimatdorf der Eltern konfrontierte die Großmutter sie mit der Tatsache, daß sie jetzt reif genug sei, um zu heiraten – ein Gedanke, auf den sie bis jetzt nicht gekommen war und auf den sie sehr abwehrend reagierte, weil sie kurz zuvor den Entschluß gefaßt hatte, die Oberstufe zu besuchen und anschließend zu studieren. Auch andere im Dorf haben offenbar ihre Reife bemerkt und entsprechende Aktivitäten entwickelt, die ihr Vater jedoch mit dem Hinweis auf ihre weitere Ausbildung abzuwehren wußte. Amina ist mit einem mächtigen Schrecken davongekommen und mit der Erkenntnis von den unübersichtlichen Planspielen, die sich im Gespinnst des Traditionellen entfalten und die von ihr Wachsamkeit, Entschlußfähigkeit und sorgfältig angelegte Allianzen (hier mit ihren Familienangehörigen) verlangen, um nicht von ihnen überrollt zu werden. Später stellt sie fest, daß diese ihr fremde Tradition nicht nur nicht im Dorf bleibt – eine Assoziation, die darauf beruht, daß im Gegensatz zu den Erfahrungen der anderen Erzählerinnen (s.o.) sie bisher in Deutschland nicht mit Heiratsanträgen konfrontiert wurde –, sondern selbst da verankert ist, wo sie es nicht vermutet hätte, in der Moschee. Dorthin geht sie seit einem guten Jahr regelmäßig. Die folgende Erzählpassage folgt auf die Schilderung der Ramadan-Feier in der Moschee, an der sie paradigmatisch Elemente des Unislamischen ortet, wie die ihr diesem religiösen Anlaß unangemessen erscheinende Abendroben ähnliche Kleidung mit viel ›Glitzer‹, wo es doch ›etwas gesetzter‹ zugehen sollte. In diesem Kontext erwähnt sie auch emsige Aktivitäten der Arrangierung von Ehen:

»Am Anfang habe ich natürlich gar nichts davon mitbekommen. Irgendwann kam ein Mädchen, ›ja weißt du, die Frau da, siehst du die Frau da, die will dich für ihren Sohn haben‹. Und ich, ›wie kommst du darauf? (lachend) Ich kenne ihren Sohn gar nicht und sie kennt mich doch auch gar nicht.‹ ›Ja, du gefällst ihr halt‹ und so. Das kriegt man gar nicht mit, ich meine, die Frauen sitzen da und, ganz brav. Irgendwie geht das schon, es ist durchaus auch Islam, also es ist *, im Sinne des Islam, daß

auch so was abgeregelt wird. Weil, * die Jugendlichen sollen heiraten, die sollen ihre Sexualität ausleben. Ja. Ich meine mir, ich könnte das nicht. Das ist ja auch wieder dieses Marokkanische. Ich kann nicht so, was weiß ich, ich gefall einer Frau und schon *, ja erklär ich mich irgendwie bereit, da ihren Sohn oder so, das, ne ... Also das ist z.B., das bin ich, das gehört auch wieder zu mir, daß ich das nicht bin. ... Aber irgendwie mag ich das nicht. Ich will, daß das von der anderen Seite irgendwie kommt. Ich lehne das total ab. ... Vermittelt vielleicht geht auch, aber, daß das von irgendeinem Mann auch, es geht nicht von einer alten Frau, was heißt alt, von seiner Mutter oder seiner Schwester. Nicht daß ich ihr gefalle oder so, ich meine, dann würde ich es mir auch noch überlegen oder mir den auch mal angucken. Aber wenn ich der Schwester gefalle, * ja, ich lebe ja nicht mit der Schwester zusammen, also da sind so ein paar Widersprüche drin. Ich meine, islamisch gesehen, geht das Ganze wieder ganz anders ab. Und das machen sie aber auch nicht, * meistens wird es ja auch so abgewiegelt, wie in Marokko und so. ... Zum Beispiel die A., die hat ihren Mann auch auf—, die hat sich in ihren Mann verliebt und er sich in sie und dann haben sie geheiratet, ja, also ohne irgend eine Vermittlung. Gut, der Mann brauchte zwei Jahre, bis er ihr das gesagt hat, ja. Der hat sich halt nicht getraut, aber so was ist durchaus möglich und das ist das Allerbeste eigentlich, die allerbeste Form, miteinander *, zusammenzukommen. * Gut, es gibt da wieder andere Sachen, wo die *, wo das Mädchen *— . Ich ich finde das total peinlich, also für mich jetzt, es wäre auch für dich sehr peinlich, wenn, dir jetzt jemand sagt, ja der und der begehrt dich und jetzt kommt ihr zusammen und ihr guckt euch mal an, ob ihr euch gefällt, ja. Es geht meistens so ab, ja. Das ist also, im höchsten Grad, also, da komme ich mir vor, wie so, so, Schaumarkt, ja. Jetzt, jetzt muß ich präsentieren, das Beste an dir zeigen und wie auch immer. Nee das, das widerspricht irgendwie meiner Auffassung, daß ich da, ja, vor allem weil ich ja auch nicht *, keine äußerliche Vorstellung von—, z.B. so was wie einen Traummann habe ich überhaupt nicht. Weil, für mich ist ein Traummann nicht vom Äußeren her, sondern, so, für mich zählt eher so der Charakter, so charaktermäßig und so, ne. ... Naja das ist halt schon, und was da (in der Moschee) alles so abgeht. Ich meine, das sieht man als Außenstehender gar nicht und ich war am Anfang auch außenstehend und später habe ich halt gemerkt, wer wen geheiratet hat und wer was geregelt hat.«

Für beide, für Serpil wie für Amina ist die traditionelle Prozedur der Eheanbahnung eine Absurdität, deren tragende Prinzipien ihnen als unmoralisch und unislamisch gelten. Das Unislamische kommt allerdings erst vermittelt ins Spiel, denn der Modus, wie Ehen zu arrangieren seien, ist kein impliziter Gegenstand von Koran und Sunna. Aus verschiedenen Versen, Worten des Propheten und Episodenschilderungen geht hervor, daß, der Zeit entsprechend, Verheiratungen, zumal von jungen Frauen, Angelegen-

heiten von Familien und Vormündern sind. Stützt man sich auf el-Bahnasawi (1993: 58ff.), so hatte der frühe Islam eine fortschrittliche Note in der Überwindung von »heidnischen Ehebräuchen«. Dazu zählen die Verheiratung ohne Zustimmung und ohne Gefallen der künftigen Eheleute aneinander sowie die Weigerung, eheliche Verbindungen zwischen Personen ungleichen sozialen Standes als legitim anzuerkennen.

Unklar bleibt, ob seine Ausführungen oder ähnliche von anderen Autoren auf große Resonanz stoßen. Keine der jungen Frauen in dieser Untersuchung bezieht sich auf diesen Autor, dessen Schrift auf Büchertischen bei islamischen Veranstaltungen häufig zu finden ist, in der so gut wie keine Angaben über Sekundärliteratur gemacht werden, aber die Argumente, die er gebraucht, werden in den Aussagen der jungen Frauen durchaus vertreten. Andererseits deuten die Erzählungen darauf, daß es durchaus nicht die Regel ist, daß Verheiratungen einseitig auf Beschluß der Eltern erfolgen. Selbst Väter und Mütter, die als sehr traditionell eingestuft werden, legen den Töchtern keine Steine in den Weg, um einen Heiratskandidaten näher kennenzulernen oder sie billigen deren Wahl, solange die Kriterien wie gleiche ethnische bzw. nationalstaatliche Zugehörigkeit, geordneter finanzieller und familiärer Hintergrund vorhanden sind und solange sie auf dem Laufenden über die Entwicklung gehalten werden.⁶² Unübersehbar aber spielen sie eine vitale Rolle in einem Feld komplexer sozialer Interaktion, das viele Möglichkeiten birgt, falsch zu handeln und Konflikte herzustellen. Die Verheiratung als Spiel mit unvorhersehbaren Interessen und Teilnehmern bedroht die Autonomie der jungen Frauen bzw. zeigen sich hier die Grenzen des Projekts der individuellen Autonomie, das in einem komplexen interaktiven Feld seine Schwäche zeigt. Jederzeit kann Irgendeiner oder irgendeine Strategie aus dem Nichts auftauchen und die eigene Existenz zu seinem Spielball machen. Undurchsichtige Regelungsmechanismen, die nicht selbst bedient werden können, wie zum Beispiel im Falle einer aufzulösenden Verlobung, führen soziale Einbindungen vor Augen, die die Idee der individuellen Autonomie untergraben und das Inbeziehungsein (vgl. Joseph 1994; von Braun 1993) vor Augen führen. Heiratsan gelegenheiten stellen sich somit als Bestandteil komplexer sozialer Beziehungen und Interaktionen dar, in denen jeder Beteiligte sich bewähren muß. Dieses komplizierte unübersichtliche Spiel von Strategien und Formalitäten steht konträr zur Idee des autonomen und tiefen Selbst, dessen Entfaltung und Kontinuität abhängig ist von der Anerkennung durch ein anderes autonomes Selbst. Was Serpil und Amina das traditionelle Ehestiftungsverfahren unmoralisch erscheinen läßt, ist das Ignorieren des Postulats der Anerkennung und der persönlichen Authentizität, seine Wertlosig-

keit in diesem Kontext einer exklusiven sozialen Beziehung, die ihrer Ansicht nach genau darauf beruht. Statt dessen präsentiert sich ihnen ein Konzept der Austauschbarkeit, daß ihre Bemühungen um Authentizität negiert und sich wesentlich auf Geschlechterstereotypen, auf Rollen und Funktionen gründet, weshalb Mütter, Schwestern, Bekannte dieses Terrain besetzen können. Mit der Ignoranz der persönlichen Authentizität verbindet sich überdies eine Verkehrung der Werte. Der Schein, das Präsentable, das »Beste von sich« steht im Zentrum der Verhandlung nicht das Tiefe, das Innerliche, das eigentliche Wesen.

Zudem bewerten die jungen Frauen den kommunikativen Rahmen, den das traditionelle Verfahren eröffnet, als völlig unzulänglich um festzustellen, ob derjenige, der als möglicher Ehepartner offeriert wird über ein autonomes Selbst verfügt, wie sein tiefes Selbst beschaffen ist. Serpil verweist darauf, daß jemand, der sie nicht persönlich kennt oder anderen Personen die Wahl überläßt, kein wirkliches Interesse an ihrer unverwechselbaren partikularen Person haben kann. Der Widerstand der jungen Frauen beruht darauf, daß ihr Projekt des Selbst nicht funktionieren kann mit einem traditionell eingestellten Mann, der jemanden für Küche, Bett und Kinder braucht, sondern nur mit einem »richtigen« Muslim, der den Wert der weiblichen Persönlichkeit zu achten weiß und der in der Lage ist zum »Gattenbund«, zu einer »Stilistik der Existenz zu zweit« (Foucault 1989), zu einer ehelichen Allianz unter Gleichgestellten. Ob derjenige, der sich als richtiger Muslim präsentiert, aber wirklich authentisch ist, will sorgfältiger eruiert sein als dies in dem Raum, den die traditionelle Form eröffnet, möglich ist. Der Thematik, wie ein adäquater islamischer Mann und wie eine islamische Ehe beschaffen sein soll, wenden wir uns an späterer Stelle zu. Hier genügt zunächst die Feststellung, daß die Differenzierung zwischen einem traditionell eingestellten Mann und einem modernen Muslim von allergrößter Bedeutung ist. Sie bildet einen Grundbaustein in der Architektur eines modernen islamischen weiblichen Selbst, der unabhängig von der Neigung einzelner zu einem eher konservativen Familienmodell, in dem die Funktionen einer Hausfrau und Mutter zentral sind oder zu einem Modell des berufstätigen Paares mit Kindern – in der Gesamtheit der biographischen Erzählungen überwiegt das letztere Modell – vorhanden ist.

Aufschlußreich ist, um nochmals auf die oben angeführten Erzählpasagen zurückzukommen, in diesem Zusammenhang noch ein anderer Aspekt, der bei Amina zum Vorschein kommt: die Verschiebung in bezug auf eine öffentliche Verhandlung der Sexualität in der traditionellen und der modernen islamische Einstellung. So ist es für sie durchaus islamisch

und damit legitim, Sexualität und Heirat durch Vermittlung und damit durch die Partizipation anderer »abzuregeln«, sexuelle Gemeinschaften öffentlich zu konstituieren. Gesichtspunkte wie die materielle Sicherung oder die Sicherung des sozialen Status – eminent wichtige Aspekte für die Eltern – klammert sie aus. Mit einem erfolgreichen Studienabschluß, den zu erhalten sie sicher sein kann und den anschließenden relativ guten Bedingungen auf dem Arbeitsmarkt braucht sie daran auch kaum einen Gedanken zu verschwenden. Sie hat gute Chancen, sich zu einer finanziell unabhängigen Frau zu entwickeln. Unter diesen Bedingungen schiebt sich die Sexualität als Grund der Ehe ins Zentrum der Prozedur und verursacht bei ihr Peinlichkeit, weil es sich um eine, nur die beiden Ehepartner angehende Beziehung handelt. Andererseits erwähnt sie in einem anderen Kontext schmunzelnd die sich auf den Gesichtern ausbreitende Schamröte, wenn der Imam auf islamische, in Koran und Sunna deutlich formulierte Regeln im Zusammenhang mit Sexualität hinweist wie die Ganzkörperwaschung nach dem Geschlechtsverkehr, die sexuelle Disziplinierung während des Ramadan und während der Menstruation. Das, bemerkt sie, sei doch ganz natürlich und offen in den Schriften dargelegt, aber daß darüber in der Moschee geredet wird, schockiere die Leute, vor allem die älteren. Das sind in ihren Augen aber die, die sich nicht scheuen, junge Leute zu Sexualgemeinschaften zusammenzufügen. Aufgewachsen mit Sexualkundeunterricht, aufgeklärt über die Funktionsweisen des menschlichen Körpers, die sie, die sich auf einen medizinischen Beruf vorbereitet, ganz sachlich und funktional betrachtet, ist für sie Sexualität ein öffentlich kommunizierbares Thema in bezug auf Ordnung und Regelorientierung. Davon abgetrennt gehört Sexualität in Konnotation mit Gefühl und inniger Beziehung in den Bereich einer intimen Beziehung zwischen zwei Personen. Neben dieser Verlagerung dessen, was öffentlich sein darf und als öffentlich definiert ist, konstatiert Amina eine Spannung zwischen der islamischen Gemeinschaft, die sie in der Moschee gefunden hat und ihrem individuellen moralischen Empfinden, das sich gut mit den relativ übersichtlichen systematisierbaren islamischen Techniken arrangieren kann, aber nur schlecht mit traditionellen Regulierungen, die sich aus einem Spiel mit dem Ritualen und dem Moralischen, dem Strategischen und dem Gefühl (vgl. Stauth 1993: 185ff.) zusammensetzen. Hier zeigt sich das Problem der individuellen Authentizität, bei dem der einzelne die Gemeinschaft braucht, um sich selbst zu erfahren und sich zu definieren, aber durch sie zugleich seine persönlichen internen Regelwerke gefährdet sieht.

Neue Formen der Ehestiftung

Nach Aminas Ansicht ist es das Beste, wenn künftige Ehepartner von selbst, ohne Vermittlung, ohne die Intervention anderer Personen zusammenfinden. Diese Ansicht wird von den anderen Frauen ausnahmslos geteilt. Allerdings sind die Voraussetzungen dafür nicht gerade günstig. »Muslime müssen verkuppelt werden« – das ist die nicht ohne Ironie vorgebrachte Ansicht Serpils, obwohl sie die traditionellen Formen vehement ablehnt. Damit sind ganz praktische Erwägungen verbunden, Muslime, so erklärt sie, »haben's eben schwer, die können nicht einfach in die Kneipe gehen oder was weiß ich in die Disco und irgendwie Jemanden kennenlernen«. Zum einen gelten richtige, wahre Muslime als räumlich verstreute Minderheit. Das schränkt die Wahl bereits ein. Zum anderen gibt es kaum Gelegenheiten, die beide Geschlechter zusammenbringen. Zwar bieten Annoncen in islamischen Zeitungen oder im Internet Möglichkeiten zum Kennenlernen, aber dieser Weg scheint nicht gerade beliebt und auch nicht verbreitet zu sein. Eine gern genutzte Gelegenheit hingegen, gleichaltrige Gleichgesinnte unverfänglich kennenzulernen und im *vis-à-vis*-Kontakt einzuschätzen, bieten die von verschiedenen Organisationen veranstalteten Treffen von und für Muslime, wie etwa die Treffen deutschsprachiger Muslime (TDM). In der Tat sieht man auf diesen Treffen in den Pausen zwischen den Veranstaltungen viele kleine Grüppchen junger Leute verschiedenen Geschlechts und Paare in reger Unterhaltung. Legt man das vorliegende Untersuchungssample zugrunde, werden auf diesen Treffen nicht selten die Fundamente für spätere Ehen gelegt, auch für Paare verschiedener nationaler Zugehörigkeit.

Zudem bilden die jungen Leute Netzwerke der Vermittlung, die an der traditionellen Form anschließen, aber die ältere Generation zunächst ausschließen. So fiel einer jungen Frau während eines Spazierganges in der City, den sie zusammen mit einer Freundin unternahm, der junge Mann ins Auge, der ebendieser Beschäftigung mit dem Ehemann der Freundin nachging. Auch der junge Mann war von ihr angetan und das Ehepaar arrangierte ein Treffen zwischen beiden in der eigenen Wohnung. Das wurde in der Folgezeit wiederholt. Bei den späteren Treffen zog sich das Ehepaar ins Nebenzimmer zurück und ermöglichte so Gespräche unter vier Augen, aber eben ohne daß beide gänzlich allein waren. Einvernehmlich wurde so, in dieser speziellen Form der Transparenz als Technik (vgl. Bhabha 1994: 110), eine reduzierte soziale Kontrolle installiert. Der direkte Kontakt der beiden, die nicht am gleichen Ort wohnten, erfolgte zusätzlich per Telefon, worüber auch Vorstellungen über Ehe und Familie, Kinder-

zahl, berufliche Pläne ausgetauscht wurden. In diesem Fall wurden die Abstände zwischen den Telefonaten immer länger bis der junge Mann nicht mehr anrief. Bemerkenswert sind eine sorgfältig gehaltene Distanz und eine sehr reflektierte Zeichenökonomie, die auch trotz bestehender Verliebtheit während des Annäherungsprozesses so lange bestehen wie keine Sicherheit vorhanden ist, daß der andere einen »haben will« (eine häufige Formulierung) und zu heiraten beabsichtigt. Bemerkenswert ist auch eine Sachlichkeit und Nüchternheit, mit der eruiert wird, ob man vom Charakter und von den Ansichten her zusammenpaßt. Offensichtlich hat keine der jungen Frauen etwas gegen die »große Liebe« – daß man einen Mann liebt und daß er Muslim ist, sind die zwei ganz wesentliche Voraussetzungen –, aber ihre Bedeutung wird stets relativiert mit dem Hinweis darauf, daß sie sich nicht als alleinige Basis für eine dauerhafte Ehe eigne. Bei den jungen Frauen verbindet sich damit die Furcht, Rationalität und Wachsamkeit zu verlieren und das Risiko einzugehen, daß nach der großen Liebe nichts mehr übrig bleibt als die Tyrannei eines Mannes, der sich zunehmend als traditioneller Muslim ohne Sinn für den wahren Islam und seine Ethik der ehelichen Beziehungen entpuppt.⁶³

Die unter den jungen Leuten bestehenden Netzwerke der Vermittlung erstrecken sich auch über größere räumliche Distanzen. Unter Geschwistern, Freunden, Bekannten und deren Freunden und Bekannten zirkulieren Beschreibungen, wie man sich den zukünftigen Partner vorstellt. Die Bereitschaft, sich für Fremde umzusehen ist außerordentlich groß. Überlegungen, wer für wen in Frage käme, füllen Gespräche und Personen verschiedenen Geschlechts unauffällig und »zufällig«, zum Beispiel bei einem Treffen auf der Straße in ein Gespräch zu verwickeln und zu verfolgen, was daraus wird, ist eine amüsante Beschäftigung.

Die zirkulierenden Beschreibungen, wie man sich den Partner vorstellt, sind allerdings nicht aussagekräftiger als in Zeitungsannoncen. So sucht, Serpil gibt hier ein Beispiel, einer eine »muslimische Frau, eine praktizierende, die aber auch ausgebildet ist, also so 'ne Intellektuelle 'n bißchen, nicht so typisch Hausfrau, und die sollte hübsch sein und sich schön anziehen ... und 'ne gute Hausfrau«. Deutlich wird ein klassenspezifisches Profil. Worauf es offensichtlich zunächst vor allem ankommt (jedenfalls für Serpil) ist die Kombination von Bildungsniveau und religiöser Praxis. Diese Grundkonstellation ist der Anlaß für eine solidarische Hilfsleistungen unter sich Unbekannten, auch wenn Serpil die Kombination mit der dritten Komponente, der »guten Hausfrau« für unrealistisch hält. Trotzdem läßt Serpil, an deren Erzählung sich erlauben läßt, wie Ehen unter Gleichaltrigen arrangiert werden, sich schließlich von einer Freun-

din zu einem Treffen, das in einem gut besuchten Café stattfindet, überreden:

»Ich gab's Okay von mir aus, aber er soll sich bloß keine Hoffnungen machen. Und A. hier auch, sag dem Mädchen Bescheid, sie soll sich bloß keine Hoffnungen machen. Also es ist nur, ein Treffen, wo wir uns kennenlernen und, dann kann man immer noch nein sagen, sofort, ne ... weil, keiner sollte sich Hoffnungen machen. Und dann haben sie uns so, verkuppelt, kann man sagen. Kam er nach X., wir haben (uns hingesetzt) mit unseren Freunden zusammen und ja, man hat sich so vorgestellt und, ich meine, jeder wußte von allem Bescheid, ne. Also es war schon so ein richtiger Verkuppelungstreff (lacht). Ja, aber dann hat's irgendwie gefunkt, also beim ersten Mal auf jeden Fall nicht, aber, ich fand den sympathisch wie er so war. Dann wollt ich ihn doch näher kennenlernen und, ja, dann hat's schon gefunkt, beim zweiten Mal, dritten Mal. War schön. (2) Und langsam haben wir unsere Gemeinsamkeiten festgestellt und wollten auch so schnell wie möglich heiraten.«

Von dieser Absicht informierten beiden ihre Eltern. Daraufhin erfolgte ein Besuch seiner Eltern bei ihren Eltern. Dabei war auch die »Familie unserer Freunde«, geschätzt in der Funktion als Spannungslöser, weil »wenn zwei total fremde Familie zueinanderkommen, das ist ganz schlimm, dann muß also ein Vermittler dabei sein. Das ist immer so, wird auch so gemacht.« Trotzdem sich alle »sehr gut verstanden haben« und der Abend »ganz toll« war, bleibt zunächst die Distanz gewahrt und wird erst Schritt für Schritt aufgelöst:

»Am nächsten Morgen wollte der (A.) sofort bei uns anrufen und hat meiner Freundin gesagt, »Ruf sofort bei ihr an« und neuen Termin machen und so weiter (lacht). Und die hat gesagt, »Kann ich nicht machen. Das geht doch nicht, so voreilig«. »Nein, nein, ruf sofort an« (lacht). Dann hat sie irgendwann angerufen im Laufe des Tages, als die aber weg waren, hat sie mich angerufen, hat sie erzählt, oh, der war so ange-tan von dir und was weiß ich. Und dann kam er alleine, also dann hat er gesagt, »können wir diese Dreiecksbeziehung mal beenden«, so immer über Vermittler, weißt du (belustigt), »daß wir so direkt Kontakt haben können.« Hab ich gesagt, »ja klar warum nicht. Ist mir auch lieber eigentlich, wollte ich auch vorschlagen.« Dann haben wir die Telefonnummern ausgetauscht und hatten direkt Kontakt, also haben wir nichts mehr mit denen zu tun gehabt. (I.: Ihr habt euch dann allein getroffen?) Ja, draußen, manchmal, so heimlich. Das hab ich aber meiner Mutter nicht erzählt. Ich mein, sie würd sich ja nur Sorgen machen dann. Aber *, der durfte allein zu uns, durfte auch bei uns übernachten, also, was andere Männer nicht dürfen. Der durfte das, also nicht bei mir im Zimmer, aber im Wohnzimmer, durfte er übernachten. ... Und wir

haben auch sowieso immer bis nachts zwei Uhr gegessen, allein im Wohnzimmer und so. ... Also wir hatten doch die Möglichkeit, uns kennenzulernen. Auch wenn wir nicht zusammen gewohnt haben, doch am Wochenende haben wir uns gesehen.

(2) Das reichte.«⁶⁴

Wie im zuvor genannten Fall arrangieren Freunde zunächst die gemeinsamen Zusammenkünfte und sind zugegen. Anfangs hat Serpil auch ihren Bruder ein paar Mal mitgenommen, aber ihrer Erklärung nach nicht zur Befolgung der religiösen Regulation nach der es geboten ist, in Begleitung eines männlichen Verwandten zu erscheinen, sondern »für mich selber jetzt so, damit er auch einen Eindruck von ihm gewinnt, wie er so ihn sieht«. Für sie ist der Bruder ein Verbündeter, dessen Urteilskraft sie einschätzen kann und die sie schätzt. Ab dem zweiten Treffen hat Serpil auch ihre Mutter informiert, die sich durch die Anwesenheit von Freunden beruhigt zeigte. Die Anwesenheit der Freunde ist nicht nur erforderlich, um die Schicklichkeit, die anfällige weibliche Tugend zu retten, sondern sie entspannen die Situation solange noch im Unklaren ist, um welche Art von Beziehung es sich handelt. Das ist ›Verkuppelung‹ ähnlich der traditionellen Form, aber durch die Clique, durch die nicht-formelle Kommunikation und die ständige Bekundung, daß es sich um nichts als um einen ›Jux‹ handelt, obwohl jeder genau über den Sinn dieses Spiels im Bilde ist, wird zunächst Unverbindlichkeit und Distanz sowie, bei Bedarf, der Rahmen geschaffen, mehr in die Tiefen der Persönlichkeit einzudringen, sich gegenseitig zu überprüfen. Die jungen Leute schaffen eigene Rituale, in denen wiederum andere als Vermittler notwendig sind bis die Heiratsabsicht feststeht bzw. vonseiten der Frauen das Vertrauen da ist, daß eine solche besteht.

Andere Frauen berichten, ohne Heiratsabsichten zu erwähnen, von gemischtgeschlechtlichen Cliquen, die für ihre Treffen bewußt Orte auswählen, die sicherstellen, daß sie nicht von Außenstehenden, das heißt in diesem Fall: von Bekannten beobachtet werden, die eine andere, eine traditionelle Auffassung haben, und sofort weitererzählen, wen sie zusammen gesehen haben. Gezielt werden zum Beispiel Cafés aufgesucht, die von außen nicht einsehbar sind und in entfernten Stadtteilen oder Vororten liegen. Die islamische Clique bietet durch die Beachtung regulierter Geschlechterbeziehung einen Schutzraum für die Entwicklung gemischtgeschlechtlicher Beziehungen. Durch ihre Islamisierung und ihre selbstbewußte Präsenz als moderne islamische Frau, die über Disziplin, Wissen und Intellekt verfügt, weisen die jungen Frauen patriarchalische Attitüden und traditionale Rollenzuweisungen zurück und fordern egalitäre Bezie-

hungen. Es ist ebendieser auf Selbstdisziplin beruhende islamische Habitus, der einerseits die Geschlechtergrenzen markiert und penibel formal reguliert sobald Sexualität ins Spiel kommen kann, aber andererseits die Segregation der Geschlechter überflüssig macht, wenn sexuelle Beziehungen ausgeschlossen sind. Das setzt allerdings ein entsprechendes distanziertes Verhalten der Frauen voraus. Wenn es gelingt, die richtige Tonart zu treffen, werden Männer als »Kumpel« sogar der weiblichen Gesellschaft vorgezogen. Ilknur etwa ist stolz auf einen ihr verliehenen männlichen Spitznamen:

»Daran merke ich, daß sie mich dann richtig tolerieren und daß sie auch zum Teil von mir Abstand halten. Weil die ganz genau wissen, wo—, ich bin sehr kontaktfreudig, egal ob Junge oder Mädchen, ich finde also, das hat mit dem Islam oder so nichts zu tun, also wenn man das allgemein beguckt in der Umgebung, du merkst es, wenn du Freundinnen hast, die sind eher neidisch auf dich, egal worüber, als Männer. Die sind ganz anders drauf. Mit denen—, die sind ganz anders, wirklich, drauf. Ich hab die Erfahrung gemacht, anstatt zehn Frauen als Freundin hätte ich lieber einen Mann als Freund. Als richtigen Kumpel halt, wo wir uns immer austauschen und so. ... Die Frauen sind neidisch auf deine Kleidung, sie sind neidisch auf deine Leistung, die sind neidisch auf deine Freunde. Es gibt immer nur Reiberei unter den Frauen. **Immer.** Es ist so eine Konkurrenz unter der Frauen.«

Wie man mit den jungen Männern umgeht, sich Respekt verschafft oder auch sich einschüchtern läßt von männlichem Gehabe und Kontrolle des Weiblichen, ist offenbar einerseits eine Frage des persönlichen Temperaments und andererseits eine Frage des persönlichen Bewußtseins oder der persönlichen Intuition von der Einwirkung auf die Form der Geschlechterbeziehungen. Offensichtlich existieren tiefgreifende Spannungen zwischen den Geschlechtern und eine fundamentale Unsicherheit über die Ausformung der Geschlechterbeziehung. Den einzelnen bieten sich mehrere Modelle an: ein traditionelles, daß die modernen Muslime, vor allem die Frauen vehement ablehnen; ein nicht-religiöses, bzw. westliches, bzw., aus der Perspektive der Einwanderer, deutsches Modell, dem man aus verschiedenen Gründen nicht gänzlich folgen kann oder will; ein islamisches Modell, das Elemente beide Formen enthält und mit einer eigenen ethischen Legitimierung versieht. Im Alltagsleben können sich alle drei Modelle auf verschiedene Weise kombiniert und rekombiniert werden, aber man weiß nie genau, wie die Mischungsformel des anderen aussieht. Und diese Formeln lassen sich in den vielfältigen Interaktionen des Alltags als Instrumente der Hierarchisierung und Abwertung sowie der Kontrolle, vor allem

der Männer über die Frauen, anwenden. Die Anforderung, sich durchzusetzen tritt vor allem in Räumen auf, in denen beide Geschlechter der gleichen Abstammung präsent sind und in denen Authentisierungspolitiken in Zusammenhang mit Islam und Geschlecht am Werke sind. Ein fehlender allgemeiner Konsens über die Form der Geschlechterbeziehung bewirkt eine Art offenen Raum, der individuelle Manöver erfordert.

Das zeigt sich beispielhaft im Falle von zwei jungen Frauen, Aysel und Ilknur, die beide die dieselbe Schule besuchen. Die eine fühlt sich beobachtet und belästigt – durch Heiratsanträge, die sie nicht haben will, durch einerseits Kritik an ihrem allzu abweisenden Verhalten, dann wiederum andererseits durch negative Reaktionen auf offensichtlich zu freundliches Verhalten –, sie sieht die »Jungs« als Brüder und wird aus der Fassung gebracht, wenn sie Interesse an ihr als Frau zeigen und würde derartigen Problemen am liebsten durch Rückzug aus der Gesellschaft türkischer junger Männer aus dem Weg gehen. Ihr Traumtyp ist ein deutscher Muslim; diese sind ihr wiederholt durch ihre »Toleranz« aufgefallen (vgl. auch Anmerkung 66). Es ist bis heute, trotzdem sie Fortschritte konstatiert, schwierig für sie, sich den Habitus einer Respekt fordernden Frau zuzulegen. Ihre Erzählung enthält eine Reihe von Episoden, in denen sie schildert, wie sie immer wieder über ihre eigene Naivität stolperte. Die andere hingegen, die wesentlich konfliktbereiter ist und nicht das nette Mädchen, das es allen recht zu machen versucht, sein will, wehrt Kritik an sich und ihrem Verhalten mit ihrer »großen Schnauze« ab (andere setzen die spitze Zunge und leise Ironie ein), geht das Problem der Geschlechterbeziehungen offensiv und selbstbewußt an, versucht es zu kontrollieren. Ilknurs Ansicht nach besteht kein Problem, mit Männern einen normalen Umgang zu pflegen, solange, und hier setzt der Islam ein, keine Sexualität im Spiel ist. Im Gegenteil: Dieser Umgang ist geradezu eine Voraussetzung unter den Bedingungen, die der Islam setzt:

»Freundschaft kann intimer werden, nur sexuell nicht. Ich denke mal, man kann sich hinsetzen und mit denjenigen sprechen. Das ist ja, für mich das normal. Das gehört mit dazu. Wie willst du denn deinen Mann kennenlernen für dein Leben, ne? Bei uns ist das ja nicht so, daß man sich jetzt befreundet und sechs Jahre, sieben Jahre mit ihm zusammenlebt. Obwohl ich das toll finde, ja und das gibt's aber leider bei uns nicht, und danach sagt, wir heiraten jetzt. Das find ich gut. Das gibt's bei den Deutschen, bei uns nicht. Leider nicht. Ja. Da muß man schon jemand kennenlernen. Wie willst du denn einen kennenlernen, wenn du überhaupt nicht mit ihm sprichst? Also, ich möchte auch keinen Mann aus dem Dschungel haben, mit dem ich—, den ich überhaupt nicht gekannt habe oder was weiß ich noch. Ich muß ihn

richtig kennenlernen. Ich muß mich mit ihm unterhalten. Ich muß mit ihm essen gehen oder so. Ich muß mich mit ihm auch treffen können und sagen können—, ich bin in einem Alter wo ich auch bestimmen kann, ob das richtig ist für mich oder nicht. Ich meine, ich denke sowieso zur Zeit nicht ans Heiraten. Mein Studium geht vor.«

Trotz aller Radikalität, mit der die traditionellen Formen der Arrangierung von Ehen abgelehnt werden, wird keine völlige Auflösung der Form angezielt, sondern es erfolgt eine Modifizierung und Umgewichtung, die das Verfahren an die bestehenden alltagspraktischen Notwendigkeiten anpasst. Die jungen Leute besetzen sozusagen das Feld und bringen es unter eigene Regie. Ein entscheidender Impuls wird aus dem Islam gezogen, aus dem Argument, daß der unverfälschte Islam die Ehe als Gemeinschaft liebender oder sich wenigstens wechselseitig respektierender und füreinander sorgender Individuen definiere. Das impliziert das sorgfältige Treffen der richtigen Wahl. Das impliziert, daß der zukünftige Ehemann ein richtiger Muslim ist, der sich auch in bezug auf die Ehefrau und das Eheleben an die koranischen Gesetze hält bzw. sich an diese binden läßt. Die Fähigkeit, einen richtigen Muslim zu identifizieren wird zumeist den traditionell denkenden und nur die traditionelle Variante des Islam beherrschenden bzw. vom traditionellen Islam beherrschten Eltern, soweit sie überhaupt als gläubig eingestuft werden, abgesprochen. Damit erfolgt, bei gleichzeitiger Betonung, daß der Islam Respekt gegenüber den Eltern fordere, eine Entmachtung der elterlichen Autorität. Diese wird beschränkt auf die materiellen und rituellen Angelegenheiten, die mit der Eheschließung verbunden sind. Damit erfolgt nach dem Auswahlprozeß – dem, wie einige der radikaleren jungen Frauen, die auch entsprechend gehandelt haben, argumentieren, zustimmen müssen, weil sie gegenüber demjenigen, der bezeugermaßen ein guter Muslim ist, ist kein Vetorecht haben – ein Einklinken 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, Leumund, Familienhintergrund und arrangieren die anstehenden formalen Akte.⁶⁵ In dieser Funktion, in der sich Erfahrungswissen, Wissen um den Ritus und Sorge um das Wohlergehen der Töchter einbringen, werden sie durchaus auch geschätzt und als unentbehrlich betrachtet. Die traditionelle Form erfährt somit keine Auflösung, sondern eine Modifizierung.

Wenn man hier von Individualisierung sprechen will, dann in dem Sinne, daß kein Herauslösen aus dem sozialen Netzwerk erfolgt, sondern eine

Repositionierung zugunsten der jungen Leute stattfindet. Und dabei scheint es noch nicht einmal so zu sein, daß die Eltern sich gegen diesen Prozeß ernsthaft sträuben. Zwar stellen die jungen Frauen es als außergewöhnlich oder, wie Afaf es formuliert, »gewagt« heraus, wenn, wie ihre Mutter konstatiert, »jetzt schon die Tochter den Mann ins Haus bringt« und fast immer erwarten sie Schwierigkeiten, die aber zu ihrer Erleichterung und ihrem Erstaunen gleichermaßen nicht eintreten, jedoch zeigt die dieser Arbeit zugrundeliegende Untersuchungseinheit eine Tendenz zur individuellen Wahl, während der traditionelle Pfad als eventuell nützliche Zusatzstrategie Akzeptanz findet. Aus der Sicht der Frauen findet keine Grenzüberschreitung statt – das wäre der Fall mit einem Freund, zu dem intime Beziehungen bestehen –, sondern eine vernunftgeleitete und eigenverantwortliche Ausweitung.

In ihren Erzählungen konstatieren die Frauen eine Veränderung des Gegenstandes, eine Umordnung unter islamischen Vorzeichen. Aus der Ehestiftung, der eher materielle Strategien zugrundeliegen, ist eine Partnersuche, die die innere Übereinstimmung betont, geworden. Als systematisches Kriterium in der Konnotation mit wechselseitiger Anerkennung als Basis einer kontinuierlichen Selbstaffirmation drängt es auf die Herauslösung aus der traditionellen Form und ihres Verfahrens der Zuordnung von Individuen. Damit einher geht zwangsläufig eine Aufweichung des alten islamischen Kulturelementes der Geschlechtersegregation. Seine »Trivialisierung« (Göle 1995: 13) in der traditionellen Ehe strikt ablehnend, aber seinen ethischen Wert akzeptierend, ist das Bestreben einer vorsichtigen Ausbalancierung ersichtlich.

Der ideale Ehemann: Ein ›wahrer‹ Muslim

Die Spannungen zwischen den Geschlechtern, das Vorhandensein mehrerer, nicht klar abgegrenzter, ineinanderfließender und vor allem von den Männern strategisch einsetzbarer Modelle der Geschlechterbeziehungen einerseits und der Wunsch nach Ehe und Familie andererseits bringen die Frauen ziemlich früh dazu, sich mit den Geschlechterbeziehungen auseinanderzusetzen und Wachsamkeit gegenüber möglichen Partnern zu entwickeln. Mit der Bindung an die islamische Regulierung, in der Ehe und Familie gleichermaßen als religiöse und soziale Pflicht zur Gestaltung moralischer Ordnung definiert ist, verschärft sich einerseits diese Wachsamkeit, während der Auseinandersetzung andererseits eine klare Stoßrichtung gegeben wird. Die islamische Regulierung bildet eine relativ

übersichtliche Operationsbasis für die Aushandlung der Geschlechterbeziehungen und entlastet die Individuen, denen jedoch immer noch die ›Übersetzungsarbeit‹ in ihren persönlichen Situationen und Beziehungen bleibt. Es liegt an ihnen, die recht kargen, manchmal mehrdeutigen oder unklaren Angaben auf ihren historisch anderen und diffusen Alltag zu applizieren und zwar möglichst systematisch, um Widersprüche zu tilgen, die anderen ihnen nur allzu gern als inkonsequent ankreiden würden und die der eigenen Orientierung an Rationalisierung und Systematisierung widerstreben. Dabei steht allerdings nicht unbedingt ein Zwang im Hintergrund, mit Gewalt den Alltag an den Islam anzugleichen; im Sinne von praktischen Anleitungen sind Koran und Sunna nur begrenzt einsetzbar. Es besteht vielmehr eine Idee Islam, die auch ohne direkten Bezug auf den Islam in den Alltagshandlungen und -haltungen zirkuliert. Die folgenden Beschreibungen über die Vorstellungen eines adäquaten Ehepartners und einer wünschenswerten ehelichen Beziehung erscheinen durchaus als charakteristisch für die jungen Frauen.

Der islamische Weltmensch

Die enge Beziehung zwischen der Aushandlung der Geschlechterbeziehung und dem Islam im Generellen stellt zum Beispiel Hatice dar. Sie tut dies in der folgenden Erzählpassage anhand der Erläuterung, wie sie ihren Ehemann kennengelernt hat, und in der Erklärung ihrer Motive, sich für ihn zu entscheiden:

»Der war im Urlaub hier und *, ja, der hat in Ägypten studiert, der war im Urlaub hier, weil ein Freund von ihm meine Freundin geheiratet hatte. Und ich wollte nach Ägypten (lacht). Ja, eigentlich wollt ich nach Ägypten. Nur heiraten wollt ich nicht unbedingt (lacht). Das hat mich gereizt, ja, also das Thema Heiraten natürlich nicht so, aber daß er in Ägypten studierte, das hat mich schon gereizt. Er hat dort Islamwissenschaften studiert. Das hat mir dann auch imponiert, weil ich dann wußte, er ist nicht von Traditionen überlagert. Er weiß, * er ist auch wirklich nicht so ein, von meinem Mann kann man sagen, er ist ein Weltmensch. Das ist das wahrscheinlich, was mich hingezogen hat. Daß er nicht so'n Türke war, daß er ein Muslim war, ich hätte auch einen deutschen Muslim heiraten können, ja *. Und ich wußte, er kennt sich aus und er kann mir nie Unrecht tun, weil unser Richter wird dann * das Leben des Propheten sein, der einer Frau noch nie was Schlechtes angetan hat, ja. Mit dem kann ich gegen ihn ankommen, aber gegen einen normalen Türken kann ich mit so was nicht ankommen, ja. Und das hat geklappt, ja (lacht). Ich weiß auch Fälle, wo es nicht geklappt hat, wo die Männer vorgespielt haben, das gibt's auch. Wenn sie wissen, auf was die Frauen stehen.«

Als entscheidendes Motiv, sich für diesen Mann zu entscheiden, erscheint die (beiden gemeinsame) Distanz zur Türkei, zur Peripherie, die eine mentale Provinz ist, ein Ort der Knebelung durch Traditionen und Staatsmacht. Die lokale Mobilität geht einher mit einer mentalen und habituellen Mobilität. Das, wie man es in Anschluß an Anderson (1988) formulieren kann, Pilgern zu einem äußeren, einem räumlichen islamischen Zentrum fällt zusammen mit einem Pilgern zu einem inneren Zentrum. Der Muslim als »Weltmensch«, der sich Flexibilität und Übersicht durch Erfahrungen der Translokalität und der Relationalität angeeignet hat, der zu unterscheiden weiß zwischen dem Regime des traditionellen Islam und dem des Schrift-Islam und den letzteren als verbindlich betrachtet, wird dem traditionellen Türken, Marokkaner usw. entgegengesetzt. Die räumliche, ethnische wie nationalstaatliche Zentrierung, die Einmaligkeit des Lokalen, erfährt eine Aufhebung zugunsten des Translokalen und des Universalen. Das Universale, im Sinne des Wissenschaftlichen und Systematischen, hat zwar seinen attraktiven räumlichen Standort (hier konkret in der Al-Azhar-Universität, einem der bedeutendsten Zentren islamischer Lehre), aber der ist letztlich alltagsweltlich auch nicht bedeutend. Was zählt, ist seine individuelle Verinnerlichung. Das Universale ist, gebunden an die Individuen, nomadisierend. Das Nationalstaatliche, im Rahmen des Nationalstaatlichen definierte lokale Kultur und kulturelle Zugehörigkeiten versinken angesichts dessen in die Bedeutungslosigkeit. Das zeigt sich zum Beispiel an Hatices Bemerkung, daß sie ebensogut einen deutschen Muslim hätte heiraten können.⁶⁶ Das Wesentliche ist die Bindung an einen als authentisch verstandenen Islam der schriftlichen Quellen. Das schließt automatisch die Orientierung am »Leben des Propheten, der einer Frau noch nie was Schlechtes angetan hat«, ein. Der Prophet, der die Rechtstellung der Frauen verbessert, der sich gegen Zwangsverhehlung ausgesprochen, sie in verschiedenen Fällen gegen männliche Dominanzansprüche verteidigt, der seine eigenen Frauen geliebt und zumindest geachtet, Rücksicht auf ihre Bedürfnisse genommen, ihnen vertraut und ihnen eine Stimme gegeben hat⁶⁷, der souverän genug war für die Gesellschaft selbstbewußter und intelligenter Frauen, der, kurz zusammengefaßt, eine Stilisierung zum feministischen Mann erhält, wird zum männlichen Modell einer egalitären Geschlechterordnung. Als Ordnungsinstrument kann es aber nur funktionieren, wenn die Anerkennung seitens des Mannes da ist, wenn er gewillt und in der Lage ist, sich an dieses Regime zu halten, sich vom »normalen Türken« zum wahren Muslim zu transzendieren. Gegenüber einen »normalen Türken« allerdings, der kein »Weltmensch« ist, der sich innerhalb der traditionellen lokalen Bahnen bewegt und auch die ehelichen Beziehun-

gen entsprechend zu gestalten sucht, verfällt das Vorbild des Propheten als Ordnungsparameter für eheliche Gerechtigkeit. Ihm gegenüber sind weibliche Ansprüche nicht auf dieser Basis einklagbar.

Der islamische Taktiker

Allerdings – und das kommt in vielen Erzählungen zum Vorschein – scheint der Mann, der sich freiwillig an eine islamische Ethik der Ehe bindet, fast ein Glückstreffer zu sein. Trotz vorheriger Prüfung weiß eine Frau letztlich nie genau, ob der Mann, der sich als ›richtiger Muslim‹ präsentiert, tatsächlich ein solcher ist. Insofern ist Hatice's Hinweis auf den Schauspieler, dem es letztlich nur darum geht, die gewünschte Frau zu bekommen und sie sich zu unterwerfen, kein Einzelfall. Es scheint sich vielmehr um eine verbreitete Erfahrung bzw. Befürchtung zu handeln.

Das zeigt sich auch bei Aysel. Sie ist jünger als Hatice, nicht verheiratet und auch nicht besonders heiratswillig. Ihre Biographie ist gradliniger. Hatice ist nicht religiös im traditionellen Sinne erzogen worden, ihr Vater wurde zum ›liberalen Muslim‹ als sie im Jugendalter war, betrachtete das aber als mehr individuelle Sache. Sie selber hat von der grün-alternativen Szene zum Islam übergewechselt. Aysel hingegen stammt aus einer religiösen Familie, ist nie aus der Stadt, in der sie aufgewachsen ist, hinausgekommen bis auf einige Jahre, die sie in früher Jugend in der türkischen Provinz zubachte, wo sie gegen diese wie auch gegen den türkischen Islam eine Distanz entwickelte. Im Gegensatz zu Hatice ist ihr Leben in eine türkische ›community‹ eingebunden, die sie allerdings kritisch betrachtet. Während Hatice eher außerhalb und über einer solchen ›community‹ steht (nicht zuletzt durch diverse Wohnortwechsel), versucht Aysel sich durch unauffällige Strategien teils aus ihr herauszuziehen und teils sich in ihr zu behaupten. Diesen Umständen verdankt sie Insider-Kenntnissen, die sich in der folgenden Passage mitteilen:

»Ich kenn viele Typen, die sind echt daneben. In der Schule benehmen sie sich so toll. Und wenn man sie zu Hause beobachtet! Ich kenn viele von den Familien aus, weil die auch von uns da hinten (einem Stadtteil mit hoher türkischer Präsenz) kommen, wie die ihre Eltern behandeln, wie sie ihre Mutter verkloppen und so. Was man da alles hört. Und dann kommt man in die Schule, oh, ganz nett zu den Mädels und so, ne, richtig als ob die zustimmen würden für mehr Frauenrechte. ... Das machen sie absichtlich. Weil, wenn die so wären, würd keiner zu denen halten, auch keiner von den anderen türkischen Jungs. Deswegen vertrau ich ihnen nicht. Also man kennt sie nicht so gut. Man muß sie familiär kennen. So ein paar Jahre muß man sie schon kennen vorher. So richtig erkunden, wie sie in der Familie sind. (4) Es gibt so

ein Sprichwort in der türkischen Sprache: Entweder muß man eine Nacht mit ihm schlafen und seinen Furz hören, es ist ein schlimmer Spruch, aber es steckt auch ein bißchen Wahrheit drin, oder man muß mit ihm Handel machen, Wirtschaft. Daran sieht man, ob er geizig ist, streithaft ist, ob er sich schämt oder sich nicht schämt.«

Aysel identifiziert hier den öffentlichkeitstaktischen Muslim, der sich nach außen, im öffentlichen Bereich fortschrittlich und gerecht, der sich feministisch gibt, um Anerkennung zu ernten, zugleich aber im verborgenen familiären Raum zentrale islamische und allgemein menschliche Werte mit Füßen tritt und noch nicht einmal die eigene Mutter respektiert. Offensichtlich wird hier ein Zwang zu einer öffentlichen auf Universalismus zielenden islamischen Semantik der Produktion von Anerkennung, den die Frauen sehr wohl zu unterscheiden wissen von einem innerlich motivierten Projekt der Authentizität.

Daß die Übergänge von Tradition und Universalismus fließend sind, hat auch Serpil, gleich mehrfach, erfahren. So bezieht sie sich auf erste Auseinandersetzungen zu Beginn der Ehe:

»Und sie (die Mutter) dachte, als ich A. geheiratet habe, aha, der Mann wird sie jetzt fest anpacken. A. hat immer so tolle Versprechungen gemacht, ja, bei uns wird immer getrennt gegessen und so, Mann und Frau getrennt, ja, Hose darf sie nicht anziehen, erlaub ich ihr nicht. Ich meine, er war auch so, wie meine Mutter. Er war zwar so islamisch etwas weiter, aber, so *, er hat auch das Traditionelle gelernt einfach. Er hat sehr spät angefangen, so richtig Islam kennenzulernen, nicht so wie ich von Grund an, sondern, erst später. Und dann hat er natürlich aus den Büchern, aus den traditionellen Büchern traditionell gelernt und hat er, (hüstelt) das Traditionelle gelernt, und mehr türkisch Islam und am Anfang hat ich die **gleichen** Probleme wie bei meinen Eltern. Beim Fahrrad hat er auch schon: hmmm«.

Serpils Ehemann taktiert gleichermaßen nach zwei Seiten bzw. er hat, was die Sache nicht einfacher macht, keine eindeutige Linie, sondern er schwankt zwischen den Polen. Vor ihrer sehr traditionellen Mutter gibt er sich ebenso. Er hat, wie sie an anderer Stelle anführt, nie an Geschlechtertrennung gedacht. Ihr gegenüber gab er sich fortschrittlich, suchte eine ›moderne Frau‹, kritisierte jedoch nach der Heirat, daß sie Hosen trug und das Fahrrad benutzen wollte, also jene Dinge, die sie einige Zeit zuvor erhebliche Auseinandersetzungen mit ihren Eltern gekostet hatten und die zu wichtigen Markierungspunkten ihrer Selbstaffirmation geworden waren (vgl. Kapitel II).⁶⁸ Auch hier ist es das Türkisch-traditionelle, das sich bis in die Religion erstreckt und das mit einem universalen Islam kontra-

stiert wird. Deutlich wird, daß die religiöse Einstellung ein Lernprozeß ist. Man kann Personen anhand ihrer Ansichten, die, wenn man die obige Erzählsequenz zugrundelegt, sich vor allem in Praktiken, die über das Rituelle hinausgehen, auf einer Ordnungslinie anordnen. »Weiter sein« heißt das Traditionelle zu transzendieren. Das wiederum ist eine Frage des Subjektiven durch die Wahl dessen, was man auf sich wirken läßt, was man lernt.

Der Kampf um eine islamische Definition des Weiblichen

Bevor Serpil A. kennenlernte, war sie mit einem anderen jungen Mann befreundet, fast verlobt. Er ist für ihre islamische Entwicklung insofern wichtig, als die Diskussionen mit ihm dazu beigetragen haben, ihr den Weg herauszuweisen aus der zunehmend bedrückend erscheinenden Enge der Traditionalität, die sie schon seit geraumer Zeit wahrgenommen hatte, aber alleine nicht überschreiten konnte. Der Kontakt mit ihm bedeutete für sie nicht nur einen Reflexionsschub in Richtung islamische Identität, sondern auch einen Rahmen, in dem sie herausgefordert ist, ihre Vorstellungen von islamischer weiblicher Identität konkret umzusetzen, abzugrenzen und zu behaupten. Dieser moderne Muslim, der für sie zu den ersten modernen Muslimen gehörte, zu denen sie Kontakt fand, erwies sich jedoch im Laufe der Freundschaft zunehmend als stockkonservativ und einengend:

»Er war sehr streng, also er war so, sehr streng im Islam und *(hüstelt) hat sich als frommer Muslim gegeben und er hatte so Probleme mit meinem, freien Umgang mit dem anderen Geschlecht, also mit den Männern, (lacht) mit meinen Kumpels (Kommilitonen, S.N.). ... Ja, überhaupt wie ich mit denen rede, daß ich mit denen Spaß habe, daß ich mit denen zusammen auch lachen kann, daß ich mich mit denen treffe überhaupt ..., daß ich nicht so zurückhaltend war. Also ich war ganz normal und offen wie zu Frauen auch. Ich hab ja nichts gemacht, ... sondern ganz normal mit denen mich unterhalten und Witze gemacht. Und damit konnte er nicht klar kommen. Er hat, wir haben ein paar Mal darüber diskutiert. Ich hab meine Meinung gesagt, er hat seine Meinung gesagt. Und ich hab mich nicht verändert. Er hat natürlich von mir das erwartet, daß ich mich jetzt ändern sollte, wenn ich mit ihm zusammen bin. Aber ich war ganz normal so, weil ich wollte auch innerhalb meiner Ehe mich so verhalten. Wenn ich verheiratet bin, will ich ja auch nicht irgendwie von meinem Mann eingeeengt werden. Und der hat dann gesagt, »nee, so geht das nicht; wir passen nicht gut zusammen« und hat Schluß gemacht. ... Aber wir sind dann

trotzdem noch 'n halbes Jahr zusammengeblieben. Also, was heißt zusammen, wir haben uns immer wieder getroffen wie früher auch, ne, also wie sonst auch, weil er das, weil er darauf bestanden hat auch. Weil ich wollte mit ihm dann gar nichts mehr zu tun haben, weil / er ja so mit Frauen nichts zu tun haben wollte. Also er hat mir gesagt, ich könnte ja mit ihm Witze machen, weil ich hab ja mit ihm auch Spaß gehabt so. Der war ja auch 'n witziger Typ. ... Und *, er hat mit mir auch zusammen gelacht und ich mit ihm auch. Und dann hab ich ihm gesagt, als wir, während der Diskussion hab ich ihm gesagt, du kannst doch nicht von mir erwarten, daß ich mit denen nur über fachliche Sachen, also über die Vorlesung und so und sonst weiter nichts, ne, weil, mit dir sitz ich genauso und mache Witze und lache. Weil wir haben doch auch unseren Spaß. »Ja wir wollen ja auch heiraten« ... Ich meine, jeder kann doch dir 'nen Heiratsantrag machen und du redest mit ihm ganz frei und offen und mit dem anderen redest du nicht, weil er keinen Heiratsantrag gemacht hat. Ist doch doof, ne. Und, na ja, konnte er nicht kapieren. Als er * Schluß gemacht hat, hab ich gedacht, er würde jetzt mit mir nicht mehr reden, weil er will mich ja nicht heiraten, warum soll er mit mir noch reden. Wir haben ja nichts mehr zu besprechen, ne, wenn wir nicht heiraten wollen. So denkt er ja immer. Und dann hab ich ihn auch nicht mehr begrüßt und so, auch nicht mehr mit ihm gesprochen. Aber nicht aus Böswilligkeit oder so, weil es ist seine freie Entscheidung gewesen. * Wir haben ja, nichts Schriftliches gehabt, oder nichts Festes so. Er hätte jederzeit Schluß machen können. Es wär kein Problem. Ich fand es nur traurig, daß er es nach sechs Monaten erst bemerkt hat, daß wir nicht zusammenpassen und nicht direkt im ersten Moment, wo er mich gesehen hat mit den Jungs zusammen. Und *, das fand ich traurig und * (2) da kam er zu mir und wollte mit mir ganz freundschaftlich bleiben, also daß wir doch uns unterhalten sollen wie Freunde. Ich hab gesagt, ich hab nichts dagegen, ich hab ja auch andere Freunde, außer dir (belustigt). Das würde **für mich** überhaupt kein Problem sein. ... Na, okay, dann waren wir wieder wie früher, so als ob wir wieder heiraten wollten (belustigt). Also, überhaupt die ganzen Diskussionen, also über private, über persönliche Sachen haben wir geredet. Der hat mich sogar angerufen, bei mir, zu Hause, also bei der Arbeit. Also, ganz normal, als ob man zusammengehören würde, weißt du. Und * (2), da hab ich mir doch wieder Hoffnung gemacht, weil ich dachte, der will doch was von dir oder der war / wieder eifersüchtig. Also, obwohl wir nicht zusammenwaren kam er zu mir, hat gesagt, find ich nicht gut, daß du mit dem und dem So-so gelacht hast heute. Und *, der war sehr hart, knallhart. Hab ich gesagt, wieso das denn, das hat doch mit uns mit uns, also mit dir gar nichts. »Ja denk nur nicht, weil mit uns Schluß ist, daß es—, *, daß es auch die Regeln—, daß die Regeln dann auch verschwinden«.

Plötzlich dann, von einem Tag auf den anderen, brach er den Kontakt ab. Er teilte ihr mit, er könne »nicht mehr zu einer anderen Frau * Kontakt haben,

weil er jetzt heiraten möchte, also weil er eine andere Frau kennengelernt hat.« Für Serpil, die dachte, er habe noch Interesse an ihr, war die Angelegenheit ein »Riesenschock«. Sie fühlt sich betrogen, weil er sie nicht so nehmen wollte, wie sie ist. Immerhin ist sie ihrer Ansicht nach von vornherein ehrlich gewesen, hat sich nicht bemüht, von ihren Charakter »das Beste zu zeigen« (vgl. Amina weiter oben). Sie hat sich nicht an abstrakten Verhaltensnormen orientiert, sondern von vornherein ihr authentisches Selbst präsentiert – eine Unterscheidung, die die meisten Frauen dezidiert treffen. Sie hat von Beginn an deutlich gemacht, daß sie ein geselliger Typ ist und nicht verhehlt, daß sie diese Geselligkeit nicht nur auf Frauen beschränkt, sondern ohne nach Geschlecht zu sondieren, auch »Kumpels« einbezieht. Dabei weiß sie sehr wohl zu unterscheiden, wen sie als Mann, als möglichen Sexualpartner und wen als »Kumpel« zu behandeln hat und richtet ihr Verhalten darauf ein. Ihrem Selbstverständnis nach, das auch die anderen Frauen im Rahmen dieser Untersuchung teilen, hält sie sich damit durchaus an die islamischen Regeln, indem sie nichts Schlechtes, keine Verführung, keinerlei sexuelle Absichten intendiert. Mit dieser Einstellung wird auch der Tatsache Rechnung getragen, daß, unabhängig von der jeweiligen religiösen Einstellung und dem individuellen Bemühen den religiösen Regulierungen gerecht zu werden, die Alltagswelt so beschaffen ist, daß eine zwischengeschlechtliche Kommunikation unumgänglich ist, wenn man sich nicht im Haus einschließt.⁶⁹

Trotz der sehr persönlichen Umstände dieser geschilderte Geschichte ist die Lehre, die daraus gezogen wird, geradezu paradigmatisch für eine auch von anderen Frauen in anderen Zusammenhängen erlebte oder befürchtete Doppeldeutigkeit des Islamischen. Nicht nur kann sich der sich als richtiger Muslim Präsentierende zunehmend als Schein-Muslim entpuppen, der, auch wenn ein entsprechender Wissensstand vorhanden ist, die Frage der Geschlechterbeziehungen ausklammert, auf bloße Kontrolle zielt und damit, wie Serpil an anderer Stelle formuliert, das Prinzip der gegenseitigen Ehrlichkeit ignoriert, sondern ein doppeltes Spiel kann auch den strategischen Einsatz von Normen bedeuten. So nimmt sich Serpils Ex-Freund, der ja noch nicht einmal, wie anderen jungen Männern unterstellt wird, eine persönliche islamische Ethik simuliert, sondern sich als radikal konservativ erweist in seinen männlichen Überlegenheitsspielen, trotz seiner Regelobsession, heraus, seine eigenen Regeln zu durchbrechen: Er lehnt jeglichen Kontakt zwischen den Geschlechtern ab, es sei denn es besteht eine Heiratsabsicht; gleichzeitig aber bedrängt er sie, sich weiterhin mit ihm zu treffen, was sie auf der Grundlage ihres Wissens um diese Obsession als Fortführung der Beziehung interpretiert. Er stellt Re-

geln auf, die zu durchbrechen er nur sich zugesteht. Dabei wirft er ihr unmoralisches Verhalten vor, aber fordert es, zu seinem Vergnügen, gleichzeitig für sich. Er verleitet sie zum unmoralischen Handeln und verurteilt sie deshalb. Er maßt sich trotz seiner Bekundung, daß er, durch ihr Verschulden, kein Interesse mehr an ihr haben kann und damit, in ihren Augen, als Fremder auch keine Befugnis hat, sich um ihre Angelegenheiten zu kümmern, an, als Kontrollinstanz im Namen von Regeln, die sie nicht anerkennt, zu fungieren. Weil er weder eindeutig als Schein-Muslim oder als unwissender traditioneller Muslim zu definieren ist und nicht zuletzt weil Serpil ihn noch liebt, aber ohne ihre persönliche mühsam entfaltete Authentizität opfern zu wollen – die Negierung ihres inneren Wesens, die Forderung nach Unterdrückung oder Verstellung kann nicht die Basis für eine Partnerschaft sein –, ist ihre Verteidigung eingeschränkt. Sie weiß, daß seine Position nicht richtig ist und fühlt sich im Recht, aber wird überascht von einer Polarisierung, die selbst in dem auftreten, was sie als modernen Islam definiert und die ihre Identitätsgrundlagen massiv bedrohen.

Der post-traditionelle Islam trägt Doppeldeutigkeiten in sich, indem es offensichtlich keine klare Verbindlichkeit über die Form der Geschlechterbeziehungen gibt, sondern Positionen, die von Individuen getragen und gegeneinander ausgetragen werden. Das Feld der Regeln ist zwar halbwegs übersichtlich durch den Bezug auf einen Satz von Texten, aber es bestehen nicht nur verschiedene Interpretationssätze, sondern es kann auch Raum geschaffen werden für taktische Manöver der partiellen Aufhebung und der Schließung, die moralisch begründet werden. In der Konnotation von Moral und Geschlecht besteht im interaktiven Spiel, in das heimlich traditionelle Elemente eingeschmuggelt werden können, stets die Möglichkeit der Hierarchisierung.

Auf einen feinen Unterschied muß in diesem Zusammenhang noch aufmerksam gemacht werden. Auf der ideologischen Ebene sind die jungen islamischen Frauen überzeugt von der Gleichheit der Geschlechter. Der wesentlich komplexere Alltag verweist jedoch auf habituell verankerte Ungleichheiten, die die Frauen registrieren, aber keine Anstalten zur Revision machen. So ist es zum Beispiel eine typische Situation, daß eine Frau nicht hinter einem Mann hinterhertelefoniert, daß der Mann den ersten Schritt macht, um Beziehungen zu konstruieren, daß während gemischtgeschlechtlicher Diskussionen der Mann bzw. die Männer dominieren und Frauen, die ohne männliche Anwesenheit ganz lebhaft sind, plötzlich ruhig werden und, zwar merklich unzufrieden, aber widerspruchslos die zweite Bank einnehmen. Ein islamischer und/oder traditioneller Weiblichkeitscode – beides fällt in dieser Hinsicht kaum reflektiert zusammen –,

der die Frauen in verschiedenen Situationen der zwischengeschlechtlichen Kommunikation zum verletzlichen und bescheidenen Geschlecht macht, steht in Kontrast zu Identitäts- und Öffentlichkeitspolitiken, deren Kernbestandteile Selbstbehauptung und Repräsentation sind. Zugleich gebietet die Minderheitensituation Loyalität wie auch experimentelles Handeln innerhalb eines Geflechts verschiedener, sich überschneidender Kompositionen von Regeln und Werten. Für die Frauen bedeutet das, daß sie mitten in einem chaotischen Feld stehen, das sich aus einer Serie verschiedener kommunikativer und interaktiver Räume und Handlungsregime zusammensetzt, die in eine halbwegs kohärente Ordnung gebracht werden müssen. Die Geschlechterbeziehungen sind darin ein Feld, in dem um den Pfeiler der Selbstaffirmation »aufgeräumt«, umgeordnet wird, in dem aber auch Widersprüchlichkeiten, Lücken, Ungleichzeitigkeiten, Arrangements der Not präsent sind. Das ist den (weiblichen) Einzelnen durchaus auch bewußt, aber es scheint entschieden einfacher zu sein, in eine Auseinandersetzung um Anerkennung einzutreten, die sich auf formalen Diskurse gründet als eine Reformulierung des »Fremdzwang(s) des sozialen Brauchs«, der eins ist geworden ist mit einem »weitgehend zur zweiten Natur, zum individuellen Selbstzwang des sozialen Habitus« (Elias 1986: 425) vorzunehmen. Dennoch läßt sich aus einzelnen Biographien wie an Beobachtungen einzelner Personen über den in dieser Studie zugrunde liegenden Erhebungszeitraum hinaus nachvollziehen, daß individuelle Prozesse der allmählichen Revision dieses Fremdzwanges im Gang sind.

Die Feminisierung islamischer Regeln

Eine auf islamischer Basis geführte Ehe bedeutet aus der Sicht der jungen Frauen die Konstituierung eines »konjugalen Paares« innerhalb der »Stilistik einer Existenz zu zweit« (Foucault 1989: 196). Foucault bezieht sich mit diesen Begriffen auf einen neuen Entwurf des Paares in der Antike, der aus der Idee und der Praxis der »Ästhetik der Existenz« hervorgeht und in der Erweiterung die Stilisierung der Ehe und der Geschlechterbeziehungen umfaßt. Unverkennbar handelt es sich dabei um eine Ästhetik der männlichen Existenz, in der sich der Mann als Moralsubjekt in der ehelichen Beziehung konstituiert und unverkennbar ist es auch nur dieser Aspekt, den Foucault interessiert. Die Ehe ist ein Feld zur Entwicklung von neuen Formen des politischen Spiels, sich als handelndes Subjekt zu entwerfen. Auch wenn es ein männliches Spiel ist, erzeugt es, wie Norbert Elias (1986) unter Hinweis auf die Rechtsentwicklung zugunsten der Frauen

herausstellt, »Wandlungen der Machtbalancen zwischen den Geschlechtern« und einen »emanzipatorischen Wandel« durch eine Angleichung des Weiblichen an das Männliche (z.B. der gleichen »Erziehungschancen«; Elias 1986: 435). Auch wenn die Kultivierung des Männlichen der zentrale Aspekt ist, verbindet sich mit der Umformulierung der Geschlechterbeziehungen eine Umformulierung der sozialen Geschlechteridentitäten, die sich in praktische und alltagsweltliche Formen zu transformieren hat.

Bisher wurde argumentiert, daß die jungen Frauen mit ihrer Islamisierung sich als handelnde Subjekte konstituieren und damit ihre soziale Position neu kalibrieren. Sich selbst fortlaufend als autonomes Subjekt zu konstituieren, schließt jedoch die Fortführung im Rahmen der Geschlechterbeziehungen ein. Nur unter den Bedingungen derselben Orientierung und der gegenseitigen Anerkennung als gleichwertiger Partner kann sich dieses Projekt in der »Stilistik einer Existenz zu zweit« realisieren. Zur selben Orientierung gehören gleichermaßen ein Verständnis vom modernen Islam wie das, im Falle der akademische Karrieren anstrebenden Frauen, gleiche Bildungsniveau, das nicht nur den sozialen Aufstieg in Verbindung mit einer entsprechenden Ausformung von Weiblichkeit und Geschlechterbeziehungen garantiert, sondern auch die Aussicht beinhaltet, daß der Gebildete soziale Beziehungen zu reflektieren weiß und sich nicht aus bloßer Bequemlichkeit von der Woge der Tradition tragen läßt. Verbunden mit der Gleichstellung der Geschlechter ist nicht nur eine Angleichung des Weiblichen an das Männliche, sondern eindeutig besteht die umgekehrte Tendenz der Zurückschneidung alltagspraktischer männlicher Rechte, bei der die Tradition im Vergleich zu den Frauen großzügig erweist hin auf das weibliche Maß. Das wird deutlich in den folgenden Erzählpassagen. Die erste bezieht sich auf das Schwimmen in öffentlichen Schwimmbädern ohne Geschlechtertrennung, das für die Mädchen und Frauen durch die Konfrontation mit nackten Körpern und die Präsentation des eigenen Körpers als sittliche Gefahr gilt:

»Meiner Schwester und mir wurde nicht erlaubt, in der dritten Klasse schwimmen zu gehen. Meinten sie (die Eltern), 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 Brüder, S.N.), 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, S.N.) muß da hingucken. Ist genauso schlimm für mich.«

Die Verschiebung ist eindeutig. Dürfen der Tradition nach, so sie eng ausgelegt wird, Mädchen bereits vor dem Einsetzen der Pubertät nicht ins Schwimmbad, so gilt für die Jungen keinerlei Beschränkung. Für die jungen Frauen, die zum Teil bis heute nicht schwimmen können, ist das eine eindeutige Diskriminierung aufgrund der Geschlechtszugehörigkeit. Für sie ist eine edukative Differenzierung nach Geschlecht erst mit dem Einsetzen der sexuellen Reife erforderlich. Dann jedoch unterliegen Jungen und Mädchen, Frauen und Männer den gleichen moralischen Risiken und bedürfen der gleichen Sicherheitsmaßnahmen. Ersichtlich ist eine Übertragung der Restriktionen, die für Frauen gelten, auf die Männer.

Auch die nächsten Passage stehen unter diesem Zeichen der Gleichgewichtung. So beklagt sich Ilknur 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. ... 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.«

Ilknur, die sich streng an das unmißverständlich klare und keinen Bedeutungsvarianten zugängliche islamische Gebot hält, daß Sex nur in der ehelichen Verbindung zulässig ist, klagt nicht nur die Doppelmoral der sich als islamisch bezeichnenden Männer an, die zwei »sexuelle Systeme«, zwei Sexualcodes benutzen und den einen gegen den anderen ausspielen, es sich damit gutgehen lassen und sich dabei zum richtenden Moralapostel aufspielen, sondern sie formuliert ein gegenseitiges Recht auf einen keuschen Lebenswandel des anderen.

Umfassend äußert sich auch die im Umgang mit Koran und Sunna versierte, gesellschaftspolitisch interessierte Hamida, deren Argumentation eine vergleichsweise starke ideologische und gesellschaftspolitische Orientierung aufweist. Das zeigt sich an der folgenden Erzählpassage. Diese schließt, Hamidas in Marokko geprägten islamischen Biographie folgend, an eine Erörterung über die Verunglimpfung des Islam in den Medien an, die den Stoff für ihre Dokumentarberichte häufig in den armen, von einfachen Leuten bewohnten städtischen Vierteln Marokkos finden und den Islam in eine Kausalbeziehung mit Analphabetismus, archaischen Traditionen und hohen Fruchtbarkeitsraten stellen. Hamida bringt das zum »Ausrasten«, aber der Grund liegt nicht an den dargebotenen Tatsa-

chen, die sie keineswegs in Abrede stellt, sondern vielmehr in der einseitigen Typologisierung des Islam, die daraus gefertigt wird. Direkt im Anschluß kommt sie auf die Geschlechterbeziehungen, die damit eindeutig im Kontext sozialer Hierarchisierung und der Dichotomie zwischen Tradition und Religion stehen, zu sprechen:

»Mein Gott, das hat überhaupt nichts mit Islam zu tun. Islam hat überhaupt nicht gesagt, daß die Frau zu Hause bleiben soll oder daß Haushalt nur für Frauen bestimmt ist. Es gibt keine koranische Verse und kein Hadith, der so was bestätigt. Also eine Frau ist genau so—, was eine Frau nicht darf, darf auch der Mann nicht. Aber bei uns in Marokko ist es erlaubt, daß Männer viele Sachen machen dürfen, die die Frauen nicht dürfen und das ist überhaupt nicht der Fall in der islamischen Religion. Also Sie können schon sehen, wie weit **wir** sind von unsere Religion, also wir können überhaupt kein Beispiel sein für euch irgendwie (lacht). Das ist halt sehr wichtig zu unterscheiden, Tradition und Religion, also Tradition und Islam sind total verschiedene Sachen. Also zum Beispiel ein Mann darf eine Freundin haben, eine Frau darf keinen Freund haben. Ein Mann darf **auch** keine Freundin haben. Die Beziehung Mann und Frau darf nur so locker geführt werden, wenn, das heißt der Mann darf zu der Frau gehen oder die Frau darf zu dem Mann gehen, wenn sie eine Heiratsbeziehung haben, so im Rahmen der Institution Ehe, aber nicht nur so. Also was der Mann nicht darf, darf die Frau genauso nicht in der islamischen Religion. Aber nein, was sagen die Marokkaner: »Das ist ein Mann, du bist eine Frau. Du darfst nicht draußen übernachten«. Der Mann darf auch nicht draußen übernachten. Wozu? ... Ich glaub, ich hab mich klar ausgedrückt, daß einfach das, was die Männer nicht machen dürfen, auch die Frauen nicht tun sollen. So ist es. ... Die Beziehung von Mann und Frau beschränken sich auf— *, das heißt noch lange nicht, daß eine Frau nicht mit einem Mann sprechen **darf** oder ihn nicht sehen **darf**. Man kann schon mit einem Kollegen in der Uni oder auf der Arbeit, die können schon miteinander reden, aber, es wird nicht, es gibt keine enge Beziehung zwischen Mann und Frau außerhalb der Ehe. Aber natürlich in einer islamischen Gesellschaft, die Familie ist schon patriarchalisch, aber, in einer anderen Art und Weise. Das heißt ein Mann hat mehr Verantwortung als eine Frau in einer Familie, das heißt er muß auf seine Frau achten, er muß sie schützen, das heißt patriarchalisch bei uns, islamisch gesehen, wirft auf die Schultern des Mannes viele Verantwortung, nicht viele Freiheiten, sondern viele Verantwortungen. Das heißt für Männer, die richtig ihre Religion verstehen, es ist schlimm, eine patriarchalische Familienführung zu haben, eine Familie zu haben. Das ist sehr, sehr schlimm. Warum? Die haben mehr Verantwortung als eine Frau. Der wird dafür bestraft, was seine Frau macht. Zum Beispiel wenn er jetzt seine Frau ohne Schleier in der Straße 'rausläßt, dann wird er dafür bestraft. Warum? Weil, er hat nicht versucht sie daran zu hindern. Natürlich erst mal

mit Freundlichkeit, also man muß erst locker mit der Frau reden und erst, wenn sie wirklich hartnäckig wird, dann, darf er sie strafen auf verschiedene Art und Weise. Er kennt sich dann aus, wie seine Frau so zu * beschränkt ist oder unter Kontrolle kommen kann. Das war's. Es ist der Mann, der hat wirklich mehr Verantwortung in einer Familie, also ich bete wirklich zu Allah für ihn, (belustigt), er hat viele, viele Probleme, nicht viele Probleme, sondern viel Verantwortung. Das ist sehr schwer. Verantwortung zu haben ist keine leichte Sache. ... Aber die Frau ist auch verantwortlich innerhalb des Hauses. Sie muß auch auf die Kinder achten. Sie muß auch über alles was die Kinder tun oder nicht tun, dem Mann Bescheid sagen. Nicht wie viele Frauen es tun, die zum Beispiel, die helfen ihre Söhne Haschisch zu kaufen oder die helfen ihre Söhne was weiß ich, also solche Frauen sind natürlich auch nicht islamisch. Die sind auch dafür verantwortlich, daß ihre Kinder oder auch der Mann, zum Beispiel der Mann, wenn er irgend etwas Falsches macht, dann ist die Frau auch dran. Dann muß sie sagen, ja hallo, das geht nicht so weiter, also das ist keine islamische Regel, du mußt Allah beachten. Also es ist eine gegenseitige Verantwortung, wie ich schon sagte. Nur, der Mann hat mehr Verantwortung gegenüber der Familie als die Frau, aber die Frau hat auch Verantwortung. Nur er ist für die Frau verantwortlich und für die Kinder. Und die Frau ist nur für die Kinder praktisch verantwortlich. Aber auch, wenn der Mann jetzt was Falsches macht, dann ist sie auch verantwortlich, ihn dran zu behindern oder so.«

»Was die Frau nicht darf, darf der Mann auch nicht« und umgekehrt. Es gibt somit keine spezifischen Rechte, die sich auf das Geschlecht gründen. Das gehört zu den zu bekämpfenden Untugenden der Tradition. Die Gleichheit der Geschlechter ergibt sich aus den gleichen Pflichten gegenüber Gott und der Gesellschaft. Allerdings macht Hamida auf einen Punkt aufmerksam, der dieses Prinzip durchbricht und in der Aussage des Korans »Doch die Männer sind eine Stufe über ihnen« wurzelt. Ihre Argumentation trifft sich mit der El-Bahnassawis, der die Bedeutung dieser Aussage darin sieht, daß »unter bestimmten Umständen die Frau das Recht auf besonderen Schutz hat. Diese eine Stufe bezieht sich mehr auf die Verpflichtungen, die der Ehemann gegenüber seiner Frau zu erfüllen hat« (1993: 57). Neben der Funktion des Schutzes, zu der der Stärkere gegenüber dem Schwächeren verpflichtet ist, verweist El-Bahnassawi auf den Aspekt der materiellen Versorgung und ein Herrschaftsmodell, das in der Familie dem Mann und dem Vater dieselbe Funktion zuspricht wie dem Herrscher eines großen sozialen Verbandes, jedoch eingeschränkt ist durch »die Grenzen, die die göttliche Lehren für alle Betroffenen gesetzt haben« (ebd.: 58). Solche Aussagen lassen sich kaum anders deuten als eine normative Rückbindung an eine Geschlechterhierarchie.⁷⁰ Für eine is-

lamische ›Geschlechterlehre‹ ist die Verbindung beider Prinzipien ein Kernstück islamischer Authentizität, die gegen eine westlich-universalistische ›Geschlechterlehre‹ ins Feld geführt wird. Der Erfolg dieses Projektes hängt dabei von den Individuen und ihren Kapazitäten »zu zweit eine Einheit zu bilden« (Foucault 1989) ab. Wie Hamida darlegt, wird Autorität im Sinne von Verantwortung, Pflicht zum gerechtem Handeln definiert; die Konnotation von Autorität und Freiheit ist nur unter den Bedingungen des Mißbrauchs gegeben. Die Kehrseite bilden Schuld und Versagen. Der laut Koran mit mehr ›Vorzügen‹ ausgestattete Mann steht mit diesen Vorzügen, die er vernünftig anzuwenden hat, stärker in Gottes Schuld und trägt ein höheres Risiko, sich Strafen zuzuziehen. Hamida verweist auch auf die vielen ›Probleme‹, die eine Ehefrau dem Mann machen kann und damit seinen höheren Auftrag, die Ordnung, für die er verantwortlich ist, durchkreuzt. Indem sie ›Probleme‹, die die Frau verursacht umdefiniert zur Herausforderung von verantwortlichem Handeln, der sich der Mann zu stellen hat, formuliert sie zugleich das Modell des konjugalen Paares, denn Verantwortung schließt Ignorieren oder Flucht aus, impliziert statt dessen gemeinsame Bindung. Das Paar erscheint als eine Einheit wechselseitiger Kontrolle. Zunehmend erfolgt in Hamidas Erläuterung eine Verschiebung. Der Mann hat in der ›patriarchalischen Familienführung‹ – hier ist zu beachten, daß das dargestellte Geschlechtermodell ein Familienmodell ist und sich nicht auf die Geschlechterbeziehung außerhalb familiärer Bindungen erstreckt – harte Arbeit zu leisten, offensichtlich dabei gegen zahlreiche Widerstände anzukämpfen, die nicht mit Gewalt, sondern durch Überzeugung und Vorbildwirkung zu überwinden sind.

Eine solche verantwortliche Funktion der Familienführung stellt sie als große Belastung dar⁷¹, die wiederum ohne weibliche Beteiligung kaum zu bewältigen ist. Die vernünftige Erziehung zum moralischen Menschen, die Hamida an anderer Stelle von der »Affenliebe« der Mütter gegenüber ihren Söhnen, die sie in Marokko weit verbreitet wähnt, unterscheidet, kann nur ein gemeinsames Projekt von Eltern sein, die die gleichen Prinzipien teilen, wenn sie eine pädagogische Einheit bilden. Eine positive Allianz zwischen den Gatten steht eine negative zwischen Mutter und Sohn, die nicht nur die Individuen korrumpiert, sondern auch der Ordnung einer vernünftigen Gattenbeziehung den Boden entzieht, gegenüber. Die Frau, als Ehefrau und als Mutter ist der unabkömmliche Bestandteil einer konjugalen ehelichen Einheit. Ihre Aufgabe besteht nicht nur darin, den Mann zu unterstützen, als Agentin Ordnung herzustellen etwa indem sie Kanalisierungsfunktionen zwischen Vater und Kindern übernimmt, sondern ihn als Gegengewicht zu korrigieren, wenn er islamische Prinzipien verletzt. In-

dem sie sich dieses Wissen beschafft, souverän darüber zu verfügen weiß und es kontinuierlich einfließen läßt in die stete Reproduktion der islamischen Ordnung, wird ein islamisches »hohes Paar« (Theweleit 1980) der wechselseitigen Kontrolle erzeugt, das aus Partnern besteht, die über gleiche Wissensbestände und Moral verfügen, die die gleichen sozialen Visionen gemeinsam unter wechselseitiger Korrektur anstreben und zugleich, als Plus, sich des Geschlechterkampfes diszipliniert enthalten um eines schwierigeren, dem Einzelnen (Frau wie Mann) mehr abverlangenden Projektes einer dauerhaften Gemeinschaft willen. Die Frau in diesem Modell ist nicht schwach; ihre Unterordnung unter als göttlicher Wille definierte rationale Regeln erfolgt aus Vernunft, ist, wenn man es so formulieren will, für sie als religiöser Mensch profitabel und sinnvoll – allerdings nur, wenn der Mann seinen Part erfüllt. Tut er es nicht, setzt die weibliche Pflicht ein, ihn dazu zu veranlassen. Hamida konzipiert somit eine Wendung durch die Umdefinierung des Bedeutungsgehaltes. Das islamische Geschlechtermodell beinhaltet ihr zufolge keine stete, grundsätzliche weibliche Unterordnung, sondern eine reziproke Ordnung, die durch Bildung, Intellekt, Disziplin und die Verknüpfung mit einer moralischen Gesellschaft aufrechterhalten wird. Es ist, wenn man den Begriff Unterordnung verwenden will, dann eine, die an strenge Bedingungen einer männlichen Selbstdisziplinierung und Unterordnung unter eine höhere Moral – nicht an eine Person, sondern an ihre Aufgabe, ihre Pflicht – geknüpft ist. In dieser Konstruktion wird der Gedanke der Unterordnung durch den der Umordnung neutralisiert. Zugleich wird deutlich, daß eine derartige, auf Moral basierende Symmetrisierung der Geschlechter keineswegs ein männlicher Gnadenakt ist oder eine Gabe, die nebenbei erfolgt, sondern einen Wandel der Persönlichkeitsstruktur in Richtung Selbstdisziplinierung und Selbstrationalisierung impliziert. Koran und Sunna bilden in diesem Modell gleichsam institutionalisierte Verbindlichkeiten. Das Eheleben, die Ordnung der Geschlechter in der Ehe bilden ein als gesellschaftlich relevant definiertes Feld der Selbsttechnologie. In diesem Feld liegt Hamidas Argumentation zufolge eine Gestaltungsmacht bei den Frauen mit der Chance und der Pflicht, die traditionelle Hierarchie aufzulösen und die Frauen zu Gleichen zu machen, ein Projekt, das nur realisierbar erscheint auf der Basis »aktiver Frauen« mit Bildung (formaler wie islamischer), hochgradiger Reflektivität und beständiger Selbstrationalität.⁷²

Hamidas (postkolonialer) Argumentationslinie, die den Entwurf eines weiblichen Staatsbürgers auf islamischer Basis in der Rationalisierung der Lebenswelt und der Geschlechterbeziehungen (und nicht mit einem Rückzug ins Private) enthält, wächst aus einer Position des autochthonen, sich

in Opposition zu Volkstraditionalismus und Postkolonialismus entfalten den Modernismus. Das islamistische Modell der Geschlechterbeziehungen entfaltet sich in der Referenz auf diese beiden Pole und im Hinblick auf das Projekt eines reformierungsbedürftigen zivilgesellschaftlich orientierten Nationalstaates. Angesichts dieses großen gesellschaftlichen Projektes erscheint der Aspekt der Geschlechterhierarchie als ein kleines Opfer, das bis auf weiteres erbracht werden muß. Bei den Frauen der zweiten Einwanderergeneration hingegen ist diese gesellschaftliche Argumentation nicht zu finden. Bestenfalls fällt der Hinweis einer positiven gesellschaftlichen Wirkung der islamischen Geschlechter- und Sexualmoral. Dieser bildet eine Reaktion der Verteidigung gegenüber des gesellschaftlichen Diskurses, der den Islam der Immigranten zur Ursache für wachsende Spannungen und Spaltungen in den westlichen Gesellschaften erklärt. Der Islam wird zum das Minus der Geburt aufhebenden Plus, zum begrenzten positiven Beitrag zur bestehenden Gesellschaft erklärt. Diese wirkt gegenüber einer Deklaration als soziale und politische Kraft der Erneuerung als ein geradezu bescheidenes Anliegen der Hinzufügung. Darin zeigt sich eine weitgehende Affirmation der westlichen Gesellschaft, die als eigene begriffen wird. Darin zeigt sich die lokale Besonderheit in der Reformulierung als Minderheit, deren Anerkennung über Multikulturalitätspolitiken erfolgt. Zentral ist in diesem Kontext wiederum eine Politik der Antiessentialisierung – sichtbar in der Distanz zu nahezu allem, was als traditionell definierbar ist, wobei diese Definition wiederum weitgehend übereinstimmt mit der Idee eines modernen Universalismus –, die in einer Bewegung der Absetzung vom Kollektiv in die Repräsentation des Selbst mündet. Zugleich bedingt der Anschluß an die lokalen Diskurse eine Idee islamischer Weiblichkeit, die nicht nur in bezug gesetzt ist zur traditionellen Weiblichkeit der Elterngeneration, sondern zu den Imaginationen und sichtbaren Umsetzungen einer ›deutschen Weiblichkeit‹ (vielmehr zu bestimmten Facetten, zu denen nicht die konservative zählt), die, wenn auch kritisch, aber durchaus nicht in allen Details negativ betrachtet, sich automatisch als Maßstab des Vergleichs aufdrängt.

Das wäre jedenfalls eine Erklärung für die weitgehende Absenz einer ideologischen Debatte über die Frage der Geschlechterhierarchie bei den Frauen, die in Deutschland aufgewachsen sind. Der Schwerpunkt liegt eindeutig auf der Verteidigung des Islam einerseits und dem Aufbau der islamischen Persönlichkeit in der Diaspora andererseits. »Die Mädchen«, so berichtet eine Muslima in fortgeschrittenerem Alter, »blühen richtig auf, wenn sie erfahren, daß der Islam ihnen auch Rechte gibt und nicht nur Druck bedeutet«. Aussagen wie diese spiegeln wieder, daß die Affirmation

des Islam in der zweiten Immigrantengeneration schwergewichtsmäßig reflexiv und formalisiert ist und daß diese Schwerpunktsetzung eine Reaktion auf öffentliche Diskurse ist, die den Rechtscharakter als Grundlage der Wertung hervorheben. Diese Perspektive zeigte sich zum Beispiel eindrucksvoll während einer Wochenendveranstaltung (von den Veranstalterinnen als *Da'wa*-Wochenende bezeichnet) in einer Moschee, die von älteren (das heißt mindestens zwanzigjährigen) und langjährigen Muslimas für Mädchen aus islamischen Familien zum Thema Frauen im Islam abgehalten wurde. Auf sichtbar großes Interesse stießen bei den Mädchen, von denen die jüngsten 15, 16 Jahre alt waren, Aussagen wie die, daß die Wahl eines Ehemannes bei der jungen Frau liegt und daß ein nachweislich guter Muslim nicht von den Eltern abgelehnt werden dürfe; daß vor der Eheschließung Gelegenheiten bestehen müsse, sich ausreichend kennenzulernen. Geradezu enthusiastische Reaktionen rief die Stellungnahme hervor, daß es vom Islam her keine weibliche Pflicht zur Hausarbeit gebe und auch nicht zur Erziehung der Kinder, wobei das letztere allerdings im natürlichen Interesse der Frau liege. Die Hausarbeit sei eine Pflicht des Mannes; wenn die Frau sie übernimmt hat sie, wie auch für die Erziehung, Anspruch auf Entlohnung ihrer Arbeit oder die einer Hilfe. Zudem sei der Mann dazu verpflichtet, seiner Ehefrau den gleichen Lebensstandard zu bieten, den sie vor der Ehe hatte. Das bedeutet unter anderem, daß eine Frau ein Recht darauf habe, ihre Ausbildung weiterführen oder ihren Beruf weiterhin auszuüben. Geraten wird zu entsprechenden Eintragungen im Ehevertrag, die dann rechtliche Wirkung haben. Die freudige Überraschung wich allerdings einer schweigenden Reserviertheit als eine Muslima (deutscher Abstammung) einwarf, daß nichts darüber hinwegtäuschen könne, daß die Frau eine Stufe unter dem Manne stehe und daß ihm ein Mehr an Rechten zustehe, wie das, auch bei vorheriger schriftlicher gegenseitiger Festlegung, sich eine zweite Frau zu nehmen; man könne nur verlangen, schuldlos geschieden zu werden.⁷³

Schweigen einerseits und die achselzuckende Bemerkung, es gebe halt Dinge, die festgeschrieben seien und die man durch Gegenargumente nicht aus der Welt schaffen könne andererseits scheinen den Umgang mit dem Hierarchie-Aspekt zu bestimmen. Er erfährt, und das macht den Unterschied zu Hamida aus, keine ideologische Überformung. Die Selbstdarstellungen geben Auskunft darüber, daß zwar persönliche Einschränkungen durch die Religion wie das Einhalten der Riten und der Verzicht auf außereheliche Sexualität als Opfer und Bestätigung der Selbstdisziplinierung betont werden, aber was die koranischen Definition der Geschlechterordnung angeht, steht der Egalisierungsaspekt auf Kosten des Hierarchie-

Aspektes im Vordergrund. Denn der Egalisierungsaspekt ist eine der wesentlichen Grundlagen für den Entwurf als autonomes Subjekt wie auch für Anerkennungspolitiken. Das im Zeichen und in den institutionellen Räumen des Universalismus gewachsene Projekt des authentischen Selbst, das auf gegenseitiger Anerkennung beruht und empfindlich auf asymmetrische Beziehungen reagiert, steht dem Hierarchie-Aspekt feindlich gegenüber. Der offensichtliche Widerspruch, der in der angeführten Episode durch eine einzelne Frau in dieser Runde aufgeworfen wurde, während die anderen Expertinnen dazu neigten, ihn zu übergehen, ist nicht lösbar. Er wird verdrängt, weil er nicht mit dem Entwurf des Selbst kompatibel ist.

In einzelnen Erzählungen wird verschiedentlich auf die Möglichkeit der polygamen Ehe und damit auf eine Praxis, die mit dem Entwurf des konjugalen Paares nicht vereinbar ist, verwiesen. In diesem Zusammenhang wird im Hinweis auf den Koran betont, daß diese Möglichkeit zwar vorhanden sei, aber die vom Propheten gesetzte Bedingung, daß ein Mann mehrere Frauen gleich behandeln soll, sei nicht realistisch; ein Mann wie der Prophet sei dazu in der Lage, aber eben nicht der durchschnittliche Mann. Gemessen an Hamidas Darstellung der hohen Ansprüche (s.o.), die sich an einen Vater und die kontinuierliche Reproduktion einer wechselseitigen Beziehung stellen, ist es für einen seriösen Muslim kaum möglich zwei intakte Familien zu führen. Auch die Idee des Selbst und der Anerkennung des Selbst und des Anderen in der ehelichen Beziehung schließt diese Eheform geradezu aus. Es gibt somit keinen praktisch relevanten Bezug, keine lebenspraktischen und ideellen Bedingungen, so daß es sich um ein artifizielles Problem handelt.⁷⁴

Ein anderer prekärer Punkt, in dem der Hierarchie-Aspekt zum Tragen kommt, ist das zuweilen formulierte Recht des Mannes, notfalls seine Ehefrau durch Schläge bestrafen zu dürfen. El-Bahnassawi verweist in diesem Zusammenhang auf Textstellen, die Gewalt in der Ehe verurteilen. Auch dieses ist ein Thema, daß sich in den Erzählungen kaum widerspiegelt. Zwei Frauen haben mit der Begründung von Mißhandlung – die eine bezieht sich auf physische Schläge (»er war eben doch kein richtiger Muslim«), die andere auf seelische Mißhandlung bzw. Nichtachtung – die Scheidung eingereicht. Für Hamida, die einzige, die dem Ehemann dezidiert ein Aufsichtspflicht über die Handlungen seiner Frau zuspricht, kann es sich nur um einen symbolischen Akt handeln, indem ein leichter Klaps das Ende des kommunikativen Austauschs anzeigt, wenn eine Frau sich als uneinsichtig wider besseres Wissen gibt. Eine andere Frau winkt entsprechende Aussagen ab mit der Formulierung »ach weißt du, das ist eine

männliche Interpretation«. Der schlagende Ehemann paßt weder zum Selbstverständnis als selbstbewußte, eigenverantwortliche Frau noch zum Bild des dazugehörigen gebildeten selbstdisziplinierten Mannes, der auf traditionelle männliche Überlegenheitsattitüden verzichten kann.

An diesen Beispielen zeigt sich eine Zwangslage, die zwischen Normativität und Selbstkonstitution entsteht und die im Rahmen der Anerkennungspolitiken noch verschärft wird. Was im Koran geschrieben steht, ist nicht in Zweifel zu ziehen; es gibt Auslegungsspielräume, aber die müssen rational begründbar und dürfen nicht der Willkür unterworfen sein, sonst ist die mühselig erarbeitete Authentizität in Gefahr. Die Aushandlung in der öffentlichen Arena allerdings läßt die Strategie des stillschweigenden Übergehens und Aufschiebens nicht mehr zu. Sie lagert die Themen nach ihren eigenen Kriterien, etwa dem Messen an universalistischen Rechtsprinzipien und verlangt Stellungnahmen, die den vorwiegend alltagstheoretischen Hintergrund der jungen Frauen nicht entsprechen und sie in Repräsentationspolitiken zwingt, die von ihren persönlichen Motiven weit entfernt sind. Verantwortlich gemacht und angesprochen zu werden als Expertinnen für ein weltweit verbreitetes Kollektiv und ideologische und praktische Ausformungen, die ihren Horizont übersteigen, vornehmlich im Bereich weiblicher Rechte und der Geschlechterbeziehungen, droht ihr Projekt der individuellen Authentizität und Gleichheit in den Hintergrund zu rücken, minimiert zu werden durch ein durch den Raum schweifendes und Lokalitäten vergleichendes ›globales‹ Denken. Das erklärt die Traditionsabstinenz der jungen Frauen und eine strukturelle Dynamik, mit der die einzelnen, um Anerkennung kämpfenden Subjekte zu tun haben und mit der sie in verschiedenen Formen konfrontiert werden.

Aushandlungen zwischen den Geschlechtern in der Alltagspraxis

Bisher haben die symbolischen Auseinandersetzungen der Neo-Muslimas um die Konstruktion der Geschlechterbeziehungen im Vordergrund gestanden. Erkennbar ist eine Suche nach Formen, die authentisch sind, aber nicht traditionell. Die Wandlung der Geschlechterordnung kann nur erfolgen, wenn sie gleichzeitig die symbolische und die materielle Ebene erfaßt, wenn »eine Transformation der Kategorien der Wahrnehmung« (Bourdieu 1997: 98) sich mit praktischem Handeln verknüpft. Ein Problem der jungen Frauen besteht darin, Kategorien der Wahrnehmung jenseits eines partikularen traditionellen Rahmens zu finden und in die ehelichen Beziehungen praktisch zu übertragen. Im Alltagsleben werden sie damit in

spontanen Interaktionssituationen konfrontiert. Zwei geschiedene Frauen im Untersuchungssample, und zwar Frauen, die von sich aus, gegen den Willen der Ehemänner, die Scheidung initiiert und angesichts der fehlenden islamischen Rechtsprechung in Deutschland (vgl. Shah-Kazemi 2001) mit beträchtlichen Schwierigkeiten durchgesetzt haben, zeigen an, daß es zu Zerreißproben kommen kann, die nicht mehr zu meistern sind. Eine dritte schildert Episoden, unscheinbare Alltagsereignisse, die beispielhaft einen Transformationsprozeß der Wahrnehmungskategorien vor Augen führen. In einer dieser Episoden wird sie von zwei (deutschen) ehemaligen Schulfreundinnen eingeladen, mit ihnen eine Abendvorstellung im Kino zu besuchen. Die folgende Erzählsequenz setzt ein mit der Reaktion auf die Einladung:

»... hab ich gesagt, ›ich glaub ja nicht, so abends.‹ ›Ja warum?‹ ›Das wird meinem Mann nicht gefallen und wegen dem Kleinen‹ und so. Sagten die ›wieso, das ist doch dein Recht, ist doch klar und warum denn nicht und die Männer können ja auch gehen und kommen, wann's denen paßt, die können ja auch mal auf den Kleinen aufpassen.‹ ... Hab ich gesagt ›nee, das ist nicht das Problem, der paßt auf seinen Sohn auf, macht der öfters.‹ Das ist jetzt nicht so einer, der sagt, du mußt. Nee, also, ist ja sein Kind. Hab ich gesagt ›nee, gehen wir lieber tagsüber ins Kino. Ich mein, bei uns, ist's eh nicht so unbedingt erfreulich häufig, daß man ins Kino geht. Das letzte Mal war ich vor sechs Jahren im Kino. Nee, weil bei meinen Eltern früher, wenn ich gefragt hab, darf ich ins Kino, dann war immer gleich was los. Ich war einmal im Kino. ... Ja, ja, ins Kino, da gehen immer nur die schlechten Mädchen hin. Nee, ins Kino geht man immer nur, wenn man halt so Anmache im Kopf hat oder so. Ist so dunkel. Na ja, das verführt halt immer zu anderen Dingen. Ja, also, anständige Mädchen haben nicht ins Kino zu gehen. Ja, und diese Einstellung herrscht seit eh und je. Das ist aber 'ne Tradition, ne. Und, ja, die haben mich angerufen, ›gehste ins Kino?‹ ›Ich glaub net, aber ich kann ja mal fragen‹, schadet nichts. Habe ich meinen Mann gefragt, hör mal so und so, und dann hab ich halt so einen auf Mitleid gemacht, so hah und ich arme Frau und der Junge, der macht mich verrückt und du hast ja gar keine Ahnung, was das für einer ist und ich bin mit den Nerven ganz am Ende und was weiß ich hab ich da so gemacht, wie so kurz vor'm Selbstmord und so (lacht). Ja, also, ich brauch einfach mal, daß ich die Tür hinter mir zuknalte und ohne Kind aus dem Haus gehe. ... Ich sag, ›ich möchte mal, daß ich so mit meinen Freundinnen von früher, so aus der Schule, so wie in guten alten Zeiten, daß wir so in Café oder so, daß wir einfach mal—‹, kein Kind, das war meine einzige Dings. Daraufhin hat mein Mann gesagt ›ja, wenn du unbedingt ins Kino willst, dann kann ich ja mit dir ins Kino gehen‹. Ich sag ›nee das ist nicht dasselbe, es geht mir ja gar nicht um den Film und die A. ist bestimmt auch mal froh, wenn sie den M. (ihren Sohn) ein

bißchen los ist, daß wir mal so richtig fff, Ausatmen.« »Okay, Schatz, wenn dir so viel dran liegt, dann geh, aber versprich mir eins, du darfst es keinem erzählen«. Hab ich gesagt »ja mein Gott, das hört sich ja an, als würd ich sonstwas machen«. »Nee, nee Quatsch, ich hab natürlich Vertrauen zu dir, sonst würd ich dir das gar nicht erlauben«. Ja und da hab gesagt »was heißt hier erlauben?« Ich sag »du hast mir doch nicht alles zu erlauben oder bist du der lie—«. Dann kam das wieder, so als ob das so gnädig von ihm wäre, ja ich erlaub dir, ins Kino zu gehen, ne.

Und das hab ich halt alles meiner Mutter so erzählt. Da sagt sie, ja klar und »sei doch froh und du hast ja einen tollen Mann« und so. »Ja« sagt sie »stell dir mal vor, wenn jetzt irgendein anderer Trottel herumtratscht«. Du sollst nicht sagen, daß du ins Kino gegangen bist, ja, weil die anderen, die machen mich dann schlecht. Das ist halt nicht gut, wenn ich sage »ja ich war im Kino.« Ja dann sagen die »höh, der Mann, der hat seine Frau nicht im Griff«. Das hat mein Mann gesagt, es ist halt nicht gut, daß die Leute dann reden. »Nee, nee, aber ich will, daß du dann auch mal einen schönen Abend hast, mal ein bißchen abschaltest. Geh und viel Spaß und alles, aber komm nicht allzu spät«. Um 20 Uhr war die Vorstellung. Daheim war ich um viertel nach 11, glaub ich. »Ach, du bist ja noch wach«. Sagt er »ja meinst du, ich schlafe, bevor du kommst«. Als ob er so— Wachhund. Ja, meine Freundinnen noch so »ja, mein Gott, X. stell dich nicht so an«. Obwohl, er hat ja gar nichts gesagt, aber ich hatte schon Angst, ich hatte sie schon drauf vorbereitet, mein Mann <unverständlich>. »Ja Gott, wir sind drei Weiber, wir gehen ins Kino und die Männer, die sind nur auf der Leinwand. So. Stell dich mal net so an.« Höh. Ich mein, an so was hat er jetzt überhaupt nicht gedacht, ich mein, der weiß auch, daß ich nicht irgendwas vorhab. Ich mein, er traut mir, ich selber würde das auch nicht tun, auch wenn ich nicht verheiratet wär. Ja, das ist halt nur irgendwie im Kino. Hat er gesagt, wenn du jetzt im Café oder mit denen zu Hause, hätte ich keine Bedenken. Nur im Kino, ist halt nur dieser schlechte Ruf.

Und meine Mutter, die mag meinen Mann eh, ist ihr Lieblingsschwiegersohn und jetzt ist er in ihren Augen noch mehr gewachsen. »Oh, daß er dich ins Kino läßt. So ein anständiger Charakterzug«, ne. »Ja«, sagt sie immer, »du kannst froh sein, daß du so einen hast, der dir <unverständlich>«. Ja, dann hab ich dann widersprochen »ja warum denn Mama, das ist doch auch mein Recht, ich will doch auch mal«. »Ja, was heißt hier dein Recht und überhaupt und du bist die Mutter und du hast für das Kind zu sorgen.« Ich sag »ja und er ist auch der Vater, das ist unser Kind, nicht mein Kind«. »Ja, stimmt.« Ja, dann fangen wir da an, diskutieren wir, diskutieren wir und dann endet's immer, hach, du mit deinem deutschen Denken. Du denkst einfach zu deutsch. Dann endet das meistens so ich <unverständlich> sag »das hat eh keinen Sinn, mit dir zu diskutieren.« »Ja, ja« (gehaucht). Nee, weil ich finde das selbstverständlich und warum denn nicht. Und dann sagt sie immer »ja, deine Freunde beeinflussen dich.« Sag ich »nee, wieso?« Geht das immer so.«

Afaf hat, wie auch viele der anderen islamischen Frauen, keine ausgeprägten theoretischen Konstruktionen über die islamische Ehe zur Hand. Es sind alltagspraktische Episoden wie die geschilderte, in denen zum Vorschein kommt, daß ihre Vorstellungen in Richtung einer Beziehung, die den Geschlechtern gleiche Rechte und den gleichen Handlungsradius zuspricht, laufen. Zentral ist im Rahmen dieser Vorstellungen zwar eine grundsätzliche Anerkennung von differenten Geschlechterrollen, aber in einer liberalen Form, die individuelle Bedürfnisse, wenn sie nicht der Funktion entsprechen, akzeptiert. Offensichtlich besteht, und das zeigt sich nicht nur bei Afaf, bei aller Zustimmung ein Widerstreben, sich ausschließlich auf weibliche Pflichten, vornehmlich Haushalt und Kindererziehung, beschränken zu lassen. Afaf argumentiert nicht mit dem Islam. Es ist für sie – deutlich im Gegensatz zu ihrer Mutter, der sie den Posten einer kulturell verankerten, aber vergleichenden Beobachterin und Kommentatorin über mehrere Kulturen (die deutsche, die islamische, die Afaf aus eigener Anschauung unbekannte traditionelle ihres Heimatlandes) zuweist –, vielmehr selbstverständlich, daß der richtig verstandene Islam nicht die Ursache für eine alltagspraktische Hierarchie zwischen den Geschlechtern ist. Ihrem Ehemann, der im übrigen erst seit wenigen Jahren in Deutschland lebt, hat sie in dieser Hinsicht kaum etwas anzulasten. Er verhält sich fair, argumentiert nicht mit ihren Mutterpflichten und verzichtet somit, wie der Kommentar der Mutter verdeutlicht, auf ein kaum widerlegbares Argument und auf ein Recht, daß ihm als Ehemann zusteht. Er insistiert nicht auf eine starre Zuordnung von Rolle, Funktion und Recht nach Geschlecht. Trotz der gegenwärtigen Arbeits- und Rollenteilung, nach der er berufstätig und sie Hausfrau ist, übernimmt er »öfters« das Kind. Insofern sind die Argumentationshilfen ihrer beiden deutschen Freundinnen überflüssig; sie laufen ins Leere, weil sie nicht den eigentlichen Punkt treffen. Afafs Ehemann ist besser als der Ruf, der ihm als Muslim und Araber vorauseilt. Er geriert sich nicht als einer, der sich nur an seinen eigenen Interessen und abstrakten Regeln orientiert.

Das eigentliche Problem, das Afaf hier aufwirft, ist nicht das der individuellen Kontrolle, die ein Mann sich über eine Frau erlaubt. Das Problem besteht vielmehr in der Einbindung in eine ethnisch begrenzte doxische Ordnung sozialer Beziehungen, die die persönlichen Ideen, Handlungen und Interaktionen überwacht und sie unabhängig von den Arrangements einzelner in Beziehung zueinandersetzt und bewertet. Ein körperloser und sinnentleerter kultureller Code, von Afaf als Tradition umschrieben, ergreift von den einzelnen Gewalt und verführt sie zu Handlungen und

Selbstdefinitionen, die bei rationaler Überprüfung keine Grundlage aufweisen. So wehrt Afaf zunächst den Vorschlag, abends ins Kino zu gehen automatisch ab. Aber sie sieht sich selbst nicht als »unanständiges Mädchen«, das »Anmache im Kopf hat«. Die Reaktion des Ehemannes zeigt, daß noch nicht einmal praktische Erwägungen im Spiel sind; er hat gar nicht in Betracht gezogen, daß sie Absichten hegt, ihn zu hintergehen. Auch die anderen, die sich in diesem doxischen Ordnungsgeflecht anmaßen beteiligt zu sein, die »Trottel«, die tratschen könnten, sind anscheinend mehr abstrakte oder jedenfalls marginale Größen, die nicht ihren Alltag bestimmen. Es gibt somit eigentlich keine logischen Einwände, die gegen den Kinobesuch sprechen. Aber es gibt internalisierte Gegenkräfte, die eine im Doxa verankerte Textur der Geschlechterbeziehung gestalten, auf die die einzelnen respondieren und der sie ihre eigenen Interessen und ihr Selbstverständnis unterordnen. Diese Ordnung, die wie Afaf demonstriert, von den jungen Frauen in Frage gestellt wird, weil sie in den produzierten Praktiken und Kategorisierungen nicht mit der Selbstformierung übereinstimmt, entzieht sich weitgehend der Kommunikation; dieselbe Sache ist mit unterschiedlicher Sinnauslegung und Handlungskonsequenzen belegt und bringt Unberechenbarkeit in die Interaktion. So fragt Afaf, sich dem Ritus beugend, ihren Mann um Erlaubnis, sie spielt ihm eine Begründung vor, sie befürchtet, daß er eine Szene macht, weil sie so spät nach Hause kommt und verstimmt nimmt sie sein Wachsein als Kontrolle wahr. Die Geschichte verläuft zwar zu ihren Gunsten, aber durchweg mit Erlaubnis. Um das, was sie als ihr Recht definiert zu bekommen, ist sie von ihrem Ehemann und dessen Fähigkeiten, sich von den Bindungen an eine Tradition und seiner Risikobereitschaft der sozialen Kontrolle gegenüber zu befreien, abhängig. Er zeigt sich durchaus flexibel, er achtet ihre Bedürfnisse, aber er reagiert dabei auch wie ein »Wachhund«. Ihr wiederum wird klargemacht, daß seine Ehre, sein Ruf abhängig ist von dem was sie tut, weshalb sie sich nicht unbeschwert an ihren Bedürfnissen orientieren kann. Indem sie auf ihr Recht insistiert, kann sie diese komplizierte Architektur einer sozialen Beziehung, die auf Reziprozität und nicht auf Parallelität beruht, nicht auflösen ohne sie zu zerstören, sondern lediglich eine Anlagerung aushandeln. In dieser Szene spiegelt sich wieder, was tentativ auch in anderen Erzählungen sowie in den Beziehungen zu den Eltern enthalten ist: die Koexistenz zweier Texturen von Sozialbeziehungen. Die eine ist durch Reziprozität (oder ein Spiel der Reziprozität, die freilich auch die Form von Kontrolle annehmen kann), Inbeziehungstehen (auch in Form von Auseinandersetzungen) gekennzeichnet, die partiell auch Ritualisierung und Hierarchie einschließt. Die andere kann man als eine Form der

Parallelität beschreiben, in der einzelne autonom ihren Zielen, Bedürfnissen und Interessen folgen, sicherlich nicht unabhängig voneinander, aber mit der Idee von Subjektzentrierung und Unabhängigkeit.

Die Koexistenz dieser beiden Texturen durchläuft die Erzählungen der jungen Frauen wie ein roter Faden und bildet vielleicht auch ein Schlüsselmotiv für ihre Islamisierung. Trotz der Lästigkeit, die mit der Textur der Wechselseitigkeit, mit ihren Verpflichtungen, Rücksichtnahmen, Kontrollen und sozialen Spielen verbunden ist, vermag sie auch im positiven Sinne ein Gefühl der Verbundenheit auszubilden. Sie hat ihre eigenen Formen der Anerkennung, die, verglichen mit der Textur der Parallelität, deren Beziehungsformen manchmal als »kalt« bezeichnet werden, die stabiler, sicherer erscheint als jene, die durch Leistung und Authentizität oder Sentimentalität zustande kommt. Diese Form der Anerkennung – Hatice zum Beispiel verbindet sie mit dem Begriff der Gastfreundschaft, indem eine Sorge um das Wohlbefinden des anderen, der für einen Moment zum Zentrum der Aufmerksamkeit wird, zum Ausdruck kommt – bildet für die jungen Frauen ein positiver, ein verteidigungswerter Bestandteil der ethnischen Kultur.⁷⁵ Sie bildet, zusammen mit den faktischen Abhängigkeiten, eine bestimmte Form des Selbst, die Suad Joseph als »connective self« bezeichnet (Joseph 1994, 1998). Die Textur der Parallelität hat, wie in vereinzelten Schilderungen klar herauskommt, vor allem Erfahrungen der Vereinzelung, der Enttäuschung und des limitierten Respekts zu bieten. So besteht, vom Gefühl her, wenig Motivation, die Textur gänzlich zu wechseln.⁷⁶ Die Idee eines universalen Islam wiederum integriert beide Texturen durch die Vorstellung eines Menschen, der zugleich sich selbst und anderen gegenüber verantwortlich ist, der in einem ausgewogenen Verhältnis mit Rechten und Pflichten belastet ist und sich darüber als ethisches Selbst erfährt. In die eheliche Beziehung fließen beide Texturen ein. So, um wieder auf die letzte Erzählpassage zurückzukommen, argumentiert Afaf ihrem Ehemann gegenüber nicht mit ihrem Recht, sondern appelliert an seine Sorge um sie: Weil ihr abgeschlossenes Dasein als Hausfrau und Mutter in einer Wohnung in einem Mehrfamilienhaus in einem Stadtteil, in dem sie noch keinen kennt, sie »fertig macht«, braucht sie Abwechslung und sucht nach einem Arrangement mit ihm statt ihn mit einer gefähten Entscheidung zu konfrontieren. Allerdings geht ihr seine Sorge auch zu weit. Sie interpretiert sie eindeutig als Kontrolle (»wie ein Wachhund«).

Wie unklar bzw. divers die Vorstellungen sind, geht aus der Bedeutung des Schutzes hervor. Eine Lesart, die »höhere Stufe«, auf der der Mann steht zu erklären, ist der Schutz, den er der Frau, als Schwächerer, bieten soll. El-Bahnassawi etwa spricht von »Beschützung«, ohne daß klar wird, wovor

(1993: 39). In manchen Erzählungen wird ähnlich unpräzise auf eine Schutzfunktion verwiesen. Andere Frauen argumentieren mit Verantwortung in der Konnotation von Konjugalität und Einbindung des Mannes in die Kernfamilie. Wiederum andere empfinden sich nicht als schutzbedürftig und weisen das Argument des Schutzes rigoros zurück. Sie entfernen es aus dem reinen Geschlechterkontext, wie etwa in der folgenden Ausführung:

»Das kommt ja auch immer, warum die Frauen diese Kleidung sich * wünschen oder anziehen, warum es muslimische Frauen zu den Fundamentalisten zieht. Dann kommen 'se immer, ja, weil sie den Schutz der Gemeinschaft zeigen, daß sie das wollen und so. Aber das kann nicht das sein, ja. Weil, ich hab meine Familie erzogen, ich hab meine Familie betreut, meinen Vater, meine Mutter und meinen Mann. Mein Mann kam neu nach Deutschland, ja, ich hab meinen Mann auch verwalten müssen in dem Sinne, ich mußte ihn integrieren, ja. Und ich hatte noch nie den Schutz eines Mannes gehabt. Grad umgekehrt, Männer hatten meinen Schutz. In der Türkei wär ich froh, wenn ich den Schutz meines Mannes dann hätte. Weil, da kenn ich mich nicht aus.«

Schutz ist hier, im Unterschied zu biologischen Argumenten, mit Wissen, mit Verteilung von Wissen und darüber mit der Verteilung von Positionen gleichgesetzt. Schutz, konnotiert mit der Sorge um andere, mit Betreuung, ist nicht länger abhängig vom Geschlecht, sondern mit erworbenem Wissen und seiner praktischen Reichweite, die lokal variiert. Dieses letzte Zitat, wie auch die Kino-Geschichte, ist als Verweis darauf zu sehen, daß nicht nur die Geschlechteressentialisierung der Tradition abgelehnt wird, sondern ebenso eine, die aus dem modern-universalistischen Islam erwachsen kann und wiederum Raum für Beziehungsspiele bietet. Hier scheinen die Neo-Muslimas äußerst wachsam zu sein. Gleichfalls zeigt sich, daß es keine festumrissenen Richtlinien gibt, sonder eine Bandbreite von Vorstellungen und Umsetzungen vorhanden ist.

Das erläutert, wiederum an einem konkreten Beispiel, Afaf. Die folgende Passage schließt direkt an die Kino-Geschichte an. Sie kann verstanden werden als Revidierung ihrer dort eher ohnmächtigen Position, denn nun legt sie dar, daß sie durchaus als ›autonomes Individuum‹ handelt und sich ihren Mann ›erziehen‹ kann:

»Letztens hab ich 'ne Freundin angerufen, hab ich gemeint, morgens um neun, die wohnt in M., deswegen hab ich gesagt: ›Was hältst du davon, mal zu mir zu kommen? Ich mach dann Frühstück‹. Hat sie gemeint ›ja, ich würd ja ganz gerne, aber

ich kann nicht.« Hab ich gemeint: »Ja warum, hast du deinem Mann net Bescheid gesagt? Dann schreib ihm 'nen Zettel oder ruf ihn auf der Arbeit an.« So mach ich des. Wenn ich mal irgendwo weg muß. Damit er sich halt keine Sorgen macht. ... Ich mein das ist ja kein Problem, das ist Vertrauen, oder ich bin ja nicht eingesperrt. Das ist ja mein Recht. Ich mach ja nichts Verkehrtes oder so. Sagt sie: »Nee, das ist nicht das Problem. Mein Problem ist, daß ich nichts gekocht hab.« Mein Gott, was für ein Problem, hab ich mir gedacht. Die kann nicht kommen, weil sie nichts gekocht hat! Ich sag »ja dann schiebst du 'ne Pizza in den Ofen, wenn du kommst, oder du kaufst ein Hähnchen vom Wienerwald« oder so was. Ich mein, wenn ihr Mann jetzt nicht Käsebroten essen will, ich mein so Männer gibt es, dann holt man halt mal was Warmes. »Also huch, um Gottes Willen, da kennst du ja meinen Mann net. Der sagt, ja wenn du schon zu Hause bist, wenn du schon nicht kochst, ich mein, wozu bist'n sonst da«, so ungefähr ja. Die Frau, wenn'se daheim ist, dann hatt'se wenigstens was Anständiges zu kochen. Hab ich gesagt: »Hör mal zu, jetzt will ich dir mal was sagen, das wär für mich bestimmt kein Grund. Wenn mich jetzt jemand anruft und mir ist grad danach und ich möcht weg, dann ist das für mich kein Grund zu bleiben, nur weil ich nicht gekocht hab.« Und mein Mann ist da halt locker. Ich hab gesagt: »Ich kann auch den ganzen Tag daheim sitzen, aber das Wetter macht mir Kopfschmerzen oder mir ist nicht danach oder ich faulenze, dann mach ich halt nur mal 'ne Wurst warm oder essen wir Thunfisch oder so. Es muß nicht immer gekocht sein.« »Ja, ja« (geflüstert), als hätt ich ihr was vor den Kopf geschlagen, »du hast halt so einen guten Mann.« Das hat nichts mit einem guten Mann zu tun, ja, das vielleicht auch, aber es, wie du es deinem Mann halt beigebracht hast sozusagen. ... Und naja, dann auch, »oh, wenn ich das meinem Mann sagen würde. Du denkst ja viel zu deutsch. Und und und du bist ja so deutsch, daß du dir so was erlauben kannst« oder so, ne. Ja, es finden dann halt immer ständig diese, ja du, du, du, du machst es, aber ich mach das nicht. ... Die ist sogar jünger als ich, aber, ich kann nicht zu dir kommen, ich hab nichts gekocht. Da hört's bei mir auf. Da könnt ich mich so aufregen, ne. ... Es ist halt, wie man's dem Mann angewöhnt, wie locker der Mann ist. Das ist halt auch immer dieses Verständnis zwischen Individuen.«

Afaf führt hier an, daß durchaus und ohne große Reibungsverluste durch Konflikte Möglichkeiten bestehen, die »Geschlechterrolle« zumindest inhaltlich gestalten – vorausgesetzt, man ergreift als Frau die Initiative und läßt sich nicht durch männliche Ansprüche einschüchtern. Sie handelt, es wird nicht ganz klar, ob gezielt oder nicht, aber sie hat Kontakte zu zahlreichen islamischen Frauen und Frauengruppen, so daß anzunehmen ist, daß sie sich mit diesem Gegenstand intensiv auseinandergesetzt hat, nach der bereits oben beschriebenen Devise, daß die Erledigung von Haushaltspflichten für die Frau »nicht obligatorisch ist ..., sondern ... als freundliches

Entgegenkommen ... übernommen wird« (el-Bahnassawi 1993: 187). Sie argumentiert nicht mit Pflicht oder Perfektionszwang, sondern mit spontanen Bedürfnissen, denen zu folgen sie als ihr persönliches Recht versteht. Geradezu provokativ wirft sie hin, sich zuweilen dem Faulenzen zu widmen und nur eine rudimentäre Mahlzeit zuzubereiten. Wiederum gehorcht sie gerade eben den Regeln, immerhin bereitet sie etwas zu und ihr von der Arbeit heimkehrender Mann findet stets etwas auf dem Teller vor, aber sie hütet sich vor einem Perfektionssyndrom ebenso wie vor einer männlichen Kontrolle ihrer Selbstdefinition, ihrer Zeit und ihres Raumes. Sie erfüllt ihre Pflichten, aber sie ordnet ihnen nicht alles unter. Sie hält sich, um es in Anlehnung an Stauth (1993: 185f.) zu formulieren, an den Ritus, an die minimale Form als informelle vertragliche Basis einer interaktiven Beziehung, aber sie differenziert genau, was sie tun muß und was sie tun will. Sie widersetzt sich so weit es geht dem Begriff eines abstrakten Pflichtbewußtseins, der die Alltagshandlungen definiert und ordnet, außer sie befindet es als schwarz auf weiß in den islamischen Quellen vorhanden. Ansonsten hat sie ein klares Bild darüber, daß Alltagsstrukturen in Interaktion und Aushandlung, in ein »Verständnis zwischen Individuen« eingebunden sind und keine Frage von Doxa oder (männlich definierter) Orthodoxie sind.

Die Frage des Kochens mag banal sein, aber es handelt sich um einen markanten konkreten und symbolischen Gegenstand, der die Machtbeziehungen und Positionen innerhalb der ehelichen Gemeinschaft ordnet. Für die jungen islamischen Frauen ist diese Frage von besonderer Bedeutung bei der Suche nach weiblicher (islamischer und sozialer) Identität in der Abgrenzung zur traditionellen islamischen weiblichen Identität, deren Zustandsbeschreibung im Kern immer den Hinweis auf Küche und Kochen enthält und in der Abgrenzung zu modernen Formen, die sich auf die Negation des Traditionellen gründen und im Positiven nur auf rechtliche Formeln der Gleichstellung bzw. der aufrechnenden Gleichwertigkeit (wie gleiche Bildung und Erziehung) zurückgreifen kann wie auf den Zufall, »einen guten Mann« zu haben, der sich Kontrollübungen enthält. Sie spiegelt den Wandel in den Geschlechterbeziehungen und die Suche nach neuen Formen über die Integration von Koran und Sunna, die in dieser Frage aufgrund ihrer historischen Betrachtungsweise nur ansatzweise hilfreich sind, mit aktuellen Lebensbedingungen wider. Die oben geschilderte Episode gibt deutlich wieder, daß es sich bei dieser Frage um einen offenen Raum handelt, der verschiedene Praktiken zuläßt. Gleichzeitig kann man an der Reaktion der Freundin ablesen, daß kein Zweifel daran besteht, daß ihre Lösung die bessere, die eigentlich legitime ist.⁷⁷

Die Idee des sich selbst steuernden und zugleich moralisch integrem Selbst hat sich, so läßt sich als Resümee formulieren, in den Beziehungen zwischen den Geschlechtern fortzusetzen. Damit verbindet sich kein radikaler Wandel der Geschlechterrollen – Ehe und Kinder sind fester Bestandteil der Lebensplanung –, sondern eine Erweiterung, die sichtbar ist in der Selbstverständlichkeit der weiblichen Berufstätigkeit und einer männlichen praktischen Verantwortung für den Haushalt und die Kindererziehung. Ehe und Kinder – der Vorstellung nach zumeist zwei, die sorgfältig erzogen werden; eine Planung, die dem Projekt des sozialen Aufstiegs entspricht (Bourdieu 1982: 530) – sind ausnahmslos fester Bestandteil der Lebensplanung, die wiederum durch die Islamisierung bestärkt wird. Zentraler allerdings erscheint die Intention der Symmetrierung der Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern. Hinsichtlich der Partnersuche werden Vorkehrungen getroffen, um zu vermeiden, sich an einen traditionell eingestellten Mann zu binden und sich von ihm traditionalisieren zu lassen. In den Ehen sind praktische Politiken des Ausgleichens ersichtlich, aber im Kern steht nicht Gleichheit in der Form von Parallelität mit der Gefahr »Selbstentfaltung, den Griff nach den Sternen des Ichs ... gegen Familie auszuspielen« (Beck/Beck-Gernsheim 1990: 11), sondern in einer Form von Reziprozität und Anerkennung des Anderen, eines partikularpersönlichen und zugleich universalisierten Anderen. Das bildet für die jungen Frauen den Gegensatz zu einer traditionellen, auf stereotypen Geschlechterrollen und soziale Exklusion durch völlige »private« Abgeschlossenheit beruhenden Form.

Zentral ist nicht die Aufhebung der Geschlechterrollen, sondern ihre Reorganisierung, ihre Enttraditionalisierung durch die Aufhebung einer als traditionell definierter Ungleichheit. Sozialisierter, verinnerlichter Habitus des »connective self« (Joseph), die Idee gleicher individueller Rechte und islamische Moral als Technik der Kontrolle verbinden sich zu einem Geschlechtermodell der »Stilistik der Existenz zu zweit« (Foucault). Weibliche Ansprüche auf Gleichheit und Anerkennung werden in der Konstruktion des konjugalen islamischen Paares abgesichert. Partner werden in eine enge Beziehung gesetzt durch eine über Rechte und Pflichten definierte »Betriebsseinheit« Ehe plus Familie, an der beide zu arbeiten haben, die aber auch, wenn das Zusammenspiel nicht funktioniert oder wenn einer systematisch die Regeln bricht, wenn keine Liebe und kein Respekt mehr da sind, auflösbar ist. Damit stehen die Subjekte als persönliche Träger dieser Einheit im Vordergrund. Der Islam definiert den Rahmen für eine reflektive Partnerschaft, die getragen wird von einer Ethik der Verantwortung, die sich sowohl von der Idee einer traditionellen Geschlechterrol-

len-Ehe mit ihren ›subpersönlichen‹ Machtdifferenzen wie von einer Individuen-Ehe mit ihrer ›hyperpersönlichen‹ Zentrierungen absetzt. Diese Partnerschaft bedingt einander ähnliche Subjekte mit vergleichbaren Kapazitäten an habituellem und kulturellem Kapital sowie Bildungskapital, deren Akkumulation im Zeichen symbolischer Auseinandersetzungen um die soziale Position für sich und die Nachkommen steht.

Es handelt sich um einen Prozeß, der beide Geschlechter einschließt. Auch den jungen islamisierten Männern, jedenfalls einem Teil von ihnen, ist offenbar daran gelegen, das traditionelle Geschlechtermodell zu transzendieren. Offensichtlich ist aber auch, daß es sich nicht um einen automatisch ablaufenden Prozeß handelt, sondern um lokale Auseinandersetzungen um alltagsweltliche Partikel und um intersubjektive Aushandlungen. Aus der Sicht der Frauen sind es vor allem sie, die Frauen, die die Asymmetrien aufspüren, benennen und in eine gerechte Praxis islamischer Ethik überführt sehen wollen. Das bedeutet die Zuschneidung männlicher Privilegien, die als nicht islamisch gelten, auf ein weibliches, ein strikter kontrolliertes Maß. Aufzeigbar ist es an situativen Praktiken. Dazu gehört die ethische Verantwortung, verstanden als »Sorge um sich selbst« (Foucault), die sich auf andere auszudehnen hat, sich zum Beispiel nicht in öffentlichen Schwimmbädern erotischen Anfechtungen durch kaum bekleidete fremde Frauen auszusetzen und in öffentlichen Räumen, wie es gewöhnlicherweise von den Frauen verlangt wird, Selbstdisziplin zu üben und, wie im Koran formuliert, den »Blick zu Boden zu richten« statt ihn auf anwesende Frauen und Mädchen zu heften. Die Techniken islamischer Dezenz gelten somit weitgehend für beide Geschlechter. Symmetrierung durch freiwilligen Verzicht und wechselseitige Anerkennung der Verantwortungen und Pflichten ist der eine Teil. Der andere ist die Anerkennung des weiblichen Parts, soziale Verantwortung für die Kinder, für die Muslime, für die Klasse, für die Gesellschaft, für sich selber als effizienter Akteur in diesen Bindungszusammenhängen zu tragen, sich als pflichtbewußte, transzendierungsbereite, entscheidungs-, vergleichs- und diskursfähige und deshalb anerkennenswerte Individuen zu definieren sowie entsprechend zu handeln.

Für die Frauen bedeutet der Rückgriff auf den Propheten, der wie eine Frau es formulierte, »Frauen nie etwas Schlechtes angetan« hat, und der die Prinzipien islamischer Gerechtigkeit verkörpert, Sicherheit. Er verleiht ihnen einen Interventionsrahmen zur Artikulierung und Verteidigung weiblicher Interessen. Er läßt sie erkennen, wo Machtspiele ansetzen. Ihre Bindung an den Islam macht sie zu legitimen Akteuren gegen symbolische Gewalt in den zwischengeschlechtlichen Beziehungen, aber sie erzeugt

auch Unsicherheiten. Auch wenn sich, wie Al-Azmeh (1996: 13f.) anmerkt, die gegenwärtige Idee Islam in den westlichen Metropolen als eine Art ›Islam light‹ unter der Ausblendung vormoderner Hierarchisierung darstellt, so bleiben kritische Aspekte übrig. So gestattet zum Beispiel der Islam Beziehungen islamischer Männer zu nicht islamischen Frauen, aber nicht umgekehrt. Die Wahlmöglichkeiten der Männer an möglichen Partnern sind somit höher als die der Frauen. Diese müssen nicht nur die Bedingung der Konversion stellen, sondern sie haben überdies durch die islamische Dezenz, die Politik der Einschränkung des Begehrens und der Exklusivität für den Ehemann Wettbewerbsnachteile. Zwar mag es gelingen, sich einen für die Familie sorgenden Ehemann zu modellieren, aber verbreitet ist die Furcht, diesen an eine attraktivere Frau, zumal eine, die nicht an den Islam gebunden ist und die ihre Attraktivität voll ausspielen kann, zu verlieren. Die multikulturelle Gesellschaft birgt somit unkontrollierbare Gefahren. Man kann die Ehe, die Familie von innen festigen, aber gleichwohl besteht eine Involvierung in das ästhetische Regime der Konsumgesellschaft und ihre Bilder und Maßstäbe weiblicher Attraktivität. Dem steten Vergleich ausgesetzt sind es nicht nur die ›inneren Werte‹, Moral und Ethik, die eine erfolgreiche Paarbeziehung erzeugen, sondern auch eine profane Sorge um den Körper, um die persönliche Attraktivität und Konkurrenzfähigkeit. Islamisierung bedeutet, wie vermutet werden kann, und dieser eine Aspekt ist wahrscheinlich nur ein Hinweis darauf, kein Ruhe-kissen, das ›Leben gemäß des Islam‹ kein zu erreichender Zustand, sondern ein Prozeß, der in steter Auseinandersetzung mit einem ›Außen‹, mit anderen Dynamiken und mit anderen Personen steht.