

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the dissertation „*Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Frauen der zweiten Generation in Deutschland*“ by Gritt Klinkhammer, was originally published by Diagonal Verlag, Marburg.

Due to the dissolution of the publishing house, the copyright is now again held by the author. Use of the digital copy is possible in compliance with the Creative Commons license Attribution 3.0 Germany:

[CC BY 3.0 DE](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/de/)



Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN

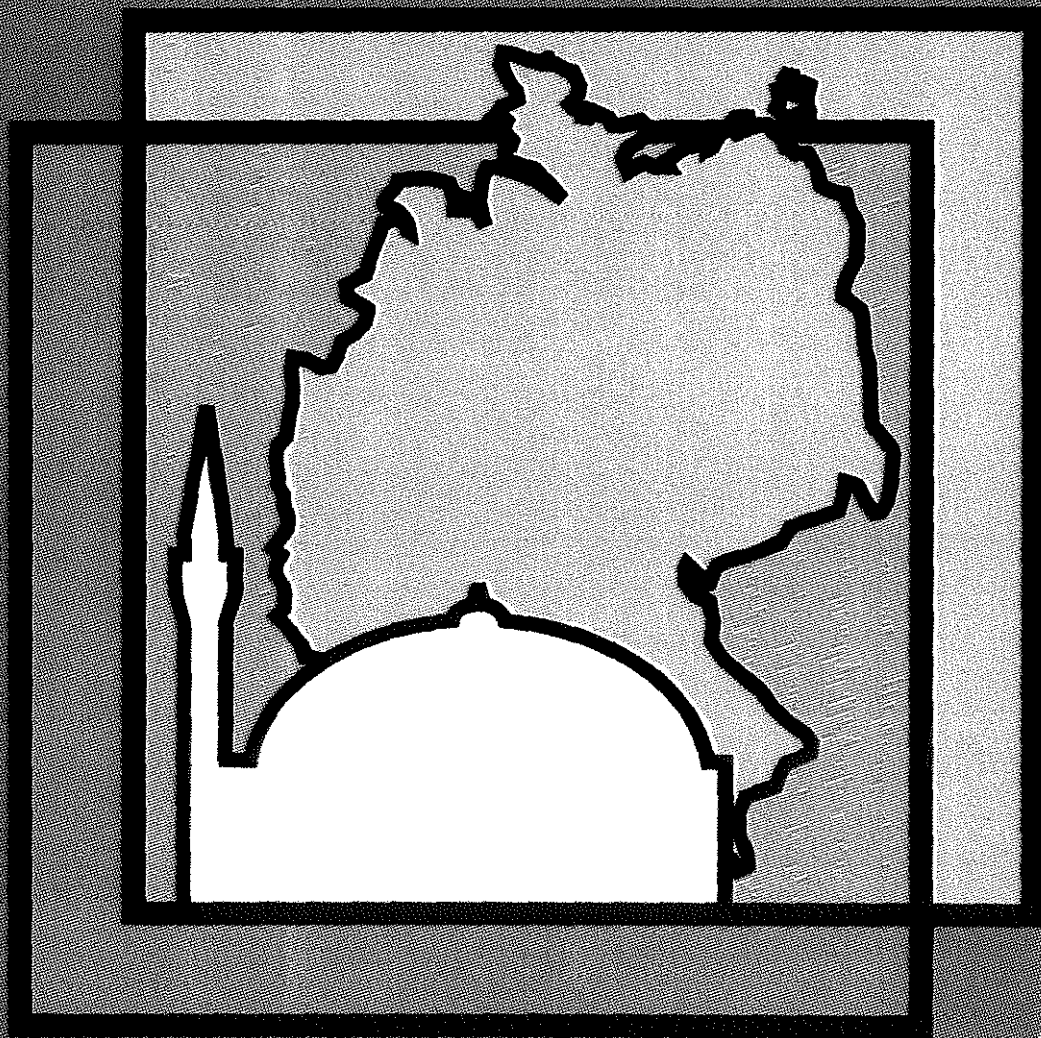


UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Gritt Klinkhammer

Moderne Formen islamischer Lebensführung

**Eine qualitativ-empirische Untersuchung
zur Religiosität sunnitisch geprägter
Türkinnen in Deutschland**



diagonal-Verlag

Moderne Formen islamischer Lebensführung

Gritt Klinkhammer

Moderne Formen islamischer Lebensführung

Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität
sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in
Deutschland

Religionswissenschaftliche Reihe
Band 14

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Klinkhammer, Gritt Maria:
Moderne Formen islamischer Lebensführung : eine
qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität
sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in
Deutschland / Gritt Klinkhammer. - Marburg: Diagonal-
Verl., 2000
(Religionswissenschaftliche Reihe ; Bd. 14)
Zugl.: Hannover, Univ., Diss., 2000
ISBN 3-927165-69-7

© 2000 by diagonal-Verlag GbR,
Alte Kasseler Str. 43, D-35039 Marburg.
Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf ohne
Zustimmung des Verlages vervielfältigt und verbreitet
werden. Dies gilt auch für Systeme der elektronischen
Datenverarbeitung.

Satz: diagonal-Verlag, Marburg
Druck: Difo-Druck, Bamberg

ISBN 3-927165-69-7
ISSN 0943-2192

Inhalt

Vorwort	13
Einleitung	15
1. Fragestellung	15
2. Forschungsstand	19
3. Aufbau der Arbeit	26
Kapitel I	
Theoretischer Bezugsrahmen	28
1. Zum Verhältnis von Moderne und religiöser Lebensführung	28
1.1 Charakteristika von Moderne	28
1.1.1 Das Primat funktionaler Differenzierung	29
1.1.2 Die Doppelstruktur des Individualisierungstheorems	30
1.1.3 Moderne Sozialformen des Individuums	34
1.2 Zum Begriff der Lebensführung	36
1.2.1 Der Begriff der Lebensführung in seiner Bedeutung für ein religionswissenschaftliches Interesse an Religion in moderner Gesellschaft	39
1.3 Zur Gestalt und Relevanz von Religion und religiöser Lebensführung in der modernen Gesellschaft	41
1.3.1 Konklusion: Richtungen der Modernisierung religiöser Lebensführung	45
2. Islam und Modernisierung	51
2.1 Zur Ambivalenz der Übertragung der modernetheoretischen Fragestellung auf den Islam	51
2.2 Deutungen zum Verhältnis von islamischer Lebensführung und Modernisierung	57
2.2.1 Eine klassische religionssoziologische Sichtweise auf den Islam: Max Weber	58
2.2.2 Islam als anti-moderne Bewegung – Studien zum »Fundamentalismus«	64
2.2.3 Zum Verhältnis von Islam und Moderne in der heutigen Türkei	70

6 *Moderne Formen islamischer Lebensführung*

2.2.4	»Hochislamisierung« oder »Erziehung des Selbst«? Interpretationen zur Modernisierungsdynamik in der Migration	73
-------	--	----

Kapitel II

	Materialer Bezugsrahmen	82
--	--------------------------------	-----------

1.	Die sozio-strukturelle Entwicklung des türkisch-sunnitischen Islam in Deutschland	82
1.1	Die Phase des Aufbaus islamischer Gemeinden: Der »Gastarbeiterislam«	86
1.2	Die Phase der Konsolidierung und des Ausbaus der Vereinsaktivitäten: Der »Euro-Islam«	91
1.3	Die neue Partizipation der Frauen	95
1.3.1	Die Präsenz in den Moscheegemeinden	95
1.3.2	Die Gestaltung des Islam im öffentlichen Raum durch Einrichtung von Parallelinstitutionen	98
1.4	Konsequenzen der Entwicklung	101

Kapitel III

	Methodologie und Forschungsaufbau	104
--	--	------------

1.	Einführung in die religionswissenschaftliche Perspektive der empirischen Erhebung	104
2.	Qualitative Erhebungsmethodik in der Sozialforschung	107
2.1	Vorüberlegungen	107
2.2	Das durch einen Leitfaden gestützte Interview	110
3.	Operationalisierung der Fragestellung zu einem Leitfaden der Befragung	112
4.	Datenerhebung	114
4.1	Zugang zum Feld	114
4.2	Technik der Erhebung	115
5.	Systematische Auswahl der Interviews	116
6.	Die Auswertung der Interviews	118
7.	Dokumentation der Interviewzitate und Transkriptionszeichen	121

Kapitel IV

Einzelfalldarstellungen – Realtypische Vielfalt und
Ambivalenzen in der islamischen Lebensführung

	122
1. Mihriban – Islamisierung als emanzipatorischer Akt	122
1.1 Zur Person	122
1.2 Aneignung des Islam	123
1.3 Deutung des Islam	130
1.3.1 Der »wahre Islam« und die »traditionell islamischen Muslime«	130
1.3.2 »Ich mach' ein Gebot von meiner Religion«	132
1.4 Sozio-kulturelle Rahmung	133
1.4.1 »Das Selbstbewußtsein der Muslime stärken«	133
1.4.2 »Ich fühl mich nicht als Ausländerin eigentlich«	134
1.4.3 »So wie die möcht' ich mal sein«	136
1.5 Zum Selbstverständnis als muslimische Frau	137
1.5.1 »Ich hab' immer gedacht, die Frau ist wirklich unterdrückt im Islam«	137
1.5.2 »Ich will aktiv bleiben in der Gesellschaft. Es wartet eine Aufgabe auf mich.«	138
1.6 Zusammenfassung	138
2. Hilal – Islamisierung als affirmative Aneignung der Tradition aus Überzeugung	140
2.1 Zur Person	141
2.2 Aneignung des Islam	142
2.3 Deutung des Islam	146
2.3.1 »Wenn man da in so eine Sache reingeboren wird...«	146
2.3.2 »Im Islam ist es ja so, daß man für sein nächstes Leben arbeitet«	147
2.3.3 »... dann kommt man vielleicht vom Weg ab ... und dann geht das so Schritt für Schritt«	149
2.4 Sozio-kulturelle Rahmung	150
2.4.1 »Das ist ja auch so eine Frage der Motivation«	150
2.4.2 »Das war nämlich so, das hat alles nicht zusammengepaßt«	152
2.4.3 »Ich lebe in beiden Welten und hab' das irgendwie versucht zu vereinigen«	154
2.5 Zum Selbstverständnis als muslimische Frau	156
2.5.1 »Da gibt es ja bestimmte Regeln für beide Seiten«	156
2.6 Zusammenfassung	157

8 *Moderne Formen islamischer Lebensführung*

3.	Hatice – Islamisierung als Einsicht in die Rechtleitung Allahs	160
3.1	Zur Person	161
3.2	Aneignung des Islam	162
3.3	Deutung des Islam	168
3.3.1	»Also so, daß man sein Herz wirklich nur noch auf eins zentriert«	168
3.3.2	»Man muß das halt islamisch sehen«	170
3.4	Sozio-kulturelle Rahmung	171
3.4.1	»Ich bin Türkin. Ich bin Türkin durch und durch«	171
3.4.2	»Freunde sind noch was anderes«	173
3.5	Zum Selbstverständnis als muslimische Frau	174
3.5.1	»... das, was geschlechtsspezifisch ist...«	174
3.5.2	»Frau im Islam, mir fällt dazu nur Schutz ein«	174
3.6	Zusammenfassung	176
4.	Ayla – Islamisierung als Antwort auf die Suche nach dem Sinn des Lebens	178
4.1	Zur Person	179
4.2	Aneignung des Islam	180
4.3	Deutung des Islam	185
4.3.1	»Der Glaube ist sehr sehr wichtig, der persönliche Glaube«	185
4.3.2	»Jeder Mensch im Islam sollte erst mal an den anderen denken und weniger an sich«	186
4.3.3	»Es geht um einen Gott und um einen Glauben«	188
4.4	Sozio-kulturelle Rahmung	189
4.4.1	»Ich möchte mich hier nicht fremd fühlen«	189
4.4.2	»Ich habe eine bestimmte Geschichte, ich habe eine bestimmte Religion«	190
4.4.3	»Ich bin gegen feste Gruppen«	191
4.5	Das Selbstverständnis als muslimische Frau	192
4.5.1	»Ich denke, die zweite Generation löst dieses Problem für sich«	192
4.5.2	»Ich denke, daß die Frau eine ganz ganz andere Stellung hat als ein Mann«	193
4.6	Zusammenfassung	193
5.	Evrin – Islamisierung als Erkenntnis von Sinntranszendenz	196
5.1	Zur Person	196
5.2	Aneignung des Islam	197
5.3	Deutung des Islam	202
5.3.1	»... ob man aus Angst zu jemandem betet, oder ob es irgendwo etwas Mächtiges ist, was in mir drin wächst und mich aber auch speist, mir Wärme gibt«	202

5.3.2	»... für das nächste Leben sich auch vorbereiten, aber mit der Zeit gehen«	204
5.4	Sozio-kulturelle Rahmung	205
5.4.1	»Die Türkei hat sich auch so weiterentwickelt, ... und hier ist alles stehengeblieben«	205
5.4.2	»Ich möchte nicht irgend etwas Bestimmtem angehören, weil es immer Sachen gibt, die dazwischen liegen«	207
5.5	Zum Selbstverständnis als muslimische Frau	208
5.5.1	»... weil es nur was mit Bernd und mir zu tun hat«	208
5.6	Zusammenfassung	210
6.	Nasrin – Islam als familiäre Alltags- und Festordnung	231
6.1	Zur Person	213
6.2	Aneignung des Islam	214
6.3	Deutung des Islam	218
6.3.1	»Also ich weiß, daß ich es bin und praktiziere es nicht.«	218
6.3.2	»Was macht man da? Wie macht man das? Welches Gebet wird wann gesprochen?«	219
6.4	Sozio-kulturelle Rahmung	220
6.4.1	»Ja, ich fühle auch als Türkin, aber immer noch als eine andere Türkin als ich es jetzt in der Türkei wäre«	220
6.4.2	»Ich hab' es auch nicht so mit superstrengen religiösen Leuten«	221
6.4.3	»... also ich möchte schon immer hier sein und genau da, wo ich stehe, und alle Einflüsse um mich herum mitbekommen«	223
6.5	Zum Selbstverständnis als muslimische Frau	224
6.5.1	»... was die Selbständigkeit angeht, würde ich zwischen mir und einer Deutschen keinen Unterschied machen«	224
6.6	Zusammenfassung	225
7.	Ferya – Islamisierung als kulturelle Selbstfindung	227
7.1	Zur Person	227
7.2	Aneignung des Islam	228
7.3	Deutung des Islam	235
7.3.1	»Ich bin ein fundamental denkender Mensch«	235
7.3.2	»Aufgabe der Religionen ist es, humane Menschen zu erziehen«	236
7.4	Sozio-kulturelle Rahmung	237
7.4.1	»Ich bin nicht die siebzig Millionen Türken, ich bin ich und ein Teil davon, aber auch ein Teil von hier«	237
7.4.2	»... daß ich sage: »OK, Gott«, mich aber nicht irgendeiner Heuchlergruppe anschließe«	239

10 *Moderne Formen islamischer Lebensführung*

7.5	Zum Selbstverständnis als muslimische Frau	240
7.5.1	»Ich bin Hausfrau, und ich bin Mutter und so stelle ich mir Islam vor«	240
7.6	Zusammenfassung	242

Kapitel V

Systematischer Vergleich der Fälle – Richtungen der Modernisierung der islamischen Lebensführung 245

1.	Islam und die Generierung der Selbstbilder	245
1.1	Die Konstruktionen der Eigenständigkeit der zweiten Generation als Träger des Islam	245
1.1.1	Der Konflikt mit den Eltern	247
1.1.2	Abgrenzung durch die Askription einer ethnisch-religiösen Identität	252
1.2	Die Aneignungserzählungen als Indikatoren lebensgeschichtlicher Rationalisierungen des Islam: drei Tendenzen	254
1.3	Resümee	258
2.	Tendenzen der Subjektivierung und Verinnerlichung islamischer Praxis	259
2.1	Die Pflichten	259
2.1.1	Das Gebet	260
2.1.2	Das Almosengeben	262
2.1.3	Das Fasten	262
2.1.4	Die Pilgerfahrt	263
2.2	Resümee: drei Tendenzen	264
3.	Strategien der Modernisierung islamischer Lebensführung	266
3.1	Ästhetisierung als neue Form der Evidenz von Tradition	266
3.2	Die heilende Wirkung des Islam als postscripturalistische Form von Glaubensgewißheit	268
3.3	Ethisierung und Universalisierung islamischer Gebote	269
3.4	Modernisierung des Islam als Islamisierung der Moderne	270
4.	Implikationen der muslimischen Frauenbilder	271
4.1	Das Kopftuch und seine Bedeutungen in der sozialen Wirklichkeit der Musliminnen in Deutschland	273
4.2	Zum Verhältnis von religiöser Autorität und Emanzipation – Feminismus im islamischen Gewand?	278

Kapitel VI	
Zusammenfassung der Ergebnisse:	
Drei Typen moderner Formen islamischer Lebensführung	283
Literatur	291
Umschrift islamischer Begriffe	307
Glossar	307
Kurzfragebogen	310
Interviewleitfaden	313

Vorwort

Das vorliegende Buch ist eine nur wenig überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Frühjahr 2000 von der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Hannover angenommen wurde.

An dieser Stelle möchte ich all die Personen erwähnen, die in einer Art an der Entstehung bzw. Fertigstellung dieses Werkes beteiligt waren, die durch ein Literaturverzeichnis nicht berücksichtigt wird.

Zuallererst sind da George Trojaner-Rössel, Hanna Mork (†) und meine Großmutter Katharina Biesgen zu nennen, denn sie alle drei haben auf sehr unterschiedliche Weise die Liebe zum Thema in mir geweckt und gefördert.

Dann verdankt sich die Möglichkeit zu diesem Buch natürlich vor allem denen, die bereit waren, sich von mir ›untersuchen‹ zu lassen: den Musliminnen. Die Analyse der Gespräche und der Interviews steht sicherlich in einigem ihrem Selbstverständnis entgegen. Die Entfremdung ihrer Wirklichkeit durch meinen fokussierten Blick und die Situierung ihrer Berichte und Erzählungen in den abstrakten Kontext eines wissenschaftlichen Diskurses wird wahrscheinlich nicht nur auf Gegenliebe stoßen. Schließlich ist eine solche analytische Herangehensweise nicht nur darauf angelegt, die GesprächspartnerInnen zu verstehen, sondern auch deren Gewißheiten zu ›demonstrieren‹. Dennoch waren die Gespräche und Interviews für mich auch Begegnung und Austausch, die mir nahe gingen und als solche wertvoll sind.

Daß diese interdisziplinär angelegte Arbeit als Beitrag zur Religionswissenschaft gefördert wurde, verdanke ich Prof. Dr. Dr. Peter Antes. Für seine zuverlässige und kritische Betreuung und die Erstellung des Erstgutachtens möchte ich ihm ebenfalls danken. Die Soziologin Prof. Dr. Elçin Kürşat-Ahlers übernahm die Erstellung des Zweitgutachtens. Einige ihrer Anmerkungen aus dem Gutachten habe ich in die Veröffentlichung mit aufgenommen.

Die Entstehung der Arbeit geht vor allem auf den Diskussionskontext des Graduiertenkollegs »Religion in der Lebenswelt der Moderne« in Marburg zurück. Prof. Dr. Karl-Fritz Daiber, der damalige Sprecher des Kollegs, war Mitinitiator der Arbeit und hat deren Entstehen immer wieder mit Interesse und konstruktivem Rat begleitet.

Das Kolleg wurde besonders in der Anfangsphase zu einer unverzichtbaren Einrichtung für mich, weil ich hier mit Gleichgesinnten die erste Bearbeitung des zusammengetragenen Materials vornehmen konnte – dies wäre ohne die Diskussion mit anderen ungleich schwieriger und langwieriger gewesen. Insbesondere möchte ich Dr. Barbara Asbrand, Dr. Kristina Augst, Dr. Matthias Dech,

Dr. Sabine Federmann, Dr. Christiane Paulus und Peter Winzen für die Zusammenarbeit danken.

Nicht zuletzt war das Graduiertenkolleg wegen des Stipendiums, das mir die Deutsche Forschungsgemeinschaft über zweieinhalb Jahre gewährte, höchst förderlich für die Arbeit.

Auch außerhalb des Kollegs, in der Endphase der Arbeit, konnte ich Diskussionen über Auszüge der Arbeit führen und mich auf hilfreiche KorrektorInnen verlassen, die meine Intentionen verstehbarer und die Arbeit damit auf jeden Fall lesbarer gemacht haben: Dagmar Arnold, Prof. Dr. Christoph Bochinger, Dr. Edith Franke, Dr. Joachim Renn und Sabine Welter.

Für ihre vielfältige Unterstützung und Geduld beim langen Prozeß der Entstehung der Arbeit möchte ich außerdem meinen Eltern Erika und Helmut Klinkhammer danken.

Und von unschätzbarem Wert war für mich schließlich die Unterstützung von Alexander Tomas Schneider, vor allem weil er immer wieder weise Entscheidungen über den richtigen Zeitpunkt von Erholungspausen traf und sich auch nicht scheute, mich zur konzentrierten Arbeit zu ermahnen, wenn ich zuviel anderes im Sinn hatte.

Die im folgenden zitierten Interviews sind in Gänze einsehbar in der Universitätsbibliothek Hannover.

Die Arbeit stützt sich nicht nur auf Gespräche und Interviews mit Muslimen und Musliminnen, sondern zum Teil auch auf »graue Literatur« aus Vereinen und von Initiativen. Diese Literatur habe ich einsehbar gemacht im Archiv des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes e. V. (REMID) in Marburg.

Einleitung

1. Fragestellung

Die Beschäftigung mit dem zeitgenössischen Islam ist weltweit vorwiegend durch die Wahrnehmung der sogenannten fundamentalistischen oder islamistischen Bewegungen geprägt.¹

Auch in Deutschland ist das Interesse am Islam meist auf extremistische und politische Gruppierungen beschränkt, wie auch die vor zwei Jahren veröffentlichte, breit angelegte quantitative Studie von Wilhelm Heitmeyer (u. a.) mit dem Titel »Verlockender Fundamentalismus« belegt:² Trotz erster statistischer Erkenntnisse, daß die Mehrzahl der religiös orientierten jugendlichen Muslime dem politisch-fundamentalistischen Lager fernsteht, fokussiert die Studie ihr Interesse in einer Weise auf die Minderheit, daß im Ergebnis »persönliche Religiosität« als erste Stufe dafür gesehen wird, extremistische Einstellungen einzunehmen und politisch instrumentalisiert zu werden.³ Eine weitere Erklärung für die Zuwendung zum Islam wird in dem Gefühl der gesellschaftlichen und sozialen Desintegration der Jugendlichen gesehen: der Islam oder verführerische islamische⁴ Gruppen würden den Orientierungslosen die notwendige Stabilität verschaffen, da hierdurch die Integration in eine andere, der deutschen Gesellschaft abgewandten Welt geboten wird. Dies ist ein Modell zur Erklärung der Motivation religiösen Engage-

-
- 1) Die Literatur zum islamischen Fundamentalismus ist immens. Insbesondere im populärwissenschaftlichen und journalistischen Bereich findet sie reißenden Absatz. Es sei hier nur auf die zahlreichen Veröffentlichungen von Peter Scholl-Latour oder Gerhard Konzelmann verwiesen. Aber auch in der wissenschaftlichen Wahrnehmung ist eine starke Konzentration auf dieses Feld unübersehbar. Vgl. z. B. zahlreiche Veröffentlichungen von Bassam Tibi (z. B. Der religiöse Fundamentalismus: im Übergang zum 21. Jahrhundert. Mannheim u. a. 1995 oder Krieg der Zivilisationen: Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus. München 1998; zu Tibi und zu weiterer Literatur vgl. auch Kapitel I.2.2.2).
 - 2) Wilhelm Heitmeyer / Joachim Müller / Helmut Schröder: Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt am Main 1997. Heitmeyer u. a. haben insgesamt 1221 Jugendliche zwischen 15 und 21 Jahren auf religiöse, nationalistische und extremistische Einstellungen hin befragt.
 - 3) Ebd. 125. Hier wäre die Frage zu stellen, ob sich extremistische Einstellungen immer auf der Grundlage einer persönlichen Religiosität entwickeln, oder ob hier nicht eher selten ein solches Stufenmodell zu beobachten ist.
 - 4) Im folgenden verwende ich die Adjektive »islamisch« und »muslimisch« weitgehend synonym, wenngleich ich mit »muslimisch« auf einen stärker subjektiven Aspekt hinweisen möchte und mit »islamisch« stärker auf den Islam als religiöses Lehrsystem. Manchmal können diese Aspekte aber nicht präzise und eindeutig unterschieden werden.

ments, das Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftlern auch für so manch andere als deviant eingestufte religiöse Gruppierung bekannt ist; das Modell scheint mir aber als solches höchst vereinfacht und sein Erklärungswert überdies grundsätzlich fragwürdig, spiegelt es m. E. eher die Haltung der Forschenden zum Phänomen Religion oder abweichender religiöser Orientierung wider. Die Anhänger oder Mitglieder einer Religionsgemeinschaft werden dann v. a. als Marionetten religiöser Verführer betrachtet. Religiösem Handeln und religiös Handelnden wird von vornherein kritisch begegnet.⁵

Um die Diskussion um den gegenwärtig gelebten Islam zu versachlichen und jenseits vorschneller Einseitigkeiten und Verengungen führen zu können, ist m. E. zunächst die gegenüber der Beziehung von Islam und Fundamentalismus grundsätzlichere Frage zum Verhältnis von Islam und Moderne zu stellen. Für eine solche Perspektivierung sind die Studien von Nilüfer Göle über türkische Islamistinnen oder von Renate Pitzer-Reyl über »neomodernistische«, »säkulare« Muslime und Musliminnen in der Türkei bereits positive Beispiele.⁶

Die vorliegende Studie zur Religiosität sunnitisch geprägter Frauen der »zweiten Generation«⁷ in Deutschland steht ebenfalls in diesem Zusammenhang: Das Spektrum der Untersuchung ist darum nicht auf Musliminnen, die in einem Moscheeverein engagiert sind und ein Kopftuch tragen beschränkt, sondern schließt auch Musliminnen, die weder in einem Moscheeverein Mitglied sind noch ein Kopftuch tragen, ein. Zudem wird in der Untersuchung von Beginn an über eine ethnographische Erfassung der religiösen Praxis hinaus danach gefragt, in wel-

5) Für eine eingehende Kritik am methodischen Vorgehen in der Heitmeyer-Studie ist hier nicht der Ort, dennoch soll kurz darauf hingewiesen werden, daß der Fragebogen gerade bei den entscheidenden Fragen zum Extremismus immer wieder Doppelfragen bzw. -ausagen enthält (vgl. ebd. 249 f., Fragenkatalog 19), deren Wert für eine statistische Auswertung äußerst fragwürdig ist.

6) Die Studie der Soziologin Nilüfer Göle: *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei*. Berlin 1995 und die Studie der Religionswissenschaftlerin Renate Pitzer-Reyl: *»Gemäß den Bedingungen der Zeit«*. Religiöser Wandel bei den Muslimen in der heutigen Türkei. Berlin 1996.

7) Im folgenden sind mit »zweite Generation« die Kinder der Migranten bezeichnet, die vorwiegend oder ganz in Deutschland aufgewachsen sind.

In der Migrationssoziologie wird dagegen die Zählung in »Generationen« nach Phasen der Einwanderung durchgeführt. Unter »erste Generation« versteht man danach in bezug auf die türkischen Arbeitsmigranten die Einwanderer, die bis zum Anwerbestopp 1973 nach Deutschland immigriert sind. Mit »zweite« und »dritte« Generation werden dementsprechend sowohl die Einwanderer, die ab 1973 im Zusammenhang des Familiennachzug-Gesetzes nach Deutschland gekommen sind, als auch die in Deutschland geborenen Kinder bezeichnet (vgl. Annette Treibel: *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht*. Weinheim, München 1999, 129).

chem Zusammenhang die islamischen Praktiken und Deutungen der Musliminnen mit faktischen und normativen Strukturen moderner Gesellschaft stehen. Diese Herangehensweise schließt an zwei Forschungstraditionen an:

Zum ersten folge ich damit der hermeneutischen Religionswissenschaft in ihrem Ansatz, gelebten Islam immer als einen »gedeuteten Islam« zu begreifen und darum »islamische Tatbestände ... neben ihrer Faktizität immer auch ihrer Deutung nach« zu untersuchen.⁸ Aus diesem Grund wurde generell davon Abstand genommen, beschreiben zu wollen, was ›der‹ Islam ist. Hierzu hat die Religionswissenschaft auch schon reichlich Material geliefert, auf das Bezug genommen werden kann.⁹ Vielmehr ist ein Forschungsdesiderat der Religionswissenschaft, so resümiert Peter Antes, im Bereich der »systematischen Entfaltung religiöser Deutungsmuster und Sinnzusammenhänge« zu konstatieren.¹⁰ Für die folgende Untersuchung wurde deshalb eine empirisch-qualitative Erhebungsmethode gewählt, mit der die Deutungen und Sinnzusammenhänge durch die Befragten zu Wort kommen konnten.

In Deutschland ist seit etwa zehn Jahren ein zunehmender Aufbau und eine zunehmende Vernetzung islamischer Gemeinden in Deutschland zu beobachten. Dies ist vor allem der Tatsache geschuldet, daß die nunmehr zweite Generation der nach Deutschland immigrierten Türken und Türkinnen herangewachsen ist und ihr Leben auf eine Zukunft in Deutschland ausrichtet.¹¹ Diese Muslime und Musliminnen der zweiten Generation sind diejenigen, die beginnen, den Islam in Deutschland neu zu gestalten. Deshalb wurde für die Beantwortung der Frage, welche Deutungen durch den gelebten Islam in Deutschland vorgenommen werden, genau diese zweite Generation befragt.

Zum zweiten schließe ich mit der Frage nach »modernen Formen islamischer Lebensführung« an die Forschungstradition Max Webers an, der Religionen nach ihrer Rationalisierungsdynamik im Zusammenspiel mit alltäglichem Handeln analysiert hat. Diese Perspektivierung ist freilich eine eurozentrische, insofern bei Max Weber oder insgesamt in der verstehenden Soziologie unter Rationalisierung die Herstellung einer Ordnung verstanden wird, die in ihrer Vollendung darauf

8) Jacques Waardenburg: Revitalisierung des Islam – religionswissenschaftlich gesehen, in: Evangelische Theologie 48. Jg., 1/1988, 51.

9) Richard Hartmann: Der Islam. Eine Einführung. Berlin 1944. Adel-Theodor Houry: Einführung in die Grundlagen des Islam. Graz u. a., 2. A. 1981. Annemarie Schimmel: Der Islam. Eine Einführung. Stuttgart 1990. Peter Antes u. a.: Der Islam. Religion – Ethik – Politik. Stuttgart 1991.

10) Peter Antes: Struktur oder Strukturierung von Religion? Zur Zielsetzung religionssystematischer Forschung, in: Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag, hg. v. Holger Preißler / Hubert Seiwert. Marburg 1994, 363.

11) Vgl. Muhammed S. Abdullah: Was will der Islam in Deutschland? Gütersloh 1993.

zielt, die äußere und die innere Welt eines Menschen, sein Handeln und Denken in der Figur des Motivs in Einklang zu bringen. Eine Verbindung, welche genau die Entwicklung generiert, die heute unter Aufnahme der Gedanken Webers als »okzidentale« Modernisierung beschrieben ist: nämlich Ausdifferenzierung der Handlungsbereiche und Individualisierung des Handelns.

Unter Aufnahme des Begriffs der »religiösen Lebensführung« (Weber) werde ich meinen Blick darauf richten, wie die Befragten Immanenz (Alltagspraxis) und Transzendenz (Religiosität) auf der Ebene der Handlungsorientierung aufeinander beziehen. Ich suche also nach islamischen Handlungsweisen und ihren Deutungen und Sinnzusammenhängen in den Selbstbeschreibungen der Musliminnen. Dabei ist die Frage, welche Funktionen die jeweilige »islamische Lebensführung« für eine »gelungene« Identitätsbildung hat, möglicherweise an kompetenter Stelle in der Pädagogik, der Psychologie oder einer sozialpsychologisch ausgerichteten Forschung zu beantworten. In religionswissenschaftlicher Perspektive beschränke ich mich in der folgenden Untersuchung auf ihre religionssoziologisch fundierte Beschreibung und ihre deskriptive Typisierung.

Eine jede Untersuchung muß sich Beschränkungen auferlegen, die auch forschungspragmatischer Natur sind. Ich habe meine Untersuchung auf muslimische Frauen¹² beschränkt, da die Gleichgeschlechtlichkeit eine kommunikative Öffnung mir gegenüber wahrscheinlicher machte. Meine Vorstudien, die ich auch mit muslimischen Männern durchführte, bestätigten dies weitgehend.¹³

Die Eingrenzung der Befragten auf sunnitisch geprägte Türkinnen erfolgte nicht nur aus dem Grund, weil die Sunniten die größte Gruppe der Muslime in Deutschland sind, sondern auch, weil diese Beschränkung die Vergleichbarkeit besonders in bezug auf Unterschiede in der religiösen Praxis gewährleisten konnte.

Einleitend hinzuweisen gilt es auch darauf, daß für die Bearbeitung in der vorliegenden Arbeit bis auf ein Fall nur Frauen mit einem mittleren bis hohen Bildungsgrad ausgewählt wurden. Diese Fokussierung des Samples ergab sich zum einen aus der größeren Bereitschaft solcher Frauen, ein Interview zu führen, und aufgrund ihrer geübteren Sprachfähigkeit,¹⁴ zum anderen bilden die Frauen mittlerer bis höherer Bildungsschichten den aktiven Teil der muslimischen Frauen, die derzeit auf Veränderungen in der Gemeinschaft der Muslime in Deutschland

12) Alle Frauen waren zwischen 20 und 31 Jahre alt, türkischer Herkunft und absolvier(t)en eine Ausbildung bzw. ein Studium in Deutschland.

13) Dies soll kein generelles Urteil darüber sein, daß ein solches Unternehmen unmöglich sei. Genauere Hinweise zu meinen Erfahrungen in den Vorstudien vgl. Kapitel III.

14) Die Sprachfähigkeit bezieht sich nicht nur auf ihre schwachen Deutschkenntnisse sondern auf die Ungeübtheit im Umgang mit Sprache überhaupt. Dieses Problem stellt sich m. E. darum nicht nur bei einer Erhebung mit Türkinnen sondern auch mit Deutschen aus untersten Bildungsschichten, wenn man schwerpunktmäßig mit Interviews arbeitet.

drängen. Insofern wurde hier bereits nicht nur forschungspragmatisch, sondern nach systematischen Hinsichten entschieden.

2. Forschungsstand

Untersuchungen zu türkischen Musliminnen und Muslimen in Deutschland in den 70er und 80er Jahren sind fast ausschließlich im Bereich von »Migrationsforschung« durchgeführt worden. Im Rahmen dieser disziplinär weit verzweigten Migrationsforschung wurde auch die Situation der Kinder der türkischen Migranten und Migrantinnen, die nun zeitweilig – wie man damals noch dachte – in Deutschland zur Schule gingen und aufwuchsen, reflektiert. Im folgenden werde ich mich in einem ersten Schritt vor allem auf solche Untersuchungen aus diesem Forschungsbereich beziehen, die die Sozialisation der zweiten Generation von jungen Türkinnen und Türken zum Thema hatten, und deren gegenwärtige Relevanz für meinen heutigen Blick auf dieselbe, nun erwachsene Generation reflektieren.

In einem zweiten Schritt werde ich die vorliegenden Studien, die sich speziell mit der Religiosität von Musliminnen der zweiten Generation in Deutschland beschäftigt haben, vorstellen. Mit diesem Thema hat sich die Forschung bislang allerdings noch nicht sehr intensiv befaßt.

Zum Wandel der Sozialisationsbedingungen von türkischen Jugendlichen in Deutschland

Wenn man die Genese, Gestalt und Bedeutung der Religiosität im Selbstbild der muslimischen Frauen der zweiten Generation untersuchen möchte, fordert dies dazu heraus, erneut einen kurzen Blick auf die Urteile und Prognosen der wissenschaftlichen Studien der 80er Jahre zu Musliminnen der ersten und zweiten Generation zu werfen.¹⁵ Schon sehr früh begleitete die Migrantinnenliteratur kritische Urteile zu ihrer Verwendung von Klischees zur Lebenslage von Ausländerinnen in Deutschland wie »rückständig«, »isoliert«, »hilfsbedürftig« und »unterdrückt«.¹⁶ In den meisten wissenschaftlichen Studien wurde die Situation der jungen Frauen

15) Hierzu gibt es bereits einige kritische Auseinandersetzungen. Einen guten Überblick dazu gibt Reuter a. a. O. 1988, 60-67. Eine Studie, die sich eigens der Aufdeckung von »eurozentrischen« oder einseitigen Sichtweisen auf die muslimischen Frauen widmet, ist die von Irmgard Pinn und Marlies Wehner: EuroPhantasien. Die islamische Frau aus westlicher Sicht. Duisburg 1995.

16) Vgl. Sabine Hebenstreit: Rückständig, isoliert, hilfsbedürftig – Das Bild von ausländischen Frauen in der deutschen Literatur, in: Horst Westmüller (Hg.): Kultur und Emanzipation (Loccumer Protokolle 9/84). Loccum 1985, 9-29.

besonders der zweiten Generation (im weiteren, migrationssoziologischen Sinne) als grundsätzliches »Problemfeld« beurteilt und der Islam als ausschlaggebender handlungshemmender und integrationsfeindlicher Faktor für diese problematische Situation angesehen. Grundlage für die Beurteilung der Situation war die Annahme, daß sich in der Sozialisation der ausländischen Mädchen und Jungen in Deutschland prinzipiell ein »Kulturkonflikt«¹⁷ entzünde, der sie in ein »Vakuum der Orientierungslosigkeit«¹⁸ stürze und Identitätsprobleme mit sich bringe.

Charakteristisch für diese frühen Studien zur Identität der zweiten Generation ist darum ihre einseitige Betrachtung der »Identitätsprobleme« der türkischen Mädchen und jungen Frauen als kulturell bedingte¹⁹ und darüber hinaus die Einschätzung ihrer Lebenssituation in Deutschland als »totale Verbotssituation«, die »keine Möglichkeit zur Selbstentfaltung« zulasse.²⁰ Beide Problemfokussierungen müssen heute wegen ihrer Einseitigkeit relativiert werden.

Zum ersten haben schon 1982 Boos-Nünning und Nieke²¹ in ihrer qualitativen Untersuchung der Orientierungs- und Handlungsmuster von türkischen Jungen und Mädchen zwischen 14 und 19 Jahren festgestellt, daß auftretende Alltags- und Identitätsprobleme der Jugendlichen nicht in dem Maße als »Kulturkonflikt« zu deuten sind, wie vielfach behauptet wurde:

In bezug auf Konflikte zwischen den Normen des Herkunftslandes und denen der deutschen Gesellschaft verfügen die Jugendlichen über wirksame Strategien, trotz vorhandener unterschiedlicher Wertorientierungen, innerhalb der Familie brauchbare Orientierungs- und Handlungsmuster aufbauen zu können ... Sie entwickeln Deu-

-
- 17) Beispielhaft dafür steht der Diskussionsband, in dem die Autoren diese Annahme einhellig teilen: Johannes Ch. Papalekas (Hg.): *Kulturelle Integration und Kulturkonflikt in der technischen Zivilisation*. Frankfurt am Main 1989. Kritik dazu äußerte an prominentester Stelle der Pädagoge Georg Auernheimer: *Der sogenannte Kulturkonflikt: Orientierungsprobleme ausländischer Jugendlicher*. Frankfurt am Main u. a. 1988.
 - 18) Hanns Thomä-Venske: *Islam und Integration. Zur Bedeutung des Islam im Prozeß der Integration türkischer Arbeiterfamilien in die Gesellschaft der Bundesrepublik*. Hamburg 1981, 156.
 - 19) Anders bei Studien über Migrantinnen der ersten Generation, in denen durchaus der Problemfokus auf Schichtzugehörigkeit, der Stellung der Frau in Industriegesellschaften und das Problem der Ausländerdiskriminierung gelegt wird: Vgl. Elke Esser: *Ausländerinnen in der Bundesrepublik Deutschland. Eine soziologische Analyse des Eingliederungsverhaltens ausländischer Frauen*. Frankfurt am Main 1982.
 - 20) Rita Rosen / Gerd Stüwe: *Ausländische Mädchen in der Bundesrepublik*. Opladen 1985, 97 f.
 - 21) Ursula Boos-Nünning / Wolfgang Nieke: *Orientierungs- und Handlungsmuster türkischer Jugendlicher zur Bewältigung der Lebenssituation in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *psychosozial* 5. Jg., H. 16, 1982, 63-90.

tungsmuster, mit denen sie ihre objektiv schwierige, oft sozial skandalöse Situation subjektiv erträglich ... halten.²²

Demnach haben die Jugendlichen für Boos-Nünning und Nieke »keine Identitätsstörungen aufgrund kultureller Brüche, sondern Schwierigkeiten wegen Chancenlosigkeit und wegen des Anpassungsdrucks an die deutsche Gesellschaft«. ²³ Überdies nimmt die Anzahl der bereits hier geborenen Musliminnen und Muslime zu. Hier stellt sich die Sozialisation, die von Beginn an in Deutschland stattfindet, nicht mehr als plötzlicher Bruch mit einem vormals als homogen erlebten Kulturzusammenhang dar.

Hoffmann²⁴ kommt acht Jahre später in seiner qualitativen Untersuchung zur Identitätsbildung bei türkischen Jugendlichen zu dem Ergebnis, daß bei türkischen Mädchen eine »ideelle Distanz« von den elterlichen Erwartungen und Anforderungen auf der Ebene orthodox-religiöser Orientierung und traditionell-geschlechtsspezifischer Rollenmuster zu beobachten ist.

Die Mädchen antizipieren mögliche Folgen performatorischer Modifikationen und bedenken die Konsequenzen einer Transformation gedanklicher Orientierungen in reales Handeln und Verhalten, das sie möglicherweise aus der türkischen Kolonie ausschließen würde. Die Übernahme elterlicher Handlungsanforderungen ist somit nicht verinnerlichte Akzeptanz, sondern garantiert die kontinuierliche Interaktion in unterschiedlichen Lebensbereichen, zumal die soziale Kontrolle häufig übermächtig erscheint.²⁵

Bei türkischen Jungen stelle sich die Auseinandersetzung mit elterlichen Rollenzuweisungen und erwünschten Verhaltenserwartungen als nicht so problematisch dar. Bei ihnen sei eher zu beobachten, daß sie sich in ihren Handlungen an die deutsche Umwelt anpassen, in ihren moralischen und religiösen Vorstellungen aber weitgehend die Tradition konservieren.²⁶

22) Ebd. 84 f.

23) Ebd. 86.

24) Klaus Hoffmann: *Leben in einem fremden Land. Wie türkische Jugendliche »soziale« und »persönliche« Identität ausbalancieren.* Bielefeld 1990.

25) Hoffmann a. a. O. 1990, 231.

26) Ebd. 231. Auch die Heitmeyer-Studie kommt zu diesen geschlechtsspezifischen Unterschieden: Während die Mädchen weniger mit den elterlichen Zielen der Erziehung übereinstimmen, würden türkische Jungen (wie auch deutsche Jugendliche) zu zwei Drittel den Erziehungsstil ihrer Eltern übernehmen wollen (vgl. Heitmeyer / Müller / Schröder a. a. O. 1997, 95 f.).

Hoffmann interpretiert den Umgang der Jugendlichen mit »den zwei Kulturen« nicht im Sinne der »Kulturkonflikt«-These als Schwächung ihrer Identitätsentwicklung. Er beobachtet, daß die Jugendlichen durch den Umgang mit verschiedenen kulturellen Normsystemen im starken Maße Kompetenzen auf der Ebene von Rollendistanz und Ambiguitätstoleranz ausbilden.²⁷ Kompetenzen also, die in hohem Maße einen individualisierten Umgang mit sozialen Normen gewährleisten.²⁸

Zum zweiten hat sich die Situation der Generation, die in Deutschland geboren ist, im Vergleich zur Anfangszeit der Migration gänzlich verändert. So hat sich durch die mittlerweile deutliche Zukunftsausrichtung auf Deutschland die Situation der Mädchen in den Elternhäusern gewandelt und ist als »totale Verbotssituation« nicht mehr angemessen beschrieben. Die Mädchen und jungen Frauen haben durch ihre Deutschkenntnisse und Kenntnisse des Landes ganz andere Möglichkeiten des Ausweichens vor elterlichen Zwangszugriffen, was auch den Eltern bewußt ist. So kommt die Pädagogin Silke Riesner in ihrer qualitativen Studie über »Junge türkische Frauen in der zweiten Generation in der Bundesrepublik Deutschland«²⁹ zu dem Ergebnis, daß die Frauen »ihren Weg bereits gehen, und eine Begleitung von deutscher Seite nicht unbedingt brauchen und wollen«.³⁰ Als sogenannte »Bildungsinländerinnen«³¹, die in Deutschland zur Schule gegangen sind, richten sie ihr Leben in der Regel auf eine Zukunft in Deutschland aus³² und haben eine mittlere bis hohe Berufs- oder Bildungsaspiration entfaltet.³³ Derzeit studieren etwa 15.000 Türkinnen und Türken an deutschen Universitäten und Fachhochschulen. Fast 80 % von ihnen haben ihren ständigen Wohnsitz in Deutschland, von diesen ist der überwiegende Teil in Deutschland zur Schule gegangen und/oder hier geboren. »Positiv ist zudem, daß sich der Anteil an Studen-

27) Hoffmann a. a. O. 1990, 228.

28) Vgl. Klaus-Jürgen Tillmann: Sozialisationstheorien. Eine Einführung in den Zusammenhang von Gesellschaft, Institution und Subjektwerdung. Reinbek bei Hamburg 1995.

29) Eine Analyse von Sozialisationsbedingungen und Lebensentwürfen anhand lebensgeschichtlich orientierter Interviews. Frankfurt am Main 1990.

30) Ebd. 183.

31) Damit sind nach dem Bericht über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland (hg. v. der Beauftragen der Bundesregierung für Ausländerfragen. Bonn 1997, 39 ff.) diejenigen nichtdeutschen Studierenden gemeint, die ihre Hochschulreife in Deutschland erworben haben.

32) Wenngleich sie in bezug auf den Arbeitsmarkt durchaus einen »Türkei-Bonus« annehmen, d. h., sie gehen davon aus, daß sie sich nicht nur in Deutschland, sondern auch in der Türkei um einen Arbeitsplatz bewerben können. Vgl. Faruk Şen / Andreas Goldberg: Türken in Deutschland. Leben zwischen zwei Kulturen. München 1994, 59.

33) Vgl. Heitmeyer / Müller / Schröder a. a. O. 1997, 49 ff.

tinnen seit 1985 verdreifacht hat und derzeit 32 % beträgt.«³⁴ Dieses positive Bild darf natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, daß bei der derzeitigen hohen Arbeitslosenrate Musliminnen türkischer Herkunft – mit oder ohne Kopftuch – besonders schwer getroffen sind. Zwar ist bei den türkischen Jugendlichen der zweiten und dritten Generation eine hohe Berufs- und Bildungsaspiration zu konstatieren, aber die tatsächliche Verteilung der türkischen Schüler und Schülerinnen auf die deutschen Schulformen zeigt, daß dieser Anspruch für sie kaum zu realisieren ist. So besuchten 1995 6,6 % ein Gymnasium, 18,4 % eine Realschule und 71,1 % die Hauptschule.³⁵

Religiosität von türkischen Musliminnen in Deutschland – ein Forschungsdesiderat

Zwar ist allgemein die Forschung zur Situation von Migrantinnen und Migranten ein disziplinär weit verzweigtes Feld, so daß verschiedenste Aspekte Berücksichtigung finden, allerdings beschäftigt sich kaum eine Studie eingehender mit Religion bzw. Religiosität. Wurde in den frühen Studien der Islam gar nicht oder allgemein als Entwicklungshemmnis in die Diskussion gebracht, so findet in späteren Studien, speziell solchen über Migrantinnen, Religion zwar Erwähnung, aber nur sehr marginal und aus religionswissenschaftlicher Perspektive beurteilt höchst undifferenziert: Es wurden dann sunnitische, schiitische, alevitische, sufistische u. a. Hintergründe und Positionen nebeneinander gestellt, ohne auf den jeweiligen Unterschied der Herkunft und der Konsequenzen, z. B. für die religiöse Praxis, aufmerksam zu machen bzw. diese genauer zu analysieren.³⁶ Entsprechend sind die Ergebnisse solcher Studien, die z. B. davon ausgehen, daß »starke Religiosität« mit einem »türkisch ausgerichteten Lebensentwurf« korreliere und »somit kaum die Möglichkeit zu ›abweichenden deutschen‹ Verhaltensweisen« gebe,³⁷ mit Skepsis zur Kenntnis zu nehmen. Schon zwei wichtige Untersuchungen zur Veränderung der Religiosität durch die Migrationserfahrung in der ersten Generation

34) Şen / Goldberg a. a. O. 1994, 59.

35) Beauftragte der Bundesregierung über die Belange der Ausländer (Hg.): Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland. Bonn 1995, 27.

36) In dieser Undifferenziertheit Silke Riesner a. a. O. 1990, die Veröffentlichung des Zentrums für Türkeistudien (Hg.): Migration und Emanzipation. Türkische Frauen in Nordrhein-Westfalen, Opladen 1995 und Karin König: Tschador, Ehre und Kulturkonflikt: Veränderungsprozesse türkischer Frauen und Mädchen durch die Emigration und ihre soziokulturellen Folgen. Frankfurt am Main 1989. Rein ethnographisch beschreibend und stärker an Volksbräuchen interessiert Hanne Straube: Türkisches Leben in der Bundesrepublik. Frankfurt am Main 1987.

37) Silke Riesner a. a. O. 1990, 166.

der Türcinnen und Türcen in Deutschland von dem Ethnologen Werner Schiffauer und der Soziologin Ursula Mihçiyazgan zeigen hier gegenteilige Entwicklungen auf.³⁸ Für die zweite Generation der Türcinnen in Deutschland hat dies die bisher einzige religionswissenschaftliche empirische Untersuchung zur Religiosität junger Musliminnen in Lollar von Renate Pitzer-Reyl³⁹ gezeigt. In ihrer explorativen Studie kommt sie zu der These, daß die Religiosität der Jugendlichen in einem Wandel befindlich ist, der mit ihren Erfahrungen in der deutschen Gesellschaft korrespondiere:

Ich möchte die Veränderungen in der religiösen Praxis ... nicht einfach als Brüche mit der Tradition bewerten, sondern ich verstehe sie auch als Anzeichen eines Wandels in der Religiosität. Dieser Wandel ist bedingt durch den Kontakt mit den modernen Lebensbedingungen.⁴⁰

Pitzer-Reyl kommt anhand der von ihr geführten Interviews zu dem Schluß, daß sich eine Verlagerung der muslimischen Religiosität von »öffentlich« zu »privat«, von »außen« nach »innen« und von »gebunden« zu »selbstverantwortet« abzeichne.⁴¹

Darauf weisen im weiteren Sinne auch die quantitativen Ergebnisse der Heitmeyer-Studie zur Religiosität der Jugendlichen hin. So bestätigen nur ca. ein Viertel der Befragten, daß sie »den Lehren des Islam folgen«, aber weit mehr als die Hälfte der Befragten bejahen die Aussagen, daß sie »an Gott glauben«, aber »nicht streng religiös« sind (50,0 %) oder auf ihre »persönliche Weise religiös« sind (16,7 %).⁴² Entsprechend wird auch die religiöse Praxis nicht entweder ganz oder

38) An dieser Stelle sei nur exemplarisch auf zwei Studien dieser beiden Religionsforscher hingewiesen. In Kapitel I.2.2.4 werden ihre Arbeiten ausführlich vorgestellt und diskutiert. Werner Schiffauer: *Die Migranten aus Subay. Türcen in Deutschland. Eine Ethnographie*. Stuttgart 1991 und Ursula Mihçiyazgan: *Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg*, in: Ingrid Lachmann / Wolfram Weiße (Hg.): *Dialog zwischen den Kulturen: erziehungstheoretische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung*. Münster, New York 1994, 195-206.

39) Renate Pitzer-Reyl: *Zur Religiosität junger türkischer Muslime in einer mittelhessischen Kleinstadt*, in: *Cibedo*, 9. Jg. Heft 4/1995, 133-137. Sie hat 6 Kurz-Interviews mit jungen Türcinnen geführt.

40) Ebd. 136.

41) Ebd. 136.

42) Heitmeyer / Müller / Schröder a. a. O. 1997, 259. Zu dem Ergebnis einer von der strikten islamischen Pflicht abweichenden Religiosität in der zweiten Generation kommen auch andere quantitativ ausgerichtete, aber nicht repräsentative Studien wie die von Muhammed S. Abdullah (a. a. O. 1993, 31) zitierte (vgl. dazu Kapitel III in dieser Arbeit) oder die niederländische Studie von Jan M. van der Lans / M. Rooijackers: *Typs of Religious Belief*

gar nicht ausgeführt, vielmehr gibt es unterschiedliche Umgangsweisen mit der Gebetspraxis, der Praxis des Fastens oder auch dem Moscheebesuch.

Religiöse Praxis von muslimischen Jugendlichen

	die ganze Fastenzeit	mehrere Tage	nie	k. A.
Fasten Sie?	61,4	25,1	12,0	1,6

	nie	selten	nur freitags	einmal täglich	mehrmals täglich	fünfmal täglich	k. A.
Wie oft beten Sie?	21,9	26,9	20,4	7,4	10,2	10,8	2,5

	jede Woche	mehrmals im Monat	mehrmals im Jahr	an Feiertagen	nie	trifft nicht zu / k. A.
Wie häufig gehen Sie in die Moschee?	21,0	10,3	12,1	22,8	23,3	10,4

(aus: Heitmeyer / Müller / Schröder: Verlockender Fundamentalismus, 1997, 116, Tab. 2.1)

Da bei Heitmeyer an dieser Stelle keine Differenzierungen nach Alter (und nach Geschlecht) vorgenommen wurden, sind diese Daten als repräsentative zunächst nur unter Vorbehalt zur Kenntnis zu nehmen, denn insbesondere bei den jüngeren Befragten dürften sich durchaus noch gravierende Veränderungen einstellen.⁴³ Heitmeyer u. a. kommen aufgrund dieser Daten zu dem allgemeinen Schluß, in dem man ihnen allerdings sicherlich folgen kann:

Die religiösen Praktiken der Jugendlichen bezüglich Fasten, Beten und Moscheebesuch zeigen sehr deutlich, daß sie, wie in anderen Religionen auch, als Ausdruck kultureller Vielfalt, religiöser Traditionen sowie individueller und kollektiver Hand-

and Unbelief among Second Generation Turkish Migrants, in: Wasef Abdelrahman Shadid / Pieter Sjoerd Koningsveld (Hg.): Islam in Dutch Society: current developments and future prospects. Kampen 1992, 56-65.

43) So urteilen auch Kim Knott und Sadjia Khokher in ihrer qualitativen Studie zum Verhältnis von religiöser und ethnischer Identität von jugendlichen Musliminnen (im Alter zwischen 14 und 17 Jahren) in Bradford, daß die Ergebnisse bei Befragung derselben jungen Frauen in einigen Jahren wahrscheinlich andere sein würden (vgl. Dies.: Religious and ethnic identity among young Muslim women in Bradford, in: new community 19, 4/1993, 607).

lungsmuster weit davon entfernt sind, ein homogenes Bild islamischer Jugendlicher türkischer Herkunft zu zeichnen.⁴⁴

3. Aufbau der Arbeit

Der Arbeit liegt, gemäß dem Paradigma einer qualitativ-empirischen Studie, ein zirkuläres Modell des Forschungsprozesses zugrunde. Daher stehen zu Beginn der Arbeit allgemeine Vorannahmen, die sich während der empirischen Untersuchung am Material zu Thesen verdichten und konkretisieren.⁴⁵ Insofern ist diese qualitativ-empirische Untersuchung auf die Generierung und nicht auf die Überprüfung von Hypothesen angelegt.

Mich hat angesichts der regen, auch institutionalisierten religiösen Aktivitäten der Musliminnen in Deutschland die Annahme beschäftigt, daß sich ihre islamische Religiosität längst mit faktischen und normativen Strukturen der modernen Gesellschaft verbunden hat.⁴⁶

Das Kapitel I beginnt mit der Explikation des theoretischen Bezugsrahmens dieser allgemeinen Vorannahme. Hierzu gehört zum einen die soziologische Forschung zum Thema Moderne und zum anderen die religionssoziologische Betrachtung des Verhältnisses von Religion und Moderne (1.1; 1.3). Dabei werde ich außerdem ausführen, daß dieser neue Bezugsrahmen die religionswissenschaftliche Forschungsperspektive auf Religionen auf die Generierung und Tradierung von Religiosität als besonderes Problemfeld verschiebt (1.2).

Am Ende des ersten Abschnitts werden typische Richtungen der Modernisierung religiöser Lebensführung benannt. Diese bilden einen ersten allgemeinen heuristischen Rahmen für die empirische Untersuchung (1.4).

Die Übertragung der modernetheoretischen Fragestellung auf die Entwicklung des Islam ist nicht unproblematisch, da der Begriff der Moderne auf eine christlich-säkulare Gesellschaft rekurriert (2.1). Angesichts dessen, daß die Untersuchung islamische Religiosität in christlich-säkularem Kontext in den Blick nimmt, erscheint diese Fokussierung der Fragestellung allerdings gerechtfertigt. Im Anschluß an diese Erörterung wird die religionssoziologische und modernetheoretische Beschäftigung mit dem Islam zunächst historisch exemplarisch an der Arbeit

44) Heitmeyer / Müller / Schröder a. a. O. 1997 116 f.

45) Barney G. Glaser / Anselm L. Strauss: The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research. New York 1967.

46) Vgl. dazu auch Michael Bommers (Individualisierung von Jugend – ausgenommen Migrant*innenjugendliche?, in: Migration 14/1992, 61-90), der bereits Anfang der neunziger Jahre die forschungstechnische Sonderbehandlung von türkischen Jugendlichen der zweiten Generation im Feld der Migrationssoziologie kritisiert hat.

Max Webers kritisch dargelegt, da diese Position die weitere Diskussion und Einordnung des Islam in der Debatte um Moderne grundlegend beeinflusst hat (2.2.1). Nach einem systematischen Überblick über Positionen in der Interpretation der neuen islamischen Bewegungen als fundamentalistische (2.2.2) werden Studien zur Interpretation von Islam und Modernisierung in der Türkei vorgestellt (2.2.3). Hierzu liegen empirische Untersuchungen vor, die sich unter modernetheoretischer Fragestellung verschiedenen islamischen Gruppierungen genähert haben. Damit bilden die dort gewonnenen Untersuchungsergebnisse einen guten Vergleichshorizont für die vorliegende Arbeit. Man kann zudem davon ausgehen, daß die Musliminnen türkischer Herkunft die Entwicklungen in der Türkei besonders interessiert verfolgen.

Abschließend werden zwei Studien zur islamischen Lebensführung türkischer Migrantinnen und Migranten (der ersten Generation) in Deutschland vorgestellt und diskutiert. Die Ergebnisse hierzu bilden eine Ergänzung zu dem im ersten Teil erarbeiteten heuristischen Rahmen der Richtungen der Modernisierung der religiösen Lebensführung (2.2.4).

Im zweiten Kapitel wird die Untersuchung auf ihren materialen Bezugsrahmen hin konkretisiert. Hier wird der allmähliche Aufbau von Moscheegemeinden in Deutschland beschrieben. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf die institutionalisierten (religiösen) Aktivitäten der muslimischen Frauen innerhalb und außerhalb der Moscheegemeinden gelegt.

In Kapitel III werden ausführlich das methodische Vorgehen der empirischen Erhebung reflektiert, die Operationalisierung der Fragestellung vorgestellt und die Auswertungsschritte festgelegt.

Anschließend werden in Kapitel IV die Einzelfallanalysen vorgestellt. Die islamische Lebensführung zeigt sich hier als eine je besondere, dem Einzelfall zugehörige.

In Kapitel V werden im Vergleich der Fälle deskriptive Typisierungen anhand der systematischen Hinsichten vorgenommen, die in Kapitel III für die Einzelfallanalysen erarbeitet wurden. Sie betreffen Fragen nach dem Zusammenhang von Biographie und Islam, der Ausübung der Pflichten, der religiösen Deutungs- und Sinnzusammenhänge und dem muslimischen Frauenbild.

In der Schlußbetrachtung (VI.) werden die einzelnen Typisierungen aufgenommen und zu einer Klassifizierung der islamischen Lebensführung der befragten Frauen in drei Ausprägungen, welche unterschiedliche Nähen und Fernen zu den Richtungen moderner Lebensführung aufweisen, verdichtet.

I. Theoretischer Bezugsrahmen

In den folgenden Abschnitten wird der theoretische Hintergrund reflektiert, vor dem die Analyse der empirisch-qualitativen Untersuchung moderner Formen islamischer Lebensführung erfolgt. Dabei beziehe ich mich in Teil 1 auf (religions-)soziologische Theorien zum Verständnis von Moderne und religiöser Lebensführung und führe die Perspektiven aus, die das Webersche Konzept der Lebensführung für eine religionswissenschaftliche Untersuchung von Religiosität in moderner Gesellschaft eröffnet. Nach einer Konklusion zu Richtungen der Modernisierung religiöser Lebensführung, die einen ersten heuristischen Rahmen für die empirische Auswertung schafft, schließt der zweite Teil zu Islam und Modernisierung an. Hier geht es um die Betrachtung verschiedener modernitätstheoretischer und religionssoziologischer Ansätze zur Interpretation des Verhältnisses von Islam und Moderne. Insbesondere die Ergebnisse des letzten Abschnitts zur Modernisierungsdynamik in der Migration türkischer Migranten und Migrantinnen der ersten Generation in Deutschland bilden eine konkrete Ergänzung zum heuristischen Rahmen aus Teil 1.

1. Zum Verhältnis von Moderne und religiöser Lebensführung

1.1 Charakteristika von Moderne

Mit dem Begriff der Moderne wird der Versuch unternommen, gegenwärtige Gesellschaftsformen, speziell solche europäisch-christlicher Prägung, zu deuten. In diesem Kontext als Selbstbeschreibung akzeptiert, findet der Begriff eine doppelte Verwendung: sowohl im Bereich der wissenschaftlich-analytischen Beschreibung von Gesellschaft als auch als nichtwissenschaftliches, fortschrittsorientiertes Selbstdeutungsmuster der Gesellschaft und von daher als Anspruchskategorie, die einen Werthorizont vorgibt. Vor allem auf letzteres Verständnis zielt dann die Kritik bei der Übertragung dieses normativen Modells der Moderne zur Bewertung des »Entwicklungsstands« nicht europäisch-christlich geprägter Gesellschaften.¹

1) Georg Stauth hingegen vertritt die Ansicht, daß durch den soziologischen Ansatz an sich immer schon eine eurozentrisch wertende Perspektive eingenommen wird, denn »Modernität als westliche Weltansicht beinhaltet religiöse Haltungen, die im soziologischen Diskurs der Moderne und der Modernisierung nichtwestlicher Kulturen in gewisser Hinsicht hintangestellt, ja geleugnet wurden«. Vgl. Georg Stauth: Islam als Selbstbegriff nichtwestlicher Modernität, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie (ÖZS), 20. Jg., 3/1995, 3. Ausführlicher zu dieser Position siehe Kapitel I.2.1.

Im folgenden soll es um die wissenschaftlich-analytische Perspektive auf Gesellschaft gehen, die mit dem Begriff der Moderne eröffnet wird. Gleichwohl wird – wie noch deutlich werden wird – die genannte selbstreferenzielle, normative Dimension des Begriffs immer wieder Bedeutung für die Beobachtung gewinnen.

1.1.1 Das Primat funktionaler Differenzierung

Im Zentrum der Charakterisierung der modernen Ordnung der Gesellschaft steht die sozialstrukturelle Betrachtung der »Ausdifferenzierung der Gesellschaft« in funktionale Teilsysteme wie insbesondere die der Politik, der Wirtschaft, der Religion, der Bildung und des Rechts.² Im Prozeß der »Herauspräparierung der spezifischen Eigenart jeder in der Welt vorkommender Sondersphären«³ gewinnen die Bereiche ihre funktional begründete Autonomie. Diese Autonomie entwickelt sich fortschreitend durch die Spezialisierung ihrer Operationen. Es gilt hier das Gesetz der zweckrationalen Optimierung: (Innere) systeminterne und (äußere) umweltbezogene Effizienz müssen zur Funktionsoptimierung aufeinander bezogen werden. Modernität verlangt also die ständige Beobachtung der systemischen Handlungsrationalität zur Spezifizierung und Kontinuierung ihrer Funktion.⁴ Für die einzelnen Gesellschaftsmitglieder bedeutet funktionale Differenzierung, daß sie mit je verschiedenen Aufgaben an mehreren je verschiedenen Funktionskreisen teilnehmen, die sachlich und personell getrennt sind.⁵ Eine Gesellschaft, deren Handlungszusammenhänge funktional differenziert sind, zeichnet sich zudem dadurch aus, daß die Teilnahme an den Funktionssystemen prinzipiell für jeden möglich ist, und daß die Rollenanforderungen an die Gesellschaftsmitglieder durch ihre Teilnahme an verschiedenen Funktionssystemen komplexer werden. Funktionale Differenzierung löst damit die feste Zuordnung von Personen zu bestimmten Teilsystemen der Gesellschaft, zu Verwandtschaftsgruppen, sozialen Schichten oder regionalen Traditionsverbänden auf.⁶ Denn durch den offeneren Zugang, der als prinzipiell frei von Klassen- oder Standesanforderungen gilt, ist es möglich und wahrscheinlich, daß mehr Menschen an mehreren sozialen Kreisen partizipieren und ihre Teilnahme an unterschiedlichen Gruppen, Organisationen, Parteien, etc. eigenständig

2) In dieser Diagnose, daß das Paradigma der Ausdifferenzierung die gegenwärtige Gesellschaft zentral bestimmt, stimmen m. W. alle soziologischen Gesellschaftstheorien weitgehend überein. Vgl. dazu Uwe Schimank: Theorien gesellschaftlicher Differenzierung. Opladen 1996.

3) Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1. Tübingen 1920, 571.

4) Niklas Luhmann: Funktion der Religion. Frankfurt am Main 1977, 244 f.

5) Ebd. und weniger bekannt aber früher auch schon bei Friedrich H. Tenbruck: Jugend und Gesellschaft. Freiburg (Breisgau) 1962.

6) Luhmann a. a. O. 1977, 234 ff.

koordinieren und neu kombinieren.⁷ Insbesondere durch die eigene Kombination der Teilnahme an gesellschaftlichen Teilbereichen entsteht auf sozialstruktureller Ebene das, was heute unter Individualität verstanden wird: Der einzelne ist nicht als Repräsentant von Ausschnitten der Gesellschaft durch Klassen- oder Schichtzugehörigkeit identisch mit der Gesellschaft, sondern er bringt sich mit seiner individuellen Kombination von Teilnahmeentscheidungen – die sich natürlich nur im Rahmen der gesellschaftlichen Möglichkeiten bewegen können – in die Gesamtgesellschaft als Konsument bzw. Partizipant oder Interessent ein. In systemtheoretische Sprache übersetzt heißt das, daß das Individuum nicht mehr durch »Inklusion«, sondern nur noch durch »Exklusion« definiert werden kann.

Die Inklusion ist zum Problem geworden. Verkannt wird nur, daß sie es immer gewesen war und daß noch nie jeder Mensch nur als Mensch Mitglied einer Gesellschaft gewesen war. Die Sehnsucht danach ist ein spezifisch modernes Phänomen, und zugleich blockiert der moderne Individualismus die Einsicht, daß früher dieses Problem gar nicht auftreten konnte, weil man als Mitglied einer Gesellschaft Individuum war und nicht umgekehrt.⁸

Individualisierungsprozesse werden insofern als strukturelles Korrelat gesellschaftlicher Differenzierung betrachtet.⁹

1.1.2 Die Doppelstruktur des Individualisierungstheorems

Trotz der Differenzen in der Beschreibung der Konstitutionsbedingungen von Gesellschaft konstatiert die handlungstheoretische Perspektive die Verfaßtheit des Individuums in der modernen Gesellschaft ganz ähnlich. Prominentester Vertreter für eine solche Analyse ist in Deutschland sicherlich Ulrich Beck. Er analysiert den »Individualisierungsschub« in der Moderne in dem Sinne,

7) Hiermit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß in jeder konkreten Gesellschaft, die sich durch funktionale Differenzierung kennzeichnet, auch Benachteiligung und Ungleichheit herrscht durch die ungleiche Verteilung von finanziellen Mitteln einerseits und die prägende Bedeutung von Milieu und Ort des Aufwachsens andererseits. Vgl. auch zur Kritik an einer solcherart falsch verstandenen Individualisierungsthese Monika Wohlrab-Sahr: *Institutionalisierung oder Individualisierung des Lebenslaufs? Anmerkungen zu einer festgefahrenen Debatte*, in: BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History, 5. Jg., 1/1992, 1-19.

8) Niklas Luhmann: *Individuum, Individualität, Individualismus*, in: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik (Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3)*. Frankfurt am Main 1989(a), 159.

9) Vgl. Franz-Xaver Kaufmann: *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen 1989, 217.

daß die Biographie des Menschen aus vorgegebenen Fixierungen herausgelöst, offen, entscheidungsabhängig und als Aufgabe in das Handeln jedes Einzelnen gelegt wird.¹⁰

Diese »Freisetzung« von Individualität in der Moderne ist nun nicht so zu verstehen, daß das Individuum als selbsttätiges Subjekt in die Einsamkeit und Freiheit gestoßen wird, sondern bedeutet eine spezifisch moderne Form seiner Vergesellschaftung. Der einzelne ist gezwungen,

sich selbst als Handlungszentrum, als Planungsbüro in bezug auf seinen eigenen Lebenslauf, seine Fähigkeiten, Orientierungen, Partnerschaften usw. zu begreifen.¹¹

Angesicht der pluralen Handlungsmöglichkeiten ist das Individuum in eine Situation von Freiheit und Zwang gedrängt: einerseits ergeben sich für den einzelnen größere Gestaltungsspielräume, andererseits entstehen dadurch auch Verunsicherung und Destabilisierung, die einen Orientierungsdruck und eine Verantwortungslast für den einzelnen produzieren.¹² Insofern sprechen einige Autoren von einer gesellschaftsstrukturell angelegten »Krise«, die das Individuum in der Moderne zu bewältigen habe und insofern als besondere Aufgabe begleite. Peter L. Berger u. a. beispielsweise resümieren in ihrer Studie zum »Unbehagen in der Moderne«, daß das Individuum in der Moderne seinen Lebenslauf als ein von ihm zu entwerfendes Projekt erlebe, dem es sich als ständige Aufgabe besonders »offen«, »subjektiv« und »reflexiv« zu stellen habe.¹³ Aus der Sicht des Individuums erscheint somit funktionale Differenzierung als Pluralisierung der Lebenswelten und als stetige Relativierung sowohl temporal (Tradition) als auch sachlich (Werte) vorgegebener Normen. Gleichzeitig wird das Individuum zum zentralen Bezugspunkt, von dem aus disparate und im Wandel befindliche Ansprüche und Rollenanforderungen gesellschaftlicher Teilbereiche verbunden werden müssen. Der Gestaltung des Lebenslaufs wird dabei eine grundlegende Aufgabe zur Vergesellschaftung des Individuums in der Moderne zugesprochen. Die Bewältigung dieser offenen Ausgangslage ist nun in verschiedenen Handlungsstrategien zu beobachten.

10) Ulrich Beck: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Gesellschaft. Frankfurt am Main 1986, 216.

11) Beck a. a. O. 1986, 217.

12) Ulrich Beck / Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt am Main 1994.

13) Peter L. Berger / Brigitte Berger / Hansfried Kellner: Das Unbehagen in der Moderne. Frankfurt am Main, New York 1987, 68 ff.

Der Sozialforscher Martin Kohli konstatiert beispielsweise eine erst neuzeitliche Genese der »Institutionalisierung des Lebenslaufs«,¹⁴ die damit geschaffene Ordnung der »Normalbiographie« werde aber durch die in der Institution selbst verankerten Ansprüche auf Selbstentfaltung zunehmend unterlaufen bzw. erodiert.

Emergenz als kulturelles Prinzip besteht in der Anregung oder gar Verpflichtung, sein Leben teleologisch zu ordnen, d. h. auf einen bestimmten biographischen Fluchtpunkt hin (das verwirklichte Selbst, die entfaltete Lebensstruktur); und (damit verwandt) in einer narrativen Erfahrungsstruktur, in der das eine aus dem anderen folgt, also einer Sequenz- bzw. Entfaltungslogik gehorcht.¹⁵

Daraus ergibt sich, daß nicht ein bestimmtes Verlaufsmuster (»Normalbiographie«), sondern der »Zwang« zu einer »Biographisierung« der Lebensführung institutionalisiert ist.¹⁶ In Abgrenzung zu dem von Kohli beschriebenen Muster einer »immanenten Teleologie« in der Konstruktion von Biographie, betont Monika Wohlrab-Sahr die Möglichkeit der systematischen Verknüpfung diachroner und synchroner Elemente, die diese Zielgerichtetheit in Frage stellt.¹⁷ Erst mit diesem Verständnis von Biographiekonstruktion als »umfassenden Sinn- und Verweisungszusammenhang« könne die Situation gesellschaftsstruktureller funktionaler Differenzierung angemessen in den Blick genommen werden:

Die »Institution des Lebenslaufs« wäre dann nicht nur als »Ordnung richtiger Zeit«, sondern auch als »Ordnung richtigen Zusammenhangs« zu denken: als geteilte Vorstellungen, wie und mit welcher Gewichtung zentrale Lebensbereiche – Bildung, Beschäftigung, Intimbeziehungen – im Zeitablauf miteinander verknüpft werden sollen und wie die innere Ordnung der einzelnen Teilbereiche auszusehen hat.¹⁸

Biographisierung beschreibt also die Wahl der Reduktionsregeln, durch die sich das Individuum Sinn- und Verweisungszusammenhänge in seinem Lebensverlauf verschafft in Anbetracht der Komplexität, Fülle und Offenheit der gesellschaftlich und sozial gegebenen Beschränkungen und Möglichkeiten.

14) Martin Kohli: Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes, in: Hanns-Georg Brose / Bruno Hildenbrand (Hg.): Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende. Opladen 1988, 33-53.

15) Kohli a. a. O. 1988, 40.

16) Ebd.

17) Wohlrab-Sahr hat ihre Thesen an einer Studie über Zeitarbeiterinnen aufgezeigt. Monika Wohlrab-Sahr: Biographische Unsicherheit. Formen weiblicher Identität in der »reflexiven Moderne«. Das Beispiel der Zeitarbeiterinnen. Opladen 1993.

18) Wohlrab-Sahr a. a. O. 1992, 12. Vgl. zur Bedeutung von Zeitdimension und Sachdimension im Prozeß individueller Entscheidungen Luhmann a. a. O. 1989(a), 231-249.

Um die notwendigen Entscheidungen für eine sinnvolle Selektion zu treffen, kann die einzelne Person auf verschiedene Wissensformen über das Selbst und die Welt zurückgreifen. Alois Hahn weist darauf hin, daß historisch ein solcher Rückblick auf die eigene Vita nur durch Anleitung der Aufmerksamkeit möglich wurde.¹⁹ Als Beispiele für solche historischen »Biographiegeneratoren« (Hahn) nennt er die katholische Institution der Beichte und die analogen protestantischen Formen der Gewissenserforschung in Gemeinde und Familie, die durch systematische Tagebuchaufzeichnungen unterstützt wurden.²⁰ Als ausgesprochen modernes Beispiel für einen »Biographiegenerator« bezeichnet er die Psychoanalyse. Hier können sicherlich auch weitere geschichtstherapeutische Angebote genannt werden, die vor dem Horizont unterschiedlicher Sinnzusammenhänge biographische Reflexion anregen oder gar generieren und lenken.²¹ Auch andere Zusammenhänge, die die biographische Konstruktion stützen und lenken, sind hier denkbar wie wissenschaftliche, esoterische und religiöse Reflexionsmuster.

Einen relativ offenen, aber durchaus distinkten Sinnzusammenhang stiftet zudem die neuere Kultur der körperbezogenen Erfahrungssuche, die vielleicht unter dem Stichwort »Suche nach Authentizität« zusammengefaßt werden kann. Gerhard Schulze hat sich besonders für diese »innengerichtete Orientierung« (»Erlebnisrationalität«) interessiert.²² Er hat aufgezeigt, daß sich diese Innenorientierung auf »flüchtige psychophysische Prozesse« bezieht, zu deren Verarbeitung abstrakt konstruierte »alltagsästhetische Schemata« (Moden) herangezogen werden, über die soziale Orientierung und Distinktion in Milieus funktioniert.²³ »Erlebnisrationalität« ist eine besonders offene Form der Vergesellschaftung des Individuums,

-
- 19) Alois Hahn: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozeß, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1982, 407-434. Ders.: Identität und Selbstthematization, in: Ders. / Volker Kapp (Hg.): Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis. Frankfurt am Main 1987, 9-24.
- 20) Hahn a. a. O. 1987, 18 ff. Auf die autobiographische Beobachtung als ein Aspekt der Methodisierung der religiösen Erfahrung im Pietismus weist Volker Drehsen hin (Lebensgeschichtliche Frömmigkeit. Eine Problemskizze zu christlich-religiösen Dimensionen des [auto-]biographischen Interesses in der Neuzeit, in: Walter Sparr [Hg.]: Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge. Gütersloh 1990, 33-62). Diese Überlegungen werden im übrigen als Bestärkung der Annahme angeführt, daß europäisch-christliche Religionsentwicklung und die Entstehung des modernen Individualismus zusammengehören.
- 21) Alois Hahn / Herbert Willems: Schuld und Bekenntnis in Beichte und Therapie, in: Jörg Bergmann / Alois Hahn / Thomas Luckmann (Hg.): Religion und Kultur (Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie). Opladen 1993, 309-330.
- 22) Vgl. Gerhard Schulze: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt am Main, New York 1993, Kapitel 1.1 und 3.
- 23) Ebd.

weil mit ihr im Modus diverser »Geschmacksurteile« an alle möglichen Orientierungen und Moden pragmatisch angeknüpft werden kann, ohne einem rationalen Konsistenzdruck zu unterstehen.

Zu betonen ist überdies, daß das Individualisierungstheorem nur unter Vorbehalt im Sinne eines gewollten Selbstkonzepts der Individuen als wirklichkeitsadäquat betrachtet werden kann. Im folgenden soll deshalb Individualisierung als Selbstkonzept der Individuen nicht einfach unterstellt werden. Zwar ist Individualisierung als eine strukturell etablierte Vergesellschaftungsform grundlegend für jeden, der das Bildungssystem durchlaufen hat, Ansprüche an den Staat stellt, den Arbeitsmarkt betritt, Kaufentscheidungen fällt etc. Aber es ist damit noch nichts darüber ausgesagt, ob die Individuen dies als Freiheitsgewinn oder als zwanghafte Zumutung erfahren. Welche Umstände zur ersten oder zur zweiten Einschätzung führen, hat dann sicherlich viel mit der Verteilung von Chancen zu tun.²⁴

Der Begriff »Individualisierung« hat also zwei Dimensionen, die unterschieden werden müssen: Zum einen bezeichnet »Individualisierung« – wie dargelegt wurde – die derzeitige tragende strukturelle Form der Vergesellschaftung von Individuen. Es wird in der folgenden Untersuchung darum davon ausgegangen, daß strukturelle Individualisierung auch für die türkischen Migrantinnen ein grundlegender Erfahrungshorizont ist. Diese Dimension gilt es in ihrem Einfluß auf die Religiosität der Musliminnen in der empirischen Untersuchung aufzuspüren.

Zum anderen kann »Individualisierung« ein positiv konnotiertes Selbstkonzept für eine einzelne Person darstellen. Obwohl durch strukturelle Individualisierung gesellschaftliche Individualisierungsanforderungen geradezu normativ auf den einzelnen als Aufgabe lasten, muß diese Aufgabe als eigene weder positiv als Eigenwert angenommen werden, noch gelingen. Jedoch werden auch Abwehrformen der gesellschaftlichen Individualisierungsanforderungen (wie sog. fundamentalistische Bewegungen) erst verstehbar werden, wenn sie als spezifische Verarbeitungsformen dieser gesellschaftlichen Situation begriffen werden.

1.1.3 Moderne Sozialformen des Individuums

Wie oben schon beschrieben bedeutet die Loslösung des Individuums aus der selbstverständlichen Identifikation mit gesellschaftlichen Teilbereichen nicht, daß der einzelne nun nur noch vereinzelt und autonom sein Leben gestalten würde bzw. könnte. So werden durch funktionale Spezialisierung der Handlungsbereiche gleichzeitig immer abstraktere Sozialzusammenhänge und formalisiertere Anforderungen geschaffen. Durch den Ausbau des Bildungssektors wurden beispiels-

24) Vgl. Bommers a. a. O. 1992, 66.

weise zwar pluralere, und damit speziellere und individuellere Möglichkeiten für die Gestaltung von Bildungskarrieren geschaffen, gleichzeitig wurden die damit verbundenen Aufwendungen aber stärker generalisiert, formalisiert und anonymisiert (z. B. Zugangsvoraussetzungen, Curricula, Massenuniversitäten).

Neben diesen institutionalisierten und organisierten Funktionszusammenhängen bringen die damit verbundene Enttraditionalisierung der Sozialzusammenhänge und die Individualisierung aber auch neue Sozialformen auf der mikrosozialen Ebene jenseits von Familienverbänden hervor, die sich in der Tendenz als »Wahlgemeinschaften«²⁵ charakterisieren lassen. Sie geben dem einzelnen die Chance, für seinen Lebens- und Selbstentwurf die notwendige soziale Bestätigung und Anerkennung zu erhalten. Denn entsprechend ihrer sonstigen potentiellen Bindungslosigkeit brauchen solche modernen enttraditionalisierten Lebensentwürfe nicht weniger, sondern mehr an sozialer Bestätigung.²⁶ In diesem Zusammenhang ist das Aufkommen von Netzwerken, Szenen, Solidargemeinschaften, Workshop-Gruppen etc. zu verstehen, die sich durch ihre besonders offene zeitliche und soziale Form auszeichnen, bei einer gleichzeitigen, stärker vom Interesse oder Bedürfnis geleiteten, sachlichen oder emotionalen Spezialisierung.²⁷ Thomas Luckmann sieht darin zudem eine Anpassung an die sozialstrukturellen Bedingungen einer pluralisierten, durch Marktgesetze geformten Gesellschaft. Der einzelne trete – egal ob es sich um materielle oder ideelle Güter handelt – generell als potentieller Konsument auf.²⁸ Auch Organisationen selbst haben auf diese plurale Situation reagiert, indem sie ihre Leistungen nun stärker auf die Erwartungen und Bedürfnisse der potentiellen Teilnehmerinnen und Teilnehmer ausrichten.²⁹ Man kann unter den geschilderten Bedingungen erwarten, daß gerade dort, wo Menschen vermehrt aus herkömmlichen Sozialbezügen freigesetzt werden und sich darum neu orientieren müssen – wie dies für Migrantinnen der ersten und auch der zweiten Generation möglicherweise besonders der Fall ist –, die Tendenz zur Bildung von mehr oder weniger stabilen Wahlgemeinschaften besonders groß ist.

25) Vgl. Christoph Lau: Gesellschaftliche Individualisierung und Wertewandel, in: Heinz Otto Luthe / Heiner Meulemann (Hg.): Wertewandel – Faktum oder Fiktion. Bestandsaufnahmen und Diagnosen aus kultursoziologischer Sicht. Frankfurt am Main, New York, 1988, 222 f.

26) Vgl. Karl Gabriel / Monika Treber: Deutungsmuster christlicher Dritte-Welt-Gruppen, in: Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996, 174 f.

27) Vgl. auch Luhmann, der von einer radikaleren »Fluktuation von Kollektivbindungen« spricht (Luhmann a. a. O. 1989(a), 256).

28) Thomas Luckmann: Die »massenkulturelle« Sozialform der Religion, in: Soziale Welt (Sonderband 6), 1988, 37-48.

29) Vgl. auch Luhmann a. a. O. 1977, der diese Aussage an den Entwicklungen der christlichen Kirchen als Organisationen veranschaulicht (ebd. 295 ff.).

1.2 Zum Begriff der Lebensführung

Der Begriff »Lebensführung« stammt von Max Weber.³⁰ Und obwohl sich Webers Religionssoziologie als umfassender Versuch lesen läßt, die Gestaltungsprinzipien von Lebensführung zu bestimmen,³¹ erfährt der Begriff erst im konkreten Gebrauch bei Weber seine Definition.

Insgesamt kann man sagen, daß es Weber in handlungstheoretischer Perspektive um eine Gesellschaftsanalyse ging, die die Verzahnung von ideellen und materiellen Dynamiken zu berücksichtigen versuchte.³² In dieser Tradition stehen auch die empirischen Forschungsansätze, die mit den Begriffen Alltagswelt, Milieu oder Lebensstil arbeiten, welche in den letzten Jahren viel Beachtung gefunden haben.³³ Mit Hilfe solcher Begriffe versucht man, die gegenwärtige Pluralität der Alltagsorganisation in der modernen Gesellschaft, jenseits von herkömmlichen Klassen- oder Schichtzuordnungen, kategorial zu erfassen. Wenngleich in den Begrifflichkeiten Ähnlichkeiten zur Weberschen Fragestellung bestehen, hat die eher deskriptiv arbeitende Lebensstilforschung seinen Ansatz nicht übernommen.³⁴ Die Frage nach der Lebensführung ist bei Weber engstens verknüpft mit der Analyse der Wertbeziehungen von Handeln und Denken, der Motive bzw. des

30) Max Weber: *Religionssoziologie*, in: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1972, 245-381 (insbesondere § 10 und § 11). Ders. a. a. O. Bd. 1, 1920, 12.

31) So die Lesart von Wilhelm Hennis: *Max Webers Fragestellung*. Studien zur Biographie des Werkes. Tübingen 1987 und Wolfgang Schluchter: *Religion und Lebensführung*, 2 Bde. Frankfurt am Main 1988.

32) Vgl. Weber a. a. O. Bd. 1. 1920, 252.

33) Hans-Rolf Vetter (Hg.): *Muster moderner Lebensführung. Ansätze und Perspektiven*. München 1991, 21 ff.

34) So auch als Resümee in der Diskussion um den Lebensstilbegriff bei einem der führenden Lebensstilforscher Hans-Peter Müller: *Sozialstruktur und Lebensstile: der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*. Frankfurt am Main 3. A. 1997, 371 ff. Der Lebensstilbegriff bezieht sich zwar auf die Erhebung von Verhaltensregelmäßigkeiten und Wertvorstellungen, weniger aber auf die sie hervorbringenden Wertbeziehungen. Vgl. auch Stefan Hradil: *Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft. Von Klassen und Schichten zu Lage und Milieu*. Opladen 1987, 162 ff.

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang desweiteren der Begriff des »Habitus« von Pierre Bourdieu, der ebenfalls eine Nähe zu den Begriffen Lebensführung und Lebensstil aufweist. Bei Bourdieu sind allerdings unterschiedliche Formen des »Habitus« letztlich nichts weiter als Übersetzungen von Unterschieden der objektiven Lebenslagen. Religiöses Verhalten als eine Facette »kulturellen Kapitals« kommt damit letztlich nur als Surrogat oder Instrument zur Distinktion objektiver ökonomischer Verhältnisse in den Blick. Für eine religionswissenschaftliche empirisch arbeitende Untersuchung eignet sich m. E. diese theoretische Präskription zunächst nicht. Pierre Bourdieu: *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt am Main 1982 (franz. 1979), 277 ff.

»subjektiven Sinns« einer Handlung und der daraus abzuleitenden Ordnung und Methodik der Lebensführung. Den Ausgangspunkt dieser Fragestellung bildet seine bekannte Arbeit zur »Protestantischen Ethik«³⁵, in der Weber nach dem Spezifikum der westlichen modernen Welt durch die Untersuchung ihres ideellen Untergrunds und seiner Umsetzung in Ordnungen der (religiösen) Lebensführung fragt. Eine Fortführung findet diese Analyse in den ebenfalls sowohl historisch (»realtypisch«) als auch »idealtypisch«³⁶ angelegten Kultur- und Religionsstudien der »Wirtschaftsethik der Weltreligionen«³⁷. Insofern interessierten ihn im »Gesamtbilde einer Religion« »stets diejenigen Züge ..., welche für die Gestaltung der praktischen Lebensführung in ihren Unterschieden gegen andere Religionen die entscheidenden waren«.³⁸ Die Grundlage für eine solche Untersuchung bildeten vornehmlich nicht die »ethische(n) Theorie(n) theologischer Kompendien«, sondern »alle(r) Arten von praktischer Ethik, die systematisch und eindeutig an festen Heilszielen orientiert wurden«³⁹ und »die in den psychologischen und pragmatischen Zusammenhängen der Religionen gegründeten praktischen Antriebe zum Handeln«⁴⁰. Es handelt sich also nicht um eine phänomenologisch-deskriptive Eidetik einer Religion; Weber entwickelt Ansätze einer Religionssystematik, die die religiösen Ideen jeweils in Hinblick ihrer pragmatischen und ideellen Herkunft und Wirkung ordnet. Dafür benötigt er handlungsorientierte Begriffe: Religiöse Ideen wurden insofern als Kategorien der Lebensführung gedeutet,⁴¹ »als Kompo-

35) In: Weber a. a. O. Bd. 1, 1920.

36) Dieser Ausdruck meint keine Wertung eines Sachverhalts, sondern ist eine gedankliche Konstruktion, die in Hinblick auf einen sozio-kulturellen Sachverhalt durch einseitige und logische Steigerung seiner unabdingbaren Eigenschaften gebildet wird. Insofern ist er kein empirisch gegebener »Realtyp«, sondern ein gedanklicher »Idealtyp«, der der begrifflichen Ordnung der stets individuell-einmalig ausgeprägten geschichtlichen Wirklichkeit dienen soll. Vgl. Max Weber: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 7. A. 1988, 146-214; insbes. 190 f.

37) Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. 1-3. Tübingen 1920.

38) Weber a. a. O. Bd. 1, 1920, 267.

39) Ebd. 266.

40) Ebd. 238.

41) Dazu verwendete er die zentralen Unterscheidungen von weltzugewandt – weltabgewandt, aktiv – passiv und ihre Kombinationen in den einzelnen Untersuchungen. Vgl. die schematische Erschließung dieses Weberschen Ansatzes bei Schluchter a. a. O. Bd. 2. 1988, 29. Vgl. zur neueren religionswissenschaftlichen Erschließung des Ansatzes von Max Weber im Sinne der Erfassung der pragmatischen Dimension von Religion: Hans G. Kippenberg: Die Funktion der Religionswissenschaft in der Soziologie von Max Weber, in: Witold Tyloch (Hg.): Studies on Religions in the context of Social Sciences. Methodological and theoretical Relations, Warschau 1990, 69-79. Und Ders.: Religionspragmatik, in:

nente der menschlichen Antriebsstruktur einerseits, als mögliche Anreize für ihr Handeln andererseits«. ⁴² Die konkrete Lebensführung hängt nach Weber grundlegend von der Orientierung der Akteure an bestimmten weltanschaulichen oder religiösen Vorstellungen und Normen ab. Ihre Systematisierung und Abstimmung auf das jeweilige auch von anderen Motiven – also materiellen Interessen und sozialen Lagen – beeinflusste Handeln nennt Weber die »Rationalisierung« der (religiösen) Lebensführung. ⁴³ Religionen sind in seiner Betrachtung erstmalig Träger jeweils eigener »Rationalitäten« und das heißt »Ordnungsmächte«, welche zur wirkungsvollen Kraft historischer Entwicklung werden können, wie er dies in den Studien zur »Wirtschaftsethik der Weltreligionen« systematisch zu zeigen versuchte. So haben nach Weber die »Erlösungsreligionen« jeweils spezifische Richtungen der Rationalisierung der Lebensführung hervorgebracht und dadurch politische und ökonomische Entwicklungen begünstigt oder gehemmt. ⁴⁴ Diese enorme kulturtragende Kraft entfaltete die religiöse Lebensführung nicht nur aufgrund ihrer äußeren strategischen, instrumentellen, sondern auch ihrer sinnorientierten, »inneren« Verankerung im Handeln. Wolfgang Schluchter beschreibt dies so:

Ders.: Die vorderasiatische Erlösungsreligionen. Frankfurt am Main 1991, Erster Teil, 21-60. Hier wurden zunächst grundlegende theoretische Überlegungen dazu zusammengestellt, aber keine allgemeinen Systematiken angestrebt.

- 42) Wolfgang Schluchter: Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von ›Ethik‹ und ›Welt‹ bei Max Weber, in: Zeitschrift für Soziologie, 5. Jg. 3/1976, 261.
- 43) »Die Entwicklung zur Systematisierung und Rationalisierung der Aneignung religiöser Heilsgüter richtete sich ... gerade auf die Beseitigung dieses Widerspruchs zwischen alltäglichem und außeralltäglichem religiösem Habitus« (Max Weber a. a. O. 1972, 326). Von dieser Anschauung her bekommt der Begriff der Rationalisierung bei Weber seine besonders vielschichtige, sowohl anthropologische als auch historisch relative und logisch-idealtypisch fundierte Bestimmung. So wendet er sich in den späten Ergebniskapiteln und den Zusätzen in der Protestantischen Ethik gegen die Vorstellung, die abendländisch philosophisch gepflegte Rationalität sei die einzige oder gar die »reinste«. Vgl. zu diesen unterschiedlichen Dimensionen der Rationalität konkret die Textstellen bei Weber a. a. O. Bd. 1, 1920, 249; 62; 35 Anmerkung 1. Vgl. auch die rationalitätstheoretischen Interpretationen bzw. Rekonstruktionen der späteren Arbeiten Max Webers von Friedrich H. Tenbruck: Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27/1975, 663-702 und Stephen Kahlberg: Max Webers Typen der Rationalität: Grundsteine für eine Analyse von Rationalisierungs-Prozessen in der Geschichte, in: Constans Seyfarth / Walter M. Sprondel (Hg.): Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns. Stuttgart 1981, 9-38.
- 44) Vgl. hier insbesondere die »Zwischenbetrachtung« in: Weber a. a. O. Bd. 1, 1920, 536-573. Dazu auch Gottfried Küenzlen: Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung. Berlin 1980, 32-39 und vgl. Schluchters Bemühen, Webers Aussagen in einer übersichtlichen Systematik zu veranschaulichen: Schluchter a. a. O. Bd. 1, 1988, 29.

Weber geht es um geltende Ideen und ihre Wirkungen. Aber diese mißverstehet man, wenn man sie auf äußere reduziert. Ideen haben neben äußeren auch innere Wirkungen, Menschen folgen nicht nur pharisäischen oder ressentimentbestimmten Legitimationsbedürfnissen, sondern sie wollen ihr Dasein in Wertideen verankern, und ihre Fähigkeit und Disposition »zu bestimmten Arten praktisch-rationaler Lebensführung« [Weber] beruht nicht zuletzt darauf.⁴⁵

Religiöse Lebensführung ist also ein (soziales) Handeln, welches mit »subjektivem Sinn« bzw. einer Idee ausgestattet ist. Bei subjektiver Sinnorientierung sind nicht allein »zweckrationale«, sondern auch »wertrationale« Ziele entscheidend. Während Weber »Zweck« als die »Vorstellung eines Erfolges, welche Ursache einer Handlung wird«,⁴⁶ definiert, kann nach Schluchter »Wert« im Sinne Webers definiert werden als »die Vorstellung einer Verpflichtung, die Ursache einer Handlung wird«⁴⁷.

Die religiöse Lebensführung beruht also auf einer subjektiven Selbstverpflichtung, welche handlungsleitend den Alltag ordnet und reglementiert.

1.2.1 Der Begriff der Lebensführung in seiner Bedeutung für ein religionswissenschaftliches Interesse an Religion in moderner Gesellschaft

Webers Fragestellung war nun historisch systematischer Art und stand im Zusammenhang mit der Frage nach der Entstehung der okzidentalen kapitalistischen Moderne. Er ging davon aus, daß Religionen bzw. religiöse Lebensführung die gesellschaftliche Entwicklung maßgeblich mitbestimmt hatten. Diese Diagnose der kulturprägenden Bedeutung von Religion verstand er aber als eine historische. Im Zustand der »Entzauberung« bzw. Säkularisierung von Gesellschaft hat für Weber Religion – wenn überhaupt noch eine, dann – die Bedeutung einer rein privaten, individuell leitenden Ordnungsmacht, die mit vielen neuen »Göttern« »in Gestalt unpersönlicher Mächte« in Konkurrenz trete.⁴⁸

Insofern hat die folgende Untersuchung zur Religiosität der Musliminnen, die sich auf den Ansatz Max Webers beruft, aber ihren Untersuchungsgegenstand in einer bereits modernen Gesellschaft vorfindet, solche gewandelten gesellschaftlichen Voraussetzungen zu berücksichtigen. Zum ersten hat sie ihre Aufmerksamkeit dahingehend zu schärfen, daß religiöse Lebensführung mehr denn je als konkurrierender Diskurs über Ideen und Traditionen zu verstehen ist und nicht allein

45) Schluchter a. a. O. Bd. 1, 1988, 77.

46) Weber a. a. O. 1988, 183.

47) Schluchter a. a. O. 1988, 75.

48) Max Weber: Wissenschaft als Beruf, in: Ders. a. a. O. 1988, 605.

aus einer autoritativen religiösen Kultur heraus ablesbar ist. Da es sich bei der folgenden Untersuchung um Religion im Kontext fremder Kultur handelt – d. h. konkret: um islamische Lebensführung in einer christlich-säkularen Gesellschaft – wird diese Hinsicht um so wichtiger. Zum zweiten muß bei der empirischen Untersuchung davon ausgegangen werden, daß die sozialstrukturelle Verfaßtheit der modernen, christlich-säkularen Gesellschaft eine Eigendynamik entwickelt hat, die wiederum Einfluß auf die Konstitutionsweise des Islam und islamischer Religiosität der Musliminnen nimmt.

Diese Beobachtungen haben Konsequenzen für die Untersuchungsperspektive von Religionsforschung generell; es treten neue Fragen auf, die vor allem Formen der Generierung, Tradierung und gegebenenfalls Transformation von Religiosität betreffen. Der systematische Blick auf die Verbindungslogik von Idee und Praxis in der religiösen Lebensführung einzelner ist in dieser Forschungssituation von besonderem Interesse, da er den kontextuell bedingten Wandel von religiösen Ideen aufzeigen kann.

Religion ist bei Weber substantiell und funktional relativ offen bestimmt, indem er vorhandene religiöse Ideen ganz allgemein als Interpretation des Alltäglichen (unter Einschluß seines Gegenteils: dem Außeralltäglichen) versteht.⁴⁹ Daran kann eine Untersuchung mit religionswissenschaftlichem Erkenntnisinteresse ohne Probleme anschließen, da Religion weder religiös oder theologisch einseitig substantialisiert noch sozialwissenschaftlich-funktional reduktionistisch in sozialem Handeln aufgelöst wird.⁵⁰ Bei der religionswissenschaftlichen Betrachtung von Formen religiöser Lebensführung ist das Ziel, verschiedene Strukturtypen zu identifizieren und zu beschreiben, d. h. nach dem ›Wie‹ der religiösen Lebensführung zu fragen, diese aber nicht in einer Funktion aufzulösen.

49) Vgl. Max Weber a. a. O. 1972, 245 ff. Aufgrund dieser Offenheit findet diese Form der Religionsbestimmung auch Anschluß in den sozialkonstruktivistischen Perspektiven von Peter L. Berger / Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main 1969.

50) Religion ist für die Religionswissenschaft ein ähnlich facetten- und perspektivenreiches Phänomen wie beispielsweise der Basisbegriff »Gesellschaft« für die Soziologie. So wie »Gesellschaft« aus der Innenperspektive einer umfassenden soziologischen Theorie heraus oft jeweils mit einem Aspekt allein identifiziert wird, (vgl. auch dazu die systematischen Zusammenstellungen verschiedener Theorieansätze von Schimank a. a. O. 1996 und Hans van der Loo / Willem van Reijen: Modernisierung. Projekt und Paradox. München 2. A. 1997.) wird aus dieser Perspektive dann auch das Phänomen »Religion« je monofunktional in bezug auf die Gesellschaft bestimmt. Gladigow sieht in dieser Perspektivenverengung überdies die implizite Bindung der Soziologie an ein monotheistisches Prinzip. Vgl. Burkhard Gladigow: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1, hg. v. Hubert Cancik u. a. Stuttgart 1988, 26–40.

Die folgende empirische Untersuchung ist darum von der Annahme geleitet, daß Religionen gerade in der Situation der Moderne multifunktional und multidimensional in bezug auf die Wirklichkeits- und Sozialbezüge von Individuen und als gesellschaftlich relevante Werte und Normen genutzt werden können.⁵¹ Durch den Bezug auf die religiöse Lebensführung der Akteure kann diese Arbeitshypothese im Ansatz einer empirischen Überprüfung unterzogen werden. Sicherlich wird damit auch ein Blick frei auf soziale Funktionen, nicht aber wird Religion bzw. Religiosität auf eine solche jeweils enggeführt. Vielmehr geht es um die strukturellen Dynamiken und kontextuellen Bedeutungen von religiösen Semantiken im Alltag. So kann Religionswissenschaft die jeweiligen Interdependenzen zwischen religiösen Ideen und gesellschaftlichem Alltag im einzelnen beleuchten.⁵²

1.3 Zur Gestalt und Relevanz von Religion und religiöser Lebensführung in der modernen Gesellschaft

Zwar ist man sich im religionssoziologischen Diskurs heute weitgehend einig darüber, daß religiöse Phänomene in der Moderne weiterhin zu beobachten sind; in welchem Verhältnis aber Moderne und Religion zueinander stehen, ist umstritten. Der Begriff der Säkularisierung, in der klassischen Bedeutung des »Rückgangs von Religion« in der Moderne, als Charakterisierung dieses Verhältnisses ist, obwohl er heute immer stärker kritisiert wird, noch in einigen Analysen zu entdecken: So oft als Forderung an die Religionen zur Ermöglichung eines harmonischen Miteinanders unter den Bedingungen der Moderne. Tritt Religion dennoch in verstärktem Maße auf, wird sie als nichtmoderne bzw. gegenmoderne Erscheinung interpretiert, getragen von Kräften, die sich gegen den Prozeß der Modernisierung stellen.⁵³ Eine Möglichkeit die These der zunehmenden Säkularisierung nicht konsequent zu verwerfen, das Vorkommen von Religion aber dennoch im Rahmen von Modernisierung zu erklären, besteht darin, der Moderne eine Krise zu attestie-

51) Dies ist m. W. allerdings bisher noch nicht empirisch-systematisch religionswissenschaftlich erarbeitet worden. So herausgearbeitet für das protestantische Christentum in der Moderne von Karl-Fritz Daiber / Ingrid Lukatis: *Bibelfrömmigkeit als Gestalt gelebter Religion*. Bielefeld 1991 (vgl. eingefügtes Schaubild im Band).

52) Dies weist dann auch auf die implizite »ideologiekritische« Funktion der Religionswissenschaft hin. Vgl. Kurt Rudolph: Die »ideologiekritische« Funktion der Religionswissenschaft, in: *Numen* 25/1978, 17-39.

53) Vor dem Hintergrund solcher Theorien erscheint eine »religiös geprägte Moderne« als »ein Widerspruch in sich«. Insofern enthält das soziologische Bild von Moderne immer zugleich ein Bild von Religion. Vgl. Hubert Seiwert: Religion in der Geschichte der Moderne, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3/1995, 95.

ren, die Religion als Abwehrphänomen befördert. Des weiteren entstehen unter dem Gesichtspunkt der Gleichzeitigkeit von Religion und Moderne Theorien des Wandels von Religion unter den Bedingungen der Moderne, wie Theorien zur Privatisierung, Individualisierung oder Laisierung von Religion. In diesem Rahmen ist Religion oft in einem Spannungsverhältnis zur Moderne beschrieben, wenn Religion dann durch Merkmale wie Traditionalität, Irrationalität, Autoritarismus und Einheitsstiftung charakterisiert wird.⁵⁴ Der Ansatz, die Moderne selbst als »religionsproduktiv« zu verstehen, ist noch relativ jung, bzw. wird selten vertreten. Detlef Pollack⁵⁵ hat die neuere Position nordamerikanischer Religionssoziologen,⁵⁶ daß auch religiöse Ideen und religiöse Gemeinschaften einer Marktförmigkeit unterliegen, in die deutsche religionssoziologische Debatte getragen: Daß Konkurrenz das Geschäft belebe, gelte auch für Religionsgemeinschaften, entgegen der Auffassung, daß Religionen durch einen Pluralismus der Anschauungen einen Sinn- oder Plausibilitätsverlust erleiden. Bedingung für eine solche gegenseitige Stärkung sei allerdings, daß keine der Religionsgemeinschaften rechtlich privilegiert ist.⁵⁷

Im deutschen Sprachraum haben zur Deutung der derzeitigen Situation eher die religionssoziologischen Annahmen von Thomas Luckmann⁵⁸ aus den 60er Jahren wieder an Bedeutung gewonnen. Denn Luckmann hatte bereits damals die These von der Säkularisierung der Gesellschaft im Sinne eines »Rückgangs« von Religion als kirchensoziologische Verengung entlarvt.⁵⁹ Denn der Bedeutungsverlust

54) Vgl. Detlef Pollack: Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems, in: *Dialog der Religionen*, 5/1995, 2, 114-121.

55) Ebd.

56) Hier nennt Pollack insbesondere Vertreter der Theorie des Rational Choice wie: William S. Bainbridge, Rodney Stark, Roger Finke, Laurence Iannaccone, Stephen Warner (Ebd. 118 f.).

57) Ebd. 119. Insofern ist es nicht verwunderlich, daß gerade in den USA solche Thesen entstehen. William S. Bainbridge und Rodney Stark vertreten vor diesem Hintergrund überdies die These, daß Säkularisierung als Niedergang einer herkömmlichen etablierten Religionsgemeinschaft in zyklischem Verlauf alterniert mit der Hochkonjunktur neuer Religionen. (Vgl. Dies.: *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley/CA 1985.)

Im Vergleich gilt für den deutschen Raum eine viel stärkere Privilegierung christlicher Institutionen, welche im Staatsgefüge Berücksichtigung findet. Vgl. dazu Karl-Fritz Daber: *Religion unter den Bedingungen der Moderne*. Marburg 1995.

58) Thomas Luckmann: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*. Freiburg/Breisgau 1963. Und in überarbeiteter Fassung: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main 1991.

59) Die gleiche Kritik findet sich auch bei Joachim Matthes: *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*, Bd. 1. Reinbek bei Hamburg 1967, 74-88.

von Religion beziehe sich nur auf den Rückgang von Kirchenmitgliedschaften.⁶⁰ Komplementär zum Bedeutungsverlust von Kirche in der Gesellschaft habe sich eine Pluralisierung und Privatisierung von Religion in der Gesellschaft entwickelt, die nicht als Bedeutungsverlust von Religion generell zu deuten ist. Insbesondere diffuse, private und subjektzentrierte Formen von Religiosität, die das Individuum ins Zentrum ihrer Deutungen stellen, hätten Aufschwung zu verzeichnen.⁶¹

Im Anschluß an Luckmann konstatiert Hubert Knoblauch, daß durch die Privatisierung und Pluralisierung der religiösen Orientierungen in der Moderne eine »Verflüchtigung der Religion ins Religiöse« ausgelöst wurde.⁶² Durch die Pluralisierung der religiösen Angebote und einer Beschleunigung sozialen Wandels werde die Religionsvermittlung geprägt durch eine zunehmende Enttraditionalisierung. Tradition verliere ihre Aussagekraft im Alltag und Religion dadurch auch ihren richtungsweisenden und stabilisierenden Wert. Herkömmliche religiöse Ideen werden in ihrer Plausibilität für den Einzelnen prekär. Eine subjektivierte und enttraditionalisierte Form von Religiosität trete an ihre Stelle, und neue Themen, die relevant für die Problemfelder der Identitätsbestimmung des Individuums sind, bestimmen die religiöse Kommunikation.⁶³ Eine zentrale Chiffre für viele dieser neuen Themen ist »Selbstverwirklichung«, welche durch verschiedene Techniken der Selbstthematization und Selbstbeobachtung vorangetrieben werden soll.⁶⁴

Die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger⁶⁵ kommt zu ähnlichen Ergebnissen. Sie vertritt die These, daß privatisierte und hochindividualisierte Formen der Religiosität einen Aufschwung verzeichnen, weil sie für den Modernisierungsprozeß spezifisch seien. Die Moderne produziere mit ihren einerseits unendlichen Fortschrittsutopien und andererseits höchst begrenzten Fort-

60) Karel Dobbelare: Secularization: A multi-dimensional concept, in: *Current Sociology* 29/1981, 2, 1-216.

61) Luckmann a. a. O. 1991, 153 ff.

62) Hubert Knoblauch: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion, in: Luckmann a. a. O. 1991, 7-41.

63) Ebd. 32 f.

64) Während in den Formen »Beichte« oder kontrollierter Alltag durch »Tagebuch« in früherer Zeit das Selbst religiös kontrolliert und thematisiert wurde (vgl. Hahn / Willems a. a. O. 1993 und Drehsen a. a. O. 1990), werden heute offenere und stärker selbstbezügliche Formen der religiösen Selbstthematization rezipiert und kreiert: körperbezogene meditative und / oder emotionale Erfahrungen durch Musik, Tai Chi, Bioenergetik, Rolfing, Zen u. v. m. (vgl. dazu Horst Stenger: Die soziale Konstruktion okkulturer Wirklichkeit. Eine Soziologie des »New Age«. Opladen 1993, 189-195) oder auch spielerisch-dramaturgische Formen, religiöse Erfahrung als Selbsterfahrung hervorzulocken, wie im Bibliodrama (vgl. Daiber / Lukatis a. a. O. 1991, 27 f.).

65) Danièle Hervieu-Léger: Religion and Modernity in the French Context. For a New Approach to Secularization, in: *Sociological Analysis* 51/1990, 15-25.

schrittsverwirklichungen eine Lücke, die immer wieder durch das Aufgreifen von Religion geschlossen würde. Diese Überlegung wird auch durch die Beobachtung gestützt, daß speziell die gebildeten Schichten Träger der individualisierten Formen von Religion sind.

Auch Karl Gabriel⁶⁶ sieht die Entwicklungen zu einer »Wiederverzauberung« durch die Bedingungen einer sich »entfalteten Moderne« selbst hervorgerufen: Da sich der Prozeß der Modernisierung als »Steigerung von Angst und Unsicherheit, der Vervielfältigung der Zukunftsgefährdungen und der Ausweitung des Kontingenzbewußtseins« erweise, zeige der moderne gesellschaftliche Kontext eine »Tendenz zur Revitalisierung religiöser und ethischer Fragen«.⁶⁷ Diese Revitalisierung weise in gegensätzliche Richtungen, die eigene Religiosität zur Gesellschaft ins Verhältnis zu setzen:

Zum einen Religion als »weltbejahende« transzendente Sinnggebung (Religion befähigt zum »Ja« trotz allem!), zum anderen Religion als »weltverneinender«, transzendenter ethischer Protest (Religion befähigt zum identitäts- und zukunftsGewinnenden »Nein«!).⁶⁸

Greift man dieses Szenario auf, ohne seine kritische Gegenwartsdiagnose eines Zusammenspiels von krisengeschüttelter Gesellschaftsentwicklung und stabilisierender religiöser Gegensteuerung mitzuvollziehen, zeigt sich auch in dieser Analyse die Annahme eines grundsätzlichen Zusammenhangs von einer besonders offenen Bestimmung des Selbst in der Moderne und der Entwicklung einer neuen religiösen Orientierung, die dieses mindestens strukturelle Problem bearbeitet.⁶⁹ Von gestalterischer Bedeutung bei der Rationalisierung dieser neuen Orientierungen dürfte überdies sein, daß die jeweils gefundenen religiösen Antworten weder selbstverständlich noch in irgendeiner Weise offiziell sind.⁷⁰

66) Karl Gabriel: Gesellschaftliche Modernisierung und der Bedeutungswandel des Religiösen, in: Was hält die moderne Gesellschaft zusammen, hg. v. Erwin Teufel. Frankfurt am Main 1996(a), 167-175.

67) Ebd. 173.

68) Ebd.

69) Uwe Schimank beurteilt dies als ein »Entsprechungsverhältnis« zwischen Moderne und Identitätsform, das sich auch in der Transformation von Religion bzw. Religiosität zeige. Schimank konstruiert in rein theoretischer Weise ein Entsprechungsverhältnis zwischen moderner Identitätsform und Religiosität: den »reflexiven Subjektivismus«. Ders.: Funktionale Differenzierung und reflexiver Subjektivismus. Zum Entsprechungsverhältnis von Gesellschafts- und Identitätsform, in: Soziale Welt 36, 1985, 445-465.

70) Gabriel nimmt für seine Beschreibung des modernen Umgangs mit Religion keine Eingrenzungen vor, wenngleich nahe liegt, daß hier im besonderen Maße Situationen in den Städten widergespiegelt werden und das Klientel eine wahrscheinlich eher mittlere bis höhere, akademische Bildungsschicht ist.

Vor diesem Hintergrund gilt es danach zu fragen, welche spezifischen Folgen diese Verlagerung für Religion und die religiöse Lebensführung hat. Es ist im folgenden Abschnitt abschließend danach zu fragen, in welcher Gestalt religiöse Lebensführung unter den Voraussetzungen ihrer neuen Relevanz für das Selbstverständnis von Individuen zum Tragen kommen kann.

1.3.1 Konklusion: Richtungen der Modernisierung religiöser Lebensführung

Im letzten Abschnitt wurden vielfältige Homologien zwischen gesellschaftlicher Modernisierung und einer individualisierten Relevanz von Religion festgestellt. Religion ist danach nicht mehr stützend im gesamtgesellschaftlichen Kontext verankert,⁷¹ sondern das Individuum ist zum einen verstärkt dazu aufgefordert, Dissonanzen oder Spannungen, die das Nebeneinander verschiedener gesellschaftlicher Funktionsbereiche und damit verschiedener Rollenanforderungen an seine Person stellen, zu überbrücken. Zum anderen bringt die plurale und tendenziell offene gesellschaftliche Situation die Anforderung für das Individuum mit sich, sich selbst zu orientieren. Das Individuum wird tendenziell zum »Planungsbüro« (Ulrich Beck) seiner Identität, auch seiner religiösen. Zusammenfassend wird nun dargestellt, in welchen Formen der religiösen Lebensführung sich dieser Wandel wiederfinden läßt.⁷²

Biographie und Religion

Im Zentrum der Erforschung von modernen individualisierten Religionsformen steht die Analyse von religiösen Biographien.⁷³ Dabei gilt nicht jede Art der

71) Auf die Debatte zum Phänomen »Zivilreligion« als integrativer gesellschaftlicher Faktor wurde nicht weiter eingegangen, da dies in der Annahme impliziert ist, daß die moderne Gesellschaft eine christlich-säkular geprägte ist. Vgl. dazu v. a. Teil 2 dieses Kapitels.

72) Vgl. hierzu auch den Überblick von Michael Krüggeler, der zu ähnlichen Ergebnissen gelangt, allerdings in anderer Systematisierung (Ders.: »Ein weites Feld ...« Religiöse Individualisierung als Forschungsthema, in: Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996, 215-235).

73) Zu diesem Befund sind in den letzten Jahren verschiedene Studien entstanden, vgl. in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt am Main, New York 1995 und Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996. Der Auffassung, daß ganz allgemein Biographien zum primären Bezugsproblem religiöser Kommunikation geworden sind, dem Vorgang der Biographisierung und der biographischen Selbstreflexion also als solcher eine religiöse Qualität eignet, wie Armin Nassehi (Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation

Rekonstruktion aus der Perspektive der Befragten schon als Hinweis auf eine moderne, individualisierte Form von Religiosität. Jegliche Art von Religion – sei sie noch so traditionalistisch oder fest institutionalisiert – wird von Individuen, spricht man sie darauf an, in irgendeiner Weise reformuliert. Religiöse Individualisierung zeigt sich vielmehr in biographischen Rekonstruktionen als spezifische Weise der Selbstthematization. Dies kann zum einen durch religiöse Muster der Selbsterforschung geschehen. Alois Hahn hat darauf hingewiesen, daß religiöse Institutionen wie die Beichte als Biographiegeneratoren wirkten und wirken; ein säkularisiertes, weil subjektzentriertes Äquivalent dafür seien heute etwa verschiedene Formen von Psychotherapie.⁷⁴

Des weiteren weisen »Konversionserzählungen«⁷⁵ auf ein religiös motiviertes Entscheidungshandeln hin, das dem Lebenslauf eine (neue) biographische Ordnung abverlangt und insofern Selbstthematization und -erforschung generiert. Dabei werden nicht einfach alte gegen neue Inhalte ausgetauscht. Nach Walter Sprondel zeichnet sich eine Konversion vielmehr durch »radikale Veränderungen der Struktur subjektiver Weltansichten« aus, durch die alle Inhalte hierarchisch neu geordnet werden.⁷⁶ Der Konvertit reorganisiert durch neue Mittel seinen Lebenslauf und versucht hierdurch, (alte) biographische Probleme in neuer Weise zu lösen.⁷⁷ Insofern ist eine Konversion ein zwar auf sozial institutionalisierte Welt-

in der Moderne, in: Gabriel a. a. O. 1996, 41-56) dies beschreibt, soll hier nicht gefolgt werden. Ohne in diesem Rahmen eine eigene Diskussion um den Sinn eines solch weiten und gleichzeitig kulturell (europäisch-christlich) verengten Religionskonzeptes diskutieren zu können, wird dieses Konzept hier nicht weiterverfolgt, da es Absicht der Untersuchung ist, einen heuristischen Rahmen für die expliziten Zuordnungen, die die Befragten zum Islam treffen, zu erfassen.

- 74) Vgl. Hahn und Willems (a. a. O. 1993) denken hier vor allem an die Psychoanalyse. M. E. trifft dies aber auch für andere gesprächsorientierte Therapieformen zu.
- 75) Die Charakterisierung von »Konversion« geht letztlich auf das biblische Muster des Wandels vom Saulus zum Paulus zurück. Eine Besonderheit von Konversionserzählungen ist danach ihre strikte Zuspitzung auf ein Thema, das den strukturellen, biographisch verankerten Wandel eines vorherrschenden Deutungsmusters begründet. Vgl. Bernd Ulmer: Die autobiographische Plausibilität von Konversionserzählungen, in: Sparr a. a. O. 1990, 287-295. Zu einer Konversionsgeschichte gehört die dreigliedrige Zeit- und Themenstruktur, die aus einem »Wendepunkt«, einer »Zeit davor« und einer »Zeit danach« besteht. Während die Erzählung der Zeit vor der Krise die Verinnerlichung einer Krise verdeutlicht, steht im Zentrum der nachkonversionellen Erzählung die Veräußerlichung des inneren, nicht direkt vermittelbaren Geschehens der religiösen Erfahrung, um sie so anhand ihrer meist praktischen Wirkungen intersubjektiv zugänglich zu machen.
- 76) Walter M. Sprondel: Subjektives Erlebnis und das Institut der Konversion, in: Burkart Lutz (Hg.): Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentages in Dortmund 1984. Frankfurt am Main, New York 1985, 549-558.
- 77) Monika Wohlrab-Sahr: Das Unbehagen im Körper und das Unbehagen in der Kultur. Überlegungen zum Fall einer Konversion zum Islam, in: Dies. a. a. O. 1995, 290.

anschauungen rekurrerender Wandel, aber gleichzeitig eine höchst subjektive, selbstbezügliche Bewegung.

Ein weiteres Muster der Selbstthematization kann in der Form von »biographischen Lernprozessen«⁷⁸ bestehen. Anders als eine Konversion als eine meist einmalige Entscheidung, seine Biographie nun als gewandelte zu begreifen und zu beschreiben, ist »biographisches Lernen« eher eine Form der Selbsterforschung durch zusätzliche, zur alltäglichen Erfahrung im Widerspruch oder in Spannung stehende religiöse, außeralltägliche Erfahrungen. Dabei

scheint eine religiöse Semantik nur dann anschlussfähig zu sein, wenn sie in ihrer Form der Weltdeutung weder einen Absolutheitsanspruch formuliert, noch einen Anspruch auf die Durchrationalisierung der gesamten Lebensführung stellt, sondern ein Potential beinhaltet, das die Individualität des Einzelnen gegenüber den multiplen Ansprüchen der Gesellschaft sichert.⁷⁹

Bereiche des Selbst oder des Alltags können durch neuartige Horizonte neuartig interpretiert und in Handlungsmaximen umgesetzt werden. Das Ziel ist keine Konversion zu einem übergreifenden neuen religiösen Muster als vielmehr die Suche nach neuen Dimensionen, sich selbst verstehen zu können und Handlungsautonomie zu gewinnen. Hierzu können auch diverse Formen körperbezogenen »Lernens« wie z. B. Meditations- und Fastenübungen o.ä. herangezogen werden. Die Wahrnehmung des Selbst erscheint hierdurch als eine besonders authentische und differente zu herkömmlichen sprachlichen Selbstthematizationformen.

Die »Bricolage«⁸⁰, die vor allem die zuletzt beschriebene Form der Religiosität charakterisiert, wird in der Regel als die individualisierte Religiositätsform par excellence begriffen. Sie weist auf das Nebeneinander bzw. praktisch meist dann doch kurze Hintereinander der Anwendung verschiedener religiöser Techniken und Inhalte hin und läßt damit die Bereitschaft eines prinzipiellen Offenhaltens der religiösen Orientierung erkennen. In der biographischen Erzählung von Lebensereignissen zeigt sich dann eine prinzipiell als kontingent erfahrene Gegenwart und Zukunft. Ganz allgemein kann man sagen, daß eine »Selbstidentifikation mit (der eigenen) Geschichte« in gewisser Weise mit der Erfahrung sozialstrukturell angebotener Freiheitsräume korreliert.⁸¹ Insofern zeugt die Verortung von Reli-

78) Klaus Hartmann: »Es könnte auch Religion sein...« Religiöse Orientierungen in biographischen Konstruktionen von Managern, in: Wohlrab-Sahr a. a. O. 1995, 243-264.

79) Ebd. 261.

80) Dieser Begriff stammt von Karl Gabriel: Wandel des Religiösen, in: Die herausgeforderten Kirchen: Religiosität in Bewegung (Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen 6,3/4). Opladen 1993, 28-36.

81) Alois Hahn: Identität und Biographie, in: Wohlrab-Sahr a. a. O. 1995, 145.

gion bzw. Genese von Religiosität in der autobiographischen Geschichte von einer Anerkennung bzw. einem Wissen um die Kontingenz in der Sachdimension. Diese Erfahrung kann aber sowohl in Richtung eines extremen Subjektivismus im Sinne eines individuell aktiven Einflusses verarbeitet werden als auch in Richtung einer radikalen Entsubjektivierung im Sinne eines schicksalsleitenden göttlichen Eingreifens abgewehrt werden.

Religiöser Exklusivismus

Vor dem Hintergrund der strukturellen Modernisierungsannahme wird deutlich, daß jede religiöse Orientierung, auch solche, die sich durch den Rekurs auf vor- oder antimoderne Traditionsbestände auszeichnet, sowohl semantisch als auch strukturell von modernen Bedingungen getragen wird. Dieses Phänomen wurde bereits in verschiedenen empirischen Studien aufgezeigt.⁸² Es hat sich dort gezeigt, daß Phänomene exklusiver Religiosität wie z. B. das des sogenannten religiösen Fundamentalismus als eine Ausprägung entscheidungsakzentuierter Religion ausgewiesen werden kann. Die exklusivistische Rückbesinnung auf die eigenen Wurzeln kommt sowohl der modernen (ideologischen als auch strukturellen) Forderung nach Authentizität als auch nach Selbstthematization nach. Werte werden hier als von falschen Traditionen gereinigte Wahrheiten dogmatisch gesetzt, deren Geschichtlichkeit und Kontextualität geleugnet oder zumindest nicht thematisiert wird.

Religiöse Bricolage⁸³

Die religiöse Bricolage kann als das Gegenstück zur klaren Antwort gelten: Hier werden Antworten und Entscheidungen latent gehalten, damit der ›letzte Sinn‹ der Religion nicht als von der eigenen Wahl abhängig erscheinen muß.⁸⁴

82) Für den Katholizismus in: Alfred Dubach / Roland J. Campiche (Hg.): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. Zürich, Basel 1993; für sog. fundamentalistische Bewegungen Martin Riesebrodt: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich. Tübingen 1990; und Günter Seufert: Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft. Istanbul 1997; für türkische Migranten der ersten Generation in Deutschland vgl. Schiffauer 1991.

83) Manche Religionssoziologen sprechen in diesem Zusammenhang auch von »Synkretismus«. Da dieser Begriff aber im Kontext der Religionswissenschaft eine weite Theorie- und Forschungstradition zur Klärung der Entstehung und Veränderung von Religionstraditionen mit sich trägt, die in diesem Rahmen nicht aufgenommen werden soll, bleibe ich bei dem weniger vorgeprägten Begriff der »Bricolage«.

84) Michael Krüggeler / Peter Voll: Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie, in: Dubach / Campiche a. a. O. 1993, 17-49.

Die religiöse Logik dieser Bricolage orientiert sich nicht mehr an Zusammenhängen dogmatisch-theologischer Vorgaben in konfessionellen Sozialmilieus, sondern an einer alltagsorientierten Pragmatik im Zuschnitt individualisierter Gebrauchswertigkeit.⁸⁵

Die religiösen Bausteine der Bricolage dienen dabei letztlich immer wieder der Selbstverwirklichung im Sinne einer »Sakralisierung der Identität«⁸⁶. Sie thematisieren die Erfahrung, daß das Selbst nicht in den Sozialisationsprozessen allein aufgeht. Dadurch wird eine »Authentizität« des Ichs gestützt. Insbesondere körperlich-sinnliche Aktivitäten wie beispielsweise Meditation ostasiatischer Provenienz, Bibliodrama, christlich-charismatische Heilungszeremonien, indianische Schwitzhütten etc. sind darum in dieser Konzeption religiöser Lebensführung mehr gefragt als sprachliche Kommunikation. In diesem Zusammenhang wird in der Regel eher von Spiritualität als von Religiosität gesprochen, was die »Innerlichkeit« und »Authentizität« der subjektiven Trägerschaft der religiösen Erfahrung betont.⁸⁷

Die Bricolage kann aber nicht nur in die Richtung einer Sakralisierung und Spiritualisierung des Selbst weisen, sondern auch in Richtung eines pragmatischen oder auch utilitaristischen Umgangs mit Religion, im Sinne eines »biographischen Lernens« für den Alltag (s. o.).

Religiöser Universalismus

Universalistische Tendenzen religiöser Lebensführung weisen auf einen individualisierten und verinnerlichten Wertbezug hin. Konkrete religiöse Praxisformen, Rituale und Gebote werden als ethische Maxime »verinnerlicht« und als ein umfassendes göttliches Prinzip o. ä. gedeutet. Verinnerlichung und Ethisierung der Prinzipien der rituellen Praxisformen lassen den Einzelnen in Distanz zu konkreten rituellen Vorschriften treten, etwas Essentielles wird in einem allgemein grundlegenden Prinzip gesucht. Aus dieser Sichtweise kann beispielsweise das Christentum wesentlich als Forderung zur Nächstenliebe verstanden werden; alle anderen Dogmen und rituellen Formen werden dann als sekundär oder »menschliche«, und darum zu vernachlässigende Tradition gedeutet. In diesem Sinne ist religiöse Universalisierung eine erste Stufe zur Säkularisierung.⁸⁸ Zudem kann Universalisie-

85) Krüggeler a. a. O. 1996, 224 f.

86) Der Begriff stammt von Hans Mol: *Identity and the Sacred. A Scetch for a New Social Scientific Theory of Religion*. Oxford 1976.

87) Vgl. dazu z. B. Edith Franke: *Feministische Spiritualität*, in: Michael Klöcker / Udo Two-ruschka (Hg.): *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*. Landsberg am Lech 1997, (IX-6) 1-11.

88) Diese Entwicklung beschreibt Max Weber in der »Protestantischen Ethik und der Geist des Kapitalismus« (in: Ders. a. a. O. Bd. 1, 1920, 17-206).

rung als eine – sicherlich typisch monotheistische – Reaktion auf eine pluralistische Welt verstanden werden, in dem Versuch dem einen göttlichen Wirken angesichts der unterschiedlichen Religionen ein globales Prinzip zu unterlegen.⁸⁹

Religiöse Gruppenbildung

Im Prozeß der Pluralisierung und Individualisierung der religiösen Lebensführung treten des weiteren bestimmte Sozialformen von Religion besonders hervor. Dabei sind zwei spezifische Formen zu beobachten: zum einen Netzwerke und Szenen und zum anderen Gruppenbildungen. Beide Sozialformen schließen einander nicht aus. Unter Netzwerken und Szenen sind lockere, oft lokal kaum begrenzte Sozialzusammenhänge zu verstehen. Hier ist etwa an die losen Sozialformen einer Esoterikszenen zu denken, die sich eher als »virtuelle Kommunikationsgemeinschaft« aufgrund gemeinsamer, medial vermittelter Erfahrungen als »Sozialität« begreifen.⁹⁰

Demgegenüber ist eine Gruppenbildung festzustellen.

Gruppenbildung als Ausdruck von Individualisierungsprozessen dokumentiert sich in der Gestalt bürgerlicher Selbstorganisation, und damit auch in der Selbstorganisation religiöser Subjekte.⁹¹

Eine Gruppe wird bestimmt durch »unmittelbare und diffuse Mitgliederbeziehungen sowie durch relative Dauerhaftigkeit«⁹². Im Zentrum der Sinnhaftigkeit von Gruppenbildungen steht die vertrauensvolle persönliche Bindung der einzelnen. Mitgliedschaft zeichnet sich hier nicht durch formale Elemente wie z. B. bei der formalen Zugehörigkeit zu einer religiösen Organisation aus, sondern durch persönliche Eignung und Integration in die konkrete Ethik der Gruppengemeinschaft.

89) Im Rahmen der Theorien des interreligiösen Dialogs haben die Bezeichnungen »Universalismus« oder in gleicher Verwendung der Begriff »Inklusivismus« eine entsprechende Parallele: Hier bezeichnet der Begriff die Position, daß alle Religionen letztlich an den gleichen Gott glauben. Entsprechend kennt man aus dieser Perspektive auch das Bekenntnis zum »Exklusivismus«: es bezeichnet die Position der Ausschließlichkeit der eigenen Wahrheitsidee. Vgl. dazu Perry Schmidt-Leukel: *Theologie der Religionen: Probleme, Optionen, Argumente*. Neuried 1997, 99 ff. und 167 ff.

90) Hier tritt regulierend das in Kraft, was Schulze (a. a. O. 1993) mit »ästhetischen Schemata«, »Moden« und »normalen Existenzformen« beschreibt; vgl. Punkt 1.1.2

91) Karl-Fritz Daiber: *Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse*, in: Gabriel a. a. O. 1996, 95.

92) Friedhelm Neidhardt: *Das innere System sozialer Gruppen*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 31/1979, 642.

Die aufgezeigten Richtungen der Modernisierung religiöser Lebensführung werden für die Analyse des empirischen Materials heuristischen Wert haben. Sowohl in der Frage nach biographischer Aneignung des Islam und der sozialen Einbindung der islamischen Lebensführung als auch in der Deutung islamischer Praxis und islamischen Glaubens.

2. Islam und Modernisierung

2.1 Zur Ambivalenz der Übertragung der modernetheoretischen Fragestellung auf den Islam

Verfolgt man die Genese der Diskussion über das Verhältnis von Religion und Moderne, wird sehr schnell deutlich, daß der bisherige Diskurs das Problem von der christlichen Religion her entfaltet⁹³ und ebenso auf die christliche Religion bezogen⁹⁴ hat. Dies ist aus religionswissenschaftlicher Sicht nicht weiter problematisch, insofern bekannt ist, daß jeder Rekurs auf einen singulären allgemeinen Religionsbegriff substantielle, historisch-kontextuelle Wurzeln hat.⁹⁵ Problematisch wird die Verwendung eines Religions- oder Modernitätsbegriffs erst dann, wenn die Begriffe von ihrem Hintergrund abgelöst werden. Dann gerät ihre Anwendung leicht zu einem einseitigen und irreführenden eurozentrischen Validierungsverfahren z. B. über gelungene Entwicklung in nichteuropäischen Ländern.⁹⁶ Die Islam-

93) Ist doch die Fragestellung eingebettet in die christlich-reformatorische Religionsgeschichte und in Leitfragen für die eigene Kultur. Insbesondere Weber hat dies in seinen Kulturstudien explizit gemacht (vgl. Ders. a. a. O. Bd. 1, 1920, Vorbemerkung).

94) Die meisten empirischen Studien beschäftigen sich mit der Transformation christlicher Religiosität oder mit ostasiatischen Einschlägen im Rahmen christlicher Religion. Weder neue religiöse Gemeinschaften noch der Islam kommen dabei in den Blick. Dies liegt sicherlich zum einen daran, daß im Verhältnis die Anzahl irgendwie christlich gearteter Religiosität größer ist als die nichtchristlicher Religiosität. Zum anderen werden empirische Studien über Religion in Deutschland bisher im Rahmen der katholischen und evangelischen Institute oder Fachgebiete der Universitäten erstellt. Der Fokus solcher Studien liegt natürlich vor allem auf christlich-konfessioneller Religiosität.

95) Vgl. dazu Kurt Rudolph: Inwieweit ist der Begriff »Religion« eurozentrisch?, in: The Notion of »Religion« in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI Congress of the International Association for the History of Religions (IAHR) 1990, ed. by Ugo Bianchi. Rom 1994, 135-139.

96) Indes haben die Auseinandersetzungen über das Verhältnis zwischen Islam und europäischer Moderne spätestens seit der Kolonialisationsphase Eingang in die Diskussion muslimischer Intellektueller gefunden. In sehr positiver Rezeption bei Rifā'a al-Taḥṭāwī: Ein Muslim entdeckt Europa. Die Reise eines Ägypters im 19. Jahrhundert nach Paris

wissenschaftler Mona Abaza und Georg Stauth weisen darum nachdrücklich darauf hin, daß nicht vergessen werden dürfe, daß auch das säkulare Konzept der Moderne eine religiöse Fundierung zur Voraussetzung habe, gegen die letztlich der Islam opponiere:

The religious foundation of modern secularism has been widely disguised and neglected in cross-cultural studies. The classical interpretation of Weber's Sociology of Religion has positivistically universalised the »inner« relation between practical reason and religious ethos, but in doing so it denies the religious Christian foundation of the scientific apparatus of cultural analysis which it established.⁹⁷

Abaza und Stauth kritisieren hier in sehr tiefgreifender Weise jeglichen idealistischen wissenschaftlichen Ansatz, islamische Gesellschaften verstehen zu wollen. Jede hermeneutische Analyse, die bestrebt ist, den Zusammenhang von Idee und Praxis in der Figur des Motivs zu suchen, sei eurozentristisch.⁹⁸ Eine Übertragung der modernetheoretischen Fragestellung bedeute eine Übertragung eines fremden Wertmaßstabes auf eine nichtchristliche Kultur. Abaza und Stauth geht es dabei nicht um den freilich unausweichlichen »Zentrismus« jeder Betrachtungsweise,⁹⁹ sondern um die Kritik an einem impliziten, quasi kognitivistischen Kolonialismus

(übersetzt und kommentiert von Karl Stowasser. München 1988); zur gleichen Zeit in stärker kritischer Weise bei den sog. »Modernisten« wie Muhammed Abduh u. a. Vgl. auch Armando Salvatore: *Islam and the political discourse of modernity*. Berkshire 1997.

- 97) Mona Abaza / Georg Stauth: *Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique*, in: Martin Albrow / Elizabeth King (Hg.): *Globalization, knowledge and society: readings from International sociology*. Newbury Park / California 1990, 213. Nach Stauth müßte man darum auch von »Verchristlichung« statt von »Modernisierung« sprechen; vgl. Georg Stauth: *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*. Frankfurt am Main, New York 1993, 70.
- 98) Vgl. dazu auch Ursula Mihçiyazgan: *Die Fremden als »die zu Entfremdenden« und die Fremden als »die Anderen«*. Fremdheit im Christentum und im Islam aus religionssoziologischer Sicht, in: *Gemeinsam*, Heft 27/1993(a), 24-34. Mihçiyazgan zeigt, daß die hermeneutische Figur des Verstehens selbst als das »Sich-Hineinversetzen« eine vom christlichen Gottesverhältnis getragene ist, die so weder dem islamischen Gottesverhältnis noch dem islamischen Umgang mit dem Fremden entspreche.
- 99) Vgl. dazu auch Gregor Ahn: *Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5/1997, 41-58. Er verweist darauf, daß Eurozentrismen in der religionswissenschaftlichen Forschung unvermeidlich sind: »Denn es wäre völlig naiv, davon auszugehen, Eurozentrismen ließen sich nicht nur aufdecken, sondern auch gänzlich durch wertneutrale Begrifflichkeiten ersetzen; und es könnte dadurch dann nach und nach eine objektive, standpunktfreie Kultur- und Religionswissenschaft generiert werden. ... Eine Loslösung von eurozentrischen Vorverständnissen kann deshalb immer nur in der Aufdeckung und Distanzierung von einem bestimmten Vorurteil erfolgen, nicht aber grundsätzlich« (47).

gegenüber islamischer Kultur, der sich in einer unangemessenen Herangehensweise, die die kulturellen und sozialen Prozesse nicht adäquat erfassen könne, präsentiere.

Im Rahmen islamischer Kultur sei somit nach anderen Lebensführungskonzepten zu suchen als denen, die der modernetheoretische Diskurs über die Begriffe Differenzierung, Individualisierung und neue Sozialformen in den Blick nimmt. Vor allem in seinen Überlegungen zum Verhältnis von »Islam und westlichen Rationalismus« (1993) versucht Stauth, eine modernetheoretische Sichtweise auf die arabisch-islamische Welt als christlich-eurozentrische und »verschleiernde« zu entlarven. Das Problem, das sich dabei stelle, sei »unser ureigenstes Gefangensein in Innerlichkeits- und Essentialisierungsgedanken, aus denen heraus erst Utilisierung und Maximierung des Handelns sich uns erschließt«¹⁰⁰. Dieses Gefangensein im Innerlichkeits-Syndrom bedeute für die Analyse von Religion der fremden und selbstverständlich der eigenen Kultur:

... religiös begründetes Verhalten anderer nur gegen den Wert strengster innerer Wahrheit, Geschlossenheit und in aller Härte nur auf das jenseitige, erlösende Schicksal gerichtete individueller Verantwortlichkeit zu messen, zu beurteilen und zu klassifizieren ...¹⁰¹

Das Entscheidende am Prozeß der »Entzauberung« und das heißt am Prozeß der Modernisierung, den Weber richtig aufgezeigt habe, lasse sich darum nicht allein mit der Frage aufspüren, ob Jenseitserwartungen entkräftet und praktische Methodisierung des Lebens gegeben sind. Vielmehr zeige sich »Entzauberung« erst darin, wie beide: Jenseitsschicksal und Diesseitsinteresse miteinander verbunden sind, und wie schließlich deren innere Verbindung die konkrete Jenseitsvorstellung überflüssig macht, das heißt zur »Säkularisierung« führt.¹⁰²

Erkennt man die Argumentation und Darstellung von Stauth an, so kann man zu dem Schluß kommen, daß das Auftauchen von Religion in okzidentalmodernen Gesellschaften alles andere als verwunderlich ist. Im Gegenteil kann man

100) Stauth a. a. O. 1993, 18.

101) Ebd.

102) Stauth a. a. O. 1993, 165. Und vgl. hierzu auch meine Ausführungen zur Pointe des Begriffs der Lebensführung (Kapitel I.1.2), die genau in der Fokussierung dieser Verbindung liegt. Säkularisierung ist darum bei Weber keineswegs mit einem Rückgang von Religion gleichzusetzen als vielmehr mit der Privatisierung, Verinnerlichung und Universalisierung derselben.

Stauth meint dazu, daß Weber der erste und der letzte Religionssoziologe sei, der sich der Gebundenheit seiner Fragestellung bewußt war. In der Regel sei Weber nur einseitig positivistisch und strukturdeterministisch verstanden worden; so z. B. von Bassam Tibi oder Maxime Rodinson (vgl. ebd. 70 und Anmerkung 191).

vor dem Hintergrund von Stauths Darstellung die These aufstellen, daß der »Essentialisierungsanspruch« solcher Gesellschaften die Suche und die Bestimmung der Identität gerade der fremden Religionen hervorbringt, sobald sie beginnen in der Gesellschaft heimisch zu werden. Dann wäre eine neue bewußte Zuwendung von Migrantinnen und Migranten zur Religion als ein Zeichen der Akzeptanz der strukturellen Ansprüche der Aufnahmegesellschaft und somit grundsätzlich als Modernisierung zu bewerten. Wie sich diese Form der Modernisierung bzw. »Verchristlichung« islamisch gestaltet, ist aber nach Stauth erst verstehbar, wenn man »den Anspruch der verstehenden Soziologie, der immanenten Entschlüsselung des Selbstverständnisses und der Prinzipien des sozialen Handelns« ernst nehme und »die Methode gegen Weber« konsequent anwende und dessen eigene Prinzipien soziologischer Forschung im Falle des Islam aufgreife.¹⁰³ Daran würden sich dann Fragen danach anschließen, wie sich das in einzelnen Strömungen des Islam vorherrschende Verständnis der Glaubensdoktrinen zur alltagspraktischen Lebensführung der sie tragenden sozialen Schichten gestaltet.¹⁰⁴

Stauth hat nun bei seinen Überlegungen nicht die Entwicklung des Islam in Europa im Blick gehabt, sondern die arabisch-islamische Welt. Für jenen Kontext konstatiert er, daß im »Selbstverständnis« der »Orientalen« ein ganz anderer Umgang mit Wirklichkeit vorherrsche, die der Anspruch auf Essentialisierung eben »verschleierte«.¹⁰⁵

Von solchem »Essentialisierungsgehabe«, wonach alles Verhalten innerlich, echt und wahr sein sollte, waren die Araber und in einem wohl viel weitgreifenderem Sinne die Orientalen insgesamt nie befallen. Auch daß eine Aussage, ein Text, eine Geschichte und dergleichen mehr vornehmlich wahr sein sollten, dergestalt daß sie der Wirklichkeit am nächsten zu kommen hätten, ist eine in den orientalischen Gesellschaften eher fremde und eine eben nur in den Fällen der unmittelbaren Schwachheit zu befolgende Einsicht.¹⁰⁶

Stauth stellt die »orientalische Gesellschaft« als eine auf »Intersubjektivität« – nicht auf funktionale Differenzierung – basierende Gemeinschaft dar, in der die Individuen nicht in einer universalisierenden essentialisierten Auffassung einer Praxis oder eines Rituals nach Wahrheit suchen, sondern sie die Wahrheit in der Akzeptanz der Praxis selbst sehen.¹⁰⁷ Auf meine empirische Untersuchung über-

103) Ebd. 169.

104) Vgl. ebd. 168.

105) Georg Stauth rezipiert hier (a. a. O. 1993) Nietzsche und Adorno zur kritischen Betrachtung der eigenen okzidentalen Kulturentwicklung. Auf diese kulturkritische Implikation sei hier nur verwiesen. Im folgenden werde ich darauf nicht weiter eingehen.

106) Ebd. 196.

107) Ebd.

tragen würde das bedeuten, daß bei den Musliminnen mit einer gewissen Resistenz in ihrer islamischen Lebensführung gegen einen Universalisierungs- und Verinnerlichungsdruck durch die moderne Gesellschaft zu rechnen ist.

Wie deuten dies die Untersuchungen zur Genese des Islam in europäischen Gesellschaften?

In europäischen Gesellschaften ist die Mehrheitskultur eine christlich-säkulare. Der Islam ist überwiegend die Religion von »Gastarbeitern«, Einwanderern oder Flüchtlingen. Darum wird die Lebenspraxis von Musliminnen und Muslimen bislang vor allem im Rahmen der Migrationsforschung und unter der Fragestellung des Assimilations- bzw. Integrationsgrades thematisiert.¹⁰⁸ Unter Assimilation wird dabei ein Stufenmodell verstanden, das auf den Zustand der Ähnlichkeit des »Wanderers« in Handlungsweisen, Orientierungen und interaktiven Verflechtungen zu den Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft ausgerichtet ist.¹⁰⁹ Integration meint demgegenüber die psychische Stabilität, die vorwiegend gemessen wird über die persönliche »Zufriedenheit« des Wanderers.¹¹⁰ Annette Treibel kommt in ihrer Analyse der vorliegenden Migrationsstudien zu dem Ergebnis, daß in allen Studien festzustellen ist, daß »die ›Endstufe‹ der Assimilation« von der »Mehrheit der Migrantinnen und Migranten weder in der Bundesrepublik noch in anderen westeuropäischen Ländern ›erreicht‹« worden ist.¹¹¹ Dieses Ergebnis legt m. E. die Frage nach der Angemessenheit einer solchen migrationssoziologischen Perspektive nahe, weil diese so immer nur die Differenz zu einem angestrebten, von außen gesetzten Ideal in den Blick nimmt. Die Differenz zur Aufnahmegesellschaft wird mit Desintegration stigmatisiert und leicht auch mit gewollter und strukturell oder kulturell determinierter Differenz gleichgesetzt. Daß dieser spezifische Blick auch zur Strategie einer sich abgrenzenden Aufnahmegesellschaft gehört, die die Marginalität der Migrantinnen und Migranten untermauert, darauf hat auch Annette Treibel in ihrer Studie hingewiesen.¹¹²

Michael Bommes hat aus seiner Erfahrung der Arbeit mit Migrantenjugendlichen der zweiten Generation ebenfalls Kritik an einem einseitigen kulturalistisch

108) Zur differenzierten Betrachtung von Assimilationsdimensionen (kognitiv, identifikativ, sozial, strukturell) in der Migration vgl. die Studie von Hartmut Esser: Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse. Darmstadt, Neuwied 1980. Zum derzeitigen Forschungsstand der Migrationsforschung gibt Treibel a. a. O. 1999 einen guten Überblick.

109) Esser a. a. O. 1980, 69.

110) Ebd. 71.

111) Treibel a. a. O. 1999, 151.

112) Treibel a. a. O. 1999, 225 ff.

dualistischen Blick der Migrationsforschung geübt und gegen eine »Sonderbehandlung« in der Fragestellung bei Migrant*innen Jugendlichen optiert:

Die Strukturbedingungen moderner westlicher Industriegesellschaften müssen auch von Migrant*innen gelebt werden. Neben den durchschnittlichen Bedingungen wie den unter dem Stichwort Individualisierung diskutierten Entwicklungen sind für Migrant*innen darüber hinaus diskriminierende Bedingungen verschiedener Art gültig. Das suspendiert sie aber nicht von den für die übrigen Gesellschaftsmitglieder gültigen Herausforderungen, sondern es erschwert höchstens deren Bewältigung.¹¹³

Allerdings konstatiert man auch in der Migrationsforschung, daß die in Deutschland aufgewachsene zweite Generation einen deutlichen »Assimilations-Vorteil«¹¹⁴ insbesondere im kognitiven Bereich habe. Der Begriff der »Bildungsinländer« für diese Generation verweist auf diese Dimension. Gemeint sind hier vor allem die Aneignung der Sprache und das erfolgreiche Durchlaufen der Bildungssysteme.

Eine Folge der Fokussierung der Migrationsforschung auf Nähe oder Ferne zur Aufnahmegesellschaft ist, daß das Auftauchen des Faktors Religion nur als eine Distanzierung der Migrant*innen und Migrant*innen von einer als »säkular« verstandenen Aufnahmegesellschaft gedeutet wird.¹¹⁵ Religiosität der Migrant*innen und Migrant*innen kommt dann – wenn überhaupt – als fundamentalisierende, das Fremde bewahrende Haltung in den Blick.

Etwas anders beurteilt der Politologe Claus Leggewie die religiöse Entwicklung der Migrant*innen und Migrant*innen. Er bemerkt durchaus unterschiedliche Strategien im Umgang mit dem Islam in der Migration wie »inkrementale Lockerung«, »reflexive Transformation« oder eine »dogmatisch-orthodoxe Intensivierung« und

113) Bommes a. a. O. 1992, 86. Mit der dennoch zu konzедierenden Fortsetzung der wissenschaftlichen Behandlung der Migrant*innen und ihrer Kinder als Sondergruppe drängt sich für Bommes »der allerdings noch zu erhärtende Verdacht auf, daß in solchen Trennungen die ethnizierenden Alltagspraktiken der Sonderbehandlung von Migrant*innen ihre Fortsetzung finden«(86).

Auch der Migrationssoziologe Hannes Alpeis kommt bei seiner Frage nach sozialer und struktureller Assimilation (Kategorien für interethnische Kontakte) zu dem Schluß, daß auch bei »ethnischen Gruppen« »Individualisierungstendenzen« und eine »Freiheit von kontextuellen Zwängen« feststellbar sei. Hannes Alpeis: Erschwert die ethnische Konzentration die Eingliederung?, in: Hartmut Esser / Jürgen Friedrichs (Hg.): Generation und Identität. Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie. Opladen 1990, 182.

114) Esser a. a. O. 1980, 231.

115) So z. B. in der empirischen Studie des Zentrums für Türkeistudien a. a. O. 1995. In dem theoretischen Grundlagenwerk von Esser kommt Religion nur als ein Merkmal ethnischer Orientierung vor (vgl. Ders. a. a. O. 1980, 119 f.).

wertet sie als Reaktionen auf den westlichen Hintergrund.¹¹⁶ Eine religionswissenschaftlich orientierte modernitätstheoretische Untersuchung der Religiosität der zweiten Generation könnte danach neue Horizonte eröffnen und Differenzierungen vornehmen.

2.2 Deutungen zum Verhältnis von islamischer Lebensführung und Modernisierung

Im folgenden werden verschiedene Interpretationsansätze zum Verhältnis von Islam und Moderne vorgestellt. Aufgrund der Fokussierung meiner Arbeit auf die islamische Lebensführung von Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland werden dabei weniger Studien zum Verhältnis von Modernisierung und Islam im arabischen Kontext herangezogen,¹¹⁷ als vielmehr solche Studien, die sich auf die zuvor behandelten (religions-) soziologischen Konzeptionen bzw. deren Thesen beziehen.

Im Rahmen der Deutungen zur Modernisierungsdynamik islamischer Lebensführung in europäischen Ländern überwiegen Studien zum sogenannten Fundamentalismus der islamischen Migranten. Darum werde ich mich zunächst auf die Ergebnisse der Studien Max Webers konzentrieren, denn diese bilden M. E. noch in vielen Arbeiten die Grundlage für die Annahme einer »natürlichen« Nähe zwischen »Fundamentalismus« und »Islam«.¹¹⁸ Insofern werde ich im folgenden mit einer kurzen Darstellung der Weberschen »idealtypischen« Annahmen über islamische Lebensführung beginnen und dann eine systematische Sichtung des Islamverständnisses anhand ausgewählter Studien zum sogenannten Fundamentalismus vornehmen.

Im dritten Abschnitt werde ich auf das Verhältnis von Islam und Modernisierung in der heutigen Türkei eingehen. Die hier vorgestellten Studien können aufzeigen, daß die neue Entwicklung des Islam nicht allein durch migrationsspezifi-

116) Claus Leggewie: Der Islam im Westen. Zwischen Neo-Fundamentalismus und Euroislam, in: Jörg Bergmann / Alois Hahn / Thomas Luckmann (Hg.): Religion und Kultur (Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie). Opladen 1993, 271-291.

117) Solche Studien beziehen sich zumeist auf den politischen Aspekt des Begriffs der Moderne, der hier nicht im Zentrum der Fragestellung liegt. Georg Stauth stellt mit seiner theoretisierenden Betrachtung eher eine Ausnahme dar.

118) Wenngleich ich Stauth in seinem Urteil zustimme, daß diese Rezeption auf eine zu »positivistische Lesart« Max Webers zurückgeht, denn Weber selbst hat seinen Studien eben nicht den Wert »umfassender Kulturstudien« gegeben. Stauth a. a. O. 1993, Anmerkung 191.

sche Dynamisierungsprozesse zu deuten ist, sondern globale Modernisierungsprozesse, die auf die islamische Lebensführung wirken, berücksichtigt werden müssen.

Abschließend werden zwei Deutungen zur Modernisierungsdynamik islamischer Lebensführung von Migrantinnen und Migranten der ersten Generation in Deutschland vorgestellt, die in ihren Ergebnissen die heuristischen Perspektiven des ersten Teils ergänzen.

2.2.1 Eine klassische religionssoziologische Sichtweise auf den Islam: Max Weber

Die Religionssoziologie Max Webers ist bis heute stärker in dem Kontrast, den sie zwischen der europäischen und nordamerikanischen puritanisch-innerweltlichen Askese und der mystischen Weltablehnung asiatischer Religionen aufgedeckt hat, wahrgenommen worden; sicherlich insbesondere deshalb, weil für den asiatischen Raum in den letzten Jahrzehnten die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Kapitalismus besonders virulent wurde. Dies würde zumindest erklären, warum bislang sehr wenige Monographien zu Webers Arbeiten zum Islam erschienen sind und sich damit erst in den letzten Jahren, in denen eine »Reislamisierung« konstatiert wird, vereinzelt einige Autoren auseinandergesetzt haben.¹¹⁹ Weber konnte zwar vor seinem Tod seine religionssoziologischen Arbeiten mit der angekündigten Studie zum Islam nicht mehr fertigstellen,¹²⁰ dennoch finden sich in seinen Aufsätzen zur »Religionssoziologie«, der »Rechtssoziologie«, der »Herrschaftssoziologie« und der »Soziologie der Stadt« immer wieder auch Hinweise zum frühen Islam und zum islamischen Rechtssystem. Trotz der fehlenden Einzelstudie zum Islam erhalten diese Kommentare im Rahmen der Weberthese zur Einzigartigkeit des okzidentalen Entzauberungsprozesses eine besondere Bedeutung: Der Islam wird als eine weitere prophetische, universalistische und monotheistische Erlösungsreligion neben Judentum und Christentum zur Überprüfung seiner

119) Hier sind vor allem die Monographien von Maxime Rodinson: *Islam et capitalisme*. Paris 1966 (dt.: *Islam und Kapitalismus*. Frankfurt am Main 1986) und Bryan S. Turner: *Weber and Islam. A critical study*. London 1974 zu nennen und die neuste Arbeit zu Weber und Islam von Stauth a. a. O. 1993. Darüber hinaus ist der Aufsatzband, den Wolfgang Schluchter herausgegeben hat, hier zu erwähnen: *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*. Frankfurt am Main 1987. Insgesamt scheint aber nach wie vor das Interesse der Religionssoziologen und -soziologinnen an einer Soziologie des Islam gering zu sein.

Eine Neuerscheinung, die ich vor Fertigstellung dieses Manuskriptes nicht mehr einsehen konnte, hier aber erwähnt werden sollte: *Max Weber and Islam*, hg. v. Toby E. Huff / Wolfgang Schluchter. New Brunswick u. a. 1999.

120) Über »das Schicksal der Islam-Studie« und das Vorhaben Webers siehe die Rekonstruktionsversuche von Schluchter a. a. O. Bd. 2, 1988, 261-283.

These des Zusammenhangs von »innerweltlicher Askese« und Entwicklung einer modernen Lebensführung herangezogen.

Im folgenden werde ich die wichtigsten Ansichten Webers über den Islam zusammenstellen.¹²¹ Hierzu ist, vor allem was die Darstellung des frühen Islam betrifft, substantielle historische Kritik zu äußern. Trotz dieser Kritik gilt es aber, Webers spezifische Problembezüge und die idealtypischen Aspekte der Religion des Islam herauszuarbeiten, die bis heute als die zentralen Argumente für die Inkompatibilität von Islam und Moderne herangezogen werden.

»Prädetermination« und »Weltanpassung« – Gesetzes- versus Glaubensreligion

Nach Weber zeichnet sich der Islam durch seine Vorstellung der »absolute(n) Überweltlichkeit« (WuG 314) des Schöpfergottes, der ethischen Prophetie Muhammads, der als »verkündendes Werkzeug« kraft seines Auftrags »Gehorsam als ethische Pflicht fordert« (GARS 1, 94) und seine starke Diesseitigkeitsorientierung aus. Zwar kenne der Islam Sünde und Endgericht, aber anders als im Calvinismus – der Weber ja als Vergleichsfolie dient – würden diese Voraussetzungen nicht zu einer innerweltlich asketisch orientierten Erlösungslehre führen können:

Der Begriff »Erlösung« im ethischen Sinn des Worts ist ihm [dem Islam; A. d. V.] direkt fremd. Sein Gott ist ein unbegrenzt machtvoller, aber auch ein gnädiger Herr, und seinen Geboten zu entsprechen geht durchaus nicht über Menschenkraft (WuG 375).

Weber sieht im Unterschied zum Calvinismus im Islam den Vorsehungsglauben nicht verknüpft mit einem Bewährungsgedanken. Der Gläubige habe die geoffenbarten Gebote und Pflichten zu erfüllen, dann erwarte ihn jenseitiges Heil. Keine göttliche Gnade müsse hier unter größter Unsicherheit erworben werden. Ein Muslim wisse, was Allah von ihm fordert; das Jenseitsschicksal sei durch die Beachtung der fünf Säulen gesichert. Insofern beziehe sich die Vorhersehung im Islam gar nicht auf das Jenseits-, sondern auf das Diesseitsschicksal und sei weniger als Prädestination denn als »Prädetermination« zu verstehen: Denn »das ethisch Entscheidende: die Bewährung als Prädestinierter«, habe im Islam keine Rolle gespielt (GARS 1, 102 f., Anm. 2).

Die Vorstellung waltete vor, daß nicht das jenseitige, sondern das diesseitige außeralltägliche Schicksal, die Frage z. B. (und namentlich): ob der Glaubenskämpfer in der

121) Neben der Lektüre von Webers Ausführungen zum Islam in »Wirtschaft und Gesellschaft« (WuG) und den »Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie« (GARS 1-3) beziehe ich mich hier auch auf Ergebnisse von Schluchter a. a. O. Bd. 2, 1988, 283-359 und Turner a. a. O. 1974.

Schlacht falle oder nicht, durch Prädestination bestimmt sei. Das jenseitige Schicksal des Einzelnen war dagegen schon durch seinen bloßen Glauben an Allah und den Propheten hinlänglich gesichert und bedurfte daher – nach der älteren Vorstellung wenigstens – keiner Bewährung in der Lebensführung (WuG 347).

Sowohl der eher gesetzesethische Charakter des Islam als auch die Tatsache, daß der frühe Islam von Kriegerschichten getragen gewesen sei, habe bewirkt, daß innerweltliche Askese, die als einzige letztlich in der modernen säkularen Methodisierung der Lebensführung kulminierte, dem Islam fremd geblieben sei. Der Islam trage zwar durchaus Züge der Weltbeherrschung, diese werde aber durchgesetzt durch Weltanpassung und zeige sich in temporärer Welteroberung und nicht durch die dem Calvinismus eigene permanente Spannung zur Welt.

Die in seiner mekkanischen Periode noch in seinem weltabgewendeten städtischen Pietistenkonventikel auftretende eschatologische Religiosität Muhammeds schlug schon in Medina und dann in der Entwicklung der frühislamitischen Gemeinschaft in eine national-arabische und dann vor allem: ständisch orientierte Kriegerreligion um (WuG 375).

Der Erlösungsgedanke, der die Grundlage der weltablehnenden Haltung bildet, habe sich weitgehend aufgelöst, weil der Islam eine Religion der Krieger wurde, die die Suche nach Erlösung umgewandelt haben in die Suche nach Landbesitz und Reichtum. Eine Spannung zur Welt, die zur Veränderung führt, sei daher ausgeblieben. Der oft auch für den Islam reklamierte Puritanismus hat danach mit dem von Weber gemeinten Puritanismus nur Äußerlichkeiten gemein.¹²²

Sowohl die weltangepaßte religiöse Alltagsorientierung als auch der Sufismus, den Weber als Massenbewegung mit »orgiastischen«, »mystischen oder »kontemplativen« Zügen (WuG 336) einschätzte, hätten die Entwicklung der »Entzauberung« der Welt durch innerweltliche Askese verhindert.

Weber erklärt Muhammeds missionarischen Erfolg in erster Linie dadurch, daß »er zunehmend erkannte, daß die Organisation des Beuteinteresses der Kriergeschlechter die gegebene äußere Grundlage für seine Mission sei« (WuG 271). Sicherlich war die neue Vereinigung der Stämme durch einen universalen Glauben geeignet, neue politische Koalitionen, auch solche mit kriegerischer Absicht, zu schaffen. Eine solche Wirkung aber allein in den Vordergrund zu stellen, ignoriert die zunächst revolutionäre Kraft der religiösen Verkündigung Muhammeds zur

122) So z. B. die Bezeichnung durch Waardenburg für die systematisierte und religiös kontrollierte Methodisierung der Lebensführung von islamistischen Bewegungen (Ders.: *The Puritan Pattern in Islamic Revival Movements*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 3/1983, 687-702). Vgl. dazu auch Abschnitt 2.2.4 in diesem Kapitel.

Unterstützung eines stammesunabhängigen städtischen Lebens.¹²³ Zudem muß bei einer Einschätzung der Interessen und Ideen der Gläubigen berücksichtigt werden, daß schließlich auch die frühen koranischen Offenbarungen der mekkanischen Zeit, die vor allem religiöse Visionen über das Endgericht und das Jenseits beinhalten, in den Kanon des Koran mit aufgenommen wurden. Dies sollte deutlich genug darauf hinweisen, daß die nachfolgenden Kalifen durchaus an der religiösen Botschaft interessiert waren. So trifft m. E. an dieser Stelle durchaus die Kritik Turners an Weber:

Although Weber had criticized Marxist authors like Kautsky for arguing that early Christianity was a proletarian movement and that Jewish prophecy was a form of crypto-socialist protest, Weber gave a similar one-sided and predominantly economic explanation of early Islam. For Weber, Islam is simply a warrior religion of a particular social class and its success rested on the military conquest of land. On the top of this, Weber made all the usual nineteenth-century references to Muhammed's sexuality as an important factor in the shaping of the Qur'an and Muslim teaching on family and marriage. It is important to criticize Weber on two accounts. First, there are factual problems in his emphasis on the warrior group in Islam and second, by ignoring the koranic and other Muslim accounts.¹²⁴

Auch Zeitgenossen von Weber wie der Islamwissenschaftler C. H. Becker haben alternative Theorien zur frühen Ausbreitung der Araber vertreten, die diese in keinem direkten Zusammenhang mit der Religion des Islam sehen. Danach war die religiöse Mission eher ein nachgeordnetes Anliegen.¹²⁵

Ähnliche Kritik trifft auch für Webers Beurteilung zu, daß im Islam keine dem Calvinismus vergleichbare Spannung zur Welt zu entdecken sei, die eine ähnlich rationalisierende Dynamik entfalten könnte: Der Islam sei eine kriegerische, diesseitig ausgerichtete und der Schicksalsgläubigkeit verhaftete Religion, die keine innerweltliche Askese kenne. Webers Betonung, daß dies ursächlich auf die spezifische Trägerschicht zurückgehe, die ein solches Verständnis islamisch-koranischer Ethik gefördert habe, sollte allerdings für unsere Betrachtung ein gewichtiger Hinweis darauf sein, daß ein Wechsel der entscheidenden Trägerschichten den Wandel der ethischen Konzepte zur Folge haben kann; zumindest kommt man zu diesem Ergebnis, wenn man Weber mit seiner eigenen Methode gegenliest.

123) Vgl. Hamilton A. Gibb: *Studies on the Civilization of Islam*. London 1962.

124) Turner a. a. O. 1974, 34 f.

125) Vgl. Carl Heinrich Becker: *Islamstudien. Vom Wesen und Werden der islamischen Welt*. Hildesheim 1967: »Die politische Eroberung des vorderen Orients durch die Araber ist ... sachlich wie zeitlich von seiner Islamisierung zu trennen« (ebd. 6 f.).

Danach wäre eine Kontextgebundenheit und in dieser Hinsicht historische Wandelbarkeit seines Idealtypus »islamische Ethik« anzunehmen.¹²⁶ Denn in dem Maße, wie andere, beispielsweise intellektuelle Schichten den Islam maßgeblich tragen und tradieren, treten unter Umständen auch erlösungsreligiöse Elemente wieder in den Vordergrund. »Tatsächlich nahm Weber«, wie Wolfgang Schluchter festgestellt hat, »auch in bezug auf das Weltverhältnis des Islam keine eindeutige Einordnung vor.«¹²⁷

Einheit von politischem Leben und Religion

Turner griff zur Begründung, warum sich in islamischen Gebieten kein Kapitalismus bildete, auf die Webersche Interpretation der »orientalischen« Herrschafts- und Wirtschaftsstruktur des Pfründe-feudalismus zurück. Er ist der Ansicht, daß Weber zwar mit seiner Beschreibung der islamischen Ethik fehlgeht, daß er aber durchaus recht habe mit der Annahme, daß vor allem die patrimoniale Struktur der politischen Institutionen die Entwicklung eines Kapitalismus verhinderten.¹²⁸ Weber nahm die islamischen Staatengebilde primär als Militärstaaten mit Heeresverfassungen wahr. Der Islam habe zwar zur Heeresverfassung nicht beigetragen, aber als Religion habe er eine »feudale Ethik« bereitgehalten, die den Militärstaat vor dem Zerfall bewahrt habe, indem er Gefolgschaftstreue und patrimoniale Anerkennung hervorgebracht habe.¹²⁹

Darüber hinaus wird zur Begründung der Unterschiede zwischen den westlichen und den islamischen Gesellschaften darauf hingewiesen – übereinstimmend mit der Argumentation Webers –, daß der Islam weder eine sakramentale Gnadenanstalt des Heils wie die mittelalterliche katholische Kirche noch eine Sekten-gemeinschaft wie die des asketischen Protestantismus kenne. Zwar trenne auch der Islam zwischen Virtuosen, religiösen Spezialisten und religiösen Massen, aber diese Unterscheidungen seien ohne allzu große Heilsbedeutung. Daher sei es im Islam trotz verschiedener Konflikte zwischen den Virtuosen oder den Spezialisten und den weltlichen politisch Mächtigen zu keiner klaren institutionellen Trennung von politischer und hierokratischer Gewalt gekommen. Die Ursachen für eine solche Entwicklung liegen für Weber in der engen Verknüpfung von Politik und

126) Daß dies möglich und immer wieder notwendig zu berücksichtigen ist, macht nochmals den Unterschied zu einer strukturdeterministischen Betrachtung deutlich, der in der Tat viele m. E. oberflächliche Rezensenten der Weberlektüre erlegen sind. So z. B. auch die Verteidigungsschrift zum Islam gegen Weber von Maxime Rodinson a. a. O. 1986 u. a.

127) Schluchter a. a. O. Bd. 2, 1988, 327, Anm. 155.

128) Turner a. a. O. 1974. Wenngleich Turner später betont, daß er davon ausgehe, daß jegliche religiöse Bindung (westliche) Modernisierung verhindere. (1989, chapter four)

129) Schluchter a. a. O. Bd. 2, 1988, 336 f.

Religion, die bereits in der frühesten Phase, spätestens zur medinensischen Zeit, den Islam beherrscht habe.¹³⁰

Die Grundlage für eine dauerhafte Verknüpfung von politischem und religiösem Leben bilde aber darüber hinaus das »heilige Recht« des Islam, die Scharia. »Heiliges Recht« ist nach Weber eine bestimmte Form der Rechtsschulung, die auf Normen und ethische Ideale zurückgreift, um sie in theologisch-materialer Weise zu systematisieren. Das Gegenteil davon ist eine theoretisch-formale Rechtsschulung, die die empirisch geltende Ordnung dogmatisch zu bearbeiten bzw. rechtsimmanent zu systematisieren sucht.

Das islamische Recht ist nach Weber heiliges Recht und die Juristen der vier sunnitischen Rechtsschulen versteht er als charismatisch erneuernde Rechtspropheten.¹³¹ Mit der Abschließung der Rechtsschulen im 8./9. Jahrhundert und der darauf folgenden »Schließung des Tores« der selbständigen Urteilsfindung (*iğti-hād*) versiegt diese »charismatische« Rechtsquelle.¹³² Die Folge sei erstens die Immobilisierung des Rechts: das Recht und die Kommentare stehen nun als »heiliger« Kanon fest. Zweitens habe es zur Stereotypisierung durch die Festlegung der Rechtsfindungsmethoden geführt. Und drittens sei das pragmatische Problem an der Durchsetzung (islamischen) heiligen Rechts, daß es sich weder konsequent durchführen lasse, da es sich an einen Idealzustand orientiere, noch seine Geltung universal sei, weil es nur für Muslime und Musliminnen in einem islamischen Land beansprucht werden kann. Aufgrund seiner außerweltlichen Geltungsgrundlage lasse es sich aber auch nicht einfach beseitigen. So fördere es zwar einen Dualismus zwischen geistlicher und weltlicher Rechtspflege, ohne aber eine formale Systematisierung des profanen Rechts zuzulassen. Insofern habe die gesellschaftliche Anerkennung heiligen Rechts die Abwehr von Säkularisierung zur

130) Ebd. 346. Tilmann Nagel spricht von einer partiellen Säkularisierung im Islam. Die weltliche Macht sei zwar entgeistlicht worden (Sultanat), aber die Idee des Staates als auf dem Fundament des religiösen Gesetzes (Scharia) ruhendes Gemeinwesen nicht aufgegeben. Darum wurden dem Sultan kundige Rechtsgelehrte (*fuqahā'*) beiseite gestellt (in: Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung?, in: Studien zu Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. Hans R. Roemer / Albrecht Noth. Leiden 1981, 275-288).

131) Im Islam nimmt nicht die Theologie sondern das Recht den höchsten Rang ein; nicht *'ilm al-kalām* (Theologie), sondern *'ilm al-fiqh* (Rechtswissenschaft) bildet traditionell den Kern der islamischen Wissenschaft. Vgl. dazu Montgomery Watt / Alford T. Welch: Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – religiöses Leben (Religionen der Menschheit Bd. 25,1, hg. v. Christel Mathias Schröder). Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980.

132) Vgl. dazu auch Tilman Nagel: Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert. München 1988, 9 ff.

Konsequenz. Keines der beiden Rechte entwickelte sich in arabisch-islamischen Ländern in Richtung auf eine juristische Formalisierung hin.¹³³ Auch eine höchst flexible Praktik wie das »Schweigen des Gesetzgebers« ist zwar ein legitimes islamisches Verfahren zur Gesetzeserneuerung, verbürgt aber nicht die gleiche formale Sicherheit wie eine echte juristische Formalisierung auf der Grundlage positiv gesetzten Rechts.

Max Weber hatte seine Analysen zum Islam insgesamt eingebettet in die Frage, warum sich in nur im Rahmen des okzidentalen Christentums eine kapitalistische moderne Gesellschaft entwickelt hat. Demgegenüber werden seine Ergebnisse aber manchmal in der Weise rezipiert, daß Islam generell mit einer solchen Entwicklung bzw. solchen gesellschaftlichen Verhältnissen strukturell unvereinbar sei. Dieser Lesart möchte ich unter anderem im folgenden Abschnitt nachgehen.

2.2.2 Islam als anti-moderne Bewegung – Studien zum »Fundamentalismus«

Der aus dem US-amerikanischen Protestantismus entlehnte Begriff des »Fundamentalismus«¹³⁴ wurde in Europa durch die journalistische Entlehnung zur Bezeichnung des Phänomens der iranischen Revolution 1979 benutzt und in der Folge zur Bezeichnung verschiedener mehr oder weniger extremer, meist islamischer religiös-politischer Bewegungen herangezogen. Heute hat der Begriff längst Eingang in die Wissenschaft gefunden, ohne jedoch in seiner Bedeutung trennschärfer geworden zu sein,¹³⁵ obwohl zum Thema »Fundamentalismus« mittlerweile eine ganze Flut von Literatur erschienen ist. Auf diese Literatur soll und kann in diesem Rahmen nicht eingegangen werden. Vielmehr möchte ich beispielhaft zwei Perspektiven der Bestimmung des Verhältnisses von Islam, Moderne und Fundamentalismus sichten, um die theoretischen Konstruktionslogiken und

133) Zu den Weberschen Ausführungen der islamischen Rechtsentwicklung und seiner Probleme Schluchter a. a. O. Bd. 2, 1988, 348 ff. und Josef Schacht (Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts, in: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 22, 1935, 207-238), der Weber bis auf Detailkorrekturen weitgehend zustimmt.

134) Zur Begriffsgeschichte im us-amerikanischen Protestantismus vgl. Norman Birnbaum: *Der protestantische Fundamentalismus in den USA*, in: Thomas Meyer (Hg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*. Frankfurt am Main 1989, 121-154.

135) Darauf hat Peter Antes hingewiesen (Gibt es christlichen und islamischen Fundamentalismus?, in: Gritt Maria Klinkhammer / Steffen Rink / Tobias Frick [Hg.]: *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*. Marburg 1997, 199-206).

deren empirische Bezugspunkte zur Bestimmung des Phänomens zu verstehen und eventuell in den Interpretationshorizont für meine empirische Erhebung einzubeziehen.

Es bestehen m. E. zwei grundlegende Herangehensweisen in den Diskursen über Islam, Moderne und Fundamentalismus: Erstens eine endogene Betrachtungsweise, die die Ursachen des Konfliktes aus der Religion des Islam selbst herleitet. Hier engagieren sich unterschiedliche Wissenschaftler, die islamische Religion in ihren Fundamenten als zeitlos dogmatisch-strukturell festgelegtes Ideensystem verstehen. Und zweitens eine exogene Betrachtungsweise, die die neue Bedeutung des Islam auf sozialpolitische Ursachen zurückführt und auf diese Weise nach kausalen Erklärungen sucht.

Endogene Ursachen

Betrachtet man die sozialstrukturellen und herrschaftssoziologischen Aspekte, die Weber dem Idealtypus Islam in seiner bisherigen Geschichte zugeschrieben hat, so kann man vermuten, daß Weber zu der Diagnose tendiert hätte, daß islamische Gesellschaften auch in Zukunft mindestens keine Säkularisierung nach westlichem Vorbild durchlaufen werden. Im Anschluß daran haben sich dann auch entsprechende Feststellungen dazu gehäuft,¹³⁶ allerdings wurde von den meisten Autoren daraus der Schluß gezogen, daß der Islam generell modernisierungsunfähig sei und darum aktiv seine Kräfte gegen eine Modernisierung mobilisiere. So urteilt z. B. der sich zwar selbst als muslimischen Säkularisten bezeichnende Politologe Bassam Tibi, daß das religiöse Symbolsystem des Islam nicht in der Lage sei, sozialen Wandel zuzulassen, darum ereigne sich unter großer Spannung nur eine »halbe Moderne«: Während technische Errungenschaften in islamischen Ländern durchaus genutzt würden, hemme die Religion des Islam, wie sie die orthodoxen *ulamā* und die Massen vertreten, den Prozeß einer sozio-kulturellen Modernisierung und Säkularisierung.¹³⁷ Der Protest der islamistischen Bewegungen ist danach als »Defensivkultur« der traditionellen Eliten gegen eine auch auf den »religio-kulturellen« Sektor übergreifende Modernisierung zu verstehen:¹³⁸ die

136) Ein bekannter soziologischer Nachfolger dieser These ist beispielsweise Robert N. Bellah (Ders.: *Islamic Tradition and the Problem of Modernization*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 6/1970, 65-82).

137) Bassam Tibi: *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*. Frankfurt am Main 1985. Seitdem haben sich in seinen folgenden Veröffentlichungen seine Thesen nicht wesentlich verändert.

138) Die These, daß der sog. Fundamentalismus eine »Defensivreaktion« auf die westliche Moderne ist, hat im übrigen schon 1970 Robert N. Bellah vertreten, ohne daß Tibi ihn an dieser Stelle zitieren würde (vgl. Bellah 1970, 77.).

islamischen Gesellschaften »können nicht innovativ wirken, weil die Tradition ihre Kreativität lähmt«. Der »Widerstand gegen den Wandel« rühre danach aus »der Unfähigkeit, Probleme neu zu definieren oder neue Lösungen gelten zu lassen«. ¹³⁹

Als Begründung für diese »Unfähigkeit« führt Tibi verschiedene endogene Ursachen auf: Erstens sei der Islam durch seine Festlegung auf die Scharia als Grundlage der Gesellschaftsordnung auf eine »theokratische Ordnung« aus, die mit einer modernen Trennung von Politik und Religion nicht vereinbar sei. Zweitens seien durch die Annahme, daß der Koran direkt von Gott offenbart wurde, Neu-Interpretationen nicht möglich und darum eine flexible Anpassung an neue Verhältnisse ebenfalls nicht. ¹⁴⁰ Drittens bezögen sich die islamischen Denker in Ermangelung einer vorwärtsgerichteten Utopie immer auf die Ursprünge des Islam, das »Goldene Zeitalter« zu Lebzeiten des Propheten. Eine progressive Lehre könne daraus nicht entwickelt werden. ¹⁴¹

139) Tibi a. a. O. 1985, 72 f.

140) Der Politologe Friedemann Büttner hingegen urteilt, daß der Islam gerade aufgrund seines stark diesseitig ausgerichteten und weltangepassten Charakters neue Situationen besonders gut integrieren könne und weniger in Spannung zur Moderne stehe. Ein Nebeneinander von innerweltlicher Rationalität und autonomer Zwecksetzungen auf der einen Seite und dem Glauben an einen transzendenten Grund der Existenz auf der anderen Seite habe im Bewußtsein der Muslime Platz – wegen der absoluten Jenseitigkeit und Einheit Gottes im Islam sogar mit weniger Brüchen als bei Christen. Darum sei ein spannungsloser Umgang der Muslime mit Modernität und gesellschaftlichem Wandel derart möglich, wie es schon an ihrer Geschichte immer wieder abzulesen zu sei, daß sie ein pragmatisches Verhältnis zu verschiedenen Problemen entwickeln und sie neue Elemente, insofern sie nicht eindeutig islamischer Ethik widersprechen, übernehmen und dadurch »islamisieren«. Vgl. Ders.: Zwischen Politisierung und Säkularisierung – Möglichkeiten und Grenzen einer islamischen Integration der Gesellschaft, in: Erhard Fondran (Hg.): Religion und Politik in einer säkularisierten Welt. Baden-Baden 1991, 137-167.

Mit dieser Einschätzung beruft er sich auch auf Ernest Gellner, der aufgrund seiner endogenen Bestimmungen des Islam als »Universalismus, Schriftgläubigkeit, spiritueller Egalitarismus, Ausdehnung der vollen Teilhabe an der Heilsgemeinschaft nicht auf einen oder einige, sondern auf alle, sowie rationale Systematisierung des sozialen Lebens« zu dem Schluß kommt, daß der Islam »unter den drei großen monotheistischen Glaubensrichtungen des Westens die größte Nähe zur Moderne« habe (Ders.: Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung. Stuttgart 1985, 22).

141) Tibi a. a. O. 1985, 56. Dieses Argument ist gegenüber Webers historischen Urteilen neu, allerdings m. E. auch nicht sehr plausibel, da die gesellschaftliche Ordnung aus der »goldenen Zeit des Propheten« als gerechtes Gesellschaftsmodell für die Zukunft herangezogen wird. Zudem zeigt sich nicht nur in der Religion des Islam, daß Veränderungen durch einen erneuten Zugriff auf die Ursprünge der Tradition erreicht werden wollen, wie dies bei den klassischen und auch den neuen islamischen Modernisten zu sehen ist (von Muhammed 'Abduh 1849-1905 über Iqbal 1877-1938 bis Fazlur Rahman 1919-1986). Auch

Viertens seien durch den Totalitätsanspruch des Islam, sich auf alle Bereiche des Lebens zu beziehen, rationale Handlungsoptionen nach politischen, wirtschaftlichen u. a. Maßstäben nicht zu treffen, Säkularisierung darum auch nicht möglich. Und schließlich bilde, fünftens, der islamische Universalitätsanspruch, die letzte gültige Offenbarungsreligion zu sein, die Grundlage für eine weitgehende Intoleranz gegenüber anderen Religionen.¹⁴²

Indem man aber solche Ausprägungen des Islam, die Tibi mit Beispielen aus verschiedensten Ländern ausschmückt,¹⁴³ als ›den‹ Islam identifiziert, begibt man sich auf das Glatteis, gerade solchen islamistischen Denkern zuzureden, die solchen Islam als den wahren, eigentlichen Islam propagieren. Aus dem Blick fallen dann automatisch all diejenigen Muslime, die keiner solchen Richtung angehören; sie gelten somit als nur ›halbe Muslime‹.¹⁴⁴ Betrachtet man die Literatur über den aktuellen Islam, wird dies weitgehend bestätigt.¹⁴⁵

der Wandel des Christentums z. B. durch die Reformation wurde durch den erneuten Rückgriff auf die Ursprünge der christlichen Tradition unterstützt.

142) Ebd. 150.

143) Goltschehre Jung und Marfa Heimbach sprechen von 46 Länder-Beispielen in Tibis Werken (Dies.: Bassam Tibi – Ansichten über europäische Moderne und islamischen Fundamentalismus, in: Reinhard Kirste / Paul Schwarzenau / Udo Tworuschka (Hg.): Interreligiöser Dialog zwischen Tradition und Moderne (Religionen im Gespräch 3). Balve 1994, 188-199). Auch Antes weist auf die Unterschiedlichkeit der Beispiele hin, die üblicher- und oberflächlicherweise mit dem Phänomen »Fundamentalismus« erklärt sein sollen (a. a. O. 1997, 203).

144) Peter Antes weist beispielsweise auf den Fall Mahmud Muhammad Taha hin, der wegen seiner »häretischen Lehren« 1985 im Sudan zum Tode verurteilt wurde. Tahas Koraninterpretation geht vor allem auf die mekkanischen Suren des Koran zurück, in denen weder das Ideal der *umma* als politische und religiöse Gemeinschaft der Muslime noch Polygamie und Verschleierung der Frau Thema waren. Die Botschaft in Mekka lautete, daß als »Muslime« alle wahren Monotheisten galten. Vgl. Peter Antes: Der Islam als politischer Faktor. Hannover 1997(a), 90 f.

145) Bezeichnenderweise arbeiten solche Studien, die ihren Schwerpunkt nicht auf die sog. fundamentalistischen Bewegungen legen, mit explorativen Methoden, die gewährleisten, daß die Muslime ihre Positionen selbst beschreiben können. Sie erkennen damit historischen Wandel auch für den Islam an und versuchen, den unterschiedlichen Umgang von Muslimen und Musliminnen mit der historischen Situation der Moderne zu verstehen. Solche Studien sind noch Ausnahmen und erschienen erst in jüngster Zeit: Pitzer-Reyl a. a. O. 1996. Karin Werner: *Between Westernization and the Veil: Contemporary Lifestyle of women in Cairo*, Bielefeld 1997.

Exogene Ursachen

Die Betrachtung von exogenen Ursachen für den islamischen »Fundamentalismus« geht bisweilen Hand in Hand mit der Aufzählung endogener Ursachen. Insbesondere dann, wenn ein grundsätzlicher Wertekonflikt zwischen »Westen« und »Osten« als Grundmuster angenommen wird.¹⁴⁶

In der gegenwärtigen Literatur lassen sich verschiedene exogene Ursachen für den Fundamentalismus finden wie Kolonialismus, Säkularisierung, Kulturschock, wirtschaftlicher und politischer Mißerfolg. Die aufkommenden Bewegungen werden dann als reaktive Protestbewegungen gegen das Eindringen oder die Dominanz westlicher Macht und Werte verstanden. Sie sind Ausdruck der »Angst vor der Moderne«¹⁴⁷ oder des »Unbehagens in der Moderne«¹⁴⁸.

Martin Riesebrodt¹⁴⁹ interpretiert in seiner Studie den islamischen Fundamentalismus als Verweigerungshaltung und Abwehr eines »traditionellen Milieus« zur Verteidigung und Bewahrung ihrer alten und eigenen Werte. Fundamentalismus ist aus seiner Sicht »mobilisierter und radikaler Traditionalismus« von gesellschaftlich marginalisierten Gruppen.¹⁵⁰ Solche Gruppen würden sich von herkömmlichen traditionalistischen Bewegungen, die ebenfalls literalistisch orientiert und rückwärtsgerichtet sind, dadurch unterscheiden, daß sie versuchen, durch die politische Ideologisierung ihrer traditionellen Identität aktiv Widerstand gegen kulturelle Pluralisierung zu leisten. Das heißt, sie treiben nach Riesebrodt eine aktive »Politisierung der Religion« voran, durch die sie die Herstellung einer als authentisch angenommenen ursprünglichen Ordnung erreichen wollen.

Ähnlich wie Riesebrodt betrachtet auch Gilles Kepel Fundamentalismus als globales Phänomen, das nicht nur im Islam, sondern auch im Christentum und Judentum zu beobachten ist. Er interpretiert aber anders als Riesebrodt solche religiösen fundamentalistischen Bewegungen als Offensivideologie gegen die Moderne.¹⁵¹ Kepel sieht dabei weniger ein »traditionelles Milieu« als Träger dieser

146) So z. B. bei Ghani Ghaussy: Der islamische Fundamentalismus in der Gegenwart, in: Meyer a. a. O. 1989, 83-100.

147) Fatema Mernissi: Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie. Frankfurt am Main 1996.

148) Sadik J. Al-Azm: Das Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam. Frankfurt am Main 1993.

149) Martin Riesebrodt a. a. O. 1990 und Ders.: Zur Politisierung von Religion. Überlegungen am Beispiel fundamentalistischer Bewegungen, in: Otto Kallscheuer (Hg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt am Main 1996, 247-275.

150) Riesebrodt a. a. O. 1990, 19.

151) Gilles Kepel: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Juden und Christen auf dem Vormarsch. München 1991.

Bewegung als vielmehr die besser ausgebildeten Kinder der Stadtmigranten und Angehörigen der technischen Intelligenz. Diese würden nach einer anderen, eigenen Moderne trachten, die sie durch den Rekurs auf den Koran zu erreichen versuchen. Zu einer ähnlichen Beobachtung kommt auch Antes, der darauf hinweist, daß die meisten sog. fundamentalistischen Bewegungen durchaus modernste technische Hilfsmittel einsetzen, um ihre Ideen zu verbreiten und sich insofern keineswegs antimodern verhalten.¹⁵² Zudem handele es sich bei den Anhängern weniger um Dorfbewohner als vielmehr um »Intellektuelle der jüngeren Generation mit meist universitärer Ausbildung«.¹⁵³

In seiner Besprechung verschiedener Fundamentalismusbegriffe kommt Werner Schiffauer zu dem Schluß, daß es für die Betrachtung wohl fruchtbar wäre, von Fundamentalismus nicht im Singular zu sprechen, sondern nur noch im Plural:

Damit würde sich der Blick öffnen: der Fundamentalismus würde nicht mehr als das Andere der Moderne gefaßt werden, sondern er könnte aus sich heraus verstanden werden: als ein Diskursfeld, in dem verschiedene Positionen eingenommen werden, die sich nicht mehr durch eine Formel auf einen Nenner bringen lassen.¹⁵⁴

Zwar ist dem in der Eröffnung der Perspektive als Diskursfeld zuzustimmen, allerdings würde dann der Begriff Fundamentalismus, der kaum mehr als verzerrende Verallgemeinerungen über das Verhältnis von Islam, Religion und Moderne hervorgebracht hat, überflüssig.¹⁵⁵ In diese Richtung weist dann auch die Studie von Peter Antes, »Der Islam als politischer Faktor«¹⁵⁶, in der anstelle einer Diskussion verschiedener Fundamentalismusbegriffe die Diskussion über verschiedene islamische Positionen, ihrer hermeneutischen Prinzipien und politischen Hintergründe geführt wird. Erst eine solche Herangehensweise bringt die Regeln islamischer Gestaltung von Gesellschaft in der Moderne, d. h. ihre Deutungsmuster und Sinnzusammenhänge, in den Blick.

152) Vgl. Antes a. a. O. 1997, 204.

153) Ebd.

154) Werner Schiffauer: Islamischer Fundamentalismus. Zur Konstruktion des radikal Anderen, in: Ders.: Fremde in der Stadt. Frankfurt am Main 1997(a), 177.

155) Zu diesem Schluß kommt auch Peter Antes in seinen Ausführungen zum (religions-) wissenschaftlichen Ertrag des Begriffs (a. a. O. 1997). Dies zeigt indirekt auch Schiffauers im selben Band anschließende, sehr lesenswerte Analyse der Sozio-Logik »fundamentalistischer« Mocheegemeinden in Deutschland, welche gut auch ohne den Bezug auf den Begriff »Fundamentalismus« auskäme (Ders.: Der Weg zum Gottesstaat. Die fundamentalistischen Gemeinden türkischer Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik, in: Ders. a. a. O. 1997, 190-212).

156) Peter Antes a. a. O. 1997(a).

2.2.3 Zum Verhältnis von Islam und Moderne in der heutigen Türkei

Für meine empirische Untersuchung zur Religiosität von Musliminnen, deren Eltern aus der Türkei nach Deutschland immigriert sind, sind die aktuellen Entwicklungen des Islam in der Türkei von spezieller Bedeutung, weil die von mir befragten Frauen diese mindestens über das türkische Fernsehen besonders aufmerksam verfolgen werden.

In den letzten Jahren sind drei Studien zum Verhältnis von Islam und Modernisierung in der Türkei entstanden. Diese Studien werde ich im folgenden vorstellen.

Die Soziologin Nilüfer Göle hat in ihrer Studie »Republik und Schleier« (Die muslimische Frau in der modernen Türkei. Berlin 1995) das Bedeutungssystem der islamistischen Bewegung nicht nur in ihrer makrosozialen und politischen Bedeutung untersucht, die sich vielleicht mit der Parole der Wiedereinführung der Scharia engführen läßt. Sie hat sich überdies besonders für die Dynamik interessiert, die die islamistischen Bewegungen in den alltäglichen Beziehungen der Menschen auf der Mikroebene entfalten. Hier sind es vor allem die Frauen, die die Islamisierung in neuer Weise für sich nutzen.

Die gesellschaftliche Modernisierung in der Türkei sei ein Prozeß gewesen, der nicht aus der unternehmerischen und schöpferischen Kraft einer pluralen und demokratischen Gesellschaft erwachsen ist, sondern der im Gegenteil gerade lokale Verflechtungen und traditionelle, islamische Werte aus seinem Selbstverständnis ausklammerte. Die islamistische Bewegung hingegen erschaffe die von der Modernisierung aus dem Gedächtnis getilgte muslimische Identität in kollektiver Weise von neuem. Muslime würden so wieder »zu Handelnden in der Geschichte«¹⁵⁷. In der Türkei sind es nicht ungebildete, verarmte oder arbeitslose Massen, sondern städtische und gebildete Schichten, die dem Islam ein neues Gesicht und eine neue Bedeutung geben. Der Islam ist in diesem Gewand nicht gegen die Modernität gerichtet, arbeitet Göle in ihrer Studie heraus, im Gegenteil. Gerade an dem Verhalten der Frauen, die zwar den Schleier anlegen, aber gleichzeitig auf ihre durch den Kemalismus geschaffenen Rechte bestehen (Berufstätigkeit, Studium etc.), könne die enge Verbindung zwischen Modernisierung und Islamisierung abgelesen werden: indem die islamistische Frau »die Verbote hinter sich läßt und ihre ›Innenwelt‹ nach ›außen‹ trägt, forme sie einerseits ihre eigene Identität, andererseits verändere sie grundlegend die Beziehung zwischen Mann und Frau«.¹⁵⁸ Um allerdings ihre Forderungen durchsetzen zu können, sind die Musliminnen gezwungen, ihre privaten Geschlechtsbeziehungen zu verändern und das Verhältnis zwischen den Geschlechtern erneut zu thematisieren.

157) Göle a. a. O. 1995, 162.

158) Ebd. 170 f.

Nilüfer Göle versteht die islamistische Bewegung auf der Mikroebene in Anbetracht der Lebenspraxis der »Islamistinnen« als einen Diskurs, der eine Lösung für das Problem sucht, wie »die Moderne in der Basis der eigenen Tradition verankert werden« kann.¹⁵⁹ Wie können kemalistischer Gesellschaftsentwurf und islamische Religion eine Einheit eingehen?

Eine etwas andere Blickrichtung, aber mit ähnlichem Ergebnis schlägt der Sozialwissenschaftler Günter Seufert ein mit seiner Untersuchung des islamischen und islamistischen Diskurses in der Türkei.¹⁶⁰ Auch er versteht den islamischen Diskurs in der Türkei nicht als reine Oppositionsbewegung, sondern als einen Diskurs, der an die vorherrschenden gesellschaftlichen Werte und Deutungsmuster anschließt. Darum lasse sich seiner Meinung nach auf der Mikroebene auch nicht immer scharf zwischen einem islamistischen und islamischen Diskurs in der Türkei trennen. Seufert deckt auf verschiedenen Ebenen der zwischenmenschlichen Beziehungen den Bezug zu modernen enthierarchisierenden und individualisierenden Mustern auf. Das heißt, islamische Diskurse und Erfahrungen mit Moderne werden miteinander verarbeitet. Die Attraktivität, die der islamistische politische Diskurs im traditionellen Milieu hat, sieht er darin begründet, daß der Alltag im traditionellen Milieu immer schon in religiös konnotierten Begriffen gedeutet wurde. Der islamistische Diskurs der Politiker und Intellektuellen stiftete darauf aufbauend nur den theoretischen Zusammenhang. Die in diesem Rahmen dort getroffenen Aussagen würden allerdings weniger wegen ihrer inhaltlichen als ihrer sozialen Stimmigkeit akzeptiert (so werde z. B. die Einführung der Scharia vom traditionellen Milieu begrüßt, aber nicht wirklich gewollt).

Der islamistische Diskurs der gebildeten Schichten zeichnet sich hingegen nach Seufert dadurch aus, daß er die traditionelle Religiosität zurückdrängt und die Religion in rationale und weltliche Bahnen lenkt:

...je stärker weltliche Begriffe, Prinzipien und Modelle über ihre scheinbare »Entdeckung« in der Schrift geheiligt und damit das Säkulare sakralisiert wird, desto stärker ist die Verweltlichung des Heiligen. Wenn heilige Texte im Hinblick auf säkulare Begriffe »gelesen« und damit aus- und umsortiert werden, dann ist es der innere Zusammenhang der säkularen Begriffe, der sich durchsetzt, den Zusammenhang des heiligen Textes auflöst und ihn in ihm fremden Parametern neu montiert.¹⁶¹

Ob der Islam in marxistischer Rezeption als »third worldism« bezeichnet oder aus ihm heraus ein demokratisches Gesellschaftsmodell gelesen wird, ob er als Ersatz-

159) Ebd. 171.

160) Seufert a. a. O. 1997.

161) Ebd. 185.

nationalismus die Integration innerhalb der nationalstaatlichen Grenzen sichert oder auch als Alternativmodell zur Moderne interpretiert wird, immer werde die Schrift des Koran in Hinblick auf das Diesseits und die in ihm herrschenden Zusammenhänge ausgelegt. Noch deutlicher zeige sich der »säkulare Charakter des aktuellen Diskurses« daran, daß mit seiner Hilfe nicht mehr die Stellung zu Gott, sondern die der eigenen Gruppe zur Gesellschaft begründet wird.

In diesem Sinne ist die islamistische Diskussion sowohl Teil als auch Mittel einer allgemeinen Rationalisierung des Diskurses über das gesellschaftliche Leben und damit dieses Lebens selbst.¹⁶²

Während in den beiden genannten Studien die Bestrebungen islamistischer Gruppierungen zur Islamisierung der modernen Lebensführung in den Blick genommen wurden, fokussiert die dritte Studie ihre Aufmerksamkeit auf Muslime und Musliminnen, die die Modernisierung und Säkularisierung ihrer islamischen Lebensführung vorangetrieben haben.

Renate Pitzer-Reyl hat ihre Untersuchung¹⁶³ ganz auf die sich selbst als »modernistisch« verstehenden, städtischen Muslime und Musliminnen unterschiedlichster Generationen konzentriert. Das Besondere dieser Studie liegt m. E. vor allem darin, daß Pitzer-Reyl zeigt, daß und wie der staatlich verordnete und kontrollierte Laizismus und der am europäischen Muster orientierte Modernismus in der Türkei über Alters- und Geschlechtergrenzen hinweg in den Ansichten und Lebensstilen von städtischen und gebildeten Bevölkerungsschichten lebendig ist, ohne daß sie dabei den Islam als privates religiöses Orientierungssystem aufgegeben hätten oder gar ablehnen würden. Pitzer-Reyl kommt zu dem Ergebnis, daß von diesen Schichten »der zentrale Charakter islamischer Religiosität als einer Orthopraxie ... nicht völlig aufgegeben, aber doch stark transformiert« wurde.

Die Richtung dieses Prozesses zeigt sich in den drei großen Tendenzen Individualisierung, Verinnerlichung und Ethisierung, die uns im Verlauf der Arbeit immer wieder begegnet sind. Sie sind die Brennpunkte des religiösen Wandels und prägen neo-modernistisches Muslimsein in allen Aspekten.¹⁶⁴

Die »Neo-Modernisten«, wie Pitzer-Reyl ihre Untersuchungsgruppe nennt, zeichnen sich durch ihre Distanz zur Tradition aus. Anders aber als im islamistischen Diskurs, der seine Distanz zur Tradition durch die Abgleichung von Neuerungen mit dem Koran zu überbrücken versucht, erheben die »Neo-Modernisten« »das Gewissen« zur letzten Instanz der Begründung ihrer religiösen Orientierung. Nicht

162) Ebd. 493.

163) Pitzer-Reyl a. a. O. 1996.

164) Ebd. 271.

mehr »die Praxis, sondern der Glaube ist Dreh- und Angelpunkt ihres Muslimseins«¹⁶⁵.

In allen drei Studien zeigen sich unterschiedliche Formen des Umgangs von Musliminnen und Muslimen mit gesellschaftlicher Moderne. Egal ob »islamistische« Bewegungen oder »säkulare« Türkinnen und Türken: die religiöse Lebensführung impliziert eine Auseinandersetzung mit gesellschaftsstruktureller Moderne. Dabei wird auch bei den Analysen zum islamistischen Diskurs deutlich, daß dieser nicht gegen die Moderne, sondern vor dem Hintergrund von Moderne eine islamische Interpretation für die Gesellschaft sucht.

2.2.4 »Hochislamisierung« oder »Erziehung des Selbst«? Interpretationen zur Modernisierungsdynamik in der Migration

Wie bereits erwähnt, ist die Forschungslage zu modernetheoretischen Fragestellungen in bezug auf die Veränderungen der religiösen Lebensführung von Musliminnen und Muslimen in der Migration bisher äußerst spärlich. Zwei Sozialforscher bilden hier eine Ausnahme: Der Ethnologe Werner Schiffauer und die Soziologin Ursula Mihçiyazgan. Beide haben sich über Feldstudien und Interviews mit Veränderungsprozessen in der Lebensführung der türkischen Migrantinnen und Migranten der ersten Generation beschäftigt und unter anderem ihre religiöse Lebensführung in den Blick genommen.¹⁶⁶

Während Ursula Mihçiyazgan aber die Veränderung als »Hochislamisierung« der türkisch-volksislamischen¹⁶⁷ Praxis versteht und darin eine »Erweiterung« und Ergänzung der alten Praxis sieht, kommt Schiffauer zu dem Ergebnis, daß sich in der Religiosität der Migrantinnen und Migranten durchaus Brüche zu volksislamischen Praktiken und Auffassungen zeigen. Ich werde beide Ansätze im folgenden vorstellen und sie nicht – wie Mihçiyazgan – als gegensätzliche Interpretationen, sondern als zwei Wege des Umgangs mit der Situation in der Fremde begreifen.

165) Ebd. 113.

166) Beide haben zudem Feldstudien in der Türkei durchgeführt. Werner Schiffauer: *Die Bauern von Subay: das Leben in einem türkischen Dorf*. Stuttgart 1987 und Ursula Mihçiyazgan: *Wir haben uns vergessen: ein intrakultureller Vergleich türkischer Lebensgeschichten*. Rissen 1986.

167) Vgl. Abdulkadir W. Haas: *Türkische Volksfrömmigkeit*. Frankfurt am Main 1986; und Annemarie Schimmel: *Traditionelle Frömmigkeit*, in: *Der Islam III: Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit (Religionen der Menschheit Bd. 25,3, hg. v. Peter Antes u. a.)*. Stuttgart, Berlin, Köln 1990(a), 242-266.

Ursula Mihçiyazgan ist auf der Grundlage von 30 offenen Interviews und teilnehmender Beobachtung bei religiösen Frauentreffen und Feiern der Frage nachgegangen, ob sich die religiöse Praxis der Migrantinnen und Migranten von ihrer Selbstwahrnehmung her verändert hat.¹⁶⁸ Bei der Mehrheit der Befragten stellte sich dabei heraus, daß sie ihre religiöse Praxis in Deutschland in Kontinuität zu der in der Türkei setzen. Eine regelgerechtere Ausführung der islamischen Gebote wie das regelmäßige Einhalten der täglichen fünf Gebete wurde lediglich damit begründet, daß sie in Deutschland mehr Zeit dazu hätten.

Mihçiyazgan geht davon aus, daß die Religiosität der meisten Türkinnen und Türken der ersten Generation in Deutschland »volksislamisch« geprägt ist, da sie in der Regel einen dörflichen Sozialisationshintergrund haben.¹⁶⁹ Kennzeichnend für eine volksislamische Religiosität sei der ausschließlich rituelle Umgang mit dem arabischen Koran und die mündliche Tradierung der Religion durch die Überlieferung von Geschichten (türk.: *hadis*). Unter »Hochislam« versteht sie den »Islam von Theologen«: Sie lesen den Koran und legen ihn mittels der *sunna* aus. Schriftlichkeit und religiöse Argumentation seien die grundlegenden Kennzeichen des Hochislam.¹⁷⁰

Einige der von Mihçiyazgan Befragten wiesen darauf hin, daß sie sich in Deutschland neues Wissen über den Islam angeeignet haben.

Diese Wissenserweiterung geschieht nicht selten als Reaktion auf den westlichen Diskurs über den Islam. Sie lesen nicht aus Langeweile, nicht, um Lösungen für ihre Alltagsprobleme zu finden, sie suchen nach Argumenten.¹⁷¹

Die Alltagsprobleme traten vor allem bei der Vermittlung ihrer Religion an die Kinder und der argumentativen Auseinandersetzung mit den Kindern über islamische Traditionen auf. Die Frage nach der Rolle der Frau im Islam und dem »Warum« des Kopftuchtragens sind hier besonders einschlägige Beispiele. Die Eltern begannen daraufhin, im Koran zu lesen. Da aber auch im Koran kaum einfach zu verstehende Erklärungen für solche Probleme des Plausibilitätsverlustes zu finden sind, suchten sie weiter nach religiösen Schriften über den Islam. Mihçiyazgan konnte dabei einen pragmatisch-situativen Umgang mit dem neuen »hochislamischen« Wissen beobachten: die meisten Eltern integrierten das neue Wissen

168) Ursula Mihçiyazgan: Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg, in: Ingrid Lachmann / Wolfram Weiße (Hg.): Dialog zwischen den Kulturen: erziehungstheoretische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung. Münster, New York 1994, 195-206.

169) Vgl. dazu auch das Kapitel II in dieser Arbeit.

170) Mihçiyazgan a. a. O. 1994, 197 f.

171) Ebd. 198.

problemlos in ihren alten Wissensbestand und ließen ihre eigene alte Praxis unberührt. »Offensichtlich sehen sie es als zusätzliches Wissen, das das alte ergänzt, an.«¹⁷²

Nur einige Befragte bildeten dazu eine Ausnahme. Sie betonten die Erfahrung der Diskontinuität: »Damals habe ich nichts gelernt, aber später habe ich mich dann selbst darum bemüht.«¹⁷³ Durch die Übernahme der »hochislamischen Theologie« disqualifizieren sie ihr damaliges »volksislamisches« Wissen, das sie im Dorf in der Türkei erlernt haben.

Mihçiyazgan beschreibt hier m. E. zwei Formen von »Hochislamisierung«, wenn sie auch meint, daß die zweite Form für die Migranten zu vernachlässigen sei: zum ersten einen pragmatischen Umgang mit neuem Wissen, der die traditionelle Praxis nicht wesentlich stört und verändert, sondern nur situativ und als Argumentationshilfe gegenüber Nachfragen zur eigenen Praxis in Bezug gesetzt wird. Zum zweiten tritt Hochislamisierung als nachhaltige Intellektualisierung der eigenen Praxis durch die Aufnahme von kognitiven Begründungen auf. Diese Intellektualisierung wirkt auf die Praxis insofern zurück, als sie nun systematisch konsistenter als bisher durchgeführt wird.¹⁷⁴

Werner Schiffauer hat im Rahmen seiner Langzeitstudie zur türkischen Migration intensive Feldbeobachtungen und Interviews mit Türkinnen und Türken sowohl in

172) Ebd. 199.

173) Ebd. 196.

174) Jacques Waardenburg zielt mit dem Begriff des »puritan pattern« m. E. auf ein ähnliches Phänomen der Intellektualisierung, wenn er den Prozeß der »islamischen Selbstthematisierung« in den islamistischen Bewegungen arabischer Gesellschaften beschreibt (vgl. Ders. a. a. O. 1983 und Ders. a. a. O. 1988). Hierunter versteht er ein den Alltag systematisierendes und kontrollierendes Ethos, das sich »für eine radikale Reinigung des Selbst und der Gesellschaft für die Festigung der für richtig erachteten persönlichen und sozialen Verhaltensweisen und für die Errichtung einer gerechten Sozialordnung einsetzt. Dies alles wird erreicht durch eine scharfe Kritik bestehender Glaubensweisen, Ansichten und Praxisformen – ausgehend von der Schrift« (a. a. O. 1988, 60). Daß dieses »puritanische Muster« immer mit einer »fundamentalistischen Exegese« zusammenhängen muß, wie Waardenburg diesen »Idealtyp« weiterführt, halte ich für eine verengte Sichtweise. Denn auch zeitgenössische islamische Modernisten wie der Pakistani Fazlur Rahman treten für eine politische und gesellschaftliche Erneuerung ein durch den erneuten Bezug auf die Quellen des Islam (Koran und *sunna*): »It is also something of an irony to pit the so-called Muslim fundamentalists against the Muslim modernists, since, so far as their acclaimed procedure goes, the Muslim modernists say exactly the same thing as the so-called Muslim fundamentalists say: that Muslims must go back to the original and definitive sources of Islam and perform *iğtihād* (»personal reasoning«, Übersetzung ebd. 18) on that basis« (Fazlur Rahman: *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, London 1982, 142).

einem türkischen Dorf als auch in Deutschland durchgeführt.¹⁷⁵ So konnte er das Leben von einzelnen vor und nach der Migration beobachten und Veränderungsprozesse über einen Zeitraum von mehreren Jahren verfolgen. Den Wandel der Struktur der »religiösen Praxis« und die damit zusammenhängende Veränderung des »religiösen Denkens« hat er an zwei Einzelfällen – Fatma Eren und Yasar Fuad¹⁷⁶ – deutlich gemacht. Beide wenden sich erst in der Migration – Yasar schon nach seiner ersten Binnenmigration nach Istanbul – dem Islam und verschiedenen Moscheevereinen intensiv zu.

Ausgangspunkte des Vergleichs sind auch bei Schiffauer der dörfliche Islam und die dörflichen sozialen Strukturen, denn die von ihm Befragten Migranten stammen aus ländlichen Gebieten der Türkei. Zentral für die Gestalt der Religiosität im Dorf ist der umfassende soziale und ökonomische Zusammenhalt. Säkulare und sakrale Ordnung bilden ein komplementäres Verhältnis, insofern eine Person in beiden Ordnungen einen Status besitzen muß, um im Dorf anerkannt zu werden. Dieser Zusammenhang bestimmt auch die Form der Religiosität. Die rituelle Praxis ist nicht Sache der einzelnen, sondern Sache der Haushalte als Gesamtheit einer ökonomisch verantwortlichen Einheit. Darum reicht es, wenn der Haushaltsvorstand in die Moschee geht. Auch die Kommunikation über Religion hat in diesem Kontext vorwiegend die Form einer kollektiven Selbstvergewisserung:

During the religious conversations, one constantly imagines the communal possession of norms, values and assessments. In the process, the classification of acts is usually central: Which ones are necessary (*farz*) or merely recommended (*eftal*), which ones frowned upon (*makruh*) or forbidden (*haram*). Discussed are questions such as whether the sin of eating pork is greater or less than that of drinking Raki, or how one can accumulate the most religious merit (*sevap*). The consequences in the hereafter for disregarding rules is just as avidly dealt with. Religious talks often sound judicial. They are marked by no pensive search for the meaning of a text or rule, no speculation about God and the world; it is much more central to them to swear to uphold the laws and the instructions for carrying them out – the basis of the communal order.

175) Ders. a. a. O. 1987 und Ders. a. a. O. 1991.

176) Die Fälle Fatma Eren und Yasar Fuad werden in seinem Buch Die Migranten aus Subay a. a. O. 1991 vorgestellt. Den Fall Fatma Eren behandelt er ausführlich schon 1984 in seinem Aufsatz: Religion und Identität. Eine Fallstudie zum Problem der Reislamisierung bei Arbeitsmigranten, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 2/1984, 485-516 (hier nennt er Fatma Eren noch Mahiye Eren).

Zudem hat Schiffauer seine Thesen zum Wandel der Religiosität in der Migration zusammengefaßt in seinem Aufsatz: Migration and Religiousness, in: Tomas Gerholm / Yngve Georg Lithman (Hg.): The New Islamic Presence in Western Europe. London, New York 1988, 146-158.

Usually, very familiar and obvious points are discussed, as if a collectively inherited treasure is removed from a chest, held up to view for a moment and then put back: an undertaking both satisfying and communally supportive.¹⁷⁷

Wie die Schilderung der religiösen Gesprächsinhalte schon zeigt, wird Religion als feststehende Ordnung begriffen, zu deren Einhaltung jeder im Dorf verpflichtet ist. Die religiösen Gebote und Rituale wie das Beten oder das Fasten werden eher als Last oder als »Schuldenberg« empfunden, den es im Laufe des Lebens abzutragen gilt; was aber nicht etwa die Gebote entwertet, sondern ihnen erst besonderes Gewicht verleihe.¹⁷⁸ Diese Haltung gegenüber den Pflichten drückt sich auch in der Institution des *kaza* aus, der im Islam prinzipiell vorgesehene Möglichkeit, religiöse Pflichten nachzuholen. Vor allem die jüngeren berufstätigen Männer im Dorf würden darauf setzen, die Pflichten¹⁷⁹ im Alter nachzuholen. Die »Sorge um das Selbst« ist vor allem auf die Sorge um das eigene Schicksal im Jenseits gerichtet, »not to die still owing a debt to God«.¹⁸⁰

Das spezifisch Neue an der Situation in der Migration ist nun, daß die religiöse Gemeinde und die politische und ökonomische Gemeinschaft auseinandertreten – in Deutschland gar in Opposition zueinander treten. In der Fremde transformiert sich die politische und ökonomische Gemeinschaft nicht mehr zu sakralen Zeiten in eine religiöse Gemeinschaft, sondern der oder die Gläubige verläßt zu diesen Zeiten die Gesellschaft und begibt sich in seine Gemeinde. Damit tritt der Charakter des jeweiligen Sozialgefüges deutlicher hervor als im Dorf. Die Beziehung zur Gemeinde wird zu einer rein religiös legitimierten, die zur Gesellschaft zur ökonomisch bestimmten. Es verändert sich damit auch der symbolische Wert der rituellen Praxis, denn das *namaz* ist keine Pflicht mehr, die von der Dorfgemeinschaft eingefordert wird. Diese Situation begünstigt – so Schiffauer – die Entfaltung einer rein religiösen Motivation bei der Ausführung des Rituals:

When the rituals are performed by the diaspora, they are usually against the society and mainly out of concern for one's fate in the hereafter.¹⁸¹

177) Schiffauer a. a. O. 1988, 149.

178) Ebd. 150.

179) Die grundlegenden tätigen Pflichten eines Muslims und einer Muslimin sind: Das tägliche fünfmalige »Ritualgebet« (türk.: *namaz*), das »Fasten« im Monat Ramadan (türk.: *oruç*), das »Almosengeben« in einer vorgeschriebenen Höhe, auch »Almosensteuer« genannt (türk.: *zekat*) und die »Hadsch«, die islamische Wallfahrt, wenigstens einmal im Leben eines Muslims (türk.: *hac*). Vgl. dazu ausführlicher Kapitel V.2.1.1 und Watt / Welch a. a. O. 1980, 262-47.

180) Ebd.

181) Ebd. 152.

Diese Umstände bringen eine stärker individuell verantwortete Religiosität hervor, die nun das ganze Leben betrifft. Yasar macht dies deutlich, wenn es um die Verwerfung der Regel des *kaza* geht:

Beispielsweise gibt es Leute, die sagen zu mir: »Warum hast du dir einen Bart stehen lassen, wo du noch so jung bist?« Aber der Islam unterscheidet nicht zwischen Jungen und Alten.¹⁸²

Yasar kritisiert die dörflichen Praktiken und die Unwissenheit der Leute in bezug auf den Islam.

Im Dorf beten sie den *namaz*, um ihre Schulden zu reduzieren, aber sie sehen nicht, daß der *namaz* Tugend bedeutet.¹⁸³

Am Fall Yasar legt Schiffauer dar, daß in der Fremde eine neue Werthaltung zum Islam entsteht. Das fünfmalige Gebet ist nicht mehr Verpflichtung, sondern gehört zur »Erziehung des Selbst«¹⁸⁴. Islam ist nicht mehr nur zu bestimmten Gelegenheiten wichtig, sondern gehört nun zur Persönlichkeit: das Selbst ist »islamiert«.¹⁸⁵

Bei Yasar und auch bei Fatma ist zu beobachten, daß für sie eine religiöse Suche beginnt, denn sie gehören in der Fremde nicht mehr selbstverständlich zu einer Gemeinde. Beide suchen sich eine Gemeinde und einen Prediger, der den Islam für sie am überzeugendsten vertritt. Die individuelle Suche tritt hier (fast notwendig) an die Stelle der kollektiven Selbstvergewisserung.¹⁸⁶ Beide wechseln im Laufe der Zeit ihre Zugehörigkeiten zu islamischen Vereinen. Yasar drückt sein Verhältnis zum Islam so aus:

Ich bin auf der Suche nach Wahrheit. Deswegen habe ich mich auch von der Nationalen Sicht getrennt. Ich werde weitersuchen. Vielleicht werde ich auch irgendwann diesen Mann [seinen Prediger Cemaleddin Kaplan; A. d. V.] ... verlassen und mich einem anderen zuwenden.¹⁸⁷

Hier zeige sich nach Schiffauer die Entwicklung eines speziellen Typs der religiösen Biographie, die sich durch eine religiöse Suche (»religious quest«) und die permanente Bemühung der Systematisierung der islamischen Lebensführung aus-

182) Schiffauer a. a. O. 1991, 147.

183) Ebd. 146.

184) Schiffauer a. a. O. 1988, 155.

185) Schiffauer a. a. O. 1991, 146.

186) Vgl. Schiffauer a. a. O. 1988, 154.

187) Schiffauer a. a. O. 1991, 158.

zeichne. Das religiöse Leben wird methodisierter und kontrollierter, da die islamische Praxis »von einer Frage der Lebensphase zu einer des Lebensstils« geworden ist; »die Entscheidung für den Islam wird zu einer Existenzfrage«. ¹⁸⁸

Auch am Fall Fatma (Mahiye) zeigt Schiffauer, wie in der Migrationssituation Werte verändert bzw. umstrukturiert werden und Religion dabei zu einem wichtigen Instrument des Wandels wird. So sei der Wert der »Ehre« (*namus*), der im Dorf eine wichtige Rolle spielte, auch noch für Migrantenfamilien bedeutsam, allerdings auf eine ganz andere Art. Ein Zitat eines dritten Migranten beschreibt den Unterschied recht klar:

... Es gibt [prinzipiell] zwei Möglichkeiten. Im Wald, auf dem Berg bleibt die Frau gezwungenermaßen ehrenhaft. Also sie bleibt ehrenhaft durch den Druck eines anderen. Das ist aber eine ganz andere Sache, wenn sie von ihrem Gefühl her ehrenhaft ist. Das kann sie dann in der Stadt sein, denn in der Stadt gibt es keinen Zwang ... Wenn sie ehrenhaft ist, ist sie ehrenhaft. Es kommt vom Herzen, und wenn es vom Herzen kommt, dann spielt der Ort sowieso keine Rolle mehr. Das wollte ich sagen. ¹⁸⁹

Im Dorf funktioniert die Ethik über die Kontrolle der Situation und nicht über die Kontrolle der Individuen. Dies macht sich auch an verschiedenen Veränderungen in den Handlungsweisen bei Fatma bemerkbar. Während es zu Beginn der Migration zum Beispiel für sie noch ein Problem darstellte, Schiffauer alleine in der Wohnung zu empfangen, weil dieses Verhalten nicht »ehrenhaft« ist, ist dies einige Jahre später kein Problem mehr. Den Verstoß gegen die Verhaltensregel entschuldigt sie mit dem Hinweis auf das Einhalten des Sinns der Regel:

Wenn ich so neben dir sitze, ist das *günah* (Schlechtes Werk) und falsch. (Als ich sie fragend anschau, wendet sie sich zur Seite und murmelt:) Aber natürlich – wenn es innen stimmt, kann man es machen. ¹⁹⁰

Die Verhaltensnorm wird abgewertet und zur inhaltsleeren Form. Der Wert, der im Sinn der Verhaltensregel steckt, wird aufgewertet; die Verhaltensnorm wird also internalisiert und damit zu einem Wert der inneren Einstellung, der sich nicht allein am Verhalten bewährt. Die Religion wird in dieser Situation nach Schiffauer darum besonders relevant, weil »sie Werte begründet und darum Sinn stiftet«. Während im Dorf das religiöse Motiv die Furcht zu sein scheint, mit »Schulden« vor Gott zu sterben, ist das religiöse Motiv in der Erfahrung der Fremde die »Suche nach Sinn und Rechtfertigung« der völlig veränderten Lebensweise. ¹⁹¹

188) Ebd. 147.

189) Ebd. 246.

190) Werner Schiffauer a. a. O. 1984, 504.

191) Ebd.

Sowohl Schiffauer als auch Mihçiyazgan gehen davon aus, daß die jeweils beobachteten Veränderungsprozesse keine spezifische Erfahrung von Migration widerspiegeln, sondern typische Anzeichen von »Verstädterung« sind. Darum sieht Mihçiyazgan mit der These der Hochislamisierung auch andere Phänomene, die oft als Re-Islamisierung bezeichnet werden, neu interpretierbar:

Aus dieser Perspektive gewinnen der enorme Zulauf, den Theologische Fakultäten in der Türkei haben, der Boom an Moscheebauten, die Institutionalisierung der religiös-politischen Moscheevereine in der Bundesrepublik, um nur einige Beispiele zu nennen, eine neue Bedeutung.¹⁹²

Schiffauer resümiert, daß der Prozeß der »Verstädterung« in der Fremde zwar deutlicher zu beobachten sei, dennoch so auch im Heimatland der Migrantinnen und Migranten feststellbar ist.

However the unusual quality of life abroad contributes to an accentuation of this process. Under these conditions, the development of specifically urban (and modern) structures of consciousness can be more clearly observed than in the native country.¹⁹³

Schiffauer sieht den Antrieb zur Veränderung der religiösen Lebensführung bei den Migranten in der »Sehnsucht, die Werte mit der ›realen Existenz der Dinge zu verbinden«. Eine »Veränderung der Werte« durch die Veränderung des Lebenskontextes könne auch zur »Veränderung der Struktur des Glaubens« führen.¹⁹⁴

Anders als Mihçiyazgan konnte Schiffauer eine Tendenz zur Verinnerlichung von Werten und einer Individualisierung der biographischen Sinnherstellung bei seinen beiden Fallbeispielen konstatieren.

Mihçiyazgan bewertet aufgrund ihrer Analyse eine solche Interpretation eher kritisch. Sie möchte den von ihr beschriebenen Prozeß der »Hochislamisierung« nicht als einen solchen Modernisierungsprozeß verstanden wissen:

Nach meiner These werden sie [die Migrantinnen und Migranten; A. d. V.] nicht zu westlichen Individuen, sondern sie werden in der großen Mehrzahl muslimische Mitglieder unserer westlichen Gesellschaften sein, die aufgrund ihrer Religion differente Selbst- und Weltverhältnisse haben.¹⁹⁵

192) Mihçiyazgan a. a. O. 1994, 200 f.

193) Schiffauer a. a. O. 1988, 156.

194) Schiffauer a. a. O. 1991, 159, Anmerkung 11.

195) Mihçiyazgan a. a. O. 1994, 204.

So weist sie auch in anderen empirischen Untersuchungen immer wieder auf die religiös-kulturellen Differenzen im Werthorizont der Türkinnen und Türken in Deutschland hin.¹⁹⁶

In meiner Untersuchung der zweiten Generation werde ich von allen hier dargestellten Möglichkeiten des Wandels als heuristische Vorannahme ausgehen und allen drei Richtungen von Modernisierung in der empirischen Analyse nachgehen: einer »Hochislamisierung« bei Beibehaltung einer grundsätzlichen volksislamischen pragmatisch-traditionalen Haltung, einer religiösen Intellektualisierung, die die Praxis konsistenter und systematischer formt als auch der »Verinnerlichung« und »Individualisierung« der Religiosität, die bei Schiffauer scheinbar beides sein kann: islamische »Erziehung des Selbst« zu einer konsistenteren Form der Religionsausübung – ähnlich wie Mihçiyazgan dies für die von mir so bezeichnete Intellektualisierung der Gläubigen beschrieben hat – oder als permanente »Suche nach Wahrheit« im Sinne einer eher spirituell-universalisierenden, verinnerlichten religiösen Lebensführung.

196) Dabei legt Mihçiyazgan besonders auf das differente Geschlechterbild Wert. Vgl. dazu Dies.: Identitätsbildung zwischen Selbst- und Fremdreferenz. Überlegungen zur Beschreibung der Identität muslimischer Migranten, in: Identitätsbildung in multikultureller Gesellschaft. Beiträge eines interdisziplinären Kolloquiums, hg. v. Comenius-Institut. Münster 1994(a), 31-48. Dies.: Geschlechterdifferenz in kulturvergleichender Perspektive, Vortrag gehalten in Marburg, 26. 1. 1995. Dies.: Die Macht der Kultur. Muslime in einer christlich geprägten Gesellschaft, in: Claus Leggewie / Zafer Şenocak (Hg.): Deutsche Türken. Das Ende der Geduld./Türk Almanlar. Sabrin sonu. Reinbek bei Hamburg 1993, 92-102. In Kapitel V werden einige ihrer Thesen im einzelnen behandelt.

II. Materialer Bezugsrahmen

1. Die sozio-strukturelle Entwicklung des türkisch-sunnitischen Islam in Deutschland

Die Geschichte des Islam in Deutschland beginnt schon vor mehr als 250 Jahren.¹ Die gegenwärtige Präsenz des Islam in Deutschland geht allerdings überwiegend auf die Arbeitsmigration der 60er Jahre dieses Jahrhunderts zurück.²

Bereits Ende der 50er Jahre kamen vereinzelt Türken als Arbeiter nach Deutschland, aber erst 1961 wurde das Abkommen über die kontrollierte und geförderte Arbeitsmigration zwischen Deutschland und der Türkei unterzeichnet, wonach deutsche Firmen je nach Bedarf gegen eine entsprechende Vermittlungsgebühr türkische Arbeiter anwerben und für ein Jahr beschäftigen konnten. Die meisten der angeworbenen Arbeiter stammten aus den ländlichen türkischen Regionen und hatten bereits vor ihrer Migration nach Deutschland eine erste »Binnenwanderung« hinter sich.³

Schon nach kurzer Zeit wurden durch diese »Arbeiterbeschaffungsmaßnahme« ganze Produktionszweige in Deutschland von türkischen Arbeitern abhängig (fischverarbeitende Industrie, Ruhrgebietsbergbau, Metallindustrie). Innerhalb von zehn Jahren kamen 500.000 türkische Arbeiter (davon wenige Arbeiterinnen) nach Deutschland. Das Interesse an Rotation der Arbeiter lag vor allem auf seiten der Türkei und der Bundesregierung, den Firmen lag eher an einer Verlängerung der Verträge, weil dadurch sowohl die Vermittlungsgebühren als auch die Einarbeitungszeiten entfielen. Ab 1971 wurde für Ausländer, die bereits fünf Jahre in Deutschland arbeiteten, die sogenannte »unbefristete Aufenthaltserlaubnis« eingeführt, die nicht mehr direkt an die Arbeitsverträge gekoppelt war. Schon zwei Jahre später schlug die wirtschaftliche Situation in Deutschland soweit um (Stichwort: Ölkrise), daß die Bundesregierung einen Anwerbestopp beschloß. Die

1) Vgl. dazu Muhammed S. Abdullah: Geschichte des Islam in Deutschland. Wien u. a. 1981 und Heinz-Dieter Schilling: Eine einseitige Freundschaft. Zur Geschichte des Islam auf deutschem Territorium, in: Migration. Texte über die Ursachen und Folgen der Migration, 3/1982, 29-40.

2) Zum Thema Arbeitsmigration gibt es zwar zahlreiche Publikationen und Bibliographien, allerdings sind diese in der Regel schon etwas älter. Einen guten Überblick geben: Ursula Boos-Nünning (Hg.): Die türkische Migration in deutschsprachigen Büchern. Opladen 1990, und Reuter a. a. O. 1988.

Vgl. auch kurz und prägnant, mit Zahlenangaben und etwas jünger: Şen / Goldberg a. a. O. 1994, 9-53.

3) Zur Herkunft der »Arbeitsmigranten« siehe Zentrum für Türkeistudien (Hg.): Türkei Sozialkunde. Opladen 1994, 22 ff.

offizielle Politik lavierte von nun an zwischen Integrationsbemühungen, Zuzugsbeschränkungen (der Familienangehörigen und ihrer Arbeitserlaubnis) und Rückkehrförderung. Nur wenige Türken verließen damals Deutschland.⁴

Deutlich wird an diesem kurzen Überblick über den Verlauf der Arbeitsmigration, daß in den Anfängen – und hierzu sind mindestens die ersten 15 Jahre zu zählen – von einer eindeutigen Rückkehrabsicht auf beiden Seiten ausgegangen wurde. Arbeitsverträge, die nach und nach verlängert wurden, und die steigende Inflationsrate in der Türkei veränderten aber schleichend die Situation der Türken in Deutschland, so daß man zurecht von der ersten Generation als »Immigranten wider Willen« reden kann. Für die meisten von ihnen dürfte sowohl die unsichere politische Situation in der Türkei (Militärputsch 1980) und der schlechte Arbeitsmarkt dort als auch die schulische Ausbildung der mittlerweile nachgeholten Kinder hier den Ausschlag für den immer längeren Verbleib in Deutschland gegeben haben, ohne daß sie je eine definitive Entscheidung darüber getroffen hätten. Verschiedene Untersuchungen bestätigen, daß ein hohes Maß an Rückkehrabsichtsaussagen der Migranten nicht mit ihren Rückkehrrealisierungen übereinstimmen.⁵ Die gegenwärtig dominierende Orientierung am Verbleib in Deutschland läßt sich zudem an den rückläufigen Zahlen des Sparvolumens, der Abnahme der Überweisungen in die Türkei, dem Verkauf des Eigentums in der Türkei und zunehmendem Immobilienbesitz in Deutschland ablesen.⁶

Die schwankenden politischen Positionen zum Verbleib der »Gastarbeiter« in Deutschland und die eher indirekte Entscheidung über einen langfristigen Aufenthalt seitens der Türken brachten damals auch mit sich, daß sowohl Integrationsangebote wie Deutschkurse für die erste Generation und türkischer und deutscher Schulunterricht für deren Kinder als auch ihre Inanspruchnahme den Anforderungen für eine problemlose Integration hinterherhinkten.

Es ist nicht möglich, die exakte Anzahl der derzeit in Deutschland lebenden Musliminnen und Muslime zu ermitteln, da die Ausländerstatistiken keine Aussagen über die Religionszugehörigkeit machen. Spuler-Stegemann geht nach ihren Berechnungen davon aus, daß »für 1997 mit hierzulande dauerhaft verbleibenden 2,8 Millionen Muslimen zu rechnen« war. »Rund 75 % von ihnen stammen aus

4) Hierfür gibt es verschiedene Gründe. Zwei entscheidende sind sicherlich, daß zum einen eine Rückkehr nach Deutschland danach unmöglich gewesen wäre. Zum anderen hatte sich mittlerweile die Situation in der Türkei wirtschaftlich und sozial soweit verschlechtert, daß die Existenzgründungswünsche zu diesem Zeitpunkt noch nicht hätten realisiert werden können.

5) Nach Vergleichen von Statistiken durch das Zentrum für Türkeistudien, in: *Dass. a. a. O.* 1994, 25.

6) Vgl. ebd. 27.

der Türkei«.7 Dabei sind die deutschen und »deutschstämmigen« Muslime noch nicht berücksichtigt. Spuler-Stegemann schätzt sie auf ca. 50.000 bis 100.000.⁸

Wie groß die Zahl der bereits hier geborenen »zweiten Generation« der Musliminnen und Muslime ist, kann ebenfalls nur geschätzt werden. Derzeit geht man von ca. 750.000 Kindern und Jugendlichen unter 16 Jahren aus, von denen die Hälfte bereits in Deutschland geboren wurde.⁹ Aktuelle Schätzungen der Zahl der Muslime und Musliminnen der zweiten Generation im Alter zwischen 17 und 30 Jahren sind mir nicht bekannt. Şen und Goldberg vermuten, daß »etwa zwei Drittel aller Türkinnen« in Deutschland der zweiten Generation angehören.¹⁰

Nur der kleinere Teil der ersten und zweiten Generation ist in Deutschland religiös engagiert.¹¹ Yasemin Karakaşoğlu¹² schätzt, daß mehr als 500.000 Türkinnen und Türken den (sunnitischen) Islam praktizieren. Dabei seien aber nur ca. 50.000 bis 100.000 Musliminnen und Muslime Mitglied in den rund 2.000 regionalen Organisationen. Auch Muhammed Salim Abdullah rechnete für 1993 nur mit einer Mitgliedschaft von 10 % der Türken in islamischen Vereinen.¹³ Wenn gleich hier wohl nur die eingetragenen Mitglieder gezählt wurden, d. h. erwachsene Männer. Zählt man die Frauen, Kinder und Jugendlichen noch hinzu, dann ergibt sich, daß etwa ein Drittel der Musliminnen und Muslime in einem islamischen Verein organisiert sind. Verlässliche Zahlen zu den islamischen Vereinen und ihren Mitgliedern sind jedoch auch heute nicht erhältlich.¹⁴

7) Ursula Spuler-Stegemann: *Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander.* Freiburg, Basel, Wien 1998, 44.

Nach Angaben aus dem Statistischen Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland 1998 (Wiesbaden 1998) sieht die Verteilung der muslimischen Ausländer nach Herkunftsländern der vier stärksten Gruppen am 31. 12. 1997 folgendermaßen aus: Türkei 2.107.400; Bosnien-Herzegowina 281.400; Iran 113.800; Marokko 83.900.

8) Spuler-Stegemann a. a. O. 1998, 44. Einbürgerungen sind hier noch nicht berücksichtigt. Das Statistische Jahrbuch 1998 zeigt, daß diese Zahlen in Zukunft jedoch auch Berücksichtigung finden müssen: Von 1995 und 1996 jeweils rund 300.000 Einbürgerungen stammen gut 10 % mit steigender Tendenz von Türken und Türkinnen vor allem der zweiten Generation.

9) Spuler-Stegemann a. a. O. 1998, 234.

10) Şen / Goldberg a. a. O. 1994, 62.

11) Ertekin Özcan schätzt, daß die Mehrheit der ersten Generation der Türken in Deutschland dem in der Türkei vertretenen Laizismus verhaftet sind (Ders.: *Türkische Immigrantennorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland.* Berlin 1992, 59).

12) Dies.: *Islamische Orientierungen bei türkischen Muslimen in der Bundesrepublik. Entwicklungen und Tendenzen,* in: *Forschungs-Netzwerk 2/1996,* 25.

13) Abdullah a. a. O. 1993, 27.

14) Dies hat verschiedene Gründe: 1. Bei vielen lokalen Moscheevereinen handelt es sich nicht um rechtlich selbständig eingetragene Vereine, sondern um Zweigstellen von Dach-

Im folgenden werde ich die Institutionalisierung des Islam in Deutschland im Anschluß an die Arbeitsmigration nachzeichnen. Dabei soll es nicht um eine detaillierte Darstellung der einzelnen Verbände und ihrer Entwicklung gehen.¹⁵ Vielmehr möchte ich den Blick auf den Wandel der Orientierung der Muslime und Musliminnen, die vom Herkunftsland auf Deutschland hin wechselte, richten, und dabei besonders die Folgen berücksichtigen, die dieser Perspektivenwechsel für die religiösen Praktiken und deren Institutionalisierung hatte und noch immer hat (Abschnitte 1.1 und 1.2). In Hinblick auf mein Untersuchungsfeld, die türkischen Frauen der zweiten Generation, geht es dabei vor allem darum, die türkischen Vereinsbildungen und Aktivitäten zu beschreiben.¹⁶ Darüber hinaus bilden aber

organisationen (z. B. VIKZ, IGMG oder DITIB; dazu s. u.). 2. Die Zahl der eingetragenen Mitglieder läßt keine direkten Rückschlüsse auf die tatsächliche zahlenmäßige Größe des Vereins zu. Familien sind in der Regel nur als ein Mitglied vertreten. Und manche regelmäßigen Besucher begleichen ihren Beitrag einfach durch gelegentliche Spenden und nicht durch Mitgliedseintragung und -beitrag. 3. Zählungen vor Ort sind ebenfalls schwierig, da die Anzahl der Teilnehmer beim Freitagsgebet zwischen den Feiertagen und normalen Freitagen stark variiert. Zudem sind auch hier meist nur die erwachsenen Männer vertreten.

Vgl. auch Nils Feindt-Riggers / Udo Steinbach: *Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse.* Hamburg 1997, 10 f.

- 15) Bis heute gibt es keine Arbeit zur »Geschichte des Islam in Deutschland im Anschluß an die Arbeitsmigration« und dies kann in diesem Rahmen auch nicht geleistet werden. Erhältlich sind zur Zeit diverse Überblicksstudien über die gegenwärtige Lage der islamischen Vereine wie die von Abdullah a. a. O. 1993, Feindt-Riggers / Steinbach a. a. O. 1997 und Spuler-Stegemann a. a. O. 1998 oder Berichte über die Vereine in einzelnen Ländern oder Städten (z. B.: Ursula Mihçiyazgan: *Moscheen türkischer Muslime in Hamburg. Dokumentation zur Herausbildung religiöser Institutionen türkischer Migranten*, hg. v. der Behörde für Arbeit, Gesundheit und Soziales, Freie und Hansestadt Hamburg. Hamburg 1990; Zentrum für Türkeistudien: *Türkische Muslime in Nordrhein-Westfalen. Endbericht zur Studie »Dialog mit einer neu etablierten Minderheit in NRW«.* Türkische Muslime und deutsche Christen im Gespräch unter besonderer Berücksichtigung des christlich-islamischen Dialogs und der türkisch-islamischen Dachorganisationen, hg. im Auftrag des Ministeriums für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen. 3. überarb. A. 1997; Zentrum für Türkeistudien: *Studie über »islamische Organisationen der türkischen, marokkanischen, tunesischen und bosnischen Minderheiten in Hessen«* im Auftrag des Hessischen Ministeriums für Umwelt, Energie, Jugend, Familie und Gesundheit. Essen/Wiesbaden 1995; Gerdien Jonker / Andreas Kapphan (Hg.): *Moscheen und islamisches Leben in Berlin.* Reihe der Ausländerbeauftragten »Zusammenleben in Berlin«, Berlin 1999.)
- 16) Der sunnitische Islam mit türkischem Hintergrund – d. h. auch: in osmanischer Tradition mit hanafitischer Rechtsauffassung – ist in Deutschland am stärksten vertreten. Dies soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch andere regionale Verbindungen und Traditionen in Deutschland vertreten sind. So z. B. der schiitische Islam (Islamisches Zentrum Hamburg), der sunnitische Islam aus dem arabischen Raum (Islamisches Zentrum Aachen,

auch die konvertierten Musliminnen deutscher Herkunft eine islamische Strömung, die in ambivalenter Weise einen einflußreichen Hintergrund für die türkischen Musliminnen der zweiten Generation darstellt. Auf diese Strömung bezieht sich der dritte Abschnitt (1.3) über spezielle institutionalisierte Aktivitäten der Musliminnen in Deutschland, auf den abschließend ein kurzes Resümee meiner Überlegungen folgt (1.4).

1.1 Die Phase des Aufbaus islamischer Gemeinden: Der »Gastarbeiterislam«

Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften werden in Deutschland als eingetragene gemeinnützige Vereine organisiert oder sie erhalten nach einem staatlichen Verfahren über die Anerkennung als Religionsgemeinschaft den Status einer »Körperschaft des öffentlichen Rechts«. ¹⁷ Obwohl der Islam eine durchaus kollektiv gelebte Religion ist, ist ihm das Vorbild einer solchen staatlich geregelten, aber weitgehend unabhängigen Gemeinschaftsbildung in Form einer hierarchisch und bürokratisch geordneten und verantwortlichen Repräsentativorganisation, die die Entscheidungsgewalt über die internen religiösen Angelegenheiten erhält, eher fremd. Durch die Verbindung der staatlichen Strukturen für die Anerkennung von Religionsgemeinschaften und die besondere Situation der Musliminnen und Muslime in Deutschland als neue, kulturell relativ fremde multi-ethnische Minderheit haben sich ganz eigene Dynamiken der religiösen Organisationsentwicklung eingestellt.

Bereits in den 60er Jahren haben religiös orientierte Migranten Gebetsräume in den Arbeiterbarracken eingerichtet. ¹⁸ Später wurden privat und zeitlich begrenzt Räume (kleine ehemalige Fabrikhallen, Garagen oder Ladenlokale) angemietet, um dort die Gebete abzuhalten. Einen Vorbeter wählten sie meist aus ihren Reihen. Auch die Vereinsform als Grundstruktur setzte sich erst nach und nach durch. In dieser Anfangsphase gab es in der Regel weder eine gesonderte Telefonverbindung oder Postadresse noch einen offiziellen Ansprechpartner. Auf Repräsentation

Bilal-Moschee), der ebenfalls sunnitische Islam bosnischer Herkunft (Vereinigung der Islamischen Gemeinschaften der Bosniaken in Deutschland), die türkischen Aleviten und die Ahmadiyya (beide von der Mehrheit der islamischen Gruppen nicht als islamisch anerkannt) u. a. Vgl. die o. g. Überblicksstudien.

17) Vgl. Axel Freiherr von Camphausen: Grundzüge des Staatskirchenrechts, in: Ders. / Gernot Wießner: Kirchenrecht – Religionswissenschaft. Stuttgart u. a. 1994, 51-63. Eingehender zur Thematik der historisch gewachsenen Regelungen zwischen Staat, Kirchen und nichtchristlichen Religionen in unterschiedlichen Bereichen (Medien, Schulen, Wohlfahrt etc.) siehe Daiber a. a. O. 1995.

18) Vgl. Schiffauer a. a. O. 1997(a), 192.

für eine deutsche oder auch muslimische Öffentlichkeit waren diese ersten Gruppen und Vereine nicht angelegt. In der Regel kannten sich die Mitglieder untereinander, und die Gruppe bzw. der Verein blieb einigermaßen überschaubar klein.¹⁹ Die Schaffung der Gebetsräume hatte zu diesem Zeitpunkt noch vorrangig die traditionelle Funktion, Gebets- und Begegnungsstätte für die Männer v. a. am Freitag und im Ramadan zu sein.²⁰

Dies änderte sich Anfang der 70er Jahre insbesondere durch den damals einsetzenden Familiennachzug. Die Migranten richteten sich nun auf einen längeren Aufenthalt in Deutschland ein, und der Wunsch nach einer religiösen Erziehung für ihre nach Deutschland geholten Kinder trieb den Aufbau von »Gebetsräumen« in Form von Moscheevereinen weiter voran. Solche Moscheevereine wurden in der Regel als »mono-ethnische« gegründet, die auch jeweils eine bestimmte religiöse Richtung im (sunnitischen) Islam vertreten (s. u.) und insofern als »monokonfessionell« bezeichnet werden können. Dies trägt sich bis heute noch in allen Dachverbänden fast vollständig durch.²¹

Durch ihre Anbindung an »konfessionelle« Orientierungen im Herkunftsland konnten die türkischen Migrantenfamilien das Problem der Bestellung eines kundigen Imam für die kulturelle und religiöse Erziehung ihrer Kinder lösen; sie rekrutierten ihre Hodschas aus der Türkei. Alle in erster Linie religiös motivierten Vereine boten mit Hilfe der Hodschas schon sehr früh Korankurse für Kinder an.²² Sowohl die Imame und Hodschas als auch die erste Generation sprachen selbstverständlich in dieser Umgebung ausschließlich ihre Muttersprache: Türkisch.

19) Als ein Beispiel dafür, daß der Übergang von einer unpolitischen, nicht »konfessionell« gebundenen Gruppe, die gemeinsam einen Gebetsraum anmietet, erst nach und nach über Spaltungen und Anschlüsse an verschiedene »Konfessionen« und politische Richtungen führte, siehe das Beispiel der Gemeindebildungen in Augsburg, beschrieben von Schiffauer a. a. O. 1997(a), 190-212.

20) In der Türkei haben auch die kleineren Moscheen im Dorf und in Wohnvierteln zusätzlich zum Gebetsraum einen kleinen Raum zum geselligen Aufenthalt, den meistens die älteren Männer in Anspruch nehmen.

21) Diese Entwicklung trifft für ganz Europa zu. Vgl. Wasef Abdelrahman Shadid / Pieter Sjoerd van Koningsveld: Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe. Opportunities and Obstacles in the Acquisition of Equal Rights. Kampen 1995, 23.

22) Hierunter gab es viele sogenannte »freie« Hodschas, die ihre Ausbildung nicht an einer der staatlichen *İmam-Hatip*-Schulen absolviert hatten und somit nicht als »Staatsbedienstete« der Türkei nach Deutschland einreisten.

Der Koranunterricht hat Ende der 70er Jahre wegen der rigiden Erziehungsmethoden der (freien als auch staatlichen) Hodschas einen äußerst schlechten Ruf bekommen; vgl. als einen der entschiedensten Kritiker der Korankurse aus dieser Zeit: Thomä-Venske a. a. O. 1981.

Ausbreitung der Dachverbände

Aufgrund ihrer offiziellen Verbindung zur Türkei ist hier an erster Stelle DITIB (*Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği* – Türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion) zu nennen. Sie ist die direkte Vertretung der türkischen Behörde für religiöse Angelegenheiten (DIB) in Deutschland. Als solche galt DITIB lange als Organisation des mehrheitlich vertretenen laizistischen Islam. Zwar ist dies bis heute mindestens formal durch ihre Anbindung an die Türkei immer noch der Fall, doch kann DITIB »immer nur so laizistisch sein, wie die türkische Regierung sie läßt«²³, d. h., daß sich die politischen Schwankungen in der Türkei auch in Deutschland beispielsweise bei der Besetzung der Imam-Stellen bemerkbar machen. Zwar ist der Vorstand durchgängig von in Deutschland ansässigen Muslimen besetzt, sämtliche hauptamtliche Imame sind dagegen als »Religionsbeauftragte« des türkischen Staates nach Deutschland entsendet, die oft weder Deutsch sprechen noch auf die Lage in Deutschland speziell vorbereitet wurden.

DITIB wurde 1982 anfänglich als Berliner Regionalverband gegründet und ist heute die größte muslimische Organisation in Deutschland. Der Verband unterhält nach eigenen Angaben 750 Ortsvereine.²⁴

Die »Islamische Gemeinschaft *Milli Görüş*« (IGMG) oder einfach *Milli Görüş* (»Nationale/Neue Weltsicht«) genannt ist eine Nachfolgeorganisation der bereits 1985 gegründeten AMGT (*Avrupa Milli Görüş Teşkilatları* – Vereinigung der Neuen Weltsicht in Europa).²⁵ *Milli Görüş* gilt als der europaweit größte türkisch-islamische Verband. Nach eigenen Angaben hatte er 1995/1996 57.048 Mitglieder, der Verfassungsschutzbericht 1996 dagegen spricht von nur 26.500 Mitgliedern und ca. 500 Zweigstellen. Zudem hat *Milli Görüş* große finanzielle Ressourcen.²⁶ Politisch-ideologisch steht der Verband der mittlerweile in der Türkei verbotenen *Refah Partisi* (RF) des zeitweiligen türkischen Ministerpräsidenten Necmettin Erbakan nahe und ist darum hierzulande als extremistisch eingestuft, so daß er unter Beobachtung des Verfassungsschutzes steht. Insbesondere in der Verbreitung türkischer Literatur und anderer türkischer Medien ist *Milli Görüş* sehr aktiv. Ihre Buch- und Medienmessen werden darum auch von Türken und Türkinnen, die der IGMG distanziert gegenüber stehen, besucht und geschätzt. Eine Analyse des Zentrums für Türkeistudien hat allerdings ergeben, daß im Bereich der (Kinder) Filme nicht nur religiös-konservative Inhalte tradiert werden, sondern auch anti-

23) Feindt-Riggers / Steinbach a. a. O. 1997, 16.

24) Vgl. Spuler-Stegemann a. a. O. 1998, 112.

25) Vgl. die Eigendarstellung der AMGT von 1994; unveröffentl. Manuskript »AMGT – *Avrupa Milli Görüş Teşkilatları*«.

26) Ebd. 118 ff.

semitische, antideutsche und integrationsfeindliche Propaganda verbreitet wird. Dennoch geben sich die Vorständler nach außen offen und dialogbereit.

Zwei weitere wichtige, weil in religiösen Angelegenheiten einflußreiche Organisationen sind die sufistisch orientierten Vereine VIKZ und »Jama'at un-Nur« (»Gemeinschaft des Lichts«).

1980 wurde die Dachorganisation »Verband der Islamischen Kulturzentren e. V.« (VIKZ) gegründet, die aus einem bereits 1973 in Köln bestehendem, dem türkischen Orden der *Süleymanci*²⁷ nahestehendem Verein hervorgegangen ist. Sie gehören zu den ersten islamischen Gruppen, die sich der religiösen Betreuung türkischer Gastarbeiter annahmen und Korankurse durchführten.²⁸ Auch haben sie schon damals die »Körperschaftsrechte« zur Vertretung des Islam in Deutschland beantragt, freilich mit einem negativen Bescheid. Heute gehören nach eigenen Angaben etwa 300 Vereine mit insgesamt 20.000 Mitgliedern zu ihrem Verband.

Die »Islamische Gemeinschaft *Jama'at un-Nur*« oder *Nurculuk* genannt ließ sich 1979 in Deutschland nieder. Ihre Gemeinschaft gehört wie auch der VIKZ ursprünglich dem *Nakşibendi*-Umfeld an und geht auf Said Nursi (1873-1960) und seine neue Korankommentierung *Risale-i Nur* (»Abhandlung des Lichts«) zurück.²⁹ Die *Nurculuk* besitzen ca. 30 »Lehrhäuser« in Deutschland und organisieren ca. 5.000 bis 6.000 Mitglieder.³⁰

Beide Gruppen können als reformmystische Bewegungen bezeichnet werden und unterscheiden sich praktisch von den herkömmlichen Moscheevereinen dadurch, daß sie eine stufenweise Initiation in das religiöse Leben der Gruppe kennen, an der nur einige Mitglieder teilhaben. Diese Teilhabe am sog. »inneren Kreis« wiederum orientiert sich am religiösen Engagement und Studium und schließt vertiefende religiöse Betätigungen als weitere Quelle religiöser Erkenntnis

27) Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) gehörte der mystisch orientierten Nakşibendi an und gründete 1951 in der Türkei eine private Schule für eine religiöse Grundausbildung. Vgl. Verband der Islamischen Kulturzentren e. V. Köln (Hg.): Selbstdarstellung des Verbandes der islamischen Kulturzentren und dessen Gemeinden. September 1997, 14-16.

28) Spuler-Stegemann a. a. O. 1998, 139.

29) Vgl. dazu Ursula Spuler[-Stegemann]: Zur Organisationsstruktur der *Nurculuk*-Bewegung, in: Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. Hans R. Roemer / Albrecht Noth. Leiden 1981, 423-442. Und Muhammed S. Abdullah: Die Nurdschuluk-Bewegung, in: Cibedo-Texte Nr. 2, Köln März 1980.

30) Spuler-Stegemann spricht von einer neuen »Schule«. Mein Eindruck bei einem Vortrag vom Leiter der Kölner Gemeinde, Rüstem Ülker, und dem anschließenden Gespräch war, daß ein Schwerpunkt auf chiliastischen Vorstellungen liegt. Vgl. eingehender dazu den Fall Hilal in Kapitel IV.

in Form *dikr*-artiger Übungen ein.³¹ Zudem legen beide Richtungen auf die religiöse Unterweisung und Koranunterricht für die Mitglieder besonderen wert.

Um das gesamte Spektrum des türkisch-sunnitischen Islam in Deutschland ansatzweise zu umreißen, ist noch die nationalistische Vereinigung, »Union der Türkisch-Islamischen Kulturvereine« zu erwähnen (früher ADÜTDF, heute AÜTDF). Sie wurde 1978 gegründet und unter dem Namen »Graue Wölfe« bekannt. Ihre ideologische Verbindung von türkischem Nationalismus und Islam macht sich auch in ihrer anti-kurdischen Politik bemerkbar. Nach der Abspaltung des religiösen Flügels in die ATIB (Türkisch-islamische Union) hat der nun noch stärker politisch geführte Verband schätzungsweise weit unter den noch vor zehn Jahren angegebenen 26.000 Mitglieder. Die ATIB hat nach eigenen Angaben 11.000 Mitglieder.³²

Für die Anfänge dieser Vereinsbildungen und Schaffung von Dachverbänden bis Mitte der 80er Jahre ist charakteristisch, daß verschiedene »strukturelle Barrieren« eine progressive Entwicklung zur Eigenständigkeit der Muslime in Deutschland zumindest verlangsamten.³³ Zuerst ist hier die finanzielle und ideologische Abhängigkeit vom Herkunftsland zu nennen, die aufgrund der anfangs eindeutigen Rückkehrorientierung der Migranten und Migrantinnen nicht als problematisch wahrgenommen wurde. Die islamischen Organisationen in Deutschland wurden auch von den Beteiligten selbst nur als temporäre betrachtet und lediglich als Refugien des Auslebens ihrer »andersartigen« religiösen und kulturellen Identität in Anspruch genommen. In ihnen wurde nicht die Konsolidierung des Islam in Deutschland oder gar eines deutschen bzw. europäischen Islam vorangetrieben. Diese Perspektive verhinderte auch, daß sich ein eigenständiges, auf die neue Situation eingestelltes, organisatorisches und religiöses Führungspersonal entwickelte. Darüber hinaus war natürlich auch die Infrastruktur – Ausbildungsstätten etc. –

31) Die *Nurculuk* nennen diese Übung *ayin*. Sie besteht in einer meditativen Kontemplation der Schriften Said Nursis. Die Mitglieder des VIKZ reden meiner Erfahrung nach nicht über ihr *dikr*-Ritual. Wie in anderen sufistischen Orden auch geht es hierbei auch um die kontemplative Vergegenwärtigung der *silsile*, der Kette der Scheichs.

32) Spuler-Stegemann a. a. O. 1998, 125. Eine weitere kleine radikale Vereinigung türkisch-sunnitische Muslime bildet die Gruppe, die sich um Cemaleddin Kaplan, dem »Kalifen von Köln« gebildet hat. Hierzu ist jüngst eine qualitative Studie von Werner Schiffauer erschienen: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*, Frankfurt am Main 2000.

33) Vgl. dazu auch die Analysen von Wasef Abdelrahman Shadid / Pieter Sjoerd van Koningsveld zum Islam in Europa: *Blaming the system or blaming the victim? Structural barriers facing Muslims in Western Europe*, in: Dies. (Hg.): *The integration of Islam and Hinduism in Western Europe*. Kampen 1991(a), 2-21.

in Deutschland weder gegeben noch wurde deren Einrichtung unterstützt. Eine Folge daraus ist nach Shadid und Koningsveld:

a structural barrier to the flexibility in theological thinking and knowledge of the various interpretations and possibilities that found in Islam itself.³⁴

1.2 Die Phase der Konsolidierung und des Ausbaus der Vereinsaktivitäten: Der ›Euro-Islam‹

Seit etwa Mitte der 80er Jahre ist eine Veränderung im Selbstverständnis des Islam in Deutschland zu beobachten. Galt lange Zeit die ethnische und ›konfessionelle‹ Verschiedenheit und die Konkurrenz der Vereine untereinander als charakteristisch und gleichzeitig als Hindernis für eine strukturelle Emanzipation des Islam in Deutschland, begannen sich Muslime nun vermehrt in übergeordneten Vereinszusammenschlüssen (Verbänden) und dann auch in sog. Spitzenverbänden zu organisieren. 1986 wurde zum einen der »Islamrat für Deutschland« gebildet mit *Milli Görüş* und der *Jama'at un-Nur* als bis heute einflußreichste Mitglieder.³⁵ Bezeichnend für seinen Vertretungsanspruch ist sicherlich auch seine Praxis, alle fünf Jahre das Amt des *şeyhülislâm* zu vergeben, das an das Amt des obersten Geistlichen im osmanischen Religionssystem, der *'ilmîye*, erinnert, an dessen Stelle in der Türkei nach 1924 das Präsidium für religiöse Angelegenheiten getreten ist.

Zum anderen wurde als Reaktion auf die Gründung des Islamrats der »Islamische Arbeitskreis in Deutschland« ins Leben gerufen (heute: »Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V.« [ZMD]),³⁶ zu dessen stärksten Mitgliedsverbänden der

34) Ebd. 17.

35) Der Islamrat versteht sich als »gemeinsame Gesprächsebene und Koordinierungsinstanz für die islamische Arbeit« der vertragsschließenden Vereine. Er sieht sich zudem als »bevollmächtigter Gesprächspartner gegenüber dem Staat, den Parteien und anderen gesellschaftlichen Gruppierungen«. Aus der Satzung zitiert nach Abdullah a. a. O. 1993, 75.

36) »Der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) ist ein Spitzenverband der islamischen Dachorganisationen in Deutschland. Er versteht sich als Diskussions- und Handlungsebene seiner Mitglieder und nimmt die Aufgabe eines Dialog- und Ansprechpartners für den deutschen Staat, die Verwaltung und die anderen Gruppen der Gesellschaft wahr. Der Zentralrat will die Moscheegemeinden, islamischen Vereine, Verbände und Dachorganisationen weder ersetzen noch mit ihnen konkurrieren, er will vielmehr ihre gemeinsamen Interessen als Gesellschaftsgruppe vor den Behörden vertreten und die Rechte, die ihnen als Religionsgemeinschaft zustehen, in ihrem Namen verlangen. ... Für islamische Belange ist er: Gesprächspartner, Anlaufstelle und ein einheitlicher Ansprechpartner in Deutschland. Er nimmt Stellung zu wesentlichen Fragen der Gesellschaft im Allgemeinen

VIKZ gehört und zu dem in den Anfangszeiten sogar auch DITIB zählte.³⁷ Zudem gibt es mittlerweile eine europäische Vereinigung und weitere internationale Vereinigungen mit Vertretungen aus Deutschland.³⁸

Die türkisch-islamischen Organisationen verabschiedeten sich durch solche Zusammenschlüsse von ihrer bis dahin auf eine Rückkehr der Zugewanderten zielende Politik und setzen auf eine Dauerpräsenz des Islam in Deutschland. Dies haben auch die Vertreter der wichtigsten organisierten muslimischen Gemeinschaften 1990 auf einer gemeinsamen Tagung bestätigt.³⁹ Ihnen ging es um eine Öffnung der muslimischen Gemeinden zur Förderung der Integration bei Beibehaltung ihrer kulturellen und religiösen Identität.

Das Handeln der Vereine richtet sich seither nicht mehr nur auf die Bestandserhaltung der Gemeinden, sondern vor allem auf den Ausbau rechtlicher und faktischer Möglichkeiten zur Konsolidierung islamischen Lebens in Deutschland. Ein Grund für die stärkere Ausrichtung auf Deutschland liegt darin, daß die Organisationen heute bereits weitgehend von der zweiten Generation getragen werden, die in Deutschland aufgewachsen ist.

Als weitere Indikatoren für einen solchen Wandel der Zielrichtung sind diverse Anträge auf die Zuerkennung der Körperschaftsrechte zu nennen. Ganz allgemein kann man sagen, daß sich die Chancen einer Zustimmung zu einem solchen Antrag dadurch erhöhen, daß sich die unterschiedlichen Gruppierungen auf ein gemeinsames Konzept zur Vertretung des Islam einigen. Mittlerweile liegt ein gemeinsamer Antrag der »Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen« (IRH) vor, die einen Zusammenschluß der Verbände durch die Mitgliedschaft einzelner Vertreter der führenden Dachverbände erreicht hat.⁴⁰

Die Etablierung der islamischen Gemeinden in Deutschland entspricht der Orientierung der zweiten Generation. Während sich bisher zum Beispiel die Mehrheit

und der Muslime im Besonderen.« Selbstdarstellung des ZMD in: HUDA (Hg.): 1. Muslimischer Frauen-Almanach, Rastatt 1996/1416 n. H., 59 f.

37) Daß DITIB sich nicht mehr in den Interessen des ZMD wiederfinden konnte ist verständlich. Während der ZMD seine Vertretung auf das Leben der Muslime und Musliminnen in Deutschland ausrichtet, zielt DITIB auf eine möglichst enge Anbindung an die Türkei, die türkische Kultur und Sprache. Bei der Frage der Einführung eines Islamunterrichts in deutscher Sprache, die DITIB-Vertreter bisher nicht mittragen wollten, traten diese Interessenunterschiede besonders deutlich hervor. Hier zeichnen sich aber neuerdings gegenläufige Entwicklungen ab (s. u.).

38) Vgl. Abdullah a. a. O. 1993 und Spuler-Stegemann a. a. O. 1998.

39) Abdullah a. a. O. 1993, 24.

40) Personenmitgliedschaft ist allerdings auch eine Voraussetzung für die Anerkennung als Religionsgemeinschaft. Zur IRH vgl. IRH e. V.: Darstellung der Grundlagen des Islam. Satzung der IRH, IRH-Schriftenreihe Nr. 1, Frankfurt am Main 1999.

der ersten Generation durch die Mitgliedschaft in »Überführungsfonds« der Vereine ihre Beerdigung in der Türkei sicherte, wollen jetzt immer mehr Eltern dort begraben werden, wo ihre Kinder leben. Somit tritt seit Mitte der 80er Jahre verstärkt der Wunsch nach Beerdigungsmöglichkeiten nach islamischem Ritus in Deutschland auf.⁴¹ Ebenso zeigt sich eine Veränderung in der Zukunftsorientierung daran, daß Hochzeitsfeiern und Beschneidungsfeste immer häufiger in Deutschland gefeiert werden. Insbesondere aber in der Forderung der Einführung eines deutschsprachigen islamischen Religionsunterrichts in der Schule⁴², welche mittlerweile von den meisten Vereinen getragen wird,⁴³ zeigt sich eine fortschreitende Integration in die gesellschaftlichen Gegebenheiten und die weitgehende Akzeptanz, den Islam unabhängig von der ethnischen oder nationalen Zugehörigkeit zu begreifen – anders als dies in der ersten Migrantengeneration überwiegend der Fall war. Dies bedeutet aber auch, sich als Religion z. B. in repräsentativen und eigenen Räumlichkeiten bewegen zu wollen, wie der Wunsch nach traditionellen Moscheebauten mit dem zugehörigen Minarett zeigt.

Mit zunehmender Konsolidierung muslimischer Gemeinden und ihrer Ausrichtung auf Deutschland ist ein Anstieg der durch die Moscheevereine übernommenen Funktionen zu beobachten. Shadid und Koningsveld sehen hierin eine spezifische Entwicklung der Organisation des Islam in Europa, die durch die europäischen sozialstrukturellen Vorgaben hervorgerufen wurde. Zum einen ersetzen Moscheevereine ganz allgemein die fehlenden kulturellen Institutionen der Heimatländer:

-
- 41) Yasemin Karakaşoğlu: Bestattung und türkisch-islamische Organisationen, in: In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland, hg. v. Gerhard Höpp und Gerdien Jonker (Zentrum moderner Orient, Arbeitshefte Nr. 11), Berlin 1996, 83-105.
- 42) Wenn auch ein islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen den Koranunterricht nicht ersetzen würde, so veranlaßt die derzeitige Situation eines gänzlich fehlenden islamischen Religionsunterrichts an den Schulen die Eltern in besonderem Maße, ihre Kinder zumindest in den Koranunterricht zu schicken. Die derzeitige Praxis eines Islamunterrichts im muttersprachlichen Unterricht, ausgeführt von Lehrern und Lehrerinnen, die dies nicht aus Überzeugung tun, wird von den meisten Eltern nicht als ausreichend akzeptiert. Vgl. Muhammed S. Abdullah: Weshalb das Rad neu erfinden wollen? Ein Vierteljahrhundert Debatte um den islamischen Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen, in: Moslemische Revue, hg. v. Zentral-Institut Islam-Archiv-Deutschland Soest/Berlin. 20. Jg., 2/April-Juni 1999, 65-83.
- 43) Vgl. die positive Aussage des Vorstandes des ZMD, Nadeem Elyas hierzu: »Der Islam ist eine Religion und hat nichts mit Sprache zu tun, nichts mit der türkischen und auch nichts mit der arabischen. ... Die Einheitssprache der Muslime in Deutschland ist Deutsch.« Spuler-Stegemann a. a. O. 1998, 244. Zudem liegt schon seit einigen Jahren ein gemeinsamer Antrag der Dachverbände einschließlich DITIB in Nordrhein-Westfalen vor auf Erteilung eines ordentlichen islamischen Religionsunterrichts. Vgl. dazu ebd. 243.

As a result, mosque buildings in Western Europe were to be used for various kinds of religiously colored feasts and ceremonies not usually celebrated in or around mosque buildings in the Muslim world itself, such as wedding parties, circumcisions and mourning ceremonies.⁴⁴

Für alle drei Zeremonien gilt, daß sie zwar zu den *sunna*-Vorschriften gehören, aber weder von einem Imam noch in einer Moschee durchgeführt werden müssen. In der türkischen Tradition werden die Beschneidungen oft mit einem Gang zu Heiligengräbern verbunden, wo dann professionelle Beschneider den Eingriff vornehmen. Auch bei Hochzeits- oder Trauerfeiern wird zwar gerne ein Imam dazugeholt, der die entsprechenden traditionell zu sprechenden Suren kennt und rezitiert. Notwendig ist im sunnitischen Islam aber weder die Anwesenheit eines besonders geschulten Experten oder religiös ›Eingeweihten‹ noch ist die Moschee als Ort vorgegeben.⁴⁵ In einem nichtislamischen Umfeld, wo man nicht so vertraut damit ist, welche Rituale und Rezitationen bei bestimmten Anlässen zu vollziehen sind, entwickelt sich hingegen leicht eine Tendenz, einen ›religiösen Experten‹ – meist den Imam – heranzuziehen. Ebenso fehlen die Räumlichkeiten bzw. bekannten Institutionen in Deutschland zur Durchführung von größeren traditionellen Festen. Die Moscheen bieten aber mittlerweile oft auch Räumlichkeiten für größere Festivitäten.⁴⁶ Zudem vermitteln die Moscheegebäude von ihrer Einrichtung her eine kulturell vertraute Atmosphäre, insbesondere für die erste Generation.⁴⁷

Ein weiterer Faktor, der die Diversifizierung der Funktionen des Moscheevereins vorantreibt

was and still is the policy of some governments to abstain from subsidizing purely religious activities, while at the same time granting financial support to various social and cultural activities of more or less »general« nature, such as courses in all kinds of subjects, even when taking place in the buildings of churches or mosques.⁴⁸

44) Shadid / Koningsveld a. a. O. 1995, 25.

45) Anne-Sophie Fröhlich: *Priesterliche Aufgaben im sunnitischen Islam* (Hamburger Islamwissenschaftliche und Turkologische Arbeiten und Texte, Band 10). Hamburg 1997, insbes. 36-49.

46) Die Bürgerhäuser der politischen Gemeinden wurden selten für solche Festlichkeiten an Ausländer vermietet. Traditionell werden aber z. B. Beschneidungsfeste von reicheren und ärmeren Familien zusammen veranstaltet, damit alle sich ein Fest leisten können. Dazu benötigt es aber viel Platz.

47) In diesem Sinne sind sicherlich auch die türkischen Kulturvereine für von Bedeutung. Dazu gibt es m. W. aber bislang keine eigens durchgeführte Untersuchung.

48) Shadid / Koningsveld a. a. O. 1995, 25.

Eine Folge davon ist die fortschreitende ›gemeindeartige‹ Ausweitung der traditionellen Moscheefunktion als Gebets- und Lehrhaus: sie wird zu einem sozialen Ort unter dem Vorzeichen des Islam. Somit darf eine große Beteiligung an sozialen und freizeitmäßigen Angeboten von bestimmten Moscheevereinen nicht einfach als eine religiöse »Fundamentalisierung« der Muslime und Musliminnen in Deutschland interpretiert werden. Gleichwohl hat die dadurch erreichte Bindung an die Moscheegemeinde möglicherweise eine ›positive‹ Einstellung zum entsprechenden Verein und zum Islam zur Folge: Sportveranstaltungen, Freizeiten, Näh- oder Computerkurse in Moscheevereinen können für die zweite bzw. dritte Generation die ersten Kontakte zum Islam herstellen.

1.3 Die neue Partizipation der Frauen

1.3.1 Die Präsenz in den Moscheegemeinden

Aufgrund des Prinzips der Geschlechtertrennung im Islam ist die Moschee vor allem ein Raum der Männer. Den Frauen ist der Zutritt keineswegs verboten, aber sie erfüllen ihre religiösen Pflichten traditionell in erster Linie im häuslichen Raum:⁴⁹ Nicht nur das Freitagsgebet sprechen sie in privaten Räumlichkeiten, sie treffen sich auch mit anderen Frauen zu Hause zu bestimmten Anlässen wie Trauer, Geburt, Krankheiten oder Feste zum Andenken von besonderen Personen und rezitieren fast singend aus dem Koran (sog. *kandil*-Abende).⁵⁰ Dennoch haben größere Moscheen auch in der Türkei in der Regel einen getrennten Bereich oder Raum für Frauen. Insbesondere in der Fastenzeit des Ramadan finden sich Gruppen von Frauen in den Moscheen ein, um gemeinsam die *teravih namazı* (20 oder 33 Gebetseinheiten) zu beten und religiöse Ansprachen zu hören. Dabei hören sie dem Prediger aus dem Männerraum zu. Und auch wenn die Ausbildung zur Theologin möglich ist und praktiziert wird, ist das Prediger- und das Vorbeteramt für die Frau üblicherweise nicht vorgesehen. Frauen dürfen zwar hinter einem Imam bzw. einem Mann, Männer aber nicht hinter einer »Vorbeterin« bzw. hinter

49) Allerdings wird traditionelle Religiosität in der Türkei auch außerhalb des Hauses (und außerhalb der Moscheen) von den Frauen gepflegt. Hier sind vor allem die Wallfahrten zu »Heiligengräbern« zu nennen.

50) *Kandil gecesi* kann mit »religiöse Feiernacht« übersetzt werden und wird für ganz unterschiedliche Feste verwendet, v. a. für *mevlidi şerif* (Geburtstag des Propheten), *miraç gecesi* (Himmelsreise Muhammeds), *regaip gecesi* (Empfängnis der Mutter Muhammeds) und *berat gecesi* (1. Offenbarung Muhammeds). Vgl. dazu auch Annemarie Schimmel: Sufismus und Volksfrömmigkeit, in: Der Islam III a. a. O. 1990, 157-266.

einer Frau beten.⁵¹ Darum ist in der Regel im Frauenraum – so es einen gibt und der Gebetsraum nicht einfach mit einem Vorhang geteilt wird – ein Lautsprecher oder ein Bildschirm angebracht, der das Gebet und die Ansprache aus dem Männerraum überträgt.

In den letzten fünf Jahren ist in Deutschland eine zunehmende Präsenz von Frauen in den Moscheegemeinden zu beobachten, nicht zuletzt wegen der steigenden Anzahl an Frauenräumen in neugegründeten bzw. umgezogenen Moscheevereinen.⁵² Heute gehören solche separaten Räumlichkeiten gerade bei neueren türkischen Moscheegemeinden fast selbstverständlich dazu. Besucht man am Freitag eine Moschee, sieht man meist dennoch nach wie vor kaum eine Frau. Am Wochenende aber ist das Bild etwas gemischter. Dann werden einige der speziellen Veranstaltungen für die Frauen abgehalten oder/und die ganze Familie hält sich dann im Moscheeverein auf.

Je nach konfessioneller Ausrichtung der Moscheegemeinde sind die Angebote für Frauen entweder stärker sozial, berufs- und freizeitmäßig orientiert, oder religiös-spirituell oder intellektuell-theologisch ausgerichtet. So werden zum einen Computer-, Näh-, Koch- und diverse Bastelkurse, Mutter-Kind-Gruppen, Theatergruppen, Ausflugsgruppen und (islamische) Modeschauen für Frauen angeboten, zum anderen gibt es ein speziell religiös ausgerichtetes Angebot, das von Arabisch- und Koranunterricht und Diskussions- und Studiengruppen über Frauenfragen bis zu gemeinsamem Fastenbrechen und *dikr*-Gruppen reicht.

51) So schriftlich belegt in der *ḥadīṭ*-Sammlung des Buḥārī (gest. 870) nach Wiebke Walther: Die Frau im Islam, in: Der Islam III a. a. O. 1990, 390 f. Nach hanafitischer Rechtsauffassung schickt sich das Vorbeteramt für eine Frau nicht. Wenngleich es in 'Ā'īša (gest. 678), der jüngsten Frau des Propheten Muhammed, und anderen Musliminnen Vorbilder dazu gab; vgl. Claudia Knieps: Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam. Würzburg 2. A. 1999, 235.

52) Hierzu gibt es für ganz Deutschland keine Zahlen. Für die Hamburger Studie hat Ursula Mihciyazgan (a. a. O. 1990) beobachtet, daß von 17 Moscheen immerhin 14 einen eigenen Frauenraum hatten. Dieses Ergebnis ist aber meiner Beobachtung nach nicht repräsentativ, da es auf alle Moscheeräume in Deutschland hochgerechnet zu hoch gegriffen wäre. Auch fehlt oft trotz eigenem Frauenraum manchmal eine Gelegenheit für die Frauen, die rituelle Reinigung vorzunehmen.

Auch Gerdien Jonker spricht von einem Anstieg der Frauenräume in den Berliner Moscheen in den letzten 10 Jahren. Sie konnte die Anzahl der Frauenräume in fast allen Berliner Gemeinden erheben und zählte 36 Frauenräume zu 51 türkischen Moscheegebäuden. Zudem schätzt sie die Besucherquote von Frauen in den Moscheegebäuden (nach Angaben der Moscheevorstände) auf ein Drittel bis ein Fünftel. Vgl. Gerdien Jonker: Religiosität und Partizipation der zweiten Generation. Frauen in Berliner Moscheen, in: Ruth Klein-Hessling / Siegrid Nökel / Karin Werner (Hg.): Der neue Islam der Frauen. Empirische Studien aus Afrika, Asien und Europa. Bielefeld 1999, 109 f.

Die Planung und Durchführung der Veranstaltungen liegt meist in den Händen der Frauen selbst. Diese gehören entweder der zweiten Generation von Migrantinnen an oder es sind deutsche konvertierte Musliminnen.⁵³ Die Partizipation in den Vereinsgremien oder im Vorstand selbst ist aber noch gering. Außer Amina Erbakan (IGMG) war mir zur Zeit der Untersuchung keine Frau in der offiziellen Führungsspitze eines Moscheevereins bzw. Dachverbandes bekannt. Das Anfang 1999 ins Leben gerufene Amt der Frauenbeauftragten des ZMD, besetzt mit Ulrike Thoenes (Lehrerin, Wuppertal), muß erst noch seinen tatsächlichen Einfluß erweisen. Aber die Einsetzung eines solchen Amtes ist zweifellos eine Reaktion auf die Entwicklung in den 90er Jahren, in denen die Musliminnen zunehmend aktiv wurden und Partizipation beanspruchten und durchsetzten.

Zur faktisch durchgesetzten Partizipation in den ›islamischen Gemeinden‹ gehören die zahlreich eingerichteten lokalen und selbstorganisierten »Schwesterngruppen«, die in Moscheeräumen, zum Teil aber auch in Privaträumen und bewußt unabhängig von den meist in konfessionelle Bindungen verstrickten und patriarchal geführten Moscheevereinen stattfinden.⁵⁴ In Gesprächen bei Besuchen einiger Gruppen hörte ich immer wieder, daß die Frauen sich in den Anfängen einen Raum in der jeweiligen Moschee mühsam erkämpfen mußten. Heute gehören solche Gruppen fast schon zum guten Ruf jeder etwas größeren und etablierten Stadtmoschee. Und für viele »praktizierende« Musliminnen ist die Beteiligung an einer solchen Gruppe ebenfalls fast selbstverständlich geworden. Der islamische Frauenalmanach (1996)⁵⁵ weist auf 17 solcher selbstorganisierter »Schwesterngruppen« hin, verteilt auf alle alten Bundesländer. Die meisten dieser Gruppen treffen sich in Moscheeräumen. Meiner Beobachtung nach nennt die Anzahl von 17 mittlerweile höchstens ein Zehntel der tatsächlich existierenden kleineren und größeren Gruppen.⁵⁶ Die Gruppen sind manchmal gemischt-national und werden entweder in deutsch oder türkisch abgehalten. Da aber auch hier viele deutsche Musliminnen federführend beteiligt sind, sind sie meist deutschsprachig.

Zu den Aktivitäten solcher Gruppen gehört vor allem das Lesen verschiedener Ausschnitte aus dem übersetzten Koran und den entsprechenden Erklärungen bzw. Kommentaren (»*qur'ān* und *tafsir*«). Meist wird dies von einer der Frauen vorbe-

53) Es ist insgesamt sehr auffällig, daß die Initiative für Aktivitäten und deren Institutionalisierung von deutschen Musliminnen angeregt ist. Dies wird auch im nächsten Abschnitt zu »Parallelorganisationen« deutlich.

54) Zu den »Schwesterngruppen« gibt es bislang keine Untersuchung. Die Beobachtungen stammen von eigenen Feldbesuchen und Gesprächen mit Musliminnen und Muslimen türkischer und deutscher Herkunft.

55) HUDA a. a. O. 1996. Es gibt bislang noch keine neuere überarbeitete Fassung.

56) Darauf weisen auch die regelmäßig in der muslimischen Frauenzeitschrift HUDA (mehr dazu s. u.) abgedruckten Anzeigen neu entstandener Gruppen hin.

reitet und in einem kleinen Vortrag vorgetragen und anschließend besprochen. Über das theologische Interesse hinaus wird aber auch Wert auf Geselligkeit und das gemeinsame Begehen von religiösen Festen gelegt. Von manchen Gruppen wird auch der Kontakt zur nichtmuslimischen Öffentlichkeit gesucht; zum Beispiel zu Schulen, um dort Aufklärung über den Islam zu leisten.

Aufgrund des starken Interesses der Frauen an islamischer Bildungsarbeit und möglicherweise einer geringen Akzeptanz durch die muslimischen Männer sind aus manchen Gruppen mittlerweile einige Institutionen zum Bereich Bildungsarbeit, Erziehung und Frauenprojekte parallel zu den bestehenden Moscheevereinen und Verbänden und deren Aktivitäten entstanden.

1.3.2 Die Gestaltung des Islam im öffentlichen Raum durch Einrichtung von Parallelinstitutionen

Das 1996 gegründete »HUDA-Netzwerk für muslimische Frauen e. V.« hat sich zur Aufgabe gemacht, »einen generellen Beitrag zur Pflege und Förderung des religiösen Lebens in Deutschland zu leisten« und »am Aufbau und der Entwicklung eigenständiger muslimischer Kultur in Deutschland mitzuwirken«. Dazu gehöre auch der »Dialog« mit Nichtmuslimen in »gegenseitiger Achtung und aufrichtiger Auseinandersetzung«, um bestehende Probleme zu lösen und »gemeinsam an einer Basis friedlichen, demokratischen Zusammenlebens zu arbeiten«. Zudem sollen die »Selbstorganisation muslimischer Frauenprojekte« und die Einführung einer »religiösen Unterweisung für Schülerinnen und Schüler islamischen Glaubens« unterstützt werden.⁵⁷ Insgesamt soll das Netzwerk der »Stärkung der muslimischen Frau in ihrer Persönlichkeitsentwicklung innerhalb der islamischen Gesellschaft wie auch in einem nichtislamischen Umfeld«⁵⁸ dienen. Als wichtigstes Medium zur Unterstützung dieser Ziele dient die regelmäßige Herausgabe der Zeitschrift »HUDA – Die Rechtleitung«.⁵⁹ Gemacht ist die Zeitschrift vor allem von den deutschen konvertierten Musliminnen, die bereits das Netzwerk gegründet haben. Gelesen wird sie auch von nichtdeutschen Musliminnen. Das Programm der

57) Selbstbeschreibung in HUDA a. a. O. 1996, 7.

58) Homepage der HUDA im April 1999, 1.

59) »HUDA-Die Rechtleitung – Islamische Frauenzeitschrift«, hg. v. HUDA-Netzwerk für muslimische Frauen e. V., Bonn, erscheint fünfmal jährlich mit einer Auflage von 650 Stück, davon gehen 520 an Abonnenten im In- und Ausland (briefliche Auskunft von HUDA im Mai 1999).

Es gibt noch eine weitere islamische Frauenzeitschrift »Die Stimme des Islam«, hg. v. Hajja Mona Laschin / Claudia Latifa Luma, Oberhausen. Sie erscheint sechsmal jährlich und ist vom Aufbau ähnlich wie HUDA, erhält aber wenig Beachtung. Sie hat nach eigenen Angaben eine Nachfrage von 20-30 Abonnenten.

HUDA lautet, verschiedene muslimische Auffassungen zu Wort kommen zu lassen, da es »keinen Einheitsislam« gebe. Unter der Rubrik »LeserInnen – Meinungen« ist eine offene Diskussionsmöglichkeit geschaffen. Hier werden meist Fragen und Meinungen zur Angemessenheit von Auffassungen und Handlungen aus islamischer Perspektive diskutiert. Dabei geht es häufig um Fragen der Grenzen der Inkulturation des Islam (z. B. Feier des Weihnachtsfestes in Ausgabe 5/98 und 1/99), um Fragen der religiösen Erziehung, das Verhältnis von Frau und Mann, das Kopftuchtragen u. ä. HUDA bietet zudem in jeder Ausgabe eine Besprechung einer Sure aus dem Koran, ein »Sorgentelefon« und »Sorgenbriefkasten« für private Ehe- oder Familienprobleme. Man kann Kontaktanzeigen – »keine Heiratsannoncen« – aufgeben und sich an eine »Ehevermittlerin« wenden. Es werden Bücher über den Islam besprochen, Mitteilungen über Neuigkeiten und Veranstaltungen gemacht, Beratung in der Kindererziehung gegeben und »islamische Produkte« angeboten (vom Kopftuch über Düfte und Heilpflanzen bis zu Postern und Postkarten). Es gibt einen »Vornamenservice«, eine »Leihbücherei«, Engagement gegen »Genitalverstümmelung« bzw. »Beschneidung der Frau«; Ehevertragsentwürfe können angefordert werden.

Die Zeitschrift HUDA repräsentiert ein neues islamisches weibliches Milieu, das sich innerhalb der deutschen Gesellschaft selbstbewußt eine eigene »islamische Kultur« schafft. Innerhalb von nur drei Jahren hat sich die Zeitschrift stark erweitert und professionalisiert.

Eine sehr bekannte Frauenorganisation ist die »Deutschsprachige islamische Frauengemeinschaft« (DIF) mit Sitz in Köln. Sie ist als eigener Verein organisiert, kooperiert allerdings sehr eng mit der IGMG.⁶⁰ Ein gravierender Unterschied zur IGMG ist ihre deutschsprachige Ausrichtung, denn die IGMG legte bislang eher Wert auf den Erhalt des Türkischen. Der DIF sind viele lokale »Mädchengruppen« angeschlossen, deren offizielle Leiterinnen heute z. B. in dem von der IGMG 1996 eröffneten Mädcheninternat in Bergkamen ausgebildet werden. Die DIF hat sich zur Aufgabe gemacht, »gegen Diskriminierungen gegenüber Muslimen« in der Schule oder am Arbeitsplatz etc. vorzugehen. Von dieser Arbeit zeugt ihre Publikation »SchleierHaft – Zur Situation muslimischer Kinder und Jugendlicher in Schule und Ausbildung« (Köln 1996), in der zahlreiche Diskriminierungen dokumentiert sind und gegen sie polemisiert wird. Auch ihre Zeitschrift, die »DIF-Mitteilungen«, ist in weiten Teilen eine Dokumentation von Verfehlungen der deutschen Presse u. a. gegenüber dem Islam.⁶¹

60) Z. B. hat sie ihren Sitz in der IGMG-Bundeszentrale in Köln. Zudem gruppieren sich die Aktiven der DIF um Amina Erbakan.

61) Veröffentlichungen der Deutschsprachigen Islamischen Frauengemeinschaft, DIF-Mitteilungen, Köln.

Ein weiterer Ertrag der Arbeit der DIF ist die Entstehung des IPD, des »Instituts für Internationale Pädagogik und Didaktik« in Köln. Es wird von Rabia Müller geleitet und ist als Angebot für Frauen und Männer gedacht. Hier werden eigene Materialien für einen Religionsunterricht »als Hilfestellung zur Erziehung eines dialogfähigen muslimischen jungen Menschen« entwickelt. Das Institut bietet »Kurse zur Erlangung eines institutseigenen Diploms zur religions-pädagogischen Fachkraft«⁶² an.

Der Bereich der islamischen Bildungsarbeit wird derzeit überwiegend von Frauen konzipiert und realisiert bzw. mit Frauen in Leitungspositionen besetzt.⁶³ Solche islamischen Ausbildungs- bzw. Fortbildungsinstitute gehören insofern zur Zeit zur Domäne der Frauen.

Ein weiteres Haus für Bildungsarbeit hat Anfang 1999 seine Arbeit aufgenommen, die »Islamische Akademie Villa Hahnenburg« (ISLAH), deren Leitung die Theologin Nigar Yardim innehat. Dieses Haus ist der VIKZ angeschlossen. Die VIKZ unterhält außerdem Internate für Koranunterricht und zur Ausbildung von Koranlehrern und Koranlehrerinnen. In Berlin besteht dafür ein Mädcheninternat mit eigener Moschee, das sich zunehmender Beliebtheit erfreut.⁶⁴ Trotz der Aktivitäten der VIKZ im Bereich der religiösen Ausbildung von jungen Frauen ist der Verein in seiner Spitze bisher nur durch Männer repräsentiert.⁶⁵

Seit kurzem gibt es ein »Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung« (ZIF).⁶⁶ Die Gründerinnen sind Akademikerinnen und Studentinnen türkischer und deutscher Herkunft, die an »frauenzentrierter islamischer Theologie« interessiert sind. In Zukunft wollen sie im Rahmen ihrer Initiative ihre Forschungsergebnisse dazu publizieren.

62) Selbstbeschreibung in einem Werbungsanschreiben vom 26. 6. 1998.

63) Eine Bildungseinrichtung mit einem anderen Hintergrund ist das bereits 1984 gegründete »Haus des Islam« (HDI) in Lützelbach. Leiter ist Muhammed Siddiq, Konvertit deutscher Herkunft. Hier finden regelmäßig *da'wā*-Veranstaltungen, Freizeiten, Seminare und Vorträge zum Islam jeweils für Frauen und Männer in deutscher Sprache statt.

64) Gerdien Jonker (a. a. O 1999) spricht von 300 Studentinnen, die für 1999 erwartet werden, alle zwischen siebzehn und zwanzig Jahre alt. In Duisburg gibt es ein weiteres Internat mit einem eigenen Mädchentrakt, der meiner Schätzung nach etwa halb so viele Plätze bietet.

65) Eine solche Zähigkeit gewisser patriarchaler repräsentativer Strukturen ist natürlich kein spezifisch islamisch-kulturelles Phänomen, sondern in anderen Kontexten ebenfalls vielfach belegbar. Vgl. z. B. die Verteilung der höheren Ämter in der Evangelischen Kirche oder auch der politischen Ämter in der Bundesrepublik Deutschland.

66) Das Zentrum hat seinen Sitz ebenfalls in Köln, Ansprechpartnerin ist Meyesser Ildem. Bislang gibt es noch keine Publikationen, nur zwei Falblätter mit Informationen über die Zielvorstellungen der Vereinigung.

Die von mir angeführten Gruppen bilden nur eine Auswahl der derzeit größeren und einflußreicheren Institutionen auf dem Gebiet der islamischen Frauen-Initiativen. Es gibt darüber hinaus noch viele kleinere und/oder stärker lokal ausgerichtete Gruppen.⁶⁷ Aufgrund dieser vielen verschiedenen Aktivitäten von Musliminnen im Bereich Bildung, Erziehung, Sozialarbeit, Theologie u. a. wurde 1997 ein erstes und 1998 gleich ein zweites bundesweites Treffen muslimischer Frauen verschiedener islamischer Ausrichtung durchgeführt.⁶⁸ Die Initiative dazu nennt sich »eMeFeF – Muslimisches FrauenForum« und will zum Ziele der Vernetzung und »um in dieser Gesellschaft effektiv und kompetent mitmischen zu können«⁶⁹ einen Verein gründen.

1.4 Konsequenzen der Entwicklung

In Hinsicht auf die sozio-strukturelle Entwicklung des Islam in Deutschland kann man zusammenfassend feststellen, daß sich in der zweiten Phase der Ausrichtung der Gemeinden auf eine Dauerpräsenz in Deutschland eine neue Form der »Moscheegemeinde« entwickelt hat: Die Moscheegemeinde wird von einem mit »Laien« (d. h., keine Hodschas oder Vorbeter) besetzten Vorstand geleitet und besteht aus einem Kern von zahlenden Mitgliedern und einer großen Anzahl von sporadischen Teilnehmerinnen und Teilnehmern (z. B. in Festzeiten wie zum Ramadan), die jeweils bei bestimmten Anlässen eine Spende an die Moschee geben. Die meisten Gemeinden gehören mittlerweile einen Verband an, der die lokalen Angelegenheiten koordiniert. Der Verband hat sich wiederum einem Spitzenverband zugeordnet, der die Interessen vor staatlichen Gremien vertritt. In diesem Sinne wird auf der Grundlage des deutschen Religions- und Vereinsrechts eine strukturelle »Privatisierung« des Islam vorangetrieben.⁷⁰

67) Zu diesen Gruppen existiert bisher keine aktuelle vollständige Aufstellung, am ehesten wird man dazu fündig in den Anzeigen der HUDA.

68) Tagungsbericht von Marlies Wehner in der Al-Fadschr – Die Morgendämmerung. Zeitschrift für Muslime und interkulturelle Kommunikation, Nr. 90/1998, 47 f. Das in der schiitisch orientierten Al-Fadschr ein Bericht dazu erscheint, zeigt übrigens nochmals die überkonfessionelle Orientierung der Frauen.

An der Tagung 1998 haben nach Angaben von Wehner 130 Frauen teilgenommen, darunter soweit man dies dem Bericht entnehmen kann, alle wichtigen islamischen Frauenvereinigungen in Deutschland und bekannte aktive Einzelpersonen.

69) Ebd. 48.

70) Vgl. auch Wasef Abdelrahman Shadid / Pieter Sjoerd Koningsveld: Integration and Change: Some future prospects, in: Dies. (Hg.): The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe. Kampen 1991, 228-239. Daß diese Entwicklung einer gestaltenden Übernahme der rechtsstaatlichen Voraussetzungen des Aufnahmelandes nicht nur für Deutsch-

Ein weiterer Schritt, der mit diesem Gestaltwandel einhergeht, ist der Wandel der Funktion der Moscheegebäude. Zum einen hat die traditionelle Bedeutung der Moschee als Ort, an dem nicht nur gebetet wird, sondern auch Islam und Koranrezitation gelehrt wird, an Gewicht gewonnen. So stellen Heitmeyer u. a. in ihrer quantitativen Studie zur Lebenssituation türkischer Jugendlicher fest, daß weit mehr als die Hälfte von ihnen für ein bis sechs Jahre einen Korankurs besucht hat.⁷¹

Zum anderen sind die Moscheevereine zu Zentren sozial-kultureller Aktivitäten geworden, in denen sowohl Unterstützung durch Fortbildungen im alltäglichen und beruflichen Bereich oder ausländer-spezifische Beratung angeboten wird als auch kulturelle und gesellige Veranstaltungen stattfinden.⁷²

Diese Situation setzt die Mitglieder in ein neues Verhältnis zur Moscheegemeinde. Zwar ist der Heitmeyer-Studie zu entnehmen, daß die Jugendlichen vor allem die islamischen und türkischen Vereine aufsuchen, die in der Nachbarschaft präsent sind, allerdings ist davon auszugehen, daß mit steigendem Alter bzw. steigender Mobilität eher solche Vereine Beachtung finden, deren Angebotsstruktur zu den Interessen der Besucher paßt. Dabei müssen nicht unbedingt die religiösen Interessen die entscheidende Rolle spielen, was wiederum durch die Heitmeyer-Studie bestätigt wird. Die Struktur der angebotsorientierten Gemeinde zieht also nicht unbedingt eine entschiedenere religiös- \rightarrow konfessionelle Einstellung nach sich, sondern verstärkt zunächst nur die Heterogenität der Mitgliederbindung.⁷³

land sondern auch für andere europäische Länder gilt, zeigt die Veröffentlichung von Peter Antes und Peter Graf, in der die muslimischen Deklarationen zum Verhältnis von Islam und Staat in Frankreich und Spanien belegt sind (Strukturen des Dialogs mit Muslimen in Europa. Frankfurt am Main u. a. 1998).

- 71) Heitmeyer / Müller / Schröder a. a. O. 1997, 118 und 258 (Frage 43). Leider wurde bei den Fragen zur gemeinschaftlichen Einbindung nicht zwischen »Moscheeverein« und »türkischem Kulturverein« unterschieden, so daß diese Daten hier kaum verwendet werden können. Zudem ist leider der Unterschied der Einstellungen von weiblichen und männlichen Jugendlichen dem Fragebogenanhang nicht zu entnehmen, sondern nur im Fließtext bei statistischer Signifikanz angegeben.
- 72) In gleicher Weise beschreiben auch Shadid und Koningsveld den Funktionswandel der Moscheevereine in Westeuropa. Sie betonen überdies, daß der Imam der jeweiligen Moschee hierdurch auch eine erweiterte Funktion der »pastoral care« erhalte, die Krankenhaus-, Gefängnis- und Militärseelsorge einschließe (vgl. Shadid / Koningsveld a. a. O. 1995, 36). Diese Aufgabe wird in Deutschland meines Wissens in den wenigsten Fällen durch Imame ausgeführt, sondern meist durch »Laienmitglieder« der Gemeinde.
- 73) Ich konnte bei diversen Moscheebesuchen feststellen, daß manche »Teilnehmer« oder »Teilnehmerinnen« gar nicht wissen, welcher Richtung oder welchem Dachverband die betreffende Gemeinde angehört, deren Angebot sie in Anspruch nehmen. Diese Situation ist vergleichbar mit der gerade städtischer Kirchengemeinden. Vgl. dazu beispielhaft die Erfahrung eines Interviewers bei der letzten Kirchenmitgliedschaftsstudie: Fremde Heimat

Denn der Moscheeverein wird potentiell zum Dienstleister auch für nicht aktiv Gläubige.

Die Pluralität des Islam in Deutschland zeigt sich auf institutioneller Ebene somit nicht nur in ›konfessionellen‹, ethnischen oder politischen Unterschieden, sondern entwickelt sich zunehmend auch in einer Binnenspezialisierung auf unterschiedliche Zielgruppen hin. So gibt es mittlerweile verschiedene überregionale, interessenorientierte islamische Institutionalisierungen – nicht nur für Frauen, sondern auch für Studentinnen und Studenten (MSV, Muslimische Studentenvereinigung, Frankfurt), Jugendliche (Islamische Pfadfinder, München, u. a.), Ökonomen (AGIW, Arbeitsgruppe islamischer Wirtschaftswissenschaftler) und Pädagogen bzw. Lehrerinnen und Lehrer (AGIP, Arbeitsgruppe islamischer Pädagogen). Zudem nimmt die Zahl der islamischen Verlage zu.⁷⁴ Islamische erbauliche und theologische Literatur ist dadurch für jeden und jede in deutscher Sprache zunehmend leichter zugänglich – Islam wird dadurch immer individueller und privater rezipierbar.

Die zunehmende Diversifizierung in der zweiten Generation bezieht sich auch auf die Fraueninitiativen. Eine Reaktion darauf ist deren Bestrebung der Vernetzung der »Schwesterngruppen« und Frauenvereinigungen, mit der eine effektivere gesellschaftliche Nutzung der bereits aufgebauten Strukturen erreicht werden soll. Die relativ unabhängige Entwicklung der islamischen Parallelinstitutionen von und für Frauen scheint dabei einerseits dem islamischen Prinzip der Geschlechtertrennung entgegenzukommen⁷⁵ und ist andererseits aber ein deutliches Zeichen für das Interesse der Frauen an Partizipation bei der Gestaltung des Islam im öffentlichen Raum. Ihr stärkstes Interesse gilt dabei der Erziehungs- und Bildungsarbeit. Hierzu entstehen Broschüren und Beratungsdienste, Gruppen, Unterrichtsmaterialien und Ausbildungsgänge an privat errichteten Instituten. Mit der Fokussierung auf den Bereich von Bildung und Erziehung treiben derzeit besonders die muslimischen Frauen eine Intellektualisierung des Islam voran, die damit das Ziel der Institutionalisierung eines eigenständigen Islam in Deutschland anzustreben scheinen, der – wie gezeigt – eine deutlich europäische Struktur haben wird.

Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. v. Klaus Engelhardt / Hermann von Loewenich / Peter Steinacker. Gütersloh 1997, 55.

74) Vgl. »Islamische Verlage«, in: Handbuch der Religionen 1. El 1998, hg. v. Michael Klöcker / Udo Tworuschka, Abschnitt IV-1.3.4. Nach eigener Beobachtung werden mittlerweile weit über 350 deutsche Titel von diesen Verlagen geführt.

75) Wahrscheinlich müssen die Bestrebungen der Musliminnen, Parallelinstitutionen aufzubauen, auch als Ausweichen aus den bestehenden Institutionen verstanden werden aufgrund der Nichtakzeptanz durch die muslimischen Männer.

III. Methodologie und Forschungsaufbau

1. Einführung in die religionswissenschaftliche Perspektive der empirischen Erhebung

In dem 1993 erschienenen Buch »Was will der Islam in Deutschland« von Muhammed Salim Abdullah heißt es zur Lage der Religiosität muslimischer Jugendlicher:

Nur noch 12 Prozent der türkischen Jugendlichen unter 16 Jahren sind gewillt, die religiöse Tradition ihrer Eltern auch unter den gesellschaftlichen Bedingungen der Bundesrepublik beizubehalten. 58 Prozent hingegen haben sich bereits vom Islam »distanziert«; 22 Prozent räumen ein, sich nur deshalb religiös zu betätigen, »weil ihre Eltern es wollen oder entsprechenden Druck auf sie ausüben«.¹

Diese Bestimmung des quantitativen Verhältnisses der Zustimmung bzw. Ablehnung der religiösen Tradition der Eltern eröffnet einen wichtigen Problemhorizont für die Frage nach der Religiosität der in Deutschland lebenden Musliminnen: Der Islam scheint durch die Übernahme in der zweiten Generation einem Wandel unterzogen zu sein. Um die neue Situation jenseits einer statistischen Trendeinschätzung und Bewertung verstehen zu können, wurde der Blick in der nachfolgenden Studie durch eine qualitative Erhebung auf die Frage gelenkt, wie sich »Distanzierung« und »Beibehaltung« bei den Musliminnen konkret gestaltet bzw. wie die Musliminnen ihre Religiosität selbst verstehen und in Hinsicht auf die Elterngeneration und ihre eigene Lebenssituation deuten.

Dazu ist zum einen der Umgang mit den religiösen Pflichten bzw. die religiöse Praxis zu erheben. Zum anderen muß dann danach gefragt werden, wie die jungen muslimischen Frauen der zweiten Generation ihr Verhältnis zum Islam und zur Tradition ihrer Eltern selbst verstehen und einschätzen: Wo deuten sie ihre Vorstellungen und Handlungen selbst als Distanzierung oder Beibehaltung der Tradition ihrer Eltern? Oder greifen die Musliminnen auf ganz andere Kriterien zur Deutung ihrer religiösen Einstellung und Praxis zurück? Welche Rolle spielt die Tradition?

Die Orientierung an den Selbstbeschreibungen der Musliminnen schließt darüber hinaus das Interesse an der erzählten biographischen Entwicklung ihrer religiösen Überzeugungen und Handlungen ein. Denn es sollte in dieser qualitativen Erhebung nicht nur um die Ergebnisse von individuellen Meinungs- und Erfahrungsprozessen gehen, sondern auch darum, die auf einen bestimmten Kontext

1) Abdullah a. a. O. 1993, 31.

bezogenen Deutungsmuster und Bedeutungszuweisungen durch die Musliminnen zu rekonstruieren.

Deutungsmuster bilden ein Orientierungs- und Rechtfertigungspotential von Alltagswissensbeständen in der Form von eher latenten Situations-, Beziehungs- und Selbstdefinitionen, in denen die Perspektive der handelnden Personen auf sich selbst und auf die Welt zum Ausdruck kommt.²

Der Islam wird aus dieser Untersuchungsperspektive als ein prinzipiell offenes »Diskursfeld« verstanden, »als eine Arena, in der zahlreiche Akteure untereinander aushandeln, was der Islam ›ist.«³ Das bedeutet gleichzeitig eine methodische Absage an alle Metaurteile über das Wesen des Islam, um die Aussagen der Musliminnen als Strategien der Herstellung und Deutung ihrer Wirklichkeit in den Blick zu bekommen. Im religionswissenschaftlichen Kontext ist dann der Islam in Deutschland nicht als Verfallsprodukt oder Abart zu bewerten, sondern als eine religiöse Gestalt in der Vielfalt seiner Entwicklung. Schon der kanadische Religionswissenschaftler Wilfred Cantwell Smith machte darauf aufmerksam, daß die offiziellen Institutionen und Schriften nur eine Quelle zur Erforschung von Religionen sein können, eine weitere wichtige Quelle zum Verständnis einer Religion sei überdies der Glaube der einzelnen:

To know Islam, as to know any religion, is not only to be appraised of, even carefully acquainted with, its institutions, patterns, and history, but also to apprehend what these mean to those who have the faith.⁴

Die auch an der Fragestellung explizierte Notwendigkeit, die Aufmerksamkeit der Untersuchung auf die Selbstbeschreibungen der Untersuchten zu fokussieren,

-
- 2) Dietlind Fischer / Albrecht Schöll: Deutungsmuster und Sinnbildung. Ein sequenzanalytischer Zugang nach der »objektiven Hermeneutik«, in: Comenius-Institut (Hg.): Religion in der Lebensgeschichte. Interpretative Zugänge. Gütersloh 1993, 20.
 - 3) Werner Schiffauer: Ausbau von Partizipationschancen islamischer Minderheiten als Weg zur Überwindung des islamischen Fundamentalismus?, in: Heiner Bielefeld / Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Politisierte Religion. Frankfurt am Main 1998, 418-437.
 - 4) Wilfred Cantwell Smith: Islam in Modern History. Princeton 1957, 8. Wenngleich der radikalen Forderung Smith, daß eine sympathisierende und freundschaftliche Haltung zum fremden Glauben oder den Gläubigen gegenüber hergestellt werden soll, hier nicht gefolgt wird. Denn Smith fordert aus dieser Überzeugung heraus auch: »Anything that I say about Islam as a living faith is valid only in so far as Muslims can say ›amen‹ to it« (Ders.: Comparative Religion: Wither – and Why?, in: Mircea Eliade / Joseph M. Kitagawa [Hg.]: The History of Religions. Essays in Methodology. Chicago, London 1959, 43). Allerdings räumt Smith durchaus ein, daß ein Forscher durch seine Außenperspektive eine neue Sichtweise auf die Religion eröffnen kann, die der Gläubige nicht nachvollzieht. Als Beispiel nennt er hier die historisierende Betrachtungsweise (ebd.).

findet ihre Entsprechung in weiteren theoretisch systematischen Überlegungen im religionswissenschaftlichen Diskurs. So plädiert Peter Antes⁵ dafür, daß in der Religionswissenschaft von »Religion« als solcher nur als »Arbeitsbegriff« gesprochen werden sollte. Religionswissenschaft habe in erster Linie nicht mit Religion als kultureller Erscheinung zu tun, sondern nur »im Sinne des in den Gläubigen ausmachbaren Selbstverständnisses«⁶. Insofern ist ein induktives Verfahren in der Religionswissenschaft zu wählen, das in der Lage ist, »Religiös-Sein« als Bestandteil des menschlichen Lebens zu fassen. In die gleiche Richtung deutet auch der Entwurf einer »Diskursiven Religionswissenschaft« von Hans G. Kippenberg.⁷ Religion sollte danach in ihrem Diskurs- und Handlungskontext untersucht werden. Dabei geht es Kippenberg insbesondere darum, daß Religion weder nur als ein abstrakt definiertes Phänomen verstanden werden kann, noch allein in seiner subjektiven Bedeutung als Transzendenzerfahrung des einzelnen aufgeht. Vielmehr sei es ein Forschungsdesiderat der Religionswissenschaft, die Bedeutung von Religionen zur Begründung und Eröffnung von Handlungskompetenzen zu erforschen.⁸

Im Rahmen meiner Untersuchung soll dem die Analyse der islamischen Lebensführung und die methodische Annahme des Islam als prinzipiell offenes »Diskursfeld« Rechnung tragen.⁹

Aufgrund der Perspektive der Untersuchung kamen bei der Wahl der Erhebungsmethoden vor allem Methoden aus dem Bereich der qualitativen Sozialforschung in Verknüpfung mit Feldforschungsmethoden in Betracht.¹⁰

-
- 5) Peter Antes: Die Religionswissenschaft als Humanwissenschaftliche Disziplin, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 1979, 275-282.
 - 6) Antes a. a. O. 1979, 276.
 - 7) Hans G. Kippenberg: Diskursive Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert, in: Burkhard Gladigow / Hans G. Kippenberg (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München 1993, 9-23. Und siehe auch Ders. a. a. O. 1991, 21-60.
 - 8) Vgl. Kippenberg a. a. O. 1991, 59 f.
 - 9) Vgl. hierzu auch die Ausführungen zum religionswissenschaftlichen Ertrag des Begriffs der islamischen Lebensführung in Kapitel I.1.2.
 - 10) Da sich die Disziplin der Religionswissenschaft bislang meist auf philologisch-historische Arbeit beschränkte, existieren kaum methodische Reflexionen zur empirischen Religionsforschung aus ihren Reihen. Ein erster Versuch dieses Desiderat zu füllen, ist die Arbeit von Martin Baumann, die einen ersten Einblick in einige für das Fach relevante qualitativ-empirische Methoden und gibt: *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft. Hinweise zur religionswissenschaftlichen Forschung (Religionen vor Ort – Religionswissenschaftliche Feldforschungen, Bd. 1, hg. v. REMID e. V.)*. Marburg 2. überarb. und erw. A. 1999.

2. Qualitative Erhebungsmethodik in der Sozialforschung

2.1 Vorüberlegungen

Ein mittlerweile klassisches Verfahren der Erhebung von qualitativen und biographisch orientierten Daten ist das narrative Interview nach Fritz Schütze¹¹.

Eröffnet wird ein solches Interview durch die dem Thema entsprechende Eingangsfrage (möglichst offene Erzählaufforderung), die die Haupterzählung der Interviewpartner stimulieren soll. Das Interesse gilt dabei entweder der Lebensgeschichte oder einem bestimmten, zeitlichen und thematischen Ausschnitt aus der Biographie der Befragten. Zu einem zentralen Kriterium der Gültigkeit der Information wird bei der Auswertung, ob es sich bei den Ausführungen vor allem um eine Erzählung handelt. Denn Schütze geht von einer Analogie zwischen Darstellung in der Erzählung und erzähltem Erleben aus:

In der narrativ-retrospektiven Erfahrungsaufbereitung wird prinzipiell so berichtet, wie die lebensweltlichen Ereignisse (Handlungen oder Naturereignisse) vom Erzähler als Handelndem erfahren worden sind.¹²

Daß Erzählungen reichhaltigere Versionen eines Geschehens oder von Erfahrungen liefern als andere Formen der Darstellung wird damit begründet, daß sich der Erzähler beim Erzählen in gewisse »Zugzwänge« des Erzählens verstrickt (Zwang, die Geschichte bis zum Ende zu erzählen; Zwang, nur das und gleichzeitig alles für die Geschichte notwendige zu erzählen).

11) Zur Hervorlockung und Analyse von Erzählungen thematisch relevanter Geschichten im Rahmen soziologischer Feldforschung – dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Kommunikative Sozialforschung, München 1976, 159-260. Ders.: Biographieforschung und narratives Interview, in: Neue Praxis, 3 (1983), 283-293. Fritz Schütze hat kein Standardwerk geschrieben, sondern nur an »entlegenen« Orten Aufsätze zu seiner Methode publiziert. Überhaupt muß man sagen, daß es keine Standardwerke zur Qualitativen Sozialforschung gibt. Es erscheinen lediglich verschiedene Einführungen zu den qualitativen Methoden. Jede konkrete qualitative Untersuchung arbeitet dann wieder mit eigenen, dem spezifischen Gegenstand angemessenen Modifikationen der Methodik. Zur Einführung vgl. etwa Siegfried Lamnek: Qualitative Sozialforschung. Methodologie (Bd. 1) und Methoden und Techniken (Bd. 2). München 1988/1989 und Ulrich Flick: Qualitative Methoden. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften. Reinbek bei Hamburg 1995.

12) Fritz Schütze a. a. O. 1976, 197.

Je stärker der Erzähler seine eigene Interessenlage und seine eigenen Handlungsbeiträge zu verschleiern wünscht, desto intensiver wird er den dreifachen Zugzwang des Erzählens bemerken und als Bedrohung empfinden¹³

und zu anderen Darstellungsformen übergehen, so die Argumentation Schützes. Seine implizite Annahme, damit ließe sich Zugang zu den tatsächlichen Erfahrungen und Ereignissen gewinnen (s. o.), ist schon verschiedentlich kontrovers diskutiert worden,¹⁴ was zu dem Ergebnis führte, daß man heute auch die »Erzählung« als eine Form der Konstruktion des Erlebten begreift, die vom sozialen Kontext und von der aktuellen Situation des Befragten sowie von der Thematik (Fragestellung) abhängen, innerhalb der sie abgerufen wird. Diese Erkenntnis, die heute bereits meist in der Auswertung berücksichtigt wird,¹⁵ hat m. E. aber auch Konsequenzen für die Anlage der Erhebungssituation. Das Argument für eine offene Interviewsituation, in der der Forscher sich möglichst nach dem offenen Eingangsimpuls vollständig zurück zu halten hat, um die Erzählung nicht zu beeinflussen, ist unter diesem Gesichtspunkt kritisch zu betrachten.

Geht man davon aus, daß der Interviewer in jedem Fall den Interviewten durch seine Fragestellung und Person auch in der Wahl und der Art der Erzählaufforderung beeinflusst, kann diese Erkenntnis auch dafür sprechen, daß der Forscher sich bewußt mit seinen Fragen einbringt und so eine Gesprächssituation schafft, die dann als Ganze der anschließenden Textinterpretation zugänglich ist. Die Interviewsituation ist weder eine natürliche Situation, noch ist der Interviewer, v. a. wenn er zugleich Forscher ist, als *tabula rasa* zu betrachten, der vorbehaltlos alles in sich aufnehmen und verstehen kann.

Als an dieser Methode der »Hervorlockung von Erzählungen« besonders positiv hervorzuheben ist m. E. die Operationalisierung der Erkenntnis, daß Menschen sehr viel mehr von ihrem Leben »wissen« und darstellen können, als sie in ihren Theorien über sich und ihr Leben aufgenommen haben. Dieses Wissen ist den Informanten oft auf der Ebene der erzählerischen Darstellung verfügbar, nicht aber auf der Ebene von Theorien.¹⁶

Eine Methode ist aber nur jeweils so gut, wie sie angemessen den jeweiligen Untersuchungsgegenstand aufbereiten kann. Führt man solche Interviews zur Datenerhebung durch, so stehen vor allem der Verlauf und die Organisation des Lebens-

13) Ebd. 226.

14) Vgl. Martin Kohli / Günther Robert (Hg.): *Biographie und soziale Wirklichkeit. Neuere Beiträge und Forschungsperspektiven*. Stuttgart 1984.

15) Vgl. z. B. Heinz Bude: *Rekonstruktion von Lebenskonstruktionen – eine Antwort auf die Frage, was Biographieforschung bringt*, in: Kohli / Robert (Hg.) a. a. O. 1984, 7-28.

16) Vgl. auch Harry Hermann: *Narratives Interview*, in: Ulrich Flick u. a. (Hg.): *Handbuch Qualitative Sozialforschung*. München 1991, 185.

laufes oder einer spezifischen Lebensphase im Vordergrund der Auswertung. Diese Daten bieten sich also besonders zur Auswertung von Strukturmomenten der Biographie an. Die Frage nach Themen tritt in den Hintergrund, insbesondere wenn nicht explizit nach ihnen gefragt wird. So ist in Hinblick auf die hier zu operationalisierende Fragestellung die Anwendung rein offener, narrativer Interviews mit folgenden konkreten Problemen verbunden:

- Geschichten können nur über bestimmte Erfahrungen oder Erlebnisse erzählt werden. Routinehandlungen wie z. B. ein Tagesablauf, Gewohnheiten beim Beten, Essen, etc. werden nicht durch Geschichten wiedergegeben, sondern eher in Berichtsform. »Erzählbar ist immer nur die Geschichte von etwas, nicht aber ein Zustand oder eine immer wiederkehrende Routine«. ¹⁷
- Erzählungen werden immer dann relevant, wenn es einen Spannungsbogen vom Anfang zum Ende gibt. Joachim Matthes sieht hier ein Problem in der Anwendung dieser Methode in fremden Kulturen, da die Gültigkeit eines in einer Kultur vorherrschenden Erzählschemas nicht ohne weiteres in anderen, nicht-westlichen Kulturen vorausgesetzt werden könne. ¹⁸ Des Weiteren ist m. E. in diesem Zusammenhang auch der Gebrauch von Erzählmustern zu bedenken, die eine Erfahrung quasi schematisch organisieren können. Das prominenteste Beispiel ist wohl die »Konversionserzählung«, die jeweils ein gruppenspezifisches Schema aufweisen kann und von den Mitgliedern einer solchen Gruppe als Erweis der Mitgliedschaft erwartet wird. ¹⁹
- Es ist zu bedenken, ob sich die offene, narrative Interviewform für die spezifische Situation der Gruppe der Musliminnen, die befragt werden sollten, eignet. Aus der Erfahrung mit einigen vorab geführten Interviews mit jungen Musliminnen und Muslimen wurde deutlich, daß die Fremdheit der Familiensozialisation und Teile der religiösen Kultur die Situation zwischen mir, der Interviewerin, und den Interviewten stark beeinflussten. Die Fremdheits- und auch die Diskriminierungserfahrungen der türkischen Musliminnen und Muslime in Deutschland hatten zwar die vorab geführten Interviews nicht gänzlich thematisch bestimmt. In einigen Interviews aber wurden aufgrund der Offenheit der Erzählaufforderung vor allem Diskriminierungserfahrungen erzählt. Im Nachgespräch stellte sich heraus, daß die jungen Frauen dachten, dies sei vielleicht

17) Ebd. 183.

18) Über die Arbeit mit lebensgeschichtlichen Erzählungen in einer nichtwestlichen Kultur, in: Kohli / Robert (Hg.) a. a. O. 1984, 284-295. Matthes kritisiert: »wird nicht mit der Idee, lebensgeschichtliche Erzählungen zu generieren, bereits unterstellt, in der untersuchten Kultur gelte ein ›westlichen‹ Kulturen vergleichbares, individuumbezogenes Biographie-Paradigma, über das erlebte Sachverhalte zu unverwechselbaren und kontinuierlichen ›Lebensgeschichten‹ organisiert werden?« (286).

19) Vgl. Sprondel a. a. O. 1985, 549-558.

mein eigentliches Forschungsinteresse oder meinten, dies sollte es sein. Über das Verhältnis zur Religion hatte ich dabei so gut wie nichts erfahren. Eine andere Muslimin empfand meine Zurückhaltung als Unfreundlichkeit und Arroganz. Eine konkrete Frage zum Islam wurde von ihr positiv als Offenlegung meiner von ihr unterstellten »eentlichen« Fragestellung gewertet.

Ein Fazit aus den gesammelten Erfahrungen war, daß eine Gruppe, die sich latent als diskriminierte, nicht gehörte Minderheit versteht, schwerlich mit rein offenen Interviews zu befragen ist. (Es sei denn ich möchte ausschließlich etwas über die schwierigen Erfahrungen der Muslime in der deutschen Gesellschaft erfahren.) Eine aktive Muslimin, die ich interviewen möchte, nicht aber nach ihrem Verhältnis zum Islam befrage, sondern nur um eine beliebige Erzählung bitte, wird mich leicht für eine ignorante Fremde halten, die etwas hinter ihrem Rücken erfahren möchte. Entweder wird die Offenheit als Einseitigkeit oder Verheimlichung meiner Motive interpretiert und darum als eine weitere subtile Diskriminierung. Oder die Offenheit des Interviews wird zur Anklage genutzt, was wiederum weitgehend an meiner Fragestellung vorbeiginge.

- Auch wenn sich mein Gegenüber nicht als Vertreterin einer latent diskriminierten Minderheit versteht, führt die vorausgesetzte Fremdheit leicht dazu, von der Erzählung abzukommen und zur Erklärung »des« Islam überzugehen. So verstrickte mich eine andere Muslimin immer wieder in ein »Expertengespräch« über Islam, obwohl ich doch »nur« ihre Lebensgeschichte hören wollte.

Insgesamt veranlaßten mich meine Erfahrungen mit den vorab geführten offenen Interviews dazu, für die Studie mit Leitfaden gestützten Interviews zu arbeiten.

2.2 Das durch einen Leitfaden gestützte Interview

Für die Organisation von Leitfaden-Interviews gibt es mittlerweile verschiedene Methoden. Hier ist das »fokussierte« Interview zu erwähnen, das von Merton und Kendall²⁰ für die Medienforschung entwickelt wurde. Nach der Vorgabe eines einheitlichen Reizes (Film, Bild etc.) wird anhand eines Leitfadens dessen Wirkung auf die Interviewten untersucht. Das »halbstandardisierte« Interview, von Scheele und Groeben²¹ entwickelt, hat vor allem die Hervorlockung subjektiver

20) Robert K. Merton / Paul L. Kendall: Das fokussierte Interview (1946), in: Christel Hopf / Elmar Weingarten (Hg.): Qualitative Sozialforschung. Stuttgart 1979, 171-203.

21) Brigitte Scheele / Norbert Groeben: Dialog-Konsens-Methoden zur Rekonstruktion Subjektiver Theorien: die Heidelberger Struktur-lege-Technik (SLT), konsensuale Ziel-Mit-

Theorien der Befragten zum Ziel. Es wird angenommen, daß der Befragte über einen komplexen Wissensbestand zum Thema der Untersuchung verfügt. Dieser Wissensbestand enthält explizit verfügbare Annahmen, die der Befragte spontan äußern kann, und solche, die erst durch Unterstützung des Interviewers mit Hilfe verschiedener Typen von Fragen hervorgehoben werden müssen.

Für die Frage nach dem Verhältnis zur religiösen Praxis und nach Deutungsmustern der religiösen Identität der Musliminnen habe ich auf zwei verwandte Verfahren der Leitfaden-Interviews zurückgegriffen: auf das von Witzel²² vorgeschlagene »problemzentrierte« Interview und auf das von Flick²³ entwickelte »episodische« Interview. Beide Techniken sind bisher stärker in der Psychologie verwendet worden. Das »problemzentrierte Interview« und das »episodische Interview« integrieren in spezifischer Weise Elemente aus mehreren Methoden. Mit meiner Vorgehensweise habe ich zwei Befragungsansätze miteinander vermittelt: das thematisch organisierte Interview mittels eines Leitfadens und das narrative Interview. Der Leitfaden systematisiert den Problemaufriß thematisch, dient aber während des Interviews nur als Hintergrundfolie, da der »Gesprächsfaden« des Interviewten im Mittelpunkt des Interesses steht. Durch Nachfragen, Zurückspiegeln und Zusammenfassen des Gesagten kann der Interviewer seine ersten Interpretationen durch die Befragten kontrollieren und korrigieren lassen und den Befragten helfen, ihre eigenen Aussagen zu systematisieren. Unterstützt wird dieses thematische Nachfragen, das eher auf Berichte von Situationen und Explikationen von Begriffen und ihren Beziehungen untereinander abzielt, durch Aufforderungen zum Erzählen von thematisch relevanten Situationen (»Episoden«). Episodische Erzählungen haben den Vorteil, daß in ihnen Erfahrungen nicht zu einem erzählbaren Ganzen stilisiert werden müssen, da es an episodisch-situativen Formen des Erfahrungswissens ansetzt.²⁴

Dem Interview sollte nach Witzel ein Kurzfragebogen vorausgehen, der formale Informationen abfragt. Der Kurzfragebogen soll die Erhebung einiger notwendiger biographischer Daten erleichtern. Insbesondere bei der Frage nach konkreten Formen der religiösen Praxis bzw. der Erfüllung der religiösen Pflichten kann der Fragebogen hilfreich sein. Er macht die Erhebung von Kurzdaten möglich, ohne solche Abfragen im Interview selbst einbauen zu müssen. Jedoch ist

tel-Argumentation und kommunikative Flußdiagramm-Beschreibung von Handlungen. Tübingen 1988.

22) Andreas Witzel: Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Überblick und Alternativen. Frankfurt am Main, New York 1982. Ders.: Das problemzentrierte Interview, in: Gerd Jüttemann (Hg.): Qualitative Forschung in der Psychologie. Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder. Weinheim 1985, 227-255.

23) Uwe Flick a. a. O. 1995, 124 ff.

24) Vgl. ebd. 125.

hier kritisch anzumerken, daß er die Interviewsituation anfänglich auch negativ beeinflussen kann, wenn durch ihn ein Frage-Antwort-Schema im Interview ausgelöst wird.

3. Operationalisierung der Fragestellung zu einem Leitfaden der Befragung

Wie im ersten Kapitel zum theoretischen Bezugsrahmen der Untersuchung deutlich wurde, steht das Interesse an der Erhebung der religiösen Praxis und Deutungsmuster der Musliminnen in einem weiteren religionssoziologischen Bezug zur Erforschung islamischer Lebensführung in der westlich-modernen Gesellschaft. Gemäß den Grundsätzen²⁵ einer qualitativ empirischen Untersuchung, wonach der Forschungsprozeß zirkulär organisiert wird, sollte die Erhebung weitgehend frei sein von allzu konkreten Hypothesen und sich zunächst den subjektiven Beschreibungen der Musliminnen zuwenden.

Die Erhebung sollte zweifaches leisten: die religiösen Praxisformen und die entsprechenden Deutungsmuster bzw. Lebensführungskonzepte der Musliminnen zu erfassen. Somit galt es für die Erstellung des Leitfadens zum einen das ›Was‹ und das ›Wie‹ von Praxis und zum anderen verschiedene Dimensionen des Selbstbezuges zur Darstellung von (religiösen) Deutungsmustern zu berücksichtigen.

Folgende Überlegungen zu Praxisformen und Dimensionen des Selbstbezuges haben die Erstellung des Leitfadens, der im Anhang dokumentiert ist, geleitet:

Religiöse Praxis

Unter dem Gesichtspunkt der »religiösen Praxis« sollten Handlungen erhoben werden, die die Befragte routinemäßig bzw. regelmäßig durchführt oder auch einmalig ausgeführt hat und selbst als religiösen Akt versteht. Hierzu zählten die Ausübung der Pflichten, sufische Praktiken oder Lektüre religiöser Schriften, islamische Bildungsveranstaltungen, das Begehen von Festen und auch Kontakte zu anderen Religionsgemeinschaften.

Diachrone Perspektive

Unter der »diachronen Perspektive« sollte berücksichtigt werden, wie sich die Befragte in zeitlicher Abfolge selbst beschreibt. Für die Untersuchung hieß dies konkret, daß von Interesse ist, wie sie möglicherweise die Geschichtlichkeit ihrer

25) Glaser / Strauss a. a. O. 1967.

religiösen Entwicklung bewertet oder gar leugnet. Insbesondere die Eingangsfrage zielte auf diese biographisch-zeitliche Dimension des Selbstbezuges (vgl. unter Punkt 4). Hier sollte es zum einen darum gehen, wie die Befragte ihre religiöse Sozialisation (in Familie, Moscheeverein etc.) in ihrem Einfluß auf ihre heutige Situation darstellt. Zum anderen wurden auch Fragen zum zukünftigen Lebensentwurf gestellt: Welchen Handlungsspielraum lassen sich die Befragten selbst für ihren Zukunftsentwurf? Welche Rolle spielt dabei die Religion: gibt sie den Weg vor oder hält sie ihn offen?

Synchrone Perspektive

Die Dimension der »synchronen Perspektive« sollte die verschiedenen Stellungen zu sich selbst, zum eigenen Fühlen, Denken und Handeln in verschiedenen sozialen Kontexten erfassen. Während bei der diachronen Perspektive die spezifische temporale Verknüpfung in den Blick kommen sollte, findet hier das Verhältnis zum sozialen Raum Berücksichtigung: das soziale Gerüst von Solidaritäten und Oppositionen. Gehört die Befragte einer bestimmten Gruppe an? Inwieweit vergemeinschaftet sie ihre Religiosität? Wie stellt sie ihre religiösen Auffassungen im Verhältnis zu möglicherweise problematischen sozialen Kontexten dar (Beruf, Freizeit, Geschlechterdifferenz, christliche Feste etc.)?

Zusätzlich zu diesen grundlegenden Dimensionen habe ich zwei Konkretisierungen gesondert berücksichtigt, die mir für meine Untersuchungsgruppe besonders relevant erschienen:

Sozio-kulturelle Rahmung

Die Dimension der »sozio-kulturellen Rahmung« sollte Fragen der gesellschaftlichen Selbstverortung erfassen. Hier geht es zum einen um die Anerkennung der deutschen Gesellschaft durch die Befragte, zum anderen um Erfahrungen der Befragten von Anerkennung oder Nichtanerkennung durch die deutsche Gesellschaft. Hieraus ergeben sich Fragen nach der kulturellen Identifikation oder Nichtidentifikation mit einer »deutschen«, »türkischen«, »kosmopolitischen«, »osmanischen«, »arabischen«, »islamischen« (o. a.) Lebensweise.

Selbstbild als Frau

Hierzu sollte nach dem Selbstbild als muslimische Frau gefragt werden. Inwieweit verknüpfen die Befragten ihr Selbstbild als Frau mit ihrer religiösen Selbstbeschreibung?

Die Trennung der Betrachtung von Praxis und von verschiedenen Dimensionen des Selbstbezuges ist eine rein analytische. In der Lebenspraxis und damit sowohl in der Darstellung der Befragten als auch in meinen konkreten Fragen während des Interviews sind die Bereiche stark ineinander verwoben (vgl. Leitfaden und Kurzfragebogen im Anhang). Zudem war bei der Auswertung ohnehin immer von Interesse, wie die verschiedenen Dimensionen und Praktiken von den Befragten miteinander verknüpft wurden.

4. Datenerhebung

4.1 Zugang zum Feld

Die Interviewpartnerinnen habe ich zum Teil über die direkte Anfrage an Moscheegemeinden erhalten. Hilfreich waren auch Adressen aus dem vom HUDANetzwerk²⁶ herausgegebenen 1. Muslimischen Frauen-Almanach (1996). Zumeist aber habe ich durch das Schneeballsystem meiner bestehenden Kontakte zu Musliminnen und Muslimen und über die Teilnahme an verschiedenen Veranstaltungen über den Islam Gesprächspartnerinnen gefunden. Die meisten Frauen waren bestrebt, mir behilflich zu sein und zum Beispiel auch dann, wenn sie selbst kein Interview geben wollten, mir eine andere Gesprächspartnerin zu empfehlen bzw. mich weiter zu empfehlen. Eine solche Empfehlung oder auch eine freundschaftliche Mittelsperson waren in der Regel sehr hilfreich, insbesondere damit sowohl die nichtinstitutionalisierten engagierten Musliminnen als auch die nichtpraktizierenden Musliminnen ihre Zusage zu einem Interview aufrechterhielten.

Um Musliminnen für ein Gespräch zu gewinnen, die einem der Moscheevereine angehören, habe ich nicht nur Kontakt mit verschiedenen Ortsvereinen aufgenommen, sondern auch mit den Dachverbänden.²⁷ Dieser Kontakt gestaltete sich im Gegensatz zum Kontakt mit einzelnen Ortsvereinen nicht ganz problemlos. Ein Interview aus dem Verband der VIKZ wurde mir gewährt, allerdings nur unter Anwesenheit der vermittelnden Leiterin und ohne Genehmigung des Vorstandes.²⁸ Dieses Interview habe ich zwar geführt, aber für die vorliegende Arbeit nicht verwendet. Meine Anfrage an *Milli Görüş*, an Frauengruppen teilnehmen zu dürfen und Frauen zu befragen, wurde trotz eines langen und durchaus positiven Gesprächs mit Mitgliedern des Bundesvorstandes nicht gewährt. Zwar hatte man grund-

26) Vgl. Kapitel II.1.3.2.

27) Zu den verschiedenen islamischen Dachverbänden vgl. Kapitel II.1.2.

28) Diese zurückhaltende Praxis der VIKZ hat sich m. W. mittlerweile zu einer Öffnung hin gewendet.

sätzlich ein Interesse an einer solchen Untersuchung, wollte aber vermeiden, daß Falsches über *Milli Görüş* geschrieben werde und lieber eine eigene Untersuchung anstrengen.²⁹ Eines der Interviews, die später dennoch mit Mitgliedern zustande kamen, ist in der Arbeit dokumentiert; die Interviews wurden ohne Anfrage an den Verband – sozusagen privat – erteilt. Der Verein der *Nurculuk* war hingegen meiner Anfrage gegenüber sehr aufgeschlossen und kam mir hilfreich entgegen. Auch ein Interview aus diesem Verein ist im folgenden dokumentiert (zur systematischen Auswahl der Interviews s. u.).

4.2 Technik der Erhebung

Zentral für die Erhebung ist die Wahl der Einstiegsfrage. Hier sollte ein möglichst offener Erzählfluß der Befragten eingeleitet werden, der gleichzeitig das Thema schon fokussiert.

Das bedeutet für den Interviewer zum einen gerade in der Anfangsfrage nochmals das methodische Prinzip des Erzählens auszusprechen, zum anderen eine relativ allgemeine Frage zu stellen, die erzählerisch ausgestaltet werden kann, ohne daß man bereits das Augenmerk auf einen bestimmten Aspekt der Problemstellung beschränkt hat.³⁰

Entsprechend habe ich in meiner Untersuchung alle Interviews in etwa mit der Frage eingeleitet: »Ich möchte, daß Du mir einfach aus Deinem Leben erzählst. Besonders interessiert mich dabei, welche Berührung Du mit dem Islam hast. Aus dem Fragebogen entnehme ich, daß Du erst später / schon früh mit dem Islam in Kontakt gekommen bist / eher keinen Kontakt (mehr) zum Islam hast. Wie kommt denn das, war das immer schon so oder gab es da mal andere Zeiten? Erzähl' doch einfach mal!« Aufgabe der Interviewführung war es, keinen elaborierten Diskurs über islamische Theologie zu führen, sondern durch alltagssprachliche Formulierungen Alltägliches, subjektive Theorien, aber auch Unreflektiertes und kleinere episodische Erzählungen zur Sprache kommen zu lassen.

Die Technik des Befragens richtete sich nach folgenden Kriterien:

- die Erinnerungs- und Mitteilungsbereitschaft der Befragten stärken,
- die Herstellung einer vertrauensvollen Atmosphäre fördern,

29) So jedenfalls wurde im anschließenden Briefwechsel die Ablehnung begründet. Knapp zwei Jahre später ist eine Studie über Musliminnen in Deutschland und ihre Diskriminierungserfahrungen von der *Milli Görüş* nahen DIF erschienen. Dies.: SchleierHaft – Zur Situation muslimischer Kinder und Jugendlicher in Schule und Ausbildung. Köln 1996.

30) Andreas Witzel, a. a. O. 1982, 96.

- die Fragen nicht zu rasch und sprunghaft aufeinander folgen lassen,
- nicht den Leitfaden ›abhandeln‹, sondern Raum für den Erzählzusammenhang lassen, den die Befragte wählt,
- Suggestivfragen ausschließen,
- wiederholte Erzählaufforderungen enthalten,
- Nachfragen in Hinblick auf Motive berücksichtigen,
- umgangssprachliche Formulierungen einer elaborierten Sprache vorziehen,
- sich nicht auf einen Expertendisput einlassen.³¹

Daraus folgte, daß die Interviews in ihrem Ablauf zum Teil sehr unterschiedlich sind. Nicht immer wurden alle Fragen explizit angesprochen, und manchmal ergab das von der Befragten Erzählte Anlaß zu zusätzlichen Nachfragen, die in dieser Weise anderen Interviewpartnerinnen nicht gestellt wurden. Auch verbot diese Technik das korrigierende Eingreifen bei problematischen Aussagen über historische, reale Vorgänge etc., da hier sonst ein »Expertendisput« eingesetzt hätte.

Insgesamt habe ich 19 Interviews auf Band aufgenommen, daneben habe ich im Laufe meiner teilnehmenden Beobachtung bei Veranstaltungen von Gemeinden, Akademien u. ä. viele Gespräche mit Musliminnen türkischer und deutscher Herkunft geführt. Die Aufzeichnung der Interviews begann manchmal schon während die Befragten den Kurzfragebogen ausfüllten, wenn sich bereits hier ein Gespräch entwickelte. Alle Interviews wurden transkribiert.

Die Interviews dauerten zwischen einer Stunde und vier Stunden. Bis auf zwei wurden alle Interviews entweder bei den Befragten zu Hause oder in der betreffenden Moschee geführt. Bei allen Interviews ging ein Gespräch oder ein Besuch ohne Interview voraus oder es folgte noch ein weiterer Besuch. Sofern möglich und vorhanden habe ich vorher oder nachher an jeweils einem Treffen der entsprechenden »Schwesterngruppe«³² teilgenommen.

5. Systematische Auswahl der Interviews

Das Feld der Untersuchung bildeten sunnitisch geprägte Musliminnen, die in Deutschland aufgewachsen sind und deren Eltern aus der Türkei nach Deutschland emigriert sind. Ziel des formalen Sampling war es, möglichst unterschiedliche

31) Vgl. Ursula Boos-Nünning: Qualitative Interviews in der Ausländerforschung: Wissenschaftler – Interviewer – Ausländische Befragte, in: Jürgen H. P. Hoffmeyer-Zlotnik (Hg.): Qualitative Methoden der Datenerhebung in der Arbeitsmigrantenforschung. Mannheim 1986, 42-77.

32) Vgl. Kapitel II.1.3.1.

Stile der Religiosität zu berücksichtigen, um eine möglichst breite und kontrastive Erfassung innerhalb des Feldes zu ermöglichen. Hierzu wurden unterschiedliche Sozialformen (erster äußerer Indikator: Moscheevereinszugehörigkeit oder nicht) und unterschiedliche subjektive Ausdrucksformen (erster äußerer Indikator: Tragen eines Kopftuchs oder nicht) miteinander kombiniert. Daraus ergaben sich dann folgende formale Auswahlkriterien:

	Im Moscheeverein eingebunden	Nicht im Moscheeverein eingebunden
Kopftuch	Feld 1	Feld 2
Kein Kopftuch	Feld 3	Feld 4

Allein schon in Hinblick auf die praktische Durchführbarkeit ist bei einer qualitativen Erhebung die Zahl der Interviews im Verhältnis zu statistischen Erhebungen gering. Von den 19 aufgezeichneten und zur Auswahl stehenden Interviews habe ich sieben Interviews für die vorliegende Arbeit berücksichtigt. Neben der forschungstechnischen Entscheidung für eine Höchstanzahl wurde die Auswahl der sieben Interviews danach getroffen, zwei Interviews für jedes Feld zu sondieren; nur aus Feld 3 wurde nur ein Interview gewählt (dazu s. u.).

Des weiteren wurden Elemente der Kontrastierung bei der Auswahl der Fälle innerhalb der Gruppen verwendet. Hierbei stand die Kontrastierung durch die unterschiedlichen Selbstdeutungen der biographischen Aneignung des Islam im Mittelpunkt. Unter diesem Gesichtspunkt wurden Fälle aufgrund ihrer Verschiedenheit zu einem anderen Fall in der gleichen Gruppe ausgewählt. Zudem wurde nach theoretisch und empirisch besonders interessanten Fällen selektiert. So sind beispielsweise zwei Fälle aus der Gruppe der »Nichtkopftuchträgerinnen« und »Vereinsfernen«, die trotzdem Bezüge zum Islam aufweisen, in die Analyse einbezogen – anstelle einer Person, die gar keinen Bezug mehr zum Islam hat.

Weiterhin habe ich viel Zeit darauf verwendet, eine Person zu finden, die in die Gruppe der Moscheevereinsnahen gehört, aber kein Kopftuch trägt (Feld 3). Besonders interessant sind solche Fälle (Feld 3 und 4) auch darum, weil sie in bisher vorliegenden Untersuchungen weder empirisch noch theoretisch berücksichtigt wurden, obwohl anzunehmen ist, daß sie statistisch mittlerweile einen breiten Raum einnehmen.³³ Diese Musliminnen nehmen nur zu bestimmten Gelegenheiten Kontakt zum Moscheeverein auf (z. B. Trauerfall, Hochzeit etc.). Es ist nicht einfach, sie ausfindig zu machen, da sie weder an speziellen Veranstaltungen von

33) Siehe zur zunehmenden Diversifizierung der Moscheegemeindebindung Kapitel II.1.2.

Moscheevereinen oder Akademien zum Islam teilnehmen, noch von den Moscheenahen weiterempfohlen werden als Gesprächspartnerinnen über den Islam. Zu Beginn der Untersuchung war mir darum die Existenz solcher Praktiken unter den Musliminnen nicht bekannt. Erst nach und nach stellte sich in Gesprächen mit verschiedenen Musliminnen und Repräsentanten von Moscheegemeinden heraus, daß das nach formalen Kriterien entworfene Feld 3 durchaus Entsprechungen in der Wirklichkeit hat.

Ein weiteres Kriterium der Auswahl der Interviews betraf das Aspirationsniveau. Für die Auswertung wurden bis auf ein Interview (Feld 3: Interview mit Ferya) letztlich nur Interviews mit Frauen berücksichtigt, die eine Ausbildung bzw. ein Studium abgeschlossen haben oder noch absolvieren.

Die Frauen, die ich interviewte, waren zwischen 20 und 31 Jahre alt.

6. Die Auswertung der Interviews

Mit der oben beschriebenen Form der Datenerhebung und der Art des Sampling ist schon indirekt formuliert, welches Interesse bei der Analyse der Daten verfolgt wird. Die Datenerhebung wurde mit einem Verfahren durchgeführt, das Vergleichbarkeit durch die Vorgabe von Themen bei gleichzeitiger Offenheit für die jeweiligen, darauf bezogenen Sichtweisen gewährleistete: Die Interviews können dadurch sowohl als Einzelfälle behandelt als auch zum Fallvergleich verwendet werden.

Die Untersuchung ermöglicht einen explorativen Überblick über die Pluralität der »islamischen Lebensführung« der zweiten Generation in Deutschland. Hierbei war weder eine quantitative Analyse angestrebt noch eine Interpretation, die die Entwicklung der Religiosität der Frauen aus bestimmten Faktoren heraus kausal bestimmt. Vielmehr war bei der Erhebung und der Auswertung ein Verstehen des Sinnzusammenhanges angestrebt, den die Frauen bei der Aneignung und der alltäglichen Ausübung ihrer Religiosität selbst herstellen. Durch eine vergleichende Auswertung wurde zudem eine deskriptiv typisierende Klassifizierung bestimmter Ausprägungen der islamischen Lebensführung möglich.

Die Auswertung der Interviews orientierte sich nach dem von Strauss (1991) entwickelten und von Flick (1995) modifizierten Verfahren des mehrstufigen »thematischen Kodierens«.

Der erste Schritt richtet sich auf die einbezogenen Fälle, die in einer Reihe von Einzelfallanalysen interpretiert werden. Zu einer ersten Orientierung wird eine Kurzbeschreibung des jeweiligen Falles erstellt, die im Lauf seiner weiteren Interpretation kontinuierlich überprüft und gegebenenfalls modifiziert wird. Sie enthält eine für das

Interview typische Aussage (Motto des Falles), eine knappe Darstellung der Person in Hinblick auf die Fragestellung (z. B. Alter, berufliche Tätigkeit, Zahl der Kinder, wenn dies für den untersuchten Gegenstand relevant ist) und die zentralen Themen, die sie im Interview hinsichtlich des Untersuchungsgegenstandes angesprochen hat. Diese Kurzbeschreibung hat zunächst heuristischen Wert für die anschließenden Analysen. Nach Abschluß der Fallanalyse ist sie (eventuell in überarbeiteter Form) Bestandteil ihrer Ergebnisse.³⁴

Diese Kurzbeschreibung ist in den folgenden Einzelfalldarstellungen unter den Punkten »Zur Person« und »Zusammenfassung« aufgeteilt.

An den ersten Punkt schließt eine vertiefende Analyse des einzelnen Falles an, bei der der Sinnzusammenhang der Auseinandersetzung der jeweiligen Person mit dem Thema Islam erhalten bleiben sollte. Darum wurden für alle einbezogenen Fälle Einzelfalldarstellungen gewählt.

Für die Fallanalysen und -darstellungen entwickelte sich unter Berücksichtigung der Dimensionen des Selbstbezugs folgender Aufbau:

- Aneignung des Islam,
- Deutung des Islam,
- Sozio-kulturelle Rahmung,
- Zum Selbstverständnis als muslimische Frau.

Zur Feinanalyse dieser thematischen Bereiche wurden einzelne Textpassagen sondiert und detailliert interpretiert. Ein Instrument zur Validierung der Interpretationen bestand darin, Ausschnitte aus den Interviews und erste Interpretations-hypothesen jeweils in einer Gruppe von Forscherinnen und Forschern zu diskutieren.³⁵ Grundsätzlich wurden hier allgemeine Prinzipien der hermeneutischen Texterschließung angewendet.³⁶ Dabei ging es um das Verstehen des subjektiven Sinns:

Verstehen des subjektiven Sinns bedeutet eine Rekonstruktion von Motiven, Einstellungen, Erwartungen, Deutungen und »Weltsichten« einer Person, die sich in einem

34) Flick a. a. O. 1995, 206 f.

35) Die Gruppe, die sich im Rahmen des Marburger Graduiertenkollegs »Religion in der Lebenswelt der Moderne« konstituierte, bestand aus Religionswissenschaftlern und Religionswissenschaftlerinnen, Theologen und Theologinnen und Soziologen und Soziologinnen, die alle selbst ein qualitativ-empirisches Forschungsprojekt durchführten und insofern mit verschiedenen Methoden qualitativer Sozialforschung vertraut waren.

36) Vgl. z. B. Friedrich Heckmann: Interpretationsregeln zur Auswertung qualitativer Interviews und sozialwissenschaftlich relevanter »Texte«. Anwendungen der Hermeneutik für die empirische Sozialforschung, in: Jürgen H. P. Hoffmeyer-Zlotnik (Hg.): Analyse verbaler Daten: über den Umgang mit qualitativen Daten. Opladen 1992, 142-167.

Text äußert; das »Meinen«, »Wollen«, die Erwartungen und Wahrnehmungen der Person, kurz, verschiedene Bewußtseinsformen sollen in Texten gefunden werden.³⁷

Leitfragen für eine solche Texterschließung sind (nach Flick):

- die Klärung der Bedingungen der geschilderten Situation,
- die Klärung des Interaktionsvorgangs der erzählten oder berichteten Situation,
- die Herausarbeitung von Techniken und Strategien des Handelns bzw. der Argumentation und
- die Herausarbeitung der Konsequenzen oder Schlußfolgerungen.

Ergebnis dieses ersten Schrittes ist die fallbezogene Darstellung der islamischen Lebensführung der Frauen.

In einem zweiten Schritt wurden in einer vergleichenden, theoretisierenden Betrachtung die Ergebnisse des ersten Schrittes in eine Diskussion über deren »objektiven Sinn« überführt.

Verstehen des »objektiven Sinns« in subjektiven Äußerungen heißt, Aussagen zu machen über die Entstehung, Bedeutung und Wirkung von in Texten repräsentiertem subjektiven Sinn für bestimmte soziale und individuelle Strukturen und Prozesse.³⁸

Die Freilegung »objektiven Sinns« bestimmter subjektiver Äußerungen bedeutet die Anwendung jeweils spezifischer Theorien. In diesem Rahmen ging es um die Einbettung der Analyse in die in Kapitel I.1 und I.2 diskutierten Thesen zum Verhältnis von religiöser Lebensführung, Islam und moderner Gesellschaft. Dadurch konnte ein deskriptiv typisierender Vergleich³⁹ der Fälle unter den systematischen Hinsichten der erarbeiteten Dimensionen des Selbstbezuges vorgenommen werden.

Die von mir entdeckten Richtungen und Tendenzen moderner Formen islamischer Lebensführung der Musliminnen (s. Kapitel VI) bilden nicht alle möglichen denkbaren Typen islamischer Lebensführung ab, sondern zeigen die aus dem vorliegenden Material ableitbaren Ausprägungen.

37) Ebd. 143.

38) Ebd. 143 f.

39) Vgl. dazu Susanne Kluge: Empirisch begründete Typenbildung. Zur Konstruktion von Typen und Typologien in der qualitativen Sozialforschung. Opladen 1999. Kluge zeigt, daß ein deskriptiv typisierender Vergleich auf der Grundlage von Einzelfällen nur vorgenommen werden kann, wenn »empirische Analysen mit theoretischem (Vor-) Wissen verbunden werden« (259).

7. Dokumentation der Interviewzitate und Transkriptionszeichen

Alle Namen und manche persönlichen Daten der Interviewpartnerinnen wurden verändert. Ortsangaben wurden generell ausgelassen und in »Studierstadt«, »Wohnstadt« etc. umbenannt.⁴⁰

Alle »eh«, »ehm« und Wiederholungen einzelner Worte wurden nach der Interpretation der Texte zur besseren Lesbarkeit herausgenommen, sofern sie nicht wichtig für die entsprechende Sequenz waren (wie z. B. deutliches Stocken, Unterbrechen des Redeflusses oder Doppelungen zur besonderen Betonung). Sprachliche Doppeldeutigkeiten durch grammatische Fehler, Abbruch des Satzes etc. wurden beibehalten.

Besondere Transkriptionszeichen:

Wort ... Wort	Auslassungen in den Interviewziten
Satz ... Satz	Abbruch des Satzes durch die Befragte
(-)	kurze Pause
(—)	längere Pause (mehr als 3 Sekunden)
(!)	besonders betonte und laute Aussprache
(lacht)	Befragte / Interviewerin lacht
(lachen)	beide lachen
[Kommentierungen d. V. in eckigen Klammern]	
[?]	unverständlich gesprochene Worte
»immer kursiv«	Zitate aus den Interviews (oder als Einrückung ohne Anführungszeichen)

40) Die Interviews sind einzusehen in der Universitätsbibliothek Hannover.

IV. Einzelfalldarstellungen – Realtypische Vielfalt und Ambivalenzen in der islamischen Lebensführung

1. Mihriban – Islamisierung als emanzipatorischer Akt

Zur Interviewsituation

Das Interview habe ich ohne Vermittlung direkt bei Mihriban angefragt. Ihre Adresse habe ich über eine Informationsbroschüre zu Aktivitäten von muslimischen Frauengruppen bekommen.

Das Interview fand im Frauenraum der Moscheegemeinde statt. Mihriban war fast die einzige meiner Interviewpartnerinnen, die sich sehr zuverlässig und selbstbewußt direkt beim ersten Treffen interviewen ließ. Sie versuchte mir noch zwei weitere Gespräche mit sehr unterschiedlichen Frauen aus der Gruppe zu vermitteln. Eine Frau lehnte es ab, ihre Stimme auf Band aufnehmen zu lassen. Mit einer anderen Frau kam ein Interview zustande.

Ich habe an einer Sitzung der Frauengruppe teilgenommen. Es wurde das Thema »Paradies« behandelt. Mihriban lud mich überdies noch zu verschiedenen Aktivitäten der Gruppe und zu ihrer Hochzeit ein.

1.1 Zur Person

Mihriban ist 20 Jahre alt, geht in die gymnasiale Oberstufe und steht kurz vor ihrer Abiturprüfung. Sie ist in der Türkei geboren. Ihre Mutter ist mit ihr, als sie 6 Monate alt war, nach Deutschland emigriert. Ihr Vater arbeitete zu diesem Zeitpunkt schon seit zehn Jahren in Deutschland. Ihre Mutter begann, ebenfalls in Deutschland zu arbeiten; heute tut sie dies aus Krankheitsgründen nicht mehr. Mihriban hat drei jüngere Schwestern und einen Bruder, der zwischenzeitlich in Ägypten studiert hat. In der Türkei leben kaum noch Verwandte, die meisten sind ebenfalls nach Deutschland emigriert.

Seit drei Jahren trägt Mihriban ein Kopftuch, verrichtet täglich das *namaz* und spendet einmal jährlich in »3.-Welt-Länder«. Sie möchte einmal eine Pilgerfahrt nach Mekka machen.

Derzeit koordiniert Mihriban ein Netzwerk für islamische Mädchengruppen der umliegenden Städte. Die örtliche Mädchengruppe hat Mihriban ins Leben gerufen. Sie gehört bisher keinem Dachverband offiziell an, steht aber der türkisch-national ausgerichteten »Vereinigung der nationalen Weltsicht in Europa«

(AMGT, *Milli Görüş* oder heute IGMG genannt) nahe. Mihriban besucht auch Fortbildungsseminare der *Milli Görüş*. Sie möchte einmal Vollmitglied dieser Vereinigung werden.

Mihriban hat bei einem Türkeibesuch, vermittelt durch ihren Bruder, ihren heutigen Verlobten kennengelernt. Er ist Türke, praktizierender Muslim und hat in Ägypten islamische Wissenschaft studiert. Heute lebt er auch in Deutschland. Mittlerweile sind sie verheiratet. Neben der Familiengründung will sie später einen islamischen Kindergarten in Deutschland eröffnen.

1.2 Aneignung des Islam

Zwischen traditionaler Anpassung und Abwehr

Ihre Eltern nennt Mihriban »*traditionell islamische Muslime*«. Explizit religiöses Handeln sei vor allem durch den Vater repräsentiert worden: Der Vater ging regelmäßig allein in die Moschee, nur durch »*das Handküssen*« bei Verwandtenbesuchen habe Mihriban realisiert, daß ein muslimischer Festtag ist.

Früher war das so, daß mein Vater immer in die Moschee gegangen ist und gebetet hat. Und dann kam er zurück. Aber das hat mich auch irgendwie aufgeregt. Ich habe mich gefragt, warum die Frauen nie zum Gebet durften, wenn so ein Fest ist. Denn ich hab' das nie gemerkt, daß gerade ein Fest ist. Er kam dann, und dann gingen wir halt zu meiner Tante und zu meinem Onkel die Hand küssen und sich gegeneinander besuchen.

Mit sechs Jahren haben ihre Eltern sie in den Korankurs geschickt. Der Korankurs fand jedes Wochenende statt, dort ging sie bis zu ihrem 14. Lebensjahr hin, allerdings nicht freiwillig, doch habe sie sich nicht getraut, ihrem Vater zu widersprechen. Sie fand den Kurs unsinnig: »*als ob ich irgend einen chinesischen Brief lese und immer wieder und ich versteh' das nicht, ja?*«. Da aber viele ihrer Freundinnen und Freunde dort hingingen, seien diese Wochenenden auch angenehm gewesen. Über Inhalte der Religion habe sie dort aber nichts gelernt. Das Fasten habe sie schon als Kind gerne mitgemacht, obwohl die Mutter damals immer betonte, daß sie dafür noch zu jung sei. Zum Beten habe der Vater sie ab und zu aufgefordert. Mihriban sei dem aber nicht nachgekommen, allerdings ohne dies dem Vater offen zu sagen.

Diese Handlungsstrategie, sich ohne eine offene Konfrontation mit den Eltern gegen Regeln des Islam zu wehren, schien für sie nicht weiter problematisch zu sein. Insbesondere aber die Erwartung, daß Mihriban auch solche Regeln, die ihr Leben außerhalb der Familie beschnitten, einzuhalten habe, habe zu Spannungen

im Elternhaus und zu ihrer negativen Einstellung zum Islam geführt. So erzählt sie, daß sie als Mädchen abends nicht mit ihren Freundinnen ausgehen durfte, was sie aber gerne getan hätte:

Meine deutschen Freunde, durften halt alles tun, die durften rausgehen, die durften Parties besuchen und so. Ich durfte das alles nicht von meinen Eltern aus, die hatten dann immer Angst. Ja, also die haben mir zwar vertraut, aber die hatten immer Angst: »Ja, was willst denn du mit denen, die trinken doch Alkohol, die machen doch mit Mädchen rum«. Da hab' ich immer gedacht, »nee« und so, »ich will halt« und so. Ich meine, OK, ich durfte immer auf Klassenfahrten mit und so, ja? Aber (-) so, also ausgehen und so abends, durfte ich auch nie. Und dann, ich weiß nicht, es war immer dieser Kompromiß da in mir. (-) Ich hab' dann immer gedacht, »ach, scheiß Islam« und so, ja echt: »Immer dieser Islam, der muß mir alles einbrocken« und so.

Während sie sich gegen die Ausgangsregeln nicht durchsetzte, eskalierte der Streit um die Akzeptanz und Annahme der islamischen Tradition in der Frage um das Tragen des Kopftuchs: Das begann damit, daß ihr Vater zur Hadsch fuhr, als sie 14 Jahre alt war. Nach seiner Rückkehr legte die Mutter wieder regelmäßig das Kopftuch an und auch von Mihriban wurde nun verlangt, das Kopftuch zu tragen. Sie wehrte sich aber dagegen und es gab über diesen Punkt regelmäßig Auseinandersetzungen in der Familie.

Die Gründe, die der Vater für das Anlegen eines Kopftuchs anführte, fand Mihriban inakzeptabel. Sie meint, daß es ihm nur um die Anerkennung seiner muslimischen Freunde ging, die das Tragen des Kopftuchs zur Bewahrung der patriarchalen Tradition von den Frauen erwarten. Die Begründung des Vaters, daß dies notwendig sei, »weil das halt Allah so will«, sei ihr keine hinreichende Erklärung gewesen. Das Verhalten und die Äußerungen des Vaters bestätigten nur ihre Einschätzung, daß der Islam die Frau unterdrücke. Die Religion habe sie insgesamt als reine Männersache wahrgenommen, die die Männer in der Moschee verhandelten. Zu Hause habe der Vater nicht im Haushalt geholfen und bei Streitigkeiten wies er auf das islamische Recht hin, sich weitere Ehefrauen ins Haus zu holen, was Mihriban »immer so aufgeregt« habe, weil sie es als eine »Ungerechtigkeit« empfand.

Nur bei besonderen Verwandtenbesuchen ließ sich Mihriban ab und zu darauf ein, ein Kopftuch zu tragen. Sie erzählt, daß es fast zwei Jahre lang Streitereien gab, auch Auseinandersetzungen beim Frühstück, also vor dem Schulweg, bis die Eltern ihre Forderung, mindestens in dieser offensiven Weise, einstellten:

Und eija, dann hab' ich so gemeint, »nee, ich will nicht« und so. Und da hab' ich denen das dann auch gesagt, daß ich das nie machen werde, auch wenn sie mich dazu zwingen würden, auch wenn sie mich schlagen würden, ich würd's nie machen. Und da haben die das halt eingesehen. Also dann hab' ich halt meine Ruhe gehabt.

Insgesamt stellt Mihriban die Zeit vor ihrer Hinwendung zum Islam als Abwehr gegen die Tradition ihrer Eltern dar, v. a. soweit diese ihre Bewegungs- und Handlungsfreiheit unter Nichtmuslimen und Deutschen betrifft. Den Islam bewertet sie für diese Zeit als eine bedrohliche Größe, die ihre Freiheit und Selbständigkeit vor allem als Frau gefährdete.

Unzufriedenheit durch die fehlende Verbindung der beiden Sozialisationsumfelder

Obwohl Mihriban sich ihren Eltern gegenüber durchgesetzt habe, stellt sie die Folgesituation als unbefriedigend dar. Sie begründet dies mit der Trennung der familiären und schulischen Situation, die sich durch die äußere Beilegung des Streites nicht wesentlich änderte:

Ja, also ich war irgendwie nicht zufrieden mit meinem Leben, weil, wie soll ich sagen, also das war so, daß war in meiner Familie zwar alles irgendwie islamisch oder traditionell oder türkisch, sagen wir mal. Aber meine Umgebung war halt irgendwie ganz anders, in der Schule und so.

Mihriban stellt ihr Leben als unbefriedigende Separation zwei unterschiedlicher Lebensbereiche dar: Auf der einen Seite das türkisch-islamisch bestimmte Familienleben, auf der andern Seite der schulische, deutsche Alltag.

Die engen Familien- bzw. Verwandtschaftsbeziehungen bewertet sie generell durchaus positiv. Der Islam als religiöse Option sei zwar auch zwischen den Cousinen kein explizites Thema gewesen, aber der gemeinsame familiäre Hintergrund und die gleichen Probleme mit den Eltern habe sie miteinander verbunden. Demgegenüber habe ihre muslimische und türkische Herkunft im Gymnasium keine Bedeutung gehabt: Sie war die einzige Ausländerin und die einzige Muslimin in der Klasse. Und da sie beispielsweise auch an mehrtägigen Klassenfahrten teilnehmen durfte, habe es zu einer besonderen Thematisierung ihres familiären Hintergrundes keinen Anlaß gegeben. Ihre Anmerkung, daß sie schon im dritten Jahr Klassensprecherin war, weist nicht nur auf eine unproblematische Integration in die Klasse hin, sondern zeigt darüber hinaus ein besonderes Engagement Mihribans für ihre Mitschülerinnen und Mitschüler.

In dieser Situation schien es für Mihriban nur die Wahl zu geben, sich entweder der islamischen Tradition der Eltern weitgehend anzuschließen – was für sie damals scheinbar die Aufgabe von bestimmten emanzipativen Grundpositionen, die sie mit ihrem deutschen Umfeld teilte, bedeutete – oder sich vom Elternhaus weiter abkehren zu müssen. Beide Alternativen erschienen ihr aber unbefriedigend.

Die Projektwoche zum Thema Islam

Die Situation änderte sich für sie, als zum Ende der neunten Klasse vom Klassenlehrer eine Projektwoche zum Thema »Islam« angeregt wurde. Zum ersten Mal wurde sie nun als Türkin und Muslimin von ihren Mitschülerinnen und Mitschülern befragt.

...unser Lehrer durfte das Projektthema aussuchen. Und der hat dann das Thema Islam gewählt. Ich weiß auch nicht, wie er dazu gekommen ist. Ich war die einzige Muslima und auch die einzige Ausländerin in der Klasse. Alle anderen waren halt Deutsche. Und dann war's halt so, daß man mich in der ganzen Woche befragt hat über den Islam: »Ja, wie ist denn das mit der Frau im Islam, warum wird denn die so unterdrückt?«, und »Wie ist denn das mit den Kindern, wieso werden die halt«, was weiß ich, »Wieso werden die beschnitten?«, oder »Warum fastet ihr?«, »Warum betet ihr?« und so. Und da hab' ich irgendwie gemerkt, daß ich über meine eigene Religion nichts weiß, ja? Und das hat mich irgendwie schon deprimiert. ... Und eija, da hat mein Lehrer mich halt gefragt: »Warum trägt man Kopftuch?«. Und ich hab' immer nur meine Arme geschüttelt und halt so, »uach, was weiß ich« und so, ja? Und er sagt: »Du bist doch eine Muslima, du mußt das doch eigentlich wissen«. Und das war so ein Anschlag für mich, und dann hab' ich gedacht, »nee das geht doch nicht, daß ich nichts über meine Religion weiß«. Und da hab' ich erst gemerkt, daß ich bis heute also wirklich nichts darüber weiß. Ich wußte zwar, OK, man betet fünfmal am Tag und man fastet.

In dieser schulischen Situation der selbstverständlichen Zuschreibung von Kompetenz in Sachen Islam empfindet sie zum ersten Mal ihre Unkenntnis über den Islam als Mangel. Die Zuschreibung bleibt nicht einseitig: Mihriban fühlt sich in der Tat zugehörig zum Islam und verbunden mit dieser Religion als ›ihrer‹ Religion. Eine in der Schule bisher nicht thematisierte Seite ihrer Person war damit nun als Frage nach ihrer Identität angesprochen worden.

Im gleichen Jahr war ein verwandter muslimischer Theologe in die Stadt gekommen. Er hatte ihr schon vor der Projektwoche ein Buch über den Islam geschenkt. Sie hatte es aber bis dahin nicht lesen wollen, weil sie gegenüber islamischer Lehre grundsätzlich abgeneigt war, da der Islam im familiären Kontext für Verbote, Kopftuchtragen und Männerdominanz stand. Während der Projektwoche suchte sie diesen Theologen dann auf, um ihm Fragen über den Islam zu stellen

Und da hat er sich also ziemlich darüber gefreut, und er hat mir dann auch die Fragen beantwortet. Und eija, und dann habe ich also am letzten Tag des Schulprojekts, am Freitag war das, da hab' ich das auch alles erläutern können. Und dann hab' ich auch so ein gutes Gefühl gehabt auf einmal, irgendwie so: »Ja, das ist meine Religion«.

Am Ende der Projektwoche ist Mihriban stolz auf ihren Beitrag. In dieser schulischen Konfrontation konnte sie erstmals erleben, wie sie ihre Religion und ihre Tradition aktiv einbeziehen und vertreten konnte. Anders als der familiäre ermögli- che der schulische Rahmen eine Auseinandersetzung mit dem Islam ohne Anpassungsdruck. Im Gegenteil stellt sich Mihriban in ihrer Besonderheit vor der Klasse dar. Gleichzeitig wird der Erweis von Kompetenz in der Schule belohnt. Sie erfährt aufgrund ihrer Besonderheit als Muslimin in der Klasse zudem scheinbar keine Ausgrenzung. Ob sie ihre Mitschülerinnen und Mitschüler durch ihre Antworten überzeugte, führt sie nicht aus. Dies ist für sie an dieser Stelle nicht von Bedeutung. Wichtig ist ihr vielmehr mitzuteilen, daß sie eine Herangehensweise an den Islam gefunden hat, die ihr zusagt.

Der Besuch der Sommerschule

Nachdem sie nun einmal begonnen hatte, sich über den Islam zu informieren, stimmte sie dem Vorschlag des verwandten Hodschas zu, in den Ferien eine deutsche islamische Sommerschule zu besuchen. Ihr Vater habe Mihriban dies auch schon früher einmal angeboten, damals habe sie aber noch abgelehnt. Jetzt fuhr sie mit ihrer jüngeren Schwester für sechs Wochen dort hin. Während ihre Mutter sehr froh darüber gewesen sei und ihre Hoffnung, daß Mihriban dann mit einem Kopftuch wieder nach Hause zurück käme, offen ausgesprochen habe, sei Mihriban zu diesem Zeitpunkt immer noch sehr skeptisch gewesen. Zwar sei die Projektwoche ein »Anschub« für sie gewesen, sich mit dem Islam zu beschäftigen, aber das Kopftuch zu tragen, dazu habe sie zu diesem Zeitpunkt »echt keinen Willen gehabt«. Mihriban macht an dieser Stelle deutlich, daß sie zwischen dem Anpassungswunsch der Eltern und ihrer eigenen Motivation differenzieren möchte. In der Sommerschule habe sie sich sehr wohl gefühlt. Dort traf sie auf andere gleichaltrige Mädchen, die die gleichen Probleme mit dem Islam und mit ihren Eltern hatten wie sie. Zudem hatte sie nun »Ansprechpartner«, die sie alles fragen konnte, was sie wollte, und diese gingen auf ihre Fragen ein. Ihre Kritik, daß »die Frau wirklich unterdrückt ist im Islam« habe sie nun vorbringen und diskutieren können. Dabei hebt Mihriban lobend hervor, daß sie von ihren Lehrern und Lehrerinnen nicht nur zur Nachfrage motiviert, sondern auch zum Selbststudium des Koran aufgefordert wurde, was ihr bis dahin fremd war.

Und dann hab ich die halt alles gefragt. Ich habe gefragt: »Ja, wie ist denn das und das und so«, und ich hab' auch wirklich gute Antworten gefunden, und die haben gemeint, daß ich nicht nur auf sie hören soll, sondern auch selber lesen soll, denn vielleicht interpretieren die es ja auch falsch. Also, ich kam in den Ferien, obwohl ich mit sechs Jahren angefangen hab', immer Koran zu lesen, zum ersten Mal dem Koran näher, ja? ... Weil ich auch angefangen habe, die Bedeutung zu lesen. Ja, und das hat

mir so gefallen, also ich hab' immer mehr gelesen im Koran, weil mir das echt so gut gefallen hat. Immer so diese Verse über die Frauen und so. Und da hab' ich so gedacht, wenn das der Islam ist, weißt du, warum wird das immer so falsch dargestellt.

Insbesondere die Erläuterungen zu Entstehungsbedingungen des Islam und koranischer Verse eröffnen ihr neue Perspektiven zum Verständnis islamischer Ideen.

Mihriban lernt in der Sommerschule, die neuen Erfahrungen, die sie mit dem Islam macht, zu verarbeiten, indem sie zwischen »wahrem Islam« und »Tradition« unterscheidet:

... irgendwie hab' ich dann da gemerkt, daß die Muslime so sind und der Islam nicht so ist, ja? Und das ist der Knackpunkt. Und dann hab' ich gedacht, also da hab' ich mir Gedanken darüber gemacht, und das mach' ich jetzt immer noch, immer diesen Strich zwischen den Muslimen und dem Islam zu ziehen, zwischen Tradition und dem wahren Islam. Und das konnte ich halt früher nicht, weil ich nicht wußte, was der Islam ist. Aber jetzt kann ich das.

Von ihr nicht akzeptierte Handlungsvorschriften, die sie bisher der islamischen Lehre zuschrieb, werden von ihr nun auf die Unwissenheit der Muslime und die Unzulänglichkeit der Traditionsbildung zurückgeführt. Insbesondere in Hinsicht auf das Thema »Frau im Islam« macht sie neue Entdeckungen und sieht den Islam nun als fortschrittlich gegenüber den Rechten der Frau. Diese Entdeckung steht im Zentrum ihrer Argumentation für den Islam. Mihriban fühlt sich in ihren emanzipativen Grundpositionen bestätigt: Das, was Allah im Koran über die Frauen sagt, »gefällt« ihr. So begann sie, sich für »ihre Religion« zu »faszinieren« und sie anzunehmen.

Rückkehr aus der Sommerschule und Beginn der »Aufklärungsarbeit«

Schon bei der Rückkehr habe sie den Islam gegenüber ihren skeptischen und unwissenden Cousinen verteidigt. Zu dem Zeitpunkt habe sie beschlossen, es sich zur Aufgabe zu machen, die Musliminnen aufzuklären. In ihrer letzten Ferienwoche begann sie das Kopftuch zu tragen, das sie fortan auch in der Schule anlegte.

Einige Zeit später organisierte sie mit ihrer Familie ein Fest in der Moschee zur Geburt ihrer jüngsten Schwester. Hierzu hatte Mihriban auch ihre muslimischen Freundinnen eingeladen. Entschlossen mit der Aufklärungsarbeit zu beginnen, hielt sie dabei einen Vortrag über die Frau im Islam, legte also öffentlich »Zeugnis« ab über ihre neue Einstellung zum Islam. Sie habe daraufhin äußerst positive Resonanz bekommen. Fünf Frauen hätten sich dadurch dem Islam zugewandt, einschließlich eine ihrer Freundinnen und einer Cousine, deren Auflehnung gegen die Erwartungen der Eltern viel deutlicher gewesen sei als ihre eigene.

Mihriban engagierte sich weiter. Sie habe dann begonnen, Bücher über den Islam zu lesen und ihre selbstauferlegte Aufgabe umzusetzen, muslimische Frauen aufzuklären, indem sie eine Mädchengruppe gründete. Nachdem sie in der Moschee einen Frauenraum erstritten habe, geht sie heute regelmäßig in die Moschee und leitet dort ihre Mädchengruppe. Dort lesen sie gemeinsam den Koran und laden andere muslimische Frauen zu Vorträgen über selbstgewählte Themen ein. Mihriban steht der IGMG nahe und möchte gerne Vollmitglied werden. Zudem koordiniert sie den Austausch von muslimischen Mädchen- bzw. Frauengruppen in den umliegenden Städten.

Zusammenfassung

Mihriban hebt als eine Konsequenz ihrer Islamisierung hervor, daß sich die Familiensituation für alle Beteiligten verbessert habe. Sie resümiert, daß in der Familie nun »wirklich« versucht werde, »den Islam zu praktizieren«. Dazu führt sie aus, daß der Vater heute im Haushalt hilft, die Familie sich durch systematische Aufgabenteilung gegenseitig unterstützt und nun nicht mehr die Mutter den Haushalt allein führen muß. Auch habe sie nun die Freiheit, außer Haus zu gehen, wann sie will, ohne sich rechtfertigen zu müssen.

Für Mihriban leistet ihre intellektuelle Aneignung des Islam in bezug auf ihre Familie zweierlei: Zum einen hat sie sich dadurch aus der Vormundschaft der Eltern befreit, ohne sich aber von der Familie abkehren zu müssen. Vielmehr kann sie zum anderen durch ihre erworbene Kompetenz in Sachen islamischer Lebensführung nach ihren Vorstellungen auf Rollenveränderungen innerhalb der Familie insistieren.

Ihre neu erworbenen Kenntnisse über den Islam stellen sich im Rahmen der Familie als auch der Moscheegemeinde als emanzipative Qualität dar, die Mihribans Handlungsautonomie stärkt.

Auch in der Schule bleibt Mihribans Gesinnungswandel nicht ohne Konsequenzen. Hier zieht sie sich weitgehend aus ihrer aktiven Rolle zurück.

Die Begegnung mit der Klasse und auch mit türkischen, nichtreligiösen Freunden in der Woche nach der Sommerschule beschreibt Mihriban als unangenehm, da sie sich hier für ihre Hinwendung zum Islam rechtfertigen muß. Aufgrund des schlechten Urteils, das Mihriban selbst zuvor gegenüber der islamischen Tradition hegte, ist verständlich, warum ihr diese Aufgabe nicht behagt. Ihre Erzählung zeigt, wie bemüht sie ist, ihren Mitschülerinnen und Mitschüler zu vermitteln, daß ihre Konversion emanzipativen und intellektuellen Ansprüchen genügt. Alle für Mihriban schon während der Rekonstruktion ihrer Hinwendung zum Islam angeführten bedeutsamen Kriterien zählt sie hier auf:

Und dann hab' ich denen das halt erzählt, daß ich davon überzeugt bin, daß ich das freiwillig mache, daß mir das gefällt, und daß ich mich darüber informiert habe und so.

Die Aneignung einer Überzeugung muß danach sowohl den kognitiven Ansprüchen genügen als auch ohne Zwang erfolgen können. Sie muß den emotionalen und normativen Überzeugungen entsprechen und auf der Basis von fundiertem Wissen erfolgen. Mihriban macht hier auch keine Einschränkung für den Wechsel zu einer explizit religiösen Überzeugung. Der Anspruch, sich selbständig und autonom mit einer Idee auseinanderzusetzen, bevor man sie aktiv verfolgt, scheint dabei ein Bindungsglied zwischen Zuwendung zum Islam und westlichem Bildungsanspruch zu sein.

Mihriban beschreibt ihren Konversionsprozeß¹ als vornehmlich kognitive Aneignung und praktische Umsetzung des Islam. Ihre Aussage gegenüber der Klasse, daß sie »immer noch die alte Mihriban« sei, ist insofern verständlich, als sie ihre Hinwendung zum Islam weder als Wandel ihrer inneren Überzeugungen erlebt noch ein wirklich neuer Glaube sie nun begleitet. Die Zugehörigkeit zum Islam war ihr auch vorher schon selbstverständlich, wenn auch nicht als positives und aktives Selbstbild.

1.3 Deutung des Islam

1.3.1 Der »wahre Islam« und die »traditionell islamischen Muslime«

Die Unterscheidung zwischen »Tradition« und »wahrem Islam« ist für Mihriban die entscheidende Differenz, die es ihr ermöglicht, sich als Frau mit emanzipativen Ansprüchen für den Islam zu »faszinieren«:

Und das ist der Knackpunkt ..., da hab' ich mir Gedanken darüber gemacht, und das mach' ich jetzt immer noch, immer diesen Strich zwischen den Muslimen und dem Islam zu ziehen, zwischen Tradition und dem wahren Islam. Und das konnte ich halt früher nicht, weil ich nicht wußte, was der Islam ist. Aber jetzt kann ich das.

Während des Aufenthaltes in der Sommerschule hat Mihriban verschiedene Koranstellen und »Hadithe« kennengelernt und erfahren, wie man ihnen durch konkrete hermeneutische Zugangsweisen einen neuen zeitgemäßen Sinn abgewinnen kann – Mihriban würde ihre Zugangsweise freilich als Rückbesinnung auf die »Wurzeln« und darum auf den »wahren Islam« bezeichnen. So wird beispielsweise die islamische Erlaubnis der Polygamie (Sure 4,3) durch ihre historische

1) Vgl. Ulmer a. a. O. 1990 und Kapitel I.1.3.1.

Kontextualisierung einerseits und durch die hermeneutische Verknüpfung mit dem Zusatz aus Sure 4,129² andererseits von verschiedenen islamischen Gelehrten³ und so dann auch von Mihriban und ihren Lehrern in der Sommerschule als Aufforderung zur Monogamie interpretiert. Eine andere Möglichkeit bietet die Selektion bestimmter Traditionslinien:⁴ Bestimmte Koranstellen und »*Hadithe*« werden weitertradiert, andere geraten in Vergessenheit, bzw. werden als weniger wichtig erachtet. So zitiert Mihriban beispielsweise »Und die gläubigen Männer und Frauen sind untereinander Freunde« aus Sure 9,71⁵ und nicht etwa aus Sure 4,34: »Die Männer stehen über den Frauen.«⁶

Für Mihriban bietet dieses Kennenlernen bestimmter Koranworte und des hermeneutischen Umgangs mit ihnen die Möglichkeit, ihre Überzeugungen im Islam wiederzufinden. Während des Aufenthaltes in der Sommerschule fühlt sich Mihriban in der Kritik am (traditionellen) Islam, wie sie ihn bisher durch die Elterngeneration kennengelernt hatte, bestätigt. Mehr noch: sie erhält durch die islamische

-
- 2) »Und ihr werdet die Frauen (die ihr zu gleicher Zeit als Ehefrauen habt) nicht (wirklich) gerecht behandeln können, ihr mögt noch so sehr darauf aus sein« (4,129 Übersetzung Rudi Paret; auch im folgenden alle Übersetzungen nach Paret und kufischer Surenzählung).
 - 3) So schon im 12. Jahrhundert von Al-Gazhali und von den sogenannten islamischen Modernisten Ende des 19. Jahrhunderts; vgl. Helmut Gätje: *Koran und Koranexegese*. Zürich, Stuttgart 1971, 324-341.
 - 4) Dies ist ein übliches Verfahren in jeder Traditionsbildung von Religionen. Als bewußte Verfahrenstechnik ist dies im übrigen im islamischen Recht angesiedelt: Göttliches Recht darf nicht verändert werden, eine Veränderung ist allerdings durchaus durch das Schweigen des Gesetzgebers statthaft. In Gesellschaften mit positivem Recht ist diese Praxis in der Regel der erste Schritt für eine spätere Gesetzesangleichung.
Mihriban interpretiert hier im Sinne der *salafiyya*-Bewegung, die nach dem Grundsatz handelt, auf die Religion der Altvorderen (arab. *salaf*), auf die Wurzeln des Islam zurückzugreifen, um sie gemäß der Zeit auszulegen. Als wahre Quellen der Religion sind nur der Koran und die echte Tradition anzuerkennen, deren Gehalt in freier Forschung (arab. *iğtihād*) zu erschließen ist. Zwar soll das ganze Leben von der Religion beherrscht sein, aber ihre praktische Anwendung auf das bürgerliche Leben hängt von wechselnden Zeitverhältnissen ab. Vgl. dazu Hartmann a. a. O. 1944, 148 f. und Tilmann Nagel: *Theologie und Ideologie im modernen Islam*, in: *Der Islam III* a. a. O. 1980, 32-37.
 - 5) In Sure 9,71 wird eigentlich weniger auf die unterschiedlichen Geschlechter Bezug genommen als vielmehr die Abgrenzung zu Juden und Christen betont (vgl. dazu Rudi Paret: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart, Berlin, Köln 1993, 207).
 - 6) In ähnlicher Weise etwa wird ja auch mit gegenwärtig mißliebigen Bibelstellen (z. B. zur Rolle der Frau in der Gemeinde) bei Paulus verfahren. Die hermeneutisch begründete Selektion wird bei manchen zeitgenössischen protestantischen Theologen sogar zu einem Prinzip der Auslegung erhoben: »Dabei ist auch die Möglichkeit zuzugestehen, bestimmte Traditionslinien der Schrift gegenüber anderen zurückzustellen« (Klaus Berger: *Hermeneutik des Neuen Testaments*. Tübingen 1998, 203).

Lehre nun Unterstützung für ihre Emanzipationsbestrebungen gegenüber ihren Eltern. In ihre Unterscheidung fließen dabei neben dem Kriterium ihres Emanzipationswillens weitere Aspekte ein, wie die Universalisierung der Geltung des Islam – nicht nur »Hodschas und Hadschis« müssen sich nach den Regeln der Religion richten – und die Notwendigkeit, sich »mit der Religion zu beschäftigen« und sie in den Alltag einfließen zu lassen.

Mihriban glaubt nun, daß ihr Islam, repräsentiert auch durch die Leitungspersönlichkeiten der IGMG, der »wahre Islam« ist, und klassifiziert ihre Eltern vor diesem Hintergrund als »traditionell islamische Muslime«. Die ältere Generation ist dadurch nicht mehr per se als Autorität in Sachen Religion anerkannt: Eine solche traditionale Orientierung wird von einer Intellektualisierung der Religionsaneignung abgelöst.

Mihriban erklärt, daß die Gebote des Islam in der Tradition der Türken durch die Revolution des Atatürk verloren gegangen seien. Darum müßten die türkischen Muslime durch die Lektüre des Koran erst wieder neu Wissen über ihre Religion erwerben. Der Koran sei zwar ein »heiliges Buch«, aber durchaus keines, das nur für besondere Menschen geschrieben ist, sondern alle Muslime und Musliminnen hätten die Aufgabe, darin zu lesen. Eine Übersetzung der heiligen Verse findet sie nicht problematisch. Im Gegenteil plädiert sie dafür, daß alle wissen sollten, welche Inhalte sich auch hinter rituellen Texten, wie die Gebetsverse verbergen. Erst so könne das Gebet »Einfluß« auf sie haben.

Heute die Muslime, die denken, wir sind reingeboren und das war's dann auch, ja? Wir machen das Glaubensbekenntnis, sprechen die ahda und dann sind wir Muslime. Wir kommen ins Paradies, denken die Muslime, aber so ist das halt nicht. Man muß sich schon mit der Religion beschäftigen. Und das ist so der Fehler der Muslime heute, daß die immer denken, wir sind reingeboren, das reicht uns und so.

Aus diesem Grund führt Mihriban auch für sie als besonders faszinierend die Zeit des Propheten und das Lebensbild der Hatice, der ersten Frau des Propheten an. Sie begründet ihre Faszination von der Zeit des Propheten damit, daß die Menschen damals neu zum Islam übergetreten sind und »Schritt für Schritt den Islam praktiziert« hätten. Hatice wird für sie zum Vorbild als eine aktive Muslimin, die die Ausbreitung des Islam unterstützte.

1.3.2 »Ich mach' ein Gebot von meiner Religion«

Mihribans Verhältnis zum Islam ist in erster Linie emanzipativ-pragmatischer Art. Allah oder eine persönliche Beziehung zu Allah als möglicher weiterer spirituelle oder emotionale Bezug tauchen an keiner Stelle des Interviews auf. Mihribans

Interesse gilt insbesondere der praktischen Seite des Islam. Das Besondere am Islam sei, beschreibt Mihriban in diesem Sinne, daß er keine abstrakte Idee ist, sondern eine »Alltagsreligion«, die das Zusammenleben von Menschen regelt. Der Koran als Grundlage des Islam gebe ihr die Anleitung für das richtige Leben:

Also ich meine, jeder Muslim oder jede Muslima hat einen Koran im Haus auf Arabisch. Die meisten haben halt keine Übersetzung. Sie denken, der Koran ist ein heiliges Buch und darum muß er immer irgendwo hoch hängen oder irgendwo im Schrank verschlossen bleiben. OK, der Koran ist ein heiliges Buch, aber der Koran ist für uns ein Lebensführer, und da steht alles drin, was du machen solltest. Da steht sogar zum Beispiel so ein Vers drin: »Wenn ihr an ein Haus kommt, dann klopf erst und geht dann rein«, ja? So etwas zum Beispiel steht auch im Koran! Und das alles gefällt mir so, daß der Islam so eine Alltagsreligion ist. Er gehört einfach zu meinem Alltag, und ich bete fünfmal am Tag und trage mein Kopftuch und so. Der Islam ist jetzt in meinem Leben drin und nicht irgendwo draußen und das gefällt mir daran sehr.

Bedeutsam sind für Mihriban die Koranstellen, die auf eine praktische Umsetzung zielen bzw. klare Handlungsanleitungen sind. Entsprechend wichtig ist ihr die regelgerechte Ausführung des Gebets. Auch ihre Aussagen über die positiven Veränderungen durch ihre Islamisierung beziehen sich auf die Veränderung einer Praxis: wie z. B. auf die Familie, die jetzt »wirklich versuchen, den Islam zu praktizieren«.

Auch Mihribans Vereinsanbindung deutet auf dieses handlungspragmatische Interesse am Islam hin. Gerade die IGMG ist stark gesellschaftspolitisch orientiert und hat kaum kontemplativ-spirituellen Charakter.

1.4 Sozio-kulturelle Rahmung

1.4.1 »Das Selbstbewußtsein der Muslime stärken«

Mihriban versteht die Geschichte ihrer Aneignung des Islam als Externalisierung ihres kulturellen islamischen Hintergrundes.

Ja, innerlich hat sich sehr viel verändert. Weil früher, da war ich einfach innerlich irgendwie so im Zweifel, wo ich hingehöre, zur deutschen Kultur oder zur islamischen Kultur, und ich wußte halt von beiden fast gar nichts, ja?

Die Ausgangsposition beschreibt sie als ein unwissendes und darum unfreies Leben zwischen den zwei Kulturen und als Zwiespalt zwischen einer islamischen – nicht etwa einer türkischen – und einer deutschen Kultur. Dabei würden letztlich nicht die zwei Kulturen aufgrund einer besonderen Verschiedenheit das Problem

bilden, als vielmehr ihre Unwissenheit über diese, so daß Mihriban sich nicht selbständig dazu verhalten konnte. Die Entscheidung, aus ihrer Religion »ein Gebot« zu machen, bedeutet, die ihr eigene Religion, den Islam, nun in ihrem Leben aktiv umzusetzen. Dies traut sie sich nun zu, da sie stolz auf ihre Religion sein kann: der Islam verschuldet jetzt weder eine allgemeine Bewegungseinschränkung in der deutschen Gesellschaft für sie noch steht er für sie für die Diskriminierung von Frauen. Jede Handlungseinschränkung bzw. jeder Rückzug aus bestimmten Lebenszusammenhängen geschieht nun aus freien Stücken, da Mihriban diesen als sinnvoll akzeptiert.

Die Annahme des Islam ist für Mihriban die bewußte Akzeptanz ihres nun richtig verstandenen religiös-kulturellen Hintergrundes. Und sie macht es sich zur Aufgabe – mit Unterstützung der IGMG – nichtpraktizierende Musliminnen ebenfalls über den Islam aufzuklären: Ziel ihrer Arbeit ist es, »das Selbstbewußtsein der Muslime in Deutschland zu stärken«.

Mihriban hatte selbst die Erfahrung gemacht, daß ihre diffuse muslimische und türkische Identität sie vor allem in der Familie aber auch in der Schule eher geschwächt haben. Darum liegt ihr zum einen daran, den Türken und Türkinnen zu zeigen, was der »wahre Islam« eigentlich ist. Die von ihr gegründete Mädchen-Gruppe und ihre beharrliche Präsenz in der sonst von Männern dominierten Moschee zeugen davon. Zum anderen zielen ihre Aktivitäten auf die Aufklärung der Deutschen über die islamische Kultur. So erzählt sie auch einige Episoden aus ihrem Alltag, um den vorurteilsbeladenen Umgang von Deutschen mit bekennenden Musliminnen zu belegen. Mihriban ist es wichtig, den gegenüber ihrer eigenen Kultur und Religion skeptischen und distanzierenden Türkinnen und Türken als auch den Deutschen zu vermitteln, daß die islamische Kultur den Ansprüchen einer aufgeklärten westlichen Kultur durchaus genügt.

1.4.2 »Ich fühl mich nicht als Ausländerin eigentlich«

Mihriban war dreimal in der Türkei: einmal zwei Wochen, einmal eine Woche und einmal sechs Wochen. Ihre direkten Türkei-Erfahrungen sind also relativ gering. Dennoch fühlt sie sich sehr zu ihrem »Heimatland« hingezogen. Zu Hause wird türkisch gesprochen und türkisches Fernsehen dem deutschen vorgezogen. Zwar lese Mihriban auch deutsche Zeitung, aber ihre besondere Aufmerksamkeit gelte den politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in der Türkei.

Meiner Nachfrage, ob sie später in der Türkei leben möchte, stimmt sie spontan zu, obwohl ihr derzeitiger Berufswunsch, einen Kindergarten für islamische Kinder in Deutschland zu eröffnen, auf eine Zukunftsplanung in Deutschland hinweist. Selbst ein regelmäßiger Besuch der Türkei sei nicht geplant, schränkt Mihriban auf meine Nachfrage weiter ein. Sie begründet ihre Entscheidung, in

Deutschland zu bleiben, zunächst mit dem Hinweis, daß sie an einer türkischen Universität mit dem Kopftuch Schwierigkeiten bekommen würde. Letztlich unterstreicht sie ihren Wunsch, in Deutschland zu bleiben, ohne explizite Begründung:

M: Und dann, ich will auch hier bleiben weil, ich weiß nicht (-)

I: Hast du die deutsche Staatsbürgerschaft?

M: Nee, die hab' ich jetzt beantragt. Aber die Türkei ist halt ein sehr schönes Land.

Mihriban stilisiert die Türkei insgesamt zu einem abstrakten aber lebendigen positiven Gegenhorizont zu negativen Erfahrungen in Deutschland. Die Türken in der Türkei, so beschreibt sie, sind gemeinschaftsorientierter, haben Respekt voreinander, und die Atmosphäre in der Türkei gefalle ihr besser. Die Deutschen dagegen seien »mehr auf sich selbst angewiesen«, verhalten sich egoistisch und seien sehr materialistisch orientiert.

Mihriban fühlt sich insofern zwar »mehr als Türkin«, aber »nicht als Ausländerin«, weil sie schließlich in Deutschland aufgewachsen sei und zur Schule gehe, argumentiert sie. Durch ihre heutige »Kleidung«, ihr »Verhalten« und auch durch ihre »Gedanken« sei sie aber dennoch eine »Ausländerin«: Das Kopftuch und das Einhalten der Pflichten auch in der Schule machten ihr ihren Sonderstatus in der deutschen Gesellschaft immer wieder bewußt. Auch ihre Gedanken kreisten seit ihrer Aufnahme der islamischen Lebenspraxis um den Islam: ihre Zukunft sieht sie zwar in Deutschland, aber als muslimische Kindergärtnerin und aktives IGMG-Mitglied. Weniger die türkische Herkunft ihrer Eltern als vielmehr das Muslimin-Sein macht sie zur »Ausländerin« in Deutschland.

Mihriban geht im gesamten Interview mit den Selbstzuschreibungen sehr ambivalent um. Sie macht dabei indirekt verschiedene Grenzziehungen für ihr Identitätsverständnis deutlich.

Einerseits will sie ihre Identität als Türkin wahren. Nicht nur weil ihr familiärer Alltag durch die türkische Kultur stark geprägt wird, sondern auch weil Türkin-Sein und Muslimin-Sein gerade auch vor dem Hintergrund ihrer Nähe zur IGMG zusammengehören: Wenn Mihriban »das Selbstbewußtsein von Muslimen stärken« möchte, so zielt dies vor allem auf die Gruppe der Türken. Die Politik Atatürks habe die Menschen von dem Wissen über ihre Religion entfernt und darum auch in ihrem Selbstbewußtsein geschwächt. Die Stärkung des Selbstbewußtseins der Muslime ist also gleichbedeutend mit der Stärkung des Selbstbewußtseins der Türken. In diesem Sinne scheint sie sehr eng der Idee der türkisch-islamischen *Milli Görüş* zu folgen. Mihribans türkische Identität steht also im engen Zusammenhang mit ihrem Selbstverständnis als selbstbewußte »Muslima«.

Andererseits zieht Mihriban mit ihrer Geschichte eine imaginäre Grenze zur Türkei. Sie möchte klarstellen, daß sie sich in Deutschland nicht als Ausländerin

fühlt. Mihribans Erfahrung der schulischen Sozialisation ist dabei nicht zu unterschätzen. Der Inländer-Status hat für Mihriban zwei Aspekte: Zum einen »fühlt« sie sich als Inländerin. Dies wird auch in ihrem Wunsch der Anerkennung ihrer islamischen Identität durch ihre deutschen Mitschüler deutlich. Zum anderen mag hier auch ein politischer Aspekt mitschwingen, der das Recht auf Anerkennung aufgrund der Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft anspricht.

1.4.3 »So wie die möcht' ich mal sein«

Die neue bewußte und durch Wissen angereicherte islamische Identität hat für Mihriban auch eine neue soziale Beheimatung: nämlich die türkisch-national ausgerichtete IGMG.

Das Engagement als Initiatorin und Leiterin einer Mädchen- bzw. Frauengruppe und der Koordinatorin weiterer Gruppen ist verbunden mit ihrer Anbindung an die Organisation der IGMG. Die Bindung an diese Organisation läuft für sie sowohl über die Vermittlung der Ideen über einen »wahren Islam« als auch über die persönliche Beziehung zu Leitungspersonen. So benennt Mihriban die deutsche Konvertitin Amina Erbakan als Vorbild für ihre zukünftigen Tätigkeiten:

Also vorher, da hatte ich keine Vorbilder. Aber jetzt, seitdem ich mich jetzt so mehr mit dem Islam beschäftige. Als ich das erste mal von der – du kennst die Frau Amina Erbakan –, und als ich das erste mal an ihrem Seminar teilgenommen habe, da hab' ich so gedacht: »So wie die möcht' ich mal sein« und so. Also die hat mir echt gut gefallen.

Mihriban sieht in dieser Frau das Vorbild einer aktiven, selbstbewußten, freien Muslimin. Zu einer besonders positiven Wahrnehmung trägt sicherlich auch bei, daß Frau Erbakan eine deutsche Konvertitin ist. Mihriban identifiziert sich über diese Person sehr stark mit der IGMG: Zwar habe Frau Erbakan »wirklich viel Kritik an der AMGT [IGMG]«, dabei gehe es aber vor allem um die falschen Einstellungen von einfachen Mitgliedern. Die Vorsitzenden der IGMG seien »wirklich in Ordnung« und die hätten »die richtigen Einstellungen, die der Islam will«. Die anderen Muslime »zerstören einfach alles«. Außerhalb der IGMG und jenseits der leitenden Mitglieder der IGMG werde der wahre Islam weitgehend zerstört.

Mihriban ist noch zu jung für eine ›Vollmitgliedschaft‹ und wohl auch noch nicht lange genug dabei. Sie strebt aber dieses Ziel an. Die starke praktische und gesellschaftliche Orientierung, die Mihribans Islambindung aufweist, erhält mit dieser Identifikation und Gemeinschaftsanbindung ihren auch ideellen und persönlichen Rückhalt. Mihriban gewinnt zudem über die Betreuung der Mädchengruppen Verantwortung und Autorität innerhalb der muslimischen Gemeinschaft.

1.5 Zum Selbstverständnis als muslimische Frau

1.5.1 »Ich hab' immer gedacht, die Frau ist wirklich unterdrückt im Islam«

Die Auseinandersetzung Mihribans mit der Rolle der Frau im Islam ist entscheidend für ihre Hinwendung zum Islam. Mihriban kommentiert in unterschiedlichen Zusammenhängen ihre negative Vorstellung und auch Erfahrung mit der Rolle der Frau im Islam. So ist, wie schon genannt, ihre Erfahrung mit dem Verhalten ihres Vaters ein solches negatives Beispiel. Aber auch die Mutter scheint dazu kein Gegenbild entworfen zu haben: Sie paßt sich den Verhältnissen an, als der Vater nach der Hadsch möchte, daß die religionsmündigen Frauen in der Familie ein Kopftuch tragen. Die einzige Sorge der Mutter scheint zu sein, daß Mihriban auch ein Kopftuch trägt.

Ganz anders ist dagegen Mihribans Erfahrung in der Sommerschule. Hier kann sie ohne Druck Fragen stellen und wird dazu aufgefordert, selbst im Koran nachzulesen, um Antworten auf ihre Fragen zu finden. Zudem lernt sie dort erstmalig aktive Musliminnen kennen, auch Frau Erbakan, die ihr zum Vorbild wird.

Die Koranverse, die sie in der Sommerschule kennenlernt, entsprechen ihrer Vorstellung von einem angemessenen Geschlechterverhältnis. Im Vordergrund ihrer positiven Beispiele stehen Aussagen zur Enthierarchisierung des Geschlechterverhältnisses sowohl im Umgang miteinander als auch in bezug auf die Religionsausübung. So zitiert sie frei, daß »*die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen ... Freunde einander*« sein sollen (nach Sure 9,71), was ihrer Meinung nach bedeute, daß »*beide auf gleicher Ebene stehen*«, weil dies zu einer Freundschaft gehöre. Beispiel für die Gleichheit vor Gott ist ihr, daß beiden Geschlechtern geboten ist, »*Gutes zu tun und Schlechtes zu meiden*« und auch, daß sowohl die Männer als auch die Frauen in verschiedenen Suren direkt angesprochen werden. Zudem habe sich Allah im Koran auch direkt einer ihn um Rat bittenden Frau zugewandt.

Ein weiterer Aspekt, den Mihriban positiv hervorheben möchte, betrifft die neuen Rechte, die der Islam der Frau gebracht habe. Sie nennt zum Beispiel, daß geborene Töchter nicht mehr vergraben werden durften, daß die islamische Polygamie eine Einschränkung gegenüber den Sitten der vorislamischen Zeit bedeute und darum quasi als Gebot für die Monogamie gedeutet werden müsse und der Islam den Frauen das Recht auf Bildung, auf Vermögen (Erbrecht) und das Wahlrecht gebracht habe, was den Frauen insgesamt eine relative Unabhängigkeit vom Mann ermögliche. Letzteres vergleicht sie mit den westlichen Frauenrechten, die erst in diesem Jahrhundert diesen Stand erreicht hätten. Wichtig ist ihr zu zeigen, wie fortschrittlich und frauenfreundlich der Islam eigentlich ist, wenn man ihn nur richtig rezipiert.

1.5.2 »Ich will aktiv bleiben in der Gesellschaft. Es wartet eine Aufgabe auf mich.«

Eine erste Konsequenz aus diesen Erkenntnissen ist, daß sie beginnt, den männlichen religiösen Raum auch für sich bzw. für ihr Geschlecht in Anspruch zu nehmen. Sie sorgt für einen eigenen Frauenraum in der Moschee, was nicht ohne Auseinandersetzungen mit den muslimischen Männern verlaufen sei. Sie institutionalisiert eine eigene Geschlechter- und Generationskultur durch die Gründung einer Mädchen- bzw. Frauengruppe, die sich in einer der IGMG-zugehörigen Moschee trifft. Weiterhin übernimmt sie die Aufgabe der Vernetzung solcher Gruppen aus den umliegenden Städten. Die Leiterinnen treffen sich regelmäßig, um gemeinsam Probleme zu besprechen, aber auch Feste und Veranstaltungen wie beispielsweise eine islamische Modenschau, zu planen. Aufgabe der Gruppen sei es, so Mihriban, das »Selbstbewußtsein von Muslimen zu stärken«, ihnen den »wahren Islam« zu zeigen. In der Gruppe lesen sie Verse aus dem Koran, deren Interpretation von einer der älteren bzw. ähnlich wie Mihriban geschulten Frauen vorgetragen und mit allen besprochen wird. Manchmal lädt die Gruppe auch Frauen von außerhalb zu Themen zum Islam ein, die dann einen kleinen Vortrag darüber halten.

Mihribans ortsansässiger Mädchentreff ist zudem nicht nur auf den muslimischen Kreis beschränkt. Die Gruppe hat Austausch mit einer christlichen Mädchengruppe, ist Mitglied eines christlich-islamischen Dialogkreises, steht im Kontakt mit der städtischen Frauenbeauftragten und macht Info-Stände zu Anlässen wie Ausländerfesten und dem internationalen Frauentag.

Mit dem Anlegen des Kopftuchs einerseits und ihrer selbstverständlichen Vereinnahmung von nicht familiären, öffentlichen, also traditionell männlichen Räumen andererseits scheint sich hier eine besondere Synthese von traditionellem Geschlechterverhältnis und modern-emanzipativen Verhalten anzudeuten. Aus diesem Selbstverständnis heraus macht Mihriban ihrem zukünftigen Mann auch zur Bedingung für ihre Heirat, daß sie weiter ihren Aktivitäten und einem Beruf nachgehen darf. Beides aber, ihre Aktivitäten und ihr zukünftiger Beruf, sind sowohl islamisch als auch geschlechtsspezifisch ausgerichtet. Ihren Berufswunsch erklärt sie nicht über den Wunsch, ihre Unabhängigkeit durch eine finanzielle Eigenabsicherung zu gewährleisten, oder über ihr Interesse an einer bestimmten Tätigkeit. Vielmehr stellt sie ihre aktive öffentliche Rolle in den Dienst an der Verwirklichung des »wahren Islam« in der deutschen Gesellschaft.

1.6 Zusammenfassung

Mihribans Hinwendung zum Islam steht im Kontext von Autoritäts- und Loyalitätskonflikten in der Familie. Der Islam gewinnt für Mihriban in dem Moment

Plausibilität, als er ihr Möglichkeiten zur Verteidigung ihrer Interessen und zum Autoritätsgewinn in der Familie bietet.

Auslöser für Mihribans Entscheidung, den Konflikt innerhalb der Loyalitätsgrenzen der Familie, und das bedeutet auch innerhalb des religiösen Rahmens, zu lösen, ist das Referat im Schulunterricht: In der Schulsituation wird für Mihriban deutlich, daß nicht nur ihre Eltern, sondern auch ihre deutsche Sozialwelt ihr selbstverständlich eine muslimische Identität zuschreiben. Diese Fremdzuschreibung nimmt Mihriban an: Sie ist unausweichlich Türkin und Muslimin. Und diese Verbindung wird in der Folge dann auch für Mihriban zum zentralen Thema.

Der alternative, von ihr zunächst angestrebte säkulare Weg zur Lösung des Familienkonfliktes hätte wahrscheinlich mit der Absage an die Loyalität zu den Eltern geendet. Einer Auseinandersetzung mit religiösen islamischen Positionen wäre sie damit aber nicht entkommen, wie die Fremdzuschreibungen von deutscher Seite belegen.

Mihriban trägt über die Unterscheidung von »*wahrem Islam*« und »*Tradition*« ihren Konflikt mit den differenten religiös-kulturellen Grundsätzen ihrer Eltern aus. Hier zeigt sie das Bestreben, eine Erneuerung des Islam durch den Rückbezug auf die Wurzeln des Islam zu erreichen. Gegenüber einem traditionellen Umgang mit islamischen Regeln zeichnet sich ein solches Verständnis durch eine Intellektualisierung und Kodifizierung islamischer Lebensführung aus, die für jeden nachvollziehbar und gültig und darum verbindlich zu befolgen ist.

Der Koran als geoffenbarte »*heilige*« Schrift steht im Zentrum dieser neuen Rezeption – wenngleich, wie zu sehen war, in selektiver Weise. Zur Aufgabe jedes Gläubigen wird nun, wesentliche Inhalte des Islam selbst zu studieren. Die Inhalte, die Mihriban im Interview als entscheidende für sich benennt, beziehen sich auf das neue Verständnis der Frau als aktive, gesellschaftsgestaltende Kraft. Diese neu entdeckten Sinngehalte des Islam in bezug auf die Aufwertung der Rolle der Frau im Verhältnis zum traditionellen Verständnis nutzt sie, um auf Veränderungen in der Gemeinde und der Familie hinzuwirken.

Mihribans islamische Lebensführung zeichnet sich in diesem Sinne durch einen orthopraktisch-instrumentellen Umgang mit dem Islam aus. Ihre Aneignungsgeschichte, die einer Konversion nahe kommt, stellt sich deutlich als Wandel der Rezeption des Islam und ihres Aktionsfeldes dar und nicht als Wandel ihrer Person bzw. ihrer persönlichen Überzeugung. Überhaupt kreisen Mihribans Erzählungen und Berichte weniger um Innenansichten ihrer Person. Die Hinwendung zum Islam als Religion plausibilisiert sie kaum über emotionale, religiöse Erlebnisse oder existentielle Krisen. Einen persönlichen Bezug zu »*Allah*« bringt sie ebenfalls nicht ins Gespräch. Ihre religiöse Motivation zeigt sie vor allem in der Erfüllung der Pflichten – hierzu zählt sie auch das Tragen des Kopftuchs – und in der Präsenz in der Moscheegemeinde.

Ihre Aktivitäten als »praktizierende« Muslimin zielen desgleichen weniger auf religiöse Erbauung, sondern auf Beteiligung am Gemeindeleben einerseits und auf Aufklärungsarbeit in der Gemeinde und der deutschen Öffentlichkeit andererseits. Mihribans Interesse ist es, die Musliminnen über den »wahren Islam« aufzuklären: Erst die Aufklärung über den emanzipatorischen Gehalt des Islam könne distanzierte Musliminnen für den Islam gewinnen. Denn den Grund für die Distanzierung der Türkinnen vom Islam sieht Mihriban nicht in einem prinzipiellen Unglauben oder säkularisierten Geist, sondern in der Angst vor der Unterdrückung durch den Islam. Die Organisation der IGMG greift die negative Konnotation von »Muslimin« und »Türkin« als Thema auf und verwandelt sie durch Verweis auf den Koran in eine positive Identifikationsmöglichkeit. Mihriban ist nach dem Besuch der Sommerschule stolz darauf, Muslimin zu sein, weil ihre Religion, der Islam, eine gute Religion ist. Dieses Selbstbewußtsein möchte sie nun auch unter den Türkinnen stärken.

Seitdem Mihriban das Kopftuch trägt, ist sie besonders interessiert an den Ereignissen in der Türkei, obwohl sie sonst wenig Berührung mit diesem Land hatte. Mihriban knüpft ihre türkische Identität eng an ihre muslimische Identität. Ihre Zukunft sieht sie in Deutschland, allerdings weiterhin geprägt durch ihre Aktivitäten für ein muslimisch-türkisches Milieu. Die solcherart gestaltete IGMG bietet Mihriban als Organisation die Möglichkeit, verantwortungsvolle Aufgaben in diesem Rahmen zu übernehmen. Für eine Mitgliedschaft ist das »Praktizieren« der orthopraktischen Regeln des Islam zu beachten, und die Verbundenheit mit der Türkei bekommt in dieser Organisation eine hervorgehobene Bedeutung.

Ihr Selbstbewußtsein als türkisch-muslimische Frau gewinnt Mihriban vor allem durch die Durchsetzung ihrer Handlungsfreiheit und die Anerkennung ihrer Autorität in der Moscheegemeinde, der Mädchengruppe und der Familie. So willigt sie zwar direkt nach der Beendigung der Schule in eine Heirat mit einem türkischen »praktizierenden Muslim« ein – ein Heiratsbewerber über einen Kontakt zu ihrem Bruder –, allerdings erst nachdem sie mit ihm persönlich über ihre Freiheiten in der Ehe allgemein und für weitere muslimische Aktivitäten in der Organisation verhandelt hat.

2. Hilal – Islamisierung als affirmative Aneignung der Tradition aus Überzeugung

Zur Interviewsituation

Ich habe Hilal bei einem Besuch einer Gemeinde der »Jama'at un-Nur« (Nurculuk) kennengelernt. Die Absicht meines Besuchs, das Gemeindeleben dort kennen-

zulernen und eine oder mehrere Interviewpartnerinnen zu finden, war bekannt, und man empfahl mir von mehreren Seiten der Männer und der Frauen, mich an Hilal zu wenden.

Hilal war bereit dazu und wir verabredeten einen späteren Termin. Ich besuchte sie in ihrer Wohnung. Hilal bewirtete mich mit türkischen Speisen und Getränken und lenkte das Interview immer wieder in ein freundliches Gespräch. Ich habe einen ganzen Nachmittag bei Hilal verbracht, ca. 5 Stunden. Teile des Interviews mußten nachprotokolliert werden, da sie vor oder nach dem offiziellen Part, bzw. in einem anderen Raum – der Küche – gesprochen wurden.

2.1 Zur Person

Hilal ist 22 Jahre alt und hat auf einer Fachschule für Sozialpädagogik eine Erzieherausbildung absolviert. Ihr Anerkennungsjahr hat sie bereits beendet. Sie arbeitet zur Zeit in einem gemischtkonfessionellen Kindergarten.

Hilal ist die mittlere von drei Töchtern der Familie. Ihre Eltern leben seit 26 Jahren in einer deutschen Großstadt. Sie und ihre Eltern fahren regelmäßig in der Urlaubszeit in die Türkei, dort wohnen noch eine Großmutter und andere Verwandte. Wie ihre Eltern hat auch Hilal die türkische Staatsbürgerschaft. Eine Rückkehr in die Türkei ist von ihr aber weder geplant noch gewünscht.

Ein paar Wochen vor unserem Gespräch ist sie zusammen mit ihrer jüngeren Schwester, die Jura studiert, in eine eigene Wohnung gezogen. Die Wohnung ist im selben Haus gelegen wie die ihrer Eltern. Die Einrichtung des Wohn- und Esszimmers ist modisch-klar in schwarz, weiß und grau gehalten. Auf der einen Seite des Raumes ist ein runder Glastisch mit schwarzen Leder-/Chromstühlen arrangiert, auf der anderen Seite liegen schwarze Samtkissen auf dem Boden; die Raumteilung wird durch ein Bücherregal angedeutet.

Hilal geht zusammen mit ihrer Familie in die ortsansässige muslimische Gemeinschaft der »*Jama'at un-Nur*«. Sie gehen regelmäßig zu den wöchentlichen, meist samstäglichen Treffen der Gemeinschaft in der Moschee. Mit 17 Jahren hat Hilal dort angefangen, die regelmäßigen Lesungen der Texte Said Nursis für die Frauen zu übernehmen. Darüber hinaus besucht Hilal die Moschee nur zu besonderen Anlässen (z. B. Hochzeit, Todesfälle), wie dies unter den türkischen Frauen üblich ist.

Das Kopftuch trägt sie, seitdem sie 10 Jahre alt ist, regelmäßig. Sie betet täglich das vorgeschriebene *namaz*, und das ordentliche Entrichten ihrer *zekat* regelt ihr Vater regelmäßig für sie. Nach Mekka möchte sie auf jeden Fall einmal in ihrem Leben reisen.

Hilal hat die Fähigkeit eines *ḥāfiẓ*: sie kann den gesamten Koran auswendig rezitieren. Sie gibt regelmäßig Koranunterricht für Kinder.

Vor einigen Monaten hat sie sich einer Gruppe von jungen Frauen angeschlossen, die sich in privaten Räumen seit ca. 3 Jahren in mehr oder weniger großen Abständen treffen. Die etwas ältere Leiterin der Gruppe gibt den jungen Frauen einen vertiefenden Einblick in die Lehre Said Nursis.

In ihrer Freizeit betreibt Hilal Fitnesstraining, sie häkelt und liest gerne. Sie besitzt einen Führerschein.

Seit einiger Zeit sucht die Familie für Hilal einen Ehemann. Die Gespräche mit den Heiratsbewerbern beaufsichtigt auf ihren eigenen Wunsch hin nicht der Vater, wie dies üblich ist, sondern ihr Schwager. Ihr zukünftiger Mann wird ein Muslim sein und aufgrund des Wunsches ihrer Eltern auch türkischer Herkunft.

2.2 Aneignung des Islam

Religiöse Sozialisation durch die Eltern

Auf meine Frage, ob Hilal »immer schon religiös« gewesen sei, verweist sie auf ihre religiöse Familiensozialisation:

Ich meine, wir sind mit dem Glauben groß geworden, aber ich kann nicht sagen, daß wir das von Anfang an aus eigener Überzeugung gemacht haben, das kann ich echt nicht sagen. Das war auch nicht so. Das war halt so, daß wir das zu Anfang deswegen gemacht haben, weil unsere Eltern das wollten. Ehrlich, das war halt so.

Hilals Eltern sind religiöse, praktizierende Muslime und Mitglieder der »*Jama'at un-Nur*«. Die religiöse Erziehung ihrer Kinder haben sie weitgehend selbst übernommen. Hilal beschreibt die religiöse Erziehung als einen festen, selbstverständlichen Bestandteil des familiären Lebens: Das Fasten wie auch das tägliche Beten hätten die Kinder von Anfang an »nachgeahmt«, und sie seien mithilfe kleiner Belohnungen dazu ermuntert worden, die entsprechenden Suren für das Ritualgebet auswendig zu lernen.

Auch den Koranunterricht für sie und ihre Schwestern habe der Vater selbst übernommen, nachdem ihre Eltern sie aus einem Korankurs einer Gemeinde genommen hatten, weil der Lehrer die Kinder geschlagen habe.

Die »zwei Welten« in der Schulzeit

Hilal beurteilt die Erziehungsmethode der Eltern grundsätzlich positiv. Sie betont, daß die Eltern sie immer gelobt und durch Lob und Belohnung angeregt hätten,

weiter zu lernen. Allerdings hätte die selbstverständliche islamische Praxis in der Familie während ihrer Schulzeit auch zu Irritationen für sie geführt:

... denn wenn man hier zur Schule geht, dann ist das ja klar, daß so viele Fragen kommen: warum, wieso, weshalb und du lernst die andere Seite kennen, und du erfährst, was deine Lehrerinnen darüber denken. Und was ich eigentlich so schade fand, ist, daß meine Eltern uns in dieser Situation wenig helfen konnten. Die haben uns zwar erzählt, warum wir das alles machen, aber sie haben uns nicht erzählt, wie wir damit fertig werden in der Schule.

Der vor allem praxisbezogene Umgang mit der Religion habe auch zur Folge gehabt, daß die Eltern »sehr stark getrennt« hätten zwischen dem Leben der Deutschen und dem der Familie. So habe Hilal sich mit ihren Freundinnen nach der Schule nicht treffen dürfen oder auch bei Klassenfahrten daheim bleiben müssen. Solche »Sachen, die für die schon zu westlich waren«, seien bei ihnen zu Hause nicht erlaubt gewesen: »Wenn man aus der Tür gegangen ist, da ging man dann in eine andere Welt hinein«. Das habe dazu geführt, daß sie als Kind das Gefühl entwickelt habe, in dieser »anderen Welt« würden »irgendwelche Gefahren lauern«:

Und anstatt daß die uns irgendwelche Alternativen oder Hilfen angeboten haben, war das einfach so ein Verbot, das war nicht drin und das sollte man halt nicht tun. Und somit merkt man ja als Kind, daß in der anderen Welt irgendwelche Gefahren lauern, wo man nicht zugehörig sein darf, wo man irgendwie verzichten muß und wo man anders ist als diejenigen, die mit dir in dieser Welt leben. Und wenn dir das nicht richtig geschildert wird, dann ist das irgendwie ja beängstigend für ein Kind. Und trotzdem mußt du wieder in dieser Welt zur Schule gehen. Oder du mußt in dieser Welt einkaufen gehen oder so, das ist alles so voller Ängste. So ganz komische Eindrücke waren das.

Hilal schildert ihre Kindheitserfahrung mit der Praxis des Kopftuchtragens in ähnlicher Weise. So habe sich der anfänglich undogmatische Wechsel zwischen »den beiden Welten«, indem sie mal das Tuch anlegte und mal nicht, im Laufe der Schulzeit verändert. Mit zehn Jahren etwa habe sie begonnen, es »blöd« oder auch »peinlich« zu finden, das Kopftuch immer wieder abzulegen. Hilal verinnerlichte den islamisch moralischen Standpunkt, ein Kopftuch zu tragen, ohne zu wissen, warum sie es trägt und ihre deutschen Mitschülerinnen dies nicht tun. Sie setzte – durch die Eltern motiviert – eine klare Grenze zwischen dem Leben der anderen Kinder und ihrem, indem sie das Kopftuch fortan konsequent anlegte.

Den Fragen ihrer deutschen Mitschülerinnen und Mitschüler habe Hilal allerdings nichts entgegen können. In diesem Sinne jedenfalls kritisiert sie das Verhalten der Eltern, die in dieser Zeit, wo sie »die Hilfe so nötig gehabt hätte«, ihr

nicht helfen konnten: »... und daß die mich in meinem Glauben so gestärkt hätten, daß ich viel besser hätte argumentieren können«. Dieses Bedürfnis der Kinder sei von den Eltern nicht wahrgenommen worden.

... da wurde nicht erklärt: »So, du lernst jetzt den Koran«. Also ich möchte meine Eltern auch damit nicht verurteilen! Das ist einfach, weil die das auch nicht anders gelernt haben. Weil, die haben das als Lebensinhalt beigebracht bekommen. Und da im Dorf war halt jeder religiös, und jeder hat gebetet, und jede hat ein Kopftuch getragen. Das gehörte dazu, und das war halt ein Lebensinhalt, der ging jeden was an. Und als sie dann hier rüber kamen, dann haben sie das weiterverfolgt und gar nicht darüber nachgedacht, daß wir hier halt nicht in diesem Dorf leben, daß unsere Umgebung ganz anders ist als wir selber.

Da die Eltern in Deutschland entweder meist im Haus wie ihre Mutter oder bei der Arbeit wie ihr Vater unter Landsleuten gewesen seien, sei es auch kein Problem für sie gewesen, ihr Leben so fortzusetzen. Nur Hilal und ihre Schwestern hätten intensiven Kontakt mit Deutschen gehabt:

Nur wir, wo halt der größte Teil der Klasse deutsch war, und die Lehrerin war eine Deutsche, wir kamen viel mehr mit dieser Welt in Berührung, und da haben wir das noch intensiver erlebt sicherlich.

Der »Umschwung«

Hilal beschreibt ihre religiöse Sozialisation als relativ konfliktfreie Anpassung an die religiöse Tradition der Eltern im innerfamiliären Zusammenhang. So erscheint es folgerichtig, daß der »Umschwung« hin zu einer bewußten »Überzeugung« nicht von ihr, sondern von einem äußeren Impuls ausgegangen sei. Hilal erzählt, daß sich diese »Wende« eher unfreiwillig eingestellt habe, weil Frauen aus der Gemeinde gemeint haben, sie solle sich »auch mal ein bißchen damit beschäftigen und nicht nur immer zuhören, sondern auch selber aktiv werden«. Hilal kommt dieser Aufforderung der Frauen aus der Gemeinde nach, seitdem sie 17 Jahre alt ist. Sie hält regelmäßig samstags in der Gemeinde Lesungen aus den Schriften Said Nursis einschließlich alltagsnaher Erläuterungen oder Kommentare.

Und dann habe ich das einfach gemacht. Ja, und dann kam auch so der Umschwung. Dann hab' ich mich so richtig damit beschäftigt: Was meint der [Said Nursi], und was will der damit sagen, und wie ist das denn richtig. Und ja, dann kam alles so viel bewußter. Und dann hat mich das auch erfüllt, das war so das Komische, das andere hatte mich nicht erfüllt, das war irgendwie so, da habe ich einfach gebetet, da habe ich einfach gefastet, da habe ich nicht darüber nachgedacht. Aber so nachdem ich die Bücher [von Said Nursi] gelesen habe, da war das ganz anders, da habe ich das alles so bewußter gemacht, und das hat mich erfüllt.

Hilal führt die Wende vor allem auf ihren neu erworbenen Wissensstand über ihre Praxis und ihren Glauben zurück. Sie liest nun über ihren Glauben und weiß, »warum, wieso, weshalb« sie bestimmte Praktiken ausübt, und welche Art des Heils sie dadurch erreicht.⁷ Dies habe dazu geführt, daß sie die Ausführung der Pflichten »bewußter« vollziehe.

Der Kontrast zwischen der Art des Praktizierens als Kind und der nach ihrer »Wende« wird zum Beispiel an Hilals Ausführungen zum Gebet deutlich: Als Kind habe sie das Gebet als »irgendwie so'n Ritual« vollzogen, das »schön« gewesen sei, ohne daß sie gewußt hätte, was sie da bete:

... das haben sie uns nicht erzählt, als Kind haben sie uns das noch nicht erzählt. Aber ich bin auch nicht auf die Idee gekommen zu fragen, weil so dieses Arabisch ist ja sowieso so eine heilige Sprache. Ich meine, wenn du dann so liest, dann, weiß ich nicht, fragt man sich das nicht so, oder damals habe ich mich das nicht gefragt.

Heute dagegen sei das Gebet eher eine private Sache, auf die sie sich am liebsten alleine konzentriere:

Heute, wenn ich bete, dann weiß ich genau, daß meine Richtung halt Mekka ist, und dann stell' ich mir das manchmal so vor, das Haus, das sehe ich dann so vor mir, und dann weiß ich, zu dieser Zeit, wenn dann Betenszeit ist, daß viele Leute mit mir zusammen beten. Und dann stelle ich mir das so vor, daß halt in der Mitte Mekka ist und drumherum betet jeder ja dann nach Mekka und daß das dann so ein Kreis ist, daß jeder ja dann im gleichen Moment betet. Und dann ist das ein schönes Gefühl, dann ist das so ein bißchen wie Meditieren auch, dann hast du Ruhe, kehrst du in dich, und dann liest du die Sachen, von denen du die Bedeutung kennst, die läßt du dir dann nochmals durch den Kopf gehen und dann bist du einfach irgendwie dankbar. Das Beten ist ja auch, diese Dankbarkeit gegenüber Gott zu zeigen, so eine Pflicht zu erfüllen. So stelle ich mir das vor.

Zwar hat sich Hilals Art des Gebets durch das Wissen um Inhalte und Gründe verändert, aber ihre religiöse Praxis hat sie in gleicher Form beibehalten. Das Wissen dient ihr zur Bestätigung ihrer bisherigen Praxis. So praktiziert sie nach wie vor das *namaz* pflichtgemäß. Und dementsprechend resümiert sie selbst, daß sie »mittlerweile« den »gleiche(n) Standpunkt« in religiösen Angelegenheiten habe wie

7) Die Schriften Said Nursis sind Korankommentare und beschäftigen sich vornehmlich mit der Begründung der Pflichten und der Beweisführung – auch naturwissenschaftlicher Art – beispielsweise der Existenz Gottes oder der Auferstehung, schließen aber auch erbauliche Texte zum Glauben ein. Z. B. Bediüzzaman Said Nursi: Das Oberste Zeichen. Beobachtungen eines Wanderers, der das Universum befragt, wer sein Schöpfer sei (Aus der Sammlung *Risale-i Nur* – »Abhandlung vom Licht«). Istanbul/Köln: Mihrab Verlag 1986. Ders.: Der Ramadan (Aus der Sammlung *Risale-i Nur*). Köln 1991.

ihre Eltern. Den »Umschwung« bezieht Hilal auf ihre neue »bewußte« Ausübung der ansonsten unveränderten religiösen Praxis.

Zusammenfassung

Die Lektüre Said Nursis eröffnete Hilal einen neuen erbaulichen Zugang zu ihrer Handlungsweise. Die Schriften Said Nursis initiierten keine kritische, intellektuelle Reflexion auf den Islam, so daß bestimmte Argumente ihren »Umschwung« angeregt hätten. Durch die Lektüre fühlte Hilal sich vielmehr motiviert, die Rituale konsequenter zu vollziehen, und zwar zum einen in dem Sinne, daß sie seither den Anspruch habe, sich auch innerlich bei der Ausführung auf die Inhalte zu konzentrieren und zum anderen, daß sie nun den Sinn der Rituale in den größeren Zusammenhang der Lehre des Koran bzw. Said Nursis stellen könne.

Hilal beschreibt für keinen Zeitpunkt in der Rekonstruktion ihrer Aneignung des Islam eine kritische Distanz zum Islam oder zur Religion allgemein. Die aktive religiöse Erziehung durch die Eltern, die den Islam als einen selbstverständlichen »Lebensinhalt« an die Kinder weitergegeben hätten, schildert sie für sich als unproblematisch. Als Problem bezeichnet sie lediglich ihr daraus resultierendes Legitimationsdefizit gegenüber den nichtmuslimischen Kindern in der Schule und ihre gelegentlichen Motivationsschwierigkeiten bei der Durchführung der Rituale. Letzteres würde sich heute aber manchmal auch dann noch einstellen, wenn sie sich längere Zeit nicht mit den Inhalten der Religion beschäftigt habe.

Ihr Festhalten am Islam, wie sie ihn durch ihre Eltern kennengelernt hat, geschieht letztlich nicht mehr allein im Modus einer traditionellen, selbstverständlichen und fraglos verinnerlichten Anpassung, sondern einer bewußten Überzeugung.

2.3 Deutung des Islam

2.3.1 »Wenn man da in so eine Sache reingeboren wird...«

Entsprechend der Darstellung ihres religiösen Werdegangs fühlt sich Hilal als eine Muslimin, die in ihre Religion »reingeboren« ist.

Also wenn man in so eine Sache reingeboren wird, ist das eine andere Sache, als wenn man da später eintritt. Dann informiert man sich über alle Sachen viel stärker. Dann hat man tausend Fragen, die einem im Kopf rumgehen, und eine Frage folgt auf die nächste, dann beschäftigt man sich viel intensiver damit. Ich hab' auch so Freundinnen, die später damit angefangen haben. Und dann ist das ganz ganz anders, kann man gar nicht vergleichen. Man sieht die Sache aus einer ganz anderen Sicht. Die nehmen die Sache viel ernster als ich, das merke ich. Ich bin da ein biß-

chen lockerer, weiß ich nicht. Also, nicht so, daß ich meine Pflichten nicht ernst nehme, so nicht. Aber die wollen wirklich so ins Detail richtig reingehen, und das finde ich auch schön. Für mich ist das so selbstverständlich und da mache ich manche Sachen, ohne daß ich die Begründung weiß, warum man das machen muß.

Hilal ist zwar grundsätzlich einer Auseinandersetzung über die Gründe und Ursprünge bestimmter islamischer Regeln nicht abgeneigt, aber ihre eigene Herangehensweise identifiziert sie nicht damit. Denn für sie ist es selbstverständlich, daß erst »wenn man in so einer Situation steckt, wo man nicht weiß, das ist richtig oder falsch, dann erkundigt man sich ja erst«. So sind auch Hilals Erwägungen über die Notwendigkeit einer Erklärung für die religiöse Praxis vor allem vor dem Hintergrund ihrer konkreten Erfahrung mit Nichtmuslimen zu sehen. Sie verweist z. B. auch auf mein Nachfragen nach ihrer Art, die *zekat* zu regeln, als typische Situation, in der ihr auffällt, daß sie »nicht Bescheid« wisse. Grundsätzlich hat Hilal kein Problem damit, daß sie »manche Sachen« mache, ohne daß sie wisse, »warum man das machen muß«.

... ich hab' meistens meinen Vater gefragt oder meine Mutter, oder ich hab' das nachgelesen, wenn ich wußte, in welchem Buch ich das finde. Das ist ja so, man ist ja nie perfekt. Ich meine, wenn man alles auswendig lernen müßte, dann müßte man ja ein Computergehirn haben (lachen).

Die Problematik um das Wissen über Religion und um die Legitimation von Religion stehen zudem für Hilal vor allem im Zusammenhang orthopraktischer Erwägungen. Gewissensfragen oder Glaubenskonflikte, etwa im Sinne eines grundsätzlichen Zweifels oder einer grundlegenden Kritik an bestimmten Akzenten eines religiösen Weltbildes, kommen für sie nicht in Betracht. Hilal gibt sich als eine selbstverständlich gläubige Muslimin. Außerdem sei sie »schon aus der Phase raus«, in der man einen Ansprechpartner für Probleme mit der Religionspraxis benötige: Hilal ist weder unsicher darüber, was sie zu tun hat, weil sie mit der Praxis aufgewachsen ist, noch hegt sie Zweifel gegenüber Glaubensaussagen. Problembezüge entstehen für sie erst auf der Ebene erwarteter Legitimation bzw. Erklärung von Handlungsvollzügen gegenüber Andersdenkenden.

2.3.2 »Im Islam ist es ja so, daß man für sein nächstes Leben arbeitet«

Hilal erläutert auf meine Frage hin, was sie bei der religiösen Erziehung ihrer Kinder anders machen würde:

Also das würde ich ein bißchen anders machen. Ich würde denen halt erklären, wie sie den anderen erklären können, was so der Glaube ist, warum sie das dann leben

und warum sie zum Beispiel ein Kopftuch tragen oder warum sie beten oder warum sie dieses Fest feiern. Und ich würde ihnen auch so ein bißchen mehr so das Jenseits erklären, das haben die [Eltern] bei uns nicht gemacht. Weil im Islam ist es ja so ist, daß man für sein nächstes Leben arbeitet. Daß das Leben auf Ewigkeit dauern wird, daß das schön ist. Und das so'n bißchen als Sache, wo man sich dran festhalten kann.

Neben der ihrer Ansicht nach notwendigen Bezugnahme auf die Fragen der Nichtmuslime in der Erziehung der Kinder wird hier ein weiterer interner Aspekt des Glaubens angeführt: das Jenseits.

Das Jenseits hat im Islam allgemein eine zentrale Bedeutung, ganz besonders aber steht es im Mittelpunkt der Betrachtung in der Lehre des Said Nursi. Der Glaube an das Jenseits ist ihm zufolge das Fundament einer geordneten und gut funktionierenden Gemeinschaft. Erst wenn ein Glaube an das zukünftige Jenseits besteht, sei ein glückliches Gemeinschaftsleben möglich. Die größte Gefahr unserer Zeit liege darin, den Glauben an ein Leben nach dem Tod zu verlieren und dem »reinen Materialismus« und den »vergänglichen Freuden« des Lebens zu verfallen. Und dies sei gleichbedeutend mit dem Verfall der Gemeinschaft.⁸

Hilals Vorstellungen über den Zusammenhang von Diesseits und Jenseits entsprechen diesem Anliegen Said Nursis in ganz konkreter Weise.

Das Jenseits ist für sie eine »Sache«, »wo man sich dran festhalten kann« im Leben.

... ich würde halt erklären, im Jenseits wird das so sein und so sein, und wenn du betest und deine Religion soweit es geht einhältst, dann wirst du ein wunderschönes Haus haben, wirst du alles haben, was du möchtest und dann wird deine Seele halt auf eine schöne Art weiterleben.

Das jenseitige Leben ist danach die Belohnung für ein gottgefälliges Leben im Diesseits, das sich vor allem durch die Einhaltung der regelmäßigen Pflichten wie das Beten und das Fasten ausgezeichnet haben sollte.

8) Vgl. Abdullah a. a. O. 1980, 13. Und die Vierteljahresschrift der Gemeinschaft »Nur. Das Licht« z. B. in der ersten Ausgabe von 1992 Nursi zitierend: »Es ist nur der Gedanke an die Hölle, welche die jungen Leute – die Quelle und das Fundament allen sozialen Lebens – befähigt, ihre turbulenten Gefühle und gereizten Gelüste und Leidenschaften davon abzuhalten, Verstoß, Unterdrückung und Zerstörung zu begehen, und sie dahin bringt, daß sie statt dessen dem harmonischen Lauf des sozialen Lebens dienen« (8).

Said Nursis Schriften sind Koraninterpretationen, die der Verteidigung der Religion dienen sollten in einer Gesellschaft, die (mit Atatürk) auf dem Weg war, alle Religion abzustreifen. Insofern ist die Auslegung Nursis eine Reaktion auf einen drohenden Säkularismus. Die spirituelle Krise in der Moderne sieht er als große Gefahr. In seinen Schriften beschäftigte er sich darum mit der Harmonie von Wissenschaft und Religion im Koran oder auch mit Gottesbeweisen (ebd.).

Am Beispiel des Kopftuchs, welches zu tragen Hilal als eine zusätzliche »Pflicht« für die Frau bezeichnet, verdeutlicht sie, in welchem konkreten Geltungszusammenhang diesseitiges und jenseitiges Handeln zueinander stehen:

... ich würde niemals jemanden verurteilen, der kein Kopftuch trägt und der meinen Glauben hat, auf keinen Fall, weil das muß jeder für sich selber entscheiden. ... Wenn ich jetzt bete, aber das Kopftuch nicht trage, dann kann ich ja nicht sagen: »Boh, jetzt komm' ich direkt in die Hölle«, das geht ja nicht. Du machst das eine zwar, aber du machst das andere nicht. Und dann gibt es für alles halt auch eine dosierte Menge an Strafen in Anführungsstrichen, sag' ich mal, also jedes wird im einzelnen bewertet.

Vor dem Hintergrund eines solchen religiösen Zusammenhanges von diesseitigem Tun und jenseitigem Ergehen wägt Hilal ihre eigene religiöse Praxis ab. Obwohl ihr bisweilen die Konzentration auf dieses Ziel verloren gehe und sie in solchen Phasen dann »total fixiert« auf ihre Arbeit sei, bete sie weiterhin und lege das Kopftuch nicht ab.

2.3.3 »... dann kommt man vielleicht vom Weg ab ... und dann geht das so Schritt für Schritt«

Das Kopftuch nicht abzulegen, begründet Hilal einmal damit, daß sie sonst »alles mache(n), was im Koran steht«⁹ und was ihre »Pflicht« ist und dann tue sie das auch. Zum anderen spricht sie dem Kopftuch die Funktion einer religiös notwendigen Grenzziehung für die Geschlechter zu. Zwar seien nicht alle Frauen, die sich nicht verschleiern, unehrenhaft oder sündhaft, aber das Problem sei, daß sie »schneller dazu verfallen« können. Zwar mache auch sie sich »schön«, doch seien das Tuch und die »Kleidungsrichtlinien« im Islam ein Begrenzung dafür, daß sie es damit nicht übertreibe:

*Weil, wenn ich jetzt kein Kopftuch tragen würde, die Haare zeigen würde, dann wäre ich vielleicht schöner als jetzt und hätte eine wunderschöne Dauerwelle, die prima liegt (lachen) [Ihr Kopftuch hat sie im Laufe des Gesprächs heruntergleiten lassen.] ... und dann würde das vielleicht weitergehen dann, verstehst du. Das lenkt ja ab von der Religion. Dann bist du äußerlich schön, und dann kommt man vielleicht vom Weg ab, denke ich mir, das paßt dann nicht mehr so dazu. ...
... du kannst schneller dazu verfallen, daß du optisch halt schön wirken muß, weil das eine folgt ja auf das andere, Schritt für Schritt geht das ja alles. Wenn ich mir*

9) Zur Interpretationslastigkeit einer solchen eindeutigen Auslegung der entsprechenden Textstellen im Koran vgl. Kapitel V.4.1 Es ist zu vermuten, daß sich Hilal hier weniger direkt auf den Koran als Text bezieht als vielmehr auf die Argumentation in der islamischen Gruppe.

sage: »So, jetzt hab' ich nur kein Kopftuch und binde mir die Haare nur ganz streng nach hinten« und danach geht das dann weiter. Dann denke ich mir: »Oh, jetzt mach' ich mir 'ne jecke Frisur«. ... und dann geht das so Schritt für Schritt. Dann finden die anderen deine Frisur toll, und du bist ganz stolz drauf und dann geht das so immer weiter, denk' ich mir, dann lenkt das ab.

Die Prinzipien bzw. die Pflichten, die die Religion vorgibt, bewahren den Menschen vor einem falschen Weg. Hilal deutet den Wert der religiösen »Pflicht« hier ganz pragmatisch und zweckrational: Es geht um Handlungsfolgen, die Maßstab der Bewertung sind. Und zur Erreichung der richtigen Handlungsweise ist eine Führung durch äußere Vorgaben legitim bzw. sogar notwendig.

2.4 Sozio-kulturelle Rahmung

2.4.1 »Das ist ja auch so eine Frage der Motivation«

Hilals Bindung an die Religion ist spätestens seit ihrer »Wende« nicht nur eine Praxis aus Gewohnheit, sondern eine Praxis aus Überzeugung, die aus der Beschäftigung mit den Schriften Said Nursis erwachsen ist.

Zur Bewahrung der Praxis hat die Gemeinschaft der Gläubigen, die sich mit Said Nursi beschäftigen, eine zentrale Bedeutung. Dies wird in einem Gesprächsausschnitt deutlich, bei dem Hilal wieder auf die Gemeinde und die Frauengruppe zu sprechen kommt. Die Gemeinde gewährleistet nicht nur, daß Wissen über den Glauben weitergegeben wird, sondern motiviert auch dazu, die regelmäßige Praxis nicht aufzugeben:

Das ist ja auch so eine Sache der Motivation. Weil du dann immer jeden Tag fünfmal betest und jedes Jahr dreißig Tage fastest, weißt du, das ist ja so eine Sache, die sich dann immer wiederholt und wo man denkt: »Ohwei, das nimmt gar kein Ende mehr«, und »jetzt will ich aber nicht mehr«. Und dann finde ich das immer wichtig, daß man sich so unterstützt dabei. Und dazu finde ich zum Beispiel auch diese Gemeinde schön.

Hilal gehört zu einem jüngeren aktiven Kreis der Gemeindemitglieder, die ihr Wissen über Said Nursi durch ein zusätzliches Engagement in einer separaten Gruppe schulen und vertiefen.¹⁰

10) Es gibt unterschiedliche Stufen der Mitgliedschaft in der *Nurculuk* Bewegung. Der innere Kreis beschäftigt sich tiefergehender mit den Schriften Said Nursis (im rezitativen Ritual des *ayin*) und ist gleichzeitig zur Verschwiegenheit darüber angehalten. Von allen Mitgliedern wird aber erwartet, daß sie sich mit dem Werk Said Nursis beschäftigen.

Das macht eine Frau, die, ja, die das wirklich ziemlich gut macht, viel viel viel besser als ich. Also sie liest nicht ab, sondern sie redet auch wirklich und dann entsteht eine richtige Diskussion. Die macht das richtig toll. Und die kann einem das auch gut vermitteln ... sie macht das bei sich zu Hause. Das ist ihr lieber, und das ist richtig schön privat, und man kann auch mit anderen so über andere Probleme miteinander reden, und dann ist man unter seinesgleichen. Dann ist das so alles ein Altersbereich und das ist schön.

Meiner Nachfrage, ob die Frauengruppe auch zur »Motivation« wichtig für sie sei, stimmt sie nicht nur zu, sondern sie setzt noch einen stärkeren Akzent in Hinblick auf deren Unterstützung im emotionalen Bereich:

Mhm, weil ich das nämlich an mir selber merke. Jetzt waren wir [die Frauen der Gruppe] im Urlaub und haben wir uns lange nicht mehr gesehen, und haben noch nicht angefangen. ... Auf jeden Fall merke ich so bei mir selber, daß das so ein bißchen schwächer wird. Das ist schade eigentlich. Also man denkt viel seltener über das Jenseits nach oder über das Leben nach dem Tod oder überhaupt über die Pflichten. Das macht man zwar alles, ich bete zwar immer noch fünfmal täglich und habe das Kopftuch immer noch an, aber so dieses Gefühl geht verloren. Und dann konzentriert man sich zu sehr auf dieses Leben. Dann bin ich total fixiert auf meine Arbeit, will alles schön machen, und dann laß' ich mir ganz tolle Sachen einfallen, und dann will ich dahin fahren und hierin fahren und so, dann geht das Andere, Religiöse so ein bißchen unter. Dann merke ich, wie sehr ich hier lebe und gar nicht mehr so über das Spätere nachdenke. Das ist komisch, wenn wir uns getroffen haben, war das nicht so, da hat sich das immer zwei Wochen gehalten (lachen), bis zum nächsten Treffen. Dann konnte man wieder alles auffrischen. Ja, das ist so eine gefühlsmäßige Sache, kann ich gar nicht beschreiben, so dieses »Sich-Wohlfühlen« dann, wenn man zusammen ist und für die gleiche Sache kämpft.

In diesem Sinne dient die Gruppe zur emotionalen Unterstützung der Glaubenspraxis durch die Erinnerung an die außeralltäglichen Bindungen des Alltags und an den Sinn der Regeln des Islam. Insbesondere vor dem Hintergrund, daß die Ritualgebete und auch das Tragen des Kopftuchs für Hilal eine tägliche Abgrenzung von der Gruppe ihrer Arbeitskolleginnen bedeutet, der sie sich auch gerne

Die inhaltlichen Ausführungen in verschiedenen Gesprächen mit Männern der Gemeinschaft (als auch ihre geschlossene Gemeinschaftsform und ihr gesonderter Schriftkanon der Schriften Said Nursis) legen es nahe, die *Nurculuk* als eine neuzeitliche millenaristische Sondergemeinschaft des Islam zu verstehen, die sich auf die Prophezeiungen Said Nursis stützt. Dies wird aber so nicht von ihnen explizit vertreten, möglicherweise, weil sie den Ausschluß aus der *umma* zu befürchten hätten.

Bislang gibt es m. W. keine Monographie über die Organisation und die theologische Ausrichtung der *Nurculuk* in Deutschland – wie im übrigen auch nicht über die anderen islamischen Dachvereine in Deutschland.

zugehörig fühlt, ist die Bedeutung einer solchen Gruppe über einen intellektuell-schulenden Wert hinaus verständlich, zumal Hilals Ausführungen über die Ablenkung vom »Religiösen« durch den Beruf nahelegen, daß sie sich sehr gerne in ihrem Berufsleben engagiert.

Mit dieser Selbstbeschreibung bestätigt sie die Gegenwartsdeutung Said Nursis, dementsprechend die große Gefahr in der Gegenwart nicht darin bestehe, den (islamischen) Glauben zu wechseln, sondern ihn einfach zu verlieren.¹¹

2.4.2 »Das war nämlich so, das hat alles nicht zusammengepaßt«

Hilal gibt sich auf meine Fragen nach ihrer Einschätzung und Bewertung von Unterschieden der türkischen und der deutschen Kultur sehr offen. Es ist höchst wahrscheinlich, daß Hilal nicht das erste Mal darüber nachgedacht hat. Durch die Art der Ausführungen und die Wahl der Fachbegriffe ist zu vermuten, daß Hilal bereits in ihrer Ausbildung als Erzieherin dazu angeregt wurde.

Sie begann damit, die positiven Merkmale der deutschen Kultur zu beschreiben:

Also was ich an der deutschen Kultur schon immer gut fand und auch immer gut finden werde, ist, daß man die Kinder zur Selbständigkeit erzieht. Das finde ich das Tolle, daß man also von klein auf versucht, selbständig zu leben, also daß man die Persönlichkeit entwickelt, daß man nicht auf andere angewiesen ist.

Demgegenüber sei in der türkischen Erziehung alles »darauf aufgebaut«, auf »Gehorsam-Sein« und »vor den Älteren Respekt haben«, was sie zwar als »schön«, aber auch als hinderliches Ideal für die Orientierung in ihrem Alltag empfinde. Darum schätzt sie diese Erziehung als problematisch in bezug auf ihre bisherige Entwicklung ein:

Und das ist das, was mich so sehr stört. Also, ich war als Kind nie in diesem Prozeß drin, daß ich sagen könnte, als Kind, daß ich meine Persönlichkeit entwickelt habe, daß mir jemand geholfen hat, meine Persönlichkeit zu entwickeln. Oder daß ich so diese Ich-Stärke bekommen habe, Selbstbewußtsein entwickeln konnte, also da hat mir niemand geholfen als Kind, weißt du.

Die fehlende ›Erziehung zur Selbständigkeit‹ beziehungsweise diese Erziehung zum ›Gehorsam‹ und zum ›Respekt vor den Älteren‹ habe sie in Schule, Ausbildung und Beruf in schwer zu bewältigende Konflikte geführt:

11) Vgl. Abdullah a. a. O. 1980.

Du mußt ja deine Meinung sagen, du mußt ja Selbstbewußtsein zeigen, und du mußt dich durchsetzen können. Aber wiederum dann vor den Älteren Respekt haben, das paßt ja nicht zusammen. Wenn dann einer vor dir sitzt, der drei Jahre älter ist als du, oder sogar noch mehr, wenn du das mit einer Arbeitskollegin hast, später vielleicht, oder in der Ausbildung mit jemanden, dann kann ich ihm doch nicht sagen: »Hör' mal, du bist doof, so mein' ich das nicht, ich mein' das anders. Du hast gar nicht recht« oder weiß ich nicht. Sich durchzusetzen ist schwierig, weil die Sachen nicht zusammen passen.

Schwierig sei darum für sie der Prozeß gewesen, »dieses eine abzubauen und das andere aufzubauen«.

Zu einem etwas anderen Ergebnis kommt Hilal bei einer anderen Gegenüberstellung von unterschiedlichen Werten. Zwar unterscheidet sich ihr Beispiel von der Struktur der Spannung her nicht wesentlich vom ersten, allerdings wird es von ihr durch die Einordnung in den religiös-islamischen Handlungszusammenhang als ein anderes Problem erfaßt:

Vordergründig ging es dabei darum, daß Deutsche eher dazu neigen würden, in eigener Abwägung Eigentumsgrenzen zu überschreiten:

Zum Beispiel ist es bei uns im Kindergarten so, daß wir nicht mitessen dürfen, ohne zu bezahlen. Aber das machen meine deutschen Kolleginnen trotzdem. Das ist denen ganz egal. Verstehst du? Das meine ich, und somit ist das ja ein Kreislauf, dann essen die was, wofür die Eltern bezahlen oder wofür der Träger bezahlt. Und ich würde das nie im Leben machen, weil das nicht zu meinem Glauben gehört, verstehst du? ... Ich meine, ich sag' ja jetzt nicht, daß alle Deutschen das machen, aber es gibt ja jetzt hier keinen Grund, das nicht zu tun. Verstehst du? Wenn genug da ist, dann ißt man halt mit. Und das dürfen wir nicht, das meinte ich. ... Also du kannst sagen, wenn ich das nicht essen würde, dann würde das eh in den Müll wandern. Und bei uns ist das so, dann mußt du das eher wegschmeißen als es zu essen, weil das ja in deinen Körper reingeht und dann ist das ein Stück von dir.

Hilal zeigt, daß sie durchaus Verständnis für die Argumentation ihrer Arbeitskolleginnen hat. Sie verteidigt sogar mir gegenüber die Handlungen der Arbeitskolleginnen als moralisch integer und vernünftig. Denn in diesem Beispiel geht es ihr nicht um die moralische Verwerflichkeit: »Ich sag' das jetzt nicht wegen dem Klauen, das meine ich nicht, nur wegen des Prinzips wegen, meine ich«. Hilal verweist hier wie auch schon an anderen Stellen darauf, daß ihre Religion ihr gewisse Prinzipien des Handelns auferlegt, die in dieser Gesellschaft nur bedingt gelten. Zwar nennt Hilal noch andere Erlebnisse mit Deutschen, die Zeitschriften, Aschenbecher etc. entwenden, als Beispiele dafür, welche moralisch negativen Folgen für das Gemeinwesen diese »prinzipielle« Haltung haben kann im »nächsten Schritt«. Aber Hilal zeigt an dem ausgeführten Beispiel, daß der Konflikt hier nicht

in einem grundsätzlichen Mißverstehen oder Unverständnis bestehe, sondern nur in der Andersartigkeit der religiösen Überzeugung bzw. der religiösen Bewertung des Tuns.

Während sie das als türkische Tradition verstandene Prinzip des »Gehorsams« als Handlungsorientierung in dieser Gesellschaft als sinnlos empfindet und verwirft, hält sie das Prinzip der Eigentumsbewahrung für uneingeschränkt gültig, da sie dies als ein religiöses Prinzip versteht. Daß gerade bei ihrem Beispiel der von ihr hochgehaltene Wert der Individualität bzw. »Selbständigkeit« als ein Auslöser für die Haltung der deutschen Arbeitskolleginnen angesehen werden muß, nimmt sie aufgrund ihrer pragmatischen islamischen Lebensführung nicht wahr. Hilal verbindet ihre Erkenntnisse aus ihrer Erzieherausbildung nur pragmatisch mit dem religiösen Bereich zur Durchsetzung gewisser nicht explizit religiöser Tätigkeiten. Die religiöse Pflicht als solche scheint Hilal unantastbar.

2.4.3 »Ich lebe in beiden Welten und hab' das irgendwie versucht zu vereinigen«

Zwar betont Hilal, daß sie in religiösen Angelegenheiten heute den gleichen »Standpunkt« wie ihre Eltern vertrete, gleichzeitig wird aber an ihrer Handlungsweise deutlich, daß sie eine andere Form des Arrangements mit der deutschen Gesellschaft anstrebt, obwohl dort »andere Werte halt« seien. Hilal nennt dieses Arrangement im Gespräch: »einen Mittelweg finden«:

Das war so das, was ich mir selber so erarbeiten mußte, praktisch selber soweit, bis ich dahinter gekommen bin, wie ich dann argumentieren kann. Und das, was mir so schwer gefallen ist und wo meine Eltern uns halt nicht geholfen haben, das meinte ich ja eben auch, das ist, diese zwei Welten zu vereinigen, einen Mittelweg zu finden. Also weder auf das eine noch das andere zu verzichten, und aber auf einen gemeinsamen Nenner kommen. Das war schwierig. Und da haben sie uns nicht helfen können.

Während bei den Eltern durch die bewußte Trennung der Lebensverhältnisse für Hilal als Kind die Welt in eine gute und eine böse dichotomisiert erschien, strebt sie ihre weitmöglichste Aufhebung zugunsten eines »Mittelweges« an: Denn sie habe für sich erkannt: »Daß das Menschen sind; wir sind Menschen, wir haben ähnliche Vorstellungen, nur der Glaube, der ist anders.« Während also die Eltern eine grundsätzliche Trennung zwischen den »zwei Welten« unterstützt hätten, differenziert Hilal zwischen einem religiösen und einem nichtreligiösen, allgemein menschlichen Handlungszusammenhang. Ihr muslimischer Glaube ist das, was sie von den meisten Deutschen trennt. Konkret nennt sie hier die muslimischen Feste und Pflichten, das Kopftuch der Frauen und die Ausrichtung des islamischen

Lebens auf das Jenseits. Gegen die Haltung ihrer Eltern wendet sie ein, daß sie in ihrer Art die Trennung zu ziehen, Tradition und Glaube miteinander vermischen.

Hilals bewußte aber traditionale, orthopraktische Orientierung erlaubt ihr nun einen spezifisch pragmatisch-individualisierten Umgang mit den verschiedenen »Welten«:

So ist es beispielsweise zwar in islamischer Perspektive für Hilal notwendig, daß das Kopftuch die Möglichkeit der Freizügigkeit, was die öffentliche Form der Körperlichkeit betrifft, einschränkt. Dies zieht für Hilal aber kein grundsätzliches, religiös begründetes asketisches oder nichtästhetisches Verhältnis zu ihrer Körperlichkeit nach sich. So hält sie zum Beispiel ihr regelmäßiges Fitnesstraining für ein »Grundbedürfnis« danach, daß man »schön sein« will und den »Körper fit halten« will, »egal aus welchem Land man stammt«. Dies ist für Hilal in religiöser Hinsicht kein problematisches Bedürfnis, wenigstens solange nicht, wie sie sich sonst an die Vorschriften des Islam hält. Dies schließt vor allem ein, sich weiterhin zu bedecken und nicht ihren Körper öffentlich zur Schau zu tragen und das Fitnesstraining nur mit Frauen gemeinsam zu betreiben.

Ich meine, einige finden das [Fitnesstraining] wichtig, einige finden das nicht wichtig. Für mich ist das halt so eine Sache gewesen, die ich gerne mal ausprobieren wollte, wo ich auch gerne mal so testen wollte, inwiefern kannst du Erfolg haben?

Hilal bezieht das Fitnesstraining auf das Ziel, »Selbständigkeit« und »Persönlichkeit« zu erlangen durch das Ausprobieren neuer und für gläubige türkische Musliminnen unkonventioneller Aktivitäten. Sie vergleicht schließlich die Motivation zum Fitnesstraining und zum Schwimmengehen, das sie ebenfalls durchgesetzt habe, mit dem des Auszuges.

Wenn sich da einer wagt, so einen revolutionären Schritt zu gehen, dann kommt der Rest schon. Das habe ich auch meinen Eltern mit der Wohnung erzählt. Das ist halt ungewohnt, ...

Hilal weist mehrmals darauf hin, daß Schwimmen, Fitnesstraining oder eine eigene Wohnung zu haben islamisch gesehen nicht verboten sei. Hilals Meinung nach haben solche »Bedürfnisse« weder positiv noch negativ etwas mit einem religiösen Handlungszusammenhang zu tun. Und es sei nur darum ein »revolutionärer Schritt«, weil es für die Elterngeneration neu sei:

Wenn ich jetzt woanders studieren würde, ... da hast du einen Grund. Aber, wenn du schon bei deinen Eltern wohnen kannst, ... man muß halt dazu stehen, und wenn du genau das machst und nichts Schlimmes machst, dann kommt das, wetten der Rest

kommt? Also in zwei Jahren wird das ganz anders aussehen, dann werden sich viel mehr Leute trauen, unverheiratet auch eine eigene Wohnung zu haben, ...

Hilals Bedürfnis nach Erfahrungen von »Selbständigkeit«, die sich in den kleinen »revolutionären« Aktivitäten widerspiegeln (auch ihre bestandenen Prüfungen wie das Examen und der Führerschein, die sie als »einschneidende Erlebnisse« benennt, gehören sicherlich dazu), sind ihre Verbindung zur »anderen Welt«. Für Hilal ist der Sport, Schwimmen und Fitnesstraining, eine Sache, bei der sie ihrem »Körper ... etwas Gutes« tue, »Spaß habe und mit Leuten ins Gespräch komme«. Sie möchte sich »nicht verkriechen«, sondern am geselligen Leben teilnehmen. Ihr persönliches Bedürfnis zu »testen«, inwiefern sie »Erfolg« haben kann, entwickelt sich nicht gegen aber jenseits der Ansprüche der Eltern auf Gemeinsinn und Traditionsbewahrung:

Also, ich lebe in beiden Welten und hab' das irgendwie versucht zu vereinigen. Ich habe also von beidem etwas in meinem Leben. Ich kann nicht sagen, ich bin Türkin oder ich bin Deutsche. Ich bin beides (lachen).

2.5 Zum Selbstverständnis als muslimische Frau

2.5.1 »Da gibt es ja bestimmte Regeln für beide Seiten«

Auf meine Frage, ob Hilal für sich eine »besondere Aufgabe« als muslimische Frau sieht, antwortet sie mir zunächst mit der Aufzählung der für beide Geschlechter geltenden religiösen Pflichten im Islam wie das Beten, das Fasten, die Pilgerfahrt. Anders als die Männer müßten die Frauen aber nicht zum Freitagsgebet in die Moschee gehen. Für die Frau sei es »das Beste«, wenn sie zu Hause betet. Zudem gehöre die religiöse Kindererziehung zur »Pflicht« der muslimischen Frau.

Hilal orientiert sich wie auch schon zuvor dargestellt in ihrem Selbstverständnis als Muslimin weitgehend an den allgemeinen Vorschriften und »Regeln« der islamisch-türkischen Tradition der Elterngeneration. Auch die Zugehörigkeit zur Gruppe der *Nurculuk* wird in diesem Fragekontext wieder deutlich, wenn sie die zusätzliche »Pflicht« als Muslimin, sich in der Religion gegenseitig zu unterstützen, betont:

Und ja, ich weiß nicht, eine Pflicht, die vielleicht nicht so in Erwähnung kommt, weißt du, aber was ich so auch wichtig finde, ist, wenn man dann verheiratet ist, oder ob man mit der Schwester zusammenlebt, ist ja auch egal, mit seinem Nächsten, daß man sich so unterstützt bei der Sache, daß man sich bei der Religion unterstützt, das finde ich schön. Wenn man sich also gegenseitig irgendwie hilft oder motiviert.

Nur bei der Erziehung macht sie die Einschränkung, daß sie der Ansicht ist, Frau und Mann seien für die Erziehung zuständig. Später präzisiert sie diese Einstellung: Natürlich sei die Frau zuständig für die Erziehung, allerdings meint sie, daß diese letztlich »beide übernehmen« sollen. Es sei nur meist eben so, daß die Frau zu Hause ist, und dann komme es zur herkömmlichen Aufgabenteilung. In dieser verhaltenen Einschränkung der Tradition kommen sicherlich wiederum ihre eigenen Erfahrungen der Berufstätigkeit zum Tragen.

Ja, und die Kinder religiös zu erziehen, das ist eigentlich auch so eine Pflicht der muslimischen Frau, weil sie ja eher die Erziehung übernimmt als der Mann. Wobei ich finde, das müssen beide übernehmen. Da bin ich dieser Ansicht und das ist auch keine festgelegte Sache, nur ist die allgemeine Regel, daß die Frau halt mehr Zeit hat für das Kind.

Auch im Bereich des Selbstverständnisses ihrer Rolle als Frau ist Hilal traditionaler, aber pragmatisch-individualisierter Umgang mit Regeln des Islam zu beobachten. Zwar ist es für Hilal selbstverständlich, daß auch die Familie bei der Suche nach einem zukünftigen Ehemann ein Mitspracherecht hat. So würden sie z. B. auch nur türkische Bewerber berücksichtigen, da die Eltern sich kaum mit der Familie eines deutschen Muslims anfreunden könnten. Allerdings berichtet Hilal im Gespräch ohne Bandaufnahme, daß die Bewerbungsgespräche auf ihren Wunsch hin nicht unter Aufsicht des Vaters, sondern nur unter der des Schwagers stattfinden. Zudem erwäge man eine »vorläufige Ehe nur vor dem Hodscha« (ohne Standesamt) als Möglichkeit, damit sich das Paar kennenlernen kann, ohne daß ein Dritter bei den Treffen des Paares dabei sein müßte. Diese Verbindung dürfe allerdings nicht zu Geschlechtsverkehr führen. Eine solche »Hodscha-Ehe« ist allein durch das dreimalige Aussprechen der Scheidungsformel leicht zu lösen. Eine solche »Verlobungszeit« würde ihrer Meinung nach das Gelingen der Ehe wahrscheinlicher machen.

2.6 Zusammenfassung

Hilal beschreibt ihre Aneignung des Islam insgesamt als kontinuierlichen, familiären Sozialisationsprozeß. Ihre »Wende« rekonstruiert sie nicht als eine individuelle Problemlösungsstrategie, sondern vor allem als Zusage an die Erwartung der Gruppe, daß sie nun die Integration in die Gemeinde selbst aktiv tragen solle. Insofern ordnet Hilal ihre religiöse Lebensführung in das Gefüge der Gemeinde der *Nurculuk* und ihre Regeln ein.

Die Legitimation für eine aktive Beschäftigung mit den Schriften Nursis bildet für sie in erster Linie ihr soziales Umfeld und zwar in doppelter Weise: Zum einen versteht sie ihr Engagement als unterstützenden sozialisatorischen und integrativen

Akt der bewußten Aneignung der Tradition der Eltern. Zum anderen hält sie ihn als Akt der Grenzziehung zur deutschen Gesellschaft, deren religiöse Regeln andere als die ihren sind, für notwendig. Beide Aspekte dürften in der Zeit der »Wende« für Hilal besondere Aktualität gehabt haben, da ihre Ausbildung, die sie zur gleichen Zeit begann, sie mit neuen Menschen und einer neuen Form von Selbstreflexion konfrontiert haben wird. Sowohl die neue Reflexion über ihren Glauben als auch über Erziehungsstile und Persönlichkeitsentwicklung durch ihre Ausbildung als Erzieherin unterstützten aber nicht nur ihre Argumentationskraft gegenüber Nichtmuslimen, sondern auch gegenüber ihren Eltern – z. B. bei der Durchsetzung ihrer kleinen »revolutionären« Aktivitäten.

Hilals islamische Lebensführung nimmt nun durch die Beschäftigung mit dem Islam mittels der Schriften Said Nursis kaum einen intellektuell-kognitiven Stil an, der auf die Rekonstruktion von Gründen und deren »Essentialisierung« (Stauth) abheben würde. Vielmehr konzentriert sich Hilals Religiosität auf die Regelung der Handlungsfolgen. Das Nachlesen der Übersetzungen verschiedener Suren und der Interpretationen des Koran von Said Nursi ist als Glaubensunterweisung und praktische Disziplinierung der Gläubigen zu verstehen, nicht als Hinführung zu einer kritischen Auseinandersetzung.

Hilals islamische Lebensführung lehnt sich einerseits affirmativ an die Vorgaben der Eltern und der Gruppe der *Nurculuk* an, andererseits schafft Hilal sich durch ihr pragmatisch orthopraktisches Verständnis des Islam individuelle Freiräume außerhalb der Gemeindeaktivitäten. In diesem Sinne ist es Hilal wichtig, die Regeln des Islam wie die Einhaltung der Geschlechterordnung und die Ausführung der Pflichten und Feste zu achten. Dabei ist eine emotionale Involviertheit zwar wünschenswert und erleichtert die Einhaltung der Pflichten, aber nicht notwendig. Wichtig ist der Glaube an die Existenz Gottes als richtende Instanz im Jenseits, der die grundsätzliche Anerkennung der islamischen Grundsätze verbürgt. Die Schriften Said Nursis heben darauf ab, die Regeln des Islam in ihrem Nutzen für die Gesellschaft und die Gesellschaftsmitglieder darzulegen und sie als die bestmöglichen Regeln für ein gut funktionierendes Gemeinwohl zu bestimmen. Das Religionsverständnis, das sich in diesem von der *Nurculuk*-Bewegung und auch von Hilal getragenen Verständnis widerspiegelt, stellt die ordnende, das Gemeinwesen moralisch konstituierende Funktion von Religion heraus. Insofern ist das Religionsverständnis von Hilal bzw. der *Nurculuk*-Bewegung schon als sich selbst legitimierende Antwort auf Säkularisierungsvorgänge in der Gesellschaft zu verstehen. Religion ist keineswegs selbstverständlich, dies ist auch für Hilal plausibel. Religion sei für sie nicht mehr wie noch für ihre Eltern ein »Lebensinhalt«, erklärt sie die unterschiedlichen Haltungen. Anders als ihre Eltern, die in der neuen Situation in Deutschland die Konsequenz zogen, die Welt der Deutschen weitgehend auszuklammern, fühlt Hilal sich beiden Welten zugehörig:

einerseits durch ihre Arbeit im Kindergarten der ›deutschen Welt‹ und andererseits durch ihr familiäres und gemeindliches Leben der ›türkischen Welt‹. Der dominante Alltag scheint dabei für Hilal mittlerweile der Berufsalltag zu sein. Denn er ist es, der ihre Aufmerksamkeit für die Glaubenspraxis manchmal in den Hintergrund treten läßt.

Durch Hilals bewußtes aber pragmatisches Verhältnis zu den Regeln des Islam bleibt ihr Umgang mit den »*beiden Welten*« ambivalent: einerseits behält sie die Trennung der beiden Welten bei, so wie sie dies auch von ihren Eltern vermittelt bekam. Andererseits vereint sie sie, indem sie sich auch im nichtislamischen Umfeld selbstverständlich bewegt. In diesem Sinne kann Hilal auch heute noch resümieren, daß die »*zwei Welten*« nicht zusammenpassen und gleichzeitig ihre Einheit konstatieren: »*Die Menschen sind alle gleich*«, aber: »*der Glaube ist anders*«.

Hilal trennt aufgrund dieser Auffassung ihren Alltag in religiöse Bereiche des Lebens und Bereiche, die »*nichts Verbotenes im Glauben*« sind und somit auch nicht nach solchen Kriterien beurteilt werden. Hilal hat nicht das Bestreben, den nichtislamischen Alltag zu islamisieren. Ihre Religion versteht sie als Privatsache eines Teilbereiches ihres Lebens: »*Jeder soll so leben, wie er denkt, wie es für ihn richtig ist und mich auch so leben lassen*«.

Hilals Religionsausübung ist engstens verknüpft mit ihrer Zugehörigkeit zur *Nurculuk*-Gemeinde und der familiären Anbindung. In diesem Sinne ist Religion gleichbedeutend mit Familienleben: Jeden Samstag und manchmal auch sonntags verbringt man dort den Tag gemeinsam mit der Familie. Hier pflegen sie auch die islamisch-türkische Kultur: es wird türkisch gesprochen, die Generationen gemischt, die Geschlechter getrennt, auf dem Boden gesessen und gemeinsam gegessen, die Schriften Nursis gelesen und aus dem Koran in Arabisch rezitiert. Insofern ist die türkische Kultur für Hilals Lebenswirklichkeit immer noch bestimmend. Aus Hilals Perspektive darf sie aber nicht notwendig die Religion oder ihre gesamte Alltagswelt dominieren. Die Relevanz der türkischen Gemeinschaft begrenzt sie auf die Kommunikation in der Gemeinde und der Familie. So ist es für sie kein Argument, nicht aus der Wohnung der Eltern auszuziehen, weil die türkischen Nachbarn dies nicht verstehen könnten. Durchaus zählt aber das Argument des besseren Verstehens bei der Eingrenzung der Wahl eines Ehemannes auf türkische Bewerber. Hilal paßt ihr religiöses Leben somit weitgehend in das vorgegebene Ordnungsgefüge der Gemeinde und der Familie ein und richtet auch ihre persönlichen Entscheidungen – sofern sie religiös relevant sind – an den internen Spielräumen aus.

Die Geschlechterordnung gehört nun zentral zu solchen religiös relevanten Angelegenheiten, wenn auch die Ehe im Islam selbst nicht sakramental zu verstehen ist.

Hilal bleibt in diesem Bereich ganz im Rahmen der traditionellen Vorgaben, wenngleich die Familie einem modernen Eheverständnis wohl darin Rechnung trägt, daß Hilal und ihrem zukünftigen Ehemann viel Zeit und Möglichkeiten des Kennenlernens in einer ›Hodscha-Ehe‹ als eine Art »Verlobungszeit« zugestanden werden.

Hilal möchte auf jeden Fall einmal Kinder haben. Ihren Beruf wird sie dann wahrscheinlich aufgeben.

3. Hatice – Islamisierung als Einsicht in die Rechtleitung Allahs

Zur Interviewsituation

Das Interview wurde durch das Schneeballsystem über Freunde und Bekannte vermittelt. Es fand in ihrem Wohnzimmer statt.

Hatice verhielt sich in der Interviewsituation ambivalent. Zwar war deutlich, daß Hatice gerne über ihren Glauben und den Islam sprechen wollte, sie selbst gab aber keine Linie für den Gesprächsverlauf vor, sondern beantwortete meine Nachfragen vor allem zu Beginn mit einer gewissen Gereiztheit. So reagierte sie beispielsweise ungehalten, als ich sie nach ihren persönlichen Lebensverhältnissen fragte: »Aber ich finde das eigentlich ziemlich penetrant, so was zu fragen: ›Geschieden?‹«. Der anfängliche formelle Kurzfragebogen stößt bei ihr auf starke Ablehnung, weil sie ihn unangemessen findet und ihre Einschätzung bekräftigt, daß der Islam und die Musliminnen in Deutschland meist mißverstanden werden.¹²

Das Interview gestaltete sich in der Folge manchmal schwierig, aber die Situation eskalierte nicht, da Hatice versuchte, mir ihre Abwehr weitgehend abstrakt zu vermitteln. Insofern kann das Interview letztlich als geglückt gelten, da es bis zum Ende durchgehalten wurde und Hatice immer wieder Anläufe zu Erzählungen gemacht hat, trotz ihrer bewußt distanzierten Haltung. Andere Frauen – mit und ohne Kopftuch – mit einer ähnlichen Abwehr haben zum Teil schon bei der Bitte um ein Interview abgelehnt oder sind mir zumindest von vornherein aufgrund meiner Eigenschaft als Deutsche und/oder Nichtmuslimin sehr kritisch begegnet.

Hatice trug zum Zeitpunkt des Interviews erst seit circa einem Jahr das Kopftuch. Sie hatte darum mit ihren Eltern und einigen Freundinnen kritische Auseinandersetzungen führen müssen. Einige Gereiztheiten und Unsicherheiten in der Rekonstruktion ihrer Geschichte mögen auch daher rühren, daß diese Ereignisse noch relativ jung waren.

12) Es wurde nicht klar, was sie konkret gegen den Fragebogen einzuwenden hatte. Insgesamt hatte er ihr wohl zu sehr den Charakter eines formellen Ausfragens.

Ich hatte vor und nach dem Interview verschiedene Begegnungen mit Hatice und gemeinsamen entfernten Bekannten, so daß verschiedene Informationen über das Interview hinaus in die Darstellung einfließen konnten.

3.1 Zur Person

Hatice ist 23 Jahre alt und studiert ca. 600 km von ihrem Heimatort entfernt Sozialkunde und Französisch für das Lehramt und Politik mit dem Ziel, ein Diplom abzuschließen.

Ihre Eltern leben seit 24 Jahren in Deutschland. Sie hat einen älteren Bruder, der in der Türkei die Grundschule besucht hat, während die Eltern schon in Deutschland arbeiteten.

In der Türkei haben die Eltern ein Haus. Verwandte leben dort kaum noch. Hatice fuhr früher regelmäßig mit den Eltern in die Türkei. Heute fährt sie aus Zeitgründen nicht mehr jedes Jahr dort hin.

Hatice besitzt die türkische Staatsbürgerschaft. Sie möchte sie möglichst behalten.

Im Laufe der ersten Semester ihres Studiums begann Hatice sich zu verschleiern, zunächst mit einem Kopftuch, dann auch zeitweise mit einem grünen Tschador, der das Gesicht freiläßt. Heute betet Hatice regelmäßig und steht zudem des nachts öfters zum Gebet auf.

An der Universität hatte sie zwei Semester lang einen Sprachkurs für Arabisch belegt. Ihr Bücherregal weist eine große Anzahl Fachliteratur zum Islam auf, einschließlich einschlägiger Korankommentare, vor allem in türkischer Sprache.

In die ortsansässige arabische Moschee geht Hatice manchmal an Festtagen. Es gibt dort aber keinen Frauenraum. Sie besucht Veranstaltungen über den Islam im »Haus des Islam« in Lützelbach.¹³ Und sie hat sich für kurze Zeit einer überregionalen Gruppe muslimischer Pädagogen angeschlossen, deren Ziel es ist, islamische Werte in Inhalt und Form für den Unterricht in der Schule zu formulieren. Vor einem Jahr ist sie zudem mit einer islamischen Vereinigung in die USA gereist, um dortige muslimische Gemeinden kennenzulernen.

Nach Mekka will sie auf jeden Fall einmal reisen, sobald sie das Geld dafür hat. Sie verrichtet keine regelmäßige, festgelegte *zekat*, sondern spendet dann, wenn etwas gebraucht wird.

13) Das »Haus des Islam« ist eine private islamische Bildungseinrichtung. Vgl. dazu Kapitel II.1.3.

Hatice ist geschieden und hatte zur Zeit des Interviews einen türkischen, »*praktizierenden Muslim*« zum Freund. Mittlerweile – ein Jahr nach dem Interview – sind sie verheiratet. Sie wohnen zusammen. Hatice setzt ihr Studium fort.

Hatice möchte gerne als Lehrerin arbeiten, am liebsten in einer islamischen Schule oder in einer Einrichtung zur Förderung türkischer Frauen oder Jugendlicher.

3.2 Aneignung des Islam

Hatice schildert, daß ihre Eltern weder besonders religiös gewesen seien, noch daß sie eine »*besondere religiöse Erziehung genossen*« hätte. Die Mutter habe kein Kopftuch getragen und zu Hause sei nicht gebetet worden.

Als sie 13 Jahre alt war, hätten ihre Eltern sie zum Ramadan in einen von einer Gemeinde angebotenen Kurs geschickt, in dem den Kindern das Beten beigebracht wurde. Dazu sei eigens ein Imam aus der Türkei geholt worden.

Erst mit ca. 19 Jahren, nach ihrem Abitur, habe sie wieder begonnen, ab und zu zu beten, und der Wunsch sei in ihr erwacht, ein Kopftuch zu tragen. Dieser Entscheidung voraus gingen Krisen während der Abiturzeit und ihre schnell entschlossene Liebesheirat mit Mehmed.

Krise in der Abiturzeit und die Heirat

Von ihrer Krise in der Schulzeit berichtet Hatice erst relativ spät im Interview, jedenfalls verknüpft sie diese Zeit selbst nicht schon zu Beginn mit meiner Anfangsfrage nach ihrem Weg zum Islam:

Jeder hat seine Geschichte irgendwo. ... Ich hab' so irgendwann in der Zeit des Abiturs gemerkt, daß meine deutschen Freundinnen mir eigentlich, muß ich nebenbei noch erwähnen, nicht mehr soviel geben konnten, weil, ich weiß nicht, wahrscheinlich hat es sich so bei mir getan, so die ersten Schritte in meiner persönlichen Entwicklung, daß mir die Themen einfach irgendwie immer zu platt waren, salopp gesagt, einfach zu oberflächlich. Sie haben die ganze Zeit über ihre Freunde geredet, und wo wir heute Abend hingehen und hier und hopp, und das ist halt so nicht meine Welt. Es gab nur ganz ganz wenige ganz ganz liebe Frauen, also wirklich ganz besondere. Die Inge hat sehr schön schreiben können. Also ich hab' mit den allermeisten überhaupt nichts anfangen können. Es war so eine fremde Welt, und ich hab' nicht verstanden, wofür sie leben, sie haben nicht verstanden, wofür ich lebe. Ich hab' mich oft sehr einsam gefühlt, weil meine Eltern wollten ja auch nicht, daß ich so abends weggehe. Und irgendwann spielt man, glaube ich, wirklich so eine Außenseiterposition so. Die Freundinnen behüten einen dann auch teilweise, also so meine Freundinnen waren teilweise dann auch so – die Nurgül, da ist das teilweise bis heute so –, daß ich von

allen beschützt werde, daß sie teilweise sogar die Rolle meiner Eltern übernommen haben. Das ist halt so, ich war, obwohl ich halt gleichaltrig war, teilweise die kleine Schwester für sie.

I: Von deutschen Freundinnen auch?

Ja, ja auch. So, daß die dann auch irgendwie versucht haben, mich so zu befreien (lacht) aus den Sachen, wo sie glaubten, es wären Zwänge. Also das ist sehr offensichtlich, find' ich, daß deutsche Frauen immer glauben, sie müßten irgendwelche Frauen aus islamischen Kulturkreisen befreien.

Hier ging es mir eigentlich um die Frage, ob sie Probleme mit der Ausübung des Islam in Deutschland hatte. Sie erörtert die Antwort nicht auf der Ebene praktischer gesellschaftlicher Probleme, sondern erinnert sich an ihre persönlichen, individuellen Hürden in ihrem sozialen Umfeld, den Islam schon während der Schulzeit zu praktizieren.

Sie beschreibt sich als Außenseiterin unter den Freundinnen und Mitschülerinnen und befremdet von deren Lebensweise: Sie habe ihre Lebensweise oberflächlich gefunden und die eigene sei von ihnen wiederum nicht ernst genommen worden. Die Freundinnen, seien es türkische oder deutsche, hätten sie vor einer Lebensweise behüten wollen, die sie selbst als gut und richtig empfunden habe.

Und auch bei den Eltern habe sie in dieser Hinsicht keinen Rückhalt erfahren. So habe sie sich abends zu Hause oft einsam gefühlt. Ausgehen durfte sie nicht.

In einer Anfangssequenz des Interviews hatte sie bereits formuliert, welche Wünsche sie während des Abiturs schon gehegt habe:

Meine Eltern waren beide berufstätig und haben halt so ein normales bürgerliches Leben geführt. Also man konnte sie nicht von irgendwelchen Deutschen unterscheiden, fand ich. Und dann hab' ich Abitur gemacht. Und in der Zeit so vor dem Abitur, also es war schon so ein Kinderwunsch von mir, ein Kopftuch zu tragen. Meine Mutter hat damals kein Kopftuch getragen. Es war immer so: »Ja, wenn ich Abitur mache, dann...«. (—)

Ob bei dem Wunsch, ein Kopftuch zu tragen, möglicherweise ähnlich wie bei Ayla die regelmäßigen Türkeiaufenthalte eine Rolle spielten, kann nur spekuliert werden. Jedenfalls beschreibt Hatice, daß sie den Islam in einer Konsequenz habe leben wollen, von der sie wußte, daß es den Eltern nicht gefallen würde. Mit der Aussage, daß ihre Eltern ein Leben lebten, das sie nicht »von irgendwelchen Deutschen« unterschied, wirft sie ihnen vor, daß sie weder die türkische Kultur noch die islamische Religion pflegten. Aus Hatices Perspektive lebten die Eltern zu angepaßt. Dieses kategorische Urteil muß allerdings relativiert werden, schließlich wurde in der Familie – laut Aussage von Hatice – hauptsächlich türkisch gesprochen, man sei zudem regelmäßig in die Türkei gefahren und nach traditionell türkischer Sitte, nach der die Eltern auf die Jungfräulichkeit der Tochter bedacht sind,

durfte sie als Mädchen abends nicht ausgehen, und man hat ihr das *namaz* beigebracht. Sie selbst strebte allerdings Konsequenteres an, darum wohl der Vorwurf an die Eltern.

Nach dem Abitur heiratete sie zunächst gegen den Willen ihrer Eltern einen türkischen Mann.

Ich weiß nicht, ich war, glaube ich, nicht so eine große Revoluzzernatur. Das kam dann später so mit der Heirat, glaub' ich, daß ich einen Mann geheiratet habe... Da haben meine Eltern mich nicht vor bewahren können, und das war mir die Sache wert. Ich hab' diesen Mann geliebt, ich habe meine Eltern verlassen für ihn.

In dieser Ehe realisierte sich aber auch nicht ihr ersehntes, konsequent türkisches Leben, das sie damals wohl noch ungebrochen auch mit einem islamischen identifizierte. Ihr Mann war kein »*praktizierender Muslim*«. Nach Streitigkeiten mit den Schwiegereltern und ihrem Mann reichte sie nach bereits sechs Monaten die Scheidung ein.

Das Scheitern der Ehe und die Zeit des Leidens

Die Ehe scheiterte aber nicht direkt an seiner Ungläubigkeit, zumal Gläubigkeit bei Hatice damals wohl auch noch keinen bewußten Raum einnahm. Hatice führt als konkreten Scheidungsgrund an, daß die Schwiegereltern sie behandelten wie eine »*Gelin*«, eine türkische Braut, bzw. sie sagt, wie eine »*Magd*«, die das Haus in Ordnung zu halten hat. Zudem habe ihr Mann bei ihren Problemen mit den Schwiegereltern nicht zu ihr gestanden.

Darum habe schon während der Ehe für sie eine Zeit des Leidens begonnen, in der sie intensiver angefangen habe zu beten:

Also jeder hat einen separaten Weg zu seinem Herrn zu finden. Und manche finden es halt durch Leid und Schmerz, wo sie sich zurück auf ihren Herrn besinnen. Und manche finden es einfach so. Jeder hat wirklich seinen Weg. Aber bei mir ist es so mit der Trennung vom Elternhaus gekommen. Ja, wie gesagt, dann die Scheidung. Also ich hab' vorher schon gebetet, aber ich hab' gemerkt, daß sich mein Beten ganz verändert hat. Das, was ich gedacht und gefühlt habe und empfunden habe in meinem Beten, hat sich dieser kurzen Zeit des Leidens ziemlich verändert. ... Was heißt »kurze Zeit«. Also es ist so, es ist nie vorbei. Als so die Auseinandersetzungsphase war – also es ist bei uns ziemlich heftig abgelaufen (lacht).

In dieser Zeit des Leidens, die durch intensives Beten geprägt war, spielt aber die orthopraktische Umsetzung des Islam in ihrem Leben noch keine direkte Rolle.

Umzug zum Studienort und die »Einsicht« in Allahs Rechtleitung

Hatice betonte mehrmals im Gespräch, daß ihre Gläubigkeit unabhängig von den Eltern gewachsen sei. Generell sei überdies der äußere Einfluß durch Erziehung nicht entscheidend, es komme immer auf einen selbst an.¹⁴

Also meine Eltern haben, glaube ich, keine besondere religiöse Erziehung genossen. Im Islam glaubt man auch, die Einsicht, die hidāya nennt man es im Arabischen: »Du kannst noch so religiöse Eltern haben. Wenn du selbst in deinem Herzen nicht offen bist«, nur das Herz zählt. Das ist so der Schlüssel zu dem Weg zu Allāh [von Hatice immer betont arabisch ausgesprochen]. Wenn das OK ist, dann... (-) ich weiß nicht. Allāh öffnet die Herzen so.

Die »Einsicht« ist bei Hatice nicht als eine verstandesmäßige, sondern als eine Herzensangelegenheit zu verstehen: sie ist der »Schlüssel zu dem Weg zu Allāh«. Dabei stellt sie ihre religiöse Erfahrung als einen persönlichen Austausch zwischen ihr und Allah dar: einerseits ist ihre Hinwendung zu Allah der Einsicht ihres Herzens, das »OK« war, zu verdanken, andererseits ist dies eine Bewegung, die Allah auslöst: »Allāh öffnet die Herzen«. Insofern führte Allah sie »durch Leid und Schmerz« zur »Einsicht«, und so habe sie ihr »Herz« Allah öffnen können.

Mit dieser personalisierten und emotionalen Rekonstruktion des Geschehens ihrer Annäherung wird gleichzeitig die Möglichkeit einer sozial gebundenen Wiedergabe der Geschichte relativiert. Vor allem ist es Hatice wichtig, mir zu vermitteln, daß ihre Hinwendung zum Islam »freiwillig«, von Ihr selbst kam, weil sie »es« »halt wissen« wollte und weil sie emotional bereit und offen dafür war.

Allerdings unterbrach ich – in diesem Moment unbewußt – durch eine Zwischenfrage ihren einzigen Ansatz, konkreter über die chronologischen Ereignisse in Studierstadt zu erzählen. Sie kommt nach dieser Unterbrechung zwar auf ihre Chronologie zurück, allerdings nun wiederum auf der Ebene, ihre inneren religiösen Erfahrungen plausibel zu machen.

Und, ja, ich glaube daran, wenn man einmal anfängt, etwas für Allāh zu tun, daß das dann meistens so wie eine Laufmaschine kommt. Es ist so, du stellst dich hin. Allāh liebt dich nicht, ohne daß du ihn liebst und umgekehrt. Es ist so wie ein Händeschlag. Also eine Hand allein macht nichts. Und du fängst an, du, als Geschöpf Gottes, und sagst: »Oh Herr, ich erkenne dich«. Und dieses, also dieses Erkennen ist das wichtige.

14) Diese Sequenzen sind gute Beispiele für ihre Abwehr gegen meine säkulare, externe Betrachtungsweise. Sie unterstellte mir latent, das Geschehen ihrer inneren Glaubensentwicklung mit einer kausalen profanen Erklärung versehen zu wollen.

Hier versprachlicht sie die individuelle Dimension ihrer religiösen Erfahrung sehr anschaulich in den Bildern der Laufmasche und des Händeschlags: Ihre religiöse Erfahrung versteht sie als einen Bund zwischen ihr und Allah.

Das Bild der »*Laufmasche*« kann letztlich auch als ein Bild für die Fortführung ihres religiösen Weges in Studierstadt verstanden werden: Als sie nach Studierstadt zur Aufnahme ihres Semitistik-Studiums zog, lernte sie dort verschiedene muslimische Studentinnen kennen, auch einige, die sich zu ihrem Glauben durch das Tragen des Kopftuchs öffentlich bekannten. Auch durch äußere Wohnumstände bedingt, zog sie vorübergehend zu einer der bewußt gläubigen Musliminnen, von der sie auch einen Koran in türkischer Sprache geschenkt bekam. Sie begann sich zu verhüllen, erst mit einem lose gebundenen Kopftuch, später dann auch mit einem grünen Tschador. Nach zwei Semestern brach sie das Semitistik-Studium ab und begann ihr Lehramtsstudium und ein Zweitstudium der Politologie.

Die Bekanntschaft mit und die Unterstützung durch die neuen muslimischen Freundinnen versteht sie als Ereignisse, die ihr durch ihre »*Einsicht*« in die Rechtleitung Gottes widerfahren sind.

Die Reaktion der Eltern

Daß Hatice ein Kopftuch anlegte, führte zu Auseinandersetzungen mit Freundinnen in Studierstadt und zum Streit mit den Eltern:

Also, wenn man einmal anfängt, hat man immer den Wunsch, etwas mehr zu tun. Dann kam der Wunsch, das Kopftuch zu tragen. Und als schließlich das Kopftuch kam, war es für meine Eltern ein ziemlicher Schock. Also wirklich so, wo es auch eine Zeitlang einen ziemlich heftigen Disput zu Hause gab.

So habe ihre Mutter damit argumentiert, daß sie sich dadurch ihren beruflichen Weg verbauen könne. An anderer Stelle, berichtet Hatice, daß ihr Vater einen *hadīṭ* zitierte, der besagt, daß die Frau sich vor dem Manne verneigen solle, als Beispiel für die niedere Stellung der Frau im Islam.

Hatice erklärt sich die Reaktion ihrer Eltern zum einen damit, daß sie sich im Islam nicht auskennen und zum anderen mit der »*Verwestlichung*« ihrer Ansichten:

Es ist halt so, die Vorurteile, die auch hier im Westen bestehen, die haben unsere Leute genauso intus wie die Deutschen.

Ihre Annahme des Islam hat zwischen ihr und ihren Eltern nicht zum Abbruch der Beziehung geführt. Hatice besucht ihre Eltern hin und wieder. Sie denkt, daß sie ihre Eltern dadurch, daß sie »*zum Glauben gefunden*« habe, »*mitgeschleppt*« hat.

Also, ob jemand gläubig ist, das kann keiner wissen. Also das ist so: Nur Allāh kennt, was in den Herzen ist. Das ist so eine Erkenntnis von mir. Ich hoffe, daß sie gläubig sind. Sie beten zumindest (lacht).

Ihre zweite Hochzeit mit einem praktizierenden Muslim und Türken hat Hatice allerdings wieder ohne die Eltern in Studierstadt mit islamischen Freunden gefeiert.

Zusammenfassung

Hatice hat zwar im Alter zwischen 12 und 14 Jahren das islamische Ritualgebet erlernt und zu diesem Zeitpunkt in der Gemeinde erstmalig mitgefastet. Diese ersten Erfahrungen mit dem Islam seien aber »jetzt so aus dem Blickwinkel von heute, ... völlig unbedeutend« für sie, weil sie »die Lehrmethode«, bei der man »nur das Äußere, das ganz Formale« lernt, »völlig schwachsinnig« finde.

Obwohl in ihren Erzählungen über ihre Erfahrung der Entfremdung während der Abiturzeit weder Religion noch der Islam Thema sind, verlegt sie an anderer Stelle des Interviews bereits in diese Phase ihren Wunsch, den Islam für sich zu praktizieren.

Weder die Wahl ihres Ehemannes – ein Türke, aber ein nichtpraktizierender Muslim – noch ihr Verhalten gegenüber den Freundinnen oder Eltern weisen auf eine Auseinandersetzung mit dem Islam hin. Vielmehr zeichnet Hatice in ihren Ausführungen das Bild einer Krise, die sich auf Fragen der sozialen Abgrenzung und Zugehörigkeit ihrer Person beziehen. Die Lösung, die Hatice anstrebte, verdeutlicht ihre konkreten Problembezüge: Da ist zum einen die Wahl ihres türkischen Ehemannes, die als Unterstreichung der Abgrenzung von ihren deutschen Freundinnen und Freunden verstanden werden kann und die auf eine Rückbesinnung auf ihre türkische Herkunft hindeutet. Das Türkische empfinde sie als das ihr eigene, authentische, betont Hatice an verschiedenen Stellen des Interviews.

Zum anderen ist die recht schnelle Liebesheirat gegen den Willen der Eltern ein Zeichen für den Wunsch nach einem eigenen Weg und einer sinnvollen Erfüllung eines von den Eltern unabhängigen Glückes.

Die Ehe scheitert, und es bleiben beide Bezüge virulent: Sowohl ihre Suche nach authentischer Zugehörigkeit als auch nach individueller Erfüllung.

Ihre Hinwendung zum Islam kann nun sowohl ihre Suche nach einer authentischen Zugehörigkeit befriedigen als auch die schlechten Erfahrungen in der Ehe verarbeiten helfen: So wie sie sich genuin als Türkin versteht, kann sie auch den Islam als etwas ihr eigenes annehmen. So kommt sie zu dem Schluß, daß die Ehe mit dem türkischen Mann scheiterte, weil er kein »praktizierender Muslim« gewesen sei und er ihr darum den nötigen Respekt und Schutz verweigert habe.

Hatices Geschichte der Zuwendung zum Islam ist durchgängig auf Kontinuität ihrer Person aufgebaut. Zwar ändert Hatice ihr Äußeres, auch die Freundinnen sind andere, aber sie selbst betont die Kontinuität ihrer Persönlichkeit. So habe sie sich auch in ihren Lebensgewohnheiten – wie beispielsweise keinen Alkohol zu trinken – nicht verändert. In diesem Sinne ist wohl auch die Erwähnung des Kindheitswunsches zu deuten: Ihre späte Zuwendung zum Islam bekommt dadurch eine Legitimation, daß Hatice ihre Geschichte als eine beständige latente Unterdrückung bzw. Ausgrenzung ihrer eigentlichen persönlichen Entwicklung schildert. So zeichnet sie ein Bild einer immer intensiver werdenden Leiderfahrung: Ihre Uneinsichtigkeit, aber vor allem die äußeren Bedingungen waren es, die ihren Kindheitswunsch, ihr »*Herz Allāh zu öffnen*«, so lange vereitelten.

3.3 Deutung des Islam

3.3.1 »Also so, daß man sein Herz wirklich nur noch auf eins zentriert«

Schon in der Geschichte ihrer Hinwendung zum Islam stellt Hatice dar, wie sie ihren Glauben als persönliche Beziehung zu Allah versteht. Auch in anderen Sequenzen des Interviews macht sie deutlich, wie diese Beziehung ihre Religiosität und ihr Selbst- und Weltverhältnis grundlegend bestimmen.

Gläubigkeit könne man nicht von außen erkennen, denn »*nur Allāh kennt, was in den Herzen ist*«. Daß die Menschen Allah anbeten sollen, heiße nicht, daß sie sich fünfmal zum Gebet beugen sollen, sondern »*daß ich meinen Schöpfer in mir trage, bei jeder Handlung mich auf ihn berufe*«. Wie schon in den Beschreibungen ihrer Hinwendung zum Islam als auch an vielen anderen Stellen im Interview setzt Hatice das Sinnbild des »*Herzens*« für den Ausdruck echter persönlicher Gläubigkeit.

Diese religiöse Grundhaltung wirkt auch als eine asketische Zurückhaltung in bezug auf die eigenen sozialen und materiellen Bedürfnisse. Dies verdeutlicht sie bei den Ausführungen zu ihren Vorbildern. Hatice hat ihr weibliches »*Ideal*« in der ersten Frau des Propheten (Hadiġa gest. 619) und seiner Tochter (Fāṭima gest. 633) gefunden:

... Das sind deren Lebensgeschichten, deren Eigenschaften, ihre Charaktere. Ja, es ist teilweise sogar so, daß ich mir von Allāh wünsche, ähnliche Charakterzüge zu bekommen.

In ihrer Beschreibung der ersten Frau des Propheten stellt sie heraus, daß diese erfolgreich im Leben steht, einen armen Mann heiratet und für ihn und ihren Glauben Unterdrückung und Ausgrenzung erträgt. So hofft Hatice für sich daraus die

Lehre zu ziehen, selbst nicht so zu »verhärten«, daß sie gegen ihren eigenen Wunsch, ihren Mann unterstützen zu wollen, nur noch »ihre Kiste« durchziehe, also das Verzichten und Nachgeben zugunsten des Ideals vernachlässige. Hatice setzt hier eine Verbindung zwischen dem Verzicht auf die diesseitige materielle und soziale Belohnung für das erfolgreiche Wirtschaften der Frau des Propheten und der Hingabe an Muhammed und damit an die Sache des Glaubens.

In den Ausführungen zum Ideal der Fāṭima wird die sich hier schon andeutende asketische Tendenz ihrer religiösen Haltung noch sichtbarer:

Eine Frau, die völlig in der Hand des Propheten groß geworden ist, seine Erziehung genossen hat. Also wenn ich Fāṭima sage, dann fällt mir eigentlich eine Frau ein, eine Muslima, also eine gottergebene Frau ein und das, was so ihr Leben durchzieht, ich will nicht sagen Askese, aber so, daß sie mit allem zufrieden sein kann, was ihr Herr ihr auf ihrem Lebensweg mitgegeben hat. Ich lese über ihr Leben zum Beispiel, womit sie geheiratet hat, also mir, was man als Aussteuer kriegt: eine Tasse, eine Schöpfkelle nennt man das glaube ich, und so eine Rolle, wo man sich drauflegen kann, so eine Matratze. Und das war es schon. Und wenn man bedenkt, was zum Beispiel heute in der türkischen Kultur so an Aussteuer gegeben wird, da kriegst du'n Auge bei. Also dieses völlige Zufriedensein mit allem, was man hat. Also daß man sich abwendet von diesem Rausch. Also so, daß man sein Herz wirklich nur noch auf eins zentriert hat. Ja (-), es muß eine sehr weise Frau gewesen sein.

Hatice stellt Fāṭima als eine Frau dar, die ihr Leben ganz auf den Glauben zentriert und dies durch ihre asketische Haltung zum Weltlichen zum Ausdruck bringt. Im letzten Teil des Abschnittes zu den türkischen Aussteuersitten wird deutlich, daß Hatice diese Eigenschaft direkt auf ihr eigenes Leben und ihre eigenen Erfahrungen bezieht.

Hatices »Religiosität des Herzens« ist motiviert durch die emotionale Ergebenheit in ihren persönlich auferlegten Lebens- und Leidensweg. So wie sich Fāṭima zufriedengibt mit dem, was sie hat, so hat »jeder seine Geschichte irgendwo«, der er sich zu ergeben hat: An anderer Stelle spricht sie auch von »nasif«, der »Schicksalhaftigkeit«, in die sich jeder fügen müsse.

Vor dem Hintergrund dieser von ihr beschriebenen direkten inneren Beziehung zu Allah und der Metapher des »Herzens« ist es nicht verwunderlich, daß Hatice auf meine Nachfrage hin grundsätzliche Sympathien für die sufische Frömmigkeit äußert. Wenngleich die soziale und intellektuelle Einbettung ihrer Religiosität – wie im folgenden noch deutlicher wird – eine zukünftige Anhängerschaft eher unwahrscheinlich erscheinen lassen.

3.3.2 »Man muß das halt islamisch sehen«

Neben ihrer Sympathie für die Technik sufisch-mystischer bzw. emotionaler innerer Erkenntnisformen göttlicher Rechtleitung steht Hatice intellektuelle Beschäftigung mit dem Islam.

Hatice hatte begonnen, die arabische Sprache zu erlernen, um auch die Quellen des Islam studieren zu können. Nach zwei Semestern hat sie dieses Studium wohl aus Zeitmangel abgebrochen. Heute liest sie den Koran in türkischer Übersetzung. Zudem weist ihr Bücherregal eine Reihe von Korankommentaren und Auszügen aus *ḥadīṭ*-Sammlungen in türkischer Sprache auf. Sie selbst versteht sich auch als Islamgelehrte. 'Ā'īša, die jüngste der Frauen des Propheten und Gewähnsfrau für eine Sammlung von »*Hadithen*«, zieht sie als Beispiel einer Rechtsgelehrten heran, die ihr darin ein Vorbild sei.

Die *sunna* des Propheten und der Koran bilden für Hatice die Grundlage für die »*idealisierte Form des Lebens*« im Islam, denn gerade »*in der Blütezeit*« sei »*der Islam vielleicht ein Stückchen reeller*« gewesen und »*wirklich gelebt*« worden. Mit »*dem Tod des Propheten*« sei dies aber auch schon wieder vorbei gewesen. Ohne grundsätzlich Kritik an entstandenen Traditionen zu üben, unterscheidet Hatice aber aus dieser Perspektive zwischen Islam und Tradition:

Ich könnte dir jetzt kein konkretes Beispiel nennen, das ist eine hauchfeine Linie zwischen Tradition und Islam. Alles das, was nicht im Koran ist, das ist halt Tradition. Viele Traditionen können natürlich gut sein. Nicht alle Traditionen werden vom Islam abgelehnt. Aber es ist so, wenn etwas wirklich ganz eindeutig gegen den Islam steht, dann hat man das zu vermeiden, für sich selber schon.

Der Rückbezug auf die Blütezeit des Islam eröffnet die Möglichkeit, bestehende Traditionen zu erklären und gleichzeitig in ihrer Bedeutung zu relativieren.

Etwas »*islamisch*« zu sehen bedeutet für Hatice, einen Sachverhalt durch das Anlegen eines anderen Bedeutungskontextes neu zu verstehen: So begreift Hatice zum Beispiel die türkische Tradition, daß Frauen freitags nicht in der Moschee beten, als Freistellung und nicht als Verbot, weil sie diese Tradition von ihrer Entstehung zur Zeit des Propheten als Freistellung für die Frauen deutet.

Auch Koranstellen selbst relativiert Hatice durch den Bezug auf die *sunna* des Propheten in ihrer Bedeutung. So kommentiert sie die Bedeutung des Koranverses 4,34, der die Erlaubnis zur auch körperlichen Züchtigung der Ehefrau gibt, mit dem Hinweis auf die Praxis des Propheten:

Du mußt auch immer gucken: »Wie war es tatsächlich im Leben des Propheten?«. Und: »Hat er je zum Beispiel eine Hand gegenüber seiner Frau erhoben? Hat er das je getan, oder hat er es nicht getan, obwohl ihm die Erlaubnis dazu war?«.

Mit dem Hinweis auf die *sunna* des Propheten, von der eine solche Praxis nicht bekannt sei, gelangt Hatice zu einer für sie zeitgemäßen Auslegung des Koran. Das theologische Argument einer Offenbarungschronologie im Koran hat dabei für Hatice keine Bedeutung. Ihr Rückgriff auf die Wurzeln ist insofern höchst flexibel und selektiv, ohne dabei den Offenbarungscharakter des Koran zu leugnen.¹⁵

Hatice macht im Interview deutlich, daß aber nicht nur genuin islamische Sachverhalte und Gebote durch eine neue islamische Perspektive betrachtet werden sollen. Sie betont, daß es wichtig sei, »*einzig und alleine ... das Ziel zu Allāh*« auszurichten: »*In allem. Und wenn man wirklich Mathe macht*«. So beschäftigt sie sich beispielsweise auch bei ihrer Suche nach islamischen Lehr- und Erziehungsmethoden mit vorhandenen pädagogischen und entwicklungspsychologischen Konzepten wie der Montessori- und der Waldorfpädagogik, um zu sehen, »*was man von diesen schönen Sachen halt auch für den Islam verwerten kann*«.

Wichtig ist ihr, daß die Erziehungskonzepte an eine islamische Weltsicht rückgekoppelt werden.

Hatices intellektuelle Gestaltung und Legitimierung einer islamischen Lebensführung steht also im ständigen Wechsel zwischen der Aktualisierung islamischer Überlieferung und der Islamisierung aktueller Konzepte der Lebensführung. Insofern ist es nicht verwunderlich, daß Hatice zu ihrer Lektüre auch Sayyid Qutb¹⁶ zählt, der als Vordenker der (sozialistischen) Islamisierung der Moderne des 20. Jahrhunderts gelten kann. Diese bindet nicht nur den einzelnen an die Abstimmung seiner individuellen Handlungen mit islamischen Motiven, sondern gilt vor allem dem kollektiven Ziel, Grundlagen für eine islamische Lebensweise in der Gesellschaft zu schaffen. In diesem Sinne stellt Hatice ihr Studium als auch ihre Zukunftsplanung in den ›Dienst am Islam‹.

3.4 Sozio-kulturelle Rahmung

3.4.1 »*Ich bin Türkin. Ich bin Türkin durch und durch*«

Hatice verspürt eine große emotionale Nähe zur türkischen Kultur und vor allem zur türkischen Sprache. In der Familie habe man türkisch gesprochen, zudem sei

15) Auch hier liegt ein Vergleich mit der Praxis der salafiyya-Bewegung nahe (vgl. Hartmann a. a. O. 1944, 438 f. und die Falldarstellung Mihriban).

16) Sayyid Qutb wurde 1966 durch das ägyptische Militär hingerichtet. Er war Ideologe der ägyptischen Muslimbrüder und hat verschiedene Schriften über soziale Gerechtigkeit im Islam und islamischen Sozialismus in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg verfaßt. Vgl. dazu seine Schrift, die ins Deutsche übersetzt wurde: Ders.: Dieser Glaube – Der Islam (Schriftenreihe des Islamischen Zentrums München Nr. 16). München 1987.

man regelmäßig im Urlaub in die Türkei gefahren. Sie selbst fahre auch heute noch ohne die Eltern dort hin, wenn sie Zeit dazu hat.

Den Koran lese sie in türkischer Sprache, weil es ihrem »Herzen nichts gibt«, wenn sie ihn in Deutsch liest. Sie könne sich auch nicht vorstellen, einen nichttürkischen Mann zu heiraten, da sie Zuneigung und Mißfallen besser im Türkischen ausdrücken könne. Türkisch versteht sie als ihre Muttersprache.

Also (-), ich bin Türkin. Ich bin Türkin durch und durch, das muß ich echt dazu sagen. Es ist nun mal meine Kultur, ich lieb sie über alles. Und es ist mir in der deutschen Kultur sehr vieles fremd.

Hatice konstruiert ihre türkische kulturelle Zugehörigkeit deutlicher Differenz zu einer deutschen Kultur. Wenngleich für das positive Bild der türkischen Kultur die heutige Türkei für sie nicht maßgeblich ist, da auch dort »so die ganze Verwestlichungsgeschichte« begonnen habe: »So die Türkei vor zehn Jahren war noch eine andere«.

Insgesamt sei man vor allem als Frau aber noch sicherer in der Türkei, da man sich stärker umeinander sorgen würde. So führt sie verschiedene Beispiele und Erfahrungen dafür an, daß Türken »herzlicher« und »besorgter« umeinander seien als die Deutschen, wenngleich sie betont, daß es deutsche Freunde und deutsche Musliminnen gegeben habe, die ihr »sehr viel gegeben haben«. Umgekehrt deutet sie auch mehrfach darauf hin, daß es türkische Traditionen gäbe, wie beispielsweise zu pompöse Aussteuersitten, die sie aus islamischer Sicht nicht gutheißen könne. So resümiert sie:

Und es ist egal, wo Menschen aufwachsen, Zählen tut die Erziehung, die Eltern, die Schule, das Umfeld, die Freunde. ... Und den Rest gibt Alläh, das ist so. ... Ich bin hier nicht wesentlich unglücklicher aufgewachsen, nur weil ich in Deutschland aufgewachsen bin.

Entscheidend ist für sie also nicht das Land – Deutschland oder Türkei – als vielmehr die konkrete Erziehung. Darin macht sie aber durchaus Unterschiede aus zwischen einer türkischen Kultur und einer deutschen Kultur. Ein Problem durch die Dominanz der deutschen Kultur in der Schule sei gewesen, daß sie sich eine »Außenseiterposition« unter den Deutschen gehabt habe. Dies habe auch daran gelegen, daß sie dort keine positiven Werte vermittelt bekommen habe. So habe sie auch keine Vorbilder gehabt, sondern nur ein ständiges »Negativvorleben« wahrgenommen.

3.4.2 »Freunde sind noch was anderes«

Für Hatice gehören ihre muslimische und ihre türkische Identität zusammen, denn sie ist Muslimin »geworden«, weil sie Türkin ist. Sie hat nicht unter verschiedenen Religionen diese eine ausgewählt, sondern sie hat durch die Rückbesinnung auf ihre Herkunft den Islam als die ihr eigene Religion gefunden.

Diese Verschmelzung führte nun nicht dazu, daß sie sich einer türkisch-muslimischen Vereinigung anschloß. Hatice vertritt im Gegenteil die Meinung, daß in solchen Organisationen »viele falsch läuft«, weil »viele zum Ausschluß kommt«:

So was ist völlig unislamisch. Das ist ganz eindeutig unislamisch. Uns ist ein Lehrbuch gegeben, der Koran, und ein Lehrmeister, und alle anderen sind Brüder und Schwestern im Glauben. Es gibt kein milli görüştür, so heißen die Leute [von der IGMG] ja dann. Sowas erkenn' ich nicht an. Es gibt Muslime und Muslimät, wir stehen alle unter einem Schöpfer, und damit hat es sich geklärt. Ich würde grundsätzlich keiner Organisation in dem Sinne beitreten. Also im Moment nicht, so im Moment ist noch keine da, wo ich sagen würde: »Da läuft's wirklich super«.

Hatice fühlt sich der *umma* zugehörig, »also alle(n) Muslime(n)«. Die *umma* zeichne sich dadurch aus, daß sie tätige Nächstenliebe verbürge ohne Ansehen der Person.

*Freunde sind allerdings noch was anderes. Ich könnte jetzt auch wildfremde Leute anrufen, die würden im Namen von Allāh helfen. Das ist umma, die hebt dieses Fremde auf. Also ich bin verpflichtet, dir zu helfen. Auch wenn ich dich eigentlich vielleicht gar nicht mögen würde: *ğamā'a* hebt das auf.*

Das Prinzip der Gemeinschaft leitet sie von einem sozialem Ideal ab, durch das sie sich erst konstituiert. Insofern bedeutet hier *umma* eine ideale Gemeinschaft von helfenden Brüdern und Schwestern. Das Muslim-Sein erweist sich dann erst an dieser wertrationalen Handlungsausrichtung, nicht an der formalen Zugehörigkeit zu einer konkreten Gruppe. Von diesem Ideal her läßt sich auch Hatices Abneigung verstehen, einer konkreten Vereinigung anzugehören.

Entsprechend ihres emotionalen Verständnisses von der Individualität der Beziehung zu Allah und ihres selbständigen intellektuellen Umgangs mit islamischen Überlieferungen ist bei Hatice eine kritische Distanz zu anderen Autoritäten zu spüren. So wäre sie beispielsweise nicht abgeneigt, einen sufischen »Lehrmeister« anzunehmen, allerdings nur unter der kaum erfüllbaren Bedingung, daß er sein Leben als reines »Gefäß« Allahs gestaltet, d. h. sich in seinem Verhalten »kein Stück von *āya* und *sunna* unterscheidet«.

Ein anderes Beispiel dafür ist, daß Hatice betont, daß sie sich bei Problemen oder strittigen Fragen auch die Religion betreffend durchaus mit muslimischen

Freunden bzw. Brüdern und Schwestern berate, aber sie dennoch dann ihren Weg gehe bzw. jeder »für sich seine Entscheidung« dann fälle.

3.5 Zum Selbstverständnis als muslimische Frau

3.5.1 »... das, was geschlechtsspezifisch ist...«

Hatice beantwortet meine Frage nach ihrer Vorstellung der Aufgabe einer muslimischen Frau zunächst in einem traditionellen Sinne: Die Aufgaben der Frau seien im Koran festgelegt und daraus ableitend hält sie die »Mutterschaft« für das ›höchste Gut‹. Ihr »größtes Ideal« sei es, ihre eigenen »Kinder gottgetreu erziehen zu können«. Daß Hatice Mutterschaft aber nicht nur im engeren Sinne versteht, erläutert sie gleich darauf:

Also, du meinst gar nicht das, was geschlechtsspezifisch ist, also das, was zum Beispiel die Mutterschaft beinhalten würde, das finde ich eigentlich ziemlich wichtig. Ich habe Lehramt nicht studiert, weil ich nicht wußte, was ich Besseres tun kann, sondern schon mit dem Ziel. Also ich fänd es ziemlich schön, wenn wir später vielleicht auch eigene Schulen haben könnten. Es ist halt sehr sehr wichtig die Erziehung in dieser Zeit, daß jeder islamische Werte mitbekommt.

Mutterschaft bedeutet auch ›Erziehungsauftrag‹. In einer Gesellschaft, in der, wie Hatice an mehreren Stellen ausführt, ein »Mangel an Werten« herrscht, ist die Erziehung bzw. die Vermittlung von Werten eine besonders wichtige Aufgabe. Und diese Aufgabe der grundlegenden islamischen Wertevermittlung habe die Frau zu übernehmen; ihr fällt damit quasi die Aufgabe der ›inneren Mission‹ zu. So kann sich Hatice auch vorstellen, wenn nicht in der Schule, dann allgemein »Jugendarbeit« oder »Aufklärungsarbeit« für die »türkischen Frauen« zu leisten, um deren »Einstellung zu sich selber« zu verändern.

Mit einer Kritik an einen westlichen »Ich-Findungs-Geschichte« erklärt sie ihr Studium und die Ausbildung der Frau zum Dienst für die Gemeinschaft, zur Vorbereitung auf eine alternative islamische Gemeinschaft.

3.5.2 »Frau im Islam, mir fällt dazu nur Schutz ein«

Hatice veranschaulichte ihr Wissen über den Islam im Gespräch vor allem durch Beispiele zur Frage der Stellung der Frau im Islam. Die Funktion des ›Schutzes der Frau‹ durch die Gebote des Islam stand dabei im Vordergrund ihrer Argumentation. Verbürgt werde im Islam der Schutz aber nicht nur durch seine Regeln, sondern durch die Gläubigkeit des Mannes.

Halt »Frau im Islam«, mir fällt dazu nur Schutz ein so, der ganze Schleier, das, was ein praktizierender Muslim... ich meine jetzt nicht irgend einen Türken, sondern einen praktizierenden Muslim, der seine Pflichten durch Allāh, durch seinen Propheten gelernt hat gegenüber seiner Frau, gegenüber seinem Schöpfer, gegenüber seinen Kindern, seiner Gesellschaft, seiner Umwelt, daß ich so einem Mann eher vertraue als einem Ungläubigen. Deswegen würde ich so einen eher heiraten natürlich, weil mir der Schutz da eher geboten ist.

Daß nicht jeder muslimische Türke sich dem verpflichtet fühlt, hatte Hatice am eigenen Leib erfahren. Der Schutz für die Partnerin in der Ehe ist also erst dadurch verbürgt, daß sich der Mann in die Verantwortung vor Allah stellt und den Islam »praktiziert«.

Eine besondere Bedeutung in bezug auf die Wahrung des geschlechtsspezifischen Schutzes im Islam hat für Hatice das Tragen des Kopftuchs. Gerade der grüne Tschador hat besondere Symbolkraft für die Verbundenheit mit Allah bzw. für die Nähe zur Prophetenfamilie. Durch das Tragen des Tuches erkennt Hatice zwar die Geschlechtertrennung an, sie setzt aber durch ihre selbstverständliche Vereinnahmung der öffentlichen, traditionell männlichen Räume gleichzeitig ein Zeichen ihrer Ungebundenheit. Die Verhüllung in der Öffentlichkeit hat nun nichts mehr mit der Gebundenheit an einen männlichen Haushalt und dessen Ehre zu tun, vielmehr geht es um ein Zeichen ihrer Unantastbarkeit als rechtgeleitete, gläubige und natürlich moralisch integere Frau. Hatice beschreibt sehr anschaulich, wie sie gerade im Kontext islamisch sozialisierter Männer durch das Tragen des Tuches Respekt und auch Macht erfährt:

Für mich ist es eine Form der Befreiung. Ich kann mich besser damit entfalten, ich werde auch ganz anders behandelt von den anderen Menschen. Das ist ziemlich interessant, wenn du bloß in die Unibibliothek schon gehst, wie sich da die Araber benehmen, die Palästinenser, die Türken gegenüber einer verschleierte Frau. Die Männer, die aus einem islamischen Kontext kommen, wie die sich gegenüber einer verschleierte Frau benehmen und einer nichtverschleierte. Das ist halt so. Die gläubigen Männer verhalten sich natürlich gegenüber allen Frauen gleich. Es ist aber halt sehr interessant zu sehen, wie die, ja, Halbgläubigen (lacht) sich verhalten, das ist sehr interessant. Manche fressen andere Frauen mit Blicken auf, und wenn ich da langkomme, trauen sie sich nicht hochzugucken.

Hatice exemplifiziert in dieser Erzählung, wie ihre durch den Schleier öffentlich gemachte Gläubigkeit die Gläubigen und v. a. die »Halbgläubigen« in Schranken weist. Gegenüber einer »westlichen« Ästhetisierung der Person über den Körper wird hier quasi eine »Sakralisierung der Person« über die Verhüllung des Körpers zur Schau getragen. Die Verhüllung ist für sie öffentlicher Ausdruck ihrer Reli-

giosität und auch ihrer Unantastbarkeit, weil Rechtgläubigkeit, gegenüber muslimischen Männern und bedeutet insofern ebenfalls fundamentaler Schutz ihrer Person.

Eine andere Facette des ›Schutzes für die Frau‹ im Islam ist für Hatice die alltägliche Verbundenheit und Sorge in der Gemeinschaft der *umma* und der konkreten Gruppe der Musliminnen vor Ort. Über die Sorge um einander, das tägliche abendliche gemeinsame Essen, das gelegentliche gemeinsame Koranstudium und die »tiefenpsychologischen« Gespräche über Probleme mit der Familie oder mit ihren Freunden, Verlobten oder Ehemännern bilden sie ein Netzwerk von Freundinnen und »Schwestern«, das den weiblichen Raum als einen unabhängigen und geschützten empfinden lassen kann.

3.6 Zusammenfassung

Hatice geht in zwei Phasen auf die Suche nach einer für sie authentischen Lebensweise. In der ersten Phase sucht sie diese in der Ehe mit einem türkischen Mann. Die Ehe scheiterte, aber die Problembezüge blieben virulent: sowohl ihre Suche nach ihrer sozial-kulturellen Heimat als auch nach einem eigenen, emotional erfüllten Leben.

Somit hat ihre Suche sie geradezu selbstverständlich in Richtung Islam geführt und zu keiner anderen Religion. Hatice erklärt ihre Hinwendung zum Islam mit dem Festhalten an ihrer Herkunft und damit als einen von ihr als authentisch empfundenen Teil ihres Selbst. Andererseits stellt sie ihren Leidensweg als für sie persönlich von Allah bestimmten religiösen Weg dar. Man könnte angesichts dieser Verlagerung ihrer Antwortsuche sagen, daß Hatice während ihrer Zeit des Leidens an einer Lösung durch eine individuelle, emotionale Beziehung festhält, aber durch deren Transzendierung ihren Erhalt sichert. Zudem kann sie sowohl das erfahrene Leid und das Scheitern der »irdischen« Liebe durch ihr neues islamisches Verständnis sinnvoll in ihr Leben integrieren als auch ihre Beziehung zum Türkischen als ›authentischen‹ kulturellen Bezugsrahmen aufrechterhalten. Hatice schult sich zur ›Islamgelehrten‹, die, wie sich im Verlauf des Interviews zeigte, v. a. in Angelegenheiten der Rolle der Geschlechter und der Ehe kundig ist.

Hatices religiöse Lebensführung ist geprägt durch eine emotionale Innerlichkeit einerseits und der islamisierenden Perspektive in Abgrenzung zu einer »westlichen« Lebensweise andererseits.

Ihren Lebensweg versteht sie als ›schicksalsgeleiteten‹ Werdegang auf ihrem Weg mit Allah. Niemand könne diese Gläubigkeit darum beurteilen: »was in den Herzen ist, weiß nur Allāh«. Durch ihre innere ›Religiosität des Herzens‹ zeigt sie

die Tendenz, eine grundlegende Subjektivität in Angelegenheiten der Religion gegenüber Andersdenkenden für sich zu reklamieren. Diese Tendenz setzt sich auch in ihrer intellektuellen Beschäftigung mit dem Islam fort, durch die sie ihrer subjektiven Religiosität ein kulturalistisches Fundament verleiht. Die Verknüpfung ihrer problemorientierten sporadischen Beschäftigung mit den Quellen des Islam mit ihrer subjektiven ›Religiosität des Herzens‹ verschafft ihr v. a. die Möglichkeit, sich von einigen traditionellen Vorschriften zu lösen und ihre Interessen insbesondere als Frau stärker in den Vordergrund zu stellen. Dies geht durchaus soweit, daß sie sich über ihr mißfallende Koranverse mit dem Hinweis auf eine andere Praxis des Propheten hinwegsetzt, ohne den unmittelbaren Offenbarungscharakter des Korans zu leugnen.

Der Rückblick auf den Ursprung bzw. die »Blütezeit« des Islam ist ein Rückblick in durchaus kritischer und selektiver Weise, der als Suche nach einem neuen islamisch motiviertem Weg zur Bewältigung der Gegenwart verstanden werden kann. Der Islam als eine »idealisierte Form des Lebens« hat für Hatice die Bedeutung einer idealen Utopie, die sich auf ein alternatives islamisches Gemeinschaftsprojekt bezieht. Dies hat nicht zur Konsequenz, daß Hatice sich nun grundsätzlich von der gegenwärtigen »westlichen« Gesellschaft abwendet, sondern daß sie sich über die Transformation durch eine Rückbindung an ›islamische Werte‹ in diese Gesellschaft integriert. So sucht sie in der Gruppe der islamischen Pädagogen nach ›islamischen Lehrkonzepten‹, für deren Ausformulierung durchaus westliche Modelle Pate stehen, und sie denkt über die Einrichtung eigener Schulen nach. Ihre Lektüre Sayyid Qutbs und ihr USA-Aufenthalt dürften hier von Einfluß gewesen sein.

Hatice lebt ihre Religiosität in einem weiten Netzwerk muslimischer Frauen. Diese hat sie sich durch die Teilnahme an verschiedenen öffentlichen Veranstaltungen zum Thema »Islam« geschaffen. Ihre Kontakte zu Nichtmuslimen sind eher marginal, Hatice lebt in einem von Muslimen und v. a. von Musliminnen bestimmten Umfeld.

Bestehende islamische Organisationen lehnt Hatice ab, weil sie meint, daß diese eine systematische Ausgrenzung anderer nicht zugehöriger Muslime betreiben würden. Als Beispiel nannte sie im Interview die IGMG. Wegen ihrer betont emotionalen Bindung zum Türkischen wäre eine Mitgliedschaft bei der IGMG erwartbar gewesen. Diese konkrete Ablehnung heißt für sie aber nicht, daß es grundsätzlich keine Organisation geben könne, der sie angehören wolle. Hatices Wunsch nach einer institutionalisierten Ausweitung ihrer islamischen Lebenswelt z. B. in Form der Einführung eigener Schulen, legt überdies eine solche Einbindung nahe.

Man hätte erwarten können, daß sich Hatice nach ihrer schlechten Erfahrung mit einer türkischen traditionellen Familie in der Ehe nun von ihrer türkischen Her-

kunft distanzieren würde, zumal sie sich dann dem Islam als Ideal der Lebensführung zuwendete. Im Gegenteil aber hält sie an dieser kulturellen Zugehörigkeit fest. Als selbstverständlicher familiärer kultureller Hintergrund kann das Türkische für Hatice als eine Brücke für die Authentizität ihrer islamischen Lebensführung fungieren. Türkische Sitten wie Verantwortungsgefühl und Fürsorge füreinander bilden für sie auch die Grundlage islamischer Solidarität. Türkische Tradition, die sie selbst in der Türkei nicht mehr gelebt sieht, findet somit durch das islamische Ideal seine Vollendung und eine konkrete Verortung. Das Türkische ist darum als positives Ideal bei Hatice kaum von ihrem islamischen Lebensideal zu unterscheiden.

Hatice stellt ihre Aufgabe als muslimische Frau in einer klassisch geschlechtsspezifischen Weise dar: Die Frau hat die Aufgabe der »Mutterschaft«. Deutlich wird aber an ihren Ausführungen und an ihrem Leben mit den »Schwestern« vor Ort, daß sie sich dieser Aufgabe mit Blick auf eine gesellschaftliche Relevanz stellt. Es geht für Hatice weniger um die familiäre private Erfüllung, sondern um die islamische Gemeinschaft.

Ihr grüner Tschador unterstreicht nochmals die Zielrichtung ihrer Handlungen in der Öffentlichkeit: Er übersetzt ihr religiöses Selbstbild, von dem her sie sich Allah, aber nicht einer männlichen Autorität verpflichtet fühlt.

Überdies stellt sie dem Modell des Schutzes der Frau durch den Mann bzw. die Familie die Gemeinschaft der Musliminnen vor Ort gegenüber. Aus der traditionellen Segregation der Geschlechter, die (im besten Falle der Aufgabenteilung, faktisch aber dann auch) der Ausgrenzung der Frau aus dem öffentlichen Raum diene, wird in Hatices Verständnis eine selbstbewußte und machtvolle Solidargemeinschaft, die sich freiwillig zusammenschließt und gemeinsam den öffentlichen Raum mit besetzt und bestimmt.

4. Ayla – Islamisierung als Antwort auf die Suche nach dem Sinn des Lebens

Zur Interviewsituation

Das Interview fand in Aylas Wohnzimmer statt.

Ayla betonte, daß sie nur darum zum Interview bereit war, weil sie meine deutsche Mittelsperson sehr schätze und ihr mit ihrer Gesprächsbereitschaft einen Gefallen tun wolle.

Das Gespräch verlief dann aber soweit zu ihrer Zufriedenheit, daß sie mir eine weitere Interviewpartnerin vermittelte und mir die Gruppe der islamischen Pädä-

goginnen und Pädagogen öffnen wollte, falls diese nichts dagegen hätten. Dazu kam es leider aus organisatorischen Gründen nicht mehr.

Durch gemeinsame entfernte Bekannte wurden mir vor und nach dem Interview verschiedene Entwicklungen in Aylas Werdegang zugetragen.

4.1 Zur Person

Ayla ist 21 Jahre alt und studiert Englisch und Politik auf Lehramt. Ihr Studienort ist etwa 600 km von ihrer Heimatstadt entfernt.

Ayla ist in Deutschland geboren und aufgewachsen. Ihre Eltern waren ein Jahr zuvor nach Deutschland immigriert. Sie hat drei Brüder. Bis zum Abitur hat sie mit ihrer Familie regelmäßig die Sommerferien jeweils sechs Wochen in der Türkei verbracht. Die Eltern haben dort ein Haus, und es leben noch Verwandte in der Türkei, z. B. eine Großmutter.

Seit ihrem 17. Lebensjahr trägt Ayla ein Kopftuch. Das Fasten habe sie schon als Kind gerne mitgemacht. Das rituelle Gebet führt sie fast nie aus. Sie liest im Koran und betet, wenn sie das »*Bedürfnis*« dazu hat. Sie war einmal als Besucherin mit einer Jugendgruppe in Mekka und Medina. Die *zekat* verrichtet sie nicht, da sie sich als Studentin selbst als almosenbedürftig versteht.

Aylas Vater ist Vorsitzender eines Moscheevereins, der dem offiziellen Dachverband türkischer Moscheen in Deutschland, der DIYANET angegliedert ist. Ayla selbst geht nur zu besonderen Anlässen in eine Moschee. Neben ihrem Lehramtsstudium engagiert sie sich zeitweise in einem Arbeitskreis muslimischer Pädagoginnen und Pädagogen. Dieser Arbeitskreis ist durch die Initiative einiger muslimischer Studentinnen und Studenten vor Ort ins Leben gerufen worden und kommt alle paar Wochen einmal zusammen.

Ihre Zukunft sieht Ayla eher nicht in der Türkei. Ayla hatte zum Zeitpunkt des Interviews die Einbürgerung beantragt, um für eine einjährige Studienreise nach England Auslandsbafög zu erhalten.

Ayla möchte einmal als Lehrerin arbeiten, in die Politik gehen oder in einem Kulturzentrum für Muslime und Deutsche arbeiten und dort beispielsweise Töpferkurse anbieten. In ihrer Freizeit ist sie künstlerisch aktiv, sie malt z. B. Landschaftsbilder. Sie interessiert sich für psychologische, philosophische aber auch politische Literatur. Sie geht gerne ins Kino und zu Konzerten abendländisch-klassischer Musik. Sie hört gerne harmonische englische Popmusik und türkische Musik. Ayla hat einen christlichen Freund, der weder türkischer noch deutscher Herkunft ist, mit dem sie Heiratsabsichten hegt.

4.2 Aneignung des Islam

Abwehr gegen die türkische Migranten-»Gesellschaft«

Ayla beschreibt ihr Elternhaus als »*traditionell islamisch*«. Das bedeutet für sie, daß die Eltern keine »*islamisch Gebildeten*« sind, die den Koran studiert haben. Sie hätten selbst »*die Religion von den Eltern mitbekommen ... , aber sich eigentlich nie viel Gedanken gemacht ... oder nie viel gelesen*«. Auch hätten sich die Eltern nicht am fünfmaligen Ritualgebet am Tag orientiert. Aber »*gläubig*« und Muslime seien die Eltern auch damals schon gewesen.

Mit elf Jahren haben die Eltern Ayla in einen Korankurs der Moschee geschickt. Wahrscheinlich hat damals auch das Engagement des Vaters in der Moschee begonnen. Diesen wöchentlich stattfindenden Korankurs habe Ayla bis zu ihrem 15. Lebensjahr unregelmäßig besucht. Dort habe sie gelernt, den Koran in der arabischen Schrift zu rezitieren, nichts aber über ihre Religion: Weder seien dort Übersetzungen zur Hand genommen noch Gespräche über den Islam geführt worden.

Gleichzeitig habe sie in dieser Zeit generell »*mit Religion ziemlich wenig zu tun*« gehabt. Sie deutet diese Zeit als einen »*Einschnitt*« in ihrem Leben, in der sie sich von der türkischen Migrantengesellschaft distanziert habe:

Ich fand ziemlich viel sehr negativ, so daß ich mich dann halt auch von dieser [türkischen] Gesellschaft abgewendet habe. Mit dreizehn hat das dann angefangen. ... Ich hatte mehr türkische Freundinnen, aber ich wollte mit dieser Generation, mit meinen Eltern, mit den Freundinnen nichts mehr zu tun haben. Auch wenn der Freundeskreis meiner Eltern noch ganz anders war als so bestimmte türkische Kreise. Aber trotzdem habe ich mich sehr wenig mit meiner Familie oder mit Freunden der Familie oder so aufgehalten. Ich habe mich mehr auf eine sehr individualistische Seite konzentriert, ich kann nicht sagen türkisch oder deutsch, halt auf eine ganz andere Art von Gesellschaft. Das waren meine türkischen Freundinnen und die, die genauso gedacht haben wie ich.

In dieser Zeit zwischen 12 und 15 Jahren habe sie zwar nicht eine bewußt anti-religiöse aber doch eher atheistische Haltung eingenommen. Zu gleicher Zeit habe sie auch angefangen, die islamischen und türkischen Werte ihrer Eltern und deren türkischer Freunde insbesondere »*in bezug auf die Rolle der Frau*« kritisch zu betrachten und sich davon zu distanzieren.

Existenzielle Krisenerfahrungen

Innerlich hätten sich ihr in dieser Phase der Pubertät Fragen nach dem Sinn des Lebens aufgedrängt:

Aber irgendwann fing so eine Art von Depression bei mir an, weil ich nicht gewußt habe, was der Sinn und der Zweck von alledem ist. Ich fand das sehr traurig, daß ich hier auf der Welt bin, ich weiß nicht, ob ich den Begriff Atheismus gebrauchen könnte, aber ich hab' einfach an kein Leben nach dem Leben geglaubt, und ich empfand alles ziemlich lustlos, was ich gemacht habe. Ich weiß noch ganz genau, was ich damals als Stellungnahme zu Nathan der Weise geschrieben hatte. Wie hatte ich da geschrieben? »Das Leben ist so, daß man versucht, etwas zu erreichen, und wenn man es hat, ist man für den Augenblick befriedigt, aber dann fängt man mit einer neuen Suche an. Zum Beispiel möchte man das Abitur schaffen, sagen wir mal. Man möchte viel reisen, aber im Endeffekt ist man immer unzufrieden. Es ist einfach so 'ne Art Lüge für einen selber«. Das habe ich damals geglaubt. Ich wußte nicht, warum ich mich überhaupt anstrengen sollte. Warum ich überhaupt irgendwie leben sollt. Ich habe mich dann auch sehr mit dem Tod beschäftigt. Zu der Zeit hab' ich viel Tagebuch geschrieben, weil mich das irgendwie sehr stark beschäftigt hat.

Diese Lebensphase habe sie zunächst in eine Depression geführt. Sie habe nur Sinnlosigkeit und Ziellosigkeit mit dem menschlichen Streben verbunden und sich in ihren Tagebuchaufzeichnungen besonders mit dem Thema Tod und mit sich selbst beschäftigt. Weder die Lehrer noch die Eltern hätten sie in dieser Situation aufgefangen.

Ayla beschreibt in dieser Sequenz sehr eindrücklich, wie sie um einen Sinn für ihr Leben ringt, der über das Momenthafte und Vergängliche hinaus führt. Der Islam scheint ihr dabei als mögliche Antwort noch nicht im Blick gewesen zu sein.

Mit etwa 16 Jahren – das gleiche Jahr, in dem sie dann das Kopftuch anlegte – habe sie dann eine »sehr intensive Phase« gehabt, in der sie sich aktiv mit »Glauben« und dem »Leben nach dem Tod« beschäftigt habe.

Weitere Anstöße für den Beginn des islamischen Lebens

Den Anstoß für eine Beschäftigung mit dem Islam habe sie in der Schule bekommen.

Und dann sollte ich damals auch ein Referat halten, »Frau im Islam«. Das war für mich dann so der große Anstoß für mein Leben. Mein religiöses Leben hat damit angefangen. Ich hab' mit sechzehn dann von mir aus angefangen, bewußt islamisch zu leben.

Durch die Vorbereitung des Referats begann sie, sich mit dem Islam zu beschäftigen und über die Inhalte des Islam etwas nachzulesen. Dabei sei sie immer wieder auf ihr Unbekanntes und Neues gestoßen. So habe sie schon damals im Referat unterschieden zwischen »Tradition« und »Islam«. Ayla fügt in ihrer Erzählung noch eine dritte Unterscheidung ein: den »traditionalistischer Islam«. Diese letzte

Unterscheidung benutzt sie heute zur negativen Bezeichnung eines unreflektierten Islam der Elterngeneration. »Tradition«, sofern diese »authentisch« ist, ist für Ayla ein positiver Begriff. Daß sie die dreigliedrige Differenzierung damals schon genau so verwendete, ist eher unwahrscheinlich. Wichtig scheint aber gewesen zu sein, daß sie Islam als etwas anderes als die türkische Tradition der Eltern kennenlernte. Ayla bindet ihr durch das Referat entstandene Interesse am Islam nicht an konkrete Neuentdeckungen über die Rolle der Frau, obwohl sie von Auseinandersetzungen darüber mit ihrem Vater erzählt und ihr diese Problematik heute sehr wichtig ist. Sie formuliert nur lapidar, daß sie sich »über vieles gewundert« habe, daß ihr also manches wohl neu war.

Das Referat stellt Ayla zwar als entscheidenden Anstoß für ihr Leben dar, durch den ihr »religiöses Leben begonnen« habe. Von einer praktischen Umsetzung und Annahme des Islam berichtet sie dann allerdings erst im Zusammenhang mit einem der regelmäßigen familiären Türkeiaufenthalte. Die in der Folge von ihr vollzogene eher traditionelle Übernahme der praktischen Regeln des Islam und die Anpassung des deutschen Lebens an ihre Erfahrungen in der Türkei führt Ayla nur am Rande an. Denn diese Form der Aneignung des Islam entspreche nicht mehr ihrem heutigen Religionsverständnis. So weist sie lediglich darauf hin, daß sie in den Ferien in der Türkei das Kopftuch trug, und daß sie dort mitgebetet habe, »wenn Gebetszeiten waren«. Bei ihrer Rückkehr sei ihr die Umstellung in das ganz andere, von der Religion nicht geprägte Leben in Deutschland immer schwer gefallen. Mit 16 Jahren habe sie dann nach einem solchen Türkeiaufenthalt das »starke Bedürfnis gehabt, islamisch zu leben«. Der Unterschied zu der zuvor in der Türkei gepflegten Praxis habe in diesem Jahr darin gelegen, daß sie nun von sich aus »bewußt islamisch« leben wollte: »von mir aus«. Vorher war es eine von den Eltern und Verwandten nahegelegte Praxis, die sich allein auf das Leben in der Türkei bezog.

In Deutschland habe sie sich erst nicht getraut, die islamischen Praktiken fortzusetzen. Mit einer Freundin zusammen habe sie dann aber begonnen, zu Hause zu beten. Nach einem solchen Gebet habe sie sich dann spontan entschlossen, das Kopftuch auch in Deutschland öffentlich anzulegen:

Und dann hab' ich (lacht) mit meiner Freundin, also ich hab' dann mit meiner besten Freundin zusammen angefangen, den Islam damals zu leben. Und ich kann mich an einmal erinnern, als ich gebetet habe. Also ich weiß nicht wie ich das erklären soll, also ich hatte das starke Bedürfnis zu beten. Dann habe ich gebetet, und ich kann mich noch ganz gut an dieses Gebet erinnern, weil mir dieses Gebet sehr sehr viel gegeben hat. Und das war dann der Auslöser, daß ich gedacht habe: »Nee, tut mir leid, ich möchte, egal was ist, ich laufe...«, das war an einem Donnerstag, »ich laufe am Montag mit einem Kopftuch rum« (lacht).

Ayla schildert ihre Geschichte der Annäherung an den Islam als eine Mischung aus bewußter intellektueller Beschäftigung mit den Inhalten des Islam im Referat, einer eher traditionellen Annahme und Identifikation mit dem Islam durch den Türkeiaufenthalt und einer existentiell und emotional motivierten Suche nach Sinn in den Tagebuchaufzeichnungen und später beim Gebet nach einer Beziehung zu Gott.

Weiterentwicklung der Religiosität

Den Islam zu leben, bedeutete für Ayla anfänglich, das Gebet zu vollziehen und vor allem auch sich islamisch zu kleiden, also das Kopftuch zu tragen. Im Laufe ihrer Entwicklung sei aber die Identifikation des Muslimin-Seins mit solchen »oberflächlichen« Merkmalen in den Hintergrund getreten. Heute sieht sie ihr Muslimin-Sein vor allem durch innere Merkmale gekennzeichnet. So rekonstruierte Ayla ihren damaligen Weg zum Islam einerseits als Entwicklung mit äußeren Anstößen wie das Referat und die positiven Erfahrungen in der Türkei. Andererseits deutete sie an, daß der Prozeß der Hinwendung auch »unbewußt« verlaufen sei, das heißt, zudem eine innere Dimension gehabt habe, die sie rational und reflexiv nicht vollständig einordnen könne. Dies spiegelt sich auch in ihrer sparsamen und auf innere Vorgänge verweisende Erzählung des Umschwungs wider: Das Gebet, das ihr »sehr viel gegeben« habe, steht im Zentrum der Plausibilisierung der Entscheidung. Welche Rolle beispielsweise die Freundin bei der Entscheidung hatte, wird nicht deutlich. Möglicherweise war sie eine Schlüsselfigur für Aylas neue Rezeption des Islam.

Mit 19 Jahren lernte Ayla in der Türkei über Bekannte ihrer Großmutter eine Muslimin kennen, bei der sie Islamunterricht nahm und mit der sie viele Gespräche führte.

Ich fand sie sehr sehr interessant, diese Frau, es war Liebe auf den ersten Blick irgendwie, ich weiß nicht, es war wirklich so. Und nachher haben wir uns auch viel geschrieben. Also wir kamen uns sehr schnell nahe irgendwie, und ich bin da auch sehr oft hingegangen und hab' da mitgemacht, halt einfach so: gelernt zu lesen und so, und ich habe viel mit ihr gequatscht. Und ich habe auch am Unterricht teilgenommen.

Diese freundschaftliche Begegnung hat die weitere Entwicklung ihres Verständnisses vom Islam offenbar nachhaltig beeinflußt. So daß sie heute weniger Wert auf das Ritualgebet und islamische Kleidung lege und kaum noch das Ritualgebet vollziehe, sondern nur in ihren Sprachen, deutsch oder türkisch bete und koranische Verse in arabischer Sprache rezitiere – die sie auch heute nicht übersetzen kann – als eine Art meditative religiöse Übung.

... damals war es einfach so, weißt du Gritt, das war einfach so, ich hab' dir auch gesagt, daß ich ein Referat gehalten habe. OK, ich hab' mich über vieles gewundert, aber ich kann nicht sagen, daß ich damals so viel Wissen hatte. Für mich hat das einfach dazugehört, daß ich meine Kleidung trage und Kopftuch trage, und ich konnte mir einfach nicht vorstellen, daß ich islamisch leben kann einfach nur mit Beten. Also, verstehst du, auch in meiner Sprache, einfach nur Beten, irgendwie diesen Weg.

Das Ritualgebet führt sie heute zwar selten aus, das Kopftuch trägt sie aber fast immer, wenn es ihr nicht sehr nachteilig für die soziale Begegnung erscheint. So hat sie zum Beispiel bei einem Schulpraktikum nicht von der ersten Stunde an das Tuch angelegt. Sie begründete dies damit, daß die deutschen Schülerinnen und Schüler sich so langsam an sie gewöhnen konnten, berichtete mir eine Lehrerin, die an der gleichen Schule arbeitete.

Zusammenfassung

Die Erzählungen Aylas machen deutlich, daß sich der Prozeß der Aneignung des Islam und die Entwicklung ihrer gegenwärtigen religiösen Haltung in zwei Phasen vollzogen. Die erste Phase ist einerseits geprägt von der Distanzierung vom »*traditionalistischen*« Islam der Eltern, der sich nach Ayla nicht nur als »ungebildeter« Islam auszeichnet, sondern auch durch einen laxen Umgang mit den orthopraktischen Regeln. Andererseits beginnt Ayla, sich mit dem Islam zu identifizieren. Diese Annäherung, die sie mit dem Schulreferat verknüpft, liegt bei Ayla weniger in einer intellektuellen Beschäftigung mit dem Islam, obwohl die Geschichte dies zunächst nahelegt. Vielmehr scheint aber in der Übernahme der Fremdzuschreibung durch die deutschen Klassenkameradinnen der besondere Anstoß gelegen zu haben. So beginnt sie, sich mit dem Islam als etwas ihr authentisch zugehörendes, für andere sichtbares zu identifizieren. Die eigentliche praktische Annahme des Islam geschieht dann als Identifikation mit der islamischen Lebensweise der Familie in der Türkei. Insofern lehnt sich ihre Aneignung des Islam zunächst stark an die orthopraktischen, äußeren Formen wie das Ritualgebet und die verhüllende Kleidung an. Ayla vollzieht in dieser ersten Phase die Hinwendung zum Islam als eine Wiederaneignung einer ihrer Herkunft angemessenen, »*authentischen*« Lebensweise. Das selbstverständliche und ihr konsequenter erscheinende islamische Leben in der Türkei dient ihr dazu als Vorbild. Ihre orthopraktisch konsequente islamische Lebensweise erhält insofern eine kritische Distanz zur Lebensweise ihrer Eltern in Deutschland aufrecht.

Eine Facette der Faszination für den Islam lag für Ayla möglicherweise auch damals schon in der transzendierenden und sinngebenden Kraft, wie sie dies beim Gebet in Anwesenheit ihrer Freundin erlebt habe. Diese Faszination setzt sich in einer zweiten Phase, spätestens nach der Begegnung mit der türkischen »Islam-

gelehrten« durch. Heute treten für Ayla die äußeren Formen der Religion hinter den inneren zurück. Gläubigkeit versteht sie als eine Haltung, die unabhängig von der Befolgung bestimmter Rituale wahrhaftig sein kann. So bezeichnet sie zu Beginn des Gesprächs auch ihre Eltern als »gläubig«, obwohl sie weder das Ritualgebet regelmäßig befolgen noch im Koran lesen. Ihre anfänglich stark orthopraktische Annäherung an den Islam wird durch ihre spätere Haltung relativiert: Idealbild ist nicht eine rechtsgelehrte, sondern eine »islamisch gebildete« Person. Diese Begrifflichkeit, die sie auch in eigenen Zusätzen im Kurzfragebogen benutzte, verweist einerseits auf die intersubjektive Dimension der Anerkennung einer Lehrautorität im Islam. Andererseits aber auch auf eine nicht nur theoretische, sondern umfassende Dimension von Wissen: Denn nicht dogmatische Regeln, sondern »Sinn« für das diesseitige Leben soll im Islam vermittelt werden. So erzählt Ayla auch, daß sie jungen Mädchen, die heute zu ihr kommen und das Kopftuch tragen wollen, vorschläge, erst mit dem Beten anzufangen, um eine persönliche Beziehung zu Gott aufzubauen und um »bewußter« leben zu lernen.

4.3 Deutung des Islam

4.3.1 »Der Glaube ist sehr sehr wichtig, der persönliche Glaube«

Auch für Ayla ist die kognitive Beschäftigung mit dem Islam wichtig, um ihn als eigene Religion bewußt annehmen zu können. Erst das Schulreferat ist für Ayla ein Anstoß, sich mit dem Islam zu beschäftigen. Ähnlich wie auch Mihriban findet Ayla in der Unterscheidung zwischen »Islam« und »traditionellem Islam« ein Differenzierungsmuster, daß ihr hilft, »frauenfeindliche« und »traditionelle« Verhaltensweisen der Elterngeneration in ein kritisches Verhältnis zum »eigentlichen« Sinn des Islam zu setzen. Ayla verwendet allerdings an keiner Stelle die Formulierung »wahrer Islam« wie Mihriban.

Schon in der Geschichte ihrer Hinwendung zum Islam wird deutlich, daß die eigentliche Beziehung zur Religion bzw. zum Islam bei Ayla nicht auf der Ebene der Aneignung eines dogmatischen Wissens besteht. Zwar ist sie der Meinung, daß »jeder Muslim« den »Koran studieren« sollte und daß die Auseinandersetzung mit den »fünf Pfeilern« des Islam »sehr sehr wichtig« sei, letztlich komme es aber auf den persönlichen Glauben an: man solle nicht einfach anfangen zu beten oder zu fasten, sondern man solle sich sehr intensiv damit auseinandersetzen:

»Warum, wieso, weshalb?«. Das finde ich sehr sehr wichtig, aber ich würde niemals sagen, es geht nicht, ohne daß man fünfmal am Tag betet, es würde niemals gehen, ohne daß man Kopftuch trägt. Es ist sehr sehr wichtig der Glaube, der persönliche Glaube und der zwischenmenschliche Bereich.

Die Frage nach dem »*Warum, wieso, weshalb*« erscheint bei Ayla nicht als Frage nach einer dogmatischen Begründung für die Notwendigkeit der Pflichten, sondern als eine Frage nach dem Sinn der Pflichten für den Glauben, für eine Beziehung zu »*Gott*« und zu den Menschen. So bete sie nur, wenn sie das »*Bedürfnis*« danach habe. Früher habe sie sich das nicht vorstellen können, heute aber wisse sie, daß sie auch »*islamisch leben kann einfach nur mit Beten*« und dies in ihrer Sprache. Ayla nennt sodann ihre Weise zu beten auch »*Meditation*«:

Hoffnung, Liebe, Geborgenheit, fällt mir dazu ein, das sind alles so gefühlsmäßige Sachen. Das ist halt ein Gefühl, das bei mir dann da ist, wenn ich dann bete, das ist ein großes Ruhegefühl, wie so eine Art Meditation ist das für mich, das Koranlesen oder auch dieses rituelle Gebet: ... ich mache die Tür zu, und dann gibt es nur mich und Gott und alles andere ist dann unwesentlich; aus dem Alltag raus und sich mal fünf Minuten auf sich und Gott konzentrieren, das gibt mir sehr sehr viel. Aber leider kommt es sehr oft vor, daß ich im Alltag irgendwie keine Zeit dazu finde.

Diese Rezeption des Islam über eine spirituelle Sinndimension dokumentiert sich auch in Aylas Vorstellung davon, was Eltern bei einer ›richtigen Erziehung‹ zur »*Religion*« beachten sollten. Sie unterscheidet hier zwischen einer »*Erziehung einfach in Hinsicht auf Wissen*« und einer »*Erziehung in Hinsicht auf Geist, Liebe, Glaube*«. Während erstere in eine Sackgasse führe, vermittele die »*Erziehung in Hinsicht auf Geist, Liebe, Glaube*« ein »*Bewußtsein von Verantwortung*« »*gegenüber Gott*« als dem »*Schöpfer*« und »*gegenüber den Mitmenschen*«. Erst die Beschäftigung mit solchen »*Sinnfragen*« in der Erziehung wie, »*was Glaube ist*« und »*warum wir auf der Welt sind*«, bewahre vor »*Frustration*« und damit auch vor Problemen mit dem Leben, wie Ayla sie selbst in ihrer Depression erfahren hatte.

Diese existentielle und lebensphilosophische Herangehensweise an den Islam ist bei Ayla mit einer besonderen Wahrnehmung der »*Hadithe*« verknüpft. Auf »*Hadithe*« bezieht sie sich im Gespräch jedenfalls häufiger, auf konkrete Koranverse fast gar nicht. Diese Verbindung liegt nahe, da die »*Hadithe*« zwar schriftlich fixiert und kanonisiert aber sich unabhängig davon einer lebendigen mündlichen Tradierung in der islamischen Volksreligiosität erfreuen. Dadurch sind sie der Praxis näher geblieben, haben einen festeren »*Sitz im Leben*« als viele Koranverse.

4.3.2 »*Jeder Mensch im Islam sollte erst mal an den anderen denken und weniger an sich*«

Der Glaube führe Ayla in das Gefühl der »*Dankbarkeit*« gegenüber ihrem »*Schöpfer*«. Dieses Gefühl der Geschöpflichkeit sei eingebettet in das Bewußtsein der

Verantwortung für den Nächsten. Ayla betont, daß zum Glauben auch die Sorge um den »zwischenmenschlichen Bereich« gehöre. Solche Vorstellungen sind bei Ayla auch angeregt durch islamisch-philosophische bzw. sufische Ideen¹⁷ über das Erlangen von Gottesnähe durch die Zurücknahme des Selbst:

Ich denke, der Mensch ist auf jeden Fall ein Egoist, und dieses Ego, denke ich, sollte immer besiegt werden und Glauben sollte dazu dienen. Ich denke, jeder Mensch im Islam sollte erst mal an den anderen denken und weniger an sich...

In dem Bewußtsein, daß der Mensch Geschöpf sei und Verantwortung in dieser Welt trage, solle sich jeder einzelne für den anderen bzw. für die »Gesellschaft« zurücknehmen. Ayla zielt hier nicht auf einen asketischen, sondern auf einen ethischen Aspekt des Islam und des Glaubens: »Liebe deinen Nächsten« zitiert sie aus dem Christlichen und betont die Verantwortlichkeit des Menschen für all sein Handeln. Der einzelne habe eine »Stütze« für die »Schwächeren« in der Gesellschaft zu sein. Dem Menschen sei an sich ein egoistisches Verhalten eigen, so daß der Glaube an eine Endlichkeit und Vergänglichkeit des Lebens zu einem »individualistischen« Verhalten führe, wie sie es selbst in ihrer frühpubertären Phase gezeigt habe. Erst durch den Glauben an ein »Leben nach dem Leben« und vor allem durch den islamischen Glauben seien die Menschen bereit, die Verantwortung für den Nächsten zu tragen. Ayla versteht Glauben – auch den christlichen und den jüdischen – als Motivation für ein solches sozialetisches Handeln.

Allerdings seien in der deutschen Sprache Begriffe wie »Ego« und »Ich-Stärke« heute so positiv konnotiert, daß dies konträr zur »islamischen Utopie« der Gesellschaft als »Auffangsystem« der Schwächeren stehe. Demgegenüber würde die Semantik des Begriffs der »Entwicklung« positive Auswirkungen haben, da er dazu führe von sich abzusehen und das Ziel der Gesellschaft nicht aus den Augen zu verlieren. Bisher lebe keine Gemeinschaft diese »Utopie«. »Teilweise« würde sie in Studierstadt umgesetzt, für breitere islamische Schichten würde dies jedoch auch nicht zutreffen.

Aylas Perspektiven zur Stärkung dieser Utopie liegen weniger in der Konkretisierung politischer Modelle als vielmehr in der Umsetzung von »Nächstenliebe«, deren Grundlegung sie in existentiellen Betrachtungen und der Praxis religiöser

17) Zwar habe Ayla sich nicht intensiv mit Sufismus beschäftigt, dennoch sympathisiert mit solchen Gedanken wie auch ausdrücklich mit islamischer Philosophie. Am Ende des Interviews benennt sie kurz den sufischen Philosophen Mawlānā (arab. »unser Herr«) Ġalāl ad-Dīn Rūmī (1207-1273, auf ihn beziehen sich die »Tanzenden Derwische«; vgl. dazu Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Frankfurt am Main, Leipzig 1995). Rumi lebte wie ihre Familie in Konya. Aufgrund dieser lokalen Nähe ist es wahrscheinlich, daß sie seine Schriften oder Gedankenwelt durch die von ihr verehrte Islamlehrerin kennengelernt hat.

Übungen, die an die Geschöpflichkeit und »Geborgenheit« in Gott erinnern sollen, wie das Gebet und die meditative Koranrezitation:

... das ist eine Hilfe ..., daß ich nicht in diesem kleinen Problem, das ich da vielleicht habe, eingehe, sondern versuche, einen größeren Horizont zu sehen und zu sehen, daß dieses Leben nicht endlich ist.

Die Voraussetzungen für die Durchführbarkeit der sozialen Utopie liegen danach in der inneren Glaubenserkenntnis des Einzelnen.

4.3.3 »Es geht um einen Gott und um einen Glauben«

Ayla spricht im Interview immer von »Gott«, nicht von Allah. Überhaupt ist es bemerkenswert, daß sie im gesamten Interview kaum spezifische arabische oder türkische Begriffe anführt. Sie bleibt allein in der deutschen Sprache. Auch spricht sie mehr von »Glauben« und »Religion« als von Islam. Diese Bezeichnungen sind Ayla Programm. So betont sie eher die Einheit der Buchreligionen als deren Differenzen. Den Islam versteht sie ganz koranisch als letzte Offenbarung und darum als eine Art »Vollendung« der jüdischen und christlichen Religion:

Man sollte versuchen, nicht zu sagen, das ist ihr Christentum und das ist Islam. Es geht um einen Gott und um einen Glauben ..., daß es keine Unterschiede gibt, daß man versuchen sollte, Gemeinsamkeiten zu finden in den Religionen. Ich glaube daran, daß der Islam so eine Vollendung ist. Es gibt die drei Bücher und viele Propheten und der Islam ist so eine Art, ich weiß nicht, wie ich das beschreiben soll, so eine Vollendung.

Letztlich sei nur das ihrer Meinung nach Essentielle der Religionen bedeutsam: Der Glaube an den einen Gott und das sozialetische Handeln, das von allen gefordert werde. Der Islam ist insofern als religiös-ethische Grundeinstellung in all ihrem sozialen Handeln zu verorten. Sie drückt dies auch in ihrem Engagement in der Gruppe der muslimischen Pädagoginnen und Pädagogen aus:

... Islam ist eigentlich in allen Lebensbereichen dabei. Man kann das nicht auf einen bestimmten Bereich konzentrieren. Dein Leben ist überhaupt Islam. Schule und Mathematik ist Islam, Geologie ist Islam, Englisch ist auch Islam. Wenn du anfängst, mit Menschen zu tun zu haben, ist das Islam. Islam bedeutet Friede.

Islam beziehe sich grundlegend auf den zwischenmenschlichen Bereich, schon in der arabischen Ableitung seines Wortstammes »Friede« (*salām*). So betont Ayla gerade auch vor dem Hintergrund ihres muslimisch-pädagogischen Engagements

die Notwendigkeit eines allgemeinen Ethikunterrichts, in dem solches Miteinander zum Thema werden könne. Ganz im Sinne ihrer Auffassung der Einheitlichkeit der drei monotheistischen Religionen wünscht Ayla keinen islamisch konfessionellen Religionsunterricht.

4.4 Sozio-kulturelle Rahmung

4.4.1 »Ich möchte mich hier nicht fremd fühlen«

Ayla gibt an verschiedenen Stellen deutlich zu verstehen, daß sie sich in Deutschland zu Hause fühlt. So verweist sie darauf, daß sie schließlich hier geboren und aufgewachsen sei, die deutsche Sprache »viel viel besser« als die türkische beherrsche und die Türkei nur aus dem Urlaub kenne. Zudem habe sie gelernt, wie die Menschen hier miteinander umgehen, sie kenne die »zwischenmenschlichen Gesetze«. Auch ihre Freizeitaktivitäten und -vorlieben wie Kino- und Cafebesuche, Konzerte klassischer Musik und harmonische englische Popmusik, die sich nicht wesentlich von denen durchschnittlicher deutscher Akademikerinnen unterscheiden, weisen auf eine problemlose Integration auf mehreren Ebenen hin. Dennoch könne sie nicht sagen, daß sie sich mit Deutschen identifiziere. Denn sie fühle sich in Deutschland unter »Südländern viel wohler«:

Aber ich fühle mich unter Südländern... ich muß nicht sagen Türken, auf gar keinen Fall..., unter Italienern, unter Spaniern, unter Griechen teilweise... nein, nicht nur teilweise, unter Griechen also, unter Arabern, ich fühle mich da viel wohler. Das merkt man auch an meinem Freundeskreis, der ist sehr gemischt, und hat eher so diesen südländischen Nationaltouch.

Ayla grenzt sich ebenfalls bewußt von der türkischen Gesellschaft ab. Hier hat sie insbesondere die Generation der Migranten, also ihre Elterngeneration im Blick.

Ich kenne die Türkei aus dem Urlaub, und es ist sehr sehr schön dort. Ich fühle mich da sehr wohl, aber ich bin ein Mensch aus dieser Gesellschaft, das darf ich niemals vergessen. Und ich kann nicht mit dem Traum leben, irgendwann mal in die Türkei zurückzukehren. Ich möchte mich hier nicht fremd fühlen. Und ich muß auch versuchen, hier eine Gesellschaft für mich persönlich, in der ich mich wohlfühle, aufrechtzuerhalten und daran zu arbeiten. Und daran möchte ich auch später arbeiten, also in solchen Kulturzentren mit den Deutschen zusammen, daß ein gegenseitiges Verständnis existiert, und daß ich mich hier wohlfühle und nicht mit dem Gedanken spiele, wie in der ersten Generation: »Ich arbeite hier und werde irgendwann mal zurückgehen«. Das ist sowieso absurd, dieser Gedanke: »Ich werde dann irgendwann mal zurückkehren, und das jetzt alles hier ist unwesentlich«. Und in der Türkei stecken sie ihre ganzen Finanzen rein und investieren da rein – ganz komisch.

Anders als sie es von der ersten Generation erlebt hat, möchte Ayla nicht von einem »Traum« leben, sondern sich vor Ort eine Lebenswelt schaffen, die ihr gefällt. Grundsätzlich fühle sie sich wohl in einer Art ›Migranten-Subgesellschaft‹ in Deutschland, unter anderen Ausländern, die ähnliche Sozialisationserfahrungen gemacht haben wie sie. Den bikulturellen Hintergrund, den sie mit ihnen teile, empfinde sie als Reichtum und nicht als Nachteil, denn so habe sie die Möglichkeit, »zwischen beiden Kulturen sich für etwas zu entscheiden«.

4.4.2 »Ich habe eine bestimmte Geschichte, ich habe eine bestimmte Religion«

Auffällig, aber sicherlich nicht untypisch ist, daß Ayla ihren besonderen kulturellen Sozialisationshintergrund nutzt, um verschiedene Vorlieben daraus zu kombinieren. Ayla geht es im Besonderen darum, ein positives Selbstbild auch über ihre Herkunftskultur entwerfen zu können. Das negative Image der Elterngeneration als ›ungebildete Gastarbeiter‹ bietet dafür nur wenig positive Möglichkeiten der Identifikation. Somit greift Ayla für sich u. a. auf die »osmanische« Kultur zurück, die für eine Hochkultur und Blüte des Islam in der Türkei steht.

Ayla ist stolz, eine »Osmanin« zu sein und sich dadurch aus der deutschen Gesellschaft hervorzuheben. Das Kopftuch hat für sie besonders in dieser Hinsicht eine positive Signalwirkung, da man Ayla äußerlich ihre Herkunft nicht ansehe und auch ihre Aussprache nicht verrät, daß sie eine ausländische Herkunft hat.

Ich habe eine bestimmte Geschichte, ich habe eine bestimmte Religion, und ich möchte nicht sagen: »Ja, ich versuche, zu euch dazuzugehören«. Ich denke, da würde viel von mir weggehen. Ich möchte in dieser Suppe noch bewußt als eine Muslima, als eine Türkin, lieber als eine Osmanin auftreten, weil ich denke, daß diese osmanische Gesellschaft sehr sehr reich war und unser Glaube und unsere Religion auch sehr sehr reich ist für die Menschen.

Ayla bewegt sich in der deutschen Gesellschaft ganz selbstverständlich: Hier ist sie zur Schule gegangen, ihren Studienort hat sie hier gewählt und ihre Zukunft plant sie zumindest nicht in der Türkei. Besonders wohl fühlt sie sich aber in einer bestimmten Milieu studentischer ›Ausländersubkultur‹, da sie hier ihre eigenen Erfahrungen mit anderen teilen kann. Der Bezug auf die osmanische Gesellschaft verschafft ihr auch in diesem Kontext eine kritische Distanz sowohl zur stigmatisierten türkischen Migrantenkultur als auch zur deutschen Gesellschaft.

4.4.3 »Ich bin gegen feste Gruppen«

Eine Essenz dieser Haltung ist sicherlich die Zwischenposition, die sie gegenüber einem vermeintlich türkischen Integrations- und deutschen Individualitätsanspruch einzunehmen versucht:

Ein einfaches Beispiel, was ich einfach negativ finde an der türkischen Gesellschaft, auf jeden Fall negativ finde, daß wenig Respekt vor der persönlichen Freiheit des einzelnen in der ersten Gesellschaft [erste Generation der türkischen Migranten] da ist. Ja? Also daß man nicht sagt »OK, das ist dein Leben, du hast zu entscheiden«, ich denk' so die Mitte zwischen der deutschen und der türkischen Gesellschaft in dem Punkt, wenn man die finden könnte, das wäre ideal. So: »Ich bin für dich da, immer wenn du mich brauchst. Wir sind eine Gemeinschaft, und wir haben das Bewußtsein, daß es uns besser geht, mir ganz persönlich und allen, wenn wir zusammenhalten, aber: du hast deine eigenen Entscheidungen zu treffen in jeglicher Hinsicht, hundertprozentig«.

Sicherlich war es kein Zufall, daß Ayla einen Studienort gewählt hat, der ca. 600 km vom Heimatort entfernt ist. Ayla hätte auch am Heimatort oder in der Nähe einen Studienplatz bekommen können. Vielmehr erscheint vor dem Hintergrund dieser Aussagen die Studienplatzwahl wie eine Absicherung ihrer Autonomie gegenüber den Erwartungen einer engen Gemeinschaft wie die einer traditionellen, dörflich geprägten türkischen Familie.

Aus diesen Erfahrungen erwuchs für Ayla ein individualisiertes Verständnis von Gemeinschaft:

*I: Du hast eben im Fragebogen angestrichen, daß du keiner Gemeinde angehörst.
A: Keiner definitiv, also »muslimische Gemeinde«, da bin ich natürlich auch dabei, aber bei keiner bestimmten Gemeinde, also ich sag' nicht: die Gemeinde. Ich weiß – das weißt du bestimmt auch – es gibt Tendenzen, sich so zu trennen: »Ich gehöre zu diesen Muslimen«, dagegen habe ich was. Ich denke, das sollte man weder im Islam selber noch zwischen Islam und Muslims und Nichtmuslimen großartig machen. Wenn man anfängt zu sagen: »Ich bin anders«, dann fängt das schon an.*

Entsprechend dieser Offenheit sieht sie in solchen Gruppierungen nicht die Realisierung der »islamischen Gesellschaft«. Diese ist für sie vielmehr eine »Utopie«, die bisher in »breiteren Schichten« in Deutschland noch nicht gelebt wird. An ihrem Studienort lebt Ayla in einem Freundschaftsnetz von Musliminnen und Muslimen und Nichtmusliminnen und Nichtmuslimen. In diesem Rahmen sieht sie die »islamische Utopie« eher realisiert als in organisierten Gemeinschaften.

Ein weiteres Beispiel für Aylas individualisiertes Verständnis von Gemeinschaft zeigt sich in ihrer Vorstellung von ihrer zukünftigen Hochzeitsfeier. Weder

eine »türkische Hochzeit« mit einer großen Feier noch eine Anbindung an eine Moscheegemeinde seien ihr wichtig, vielmehr möchte sie in einem kleinen Kreis von Familie und Freunden die Heirat feiern. Die islamische Verheiratung solle ein »islamisch gebildeter Mensch« vollziehen.

Dieses kritische Verständnis ist sicherlich auch entstanden mit ihrer Freundschaft zu einem Nichttürken und Nichtmuslim. Eine solche Heirat ist von der Familie wahrscheinlich höchst kritisch angesehen. Und nach orthodox-sunnitischer Auffassung ist die Heirat einer Muslimin mit einem Nichtmuslim nicht erlaubt.

4.5 Das Selbstverständnis als muslimische Frau

4.5.1 »Ich denke, die zweite Generation löst dieses Problem für sich«

Ayla kommt im Interview von Anfang an immer wieder auf die Rolle der Frau im Islam zu sprechen. Sie betont, daß ihr dieses Thema »persönlich sehr wichtig« sei, schließlich sei auch sie eine Frau. Ähnlich wie Mihriban weist auch Ayla darauf hin, daß ihr eigenes Bild von der Unterdrückung der Frau im Islam früher dazu geführt hatte, daß sie sich dem Islam nicht zuwenden wollte. Erst durch die Beschäftigung mit den islamischen Quellen und durch Bücher über den Islam habe sie erkennen können, daß die Elterngeneration einem »traditionellen«, schriftunkundigen Islam anhängte, in dem »Männer vieles für sich so interpretiert haben«, »falsche Hadithe« in die Welt setzten und sie bis heute weitertradierten. So sieht sie auch heute noch, »was für Ungerechtigkeiten auch existieren«.

Die stärkste Kraft zur Befreiung aus dieser Situation ist für Ayla das Bemühen der Frauen um Bildung. Denn vor allem aufgrund von mangelnder (Aus-) Bildung seien die Frauen durch die Männer und die Religion unterdrückt worden.

Erst durch Bildung und durch die freiwillige, bewußte Beschäftigung mit dem Islam würden »viele Probleme« in der Gesellschaft und Ungerechtigkeiten zwischen den Geschlechtern »nicht mehr existieren«. Ayla sieht dabei große Differenzen in der Haltung der ersten und der zweiten Generation: Während sich viele Frauen der ersten Generation von Migrantinnen »ihrer Stellung«, die ihnen der Islam gewähre, »gar nicht bewußt sind« und davon ausgingen, daß die Männer die »besseren Wesen« seien, setze sich die zweite Generation bewußt mit dem Islam auseinander.

Was für mich sehr wichtig ist, so zu unterstreichen, ist, daß sich das Bewußtsein der Frauen geändert hat, also sich ändert, dadurch, daß sie die Möglichkeit haben, sich zu bilden. Unsere Generation hat die Möglichkeit. Für die erste Generation müssen wir die Toleranz aufbringen, weil sie die Möglichkeit nicht hatten. Sie sind nunmal in

einer bestimmten Gesellschaft aufgewachsen, und sie haben einen geringeren Horizont, deswegen müssen wir da auch mit mehr Verständnis 'rangehen. Also früher hatte ich überhaupt kein Verständnis für vieles.

... Also, was sich ändern muß, ist das Bewußtsein der Frauen. Und ich denke, die zweite Generation löst dieses Problem für sich. Das Bewußtsein muß geändert werden, und das geht nur durch Erziehung, verstehst du? Deswegen ist Erziehung so wichtig.

4.5.2 »Ich denke, daß die Frau eine ganz ganz andere Stellung hat als ein Mann«

Die Erziehung ist es dann auch, die die Frau als ihre besondere Aufgabe annehmen sollte. Zwar räumt Ayla ein, daß die Frau nicht alleine für die Erziehung verantwortlich sei, aber doch im wesentlichen in ihrer Hand liege:

I: Siehst du für dich als muslimische Frau eine spezielle Aufgabe?

A: Als muslimische Frau? (-) Doch, auf jeden Fall. Dazu fällt mir so ein Spruch von einem islamischen Philosophen ein, der heißt übersetzt: »Die Frau wiegt mit der einen Hand die Wiege des Kindes, mit der anderen Hand die Welt«. Das bedeutet, daß die Frau ziemlich viel in der Gesellschaft bewegen kann allein durch Erziehung. Ich will damit nicht sagen, daß die Erziehung einfach nur für die Frau ist, und sie nur dafür verantwortlich ist und zu Hause bleiben soll und so, auf gar keinen Fall, um Gottes Willen. Aber ich denke, daß die Frau eine ganz ganz andere Stellung hat als ein Mann.

Ayla zitiert im Anschluß daran zwei »Hadithe«, die die besondere machtvolle und ehrenvolle Stellung der Frau vor den Männern ausdrücken. Ayla gibt damit deutlich zum Ausdruck, daß sie die Erziehungsaufgabe nicht als Rückzug aus der Gesellschaft versteht, sondern als Ort der Einflußnahme auf Gesellschaft. In diesem Zusammenhang gewinnt ihre Wahl des Lehramtsstudiengangs eine besondere Bedeutung, wenngleich sie betont, daß ihre Berufswahl erstmal nichts mit ihrer muslimischen Überzeugung zu tun gehabt habe. Für diese eigene Interpretation spricht auch, daß Ayla ihre Berufswünsche nicht direkt mit dem Leben in einem muslimischen Milieu verbindet. So kann sie sich alternativ zur Tätigkeit als Lehrerin auch vorstellen, in einem »Kulturzentrum« Töpferkurse etc. anzubieten.

4.6 Zusammenfassung

In der ersten Phase der Annäherung an den Islam zeigt sich bei Ayla eine Verschmelzung der Identifikation ihrer nationalen bzw. ethnischen Zugehörigkeit mit ihrem Verständnis des ›Muslim-Seins‹. Insofern stellt sich die Aneignung als

traditionale Anpassung an die Lebensweise ihrer Familie in der Türkei dar. Eine dezidiert kognitive Auseinandersetzung hat in dieser Phase nicht stattgefunden. Ayla reflektiert aus der Retrospektive zwar schon für diese Phase ein existentielles Bedürfnis nach »*einem Sinn des Lebens*«, die sie aber in ihrer Erzählung in losem Nebeneinander zum Rest des Geschehens stehen läßt.

In der zweiten Phase vollzieht Ayla eine Ablösung dieser Identifikation von türkischer und muslimischer Lebensführung durch eine Universalisierung des Islam: Den Islam deutet sie nun vor allem in seiner Funktion als »*Religion*«. Religion hat nach Aylas Auffassung eine grundlegend ethisch-sozialisierende und sinngebende Funktion für den Menschen und sei insofern unentbehrlich. Der Islam bleibt Ayla zwar selbstverständliches religiöses Bezugssystem, innerhalb dessen ihr Glaube seinen Ausdruck findet. Ihre Religiosität bettet sie aber in allgemeine ethische Orientierungen ein, die sie vor konkreten rituell-dogmatischen Vorschriften der Religionen als wesentlich religiös qualifiziert.

Charakteristisch für Aylas Form der islamischen Lebensführung ist somit die ethische Universalisierung konkreter religiöser Praktiken und Gebote einerseits und ihre spirituelle, persönliche Beziehung zu Gott im Gebet andererseits. Der Glaube an Gott gibt ihr ein Gefühl sowohl der Geborgenheit als auch der Verantwortlichkeit gegenüber ihren Mitmenschen. Erst der Islam habe dadurch ihrem Leben einen Sinn gegeben, alles Streben nach vergänglichen Zielen sei eine »*Lüge für einen selber*« gewesen.

Ayla hält ihren Religionsbegriff relativ offen. So macht es ihr auch keine Schwierigkeit, die Beziehung zu einem Nichtmuslim zu pflegen oder auch einmal das Kopftuch abzulegen, wenn sie es für eine Begegnung als notwendig erachtet.

Der Koran ist Ayla eher ein meditatives und spirituelles Instrument und dient ihr weniger als intellektuelle Glaubensgrundlage. Diese erwerbe sie sich lieber durch Gespräche mit »*islamisch gebildeten*« Personen. Hiermit bewahrt sie einen durchaus volksislamischen Zug in ihrer Orientierung in bezug auf den Koran und die normativen und alltagspraktischen Regeln: Der Koran ist zwar Quelle göttlicher Offenbarung, diese wird aber nicht systematisch studiert, vielmehr richtet sie sich im Alltag nach den mündlichen Überlieferungen der *sunna* des Propheten und nach Aussagen von Lehrern des Islam. Ihre meditative Koranlesepraxis ist sicherlich inspiriert durch die Kenntnis sufischer Praxis. Ayla wendet sich aber auch dieser Richtung des Islam nicht durch ein eigenes Studium zu.

Ayla ist gegenüber islamischen Organisationen distanziert kritisch eingestellt. Sie begründet dies zum einen theologisch: Ihre Tendenz der Ab- und Ausgrenzung könne sie nicht akzeptieren, da dies ihrem Verständnis nach dem Ideal der *umma* entgegensteht. Zum anderen merkt sie die Ausgrenzung von Nichtmuslimen kritisch an. Die eher dogmatische Setzung dessen, was ein Muslim zu tun und zu glauben hat, würde ihrem relativ offenen, ethisch und spirituell motiviertem Religionsverständnis entgegenstehen.

Darüber hinaus ist ihr die Dominanz der ersten Generation und der Männer in den Vorstandsgremien bestehender islamischer Organisationen unangenehm.

Aber auch Ayla lebt ihre persönliche Religiosität nicht fern von Gemeinschaft. Sie lebt in Studierstadt eng mit anderen Musliminnen und Nichtmusliminnen, Muslimen und Nichtmuslimen zusammen. Sie wohnt in einem Studentenwohnheim und ist allein schon darüber in ein großes Netzwerk von sozialen Beziehungen verstrickt. Ayla schätzt diesen Zusammenhang sehr, denn sie sagt, daß das, was sie »islamische Utopie« nennt, dort schon teilweise gelebt würde: nämlich ihre ethische Maxime, sich selbst zurückzunehmen und für den anderen da zu sein, ohne ihn einzugrenzen. Sie hat sich damit ein Milieu geschaffen, in welchem sie sozial eingebunden ist, dem aber gleichzeitig sowohl personale als auch formale Autoritätsstrukturen fehlen. Das soziale Netz ist für sie weitestgehend individuell nutz- und gestaltbar. In Krisensituationen holt sie sich hier Rat und Hilfe, aber niemand macht ihr dabei Vorschriften, was sie letztlich zu tun habe. So bespricht Ayla beispielsweise die islamische und persönliche Problematik ihrer Heiratsabsichten mit muslimischen Freundinnen vor Ort. In diesem Rahmen macht man Vorschläge zur Lösung des Problems – wie z. B. den Vorschlag, daß der Freund konvertieren könne –, verweist aber letztlich darauf, daß diese Entscheidung eine persönliche, von ihr allein zu treffende sei.

Eine ideologisierende Verbindung zwischen ihrem Muslim-Sein und ihrer türkischen Herkunft zieht Ayla nicht. Die osmanische ›Hochkultur‹, auf die sie ihre Herkunft bezieht, steht zwar für eine islamische Gesellschaft, eine parteipolitische bzw. national-religiöse Entscheidung hat Ayla durch diese Zuordnung allerdings nicht getroffen. Eher hat diese Zuordnung Zeichencharakter für ihre Identifikation mit dem deutschen subkulturellen Milieu von Migranten und Auslandsstudenten. Ayla selbst will für ein Semester im Ausland studieren und betont, daß sie gerne reise und es wichtig finde, andere Länder kennenzulernen. Ihrem Status als Studentin entsprechend verwandelt Ayla das in der deutschen Gesellschaft und von ihr selbst ebenso stigmatisierte Klischee einer türkischen provinziellen Herkunft in eine eher kosmopolitisch wirkende, reiche osmanische kulturelle Identität. Das Kopftuch wird für Ayla in diesem Rahmen auch zum Insignum der Zugehörigkeit zum subkulturellen Milieu der internationalen, multikulturellen Studentengemeinde: denn Ayla sagt von sich, daß sie weder türkisch aussehe noch besonders gut türkisch spreche. Mit dem Kopftuch sei sie aber sofort aus der »Suppe« der deutschen Mehrheitsgesellschaft erkennbar.

Das Kopftuch trägt Ayla durchaus auch aufgrund ihrer Anerkennung islamischer Regeln der Geschlechtertrennung. Dieser Forderung sieht Ayla allerdings mit dem Anlegen des Kopftuchs und der Bewahrung von Keuschheit genüge getan. Eine Einschränkung ihrer Bewegungs- oder Entscheidungsfreiheit aufgrund geschlechtsspezifischer Unterschiede würde sie wohl nicht akzeptieren.

Ayla entwirft ihre Zukunft sehr selbstverständlich sowohl als Familiengründung als auch als Berufsleben. Die Gründung einer Familie ist für Ayla allerdings deutlich vorrangig. Das Studium hat für sie vor allem die Bedeutung, sich von der ersten Generation der Türken durch den Erwerb von Bildung zu unterscheiden und zu emanzipieren. Denn gerade in der Möglichkeit sich zu bilden, sieht sie die Chance, die Aufhebung faktischer Ungerechtigkeiten im muslimischen Milieu gegenüber den Frauen zu erwirken. Ihre besondere Aufgabe als muslimische Frau sieht sie darum in der Erziehung der Kinder, weil sie dadurch auf die Werte und Verhaltensweisen der nächsten Generation zentral Einfluß nehmen könne.

Insgesamt entwirft Ayla ihre Zukunft recht offen. Weder ist für sie ein muslimisches Milieu bestimmend, noch will sie sich auf ein Land, in dem sie später wohnen möchte festlegen. Diese Offenheit ihres Lebensentwurfes spiegelt ihre derzeitige Situation wider, die durch die Heiratsproblematik einerseits und den bevorstehenden Auslandsaufenthalt andererseits dominiert ist.

5. Evrim – Islamisierung als Erkenntnis von Sinntranszendenz

Zur Interviewsituation

Ich habe Evrim durch das Schneeballsystem kennengelernt.

Sie hat mich in ihre Wohngemeinschaft eingeladen. Die Situation war sehr gespannt, obwohl Evrim anfänglich große Skepsis dem Interview gegenüber hegte. Ihr Zögern begründete sie v. a. damit, daß es ihr nicht so leicht falle, persönliche Daten von sich weiterzugeben. Gewisse Dinge aus ihrem Leben, wie zum Beispiel ihre Beziehung zu Bernd, sollten nicht an ihre Eltern bzw. ihren Vater weitergehen. Zudem war Evrim skeptisch, ob sie die richtige sei, über »islamische« Lebensführung Auskunft zu geben.

5.1 Zur Person

Evrime ist 23 Jahre alt und von Beruf gelernte Fremdsprachenkorrespondentin. Zur Zeit hat sie ca. 300 km entfernt von ihrer Heimatstadt ein Studium der Sozialpädagogik begonnen. Sie wohnt in einer gemischtgeschlechtlichen Wohngemeinschaft.

Ihr Vater arbeitet und lebt seit 34 Jahren in Deutschland. Evrims Mutter ist mit der Hochzeit, vier Jahre später nach Deutschland gekommen. In Deutschland wurden erst ein Sohn und dann Evrim geboren. Ihre Eltern sind die einzigen aus der Verwandtschaft, die nach Deutschland emigriert sind. Obwohl die Eltern ein Haus

und eine Eigentumswohnung in der Türkei besitzen, ist eine Rückkehr konkret nicht geplant. Man fährt aber regelmäßig ein- bis zweimal jährlich für sechs bis zwölf Wochen in die Türkei. Evrim hat wie ihre Eltern die türkische Staatsbürgerschaft.

Evrим trägt kein Kopftuch. Seit ca. zwei Jahren betet sie zu Hause und bemüht sie sich, das Fasten weitgehend einzuhalten. Die religiösen Feste begeht sie mit ihren Eltern. Einen Korankurs hat sie nie besucht. Das Lesen der arabischen Schrift hat sie sich selbst beigebracht. Nach Mekka möchte sie einmal reisen, wenn sie das Geld dazu hat. Die *zekat* entrichtet sie nach persönlichem Ermessen, wo und wann sie gerade in der Lage dazu ist.

Evrim ist daran interessiert, einem türkischen Kulturverein beizutreten, hat dies bisher aber noch nicht getan.

Ihre Freizeit gestaltet sie mit verschiedenen Wassersportarten wie Surfen, Schwimmen, Kunstspringen, Tauchen und mit musikalischen Aktivitäten wie Trommeln, Singen, Tanzen etc. Ihr eigentlicher Berufswunsch liegt ebenfalls in diesem Bereich und entspricht nicht ihren tatsächlichen Ausbildungsgängen: Am liebsten wolle sie Tänzerin werden, berichtete sie mir. Evrim hat seit 2 Jahren einen deutschen Freund. Kinder möchte sie auf jeden Fall einmal haben.

5.2 Aneignung des Islam

Religiöse Sozialisation im Elternhaus

Evrim berichtet, daß bei ihr zu Hause weder das *namaz* verrichtet worden, noch der Vater in eine Moschee gegangen sei. Auch trage die Mutter kein Kopftuch. Nur das Fasten sei in der Familie eingehalten worden.

Evrim führt aber aus, daß die Eltern ihrer Mutter religiös sehr engagiert waren: Ihr Großvater sei Hodscha gewesen und ihre Großmutter habe die Fähigkeit eines *hāfiz* gehabt. Die Großmutter trug, wenn auch etwas unwillig, ein Kopftuch; von ihren vier Töchtern habe sie dies aber nie verlangt. In Deutschland hätten die Eltern das Beten und der Vater den Moscheegang dann unterlassen.

Nein, also bei uns wurde ja vieles erzählt, aber meine Eltern selber haben nicht fünfmal am Tag gebetet, obwohl die das ja von ihren Eltern kannten und wußten. Ich weiß nicht, woher das kam, daß die das nicht gemacht haben. Das ist einfach diese Entwicklung, die es auch in der Türkei gab, in den Großstädten. Das kam einfach, weil die Männer mehr gearbeitet haben und es in Deutschland überhaupt keine Moscheen gab. Und auch meine Mutter hat das einfach nicht gemacht. Ich denke, die Kinder waren da und auch keiner, der sie so auch animiert hat vielleicht.

Über das Fasten hinaus hat Evrim einige Elemente einer explizit religiösen Erziehung durch ihre Mutter vermittelt bekommen: So habe die Mutter Evrim als kleines Kind gelehrt, arabische Gebete und einzelne Suren auswendig aufzusagen. Gleichzeitig habe die Mutter damals die Bedeutung der Verse erklärt.

In der Zeit des »Kinderfastens«, in der sie einige Stunden am Tag mitfasten durfte, hat Evrim wohl auch die Bewegungen des Gebets und die rituellen Waschungen kennengelernt. Seit dem Beginn ihrer Menstruation faste sie an einigen Tagen im Ramadan, soweit dies eben für Frauen wegen der Menstruation möglich sei.

Evrим findet, daß die Eltern beide religiösen Kulturen »sanft haben ineinanderfließen lassen«. So habe sie als Kind immer zu Nikolaus Schokolade in ihrem Stiefel gefunden, oder die Familie hatte einen geschmückten »Plastikbaum« zur Weihnachtszeit, wie er im übrigen auch in der Türkei Sitte ist. Weihnachten sei allerdings nicht gefeiert worden. Kleine Geschenke seien Sylvester verteilt worden. Dies ist ebenfalls üblich in der Türkei, Evrim stellt dieses Verhalten der Eltern aber als Anpassung an die deutschen Verhältnisse dar.

Evrim weist zudem darauf hin, daß die Kirche für sie kein verbotener Ort gewesen sei, sondern die Mutter sie darauf aufmerksam gemacht habe, daß sie dort auch »auf arabisch beten« dürfe und daß das Betreten der Kirche kein »kein Verbot« bedeute.

Abgrenzung von den türkischen Nachbarn

Evrims Eltern sind in eine deutsche Kleinstadt immigriert, die durch ihre Industrie bald einen relativ hohen Anteil türkischer Gastarbeiter aufwies. Der Vater war schon innerhalb der ersten Jahre in Deutschland zum Dolmetscher der Firma avanciert. Die Mutter hatte diverse Fabrikjobs, arbeitete aber auch zeitweilig an der Schule als Lehrerin für die Durchführung zweisprachigen Unterrichts und längere Zeit auch in der Hausaufgabenbetreuung für türkische Kinder.

Nicht nur durch die relativ privilegierte Arbeit ihrer Eltern, sondern auch dadurch, daß Evrim auf das Gymnasium gegangen ist, habe sie sich von den meisten Kindern in der Nachbarschaft unterschieden.

Ich war bekannt wie ein bunter Hund, und da hieß es dann: »Ja, die Tochter vom Dolmetscher«, und das hat mich immer eingeengt. Ich war immer die Blöde, nur weil ich auf das Gymnasium gegangen bin und sie nicht. Und ich war immer die Eingebildete und anders irgendwie, und die haben mich nicht verstanden, und ich hab' sie nicht verstanden. Ich fand das blöd zu rauchen und da rumzustehen.

Evrim schildert einerseits ihre Situation in ihrer Heimatstadt als eine ungewollte Außenseiterposition unter den anderen Gastarbeitern. Andererseits betont sie, daß

sich ihre Eltern durch die gesellschaftlich »sehr sehr angesehene« Stellung ihrer Herkunftsfamilie und durch ihre Arbeit und Lebensweise vor Ort von den anderen Türken unterschieden. Letzteren Unterschied bestimmt Evrim durch den höheren Grad der Bildung ihrer Eltern, ihrer Offenheit für gesellschaftliche und kulturelle Entwicklungen und den differenten Umgang mit Religion, der aus ersterem folge: Die Gastarbeiter, die nach ihrem Vater nach Deutschland gekommen seien, seien Menschen, »die schon immer vierzehn Stunden am Tag gearbeitet haben«, die »Analphabeten« waren, »die ihr Geburtsdatum nicht richtig wissen«.

Und die haben sich auch von den Menschen abgekapselt und noch mehr ihre Religion auf eine ganz komische Art und Weise einfach weitergelebt. Ich glaube, für die steht die Zeit still.

Demgegenüber habe Evrim auch in ihrer Erziehung freie und moderne Eltern erlebt. Schon in der Schule habe sie deutsche Freundinnen gehabt, und ihre Eltern hätten dies nicht nur erlaubt, sondern auch unterstützt: So habe sie z. B. auch bei ihnen übernachten dürfen. Überdies hätten ihre Eltern ihr erlaubt, auf Klassenfahrten mitzufahren, am Sportunterricht teilzunehmen, Schwimmen zu gehen und ab und zu eine Diskothek zu besuchen.

Evrin stellt ihre Eltern insgesamt als moderne städtische, gebildete und religiös aufgeklärte Muslime mit Traditionsbewußtsein dar, die den Islam nur bedingt praktizieren.

Der Tod ihres Freundes und die Fragen nach dem »Jenseits«

Eine Einschränkung der Offenheit der elterlichen Erziehung für die deutsche Gesellschaft habe sich allerdings dann gezeigt, wenn es um Freundschaften mit deutschen Jungen ging. Die Eltern hätten Angst gehabt, daß der freizügige Umgang der deutschen Jugendlichen mit Sexualität in einer freundschaftlichen Beziehung auch von Evrim erwartet werde. So habe sie ihre mehrjährige Beziehung zu einem gleichaltrigen deutschen Jungen vor ihren Eltern verheimlicht, da sie davon ausging, daß die Eltern eine solche Beziehung nie dulden würden.

Das war ein deutscher junger Mann, mit dem ich viele Jahre zusammen war, und ich war sehr jung, und Vorstadt ist sehr klein. Ich durfte mich nie mit ihm sehen lassen, und er hat auch nie was gesagt. Er war immer sehr verschwiegen. Und wir haben immer so die schönsten Sachen aufgehoben. Wir wollten immer am liebsten in G-Stadt in die Oper, also Theater auch und dann Essen gehen, das war immer das allergrößte, das haben wir nicht geschafft.

Als Evrim 19 Jahre alt war, kam ihr Freund Volker bei einem Verkehrsunfall ums Leben. Dadurch sei die Geschichte damals »auch rausgekommen«. Anstatt Evrim

aber heftige Vorwürfe zu machen, habe der Vater sich eher zurückhaltend fürsorglich gezeigt. Es sei allerdings zwischen ihr und dem Vater nie direkt darüber gesprochen worden:

... wenn mein Vater von der Arbeit aus dem Büro um vier kam, dann mußte ich mir ja schnell irgendwie alles [die Tränen] aus dem Gesicht wischen und dann erstmal ganz normal tun. Das hat dazu geführt, daß es auch nicht zu weit eingedrungen ist. Ein einziges Mal hat mein Vater gesagt: »Evrin, denk' nicht, daß es mir nicht aufgefallen wäre, du trägst schwarz«. Das gibt es bei uns nicht, und das wollte er nicht.

Ihr älterer Bruder hingegen habe sie auf die Beerdigung begleitet. Von der Familie habe nur ihre Mutter, die zum Zeitpunkt des Geschehens in der Türkei war, manchmal mit ihr über ihre Trauer geredet.

Evrin habe dann ein Jahr lang unter medikamentöser Behandlung gestanden. In der ersten Zeit seien abwechselnd einige ihrer Freundinnen auch über Nacht bei ihr geblieben. Vor allem ihre etwas ältere, »beste Freundin« Regine, heute »Theologin«, habe sich in dieser Zeit besonders um sie gekümmert.

Für Evrin sei der Tod ihres Freundes das »allerallerallerschlimmste Erlebnis« in ihrem Leben gewesen. Und ohne daß ich dieses Thema angeschnitten hätte, bringt Evrin an dieser Stelle erstmalig im Interview ihren Glauben zur Sprache. Durch den Tod des Freundes sei ihr »Glaube« »noch fester geworden«.

Ich hab' schon vorher sehr viel geglaubt, aber an dem Punkt. (–) An dem Tag als Volker gestorben war, hatte ich erstmal das Gefühl, ich würde bestraft, weil ich mit Volker zusammen war.

Unmittelbar durch den schmerzlichen Verlust verursacht, hätten sich ihr Sinnfragen aufgedrängt. Sie erzählt, wie sich ihre Vorstellungen über das Jenseits und den Tod und ihre Trauer mit der Zeit veränderten:

Aber ich hab' dann ganz schnell gemerkt, daß sich die Fragen verändern, weil diese Phase der Trauer, die hat sich verändert. Zuerst war ich sehr glücklich und dachte: »Ah, jetzt ist Volker ja überall«, da hab' ich mich gefreut, und da hab' ich mir vorgestellt, er sitzt da neben mir, rechts oder links, und ist dabei und ist in mir und überall. Aber dann kamen Stunden, da hab' ich total Angst gekriegt. Da saß ich auf dem Klo und dachte: »Huch, dann sieht der mich ja jetzt auch«, und da fühlte ich mich so eingengt, weil er jetzt überall ist und mich beobachtet. Dann kamen Zeiten, wo ich wütend auf ihn war. Und dann kamen aber auch wieder Zeiten, wo ich gedacht hab': »Oh Gott, er ist also auf dem Friedhof«, und da wollte ich mein Haus dort aufbauen oder hätte ihm am liebsten ein Haus dort aufgebaut. Und dann hab' ich gemerkt, wie diese Angst in mir hochstieg, weil ich dachte: »Oh Gott, jetzt verwest er. Dieser Körper, den ich immer angefaßt hab', der ist kalt«, und »das ist nicht mehr Volker« oder so. Und das hat mir Angst gemacht, diese Würmer. Oder ein anderes Mal dachte ich:

»Oh Gott, er friert«, es war Winter, und ich hab' mir so Sorgen gemacht, ich hab' gedacht: »Wo ist er jetzt, geht's ihm gut oder nicht?«.

Diese Fragen nach der Existenzweise des toten Freundes warfen gleichfalls Fragen nach fundamentalen Zusammenhängen des Lebens auf: *»Woher kommen wir, wohin werden wir gehen, und was sind wir heute?«.*

Diese Ironie des Lebens auch, mit Zwanzig sterben Menschen, die noch gar nichts erlebt haben. Warum? Warum sie und nicht wir?

Die Lösung dieser Fragen habe für sie einzig auf »Gott« hingeführt, also als Theodizeeproblematik Sinn entfaltet:

Und Gott war für alles die einzige Lösung, das war die Antwort für mich für alles, auch wie das Leben nach dem Tod aussieht und die Ehrfurcht auch vor Gott.

An der Erfahrung des Verlustes des Freundes macht Evrim ihre »intensiver(e)« Hinwendung zur Religion fest: Dadurch habe *»sich einfach auch vieles verändert im Denken und mit der Religion also noch mehr«.* Sie habe *»einfach gemerkt«, »daß das Leben, das wir hier führen, nicht alles sein kann«.* Evrim führt zur Plausibilisierung ihres Glaubens an ein Leben nach dem Tod ein Gleichnis an:

... es wird da von Zwillingen im Bauch einer Mutter erzählt, die sich unterhalten. ... Und da sagt der eine zum anderen: Die erzählen, es soll ein Leben nach der Geburt geben, das glaub' ich nicht. Und da sagt der andere: Ja, und da sollen sich die Menschen bekriegen, da möchte ich aber nicht sein. Hier ist es doch so schön warm bei der Mutter, ich kann mir das gar nicht vorstellen, das kann einfach nicht sein. – Und so kann es auch sein, daß es ein Leben nach dem Tod gibt.

Nur aufgrund der eingeschränkten Erkenntnisfähigkeit des Menschen würden demnach viele nicht an ein Jenseits glauben. Evrim bestärkt das Gleichnis in ihrer Trauererfahrung, die ihr das Jenseits so nah und unmittelbar erscheinen ließ, obwohl es ihr unvorstellbar ist.

Das Praktizieren der Religion

Etwa zwei Jahre nach dem Tod von Volker habe Evrim begonnen zu beten. Sie habe sich schon vorher jedes Jahr das Fasten »vorgenommen« und seit einigen Jahren eben auch das Beten. Als sie ihren Wunsch der Mutter mitteilte, habe die sich dem angeschlossen:

Und ich bin ganz stolz, daß ich das dann gesagt habe, daß ich damit anfangen möchte. Meine Mutter hat dann mit zweiundfünfzig mit mir zusammen angefangen. Wir haben beide zusammen angefangen.

Zu Hause habe Evrim dann in die Bücher der Mutter zur arabischen Schrift geschaut. Und da sie schon einige Suren aus den Kindertagen auswendig konnte, konnte sie *»dann auch schon ganz schnell die Gebete auf dem Teppich«* (145,17).

Evrим resümiert als Erklärung für ihren Wunsch ihre Religion zu praktizieren, daß sie *»eine Antwort darauf haben«* wolle, wenn sie beim Tode *»tatsächlich vor Gott stehe am Tag des Jüngsten Gerichts«* und nach ihren Taten gefragt werde (146,15f).

Zusammenfassung

Evrim stellt ihre Eltern als religiös gebildete, aber nicht traditionell praktizierende Muslime dar, die ihr zwar ein Bewußtsein der Abgrenzung zur christlich-deutschen Kultur vermittelt hätten, ohne aber Berührungspunkte hervorgebracht zu haben. Somit sei ihre Annäherung an die *»Religion«*, das Wissen darum und das Praktizieren, *»einfach alles ganz sanft gewachsen«*, fast *»von Geburt an«*.

Evrim stellt zudem die Erfahrung der Trauer und der Nähe des Todes durch den Unfall des Freundes als Grund dafür dar, daß sie sich emotional intensiver mit Fragen nach dem *»Sinn«* des Lebens und v. a. des Todes beschäftigt habe. Ihre Einsicht in das islamische Verständnis für das Jenseits hätten dann ihre schon grundsätzlich bestandene Offenheit für die Aneignung der islamischen Praxis bestärkt: Denn sie glaube, *»daß das Leben, daß der Sinn nicht so primitiv sein kann«*.

5.3 Deutung des Islam

5.3.1 *»... ob man aus Angst zu jemandem betet, oder ob es irgendwo etwas Mächtiges ist, was in mir drin wächst und mich aber auch speist, mir Wärme gibt«*

Die Beschäftigung mit der *»Religion«* ist für Evrim aber keine kognitiv dominierte Angelegenheit. So wie sie ihre Erkenntnis, *»daß das Leben, das wir hier führen, nicht alles sein kann«*, auch *»gemerkt«* habe, so umschreibt sie auch ihre Begründung für die Lösung der Sinnfragen, die für sie auf *»Gott«* hinführen, als ein inneres Gefühlserlebnis.

Also, das ist ja immer so 'ne andere Sache, ob man aus Angst zu jemandem betet, oder ob es irgendwo etwas Mächtiges ist, was in mir drin wächst und mich aber auch speist, mir Wärme gibt.

Evrin konkretisiert die Hinführung auf die »*einzig*e Lösung« der Sinnfragen nicht mit einer theologisch-dogmatischen oder wissenschaftlichen Aussage darüber, warum Volker gestorben ist oder wie seine postmortale Existenz gedacht werden kann. Vielmehr umschreibt sie es mit dem Gefühl der »*Ehrfurcht*«, die sie in Verbindung mit ihrer Trauererfahrung empfinde, und läßt damit die Beantwortung eines konkreten ›Wie‹ und ›Warum‹ weitgehend offen: ›Gottes Taten‹ kann sie als allmächtig, unergründlich und rational nicht erklärbar akzeptieren. Darauf weist auch das von ihr angeführte Gleichnis mit dem Zwillingstötus hin.

Den Wunsch nach muslimischer Praxis begründet sie mit der emotionalen Relevanz und Plausibilität, die diese für sie habe: Denn Evrim habe »*gemerkt*«, daß ihr das Praktizieren »*gut tut*«:

Aber ich hab' gemerkt, daß die fünf Säulen des Islam und auch viel von dem, was und wie man praktiziert, daß das gut für mich ist. Ich hab' gemerkt, daß eine rituelle Waschung oder so, daß das mit Sauberkeit und Hygiene viel zu tun hat. Und ich hab' auch Kreislaufschwierigkeiten, und einfach, wenn ich hier meine Pulsadern und meinen Nacken, meine Stirn und das Gesicht benetze und mir Feuchtigkeit gebe und meine Schleimhäute auch befeuchte, das tut mir gut. Ich merke, daß wenn ich mir Zeit nehme und mich zurückziehe und bete, daß es erstmal von der sportlichen Seite her so für den Körper unheimlich gut ist, und während ich diese Gebete aufsage, daß mich das stärkt, daß mir das Willenskraft gibt, und daß es eine Art Meditation ist, bei der ich ganz für mich alleine bin und runterkomme von diesem Touch, diesem Materialismus. Und das ist tatsächlich so, wenn man da ganz alleine für sich hockt im Stillen, wirklich mit sich, dann merkt(!) man, daß man so klein ist in so einem großen Raum, im Universum, daß man echt ein Staubkörnchen ist. Und das fasziniert mich immer so, daß ich dann so in mich hineinkomme und dann auch wieder aber als ganz große wieder auch rauskomme. Das ist einfach nur schön.

Evrin beschreibt hier sehr eindrücklich, welche Gefühle der Glaube und das Praktizieren in ihr auslösen. In ihrer Darstellung erscheint Religion bzw. der Islam als unmittelbare, sinnliche »Sorge um sich selbst« (Werner Schiffauer); die rituelle Praxis läßt sie diese Sorge spüren: denn die Praxis wirke wohltuend und heilsam sowohl körperlich als auch geistig – an anderer Stelle vergleicht Evrim auch das islamische Ritualgebet mit einer »*Yoga*«-Meditation. Die Erfahrung des Gebets stärke sie, da sie durch die Distanzierung vom Alltag wieder Kraft und Gelassenheit zu seiner Bewältigung gewinne.

Das positive Gefühl, das der Glaube bzw. die islamische Praxis in ihr auslösen, ist für Evrim gleichzeitig die Legitimation ihrer Durchführung. Und dieses positive Gefühl baue vor allem darauf auf, »*sich Hoffnungen zu machen*« auf einen transzendenten, tieferen Sinn, da sie ohne dem »*hier auf der Welt nicht leben könne*«.

5.3.2 »... für das nächste Leben sich auch vorbereiten, aber mit der Zeit gehen«

Evrin stellt den Islam als eine Erweiterung von Judentum und Christentum dar, der aber auf deren »Fundament« aufbaue. Als »Sunnitin« zeichne sie lediglich aus, daß sie an den »Prophet Mohammed« als den, der als der »allerletzte gekommen« sei, glaube. Darüber hinaus habe »Gott« den Menschen den Koran gegeben und ein »Gehirn zum Nachdenken«:

Und es ist ganz wichtig, darüber zu lesen, zu wissen, Fragen zu stellen, mit der Logik auch darüber nachzudenken, und das ist ja auch das, was auch im Koran steht, und was auch im Islam gesagt wird: Gott hat uns Gehirn gegeben, etwas zum Nachdenken, und den Koran hat er uns gegeben, daß man auch damit arbeiten soll und selber entscheiden soll und auch Sachen anzweifeln und auch kritisieren, nicht alles hinnehmen soll.

Evrin ist offensichtlich keine Literalistin in bezug auf die Gültigkeit des Koran. Vielmehr geht es ihr um die Anerkennung der menschlichen Verstandestätigkeit als ebenfalls göttliches Gut.

Ihren Großvater, den sie gleichzeitig als religiösen Menschen und Freund Atatürks beschreibt, ist ihr ein Vorbild und Gewährsmann in Hinblick auf die Bedeutung und Gestaltung islamischer Lebensführung:

Und mein Opa hat immer gesagt, daß man für heute und für den Erfolg arbeiten muß, und so beten soll, als ob man morgen sterben müßte. Also für sein Seelenheil und für das nächste Leben soll man sich vorbereiten, aber mit der Zeit gehen. Das war immer das Allererste und das Wichtigste, daß man nicht alles zur Seite legt um fünfmal am Tag zu beten, daß man nicht das eigentliche Leben einfach aufgibt und sich verkriecht in der Religion, sondern daß man seine Arbeit tut und für sein Wohl hier arbeitet und mit dem Fortschritt und mit der Zeit geht und dann sich auch für das nächste Leben vorbereitet. Das ist auch mein Motto, danach will ich auch leben.

Der Glaube bzw. die Religion solle also nicht das Streben im Diesseits behindern. In Evrims Sinne könnte man wohl formulieren, daß die Religionsausübung das Gefühl der »Ehrfurcht vor Gott« bewahren und die Endlichkeit vor Augen führen solle, ohne aber von den alltäglichen Aufgaben des Lebens abzulenken.

In der oben zitierten laizistischen bzw. säkularistischen Perspektive, nach der die Religion durch die Maßgabe der Aufgaben des Alltags beschränkt werden soll, sind auch Evrims Ausführungen über ihre Ausübung der »Säulen des Islam« – von »Pflichten« spricht sie nicht – zu verstehen. So gibt sie zwar im Kurzfragebogen an, daß sie fünfmal am Tag »auf dem Teppich« bete und auch nach dem Schlafengehen noch manchmal und auch das Fasten begehe. Dies bezieht sich aber nur auf Zeiten, in denen ihr dies möglich ist: Ihrem »Motto« entsprechend wird sie weder

während des Semesters noch bei anderen Terminen diese für das *namaz* unterbrechen. Als ich sie zum Beispiel in der Wohngemeinschaft besuchte, war Fastenzeit. Doch war es Evrim wichtiger ›türkische Gastfreundschaft‹ zu wahren und mir mindestens ein leichtes Essen anzubieten und mit mir gemeinsam zu speisen als das Fasten einzuhalten. Auch unterbrach sie unser Gespräch nicht durch ein Gebet, trotz Gebetszeit.

Zur Anpassung der Religion oder der Religionsausübung an den Alltag und die »Zeit« gehört auch, daß Evrim kein Kopftuch trägt. Sie begründet dies damit, daß sie viel weniger auffalle, wenn sie es nicht trage. Zudem weist sie auf die kulturellen Unterschiede hinsichtlich der Vorstellung sittsamer Kleidung hin. Zwar räumt sie ein, daß auch gewisse Eitelkeiten sie von dem Tragen des Kopftuchs abhalten würden. Daß sie das Kopftuch nicht trage, würde sie aber letztlich in ihrem täglichen Verhalten gegenüber anderen nicht negativ beeinflussen und könne somit islamisch nicht verwerflich sein.

5.4 Sozio-kulturelle Rahmung

5.4.1 »Die Türkei hat sich auch so weiterentwickelt, ... und hier ist alles stehengeblieben«

Evrime beginnt das Interview mit einer ausführlichen Erzählung über die Gründe der Migration des Vaters und über die soziale Herkunft der Eltern. Ins Zentrum stellt sie dabei, daß beide Elternteile aus städtischen Familien mit guter finanzieller und sozialer Absicherung kommen: Der Vater sei nicht wegen finanzieller Not, sondern wegen seines Wunsches, von seinen Eltern unabhängig zu werden, und aus Abenteuerlust emigriert. Nach seiner Heirat in der Türkei habe er von Anfang an mit seiner Frau zusammen bei einer deutschen Familie zur Miete gewohnt. Während üblicherweise die Ehefrauen erst einige Jahre alleine in der Türkei gelebt hätten und die Männer in firmeneigenen Wohnheimen untergebracht worden seien.

Zudem haben Evrims Eltern offensichtlich in kurzer Zeit Deutsch gelernt. So habe die Mutter bald in der Hausaufgabenbetreuung arbeiten können und der Vater sei innerhalb von zwei oder drei Jahren zum Dolmetscher der Metallverarbeitungsfabrik ernannt worden. Er habe dann zusammen mit dem Chef die weiteren Arbeiter, die nach Vorstadt kamen, ausgesucht.

Und mein Vater, so naiv wie er war, ist natürlich zu den Menschen gegangen, bei denen er gedacht hat: ja die haben viel im Kopf, die werden schon einiges schaffen und sich auch gut integrieren, auch moderne Menschen aus Städten. Aber die Deutschen haben sich nicht für diese Menschen interessiert, sondern hauptsächlich für

Menschen, die Muskeln hatten, ... Und da sind wirklich Menschen gekommen, Analphabeten, Menschen, die ihr Geburtsdatum nicht richtig wissen, ... Und die haben sich auch von den Menschen abgekapselt und noch mehr ihre Religion auf eine ganz komische Art und Weise einfach weitergelebt.

Während die Kinder der Migranten darunter hätten leiden müssen, daß ihre Eltern sich »abgekapselt« und »eingegrenzt« haben, habe Evrim ein Elternhaus gehabt, das sich den Deutschen und der deutschen Kultur geöffnet habe. Auch habe Evrim anders als die anderen türkischen Kinder »Hochtürkisch«¹⁸ von den Eltern gelernt. Und erst das sei ihr »Ticket« gewesen, »um auch in der türkischen Gesellschaft jetzt in den Großstädten, um da anzukommen«. Nur wegen dieser Voraussetzungen sei sie auch nie »Deutschländerin« genannt worden. Sie fühle sich zwar schon auch der »ersten Generation« der Gastarbeiterkinder zugehörig, aber der städtisch gebildete Familienhintergrund unterscheide sie doch.

... ich war immer stolz auf meine Familie. Ich war immer so stolz, das ist so gemein vielleicht, aber ich war immer so stolz, daß meine Eltern irgendwie, daß die es zu etwas gebracht haben. Weil, man wurde immer beschimpft. Also man wurde nicht beschimpft, aber man hat immer so dieses schreckliche Bild von den Türken gehabt, immer nur dieses negative, daß Menschen Kopftücher tragen oder daß sie vielleicht auch – es wurde ja immer gesagt: »Ja, die Türken stinken«.

Evrिम stimmt diesem negativen Bild in ihren weiteren Ausführungen zu, wenngleich sie versucht, die Verhältnisse durch die schlechte finanzielle und soziale Situation der Menschen zu erklären. Sie zeigt Verständnis, teilt aber die deutsche Außenperspektive. So wie die, hätte sie nie sein wollen; »zum Glück« habe sie Eltern, die ermöglicht hätten, daß sie nicht so sein müsse, da sich ihre Familie schon von Beginn an durch ihre Integrationsbereitschaft und Bildung von den »typischen Gastarbeitern« unterschieden habe. Und in der Tat sind die Deutschkenntnisse der Eltern in der ersten Generation der Migranten eine Ausnahme.

Zum negativen Bild der »Gastarbeiter« gehört für Evrim auch deren Verhältnis zur Religion. Diese Leute würden sich »zumummeln«: äußerlich mit dem Kopftuch, aber auch innerlich. Die Religionsausübung in den deutschen »Hinterhofmoscheen« der ersten Generation beurteilt sie als falschen Rückzug aus dem Alltag, der zur allgemeinen Rückständigkeit führe: »für die steht die Zeit auch still«. Evrim hingegen stellt heraus, daß sie schon in fast allen Moscheen in Istanbul

18) Hier meint sie wahrscheinlich den sog. »Istanbuler Dialekt«, der »dialektfrei« und mit »modernen« Vokabeln, d. h. mit Wörtern, die nicht arabischen oder persischen Ursprungs sind, angereichert ist. Mit einem starken Dialekt, insbesondere wenn man aus dem Osten kommt und einen kurdischen Akzent hat, kann man in Istanbul durchaus ablehnend behandelt werden.

gewesen sei, auch in einigen gebetet habe. Sie unterstreicht die Bedeutung der Moscheen als prachtvolle Kulturgüter, die die islamisch-türkische Tradition hervorgebracht hat. Auch ihre ablehnende Haltung gegenüber islamischen Vereinen in Kontrast zu ihrem Interesse an türkischen Kulturvereinen heben ihre eher ästhetische und ›kulturislamische‹ Perspektive hervor.

5.4.2 »*Ich möchte nicht irgend etwas Bestimmtem angehören, weil es immer Sachen gibt, die dazwischen liegen*«

Evrin gehört keinem islamischen oder türkischem Verein an. Und sie weist in diesem Fragekontext jede soziale und kulturelle Zugehörigkeit zunächst weit von sich.

Ich glaube, daß man das nicht mehr sagen kann. Also ich glaube, daß wir Menschen, gerade die zwischen zwei Religionen und Kulturen aufgewachsen sind, daß es da nicht mehr türkisch oder deutsch gibt. Es entsteht etwas Neues. Und ich denke, daß das eigentlich für alle Menschen gelten sollte. Auch vorhin auf diese Fragen: »Zu welchem Verein gehörst du, da oder hierhin?«. Ich möchte nicht irgend etwas Bestimmtem angehören, weil es immer Sachen gibt, die dazwischen liegen.

Evrims gegenwärtiges soziales Umfeld ist stärker durch Deutsche als durch Türken geprägt. Sie bezieht zwar einige Unterschiede zu manchen Deutschen auf deren deutsche Lebens-»Philosophie«, letztlich aber fühle sie sich ihren deutschen Freundinnen so nah, daß sie hier kaum kulturelle Unterschiede ausmachen könne.

Und die deutsche Art und Weise, wenn man das so sagen kann, die Kultur also ist nicht meine Philosophie, aber die der Türken auch nicht. Ich glaube, daß ich im Wesen mehr türkisch bin als deutsch. Aber meine besten Freundinnen sind Deutsche, und die haben die gleiche Art wie ich. Ich glaube, daß man das nicht mehr unterteilen kann.

Erstrebenswert findet Evrim letztlich eine kritische Selbstaufklärung, die bei ihr gerade durch die Beziehung zu Bernd gefördert werde:

Das ist das Wunderbare an der Beziehung zwischen Orient und Okzident, er setzt mir immer so einen Spiegel vor und zeigt mir eigentlich auch immer was durch seine Fragen und durch das, was er dazu sagt. Und ich merke, daß ich einiges nicht mehr so weitermachen möchte. Und vieles wird mir bewußt und deutlicher, warum ich was mache.

Diese selbstaufklärerische Reflexion ist ihr wichtig, um sich von »bestimmte(n) Zwänge(n)« und »moralische(n) Vorstellungen« zu befreien, die sich in Vorstadt

beim Leben unter den Türken gebildet hätten. Solche negativen sozialisatorischen Prägungen seien aber kein spezifisch türkisches oder islamisches Problem, sondern sie stellt fest, daß »*jeder Mensch einfach von seiner Erziehung her*« in bestimmten Zwängen stecke.

Auf der Ebene möglicher Kommunikationshorizonte stellt Evrim ihre Herkunft grundsätzlich als potentielle Offenheit dar, die beispielsweise ganz konkret ermögliche, daß sie »*in Istanbul jetzt auch die Möglichkeit habe zu wohnen*« und sich »*richtig super auskenne und Adressen und Telefonnummern und Freunde*« habe. Beruflich könne sie sich dort ebenfalls umschaun: mit drei Fremdsprachen habe sie »*super gute Möglichkeiten in der Türkei Geld zu verdienen*«. Ein Praktikum bei einer Zeitung habe sie dort auch schon gemacht.

Evrим spielt ihre Türkeikontakte als positive multikulturelle und kosmopolitische Offenheit für ihre Zukunft aus und versucht ihren breiten kulturellen Hintergrund für ihre privaten und beruflichen Interessen zu nutzen. Evrim begreift damit ihr ›Türkisch-Sein‹ weniger als einschränkende und richtungsweisende Eigenschaft ihrer Person als vielmehr als zusätzliche Fähigkeit, die ihr einen größeren Handlungsspielraum eröffnet. Die Sachen, »*die dazwischen liegen*«, zu leben, versteht sie als besondere Qualität nicht als Einschränkung ihrer Person.

5.5 Zum Selbstverständnis als muslimische Frau

5.5.1 »... weil es nur was mit Bernd und mir zu tun hat«

Auf die Frage, ob Evrim für sich als muslimische Frau eine besondere Aufgabe sieht, antwortet sie, daß sie »*ein guter Mensch sein*« wolle, dazu gehöre aber auch, daß sie sich nicht ganz aufgebe, »*um anderen Menschen alles recht zu machen*«: »*Ich möchte auch für mich viel gutes tun, das gehört genauso dazu*«.

Die deutliche Unterscheidung der Sorge um die Gemeinschaft und der Sorge um sich selbst, die Evrim hier im Kontext der Frage nach der Aufgabe als muslimische Frau aufwirft, weisen auf ihre Erfahrungen der Differenz von Erwartungen an sie – gerade als Frau – durch die Familie hin, denen sie aber nur bedingt bereit ist nachzukommen. So hatte sie sich schon durch die Freundschaft zu Volker heimlich gegen die Eltern gestellt. Und noch entschiedener festigt sie durch ihre Beziehung zu Bernd solche Differenzierungen in Eigen- und Gruppenbedürfnis. Da sie bis heute ihren Vater nichts von ihrer Beziehung zu Bernd erzählt hat, bestimmen hier sicherlich moralische Zweifel ihr Legitimationsbedürfnis. Zudem entschied sich Evrim auch gegen Anfragen der türkischen Familie, in den internationalen Betrieb als Fremdsprachensekretärin einzusteigen, mit der Begründung, ihr Studium beenden zu wollen. Ihre Beziehung zu Bernd, die bei dieser Entscheidung auch bedeutend war, hat sie natürlich nicht bei ihren Eltern vorgebracht.

Dieses Spannungsverhältnis zwischen familiären moralischen Erwartungen an sie als Frau und ihren Bedürfnissen werden auch in ihren Ausführungen zur Einstellung zur Sexualität deutlich:

... also bei uns ist ja auch vor dem vor der Ehe kein Geschlechtsverkehr, und deswegen, wenn man sich dann so abschirmt, dann gehören auch Zärtlichkeiten dazu, und da hab' ich mir jetzt erlaubt, mir die Freiheit zu nehmen, daß das eben doch verschiedene Sachen sind ... Und ich denke mir, daß da verziehen werden kann, weil es nur was mit Bernd und mir zu tun hat und sonst mit nichts. Ich tu' ihm nicht weh, und er tut mir nicht weh.

Die Beziehung ist für Evrim eine Privatangelegenheit, die nicht in den Bereich der Sorge um die Gruppe falle. Evrim nimmt die Rechtfertigung nicht leicht, da sie sich auch als Muslimin darstellen möchte. Und so betont sie mir gegenüber, daß die »Heirat so eine Sache« sei, bei der schon »früher« nur wichtig gewesen sei, daß das Paar sich vor zwei Zeugen gesagt habe, »daß sie sich lieben und zusammen sind«. Ihr individualisiertes Verständnis von Partnerschaft kollidiert damit mit den Erwartungen ihrer Eltern, die wohl trotz ihrer kulturellen Offenheit die Ehe ihrer Tochter als eine Familienangelegenheit verstehen.

Evrिम möchte zudem aufgrund ihrer vorsichtigen Haltung gegenüber Sexualität mir gegenüber nicht als körper- oder sinnenfeindlich erscheinen – ein Vorurteil, daß ihr sicherlich in Deutschland öfter begegnet – und stellt sich mir gerade als eine ihrer Geschlechtlichkeit bewußte Frau vor, die um ihre eigene Sexualität weiß und sie – auch unabhängig vom Mann, wie sie betont – befriedigt; was im übrigen im Islam nichts Verbotenes sei, wie sie noch weiter ausführt.

Das Nichttragen des Kopftuchs bestimmt sie ebenfalls von dem Bewußtsein ihrer Unabhängigkeit von ihrem eigenen Gefühl ausgehend: Ihr schade es nicht und da sie in der Gesellschaft – und für sie ist die Referenzgesellschaft nicht eine muslimische, sondern die gegenwärtige deutsche – ohne Kopftuch nicht auffalle, schade sie auch sonst niemanden:

Wir haben uns mit allen Finessen schon darüber unterhalten. Im Islam heißt es ausdrücklich, daß man in einer Gesellschaft nicht auffallen sollte. Wenn ich jetzt im Iran wäre, dann würde ich auffallen, aber in Deutschland falle ich nicht auf. Ich würde auffallen, wenn ich mit einem Kopftuch rumliefe. Außerdem hab' ich ja auch vorhin gesagt, daß mein Opa auch immer gesagt hat: »Mit der Zeit gehen. Es muß eine Entwicklung geben, es muß weitergehen.«

Und ich weiß auch, den Islam gibt es auf der ganzen Welt, der ist weit verbreitet – Dritte-Welt-Religion – und es gibt Frauen in Afrika, die islamischer Herkunft sind, und die auch oben ohne rumlaufen. Ich denke mir, daß der Glaube, der Islam nicht daran festgemacht werden kann, ob man sich verschleiert oder nicht. Ich glaube, daß

so Sachen wie Alkoholtrinken oder nicht, daß die weitaus wichtiger sind, weil sie das Leben ganz anders verändern. Weil, mich direkt stört das nicht oder es verletzt nicht oder – wie sagt man das denn –, daß ich das Kopftuch nicht trage in Deutschland, tut mir nichts Böses an, also fällt ja nicht auf.

Evrin versteht sich selbst nicht als Revolutionärin in Sachen Geschlechterverhältnis: Sie gleicht sich den zeitgemäßen Gepflogenheiten der städtischen jungen Generation an und legitimiert dies gleichzeitig als wesentliches islamisches Prinzip. Nochmals zitiert sie in diesem Zusammenhang ihren Großvater, der diese Haltung unterstützt habe. Aber vor allem ihre Mutter und deren Schwestern gelten Evrin als stolzes Vorbild in ihrem gleichzeitig islamischen und »zeitgemäßen« Leben.

Eine Familie mit Kindern möchte Evrin trotz der Differenzierungsprobleme zur eigenen Familie auf jeden Fall einmal haben: wie das wohl »alle Moslems« wollen würden, sagt sie.

5.6 Zusammenfassung

Evrin ist keine traditionell gläubige Muslimin, wengleich sie sich als »Sunnitin« bezeichnet und mit dieser Aussage ihren Glauben an den Propheten Muhammed und den Koran als »von Gott gegeben« bezeugen möchte. Inwieweit sie sich von den Schiiten unterscheiden möchte, führt sie nicht aus, und auch sonst bleibt ihr Wissen vom Islam sehr rudimentär bzw. eher auf konkrete Praxisformen bezogen. Ihre von der Tradition abweichende Haltung zeichnet sich aber weniger durch ihre verhältnismäßig geringe Beschäftigung mit Religion bzw. ihr geringes Wissen über den Islam aus – dies teilt sie durchaus mit vielen traditionell gläubigen, sehr aktiven und inspirierten Musliminnen. Vielmehr ist ihre Glaubenshaltung und ihre Einstellung zur Religion eine von traditionell gläubigen Musliminnen unterschiedene. Für Evrin hat Religion zwei Dimensionen:

Zum einen berge Religion Wissen und Weisheit der Menschheit in sich, die von Generation zu Generation weitergegeben werde. Religion sei somit ein ausgezeichnetes Kulturgut der Menschen. Darum würden sich im Koran bzw. im Islam viele für den Menschen wichtige Weisheiten verbergen. Praxisvorschriften wie das (körperlich-sinnliche) Ritualgebet oder das Schweinefleisch- und Alkoholverbot sind aus dieser Perspektive Anleitungen zur »Sorge um sich selbst«. Sie haben heilende Wirkung für Körper und Seele. Ihre konkrete Ausformung im Islam ist danach eine – vielleicht die beste – unter vielen anderen wie z. B. das »Yoga« oder andere Meditationsformen. Religion bzw. der Islam berge aber nicht nur Wissen über das Heil für den einzelnen in sich, auch im ästhetisch-kulturellen Bereich hätten die Religionen und so auch der Islam bedeutende Leistungen hervorge-

bracht, wie z. B. die Konstruktion von prachtvollen Bauwerken wie den Moscheen.

Zum zweiten ist Religion für Evrim Ausdruck der Erfahrung, daß die Welt und das Leben mehr Bedeutung hätten, als die, die für den Menschen unmittelbar, immanent sichtbar sei; Religion ist hier Ausdruck der Erfahrung von Transzendenz. Transzendenz drückt sich bei Evrim vorwiegend in islamischer Sprachtradition aus, wenngleich sie ihre Glaubenserfahrung weniger als Glaubensgewißheit im Islam als vielmehr als allgemeine »*Hoffnung*« auf Sinn beschreibt. Die substantielle traditionstreue Glaubensgewißheit, die sich aus der Überzeugungskraft und Autorität eines anerkannten Kanons ergibt, wird bei Evrim ersetzt durch die unmittelbare Plausibilität der Heilserfahrung beispielsweise als befreiende und entgrenzende Transzendenzenerfahrung im Gebet.

Evrims Aneignung des Islam bzw. einer eigenen Religiosität ist getragen von dem Erlebnis des Todes ihres Freundes. Ihre Annäherung an den Islam ist nicht mit einem Konflikt mit der Tradition ihrer Eltern verknüpft. Evrim sucht vielmehr in ihrer persönlichen Krisenerfahrung nach einer plausiblen Antwort auf die Frage nach dem »*Warum*« des Todes.

Evrim möchte die Zeit der Trauer nicht im Sinne eines Wechsels ihrer Weltauffassung verstanden wissen, sondern betont die Kontinuität ihres Glaubens an Gott, wie sie ihn schon im Elternhaus kennengelernt habe. Evrim stellt vielmehr die Erfahrung des Verlustes des Freundes als Grund für die stetige Intensivierung ihres Glaubens dar. Erst nach und nach sei ihr Wunsch entstanden, den Glauben durch konkrete Praxisformen wie das Gebet und das Fasten zu stärken. Letztlich besinnt Evrim sich auf die islamischen Praxisformen erst als sie nicht mehr bei den Eltern wohnt, also zu einem Zeitpunkt, da der Kontakt mit der türkisch-islamischen Lebensweise nicht mehr unmittelbar gegeben war und damit als potentiell gefährdet gegolten haben mußte, denn Evrims intimes Freundschaftsnetz habe in dieser Zeit fast ausschließlich aus Deutschen bestanden.

Evrims islamische Lebensführung zeichnet sich durch eine dezidiert individualistisch-spirituelle Haltung aus. Religion im Sinne einer traditionellen Ausführung von Riten und einer den Alltag strukturierenden und leitenden Weltsicht lehnt Evrim ab. Das sei die Form von Religion wie sie die Generation der »Gastarbeiter« ausübten und dadurch den »Stillstand der Zeit« erreichten. Religion ersetzt für Evrim nicht die aufgeklärte Aneignung von Welt, sondern ergänzt das rationalistische Weltbild nur zu einem ganzheitlichen durch die spirituelle Dimension.

Evrim betet und fastet soweit sie dazu Zeit hat. Die religiöse Praxis dient ihrem Leben als Ressource, mittels der sie Kraft für den Alltag schöpft. Der Alltag selbst ist aber durch einen »vernünftigen Fortschritt« bestimmt und nicht durch Vorgaben der Religion. Soweit die Religion dabei eine Stütze für den einzelnen als auch für

die Gemeinschaft ist, kann sie Eingang in das Gesellschaftsgefüge finden. Insgesamt versteht Evrim Gesellschaft aber als säkulare. Zwar sei das »*nächste Leben*« als Horizont für dieses Leben wichtig, konkret verbunden sind diese beiden Dimensionen aber nur über den Glauben und die Erkenntnis von Transzendenz und den Wert der religiösen Traditionen für das gegenwärtige Leben.

Ähnlich ambivalent ist darum auch Evrims Ansicht über den Stellenwert des Koran: So erkennt sie ihn einerseits als göttlich offenbartes Wort an, andererseits betont sie, daß der Mensch den Koran »*kritisch*« lesen solle und seinen eigenen Verstand einsetzen solle. Rationale Weltsicht und Anerkennung einer ›transzendenten Dimension‹ gehen auch hier Hand in Hand.

In Identifikation mit der Auffassung ihres Großvaters, der sowohl für eine laizistische, rationale Tradition steht, als auch für die ›Weisheit und das Wissen des Alters‹ und einer ›Authentizität‹ als laizistischer Türke und Muslim, beschreibt sie sich selbst als säkular und religiös: So optiert sie für einen gesellschaftlichen, vernünftigen Fortschritt, an den sich die Religion anzupassen habe. Mit ihrer individualistisch-spirituell akzentuierten Religiosität, in der sie den Islam weitgehend als private Philosophie und ganzheitliche Heilslehre begreift, entspricht sie auch praktisch dieser Option.

Während dieser säkulare und gleichzeitig spirituelle Charakter der Weltdeutung bei Evrim nicht zu einer konkreten gemeinschaftlichen Form ihrer Religiosität geführt hat, ist aber ein deutlicher Bezug zur türkisch-kulturellen Dimension zu beobachten. Hierauf weist nicht nur die häufige Berufung auf ihren Großvater als Autorität hin, sondern auch ihre Aussage, daß ihr Interesse für den Islam sie ihrer Mutter wieder näher gebracht habe. So interessiert sie sich heute – wie ihre Mutter schon früher – für Kulturvereine, in denen türkische Kultur und Kunst gepflegt werden. Evrim ist dabei nicht nationalistisch türkisch eingestellt, eher sucht sie nach einem kulturellen Stolz, den sie gegen das Ansehen der Türken in Deutschland als ›problematische, unterprivilegierte Ausländer‹ anführen kann. Sie möchte nicht als »*Problemfall*«, sondern als kosmopolitische Bürgerin verstanden werden, die sowohl in Deutschland als auch in der Türkei zu Hause ist.

Das gleiche gilt für ihr Selbstbild als Frau: Sie bezeichnet sich bewußt als muslimische Frau in ihrem Verhalten, das sich weder an der Öffentlichkeit eines Moscheevereins orientiert, noch mit einer rigiden und sexualfeindlichen Moral identifiziert werden möchte – beides hat für sie den Ruf der Rückständigkeit und sei auch so nicht ›ursprünglich‹ im Islam angelegt.

6. Nasrin – Islam als familiäre Alltags- und Festordnung

Zur Interviewsituation

Ich habe Nasrin über das Schneeballsystem kennengelernt.

Nach kurzem Zögern aufgrund meines Interesses am Islam ließ sie sich aber doch von meinem Vorhaben überzeugen. Die Konzeption, verschiedene Musliminnen in meiner Studie zu Wort kommen zu lassen, erschien ihr plausibel und wünschenswert. Das Gespräch fand in ihrer Wohnung statt. Wie bei allen anderen Interviews auch wurde ich mit Tee und Gebäck und Ähnlichem bewirtet. Durch das Hin und Her zwischen den Räumen mußten auch hier einige Sequenzen nachprotokolliert werden.

6.1 Zur Person

Nasrin ist 26 Jahre alt und studiert ca. 300 km von ihrer Heimatstadt entfernt die Fächer Deutsch und Geographie für das Lehramt. Ihre Eltern leben seit 23 Jahren in Deutschland. Nasrin hat einen älteren Bruder und eine acht Jahre jüngere Schwester. Nasrin und ihr Bruder studieren in der gleichen Stadt, wohnen allerdings getrennt. Nasrin lebt allein in einer Wohnung. Sie ist »verlobt« mit Salim, einem alevitischen Türken, ebenfalls Student in der gleichen Stadt.

Sowohl Nasrin als auch ihre Eltern haben seit einigen Jahren die deutsche Staatsbürgerschaft.

Nasrin trägt kein Kopftuch. Sie praktiziert weder das *namaz* noch das Fasten. Sie ist weder an einer Fahrt nach Mekka interessiert noch spendet sie mit der Absicht, eine muslimische Pflicht zu erfüllen. Lediglich kurze Stoßgebete oder die *Basmala* vor bestimmten Handlungen oder auch die rituelle Waschung nach der Menstruation führt sie als Relikte gelernter islamischer Alltagspraxis an, die sie manchmal anwende.

Von den islamischen Festen feiert Nasrin das sog. »Zuckerfest« zum Abschluß des Ramadan, allerdings ohne vorher gefastet zu haben. Ebenso wie sie das Weihnachtsfest begeht ohne die Geburt Jesu zu feiern.

In der Schule besuchte Nasrin von der Grundschule an den evangelischen Religionsunterricht und in der Oberstufe dann das Fach »Werte und Normen«.

In ihrer Freizeit liest sie und treibt Sport, insbesondere reitet sie gerne.

Nach ihrem Examen möchten Nasrin und Salim heiraten. Zwar möchten sie auch gerne Kinder haben, doch kollidiert dies mit Nasrins Wunsch, ihren Beruf auszuüben. Im Augenblick ist ihr die Möglichkeit, ihren Beruf auszuüben, wichtiger.

6.2 Aneignung des Islam

Laizistisch orientierte Erziehung

Nasrin beschreibt sich selbst und ihre Eltern als »*nicht sehr religiös*«. Zu Hause sei weder gefastet worden, noch gingen die Eltern regelmäßig in die Moschee zum Beten. Religion bzw. der Islam habe kaum eine Rolle gespielt in der Familie. Ihr Vater sei laizistisch eingestellt und ein Anhänger der Politik Atatürks.

Und mein Vater ist eher gegen diese extreme Religiosität. ... Er verehrt Atatürk sehr, daß heißt, er steht völlig hinter der Trennung von Staat und Religion, und er hat uns auch von klein auf immer gesagt, daß die Scharia, die Rechtsprechung im Koran, daß die völliger Humbug wäre, und daß er froh wäre, daß Atatürk an die Macht gekommen ist, und die Scharia erstmal beiseite geschafft wurde.

Inwiefern die Scharia »*Humbug*« sei, führt Nasrin nicht weiter aus – wie ihr Vater dies möglicherweise auch nicht getan hat. Jedenfalls versteht Nasrin ihre Eltern aufgrund dessen als Laizisten und als »*nicht sehr religiös*«. Keiner der beiden habe überdies je von ihr verlangt, ein Kopftuch zu tragen. Die Mutter, die selbst kein Kopftuch trage, habe die Politik Atatürks wegen der neuen »*Frauenrechte*« auch für unterstützenswert gehalten. In die Koranschule habe man sie und ihre Geschwister ebenfalls nicht schicken wollen, obwohl es in ihrer Heimatstadt durchaus die Möglichkeit dazu gegeben hätte.

Dennoch sei »*Religion*« in der Familie immer »*dabei*« gewesen:

Also wir wurden schon so erzogen, daß bei uns die Religion auch dabei war. Wir haben immer gesagt bekommen: »Wir sind keine Christen«, da wurde Wert darauf gelegt: »Ihr lebt zwar in Deutschland, aber ihr seid keine Christen, ihr seid soundso und wir machen das soundso«, ja.

Dieses Bewußtsein der Eltern, eine bestimmte Religionszugehörigkeit zu haben, sei dann doch in verschiedenen Alltagsgesten zum Ausdruck gekommen. So habe Nasrin ein Abendgebet gelernt, das die Mutter immer mit ihr gesprochen habe. Ihr Bruder sei ab und zu mit dem Vater in die Moschee gegangen. Auch hätten die Kinder gelernt, »*wann welche Feiertage sind*« und »*wie man sich zu verhalten hat und so*«. Zu Hause wurde das Ende des Ramadan gefeiert und das Opferfest. Auch der Geburtstag des Propheten Muhammed habe Aufmerksamkeit gefunden mit dem Hinweis der Mutter, daß »*wenn man an dem Abend betet, das wird dann dreimal gezählt, das wird dann hochgerechnet, und es wäre was Tolles, wenn man das macht, das sollte man machen*«.

Erziehung zum Respekt vor der Religion

Nasrin resümiert mehrmals im Interview, daß die Eltern zwar nicht selbst religiös »praktizierend« gewesen seien, aber immer Rücksicht auf die religiösen Gefühle der Leute genommen und Respekt vor der Religion gezeigt hätten. Dies hätten sie auch ihren Kindern beigebracht.

Aber meine Eltern haben uns halt immer beigebracht, daß man aus Rücksicht auf die Leute in der Öffentlichkeit nichts ißt oder vor Leuten, bei denen man weiß, daß die fasten, daß man vor denen nichts ißt und daß man auch während dieser Zeit darauf achtet, daß man keinen Alkohol zu sich nimmt. Was meine Mutter auch öfter macht, ist, bei Leuten, von denen sie weiß, daß die fasten, daß sie die zu einem Abendessen einlädt, weil das ist sevap, das ist – wie soll man das sagen, wie soll man das übersetzen, schwer –, da hat man an ein Stuhlbein mehr im Himmel«, sag' ich jetzt mal so (lacht). Ja, das macht sie auch manchmal. In der Hinsicht ist sie also doch so, daß sie das einhält, was man sagt, was dazugehört.

Insbesondere lernte Nasrin aber Formen des Respekts im Urlaub in der Türkei kennen, wenn die Familie bei der Großmutter wohnte, die beispielsweise »auf die Nacht leyle-i kadir« faste »und so was«, oder dem Großonkel, der »sogar sehr religiös« sei.

Ich weiß, daß wir früher, als wir in Urlaub gefahren sind zu meinem Großonkel, dann wußten wir, daß wir eben nichts unbedingt super Kurzärmeliges und keine Shorts anziehen durften, oder: »sollten«, na, »durften« schon eher, weil mein Großonkel sehr religiös ist. Also wir mußten jetzt kein Kopftuch tragen, das war einfach nur so, daß man sich entsprechend kleiden sollte und nicht zu nackt da auftauchen sollte. Es war zwar heiß, aber man mußte halt zusehen, daß man trotzdem noch ein T-Shirt oder so was anzieht und einen langen Rock, einfach um ihn nicht zu kompromittieren in dem Moment. Das war dann auch von meinen Eltern aus so, da gab es auch keine Diskussion. Und wie gesagt, so, das ist jetzt einfach immer da, man praktiziert es nicht selber, aber der Respekt davor, daß wenn es Leute machen, ist immer großgeschrieben gewesen bei uns.

Sporadische Integration christlicher Verhältnisse

Nachdem nach einem ersten Schuljahr der Unterricht in türkischer Landeskunde ausfiel, habe sie von da ab am evangelischen Religionsunterricht teilgenommen. In der Oberstufe ist sie in das Fach »Werte und Normen« gewechselt.

Die Eltern hätten insgesamt kein Problem damit gehabt, daß Nasrin durch den Religionsunterricht in Berührung mit christlichen Werten und Riten kam. So hätten die Eltern auch erlaubt, daß sie mit der Schulklasse einen Gottesdienst besuche:

Ich weiß von vielen türkischen Familien, daß sie so was nicht zulassen, und das war für meine Eltern zum Beispiel auch kein Thema, da wurde dann halt gesagt: »Du gehst halt dahin, bekreuzigst dich nur nicht und sprichst, wenn alle anderen das Vaterunser beten, dein eigenes Gebet«.

Zudem habe man in der Familie auch Weihnachten gefeiert, da eine deutsche Nachbarsfamilie die Kinder immer eingeladen hätte. Bald hätten dann auch die Eltern die *»Neujahrsgeschenke an Weihnachten verteilt«*.

Nasrin erklärt sich die offene Haltung der Eltern vor allem damit, daß sie wollten, daß *»die Kinder nicht zurückstehen müssen«*. Denn sie seien *»nicht mit Türken groß geworden«*, sondern *»unter Deutschen«* aufgewachsen und hätten sonst nicht mitreden können, wenn es in der Schule um Weihnachtsgeschenke ging.

Der *»Automatismus«* der Übernahme des Gelernten

Aus dieser Haltung und Erziehung der Eltern habe sich, so erklärt Nasrin, ihre eigene Haltung ergeben, daß sie manchmal Handlungen vollziehe, die einen Bezug zum Islam oder zu Religion aufweisen. So bete sie z. B. auch heute noch manchmal das Abendgebet:

Als Kind wurde ich mit einem kleinen Gebet ins Bett gebracht. Da hab' ich so ein kleines Gebet gelernt, was man abends sprechen sollte. Das war sehr einfach, das hab' ich dann einfach nachgesprochen. Ich mache das manchmal immer noch, weil es so ein Automatismus war.

Sie *»ertappe«* sich zudem dabei, daß sie *»automatisch«* bzw. selbstvergessen kleine Stoßgebete ausspreche, meist in Form der *Basmala*, für das Gelingen verschiedenster Vorhaben, vom Kuchenbacken bis zu Prüfungen. Manchmal vollziehe sie auch ganz nebenbei unter der Dusche – auch eher *»automatisch«* – die Gesten zur rituellen Reinigung nach der Menstruation.

... dann ertappe ich mich, wie ich mit einem »bismi'llah« auf den Lippen diesen Kuchen in den Ofen schiebe, das ist ganz witzig. Erst im Nachhinein fällt mir das dann ein, daß das ja eigentlich überflüssig ist (lachen). Also das muß man ja nicht tun, aber ich tu es dann, das ist einfach ganz witzig.

Religion als familiäre Tradition

Im Alter von 15 oder 16 Jahren sei sie auch selbst einmal *»einfach so drauf gekommen, das [Fasten] auch mal zu machen«*, dann habe aber ihre Menstruation eingesetzt und sie konnte mit dem Fasten nicht beginnen: *»dann hatte sich das*

irgendwie erledigt«. Das Vorhaben, ein bißchen mitzufasten, kehre zwar regelmäßig wieder, sie habe es aber bisher noch nie realisiert.

Nasrin scheint während des Gesprächs erstmals darüber nachzudenken, warum sie und ihre Familie wohl nicht »religiös« seien und resümiert:

Vielleicht sollte ich noch erzählen, daß meine Oma und so, die sind religiös. ... Aber von unserer Familie direkt keiner. Eher so die ältere Generation. All' die Jüngeren, Geschwister meiner Eltern oder so sind es auch nicht. Vielleicht ist es irgendwas, was mit der Familie mitkommt, ich weiß es nicht.

Ohne Wertung konstatiert Nasrin hier den Rückgang der Bedeutung von Religion in der eigenen Generation. Die unterschiedliche Bedeutungszuschreibung des Islam in den Generationen empfindet Nasrin nicht als in sich konfliktbehaftet oder spannungsgeladen. Dies erklärt sich wohl daher, daß Nasrin großen Wert darauf legt, daß sie trotz der geschilderten Distanz ein ernsthaftes und in diesem Sinne tiefes Verhältnis zur Religion habe. Um mir dies glaubhaft zu machen, demonstriert sie mir noch weitere ›Automatismen‹, die der Religion und den Praktizierenden Respekt zollen sollen. So beschreibt (und zeigt) sie mir, daß, sobald sie den »ezan« auch nur im türkischen Fernsehprogramm höre, sie sich ihren Rock zurechtrücke, kurz aufstehe, die Hände falte und sich verbeuge. Zudem habe sie auch wie ihre Eltern Respekt vor den »Praktizierenden«, im Ramadan trinke sie jedenfalls keinen Alkohol.

Aber das sind so Sachen, das kommt von zu Hause, die sieht man, die macht man einfach, und die mache ich immer noch. Das ist wie gesagt, das sind so Sachen, da wunder' ich mich über mich selber, denn eigentlich ist es ja egal, ob das im Fernsehen kommt, es ist ja jetzt nicht von der Moschee hier drüben oder so, aber ich mach's. Das ist echt witzig. Ich merke nur, daß ich in der Hinsicht so wie zu Hause weiterlebe. Also, ich achte eben doch darauf, wann Ramadan ist. Ich rufe zu Hause an, wenn die Feiern sind. Ich spreche innerlich die Basmala, wenn ich esse und sage »il-ḥamdu-li'llāh« danach.

Zusammenfassung

Wie die Darstellung ihrer religiösen Sozialisation zeigt, ist Nasrins lebensgeschichtliches Verhältnis zum Islam kaum als »Islamisierung«, also im Sinne eines Prozesses der Zuwendung zum Islam, zu verstehen. Nasrin übernimmt einige ritualisierte Verhaltensweisen, die im Zusammenhang mit der Religion des Islam stehen, ohne aber ein lebensgeschichtlich besonders bestimmbares Verhältnis dazu entwickelt zu haben. Eine lebensgeschichtliche Bedeutsamkeit hat der Islam nur insoweit, als daß er zu ihren Kindheitserinnerungen gehört und d. h. zu einem

potentiell verfügbaren und vertrauten Sinn- und Praxiszusammenhang in bestimmten Alltags- und Festsituationen.

Religiosität hält Nasrin zwar für eine ernstzunehmende und zu respektierende Lebenseinstellung, auf die aktive Gestaltung ihres eigenen Lebens sowohl retrospektiv als auch prospektiv hat sie aber wenig Einfluß. Ihre eigene »*automatisch(e)*« islamische Praxis betrachtet sie eher mit ironischer und spielerischer Distanz als sie systematisch in ihr Leben zu integrieren.

6.3 Deutung des Islam

6.3.1 »*Also ich weiß, daß ich es bin und praktiziere es nicht*«

Nasrin ist sich ihrer Zugehörigkeit zur islamischen Religion bewußt. Ohne daß sie dieses Merkmal ihrer Identität gewählt hätte, gehört es zu ihr und sie hat es, wenn auch distanziert, als ein charakteristisches Merkmal ihrer selbst akzeptiert.

Also ich weiß, daß ich es bin und praktiziere es nicht. Ich würde jetzt nicht unbedingt Christin werden wollen oder so was oder irgend eine andere Religion annehmen. Nö, soweit es in meiner Macht steht, von dem, was ich weiß, versuche ich es einzuhalten, und ich finde es in Ordnung. Ich glaube an Gott, und es gibt auch so eine Bezeichnung im Türkischen für die, die eben nicht praktizieren, aber trotzdem im Grunde des Herzens doch an Muhammed, an Gott und an den Koran glauben. Wenn man das sagt, dann weiß jeder eigentlich, was gemeint ist, daß man eben nicht unbedingt fünfmal am Tag betet oder so was.

Konkrete lebenspraktische Bedeutung hat diese Zugehörigkeitsgewißheit für Nasrin bisher nicht. Auch Ereignisse, die sie als »*besondere*« bezeichnet, wie z. B. der Tod eines Onkels oder die Geburt ihrer jüngsten Schwester, waren ihr bisher keine Veranlassung, auf islamische oder religiöse Verstehensmuster zurückzugreifen.

Nasrin erklärt allein ihre Teilnahme am Unterricht »*Werte und Normen*« in der Oberstufe, zu der sie ja »*nicht gezwungen war*«, auch damit, daß sie »*ja nicht Atheist¹⁹*« sei, sondern »*halt nur eine Religion*« habe, die »*gerade in der Schule nicht angeboten wurde*«. Nasrin betont, daß Religion bzw. der Islam »*halt immer ein Teil von einem selber*« sei. Ihr positives Verhältnis zur Religion drückt sich am deutlichsten über die Respektbezeugung gegenüber praktizierenden Gläubigen aus. Eine sinngebende Funktion für ihre Lebensplanung kann sie der Religion allerdings nicht abgewinnen.

19) Ein »Atheist« wird im Türkischen mit *tanrıtanımaz* (»Gottesleugner«) oder *tanrısız* (»Gottloser«) bezeichnet. Beide Begriffe haben im Türkischen im Allgemeinen eine negative Konnotation.

Nasrins Einstellung zur Religion ist ambivalent. Zum einen steht der Islam mit seinen anspruchsvollen Regeln (z. B. Gebet, Fasten) für eine positive, ethisch wertvolle und willensstarke Lebenseinstellung, vor der sie Respekt hat. Zum anderen aber sei Religion irrational und projektiv: Eine religiöse Haltung einzunehmen, könne bedeuten, »sich in Gebete zu flüchten und auf Erlösung zu hoffen«. Religiös-Sein sei gleichbedeutend mit »Flüchten« vor einer Realität, die man nicht beherrschen kann – in ihrem Beispiel ist es ein Erdbeben, bei dem sie »automatisch angefangen« habe, »innerlich zu beten«. Sie versichert mir aber ungefragt, daß ihre ›kleinen Flüchten‹ niemals soweit gehen würden, daß sie sich »verschleiern« würde. Eine positive Integration ihrer religiösen ›Flüchten‹ in ihr Leben hat sie nicht vollzogen.

6.3.2 »Was macht man da? Wie macht man das? Welches Gebet wird wann gesprochen?«

Nasrin sieht keine Veranlassung, sich intensiver kognitiv mit »Glauben« auseinanderzusetzen. Vielmehr bereitet ihr Sorge, daß ihr »noch 'ne Menge fehlt« an Kenntnissen über die »Grundsachen« im Islam, die sich auf das Verhalten in besonderen Situationen des Überganges im Leben beziehen.

Und ich merke nur immer mal, daß mir echt noch eine Menge fehlt, eigentlich die Grundsachen, die ich nicht weiß, und die ich noch lernen müßte, vielleicht ein bißchen so, ich sag' mal »Handgriffe«, jetzt in Führungsstrichen, daß man sich dann besser auskennt, Verhaltensweisen in bestimmten Situationen oder so in religiösen Situationen bei Gebeten oder bei Geburten, »Taufe«, in Führungsstrichen, Todesfällen oder irgendwie so was: »Was macht man da? Wie macht man das? Welches Gebet wird wann gesprochen?« (-) Ein wenig weiß man es, aber nicht so richtig.

In bezug auf die Ritualpraxis und die Begehung besonderer Ereignisse im Leben ist ihr das Wissen des Islam wichtig. Diese Dimension der Religion, der »Riten«, wolle sie auch ihren Kindern später »beibringen«. Hier denke sie vor allem an das Abendgebet, das auch sie von ihrer Mutter gelernt habe. Sie wolle »schon zusehen«, daß ihre Kinder »in erster Linie erstmal unsere Religion mitbekommen«, nur »die Geschichte mit Weihnachten« wolle sie »doch belassen«. Nasrin kommt es bei der Tradierung der Religion weniger auf die Anregung zur kognitiven Auseinandersetzung mit Glauben, dem Islam oder dem Christentum an, wenngleich sie die auch nicht ausschließt. Möglicherweise würde Nasrin ihre Kinder ebenfalls in den christlichen Religionsunterricht schicken; in einen Koranunterricht einer Moschee jedenfalls nicht, weil sie Vorbehalte gegen eine möglicherweise zu extreme islamische Erziehung dort habe.

Nasrin geht es um die Einbettung erlebter Tradition in ihre zukünftige familiäre Praxis, durchaus auch aus ästhetischen Erwägungen heraus, wie u. a. das Beispiel der Beibehaltung des Adventsbrauches zeigt. Dieses ästhetisch-traditionale Verhältnis zur Religion scheint auch bei ihren Überlegungen durch, ihre Ehe vor einem Imam einzugehen. Sie erwähnt, daß einige ihrer Freundinnen auch »islamisch« geheiratet hätten. Sie selbst wisse aber nicht, »was dann den Auslöser bringt«, daß sie dazu »Ja« oder »Nein« sage:

Irgendwie ist es mir doch wichtig, andererseits denk' ich mir, so wie ich dir gesagt habe: »Es ist sowieso nichts Halbes und nichts Ganzes, was ich mache, wozu brauchst du dann noch einen Imam?«.

Nasrin beschreibt ihr Verhältnis zum Islam so, daß er in ihrem Leben zwar »immer da« sei, sie aber dennoch weitgehend ohne die Beachtung seiner Pflichten lebe. Der »Automatismus« der Ausführung bestimmter »Riten« habe für sie eine ambivalente Bedeutung: Zum einen ist er ein marginales Relikt aus der Erziehung durch ihre Eltern, dem sie in der Regel wenig Beachtung schenke. Zum anderen dokumentieren diese Relikte für sie selber, – wenn sie sich dabei »ertappe« – eine »unbewußte« Beziehung zur Religion, der sie grundsätzlich nicht negativ gesonnen sei. Gerade zu besonderen Fest- bzw. Traueranlässen ist die ordnungsstiftende Dimension von Religion für Nasrin handlungspraktisch unmittelbar plausibel. So berichtet sie mit Selbstverständlichkeit, daß sie aus Anlaß des Totengedenkens für ihren Onkels die Moschee besucht habe. Der Tod des Onkels war für sie allerdings kein Anlaß, ihren Glauben oder die Religion als sinngebendes Reflexionsmedium kognitiv zu nutzen.

6.4 Sozio-kulturelle Rahmung

6.4.1 »Ja, ich fühle auch als Türkin, aber immer noch als eine andere Türkin als ich es jetzt in der Türkei wäre«

Nasrin hat sich während ihres Studiums ein soziales Netzwerk von Freundinnen und Freunden geschaffen, die wie sie »bikulturell« aufgewachsen sind.

Ja, ich fühle auch als Türkin, aber als eine andere Türkin als ich es jetzt in der Türkei wäre. ... also früher waren es nur Deutsche, aber da wußte ich auch immer noch, daß ich Türkin und Muslimin bin. Jetzt im Studium hab' ich sowohl türkische, also aus der Türkei Freunde gehabt, und auch Freunde, die wie ich hier groß geworden sind: bikulturell quasi. Und ich hab' gemerkt, daß ich mit den Leuten, die so sind wie ich, am ehesten klarkomme. Also deshalb hab' ich das auch Subkultur genannt, weil es, glaub' ich, vielen so geht, daß sie sich eher mit den Leuten hier zurechtfinden.

Als eine Begründung für dieses bessere »Klarkommen« in diesem subkulturellen Zusammenhang nennt sie ihre Gewohnheit, ein »Kauderwelsch zwischen deutsch und türkisch« zu sprechen. Ihr eher distanzierteres Verhältnis zu Deutschen während des Studiums macht sie ganz pragmatisch an solchen Sprachhürden fest: Denn ein solches Verhalten werde dann leicht mißverstanden, wenn man mit Deutschen und Türken zusammenstehe und dann »automatisch« türkische Worte hineinbringe, so als wolle man etwas verheimlichen. In ihrer Beziehung zu Türken in der Türkei sei dieses Problem aber noch gravierender, da sie besser Deutsch als Türkisch spreche.

Über diese Sprachhürden hinaus fühle sie eine engere Verbundenheit mit den in Deutschland lebenden Muslimen in zweiter Generation. Mit ihnen verstehe sie sich besser, weil sie die gleichen Erfahrungen gemacht und z. B. die gleiche Art zu feiern hätten: Sie sei »auch mit Deutschen« zusammen, »klar, aber das ist dann eher ein gegenseitiges Tolerieren und Akzeptieren als ein Verstehen«. Bei einer Feier mit Freunden gehe es »hoch her«, da werde »getanzt« und »weniger getrunken«, jedenfalls gebe es keine »Stehparty« wie bei den Deutschen. Auch das »Schamgefühl« habe andere Begrenzungen. So würde sie zwar kurze Röcke und bauchfreie T-Shirts im Sommer tragen, sich aber weder mit entblößter Brust an den Strand legen noch in eine gemischte Sauna gehen.

Nasrin kann diese Grenzen sehr klar benennen und beschreibt entsprechende Erfahrungen der Differenz nicht als persönliche Enttäuschungen im Kontakt mit Deutschen. Im Gegenteil habe sie kein Problem damit, Unterschiede zu »akzeptieren« und zu »tolerieren«. Für ein emphatisches, freundschaftliches Verstehen reiche es aber eben nicht. Nasrin reflektiert auch in diesem Bereich wie im Religiösen ihre ›Tradition‹ vor dem Hintergrund der ›Tradition‹ der anderen, ohne aber den Anspruch zu entwickeln, etwas umgestalten zu wollen.

6.4.2 »Ich hab' es auch nicht so mit superstrengen religiösen Leuten«

Mit ›ihrer‹ Subkultur meint Nasrin nicht die gesamte zweite Generation der Türkinnen und Türken, sondern vor allem die laizistisch und nicht nationalistisch orientierten Deutschen mit türkischer Herkunft. Religiös engagierte Musliminnen und Muslime seien ihr eher fremd.

Also (–) ich hab' es auch nicht so mit superstrengen religiösen Leuten. Ich hatte einige Freunde, die so waren, und auch an der Uni kenn' ich einige. Ich habe mich aber vor denen immer ein bißchen zurückgehalten. (—) Ich weiß nicht, ob das wohl auch von zu Hause kommt, daß man sich da eher zurückhält, weil die laizistischen Türken die Erfahrung gemacht haben, daß man eben von religiösen Leuten nicht akzeptiert wird.

Im weiteren bringt sie dann eine Beispielerzählung einer Begegnung mit einem gläubigen Muslim, der ihr bei der Begrüßung demonstrativ die Hand verweigert hatte. Nasrin habe damals nicht verstanden, was das bedeutet, bis sie jemand darüber aufklärte, daß er wegen seiner Gläubigkeit keine Frauen berühre.

Ich hab' denen allen die Hand gegeben, und einer saß dazwischen, den kannte ich nicht, dem streck' ich die Hand entgegen, und da stand ich ganz blöd da: Er faltete die Hände so vor dem Bauch und machte so, und da stand ich wie Pattchen-Doof in der Gegend 'rum, bis mir dann jemand sagte: »Ja nee, der faßt keine Frauen an«.

Nasrin habe sich darüber »tierisch« aufgeregt, zum einen wegen der Ausgrenzung und des Zur-Schau-Stellens ihrer damaligen Unwissenheit. Zum anderen erzählt sie weiter, daß sie den gleichen Mann bei einer Party bei ihren Freunden beobachtet hätte, wie er allen Frauen beim Tanzen zuschaute. Nasrin habe sich auch über dieses Verhalten geärgert, da sie es inkonsequent und aufdringlich findet.

... der war halt auf einer Fete und hat sich dann alle Frauen der Reihe nach, angeguckt. Also, ich weiß nicht, ich habe mich tierisch darüber geärgert, weil ich mir gesagt habe: »Also wenn es schon so eine große Sünde²⁰ für dich ist, mir die Hand zu geben, dann ist es jetzt verdammt nochmal eine Sünde für dich, mich beim Tanzen anzustarren«. Es gibt dieses Hin und Her bei manchen Leuten. Die sind dann nicht konsequent meiner Meinung nach. Die sind dann zwar voll religiös, aber wenn ich eben religiös bin, dann habe ich verdammt noch mal nicht auf so einer Feier aufzutauchen, bei der beide Geschlechter tanzen, und wo ich genau weiß, daß da nicht verschleierte Frauen kommen. Da komm' ich da nicht hin.

Nasrin habe sich extrem angegriffen gefühlt in ihrer Lebensweise. Ihrer Meinung nach sollten religiöse Muslime »machen, was sie wollen, aber die sollen dann auch die Leute, die eben anders denken oder freier denken auch in Ruhe lassen«. Nasrin habe sich schon öfter durch solche Begegnungen bedrängt gefühlt, ihre Identität zu verleugnen, wenn sie z. B. dann an ihrem kurzen Rock zupfe, als Ausdruck der Scham vor dem Gläubigen.

Zur Veranschaulichung dieser Form des Exklusivismus durch die Ansprüche und offensive Verhaltensweise mancher gläubiger Musliminnen und Muslime erzählt Nasrin eine weitere Geschichte. Es geht um eine Solidaritätsveranstaltung für eine Muslimin, die aufgrund ihres Kopftuchs von einem Vorgesetzten diskriminiert wurde. Nasrin ist bei einer Podiumsdiskussion zum Thema dabei:

20) Nasrin spricht an anderer Stelle auch von *zinā*. Unzucht kann der mündlichen Volkstradition zufolge auch durch den Blick getrieben werden.

... und um auch mal eine andere Meinung reinzukriegen, bin ich dann halt da hingetappst. Da waren dann irgendwelche Islamexperten, und was weiß ich für gelehrte Leute, und dann war der Hörsaal voll mit verschleierten Frauen. Und dann sah das so aus als wär' das so ein, wie soll ich das sagen, die wollten das alles..., es ging um Diskriminierung im Allgemeinen, und sie bezogen das nur auf dieses Islamische oder die Kopftuch- und Verschleierungsdiskriminierung, und da hab' ich mich dann eifrig eingemischt, um das mal ins rechte Licht zu rücken, weil das war nicht Thema, es war nicht Gegenstand der Diskussion.

Nasrin sah sich aufgefordert ihre Solidarität gegen jede Art von Diskriminierung zu zeigen: *»Ich hätte es schließlich genauso getan, wenn es irgend eine andere Religion, irgendein anderer Mensch gewesen wäre, weil das so nicht geht«*. Die Musliminnen aber hätten die Veranstaltung nur *»für ihren Zweck mißbraucht«*, weil sie ihre Probleme in den Vordergrund stellten. Auch die Äußerung eines Muslims in diesem Zusammenhang, daß *»wir Muslime jetzt zusammenhalten«*, habe sie nur als Mißbrauch der Veranstaltung und ihres Engagement gegen die Diskriminierung von Minderheiten allgemein verstanden. Eine besondere Identifikation mit den Musliminnen in Deutschland und ihrer möglicherweise speziellen schwierigen Lebenssituation in der deutschen Gesellschaft zeigt Nasrin nicht. Im Gegenteil führt sie an dieser Stelle noch weitere Vorbehalte gerade gegen die Lebensführung der gläubigen Musliminnen an. (Dazu unter 5.)

6.4.3 *»... also ich möchte schon immer hier sein und genau da, wo ich stehe, und alle Einflüsse um mich herum mitbekommen«*

Nasrin hat ein eher pragmatisches Verhältnis zu ihrer Herkunft, sowohl in kultureller als auch in religiöser Hinsicht. Dementsprechend ist es nicht verwunderlich, daß sie die einzige der von mir befragten Musliminnen ist, die bereits die deutsche Staatsbürgerschaft besitzt. Nasrin begründet diesen Schritt damit, daß sie einmal als Lehrerin in Deutschland arbeiten möchte. Früher habe sie die deutsche Staatsangehörigkeit nie besitzen wollen, da sie ja keine Deutsche sei. Heute erleichtere sie ihr aber einiges (keine Visa, Aufenthaltserlaubnis etc.).

Die Türkei hat Nasrin als günstiges Urlaubsziel mit Freunden oder als zukünftigen, aber zeitlich befristeten Arbeitsort im Blick. Da die Türkei gerade in den Großstädten und im Westen *»moderner«* werde, könne sie es vielleicht *»geregelt bekommen, sich da einzugewöhnen«*. Für immer würde sie aber auf keinen Fall dort leben wollen.

Ihre Zukunft entwirft Nasrin in Deutschland. Von dort aus wolle sie gerne viel reisen – dieses Interesse korrespondiert mit der Wahl ihres Geographiestudiums –, denn sie interessiere sich für die verschiedenen Lebensweisen in der Welt. Sie betont allerdings, daß es ihr aber dabei nicht primär um das Kennenlernen von

Religionen ginge. Nasrin denkt dabei vielmehr daran, den Zeitgeist nicht zu verpassen. Gerade als Lehrerin wolle sie gerne »immer am Ball bleiben«, um zu wissen, was die jungen Leute gerade so »durchmachen«. Nasrin unterstreicht ihre Neugier auf das ›In-der-Welt-Sein‹ des öfteren im Gespräch:

... also ich möchte schon immer hier sein und genau da, wo ich stehe, und alle Einflüsse um mich herum mitbekommen«.

Religion hat für Nasrin mit Zeitgeist nichts zu tun. Vielmehr verbindet sie mit Religion genau das Gegenteil von gegenwartsorientierter Veränderung: den Rückzug aus der Weiterentwicklung der Lebensweisen.

6.5 Zum Selbstverständnis als muslimische Frau

6.5.1 »... was die Selbständigkeit angeht, würde ich zwischen mir und einer Deutschen keinen Unterschied machen«

Nasrin sieht sich aufgrund ihres Geschlechtes in keiner Weise in ihrer Freiheit eingeschränkt. Sie sagt von sich selbst, daß sie mit einer »gesunden Portion Selbstvertrauen irgendwie großgeworden« sei. Nach dem Abitur habe sie erstmal ganz neu anfangen wollen und sei darum zum Studieren weit weg von ihren Eltern gezogen. Ihren Partner habe sie sich selbst ausgesucht, sogar gegen den Willen der Eltern, die anfangs gegen ihre Verbindung zu einem Aleviten gewesen seien. Sie lasse sich weder von ihren Eltern noch von ihrem Partner (beispielsweise über Rocklängen) »Vorschriften machen«.

In der Hinsicht, also was die Selbständigkeit angeht, würde ich zwischen mir und einer Deutschen keinen Unterschied machen.

Sie unterscheide sich allerdings in der Hinsicht von vielen deutschen Frauen, daß sie »emanzipiert« sei und gleichzeitig gerne »häuslich« ist.

... ich bin häuslich: Ich backe gern, ich koche gern, ich mach' das wirklich gern. Das heißt aber nicht, daß ich ein Hausmütterchen bin. Und ich denke manchmal, daß das deutsche Frauen nicht so geregelt bekommen. ... Da hab' ich dann das Gefühl, die können das nicht unterscheiden. Entweder ist man emanzipiert, und dann kocht man nicht und putzt man nicht und so, oder man ist ein Hausmütterchen, und dann ist man eben nicht selbständig.

Nasrin gibt sich hier geradezu ›postfeministisch‹ offen für traditionell weibliche Reproduktionsaufgaben vor dem Hintergrund ihrer erfahrenen Freiheit und Selbst-

ständigkeit. So betont sie auch, daß sie nur mit den türkischen Männern »gerne zusammen« sei, die »eben nicht« zu den »typischen türkischen Männer« gehören, wenngleich sie einräumt, daß auch bei ihnen manchmal »ein Hauch davon« – des Machismo – »überspringt«. Ihre Freunde und auch ihr Bruder hätten aber gelernt, im Haushalt mitzuhelfen oder mit der Freundin partnerschaftlich gleichberechtigt umzugehen.

So groß auch der Respekt Nasrins vor dem Ideal einer islamischen Lebensführung seien mag, für Einschränkungen der Bewegungsfreiheit z. B. aufgrund der Idee einer Geschlechtertrennung, welche islamisch erklärt wird, hat sie kein Verständnis:

Und ich weiß, daß viele das eben auch aus Überzeugung machen, und da weiß ich eben nicht, wie man freiwillig sagen kann: Ich gehe freiwillig nicht mit den Männern, sondern getrennt oder so was.

Das Datum ihrer Hochzeit sieht Nasrin nüchtern durch äußere Umstände bestimmt: Sie möchte noch vor dem Examen ihren Verlobten heiraten, damit sie im gleichen Bundesland eine Anstellung als Referendarin bekommen kann. Da Nasrin mit ihrem Freund in einem eheähnlichen Verhältnis lebt, ist dieses Ereignis für sie kaum ein gravierender Lebenschnitt.

Kinder möchte sie schon gerne haben, allerdings wolle sie erstmal in ihrem Beruf als Lehrerin arbeiten. Die Kinder müßten also noch warten.

6.6 Zusammenfassung

Für Nasrin hat der Islam in diachroner Perspektive nahezu keine Bedeutung in ihrem Leben entfaltet. Mit Islam verbindet sie zum einen eine sittliche Haltung wie sie bei dem türkischen Großonkel vorgeschrieben gewesen sei und zum anderen mit Alltagsregeln, die die Mutter ausgeführt habe bzw. in der Familie begangen worden seien: Hierzu gehören vor allem islamische Feiertage wie das Fest des Fastenbrechens, der Geburtstag des Propheten oder der Moscheebesuch bei einem Todesfall dazu als auch ein sporadisches Abendgebet.

Nasrin rezipiert diese Erfahrungen nicht negativ. Im Gegenteil, so greift sie die gelernte, wenn auch rudimentäre islamische Praxis oft unbewußt »automatisch« auf und wolle sie vor allem später in ihrer Familie fortführen.

Soweit man bei Nasrin überhaupt von einer dezidiert islamischen Lebensführung reden kann, zeichnet sie sich durch eine ästhetisiert-traditionale Haltung zur Religion aus. Religion – und hier ist nicht nur der Islam, sondern z. B. auch die christliche Adventszeit gemeint – wird von Nasrin als Alltags- und Festordnung aufgenommen. Kriterien der »religiösen Wahrheit« einer Tradition bzw. einer

Religion spielen hier keine Rolle. Wenngleich Nasrin eine Grenze zwischen islamischer Identifikation und Christentum bewahrt, indem sie betont, daß sie zwar Advent und Weihnachten begehe, ohne aber die Geburt Christi zu feiern. Der sinnlich beschauliche und familiäre Aspekt des heutigen Weihnachtsfestes würden ihr aber so sehr gefallen, daß sie diese ›familiäre Tradition‹ beibehalten möchte. Auch zum Anlaß einer Geburt, eines Todesfalls und einer Heirat findet Nasrin eine religiöse Begehung durchaus sinnvoll. Zur ästhetischen Ausschmückung und Ordnung von besonderen, biographisch individuellen, aber gesellschaftlich wiederkehrenden Situationen wie den Lebensübergängen hat Religion für Nasrin ihre Berechtigung als familiäre und türkisch-kulturell bedingte Tradition. Hier scheint sie durchaus bestrebt zu sein, einen Anschluß an Traditionen aus dem Islam aufrechtzuerhalten.

Nasrin bezeichnet sich zwar nicht als Atheistin, behält aber Distanz zur Religion. Ihr Verhältnis kann als eine respektvolle Distanz zur Idee der vollständigen Praxis des Islam bezeichnet werden. Durch die reduzierte ästhetisierte Betrachtung des Islam als Ritualhandeln tritt bei Nasrin kaum Spannung zwischen einem säkularen Alltagsverständnis und dem Wunsch nach religiös-ritueller Begehung von Lebensstationen auf. Wenngleich Nasrin in reflexiver Einstellung wie bei meinen Nachfragen durchaus einen Bruch wahrnimmt.

Dementsprechend ist die Religiosität Nasrins an keine Vergemeinschaftung außer der Familie gebunden. Ausschlaggebend für die Orientierung an der islamischen Tradition ist ihr sozialisatorischer Hintergrund. So führt sie sowohl islamische Festrituale weiter als auch christliche Bräuche, die sie in ihrer Kindheit kennengelernt hat. Es ist zu vermuten, daß sie sich weiteren Festtraditionen öffnen wird, wenn sie nach ihrer Heirat mit einem Aleviten zusammenleben wird.

Nasrin identifiziert sich nicht mit dem Milieu ihrer Elterngeneration, sondern mit ihrer Generation, einer türkisch-deutschen Subkultur. Ihr Verhältnis zur deutschen Kultur ist dabei kein negatives. Sie hat die deutsche Staatsbürgerschaft erworben und will weiterhin in Deutschland leben. Nasrin fühlt sich nicht als latent diskriminierte, sondern als subkulturelle Minderheit in Deutschland, die zwar ihre eigene Sprache entwickelt habe, sich aber dennoch als Teil dieser Gesellschaft begreife.

Ihr Selbstbild als Frau verbindet Nasrin ebenfalls nicht mit dem Islam. Im Gegenteil betont sie ihre Distanz zu schleiertragenden Frauen, insbesondere die Geschlechtertrennung der praktizierenden Muslime lehnt Nasrin ab. Sie setzt dem keinen religiös legitimierten Entwurf entgegen, wie beispielsweise Evrim und Ferya dies versuchen, sondern vergleicht sich mit emanzipierten deutschen Frauen. Hier entwickelt sie ein eigenes Bild ihres Frau-Seins, indem sie ihr Idealbild »Selbständigkeit« mit einer familiären »häuslichen« Orientierung verbindet.

7. Ferya – Islamisierung als kulturelle Selbstfindung

Zur Interviewsituation

Ich habe Ferya auf einer kulturellen Veranstaltung zum Islam kennengelernt.

Ferya war auf meine Anfrage hin sofort bereit, mir ein Interview zu geben. Ein gewisses öffentliches Interesse an ihrer Person ist sie mittlerweile gewohnt. So wollte sie auch nicht unbedingt anonym bleiben. Dennoch habe ich auch bei dieser Falldarstellung alle Namen und einige Daten verändert, um die Anonymität zu wahren.

Das Interview fand bei ihr zu Hause statt. Da sie Erfahrungen mit journalistischen Interviews hat, trägt auch dieses Interview an manchen Stellen Züge einer ›offiziellen Stellungnahme‹.

Ich war zweimal zum Gespräch bei Ferya, weil wir beim ersten Mal sehr oft durch ihre Kinder unterbrochen wurden.

7.1 Zur Person

Ferya ist 31 Jahre alt, Mutter von drei Kindern, geschieden und seit einigen Monaten im Medienbereich tätig.

Ferya ist in der Türkei geboren und im Alter von sieben Jahren mit ihren Eltern nach Deutschland immigriert. Bis auf wenige Jahre Unterbrechung lebt sie seitdem in Deutschland. Ihre drei jüngeren Geschwister, die zunächst noch in der Türkei blieben, leben heute auch in Deutschland.

Ferya besitzt nicht die deutsche Staatsbürgerschaft. Sie beabsichtigt allerdings nicht, in die Türkei zurückzukehren, was vor ca. sechs Jahren zur Scheidung von ihrem Mann führte, der in die Türkei zurückgekehrt ist. Sie lebt mit ihrer Mutter und ihren drei Kindern zusammen, ihr Vater ist bereits gestorben.

Ferya hat mit ca. 21 Jahren ein Kopftuch angelegt. Heute trägt sie es nur noch dann, wenn sie während der alljährlichen Fastenzeit zum abendlichen *iftār*-Essen und -Beten in die Moschee geht. Ferya spricht mit ihren Kindern manchmal ein Abendgebet, das *namaz* verrichtet sie aber nicht. Eine Fahrt nach Mekka zieht sie für sich nicht in Betracht.

Ferya ist engagiert in einer DITIB-Moscheegemeinde. Dort gibt sie Führungen und hält Lesungen eigener Texte über ihre Erfahrungen mit Migration und allgemein zwischenmenschlichen Begegnungen. Zudem war sie als kommunale Ausländerbeirätin mit Angelegenheiten der Moschee betraut und als solche auch Ansprechpartnerin für Probleme von Türkinnen der Kommune.

Ferya hält poetische Lesungen ihrer Kurzgeschichten und Gedichte bei kirchlichen, islamischen oder allgemein kulturellen Veranstaltungen und ist Mitglied eines Frauenselbsthilfevereins.

Mittlerweile arbeitet sie als Beauftragte einer lokalen Rundfunkanstalt.

7.2 Aneignung des Islam

Schulischer Werdegang zwischen Türkei und Deutschland

Ferya ist in der Türkei auf dem Land in einer Großfamilie aufgewachsen.

Bis zu meinem achten Lebensjahr hatte' ich eine sehr schöne Kindheit, die Natur war sehr schön, und eigentlich dann ab dem achten Lebensjahr ging das plötzlich damit zu Ende, daß ich nach Deutschland gebracht wurde von meinem Vater und von meiner Mutter.

Ferya erzählt, daß der Vater »zum Trotz gegen den Großvater« nach Deutschland gegangen sei, um sich unabhängig von ihm eine eigene Existenz aufbauen zu können: Er »wollte selber was auf die Beine stellen«, meint Ferya.

Die Eltern ließen zunächst die kleinen Kinder – ein sechs Monate altes Baby und ein dreijähriges Mädchen – bei den Großeltern zurück.

In der Türkei habe Ferya bereits die dritte Klasse besucht. In Deutschland sei sie dann zunächst fast zwei Jahre ohne Schule zusammen mit der Mutter zu Hause geblieben:

Damals hat keiner was gesagt, weder das Schulamt noch die Kindergeldkasse, meine Eltern waren der Meinung, ich sollte zu Hause erst Deutsch lernen.

Ferya war nicht das einzige türkische Kind im Grundschulalter in Wohnstadt und so wurde eine erste Vorbereitungsklasse gebildet, in der türkisch unterrichtet wurde mit einem Zusatzfach Deutsch. Mit zehn Jahren sei sie dort in die dritte Klasse eingeschult worden.²¹

Nach dem Abschluß der Grundschule kam sie auf die in der Nachbarschaft gelegene Hauptschule. Aufgrund ihrer extrem abfallenden Leistungen, massiver auch

21) Das deutsche und das türkische Schulsystem sind unterschiedlich aufgebaut: 5 Jahre Grundschule (obligatorisch), 3 Jahre Mittelschule, 3-4 Jahre Oberschule (Abschluß Abitur). In der Mittelstufe gibt es in der Türkei keine Differenzierung nach Hauptschule, Realschule oder Gymnasium. Vgl. Zentrum für Türkeistudien a. a. O. 1994, 58 ff.

Da Ferya zweimal zwischen Deutschland und Türkei wechselte ist sie im Interview mit den Zahlen manchmal etwas durcheinandergelassen. Ich gebe hier das Ergebnis meiner Rechnung wieder.

körperlicher Diskriminierungserfahrungen in der Klasse und dem Hintergrund, daß die Familie sowieso nach spätestens weiteren fünf Jahren beabsichtigte zurückzukehren,²² hätten die Eltern sich auch auf Anraten des türkischen Lehrers nach zwei Jahren entschlossen, Ferya wieder in die Türkei zur Schule zu schicken. Dort habe sie die Mittelschule abgeschlossen. Wegen der Unruhen in der Türkei zur Zeit des Militärputsches habe der Vater sie aber danach, zwei Jahre später, wieder nach Deutschland geholt.

Im Dorf gab es keine mittlere Schule, auch kein Gymnasium. Mein Vater hatte in der Stadt für uns eine kleine Wohnung angemietet und meine Oma dahingebacht, die hat da auf uns aufgepaßt. Nach mir wurde auch meine jüngere Schwester in die Türkei geschickt, um die Schule dort zu besuchen und gar nicht erst hier. Nach zwei Jahren war dann in der Türkei eine politische Krise. Rechts und Links schossen aufeinander, und auch der Schuldirektor aus der Schule, die ich besucht habe, wurde erschossen. Zwei Jahre später in den Sommerferien hat mein Vater uns wieder hierhergeholt. Er wollte uns eigentlich nach den Sommerferien wieder in die Türkei zurückschicken – man hat dort vier Monate lang Sommerferien. In dieser Zeit ist der Militärputsch in der Türkei gewesen. Das Militär hat die Macht übernommen, Grenzen kontrolliert, und dann hat man sich wieder ein Jahr lang überlegt: »Was machen wir?«

Wegen der Unruhen im Land habe der Vater die Kinder nicht wieder zurückschicken wollen. Nach einigen Monaten der Ungewißheit seien diesmal aber die öffentlichen Behörden eingeschritten und hätten dafür gesorgt, daß die Kinder weiter in die Schule gehen. Man habe sie dann wieder in die achte Klasse der Hauptschule eingeschult, obwohl sie die bereits in der Türkei besucht hatte.

Ich weiß noch, daß wir einen Lehrer hatten... und der sagte: »Hauptschulabschluß schafft dieses Mädchen nie. Sie schafft es nicht«. Weil ich nur in die sechste Klasse gegangen war, und in der Siebten wurde ich weggeschickt, und jetzt fang ich nach zwei Jahren wieder in der Achten an. Er sagte: »Sie schafft die Hauptschule nicht«. Aber man hat mich in die achte Klasse aufgenommen, und ich hab' den Klassenabschluß geschafft. Zum Trotz.

Ferya hat dieses Schuljahr geschafft und ein Abgangszeugnis erhalten, denn mittlerweile hatte sie das schulpflichtige Alter überschritten.

22) Das bilaterale Abkommen zwischen der BRD und der Türkei sah vor, daß die deutschen Firmen mit den türkischen Arbeitern höchstens Fünfjahresverträge schließen durften. Später gab es viele Sonderabkommen mit der Begründung, daß es für die Firmen zu teuer sei, alle fünf Jahre neue Arbeiter einzuarbeiten. Man erlaubte darum vereinzelt Verlängerungen vorzunehmen. Ganz in Deutschland zu bleiben beabsichtigte keiner der Arbeiter zu Beginn, da das Staatenabkommen diesen Fall auch nicht vorsah. Vgl. Uli Bielefeld: Inländische Ausländer: Zum gesellschaftlichen Bewußtsein türkischer Jugendlicher in der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt am Main, New York 1988. Vgl. auch Kapitel II.1.1.

Ferya hat gleich nach dem Abschluß geheiratet: »Damit war die Schulzeit zu Ende, ich bin mit siebzehn Mutter geworden«. Daß sie mit sechzehn Jahren bereits einen Mann ihrer Wahl geheiratet hat, begründet sie heute damit, daß sie »loskommen wollte: Elternhaus raus, eigenes Leben, das kann da so mitspielen«. Denn der Vater habe in Deutschland »einen regelrechten Kulturschock bekommen« und bald angefangen zu trinken. Dadurch sei das Familienleben für die »Kinder zur Hölle geworden«. Und obwohl während dieser ganzen Zeit die Familie die Hoffnung auf eine Rückkehr lebendig gehalten habe, sei ihr Vater bis zu seinem Tod nicht in die Türkei zurückgekehrt.

(Religiöse) Sozialisation

Ferya ist kaum religiös erzogen worden. Zu Hause habe man gefastet und ab dem 14. Lebensjahr habe sie mitgefastet.

Die Mutter trägt auch heute noch ein Kopftuch. Früher habe sie zudem regelmäßig aus dem Koran rezitiert, da sie die Fähigkeit eines *hāfiẓ* habe. Heute allerdings würde sie nicht mehr im Koran lesen.

Da der Vater schon früher gegen ein Kopftuch für die Töchter gewesen sei, habe Ferya nie »einen Zwang gespürt«, das Kopftuch tragen zu müssen.

In der Türkei habe Ferya für sechs Monate einen Korankurs besucht. In Deutschland sei dies nicht fortgeführt worden, und sie könne sich heute auch kaum mehr daran erinnern.

Ferya beschreibt ihre Migration als einen extremen Umbruch in ihrer Kindheit, durch die sie aus einer ›heilen Welt‹ herausgehoben wurde und eine »schreckliche Zeit« für sie begann:

Bei mir hat die Kindheit einen Termin gehabt: von null bis sieben Jahren, danach ab dem achten Lebensjahr bis 22 habe ich eine schreckliche Zeit gehabt. Und dann ab 25 oder so, ja, bis 22 hab' ich die Zeit als sehr schrecklich empfunden, von 22 bis 25 fingen viele Dinge an, sich zu ändern ...

Feryas darauf folgende Schilderung ihres schulischen Werdegangs steht weitgehend unkommentiert für dieses Resümee: häufiger Schul- bzw. Wohnortwechsel zwischen der Türkei und Deutschland, eine gespannte Atmosphäre in der Familie durch den starken Alkoholkonsum des Vaters, schlechte Noten in der Schule, Mißbilligungen und Diskriminierungen durch ihre Mitschüler und ihre Übernahme des negativen Fremdbildes als Kind. All dies habe dazu geführt, daß sie sich nicht wohlfühlte in dieser Zeit. Auch ihre frühe Ehe hat daran scheinbar nichts geändert: Die drei Kinder, die sie in den ersten vier Jahren zur Welt brachte, haben ihre Situation der Überforderung nicht verändert, zudem wurde das soziale Leben durch häufige Umzüge innerhalb Deutschlands aufgrund von beruflichen Versetzungen ihres Mannes erheblich gestört und erschwert.

Nach ungefähr vier Jahren des Hin- und Herziehens sind sie wieder nach Wohnstadt gezogen, eine Kleinstadt, in der sie heute noch lebt.

Das Anlegen des Kopftuchs und der Beginn ihrer literarischen Aktivitäten

Als Ferya 21 Jahre alt war, wurde in der Nachbarschaft der Bau einer DITIB-Moschee geplant:

Dann bin ich an die Moschee gestoßen, direkt so vor unserem Haus war ein Verein, und die hatten sich irgendwann überlegt: Bauen wir eine Moschee. Und so bin ich auch in die Moschee gegangen wie die Männer auch, und ich war aktiv unter den Frauen, also in der Moschee war ich aktiv, bin ich heute noch. Aber mit einer ganz anderen Ausstrahlung als damals.

Ferya habe in dieser Situation begonnen, »mit Kopftuch und mit langen Kleidern« in der Öffentlichkeit aufzutreten. Bis dahin habe sie immer kurze Röcke getragen, ihre Haare blond gefärbt und aussehen wollen wie Claudia Schiffer:

Das war glaub' ich mit meinem zweiundzwanzigsten Lebensjahr. Ich fand bis dahin die deutsche Gesellschaft sehr sehr gut. Ich hatte mir auch die Haare blond färben lassen, ich wollte blond aussehen. Naja, so hübsch wie Claudia Schiffer kann ich nicht werden (lachen), aber blond, weißt du, deutsch sein. Frei sein.

Ferya erklärt sich ihre Veränderung damit, daß für sie damals eine »Phase« begonnen habe, in der sie nach ihrer »eigene(n) Kultur« gefragt habe, sich gefragt habe: »Wer bist du? Woher kommst du? Was ist deine Religion? Was ist deine Sprache? Ich glaube, jeder Mensch macht diese Phase durch«.

Außerdem habe sie sich einsam gefühlt und für sich festgestellt, daß »diese Freiheit«, die sie mit dem Deutsch-Sein verband »eine bittere Einsamkeit« gewesen sei: »Hab' ich so empfunden«. In der Moschee sei ihr dann »Akzeptanz« entgegengebracht worden, und sie habe »Geborgenheit« erfahren.

Um die Moscheegemeinde regten sich einige Aktivitäten, so z. B. eine Veranstaltung für »Frieden in Wohnstadt«. Im Rahmen dieser Veranstaltung hatte die Stadt zusammen mit einem christlich-islamischen Arbeitskreis »einen Abend geplant in Wohnstadt, wo Türken in einer Versammlung über sich erzählen«. Dazu waren verschiedene Türken geladen (Gewerkschaft, Studentin, Lehrerin). An Ferya sei man mit der Bitte herangetreten, »für die Frauen in der Moschee zu sprechen«. Für diese Gelegenheit entstand die erste Kurzgeschichte Feryas über ihre Migrationserfahrung. Die Geschichte beeindruckte so sehr, daß Ferya im Anschluß daran immer wieder Einladungen zu verschiedenen Veranstaltungen bekam, um die Geschichte vorzutragen. Auch heute trägt sie unter anderem noch diese

Geschichte aber auch andere bei kulturellen, kirchlichen oder islamischen Veranstaltungen vor.

Ihr Mann habe damals nichts von ihrem Vortrag, der außerhalb der Moschee stattfand, gewußt. Erst nach der zweiten Einladung seien ihm die Aktivitäten seiner Frau zugetragen worden, und sie habe daraufhin »keine Teller mehr im Schrank« gehabt: »Er hat so reagiert als hätte ich ihn betrogen mit irgendwem«. »Um des Friedens Willen« habe sie von da an alle Einladungen abgesagt. Sie habe die Geschichte hingeschickt, so daß jemand anderes sie vortragen konnte. Nur einmal hätte sie ihren Mann überreden können, daß sie eine Einladung annehmen konnte. Aber auch da sei er nachher »sauer« gewesen.

Die Veränderung ihres sozialen Aktionsfeldes und das Ablegen des Kopftuchs

Diese Zeit der Aktivitäten im Moscheeverein, der Entdeckung ihrer literarischen Fähigkeiten und der Einleitung der Scheidung von ihrem Mann beschreibt sie als Beginn einer positiven Veränderung ihres Lebens:

... von 22 bis 25 fingen viele Dinge an, sich zu ändern, seit meinem fünfundzwanzigsten Lebensjahr bin ich wieder der zufriedenste Mensch der Welt oder die glücklichste Frau der Welt, so wie ich jetzt lebe.

Ferya scheint sich in dieser Zeit stärker als zuvor in Wohnstadt verwurzelt zu haben. Ihr Mann aber, dem wegen eines Streits am Arbeitsplatz seine Stelle gekündigt wurde, habe nun auf eine Rückkehr in die Türkei gedrängt:

Er ist zwölf Jahre älter als ich. Seine ganze Familie ist in der Türkei. ... für ihn war klar, er wird nach fünf Jahren zurückkehren. ... Als wir uns kennengelernt hatten, haben wir oft darüber gesprochen, und ich sagte: »Natürlich, ich kehre mit dir zurück in die Türkei, ist ja auch meine Heimat«. Aber ich hab' irgendwie darauf aufgebaut: »Hä, quatsch, alle Türken reden, die wollen zurück, aber das geht nicht, und also warum sollte er anders sein. ... Nach fünf Jahren wurden es nochmal fünf Jahre, er hatte es doch verlängert, und danach wurden es noch zwei Jahre, also zwölf Jahre, und danach wollte er das, wovon er jahrelang gesprochen hatte, wirklich umsetzen, und da stand ich da. Und als ich mich entscheiden sollte, zurück mit ihm in die Türkei zu gehen, da hab' ich gekniffen ... Weil, in der Zwischenzeit war meine Familie hier, seine nicht, das ist der Unterschied. Ich hab' einen Freundeskreis hier aufgebaut ...

In einem anderthalbjährigen Sorgerechtsstreit um die Kinder, den sie gewann, sei dann die Scheidung in der Türkei durchgeführt worden. Mit sechsundzwanzig wurde sie geschieden.

Den Veränderungen ihres Äußeren, erst das Anlegen des Kopftuchs und der langen Kleider und dann das langsame wieder Ablegen, sei in der Ehe keine

besondere Bedeutung beigemessen worden. Ihr Mann habe ein ähnliches Verhalten »von zu Hause« von seiner Mutter gekannt, die beim Besuch im Dorf, in dem sie aufgewachsen war, ein Kopftuch zu tragen pflegte, in der Stadt aber, in der sie lebte, kein Kopftuch trug, erklärte Ferya auf meine Nachfrage.

Als Erklärung für das Ablegen des Kopftuchs und auch der langen Kleider führt Ferya eine Begegnung mit Beyza Bilgin, Religionspädagogin der theologischen Fakultät Ankara, an, die die Moscheegemeinde zu einem Vortrag eingeladen hatte.

... und ich fand mich auch sehr hübsch mit dem Kopftuch, ich war nicht weniger selbstbewußt mit dem Kopftuch. Und irgendwann nach vier Jahren oder so habe ich die Islamtheologin Beyza Bilgin getroffen, die aus Ankara kommt. Mit ihr haben wir dann eine Diskussion über Kopftuch gehabt. Ich bin eine normale Hausfrau, ich hab' keine Islamwissenschaft studiert, und sie ist jemand, die Religion und den Islam studiert hat, die den ganzen Koran ins Türkische übersetzen kann, und sie hatte kein (!) Kopftuch dabei. ... Das hat mich erstmal geschockt. Und dann bei dieser Diskussion über das Kopftuch hab' ich viele Aha-Effekte gehabt, so daß ich nach dieser wunderbaren Bekanntschaft dann langsam das Kopftuch fallengelassen habe. Und das ist wiederum fünf oder sechs Jahre her, und ich fühl' mich wohl und zufrieden damit.

Zwei Jahre nach der ersten Lesung ihrer Migrationsgeschichte hat sie sich dann einem Kreis von Laienschriftstellern in Wohnstadt angeschlossen, wodurch ihr Leben eine entscheidende Prägung erhielt:

Und ich bin sehr gut aufgenommen worden, das ist eine wunderbare Freundschaft geworden, daß wir uns jeden Donnerstag dann treffen, und das ist auch mein Interessengebiet, das interessiert mich einfach. Lesen ist für mich die schönste Sache der Welt. ... Aber seit ich auch bei den ›Literaten‹ bin, die haben mich so gefördert, auch mit der deutschen Sprache, daß ich mich sicher fühle, jetzt kann ich Texte schreiben, ich brauche sie nicht mehr übersetzen zu lassen. Die haben mir immer wieder sehr schöne Romane, Kurzgeschichten und Bücher gebracht und haben gesagt: »Lies das mal«, um überhaupt den deutschen Wortschatz zu erweitern, ... und irgendwann hat man mich da angesprochen, ob ich in diesem Radiosender arbeiten würde, aber das hat alles wiederum mit der Moschee angefangen.

Sie hält weiterhin Lesungen in christlichen Akademien, Volkshochschulen oder Gemeinden bei Veranstaltungen zum interreligiösen Dialog, Islam oder zur Migrationsproblematik. Zudem gibt sie regelmäßig Moscheeführungen für Deutsche mit anschließender Lesung und einer Fragerunde zum Islam und zu ihren Geschichten.

Insofern hat der Islam heute schon deshalb eine zentrale Bedeutung für sie, weil sie sich durch die Teilnahme bei den genannten Veranstaltungen in kontinuierlicher Auseinandersetzung mit Fragen des Glaubens, des interreligiösen

Gesprächs etc. befindet (hierzu in Punkt 3). Denn durch die Gespräche mit islamischen und christlichen Theologen und Theologinnen und interessierten Laien wird sie mit verschiedenen Fragen zum Islam bzw. zu ihrem Glauben konfrontiert. So daß sie selbst resümiert: *»... mit jedem Tag bin ich mehr Muslimin auch ohne Kopftuch als ich es je gewesen war mit Kopftuch«.*

Wieder zwei Jahre später wurde sie in den Ausländerbeirat der Kommune gewählt und war in dieser Funktion zum einen Ansprechpartnerin für die Stadt und die Interessen der Moschee und zum anderen das »Sorgentelefon« für viele Musliminnen.

...da hat eine Gruppe mich in die Wahlliste eingetragen, halb gewollt, halb ungewollt. Und erstaunlicherweise habe ich sehr viele Stimmen bekommen, obwohl ich eine Frau bin, die gar kein Kopftuch trägt, wirklich enge und kurze Röcke anzieht und auch geschieden ist und alleine lebt und drei Kinder hat; also diese Sachen haben bei unseren Türken hier in Wohnstadt gar keine Rolle gespielt. Das hat wiederum die Hintergrundgeschichte, daß ich hier aufgewachsen bin mit den Türken zusammen, die kennen mich seit meinem achten Lebensjahr, und man kann nicht von heute auf morgen Vertrauen aufbauen, dafür braucht man Jahrzehnte.

Mit dem Antritt der Stelle bei der Rundfunkanstalt hat Ferya ihr Amt im Ausländerbeirat niedergelegt. Sie hat aber weiterhin Kontakt z. B. zu Frauenhäusern und ist passives Mitglied eines Frauenselbsthilfevereins.

Ihre private religiöse Praxis besteht nunmehr v. a. aus einem gelegentlichen freien Abendgebet mit ihren Kindern und dem jährlichen Fasten, das sie weitgehend in der Gemeinde begeht.

Zusammenfassung

Ferya stellt ihre Lebensgeschichte als durch drei Phasen gekennzeichnet dar: Eine glückliche Zeit während ihrer Kindheit in der Türkei, eine »schreckliche Zeit« bis zu ihrem 22. Lebensjahr und eine darauf folgende Phase der langsam erarbeiteten Selbständigkeit, die bis heute andauert, die sie wiederum als »glückliche« Zeit beschreibt.

Der Islam spielt dabei für Ferya insofern eine positive Rolle als er bzw. die Berührung mit der Moscheegemeinde die Einleitung eines kulturellen Selbstfindungsprozesses bedeutet, durch den sie erst die Selbstbestimmung und Zufriedenheit erreichen konnte, die sie heute habe. Dazu habe sie sich zwar »innen« nicht verändert, aber heute würde sie dennoch mit einer »ganz anderen Ausstrahlung« auftreten. Mit dem Ablegen des Kopftuchs und der Trennung von ihrem Mann wird die kognitive Auseinandersetzung mit Religion auf öffentlichen Veranstal-

tungen für sie die zentrale. In diesem Zuge wird ihre kulturelle und religiöse Identitätsbestimmung von einer zunächst abgrenzenden zu einer inklusivistischen (hierzu Punkt 7.3). So distanziert sie sich heute von ihrem anfänglichen Aufgehen in der Moscheegemeinde, indem sie ihr damaliges Verhalten nicht als religiös sinnvollen Akt, sondern als regressive Inszenierung einer Abwehrhaltung deutet: als »Trotzreaktion« gegen die deutsche Gesellschaft und als Suche nach einem »Halt« in der Religion. Heute habe sie hingegen ihren Platz in der deutschen Gesellschaft gefunden: sie hat türkische und deutsche Freunde in der Gruppe der Literaten und sie hat einen Beruf, mit dem sie ihre Familie ernähren kann. Ferya kommentiert ihre jetzige Lage folgendermaßen:

Heute bin ich so wie ich jetzt bin, weil, ich hab' die Identitätssuche einfach abgeschlossen. Mit dreißig ist das abgeschlossen. Man hat gefunden. Ich bin ich. Ich bin keine Araberin. Ich muß nicht eine arabische Tradition wie die Verhüllung, das Kopftuch übernehmen. Ich bin auch keine Deutsche, ich kann nicht Claudia Schiffer sein, ich kann nicht blond sein, verdammt nochmal: ich bin ich. Ich weiß nicht, ob das richtig ist, wenn ich sage: »Ich bin Türkin«. Einfach: »Ich bin ich«. Ich bin nicht die siebzig Millionen Türken, ich bin ich und ein Teil davon aber auch ein Teil von hier.

7.3 Deutung des Islam

7.3.1 »Ich bin ein fundamental denkender Mensch«

Für Ferya trägt der Islam eine besondere integrative bzw. inklusivistische Idee mit sich: »Ich bin Muslimin, weil Islam Christentum und Judentum mit einschließt«. Sie »möchte also alles haben« reflektiert sie ironisierend ihren »fundamentalen« Anspruch und erläutert dies mit der Verantwortung einer Mutter gegenüber jedem einzelnen ihrer Kinder:

Ich weiß, daß es einen Gott gibt, ich bin aber überzeugte Muslimin, weil ich gleichzeitig Jüdin und Christin bin und Muslimin. ... denn wenn ich Jüdin bin, schließe ich Christentum und Islam aus. Damit kann ich nicht leben. Wenn ich drei Kinder habe, habe ich drei Kinder. Ich kann nicht sagen, Salim ist mein Sohn und die anderen nicht. Ich kann auch nicht Christin sein, weil als Christin akzeptiere ich Moses zwar, Juden nehmen die auch ein bißchen mit, aber Mohammed lassen sie draußen vor der Tür stehen.

Ferya erklärt ihre Haltung, indem sie die Annahme vertritt, daß die Religionen alle aus »einem Stamm« erwachsen seien und die Propheten »existiert« hätten: »alle sechshundert Jahre unterschiedlich haben sie in unterschiedlichen, manchmal auch fast den selben Gebieten gelebt und auch wirklich viele Sachen dort versucht

zu verändern«. Mit dem Hinweis darauf, daß auch »Jesus« und »Moses« und die »heilige Maria« im Koran genannt sind, ist für Ferya der inklusive Charakter des Islam bezeugt. In diesem Sinne ist der Islam für Ferya die gerechteste und eine zeitgemäße Religion, denn »in der Zukunft sollten Religionen sich zusammenschließen, nebeneinander arbeiten und nicht gegeneinander«. So wie Muhammed auch Traditionen in Frage gestellt habe, sei es auch heute notwendig, daß »wir Traditionen in Frage stellen«, denn erst dann »können wir auch klarer die Religionen sehen«. So hält sie z. B. das Kopftuch für eine Sache der Kultur und der Tradition oder auch die heutige Form des Weihnachtsfestes, die letztlich viel zu umweltzerstörerisch sei wegen der Energieverschwendung, als daß das religiös legitim sein könne.

Ferya argumentiert also einerseits substantiell für die besondere Stellung des Islam aufgrund seines inklusiven Charakters, andererseits aber für eine »fundamentalisierte«, enttraditionalisierte Vorstellung von »der Religion« als ursprünglich offenbarer, die sich – wie im nächsten Abschnitt gezeigt wird – vor allem an ihrer grundlegend humanistischen und diesseitigen Ausrichtung erweisen müsse. In diesem Sinne sind für Ferya alle negativen und gewalttätigen, inhumanen Vorstellungen dessen, was Islam ist bzw. mit Islam in Verbindung gebracht werde, nur »Schreckenserfindung der Menschen selber«, nicht etwa göttliches Gebot.

Aber das ist nicht Islam, deshalb bin ich auch überzeugte Muslimin. Also, wenn es nicht so wäre, wenn es so wäre, wie die Leute erzählen ... Wenn das alles Islam wäre, wenn das alles Religion wäre, wäre ich bestimmt Atheist geworden.

7.3.2 »Aufgabe der Religionen ist es, humane Menschen zu erziehen«

Für Ferya hat »Religion« als solche, egal in welcher historischen Gestalt, eine grundlegend ethische Aufgabe:

Islam ist für mich: Ich weiß, daß es Gott gibt, aber um Gott zu erreichen, muß ich Menschen lieben, Menschen achten, respektieren. Wenn ich Menschen nicht respektiere, ich die nicht achte, wenn ich die nicht schütze, die ich schützen kann, dann kann ich auch Gott niemals erreichen, auf gar keinem Wege, nicht auf christlichem Weg, nicht auf jüdischem Weg und nicht auf der moslemischen Straße, wenn ich das in Straßen trennen würde, nicht auf buddhistischer Autobahn. Also mein Weg zu Allah geht, indem ich Menschen lieben kann. Indem ich Menschen akzeptiere und mit denen teilen kann. ... Ich hab' selber drei Kinder, keines von meinen drei Kindern kann mir nahekommen, wenn die sich gegenseitig umbringen. Für mich ist es das schrecklichste in der Erziehung, wenn meine Kinder sich untereinander streiten, dann bin ich wirklich hilflos.

Die Konsequenz, die Ferya daraus zieht, ist die, daß jemand auch *»als Atheist Gott sehr nahe sein kann, wenn man human denkt, wenn man gelernt hat Menschen zu lieben«*. Sie selbst zeigt sich letztlich ambivalent in ihrer Haltung: Zwar weist sie Atheismus als Selbstbeschreibung von sich, bezieht aber alle positive Betrachtung von Religion auf deren Funktion für ein diesseitiges Heil.

Ich bin kein Atheist, nein. Ich habe atheistische Freunde, die human sind. Die brauchen auch keine Religion. Aufgabe der Religionen ist es, humane Menschen zu erziehen.

Ein Atheist, der *»betet«* und human handelt, sei ihr lieber als ein religiöser Mensch, der heuchelt. Letztlich habe Gott *»die Menschen so erschaffen, daß wenn die Menschen wirklich wollten, könnten sie ihr eigenes Paradies hier auf der Erde verwirklichen«*. Die inhumanen kriegerischen Auseinandersetzungen in der Welt beschreibt Ferya dann auch immer wieder als *»Hölle«*, die sich die Menschen selbst geschaffen hätten.

Das Paradies werde nicht dadurch erreicht, daß Menschen Traditionen gedankenlos nachahmen und Halt in der Religion suchen, die sie dann für ihre Interessen vereinnahmen würden. Ferya erkenne zwar den Koran als letzte göttliche Offenbarung an, die *»von Gott gegebene Fähigkeit zu denken«* schätze sie aber ebenso hoch ein. Leitgedanke für die Erfüllung des diesseitigen Paradieses ist für sie die Verwirklichung von Gerechtigkeit vor allem zwischen den Geschlechtern (s. dazu unter 7.5.2) und der Liebe zu den Menschen: *»heilig ist nur das Menschenleben«*.

7.4 Sozio-kulturelle Rahmung

7.4.1 *»Ich bin nicht die siebzig Millionen Türken, ich bin ich und ein Teil davon, aber auch ein Teil von hier«*

Spätestens seit ihrer Scheidung ist für Ferya der Verbleib in Deutschland zu einer bewußten Entscheidung geworden:

Ich hab' mich bewußt für Deutschland entschieden, ich hab' auch die Chance gehabt, in die Türkei zurückzukehren mit meinem Mann. Ich hab' die Chance auch dort zu leben, aber ich hab' mich für Deutschland entschieden, weil meine Familie hier ist, weil mein Bekanntschaftskreis hier ist, weil meine Arbeit hier ist, weil ich auch meine Feinde hier habe. Hier kenn' ich alles, hier ist mir alles vertraut, in der Türkei kenn' ich noch nichtmals meine Feinde. Also bleib' ich hier, und dann muß ich auch alles auf mich nehmen, auch solche Situationen wie zum Beispiel in dem Friseurladen.²³

23) Sie hat eine seitenlange Geschichte über eine ausländerfeindliche Bemerkung einer Friseurin erzählt. Es ging darum, daß die Friseurin sich beschwerte, daß nur noch türkisch

Ferya berichtet von verschiedenen Diskriminierungserfahrungen im Alltag aufgrund von allgemeiner Ausländerfeindlichkeit. Sie erzählt diese Geschichten aber mit einem relativ starken Selbstvertrauen – sie sind mit Humor und Ironie angereichert. Sicherlich schöpft sie dieses Selbstvertrauen aus den vielen konkreten Integrationserfahrungen durch die Einbindung in deutsche und gemischtnationale Zusammenhänge in Deutschland, in denen sie positive Erfahrungen macht und ihre negativen Erfahrungen zugleich einbringen und verarbeiten kann.

Ferya habe auch die deutsche Staatsbürgerschaft beantragt, aber noch keine Antwort bekommen: *»das heißt, ich darf Steuern zahlen, Pflichten habe ich in meiner Heimat, aber noch keine Rechte«.*

Daß Deutschland aufgrund der sozialen Bindungen und sprachlichen Fähigkeiten für Ferya zur Heimat geworden ist, bedeutet nun nicht, daß sie ihren Bezug zur türkischen Herkunft verleugnet bzw. aufgegeben hätte.

Meine Muttersprache ist Georgisch, weil sie aus Georgien kommt, sie ist Georgin. Meine Vatersprache ist Türkisch, weil mein Vater Türke ist und Türkisch spricht, und meine Heimat ist Deutschland, und ich spreche Deutsch. So gefühlsmäßig ist Deutschland meine Heimat.

Daß ihr eine eindeutige Zuschreibung als Deutsche heute durchaus Schwierigkeiten bereitet, verdeutlicht ihre Erzählung über die literaturkritische Einordnung ihres Schreibstils als deutschen:

Und es sind auch Literaten darunter, die sich mit türkischen Kurzgeschichten auskennen, ich sag': »Und sag' mal, ist da nix Türkisches?« – »Doch, die Bilder«. ... In der Türkei ist dieser Rahmen nicht, türkische Autoren haben das nicht. Aber der Inhalt ist wiederum türkisch. Und vielleicht kommt das daher, weil ich hier aufgewachsen bin, weil ich hier lebe, und (–) kann sein, daß es stimmt, ich habe oft überlegt: »Stimmt das jetzt, was die sagen, stimmt das, ist da nichts Türkisches?« Die sagen: »Nein, es ist nichts Türkisches, es ist klassisch deutsche Kurzgeschichtenform der fünfziger Jahre« oder sechziger, und damals hab' ich gar nicht gelebt (lachen).

Hier zeigt sich auch wie entscheidend die Verständigung über kulturelle Klischees für die Konstruktion des Selbstbildes ist – unabhängig davon, ob die Kategorisierung des Literaturkritikers richtig ist oder nicht. Trotz langjährigen Aufenthaltes und Schulbesuches in Deutschland wäre Ferya selbstverständlich davon ausge-

gesprochen werde und daß sie die Türken auch noch ernähren müsse. Ferya antwortete, daß sie beide Sprachen beherrsche und wahrscheinlich mehr Steuern für sie bezahle als umgekehrt usw.; die Geschichte hier wiederzugeben, würde zuviel Platz einnehmen.

gangen, daß sie typisch türkisch schreibt, da sie über sich und ihre Erfahrungen schreibt.

Die einzige Konstante, die in diesem labilen, nicht klar verortbaren Identitätsgebilde bleibt, ist die Authentizität des gegenwärtigen »Ich«:

Ich bin ich. Ich weiß nicht, ob das richtig ist, wenn ich sage, ich bin Türkin ... Ich bin nicht die siebzig Millionen Türken, ich bin ich und ein Teil davon aber auch ein Teil von hier.

Die Erfahrung Feryas, daß ihre Identität relativ losgelöst ist von der Vergangenheit und damit von selbstverständlichen Prägungen durch Tradition, Sprache und Religion führt für sie auch zu ihrem relativistischen Umgang mit kulturellen Traditionen als lediglich verschiedenen »Mustern« und Konventionen und zu ihrem »fundamentalen« humanistischen Ansatz. So empfiehlt sie auch den Musliminnen, die mit familiären Problemen zu ihr kommen und nicht wissen, nach welchem kulturellen »Muster« sie sich verhalten sollen: »Nehmt von jedem, was für euch gut ist«.

7.4.2 »... daß ich sage: »OK, Gott«,
mich aber nicht irgendeiner Heuchlergruppe anschließe«

Ferya ist wie bereits erwähnt in der DITIB-Moscheegemeinde, die ihre Räume ganz in der Nähe von Feryas Wohnung unterhält, mit regelmäßigen Moscheeführungen für Deutsche zu Besuch. Sie kennt den Verein schon von den Anfängen her, aus der Zeit, als sie noch Kopftuch trug. Später hat sie über zwei Jahre lang als Mitglied des kommunalen Ausländerbeirats immer wieder an den Sitzungen des Vorstandes des Moscheevereins teilgenommen.

Feryas Beziehungen zur Moscheegemeinde sind also vorwiegend kulturell bestimmt und haben zumindest wenig direkt religiös erbaulichen Bezug. Lediglich das abendliche Fastenbrechen im Monat Ramadan, das man traditionell nicht alleine begeht, feiert sie an manchen Abenden im Kreise der dortigen Musliminnen. Aber ihr Freundeskreis werde kaum noch durch diese Moscheegemeinde bestimmt.

Sensibilisiert für die Ängste von Deutschen vor islamischen Extremismus durch die Teilnahme an diversen Veranstaltungen im Bereich der Erwachsenenfortbildung ist es Ferya wichtig »klarzustellen«, daß ihr Glaube keine Option für eine konkrete islamische Gruppierung ist.

Wenn ich das gesamte Bild vom Islam sehe, wie ich das von der Presse bekomme, wie ich Unterlagen bekomme, dann kann ich sagen, nicht Islam jetzt, von Religion, dann

kann ich von einer Heuchlergruppe sprechen. Wobei ich religiös bin, ich glaub' an Gott solange ich lebe. Aber ich fange an meinem Ort an, es so klarzustellen, daß ich sage: »OK, Gott«, mich aber nicht irgendeiner Heuchlergruppe anschließe. Das nicht, ich will das klarstellen, und wenn mir was nicht paßt, ziehe ich mich zurück.

Im Gegenteil, ihr inklusivistischer und diesseitiger Anspruch reduziert ihre aktive Religiosität auf sporadische Gebete mit ihren Kindern, das Zugehörigkeitsgefühl zum Islam als Glaube an die koranische Offenbarung und als Bekenntnis zur Nächstenliebe und zu den Menschenrechten. Letztere Elemente haben überdies bei Ferya einen stark feministisch-befreiungstheologischen Charakter. (s. u.)

7.5 Zum Selbstverständnis als muslimische Frau

7.5.1 »Ich bin Hausfrau, und ich bin Mutter und so stelle ich mir Islam vor«

Auf die Frage, ob Ferya Vorbilder in ihrem Leben gehabt habe, entwickelt sie eine längere Reflexion darüber, daß sie sich letztlich »mehr unter Frauen bewegt habe« und dementsprechend einige Frauen eine Art Vorbild für sie gewesen seien:

Ja, meine Mama ist ein Vorbild für mich. ... Natürlich, ich hab' Menschen, die ich staune, ist, glaube ich, das richtige Wort, wo ich sage: »Mein Gott, das sind starke Menschen«, wie Mutter Theresa zum Beispiel. Es gibt viele Mütter Therasas, überall. Man muß es nur sehen. Es sind wirklich sehr starke Frauen um mich herum auch, die ich jeden Tag wieder bewundere, auch hier in Wohnstadt, die achtzig, neunzig Jahre alt sind, und wirklich sehr starke Persönlichkeiten haben. Das sind solche Sachen. Mich haben vorwiegend – komisch – Frauen sehr beeinflußt. Wahrscheinlich, weil ich mich mehr unter Frauen bewegt habe.

Das Besondere dieser Frauen läge v. a. in ihrer »Stärke« durch »Ausdauer« und in ihrer sozialen Kompetenz.

Ferya nimmt meine Frage zum Anlaß, generell über die Unterschiede zwischen Mann und Frau zu sprechen, und sie weist der Frau dabei eine besondere Stellung und Aufgabe zu.

Und ich meine: Kultur ist Frau, Frau ist Kultur. Tradition ist Frau. Männer funktionieren, auch bei uns: Die gehen arbeiten, schlafen, und dann stehen sie auf, haben ein paar Bekanntschaften, zweimal in die Moschee, dann gehen sie wieder arbeiten. Aber die Frau ist die Wurzel und auch der Stamm des Baumes.

Ferya vertritt hier eine matriachale Auffassung von Gesellschaft, in der Männer weitgehend sekundäre Funktionen übernehmen, die nicht zur positiven kulturellen Entwicklung beitragen.

Ferya lebt seit ihrer Scheidung alleine mit ihren Kindern und ihren Eltern bzw. ihrer Mutter. Wenngleich sie einwendet, daß sie »keine Männerhasserin« sei, so betont sie doch, daß sie heute gut ohne Mann auskäme. Die Erfahrungen mit ihrem Vater, der Alkoholiker war und ihrem Ehemann, der eifersüchtig über ihr Handeln wachte, und die aktuelle positive Erfahrung sozial und ökonomisch auch ohne Mann auszukommen, spielen bei der Entwicklung dieser feministisch-matriarchalen Perspektive sicherlich eine entscheidende Rolle.

Ihre Auffassung von Islam bleibt von dieser Perspektive und ihren Erfahrungen nicht unberührt. Einen sinnvollen Anschluß konstruiert Ferya, indem sie dem Islam mit einem »befreiungstheologischen« Anspruch begegnet: Die bislang unterdrückten Frauen bzw. Mütter und Kinder sind das Volk, das Träger der eigentlichen Wahrheit des Koran ist. Diese Wahrheit sei bisher von den männlichen islamischen Theologen durch ihre Interpretation des Koran »verschleiert« worden:

... ich bin keine Islamtheologin, ich bin Hausfrau und Mutter von drei Kindern, und so stelle ich mir Religionen vor, so stelle ich mir Islam vor. Ich meine, Hausfrau und Mutter, das ist die Masse, das ist die Mehrheit, das ist Volk. So stellt sich das Volk, die Mütter den Islam vor, Religionen vor. Was sind eine Hand voll Theologen? Wenn irgendein Theologe aus der Türkei kommt und hier irgendwas sagt..., ich muß hier leben. Ich muß meine Kinder erziehen. Also ich muß kommunizieren, ich darf nicht konkurrenz sein. Ich kann ihm sagen: »Weißt du was? Ich lebe hier. Ich bin Mutter von drei Kindern, nicht du. Das geht hier nicht«. Auch wenn ich in der Türkei leben würde. Ich bin die Masse, ich bin Hausfrau, ich bin Mutter. Mütter wollen das, und Kinder wollen das. Wir sollten das spürbar machen. Und der Koran ist auch eine Interpretationssache; wie Männer ihn interpretieren und wie Frauen ihn interpretieren ist ein Unterschied. Wie Beyza Bilgin Koran interpretiert und wie ein männlicher türkischer Theologe Koran interpretiert ist ein Unterschied. Aber warum interpretiert der männliche türkische Theologe? Weil Frauen keine Stimme gezeigt haben. Der kann doch immer wieder weiter interpretieren und sagen: »Ja, bei besonderen Anlässen könnt ihr doch noch vier Frauen nehmen«. Das würde die andere Seite doch nicht auch machen?

Nicht nur in bezug auf die angedeutete Auffassung über Polygamie setzt Ferya einen eigenen Akzent, sondern vor allem in ihrer Auffassung über das Kopftuch: So trage sie beim Gebet in der Moschee ein Kopftuch mit der Begründung, daß die Männer beim Beten in der Moschee »auch eine Kopfbedeckung, so eine Halbmütze« trügen. Ferya unterstreicht also hier die Bedeutung des Kopftuchs als respektvolle Bedeckung des Hauptes vor Allah – im Gegensatz zur schamhaften Bedeckung vor dem Mann.

Ferya sieht aber trotz des Anachronismus, der in den patriarchalen Traditionen des Christentums und des Islam liege, wenig Potential für Veränderung, da auch solche negativen Muster stabilisierende Funktion für das Leben von Frauen besäßen:

Wenn Christen plötzlich keinen Weihnachtsmann mehr haben, fühlen sie sich unsicher. Wenn Frauen plötzlich Matsche unter den Füßen ihres Mannes entdecken, statt das Paradies, würden die wahrscheinlich unsicher.

Der Streit um die Durchsetzung von Neuem sei darum immer auch ein existentielles und sehr anstrengendes Unternehmen. Hierin habe sie nicht zuletzt während ihrer politischen Arbeit Erfahrung gesammelt; sicher aber auch in den beständigen Diskussionen im Bereich der Erwachsenenbildung und der Beratung junger türkischer Frauen bei Streitigkeiten mit ihren Familien: »an Sachen reifen, die dich angreifen: Islam oder Religion. Das nehm' ich mir vor, damit mich das voran bringt«, denn: »Solange wir [die Frauen] Schafe sind, wird viel Übel auf uns zukommen«.

7.6 Zusammenfassung

Die Aneignung des Islam hat sich bei Ferya in zwei Phasen vollzogen. Während die erste Phase durch die familiäre Integration in eine türkische Moscheegemeinde und die Anpassung an einen türkisch-islamischen Lebensstil geprägt ist, ist die zweite Phase, die sie bis heute beschreitet, durch eine stetige Auseinandersetzung mit den kulturellen und religiösen Grenzen und Grenzüberschreitungen in Konfrontation von Deutschen und Türken geprägt. Dabei ist sie zum einen integriert in deutsche Gruppen wie dem Literatenkreis, zum anderen agiert sie als Vermittlerin zwischen den christlich-deutschen und den türkisch-islamischen ›Welten‹ im Rahmen von kulturellen Veranstaltungen, aber auch im Bereich von Politik und medialer Öffentlichkeit (als lokale Rundfunkredakteurin).

Die Bedeutung des Islam für ihre Lebensgeschichte ist zum einen die einer langsamen kulturellen Selbstfindung durch das stetige Definieren von religiös-kulturellen Grenzen. Der Islam wurde für Ferya zum Medium über Kultur, das Eigene und das Fremde mit anderen zusammen nachzudenken und somit zum anderen ein sicherlich nicht zu unterschätzender Bildungsfaktor in ihrem Leben. Im Kontrast zu den bisher verhandelten Fällen, in denen sich die Frauen durch ihre schulische Sozialisation ein mittleres bis hohes Bildungsniveau erarbeitet haben, hat Ferya weder durch die Familie noch durch ihre Schullaufbahn an gehobener Bildung teilgehabt. Erst durch die eher zufällige Förderung ihres schriftstellerischen Talents und der Teilnahme am Kreis der Literaten in Wohnstadt und der Veranstaltungen zum Thema Islam konnte Ferya ihren intellektuellen Horizont

weiterentwickeln. Auch der Wandel ihrer familiären Umstände (Scheidung, die Kinder werden selbständiger, Tod des Vaters) machte eine solche stetige Entwicklung erst möglich.

Feryas islamische Lebensführung zeichnet sich vor allem durch eine kognitivistisch-ethische Haltung zur Religion aus. Religiöse Praxisformen sind bei ihr kaum zu finden. Selbst ihre Teilnahme am *iftār*-Essen in der Moscheegemeinde, zu der sie beim Gebet auch eine Kopfbedeckung überzieht, ist manchmal in Dialogveranstaltungen mit Deutschen eingebettet. Nur das gelegentliche abendliche Bittgebet mit den Kindern – die allerdings auch langsam aus diesem Alter herauswachsen – schließt noch an eine direkte religiöse Praxis an. Die Einbettung von Religion bzw. den Islam in ihre Alltagserfahrung wünscht sie nicht als rituelle Praktiken, sondern durch einem ethisch-handlungsorientierten Einfluß von Religionen: Im Namen des Humanismus und der Menschenrechte fordert sie, daß Religionen sich tatkräftig für Frieden und Gerechtigkeit insbesondere zwischen den Geschlechtern einsetzen sollen, wie es ihrem eigentlichen Wesen auch entsprechen würde. Dabei formuliert sie ihren Anspruch als »*fundamental*« bzw. universal: Religionen denkt sie inklusivistisch als im Wesen eine Religion. Der Islam als letzte Religion, der die jüdische und die christliche Offenbarung einschließe, sei darum auch die zeitgemäßeste Religion. (Zwar nennt Ferya im Gespräch auch den Buddhismus als eine weitere Religion, aber sie sagt nichts über seine Beziehung zum Islam. So schweigt sie auch über nachislamische Religionen.) Ferya versteht sich als Fürsprecherin des (eigentlichen) Islam: Trotz ihrer relativen Distanz zur Moscheegemeinde und den traditionellen islamischen Pflichten sagt sie schließlich von sich selbst, daß sie gläubige Muslimin ist. Es ist ihr wichtig, den Islam gegen das typische öffentliche Greuelbild als positive, zeitgemäße Religion darzustellen.

Vor diesem Hintergrund ist auch ihr feministisches Engagement gegen eine männerdominierte Auslegung des Koran zu verstehen. Ihr Selbstbild als Frau ist das einer Kämpferin gegen (religiösen) Patriarchalismus, vor allem dem des Islam. In dieser grundsätzlich positiven Auslegung von Religion wirken vielleicht ihre lebensgeschichtliche Erfahrung von Religion als befreiender, bildender Einfluß und ihre Erfahrung mit Beyza Bilgin, die solche Ansichten unterstützt habe und die durch ihre Präsenz als islamische Theologin ohne Kopftuch, Signalwirkung für Ferya hatte.

Ferya hat ein gespaltenes Verhältnis zur religiösen Vergemeinschaftung. Zwar ist es für sie wichtig, daß Religionen sich zusammenschließen, um Frieden zu schließen. Aber sie sieht darin auch die Gefahr der Instrumentalisierung von Religion für Machtinteressen. Somit möchte sie sich von jeglicher konkreten Gemeinschaft fernhalten, sofern sie sich als religiöse Gruppe oder Organisation mit einem eigenem Wahrheitsanspruch versteht.

Ferya unterhält ein überaus großes Netzwerk an sozialen Kontakten, das weder den Charakter einer umfassenden Einbindung aller Lebensbereiche hat noch eine starke soziale Kontrolle auf ihr Handeln ausübt. Ihre regelmäßigen Lesungen auf Wochenendseminaren, ihre Einbindung in den Literatenkreis und ihre politische Arbeit sind nur einige der Aktivitäten, die ihr Leben ausmachen. Hier ist sie jeweils eingebunden in einen Kreis von Menschen, der sich aufgrund von gemeinsamer Weltanschauung und kognitiver und emotionaler Versicherung dieser regelmäßig trifft.

So intensiv eingebunden in verschiedene, deutsche und türkische soziale Kreise, die sowohl Anerkennung als auch Freundschaft geben, ist es nicht verwunderlich, daß Ferya sich zur Zeit sehr »glücklich« nennt. Sowohl die Wahl zur Ausländerbeirätin durch die türkischen Stimmen, als auch die Anfrage für die Arbeit in der lokalen Rundfunkanstalt von deutscher Seite sprechen für eine gewisse Autorität, die Ferya in ihrer Mittlerfunktion inzwischen zuerkannt wird.

Ferya fühlt sich wohl in Deutschland, wenngleich sie über ihre geringen politischen Möglichkeiten enttäuscht ist. Auch erzählt sie von (nichtgewalttätigen) Diskriminierungserfahrungen, es wird aber dabei deutlich, daß durch ihre vielen konkreten positiven Erfahrungen diese für sie weitgehend zu verarbeiten sind.

V. Systematischer Vergleich der Fälle – Richtungen der Modernisierung der islamischen Lebensführung

Aus dem Vergleich der Einzelfälle werden im folgenden deskriptive Typisierungen der islamischen Lebensführung der Frauen abgeleitet. Diese Typisierungen wurden unter den Hinsichten »Verhältnis von Biographie und Islam« (1.), »Ausübung islamischer Pflichten« (2.) und »Deutungs- und Sinnmuster der islamischen Lebensführung« (3.) gewonnen. Dabei wurden auch die Konstruktionen des Geschlechterbildes berücksichtigt, da diese in der Dynamik zwischen Selbst- und Fremddeutung eine zentrale Rolle einnehmen (4.).

1. Islam und die Generierung der Selbstbilder

1.1 Die Konstruktionen der Eigenständigkeit der zweiten Generation als Träger des Islam

Wie in Kapitel I ausgeführt, wird im Kontext der sozialwissenschaftlichen Biographieforschung der »Lebenslauf« nicht einfach als chronologische Abfolge von Altersstadien betrachtet, sondern als eine Art individuelles »Regelsystem«, dessen Herstellung und soziale Bedeutung äußerst variabel sind.

In religionssoziologischer Forschung wird davon ausgegangen, daß Religion unter den Bedingungen von moderner Gesellschaft nur als ein »Versatzstück« im Lebenslauf Bedeutung gewinne und insofern von einer »Biographisierung des Religiösen« zu reden sei.¹ Religion werde dann bestimmten Lebensstadien und Lebenssituationen zugeordnet. Quantitative und qualitative Untersuchungen bestätigen, daß christliche Religion heute vorrangig in lebens- und familiengeschichtlichen Wendezeiten relevant wird.² So ist auch bei Familien ohne engagiert christlich-kirchliche Bindung eine starke Nachfrage nach entsprechenden kirchlich-rituellen Begleitungen belegt.³ Für Jugendliche mit christlichem Hintergrund wird Religion im Alter zwischen 14 und 17 Jahren mit der Frage ihrer Teilnahme an Konfirmation oder Firmung zusätzlich zum Schulunterricht relevant.

1) Vgl. Peter Alheit: Religion, Kirche und Lebenslauf – Überlegungen zur »Biographisierung des Religiösen«, in: Theologia Practica 21/2, 1986, 130-143.

2) Vgl. Fremde Heimat Kirche a. a. O. 1997, 44.

3) 1992 wurde in der Repräsentativbefragung evangelischer Kirchenmitglieder etwa folgende Beteiligung gemessen: (Zahlen der Evangelischen aus Westdeutschland; Gesamt 1584) Taufe 93 %; Konfirmation 94 %; kirchliche Trauung 91 % (ebd. Anhang A).

Für Musliminnen ist die Phase der Jugend ebenfalls bedeutsam. Mit der dann eintretenden Religionsmündigkeit ist der Zeitpunkt erreicht, da sie ihre religiösen Pflichten zu erfüllen haben.⁴ Hierzu gehören das Fasten und das Beten. Für die Frauen gilt dann besonders das Gebot der keuschen Verhüllung.⁵ Während in ländlichen Gebieten islamischer Länder traditionell weniger Wert auf die Verhüllung gelegt wird, ist in den Städten spätestens seit dem 19. Jahrhundert verstärkt darauf geachtet worden.⁶

Entsprechend berichten die Musliminnen aus dem vorliegenden Sample von einer mehr oder weniger dramatischen und folgenreichen Auseinandersetzung mit dem Islam im Alter zwischen 14 und 16 Jahren. Als besondere Bürde in dieser Zeit wurde die Pflicht zum fünfmaligen täglichen Gebet empfunden. Die gemeinhin als besonders schwierig geltende Einhaltung des Fastengebotes hingegen wurde von den jungen Frauen von Anfang an gerne befolgt. Ferner berichten alle Befragten direkt oder indirekt von Problemen mit den Eltern, aufgrund deren Bestrebens, die Keuschheit ihrer Töchter bewahren zu wollen, was in Deutschland in der Regel mit Hilfe eines partiellen Ausgehverbotes durchgesetzt wird.⁷ Dieser Konflikt tritt in der Minderheitensituation sicherlich besonders deutlich hervor, da die Differenz zwischen den Ansprüchen der Eltern und der deutschen Alltagsrealität relativ groß sein dürfte – wovon die Frauen auch berichten.

Werner Schiffauer konstatiert bezüglich der Lage der zweiten Generation, daß sie in ihrer Jugendphase zu einer »doppelten Distanzierung« gezwungen gewesen sei:

-
- 4) Dies ist in der Regel mit der biologischen oder sozialen Festlegung der Geschlechtsreife, der Pubertät, identisch, heute meist mit 13 / 14 Jahren. Die religiöse Unterweisung zu Hause und in der Koranschule ist dann in der Regel abgeschlossen. Erst mit diesem Eintritt in das Erwachsenenalter ist der Mensch verantwortlich für seine guten und schlechten Taten und es wird von ihm verlangt, daß er die Gebote des Islam eigenständig hält. Vgl. Peter Antes: Ethik und Politik, in: Ders. a. a. O. 1991, 67 ff.
 - 5) Es sei dahingestellt welche Art von Verhüllung, diese ist nach dem Koran nicht eindeutig bestimmt. Vgl. dazu genauer Abschnitt 3. Im übrigen gelten »sittliche« Bekleidung und ein solches Betragen (»Augen niederschlagen« und »Scham bedecken«) auch für den Mann (Sure 24,30).
 - 6) Knieps a. a. O. 1999, 405 ff. Bereits seit dem 16. spätestens dem 17. Jahrhundert wurde unter osmanischem Einfluß die Abschließung der Frau verstärkt. Durch Sultanserlasse wurden den Frauen Kleidungsvorschriften gemacht, die Farbe und Stil ihrer Kleidung genau festlegten (ebd. 408 f. und vgl. Binnaz Topraz: Die Religion und die türkische Frau, in: Nermin Abadan-Unat (Hg.): Die Frau in der türkischen Gesellschaft. Frankfurt am Main 1985, 240-258).
 - 7) Die Frauen erzählten, daß sie in der Zeit ihrer Pubertät nicht mit deutschen Freundinnen abends ausgehen durften. Das Kopftuch spielte bei Auseinandersetzungen darum nicht immer eine Rolle.

... von den Eltern, die mit dem Traum der Rückkehr in die Türkei Interessen und Anliegen vertraten, die nicht die der zweiten Generation waren, und von der diskriminierenden deutschen Gesellschaft.⁸

Die Tendenz, einen gewissen Abstand zu den Eltern aufzubauen, zeigt sich bei allen befragten Frauen deutlich, wenngleich in verschiedener Art und Intensität. Eine Distanzierung vom deutschen Umfeld aufgrund von direkten negativen Diskriminierungserfahrungen ist im Sample nicht eindeutig auszumachen.⁹ Betrachtet man hingegen die alltägliche Erfahrung der Fremdwahrnehmung als Türkin und Muslimin als diskriminierende, so läßt sich hier ein Konflikt feststellen, der ebenfalls besonders in der Jugendphase der Befragten auftritt. Auf diese Erfahrung reagieren die Frauen unterschiedlich.

Beide Richtungen der Distanzierung – zu den Eltern und zu den gleichaltrigen Deutschen – haben die Selbstbilder der Musliminnen entscheidend geprägt; auf welche Weise die Prägung sich zeigt, wird in den nächsten beiden Abschnitten dargestellt.

1.1.1 Der Konflikt mit den Eltern

Schon mit der Anlage der Erhebung war entschieden, daß die sozialisatorischen Hintergründe der ausgesuchten Frauen sehr ähnlich sein werden: Ihre Eltern sind als »Gastarbeiter« in den 60er oder 70er Jahren nach Deutschland gekommen. Die Einwanderer gehörten schon in der Türkei zur unteren Mittel- bzw. meist zur ländlichen Unterschicht. In Deutschland vollzog sich eine weitere »Unterschichtung« durch die gering bezahlte und prestigearme Arbeit, die sie verrichteten. Die Einwanderer traten so an die unterste Position der Sozialstruktur.¹⁰

8) Schiffauer a. a. O 1998, 434. Und vgl. auch Faruk Şen, der eine zunehmende »Generationsaufspaltung« zwischen Türkinnen und Türken in Deutschland beobachtet (Ders.: Die Folgen zunehmender Heterogenität der Minderheiten und der Generationsaufspaltung. Am Beispiel der türkischen Minderheit in Deutschland, in: Wilhelm Heitmeyer / Rainer Dollase (Hg.): Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt. Frankfurt am Main 1996, 261-270.

9) Es ist allerdings daran zu erinnern, daß einige Frauen aufgrund ihrer negativen Erfahrungen mit Deutschen nicht bereit waren, mir ein Interview zu geben. Insofern kommen durch mein Sample solche Extrempositionen nicht zu Wort.

10) Vgl. dazu Hans-Joachim Hofmann-Nowotny: Gastarbeiterwanderungen und soziale Spannungen, in: Helga Reimann / Horst Reimann (Hg.): Gastarbeiter. Analyse und Perspektiven eines sozialen Problems. Opladen 1987, 48-66.

1980 hat Ursula Neumann eine quantitative Studie zu den Erziehungszielen und Bildungsvorstellungen dieser männlichen türkischen Migranten vorgelegt.¹¹ In Anbetracht ihrer Ergebnisse lassen sich bereits einige der Konflikte erahnen, die deren Töchter (Musliminnen der zweiten Generation) begleiten. In der Studie heißt es beispielsweise: Während es mehr als 95 % der Väter positiv bis sehr positiv bewerteten, daß ihre Kinder mehr Wissen vermittelt bekommen als sie, daß auch ihre Töchter einen Beruf erlernen und gut deutsch sprechen, fanden es dagegen nur noch 13 % gut, wenn ein 12jähriges Mädchen mit Jungen zum Spielplatz geht, 40 %, wenn ein türkisches Mädchen sich wie eine Deutsche kleidet. Lediglich 4 % hielten es noch für gut bzw. 16 % für weder gut noch schlecht, wenn ein türkisches Mädchen mit deutschen Freunden ins Kino oder zum Tanzen gehen will.¹² Alle Väter waren sich darüber hinaus einig, daß die Religion wichtig für den Menschen sei, etwa die Hälfte davon hielt Unterweisung im Islam in der Schule und die Einhaltung des Schweinefleischverbotes für »unbedingt notwendig«; zu bedenken ist, daß die Väter bei »Unterweisung« hier sicherlich nicht an eine kognitive Auseinandersetzung mit den Grundlagen des Islam und des Glaubens gedacht haben, sondern an eine Weitergabe der Tradition.¹³

Die türkischen Väter äußerten damit also durchaus den Wunsch, daß sich ihre Töchter auf der Ebene von beruflicher und intellektueller Leistung emanzipieren und in die deutsche Gesellschaft integrieren. Gleichzeitig bestand aber die Erwartung, daß sich die Töchter nicht von traditionellen Werten entfremden sollen. Ausdruck finden diese traditionellen türkischen Werte für die Väter im Islam.¹⁴ So betonten die befragten Väter, die angaben, sich enger dem Islam verbunden zu fühlen, den Wunsch, die patriarchale Struktur in der Familie, sowohl im Verhältnis zwischen den Geschlechtern wie auch zwischen den Generationen zu erhalten.¹⁵

Auf den ersten Blick scheinen darum die Töchter, die heute den Islam »praktizieren«, der Elterngeneration näher zu stehen als die Töchter, die eher säkular eingestellt sind und die schon aufgrund ihrer »Ablösung« von einer religiösen Orientierung gemeinhin als »integrierter«, »moderner« und »emanzipierter«

11) Ursula Neumann: *Erziehung ausländischer Kinder. Erziehungsziele und Bildungsvorstellungen in türkischen Arbeiterfamilien*. Düsseldorf 2. A. 1981.

12) Ebd. Fragenkatalog 142, 240 f.

13) Ebd. 180.

14) Die Einstellung zum Islam erwies sich in der Untersuchung von Neumann als die Variable, die die meisten Zusammenhänge zu den allgemeinen Orientierungen der Väter zeigte (ebd. 184).

15) Ebd. 183. Die Väter wünschten sich danach »Integration ohne die Aufgabe grundlegender Wertorientierungen« (ebd. 137).

gelten.¹⁶ Bei dem vorliegenden Sample ist allerdings sehr auffällig, genau das Gegenteil zu beobachten.

Die Frauen mit Kopftuch (Hilal, Hatice, Mihriban und Ayla)

Gerade die befragten Frauen, die sich für das Kopftuch entschieden haben, distanzieren sich von ihren Eltern insbesondere in bezug auf Aspekte der Religionsausübung und Geschlechtsrollenauffassung; sei es aus dem Urteil heraus, daß sich die Umstände und damit die Anforderungen an Religion und religiöses Wissen durch das Leben in Deutschland geändert haben – wie Hilal argumentiert – oder auch, weil die Eltern eher säkular eingestellt sind wie bei Hatice. Mit der Bezeichnung der Eltern als »*traditionelle Muslime*« (so Mihriban und Ayla) kritisieren sie deren »rudimentäres« oder »falsches« Wissen über den Islam, ihre unstete, »*oberflächliche*« religiöse Praxis und auch deren Geschlechtsrollenerwartungen, die ihnen zu patriarchal sind. Während für Hilal die Bezeichnung »*traditionell*« auch positive Anklänge hat und sie sich trotz vieler durchgesetzter Neuerungen in ihrem Alltag in die Gemeinschaft der *Nurculuk* und die Familienordnung integriert, so ist bei den anderen deutlicher zu beobachten, daß sie sich als eine »neue Generation« und als die »*wahren*« oder zumindest eigenständigen Träger des Islam verstehen.

Die Fallbeispiele zeigen, daß die Frauen über die Aneignung von neuem Wissen über den Islam innerfamiliäre und manchmal auch gemeindliche Umstrukturierungen von Status- und Autoritätspositionen einleiten.

Besonders deutlich ist dies bei Mihriban zu beobachten, deren gestaltendes Prinzip in ihrer Geschichte der Aneignung des Islam die Erkenntnis des emanzipativen Gehaltes des »*wahren Islam*« ist, dessen Richtigkeit sich für sie durch den Koran und durch die Autorität einiger Vorständler der *Milli Görüş* verbürgt. Das Ergebnis ist entsprechend einschneidend: Sowohl in der Familie erhält sie Anerkennung und Autorität gegen die Auffassungen des Vaters als auch in der bisherigen Männerdomäne der Moscheegemeinde. Dort kann sie einen Frauenraum erstreiten.

Hilals Erzählung ihrer »*Wende*« ist ebenfalls in die Erzählung der Veränderung von familiären Autoritätsstrukturen eingebettet. Hilals Leben ist aber, anders als das Mihribans, durch die Familie und die Nachbarschaft in ein Gemeindeleben eingebettet, in dem die religiöse Unterweisung der Frauen einen festen Platz hat. Sie drückt ihre Ablösungserfahrung darum nicht mit dem geschlechtsbezogen konnotierten Begriff der »Emanzipation« aus als vielmehr mit dem der »*Selbstän-*

16) Dieser Einschätzung folgen die vorliegenden empirisch-qualitativen Untersuchungen zu Türkinnen der zweiten Generation, die wie bereits erwähnt den religiösen Aspekt nur sehr undifferenziert und am Rande ihrer Studie analysieren. Vgl. Riesner a. a. O. 1990, 166 ff.; König a. a. O. 1989, 383 f. und Zentrum für Türkeistudien a. a. O. 1994, 89-91.

digkeit«. Sie verhandelt hierüber das Problem der sozialen Kontrolle, die sie durch den Gewinn religiöser Autorität in der Gemeinde auch zu Hause abwenden kann. Der Auszug aus der Elternwohnung, die Bewegungsfreiheit bei ihrer Freizeitgestaltung (u. a.) kann sie durch den Autoritätsgewinn und ihr neues Selbstbewußtsein leichter durchsetzen. Ihre religiöse »Wende« ist somit nicht nur ein integrativer Akt, sondern hat auch eine Statuserhöhung zur Folge, die die Durchsetzung von Selbständigkeit gegenüber ihren Eltern erleichtert.

Bei Ayla hat die Aneignung des Islam erst später auch familiäre Konflikte in bezug auf Geschlechtsrollenerwartungen zur Folge. Für sie wird die kognitive Auseinandersetzung mit dem Islam und die Abgrenzung zur Elterngeneration erst nach und nach wichtig. Ihre Geschichte der Konfliktbearbeitung mit ihren Eltern ist kaum offensiv, und deutet auf eine innere und später auch äußere »Immigration« hin: sie studiert 600 km vom Heimatort entfernt. Hatices Konflikt mit ihren Eltern, die gänzlich gegen das Tragen des Kopftuchs sind, ist zwar als radikaler aber nicht wesentlich offensiver zu beschreiben. Hatice studiert und wohnt ebenfalls 600 km vom Wohnort der Eltern entfernt und hat erst am Studienort begonnen, das Kopftuch anzulegen.

Für alle vier Frauen gilt sicherlich das Resümee, das Ayla zum Konflikt mit der Elterngeneration um die richtige islamische Lebensweise formuliert:

Für die erste Generation müssen wir Toleranz aufbringen, weil sie die Möglichkeit [zur Bildung] nicht hatte. Sie sind nunmal in einer bestimmten Gesellschaft aufgewachsen, und sie haben einen geringeren Horizont, deswegen müssen wir da auch mit mehr Verständnis 'rangehen. ... Und ich denke, die zweite Generation löst dieses Problem für sich selbst (vgl. Kapitel IV.4.5.1).

Die Frauen ohne Kopftuch (Evrin, Nasrin und Ferya)

Demgegenüber betrifft die explizite Abgrenzung von der Religionspraxis der Eltern die befragten Frauen, die heute kein Kopftuch tragen, weniger.¹⁷ Nasrin und Evrim stellen sich eher in ein kontinuierliches Verhältnis zur türkisch-laizistischen Weltanschauung der Eltern. Nasrin bezieht sich hinsichtlich ihrer Religionspraxis auf ihre Mutter,¹⁸ und Evrim zitiert als Gewährsmann für die Richtigkeit ihres

17) Hier fehlt ein Kontrastfall, der, ähnlich wie bei den Frauen mit Kopftuch, verschiedene Positionen der Eltern zur Darstellung hätte kommen lassen. D. h., keine der drei Nichtkopftuchträgerinnen hat besonders aktiv religiöse Eltern, und keine hat deshalb durch das Nichttragen einen Bruch mit ihrer Familie provoziert. Da bei der Auswahl der darzustellenden Interviews die unterschiedlichen Religiositätsformen der Frauen und nicht die der Eltern entscheidend waren, mußte die Veranschaulichung dieses Kontrasts ausfallen.

18) Vgl. zum unterschiedlichen Verhältnis der befragten Frauen zu ihren Müttern und Vätern in Kapitel V.4.2.

»fortschrittlichen« Umgangs mit dem Islam immer wieder ihren Großvater. Dennoch grenzen sich beide Frauen in ihrer Praxis gerade durch die Ablehnung der Geschlechtsrollenerwartungen der Eltern ab: Evrim führt schon seit der Pubertät intime Beziehungen zu deutschen Jungen und Nasrin hat sich ihren Verlobten gegen den Willen der Eltern gewählt.

Vermutlich berufen sich die Frauen ohne Kopftuch, soweit es ihre Religiosität betrifft, auch gerade deshalb auf die Familientraditionen, weil ihnen sonst kaum eine öffentlich anerkannte Autorität ihrer Vorstellung von Islam begegnet. Ferya hingegen hat eine solche Autorität in Beyza Bilgin gefunden. Die religiöse Praxis und Einstellung ihrer Eltern hat für Ferya wenig Bedeutung. Da sie mittlerweile die Familie, einschließlich ihrer Mutter, ernährt und der Vater verstorben ist, gibt es für sie kaum mehr Anlaß, sich von den Eltern abzugrenzen.

Wenn sich Nasrin, Evrim und Ferya in ein eher positives Verhältnis zu den religiösen Traditionen der Eltern setzen, so geschieht dies also nicht, weil sie genau den Ansprüchen und Traditionen der Eltern genügen würden, sondern wohl eher weil von beiden Seiten wenig eindeutige Stellungnahmen zur islamischen Lebensführung ausgebildet wurden, die ein Spannungsfeld zur Auseinandersetzung geboten hätten – anders als es Frauen, die ein Kopftuch tragen, durch eben dieses signalisieren.

In allen Fällen demonstrieren die Frauen Unabhängigkeit bis hin zur Überlegenheit gegenüber den Eltern: Die Wahrheit des Islam entschied sich für sie nicht über die Autorität der Eltern (außer im Falle Nasrins). Insofern kann man sagen, daß der pubertäre¹⁹ Konflikt mit den Eltern um eine unabhängige Lebensführung bei den befragten Frauen zum Teil zum Streitpunkt um den »richtigen« Islam wurde, denn keine der Frauen akzeptierte für sich eine unbedingte Gültigkeit islamisch-normativer Vorgaben durch die Eltern, gleichgültig ob diese »türkisch-laizistisch« denkende oder »praktizierende« Muslime sind.²⁰

19) Bernhard Schäfer geht unter Bezugnahme auf Hartmut M. GRIESE (1980) noch davon aus, daß sich »bei den meisten Mädchen aus Gastarbeiterfamilien im Alter von 13 bis etwa 20 Jahren ... keine den deutschen vergleichbare Jugendzeit ausmachen« lasse. »Vor allem bei türkischen Mädchen gibt es sozusagen einen bruchlosen Übergang vom Status der Familientochter in die Eigenfamilie« (Soziologie des Jugendalters. Eine Einführung. 5. überarb. A. Opladen 1994, 81). Daß die Möglichkeit des Auslebens von pubertären Konflikten mit den Eltern auch abhängig von der sozialen Schicht ist, wird bei der Untersuchung türkischer Familien selten berücksichtigt. Dies zeigt sich aber besonders deutlich an den Studentinnen aus meinem Sample, die durch ihre verlängerte Schulzeit durchaus derartige Konflikte durchleben.

20) Deutlich ist damit auch, daß das Tragen des Kopftuchs längst nicht mehr einfach als Zwang oder Indoktrination der Eltern verstanden werden kann, wenngleich es solche Fälle

Insgesamt sind bei den befragten Frauen Zeichen eines gewollten Traditionsabbruchs zum türkisch-volksislamischen Hintergrund der Eltern zu beobachten.²¹ Daß die Frauen nach neuen »Traditionen« oder anderen Formen von Autorität oder Gewißheit suchen, wurde in den Einzelfallstudien schon deutlich. In Abschnitt 2. wird darauf näher eingegangen.

1.1.2 Abgrenzung durch die Askription einer ethnisch-religiösen Identität

Wie sich in den Falldarstellungen zeigt, führt die Kritik an »traditionell islamischen« Wertvorstellungen der Eltern nicht zur plötzlichen Entgrenzung der Deutungsmöglichkeiten: die Frauen setzen sich alle in der einen oder anderen Weise in der Zeit der Pubertät mit dem Islam oder einzelnen Vorschriften (Fasten, Beten oder Kopftuch) auseinander, auch ohne Druck durch die Eltern – sogar Nasrin, die sonst kaum religiöse Ambitionen zeigt.

Begünstigt wurde die Beschäftigung mit dem Islam bei den Frauen durch die Erfahrung der Fremdwahrnehmung der deutschen Gesellschaft, in der die Frauen als Türiinnen und als Musliminnen identifiziert wurden.²² Dies wird besonders deutlich in Mihribans und Aylas Erzählungen über ihren schulischen »Anstoß«, sich mit dem Islam zu beschäftigen. Beide werden vom Lehrer aufgefordert, ein Referat über den Islam zu halten. Beide nehmen diese Fremdwahrnehmung für sich an. Das Referat wirkt als eine erste Motivation, eine Auseinandersetzung mit den Lehren des Islam zu beginnen; sie nehmen es als Chance wahr, sich ohne Druck durch die Eltern über den Islam und seine Regeln zu informieren. Mihriban erzählt sehr intensiv von der Vorbereitung dieses Referates und von den Problemen, in die es sie gestürzt hatte: Plötzlich wurde sie für etwas als Expertin ange-

auch geben mag. Vgl. zu ähnlichen Beobachtungen in anderen Ländern die Studie von Göle a. a. O. 1995 zur Türkei oder zu Ägypten von Werner a. a. O. 1998.

- 21) Ein »ungewollter« Traditionsabbruch entsteht in der Situation in Deutschland schon allein dadurch, daß lokale Heiligen-Traditionen nicht weitergeführt werden können, wie z. B. die Wallfahrten zu Gräbern von Heiligen. Vgl. dazu auch Schimmel a. a. O. 1990(a), 258 ff. Daß diese Art des Traditionsabbruchs aber zu einer mehr und mehr »gewollten« Entwicklung geworden ist, zeigen die derzeitigen Parallelentwicklung in der städtischen Türkei. Vgl. dazu die genannten Studien Göle a. a. O. 1995; Pitzer-Reyl a. a. O. 1996 und Seufert a. a. O. 1997.
- 22) Nach einer Untersuchung von Lale Yalcin-Heckmann über die religiöse Sozialisation von türkischen muslimischen Kindern in Deutschland begreifen die türkischen Kinder zwischen 8 und 9 Jahren selbst sowohl türkisch und muslimisch als zusammengehörig als auch deutsch und christlich: Growing up as a Muslim in Germany: Religious Socialization Among Turkish Migrant Families, in: Steven Vertovec / Alisdair Rogers (Hg.): Muslim European youth: reproducing ethnicity, religion, culture. Alderhot / England 1998, 174.

sprochen, das sie sich bis dahin erfolgreich gegen den Willen der Eltern fernzuhalten versuchte. Aufgrund mangelnder Kenntnis blieb ihr nichts anderes übrig als zu einem türkischen Imam zu gehen, um sich von ihm die autoritativen Auslegungen sagen und erklären zu lassen. Eine explizite alternative Selbstbeschreibung zur türkisch-muslimischen schien für Mihriban nicht formulierbar, zumal nun nicht nur ihre Eltern, sondern auch ihre Mitschüler und Mitschülerinnen sie auf diese verwiesen.

Ähnliches gilt für Ayla, deren Erzählung über das Referat zwar kürzer aber nicht weniger positiv ausfällt.²³ Denn erst dadurch habe sie den »entscheidenden Anstoß für ihr Leben« bekommen, sich dem Islam zu zuwenden.

Bei beiden werden Uneindeutigkeiten in der Selbstwahrnehmung durch die nun auch sozialen, außerfamiliären Zuschreibungen geklärt.

Auch an anderen Stellen zeigen die Fallbeispiele, daß die Diskriminierungen, ob positive oder negative, in der Fremdwahrnehmung für die Frauen entscheidende Erfahrungen sind, von denen her ihre Reflexion auf die eigene ethnische und religiöse Zugehörigkeit bzw. Herkunft angeregt wird. Auch wenn sie nicht dazu führt, das Kopftuch anzulegen, so halten diese Erfahrungen doch die Suche nach einem alternativen Selbstbild wach. Dies zeigt sich sehr deutlich bei Evrim, Ayla und Hatice, die die ethnische Zuschreibung als Türkin trotz ihres Aufwachsens in Deutschland aufwerten, indem sie sich als Deutsche und Osmaninnen präsentieren. Die osmanische Kultur beschreiben sie als »hochstehende« und »reiche«. Die drei Frauen drücken damit nicht den Wunsch aus, Religion und Staat wieder stärker zusammenzubinden, sondern zeigen das Bestreben, ihre ethnische nationale Herkunft im kulturellen und intellektuellem Sinne aufzuwerten. Denn eine in Deutschland aufgewachsene türkische Studentin hat nicht den gleichen positiven oder exotischen Status wie eine Französin oder tibetische Buddhistin o. ä.²⁴ Auf diesen

23) Es sollte allerdings m. E. bedacht werden, daß die Abtretung des Themas »Islam« an 15jährige Schülerinnen eine hochgradige politische und theologische Überforderung darstellen kann. Nicht nur, weil dies ein brisantes Thema in der heutigen Zeit ist, sondern auch weil es in Deutschland kaum für Jugendliche angemessene Publikationen gibt, die das Thema von verschiedenen Seiten beleuchten würden, so daß den Jugendlichen Argumente und Positionen zur Auswahl stünden.

Direkte Hinweise auf die Schwierigkeit der Übersetzung der eigenen Erfahrungen im Schulkontext gibt auch Hilal in ihren Ausführungen.

24) Vgl. zur negativen Fremdwahrnehmung des Islam im Unterschied zum Buddhismus Kirsten George u. a.: Das Bild des Islam und des Buddhismus. Eine empirische Studie, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 4/1996, 55-82. Nicht nur »Islam« ist negativ besetzt, ebenso ist die Herkunft aus der Türkei mit der Assoziation von armen Gastarbeiterfamilien verbunden und nicht mit einer interessanten, fremden Kultur. Über das Stigma, das u. a. Türken und Türkinnen in Deutschland begleitet vgl. auch Elçin Kürşat-Ahlers: Das Stigma

Unterschied in der Fremdwahrnehmung reagieren insbesondere diese drei Studentinnen des Samples sehr sensibel.

1.2 Die Aneignungserzählungen als Indikatoren lebensgeschichtlicher Rationalisierungen des Islam: drei Tendenzen

An dem Nebeneinander der Einzelfalldarstellungen wurden die jeweils eigenen Dynamiken der Entwicklung der Religiosität der Frauen sichtbar. Diese unterschiedlichen Entwicklungen sind mit dem Hinweis auf die Pluralität des Islam in Deutschland allein nicht hinreichend erklärt. Schließlich lassen sich die unterschiedlichen Deutungsmuster und Praxisformen von Religiosität, die die Frauen entwickelt haben, nicht auf die Rezeption von diversen bestehenden Ideensystemen zurückführen, in die sie beispielsweise durch ihre Eltern eingeführt worden wären.²⁵ Die Frauen übernehmen weder die durch die erste Generation institutionalisierten Traditionsmuster, noch entwerfen sie selbst neue theologische Ideensysteme.²⁶ Es zeigt sich in den Falldarstellungen vielmehr, daß die Frauen mit ihren alltagsweltlichen Selbstdeutungen nach einer sinnvollen Einbettung des Islam in ihre je besondere lebensgeschichtliche Problem- und Interessenlage suchen.

Wie in Kapitel I beschrieben, ist die Biographie als sinnfällig konstruierte Geschichte des eigenen Lebens der Bezugspunkt für das Individuum in der Moderne, an dem divergierende Erfahrungen aus den Teilbereichen von Gesellschaft interpretiert und sinnvoll zusammengebracht werden müssen. Die spezifisch moderne Rationalisierungsleistung besteht hier also in der lebensgeschichtlichen Anpassung und Problembearbeitung von Religion und/oder mithilfe von Religion.

Für die Musliminnen (und Muslime) der zweiten (und dritten) Generation in Deutschland stehen bislang keine öffentlichen Institutionen der Vermittlung von gegenwärtiger gesellschaftlicher Wirklichkeit und theologischer Relevanz bereit, wie dies beispielsweise für Christen im schulischen Religionsunterricht der Fall

des Einwanderers. Über die Macht, Kultur und Abwehr in Einwanderungsprozessen, in: Dies. (Hg.): Die multikulturelle Gesellschaft: Der Weg zur Gleichstellung? (Ausländerbüro im Amt für Bürgerberatung und Volkshochschule der Stadt Bielefeld). Bielefeld 1992, 41-93.

25) Diese Art der Traditionsübernahme war nur bei Hilal zu beobachten.

26) Vgl. hierzu meine Analyse der institutionellen Parallelentwicklung und in diesem Sinne Emanzipation der islamischen Institutionen für und von Frauen in Kapitel II.1.3. Hier zeigt sich weder eine neue theologische Strömung noch eine Übernahme der Vorgaben der ersten Generation, die die öffentlichen Räume zunächst ohne die Präsenz von Frauen geplant hatten.

ist. Für die befragten Musliminnen muß also berücksichtigt werden, daß sie in dieser Hinsicht in besonderer Weise auf sich selbst gestellt sind, vor allem wenn die Vermittlungsanstrengungen der Eltern von ihnen als kaum noch wahrheitsfähig wahrgenommen werden.(s. o.)

Wie nun greifen die Frauen den Islam für den Aufbau ihrer Lebensgeschichte als sinnvolle biographische Erzählung auf? In den Fallbeispielen wurden schon im einzelnen die persönlichen Bedeutungen und Situationen dargestellt, in denen der Islam für die jungen Frauen relevant wird. Hier werden nun die Konstruktionen der Aneignungsgeschichten erneut typisierend auf die Frage hin betrachtet, welche Rolle der Islam bei der Bestimmung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft spielt. Dabei lassen sich drei Tendenzen lebensgeschichtlicher Verknüpfung mit dem Islam erkennen:

1) In der ersten Tendenz bedeutet die Verbindung der Lebensgeschichte mit dem Islam für die Frauen eine grundlegende Neustrukturierung der Relevanzen. Die Aneignungsgeschichte bestimmte dann fast vollständig die biographische Erzählung. Meine Frage nach ihrer Annäherung an den Islam wurde mit einer Art »Konversionsgeschichte« plausibilisiert, die das Leben in ein vergangenes falsches und ein gegenwärtiges richtiges scheidet.²⁷ Zwar wurde bei den Frauen kein Religionswechsel vollzogen, es zeigte sich aber doch ein neues religiös motiviertes Entscheidungshandeln, das zur Neustrukturierung von alten Werten und Inhalten führte. Solche Erzählmuster treten bei Hatice und Mihriban auf.

Hatice spitzt die Beschreibung ihrer Beziehung zum Islam auf ihre »Religiosität des Herzens« zu, an die sie sich durch ihre »Zeit des Leidens« annäherte. Eine Konsequenz aus dieser Haltung ist, daß Hatice zum einen ihre Lebensgeschichte als individuelle Geschichte mit »Allāh« versteht, die schicksalsartig in ihrem weiteren biographischen Verlauf zur Geltung kommt. Ihre Entwicklung verknüpft sie in biographischer Interpretation mit einer vorkonversionellen Zeit des Leidens in der Schule, der Familie und der Ehe, die ihr als erste Hinführung zu »Allāh« gilt, die sich dann vollständig erst in der Zeit des Studiums vollzog. Fortan ist sowohl in sozialer als auch zeitlicher Dimension der Blick auf die Islamgemäßheit ihrer Lebensweise leitend.

Etwas anders verhält es sich bei Mihriban, die zwar auch eine Art »Konversionsgeschichte« erzählt, allerdings in ihrer kognitiven Ausrichtung das Moment der Innerlichkeit ihrer Religiosität weniger betont. Hier ist das Thema der Auseinandersetzung, die Auflehnung gegen die Geschlechtsrollenvorstellungen der Eltern, zentral. Mihriban spitzt ihre biographische Konstruktion auf ihre Befreiung durch die Entdeckung des emanzipatorischen Gehalts des »wahren Islam« zu. Entlang der Unterscheidung zwischen einem »wahren« und einem falschen »traditio-

27) Vgl. Kapitel I.1.3.1

nellen«, nicht emanzipatorischen Islam grenzt sie sowohl ihre eigene vorkonversionelle Haltung als auch die anderer Muslime und Musliminnen aus. Ihre Aktivitäten stellt sie fortan ganz in den Dienst der Verwirklichung dieses Ziels. Mihriban wird aktiv in der ›inneren Mission‹ der Musliminnen und Muslime, aber auch in der Vermittlung zu deutschen Nichtmuslimen und Nichtmusliminnen. Ihre Zukunft plant sie im Rahmen einer Laufbahn innerhalb der Organisation zur weiteren Durchsetzung ihres Verständnisses von Islam und Emanzipation.

Die Gradlinigkeit der Verknüpfung von Islam und Biographie korrespondiert bei beiden mit einer weitgehenden Priorität der Orientierung auf einen islamischen Alltag hin. Insofern kann hier weniger von einer »Biographisierung des Religiösen« bzw. des Islam gesprochen werden als vielmehr von einer Islamisierung der Biographie: Biographische Selbstthematizierung geschieht fast ausschließlich im Rahmen der Zugehörigkeit zum Islam. Es dominieren bei Mihriban und Hatice die Themen der Autoritätsgewinnung, der Authentizität und der Rolle der Frau im Islam, weil dies die lebensgeschichtlichen Problembezüge sind, die ihre Hinwendung zum Islam motiviert haben. Religiosität wird zudem von ihnen als eine exklusive, andere Lebensziele ausschließende betrachtet.

2) Eine zweite Tendenz, die Frage nach der Hinwendung zum Islam zu beantworten, zeigt sich darin, nicht eine umfassende biographische Gesamtdarstellung zu präsentieren, sondern in verschiedenen nicht unbedingt aufeinander aufbauenden Geschichten unterschiedliche Phasen der Annäherung zu beschreiben. Für diese offenere Form der biographischen Rationalisierung der islamischen Lebensführung stehen die Falldarstellungen von Ayla, Evrim und Ferya.

Ayla verknüpft ihre Aneignung des Islam ganz bewußt mit ihren lebensgeschichtlichen Erfahrungen, die bei ihr zu einem jeweils veränderten Umgang mit dem Islam führten. So berichtet sie davon, daß ihre anfängliche Hinwendung zum Islam mit ihrer heutigen Auffassung wenig gemein habe. Auch ist die Vermittlung durch andere Musliminnen für ihre eigene religiöse Entwicklung von Bedeutung. Der Islam bestimmt weder vollständig ihr gegenwärtiges Leben – so lebt sie in einem gemischt-religiösen und gemischt-kulturellen Umfeld –, noch plant sie ihre Zukunft allein aus dem Blickwinkel ihrer Religionszugehörigkeit.

Ähnlich ist Evrims Schilderung ihrer Annäherung an den Islam im lebensgeschichtlichen Werdegang verortet und insbesondere mit der Erfahrung des Todes ihres Freundes verknüpft. Evrim wählt keinen offensiv religiösen Weg. Sie nähert sich dem Islam eher am Rande ihrer Lebenspraxis an und versteht ihn als spirituelle Ergänzung und ›ganzheitlich‹ ausgerichtetes Korrektiv zu ihrer sonstigen zweckrationalen Lebensplanung.

Bei Ferya ist nun kaum noch eine biographische Plausibilisierung ihrer heutigen religiösen Orientierung zu entdecken. Ihre islamische Religiosität hat sich so universalistisch entwickelt, daß sie kaum noch erkennbare Auswirkungen auf kon-

krete Entscheidungen in ihrem Leben hat. Ihr soziales Engagement und ihre ›humanistische‹ Einstellung macht sie umgekehrt zum Maßstab für jede ›echte‹ religiöse Haltung.

Bei allen drei Frauen zeigt sich die Tendenz, Islam als ethischen Wert und spirituelle Erfahrung in Teile des Alltags fließen zu lassen, ohne daß ihr biographisches Selbstbild davon dominiert würde. Insofern kann man hier von einer »Biographisierung des Islam« sprechen, die sich vor allem in der Form »biographischen Lernens« durch die religiöse Erfahrung mit islamischen Riten und Lehren zeigt.

Während im Selbstverständnis von Hatice und Mihriban Islam etwas ist, von dem her sie ihre Erfahrungen erklären, ist in diesen Fällen – bei Ayla, Evrim und Ferya – Islam bzw. Religion etwas, was ›in der Welt‹ und ihrem Selbstverständnis ›auch‹ existiert. Es zeigte sich in ihren Aneignungsgeschichten, daß sie die islamisch-religiösen Einstellungen nicht als den Lebenslauf übergreifende Orientierungen verstehen, sondern der Islam für sie zur Unterstützung und Klärung ethischer oder spiritueller Orientierung im Alltag dient.

3) In der dritten Tendenz ist kaum eine Prozeßhaftigkeit einer persönlichen Hinwendung zum Islam wahrzunehmen. Die Orientierungen sind weitgehend im sozialisatorischen Rahmen selbstverständlich verankert. Diese Tendenz zeigen Hilal und Nasrin in ihren Selbstdarstellungen.

Auch wenn Hilal von einer »Wende« in ihrem Leben erzählt, ist diese kaum als Wandel ihrer Überzeugungen zu verstehen. Hilal unterscheidet ihre Religiosität von der deutscher »Konvertitinnen«, die »immer alles genau wissen wollen«. Sie charakterisiert ihre religiöse Haltung damit, daß sie in den Islam »hineingeboren« sei, weshalb sie bis heute vieles im religiösen Bereich praktiziere, von dem sie nicht erst den Hintergrund ergründe. Religiöse Sinnggebung erschließt sich für Hilal vor allem aus der familiären Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der *Nurculuk*. Der Islam gehört für Hilal darum in selbstverständlicher Weise zu ihrem Alltag, allerdings gilt dies nur für bestimmte Lebensbereiche. Berufliches Engagement und Freizeitinteressen leiten neben dem familiären und gemeindlichen, religiös bestimmten Bereichen das biographische Selbstverständnis Hilals. Für ihre Lebensplanung ist der Islam dementsprechend nur eine, freilich Grenzen vorgebende, Leitlinie. Ihr Interesse, ihre Persönlichkeit durch die Erfahrung von Neuem immer wieder zu »testen«, ist ihr aber ebenfalls wichtig.

Als ähnlich selbstverständlich, wenn auch in sehr rudimentärer Form, ist die Einbettung des Islam in den Lebenslauf Nasrins zu beschreiben. Nasrin vertritt gänzlich säkulare Ansichten. Der Islam ist kaum als bewußte Einstellung in ihrem Leben präsent. Er hat allenfalls als ›Ornament‹ Bedeutung in der Begegnung mit z. T. unvermeidlichen Übergangsriten (Tod, Hochzeit und Geburt) und Jahresfesten. Insofern hat der Islam auch keine artikulierbare Bedeutung für ihre

Zukunft. Ihre bevorstehende Hochzeit möchte sie zwar möglicherweise mit einem Imam begehen, sicher ist dies für sie aber nicht, da ihr dafür selbst kaum Gründe einfallen.

Während Hilals Leben phasenweise sehr intensiv auf das religiöse Leben ausgerichtet ist, ist dies bei Nasrin nicht der Fall. Bei beiden muß man aber von einer eher traditionellen Einbettung des Islam in den Lebenslauf sprechen. Eine lebensgeschichtliche Rationalisierung des Islam findet hier kaum statt. Selbstverständlichkeit charakterisiert das Verhältnis zum Islam, wenngleich bei Hilal »hochislamische« Tendenzen zu erkennen sind, die sich aber die religiöse Praxis und Überzeugung kaum verändern.

1.3 Resümee

Die Auseinandersetzung der befragten Frauen mit dem Islam spielt sich zwischen den Polen »Distanzierung von der Elterngeneration und ihren traditionellen Erwartungen« und »reflexive Aufnahme der Askription der türkisch-islamischen Identität« ab. Hier konnte zum einen festgestellt werden, daß gerade die befragten kopftuchtragenden Frauen einen partiellen Bruch mit der Tradition vollziehen und sich von den Eltern distanzieren. Zum anderen zeigt sich in der reflexiven Aufnahme der Fremdzuschreibung die Anerkennung, nach einem authentischen, essentiell zu bestimmenden Selbstbild als Muslimin und Türkin zu suchen.

Auffällig ist, daß keine der befragten Frauen Kontakt zu anderen Religionen oder esoterischen Lehren gesucht hat. Auch wenn Ayla, Evrim und Ferya mehr von »Glauben« als von Islam sprechen und auf dessen »fundamentale« Dimension als »Religion« hinweisen, bei der es um »Ethik«, »Sinn« oder »Transzendenz« gehe, ist ihre Beschäftigung mit dem Islam doch nicht allein motiviert durch eine allgemeine Sinnsuche oder Spiritualisierung über das Medium Religion in einer »modernen, orientierungslosen Zeit«. Vielmehr sind ihre verschiedenen Annäherungen an den Islam als eine Suche nach einer »authentischen«, selbständigen Selbstbeschreibung zu verstehen in Auseinandersetzung mit den Fremdzuschreibungen durch die deutsche Gesellschaft wie durch die Elterngeneration. Der Bezug auf den Islam als religiöses Sinnsystem ist darum nicht beliebig. Das Motiv für eine (religiöse) Sinnsuche ist bei den Frauen originär an die Auseinandersetzung mit dem Islam und die Identifikation als Türkin und Muslimin gebunden. Wie sich zeigte, ist dennoch die Hinwendung zum Islam als Religion zu einer Entscheidung geworden, die in unterschiedlichen Tendenzen das biographische Selbstverständnis leitet. Bei Hatice und Mihriban wird die Lebensgeschichte gänzlich über die Hinwendung zum Islam geleitet. Der Islam wird zum zentralen Medium der biographischen Selbstthematisierung, die hier die Form einer (inner-islamischen) »Konversionsgeschichte« erhält.

Bei Ayla, Evrim und Ferya ist die Hinwendung zum Islam zwar in ihre jeweiligen lebensgeschichtlichen Problemlagen eingebettet. Diese Frauen weisen aber auf Veränderungen in ihrem Islambild hin, die sie durch den Fortschritt in ihrer persönlichen Entwicklung vollzogen hätten. D. h., der Islam ist für sie eine sinnvolle Orientierungsdimension auf die sie an je verschiedenen biographischen Stationen verschieden zurückgreifen.

Auch Hilal, die in ihrer Selbstbeschreibung ein weitgehend traditionelles Verhältnis zum Islam vertritt, tut dies im Modus einer mehr oder weniger intensiven Entscheidung durch ihre Wende plausibilisiert. Nasrin ordnet den Islam bestimmten Lebensbereichen zu (Familie, Lebensstationen, bestimmtes sittliches Verhalten) und nutzt ihn eher zur Ausschmückung verschiedener Lebensphasen denn als Medium der Selbstthematization.

2. Tendenzen der Subjektivierung und Verinnerlichung islamischer Praxis

2.1 Die Pflichten

Nach allgemeiner Auffassung beruht der Islam auf den fünf *arkan*, den »Grundpfeilern«, die zu den zentralen Pflichten eines Muslim gehören. Aufgrund dieser Zentrierung auf die Religionspraxis, die auch im Zentrum der theoretischen Reflexion im Bereich islamischer Wissenschaft, der »Rechtswissenschaft« (*fiqh*) steht, wird von einer »orthopraktischen« Lehre des Islam gesprochen.²⁸ Zu den »Grundpfeilern« gehören das »Glaubensbekenntnis« (*šahāda*), das »Ritualgebet« (*ṣalāt*), das »Almosengeben« (*zakāt*), das »Fasten« (*ṣawm*) und die »Pilgerfahrt« (*ḥaǧǧ*). Diese Fünferzahl ist als solche nicht im Koran aufgeführt und stand nicht immer schon fest, heute ist sie aber sowohl von den Sunniten als auch den Schiiten als gültig anerkannt. Die *šahāda* gehört zwar zu den fünf Grundpfeilern, ist aber eher Gegenstand einer »systematischen Theologie« (*'ilm al-kalām*); nur die vier anderen Gebote bilden die grundlegenden »religiösen Handlungen« (*'ibādāt*), die den Alltag eines Muslims bestimmen und die in den Rechtsbüchern verhandelt werden.²⁹

28) Montgomery Watt / Alford T. Welch: Der Islam I: Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben (Religionen der Menschheit, hg. v. Christel Mathias Schröder, Bd. 25,1). Stuttgart u. a. 1980, 251.

29) Vgl. Hartmann a. a. O. 1944, 65 ff.

2.1.1 Das Gebet

Das fünfmalige Ritualgebet meint nicht ein freies Gebet, das es im Islam ebenfalls gibt (*du'ā*), sondern einen bis ins Einzelne vorgeschriebenen Komplex von Handlungen und (arabischen) Rezitationen.³⁰ Seine fünfmalige Ausführung pro Tag geht zwar nicht auf den Koran zurück, ist aber in allen Rechtsschulen als muslimische Pflicht festgeschrieben.³¹ Das rituelle Gebet kann an jedem sauberen Ort abgehalten werden. Empfohlen wird es den Männern als gemeinschaftliches Handeln in der Moschee, insbesondere am Freitag Mittag, an dem zusätzlich zum Gebet eine Predigt gehalten wird. Den Frauen wird die Anwesenheit in der Moschee nicht verboten, aber auch nicht empfohlen.³² Zu seiner genauen und gültigen Verrichtung gehört die »Reinheit der Glieder«, die »Bedeckung der Blöße«, die »Reinheit des Bodens«, die »Gewißheit, das die Gebetszeit da ist« und die »Ausrichtung in Richtung Mekka«.³³ Zudem wird vor dem Beginn jeder (religiös rituellen) Handlung die »Absicht« (*niyya*) ausgesprochen, die benennt, welche religiöse Handlung gerade verrichtet werden soll.³⁴

Nicht nur in der heutigen, auch in früheren Zeiten bedeutete diese fünfmalige Verpflichtung sowohl in ländlichen als auch städtischen Gegenden eine Behinderung für die Arbeit und war darum oft kaum ausführbar. In der türkischen Tradition hat sich darum die Sitte entwickelt, die Pflicht des *namaz* für das Alter aufzuschieben und dann die versäumten Gebete nachzuholen. Entsprechend des islamischen Rechts, daß Kranke, menstruierende Frauen, Kinder, Reisende etc., die das Fasten nicht verrichten können, dies später nachholen sollen, gilt auch die Gebetspflicht als im gesamten Leben verrechenbar.³⁵

In den Fallbeispielen zeigen sich nun diverse Tendenzen im Umgang mit dem Ritualgebet:

Die Betonung der Notwendigkeit der inneren Beteiligung, die schon als erste kritische Reaktion auf den Zerfall der Selbstverständlichkeit der Autorität der religiösen Rituale gedeutet werden kann, wurde bei Hilal hervorgehoben. So beur-

30) Vgl. ebd. 67 ff. und Watt / Welch a. a. O. 1980, 262 ff.

31) Schon Ende des letzten Jahrhunderts gab es bei den klassischen »Modernisten« Stellungnahmen zur Reduzierung der Pflichtgebete und einer Lockerung der festen Gebetsordnung, vgl. dazu Johannes M. S. Baljon: *Modern Muslim Koran Interpretation*. Leiden 1961, 78.

32) Artikel *ṣalāt* im Handwörterbuch des Islam, hg. v. Arent J. Wensinck / Johannes H. Kramers. Leiden 1946 (Reprint 1973), 641.

33) Vgl. Hartmann a. a. O. 1944, 67 ff.

34) Ebd.

35) Vgl. Schiffauer a. a. O. 1988, 150. Und vgl. dazu die sich auf das Fasten beziehenden Regelungen im Koran: Sure 2,183 und 185.

teilt sie ihre Gebetspraxis vor ihrer »Wende« als defizitär, da sie die Gebete unbetet ausgeführt habe. Heute dagegen verrichte sie die Pflichten und das Gebet »bewußt«. Dies bezieht sie vor allem darauf, daß sie die Gebete heute aus Überzeugung und darum freiwillig verrichte. Zur Aufrechterhaltung ihrer religiösen Motivation ist ihr die emotionale religiöse Erbauung in ihrer speziellen *Nurculuk-»Mädchengruppe«* wichtig.

Mihriban hingegen legt besonderen Wert auf den Aspekt des Verstehens der gesprochenen Worte. Überdies hebt sie den symbolisch rituellen Charakter des die Muslime und Musliminnen solidarisch verbindenden und einigenden Pflichtgebets hervor. Wichtig ist ihr dabei ein gewisser öffentlicher Charakter (Ausübung in der Moschee) und die Beteiligung als Frau als Zeichen der Gleichberechtigung gegenüber den Männern.

Ähnliche Bedeutung hat das Gebet auch für Hatice. In ihrer Deutung des *namaz* als persönliche Ansprache zu Gott zeigt sich, daß es Hatice besonders wichtig ist, die Bedeutung der Rezitationen zu verstehen; alles andere hält sie für »schwachsinnig«. Hatices Ziel ist es, durch die Ausübung des Pflichtgebets die weitestgehende Hingabe an »Allāh« zu erlangen. Darum versucht sie manchmal, zusätzlich zu den fünf Gebeten noch ein freiwilliges Nachtgebet einzufügen. Der Sinn der Pflicht liegt ihrer Ansicht nach nicht in der korrekten Ausführung der gebotenen Fünferzahl, sondern darin, sich möglichst häufig dem Gebet zuzuwenden, zur methodischen Unterstützung der Ausrichtung ihrer Gedanken in allem Tun auf »Allāh«.

Im Gegensatz dazu beschreibt Ayla, daß sie nur »phasenartig« bete und zwar dann, wenn sie das »Bedürfnis« dazu verspüre. Dies sei nicht täglich der Fall. Ihr Gebet verrichte sie auch nicht in der rituellen Form des *namaz*, sondern sie rezitiere mit Vorlage aus dem arabischen Koran und sie lese manchmal auch die Übersetzung dazu. Der arabische Klang der Worte als meditatives Element sei ihr dabei genauso wichtig wie das Nachdenken über die Bedeutungen der konkreten Koranverse.

Ähnlich wie Evrim dies für ihre sporadischen aber korrekten Ausführungen des Ritualgebets beschreibt, genießt auch Ayla ihre Form des Gebets als Erlebnis der kurzzeitigen Distanz zum Alltag, dem Gefühl der »Entgrenzung« und der »Geschöpflichkeit«.

Ferya hingegen betet das *namaz* nur in der Gemeinschaft, wenn sie die Moschee zum Ramadan besucht. Außerhalb dieser Festzeit spricht sie nur ab und zu mit ihren Kindern ein freies Abendgebet. Islam als Religion benötige ihrer Meinung nach solche »äußeren« Formen eigentlich nicht.

2.1.2 Das Almosengeben

Das Almosengeben ist die religiöse Pflicht, von seinem Vermögen an Arme, Bedürftige u. a. abzugeben.³⁶ Schon während der medinensischen Zeit des Propheten wurde die Abgabe zu einer Art Steuer für das Gemeinwesen. In den Rechtsschulen wurde dann die jeweils genaue Höhe der notwendigen Abgabe vom Vermögen berechnet.³⁷

In bezug auf das Almosengeben ist es schwierig, eine Einschätzung der verschiedenen Praktiken und Einstellungen der befragten Frauen zu geben, da die Frauen – wie Ayla bemerkt – noch kein Einkommen haben und darum selbst zu den »Hilfsbedürftigen« d. h. zu den potentiellen Empfängern von Almosen gehören.

Nur Hilal hat ein regelmäßiges Einkommen, von dem sie den pflichtgemäßen Anteil (2,5 % des finanziellen Vermögens) meist an weitläufige Verwandte in der Türkei abgibt. Ferya nennt auf meine Nachfrage ihre regelmäßige finanzielle Unterstützung für den Lebensunterhalt der Großmutter in der Türkei – ohne sich auf eine pflichtgemäße Höhe zu beziehen. Hatice, Ayla und Evrim betonen, daß sie »immer etwas geben, wenn sie können«. Auch bei ihnen spielt das Verhältnis zu einer »pflichtgemäßen« vorgeschriebenen Höhe keine Rolle.

2.1.3 Das Fasten

Das jährliche Fasten im Monat Ramadan stellt wie auch das fünfmalige Gebet eine besonders hohe Anforderung an die religiöse Praxis von Musliminnen und Muslimen dar. Wie das Gebet gilt es für alle erwachsenen und gesunden Musliminnen und Muslime als Pflicht. Zwar wird es nicht von allen Musliminnen und Muslimen über den ganzen Monat eingehalten, aber selbst unter den weniger streng praktizierenden ist der Ramadan schon aufgrund seines Festcharakters (v. a. in den Nächten des zweiten Drittels und am anschließenden sog. Zuckerfest) beliebt und wird mitgefeiert. So betont selbst Nasrin, daß sie großen Respekt vor der Leistung der Fastenden habe und immer versuche, während dieser Zeit wenig zu essen und keinen Alkohol zu sich zu nehmen. Auch Evrim und Ferya halten weitgehend das Fasten ein und Ferya geht sogar zum abendlichen Fastenbrechen manchmal in die Moschee.

Insgesamt werden von allen Frauen sowohl der gemeinschaftliche Charakter des Festes als auch der Charakter der Mäßigung im Genuß allgemein als positive religiöse Eigenschaften des Islam geschätzt. Als Fest, bei dem die Herabsendung

36) Vgl. Sure 9,60.

37) Vgl. Hartmann: a. a. O. 1944, 69 f.

des Koran gefeiert wird (insbesondere in der *lailat al-qadr* vom 26. auf den 27. Ramadan), bildet es außerdem geradezu das Zentrum der islamischen Feste und wird ähnlich wie in christlichen Ländern das Weihnachtsfest auch von weniger engagiert Gläubigen begangen.

2.1.4 Die Pilgerfahrt

Die Pilgerfahrt ist ebenfalls für jeden Muslim und jede Muslimin, der oder die die Möglichkeit dazu hat, einmal im Leben eine Pflicht.³⁸ Frauen sollen die Fahrt nicht ohne männliche Begleitung unternehmen.

Insgesamt ist eine Zunahme der Teilnahme in den letzten Jahren zu beobachten, wahrscheinlich wegen der Steigerung des Einkommens und der Erleichterung und Verbilligung der Reiseaufwendungen.

Die Pilgerfahrt ist traditionell etwas, mit dem sich Muslime und Musliminnen erst im fortgeschrittenen Alter beschäftigen, zum einen sicherlich wegen des finanziellen Aufwandes, zum anderen aber, weil der durch den *ḥaǧǧ* erreichte religiöse »Reinheitszustand« nach der Fahrt zu einem korrekten religiösen Leben im Alltag verpflichtet.

Für Hatice, die lieber heute als morgen eine Pilgerfahrt nach Mekka durchführen möchte, ist die Fahrt nur wegen des finanziellen Aspekts noch aufgeschoben; die religiöse Verpflichtung, die dies, jedenfalls subjektiv, mit sich bringt, sieht sie nicht kritisch. Im Gegenteil scheint es Hatice geradezu auch zu dieser Form des Bekenntnisses zu drängen.

Hilal und Mihriban wollen einmal in ihrem Leben nach Mekka zur Pilgerfahrt reisen, verschieben aber dieses Vorhaben deutlich in die Zukunft. Die Pilgerreise ist ihnen derzeit kein besonderes religiöses Anliegen.

Ayla war bereits in Mekka – nicht als Pilgerin im Monat *Dul-ḥiǧǧa*, sondern als Touristin –,³⁹ sie beschreibt ihre Reise relativ distanziert. Zwar sei es für sie eine großartige Erfahrung gewesen, so viele Muslime und Musliminnen aus aller Welt zu treffen, aber solche Massentreffen hätten auch etwas beängstigendes an sich. Ein religiöses Erleben verbindet Ayla mit dem Besuch von Mekka nicht.

38) Vgl. S 3,96-97. Der *ḥaǧǧ* ist ein Komplex von Zeremonien in Mekka, rund um die Kaaba und auf den Berg Arafat, die in diesem Rahmen nicht alle wiedergegeben werden können. Siehe dazu z. B.: Hartmann a. a. O. 1944, 71-74 und Watt / Welch a. a. O. 1980, 327-340 oder auch den Erlebnisbericht von Murad Wilfried Hofmann: *Meine Reise nach Mekka. Ein Deutscher lebt den Islam.* München 1996.

39) Der *ḥaǧǧ* in seinem vollständigen Sinne kann nur während des Monats *Dul-ḥiǧǧa* vollzogen werden. Zu anderen Zeitpunkten ist wohl eine sog. »kleine Zeremonie« möglich, die als fromme Handlung gilt, nicht aber als der im »Weihezustand« (*'iḥrām*) vollzogene eigentliche *ḥaǧǧ*.

Ähnlich distanziert steht auch Evrim dem *ḥağğ* gegenüber. Auch sie möchte einmal nach Mekka reisen, aber vor allem aus Interesse an diesem Ort als besonderen historischen Ort. Ohne direkte Kritik an den Ausführungen des Rituals zu äußern, machen beide Frauen doch deutlich, daß sie die Möglichkeit religiöser Erfahrung für sich selber nicht mit einem solchen Massenritual verbinden mögen.

Ferya und Nasrin lehnen demgegenüber dieses Ritual für sich kategorisch ab. Als religiöser Ausdruck kommt es für sie nicht in Frage und bleibt bedeutungslos.

2.2 Resümee: drei Tendenzen

Zusammenfassend lassen sich im Umgang mit den Pflichten wiederum drei Tendenzen erkennen:

1) Eine traditionelle Weiterführung der Pflichten wird weitgehend durch Hilal unternommen. Sie betet vorschriftsgemäß alle fünf Ritualgebete, auch bei der Arbeit, und sie gibt die Almosen in der pflichtgemäßen Höhe ab. Sie fastet und sie wird einmal den *ḥağğ* begehen, weil er zur Erfüllung ihrer religiösen Pflicht gehört. Bei Hilal sind zwar auch erste Subjektivierungen in ihrem Verständnis der Ausübung der Pflichten zu bemerken, wenn sie betont, daß es erstrebenswert sei, einen »bewußten« Umgang mit der Praxis zu pflegen, der sich durch eine innere Beteiligung auszeichne, die wiederum auch durch die Kenntnis des Inhalts und des Sinns der Worte und Handlungen erreicht werde. Eine solche Auffassung geht sicherlich auf ihre Zugehörigkeit zu den *Nurculuk* zurück, weist aber darüber hinaus auf den auch von ihr als notwendig empfundenen Entscheidungscharakter der Anpassung an die islamische Tradition hin. An der traditionellen Auffassung, daß es an einer korrekten Ausführung der Gebote liege, ob sie jenseitig als verdienstvoll angerechnet werden, hält Hilal fest.

Nasrin begeht zwar keine der islamischen Pflichten außer der Feier des Ramadan, aber aufgrund ihrer Vorstellung dessen, was sie als Maßstab religiöser Pflichterfüllung ablehnt, ist sie hier zu nennen.

Zudem wurde in beiden Gesprächen deutlich, daß ihnen die familiären Feste im Lebensverlauf (Hochzeit, Geburt, Tod) als »islamische« wichtig sind. Ohne daß beide genauere religiös bestimmte Erläuterungen dazu gaben, äußerten sie aber ihr Gefallen daran. Dies weist nochmals auf ihre eher traditionale, familienorientierte Religiosität hin. In beiden Beispielen finden sich also weniger subjektivierte Ausprägungen im Umgang mit den Pflichten als vielmehr ein traditionales Verständnis von religiösem Handeln als wirkmächtiges vor allem durch seine Form.

2) Auch Hatice und Mihriban verstehen die islamischen Pflichten samt ihrer Form als verbindliche islamische Tradition. Für beide ist allerdings sehr wichtig, daß sie die rezitierten Worte beim Gebet etwa verstehen können. Und beide steigern ihre Aneignung der Pflichten ins Subjektive durch besondere Formen der ›Übererfüllung‹: Hatice in ihrer fundamentalen »Erziehung ihres Selbst« durch die täglichen und auch nächtlichen Gebete als Methodik, ihr gesamtes Leben auf »Allāh« auszurichten; und Mihriban mit Hilfe ihrer Durchsetzung des Betens in der Moschee als solidarische und emanzipierende Geste. Man kann bei beiden die Übererfüllung der Gebetspflichten als subjektivierende und selbstdisziplinierende religiöse Methodik verstehen. Zwar werden die Praktiken auch in ihrer Form eingehalten, aber unabdingbare Aufgabe für sie ist es, diese zu einer inneren Haltung zu steigern. Diese innere Haltung zeigt sich aber erst in Vollendung, wenn sie auch Einfluß auf die äußere Lebensführung hat: äußere Umstände, die eine korrekte Ausführung der Praktiken wie das Fasten oder das Beten verhindern, sind danach möglichst zu meiden.

3) In der dritten Tendenz zeigt sich ein höchst subjektivierter und verinnerlichter Umgang mit den religiösen Ritualen im Islam. Ayla und Ferya beurteilen die religiösen Regeln wie auch die Gebote der Einhaltung ihrer äußeren Form kritisch. Ihnen ist das freie Gebet als »authentischer«, »innerer« Ausdruck der Beziehung zu Gott wichtiger. Auch Evrim – die allerdings gerne das Ritualgebet ausführt – wie Ayla und Ferya gehen selbstverständlich von der nachgeordneten Wertigkeit des Gebets zu anderen beruflichen (Evrin) oder sozialetischen (Evrin, Ayla, Ferya) Tätigkeiten im Alltag aus. Die Quantität der Ausführung des Ritualgebets, die Pflicht der Pilgerfahrt und das Fasten in seiner strikten Form verlieren ihren Verdienstcharakter, nur die innere Beteiligung zählt.

Es zeigte sich in vergleichender Perspektive in verschiedenen Graden ein subjektivierter Umgang mit den Ritualen, der auf verschiedene Arten auf Verinnerlichung der Bedeutung drängt, wobei dies nicht in jedem Fall eine Vernachlässigung der äußeren Form nach sich zieht. Im Gegenteil zeigt sich in der ersten Tendenz eine Beibehaltung der äußeren Form und nur eine leichte Modifizierung durch die Relevanz der inneren Beteiligung am Ritual, durch die die Tradition auf der Basis der freiwilligen Entscheidung weitergeführt werden kann. In der zweiten Tendenz ist eine subjektivierende Aneignung der Rituale durch eine Art ›Übererfüllung‹ zu konstatieren. Diese ›Übererfüllung‹ ist zwar durch eine starke Verinnerlichung der Bedeutsamkeit des Rituals getragen, impliziert aber gleichzeitig die strikte Beibehaltung seiner äußeren rituellen Form. In der dritten Tendenz dann wurde eine Modifizierung der Rituale in der weitgehenden Abwertung seiner äußeren Form vorgenommen.

Insgesamt ist festzustellen, daß die Fokussierung auf die Erfüllung der Pflichten schon eine »hochislamische« Zuspitzung der religiösen Praxis bedeutet. Die befragten Frauen begehen kaum weitere volksreligiöse Feste und Zeremonien (außer Hilal). Wenn dies doch berichtet wurde, dann nur im Zusammenhang mit einem Besuch der Eltern (z. B. bei Evrim und Ayla). Diese Entwicklung ist sicherlich zum einen dem Bruch mit lokalen Traditionen in der Türkei geschuldet, die in Deutschland nicht weiter aufrechterhalten werden (können). Zum anderen entspricht ein solcher »hochislamischer« Praxisvollzug, der sich vor allem auf koranisch verbürgte Aussagen bezieht, einem gebildeten und städtischen Milieu, in das die Frauen durch ihre schulische Laufbahn sozialisiert sind.

3. Strategien der Modernisierung islamischer Lebensführung

Die Veränderungen im Umgang mit den Pflichten zeigten Subjektivierungs- und Verinnerlichungstendenzen in der religiösen Praxis der Frauen auf. In einem vertiefenden Blick werden nun weitere religiöse Handlungsstrategien und Deutungsmuster der islamischen Lebensführung der Musliminnen herausgearbeitet, die besondere Formen von Modernisierungstendenzen aufzeigen.

3.1 Ästhetisierung als neue Form der Evidenz von Tradition

Es wurde im ersten Abschnitt deutlich, daß sich die befragten Musliminnen von ihrem Selbstverständnis her als eigenständige neue Generation verstehen. Die Konsequenz daraus war nicht in jedem Fall ein radikaler Bruch mit der religiösen Tradition der Eltern, wenngleich eine »ungebrochene« Übernahme der Elterntradition nirgends zu beobachten ist. Auch bei einer »bewußt« traditionsbezogenen Haltung – wie im Fall Hilal – zeigen sich Veränderungen in der islamischen Lebensführung gegenüber der Elterntradition.

Eine Möglichkeit, trotz Zustimmung zu einer traditionellen Weiterführung der islamischen Praxis der Elterngeneration größere Handlungsfreiheit zu erlangen, ist die Ästhetisierung von traditionell kaum integrierbaren Weltauffassungen. Hier ist beispielsweise an Hilals ästhetisches Urteil zur Tradition der »Achtung der Älteren« im Islam zu erinnern, welche sie als »schön« aber nicht angemessen für den beruflichen Alltag erachtet. Das ästhetische Urteil erlaubt ihr sowohl die Achtung der Älteren im religiös-traditionellen Bereich aufrecht zu erhalten, als auch im Berufsleben dieses Gebot nicht zu ernst zu nehmen.

Das ästhetische Urteil ist hier ein Verweis auf eine innere Anschauung, die als solche unantastbar, weil argumentativ kaum greifbar ist.⁴⁰ Damit führt es zur Preisgabe rationaler Konsistenzanforderungen und legitimiert eine ›anti-essentielle‹, pragmatische Abwehr eines Rationalisierungsdrucks einerseits, unter Einhaltung der Individualisierungserwartung andererseits.⁴¹ Die Handlungsmöglichkeiten werden dadurch flexibel gehalten, denn alle Elemente können je nach Situation und Kontext jederzeit in bzw. außer Kraft gesetzt werden. Einer Entscheidung über den Wahrheitsgehalt der Tradition kann dadurch ausgewichen werden. Bei Hilal bedeutet dies konkret, daß sie beide Handlungsorientierungen, »Achtung der Älteren« und »Durchsetzen vor Vorgesetzten«, je nach Kontext einsetzt.

Eine grundsätzliche Rückwirkung in den religiösen Bereich, die möglicherweise auf eine stärkere Verinnerlichung der Legitimation der Praxis hinauslaufen würde, wird durch die Ästhetisierung vermieden. Die Flexibilisierung der Handlungsmöglichkeiten führt darum nicht unbedingt zur Individualisierung der Entscheidungen, wohl aber zur pragmatischen Versöhnung verschiedener Handlungsbereiche und -ziele. Hilal ist eben weit davon entfernt, ihren gesamten Alltag zu islamisieren. Hinter ihrer islamischen Lebensführung steht vielmehr die Anerkennung eines säkularen Bereichs, »in dem die Menschen alle gleich sind«, und der frei von religiöser Kontrolle ist. Sie strebt an, die gelernten Plausibilitäten im Rahmen ihrer Familie und der Religion weitgehend zu bewahren, ohne sich im beruflichen und freizeitmäßigen Alltag zu sehr einschränken zu lassen.

Die Strategie der Ästhetisierung von religiöser Tradition ist stärker noch bei Nasrin zu beobachten. Ihr Leben ist vorwiegend geprägt durch eine säkulare Lebensführung, die sie mit einer nur noch ästhetisch begründeten Bindung an religiöse Traditionselemente der Eltern ›schmückt‹. So macht sie einzig noch ästhetische Argumente geltend, um an Wendepunkten im Lebenslauf oder zu jahreszeitlichen Festen religiös-rituelle Elemente hinzu zu nehmen.

Insgesamt mischt sich auch hier eine traditionale islamische Lebensführung, mit einer pragmatischen und ästhetisierenden Haltung. Hierdurch wird zum einen eine grundsätzliche Abgrenzung zwischen säkularen und religiösen Lebensbereichen vorgenommen. Zum anderen werden situationsbezogene Urteile gegen religiöse Wahrheitsansprüche durch deren Ästhetisierung durchgesetzt und damit mögliche Spannungen zwischen traditionaler Anpassung und moderner Gestaltung von Wirklichkeit überbrückt.

40) Vgl. dazu Schulze a. a. O. 1993, 39 f. und Kapitel I.1.1.3.

41) Ebd.

3.2 Die heilende Wirkung des Islam als postscripturalistische Form von Glaubensgewißheit

Eine andere Strategie der Bewältigung von Dissonanzen zwischen religiösen und nicht religiösen Lebensbereichen ist in einer radikalen Verinnerlichung der Wahrfähigkeit der islamischen Pflichten zu beobachten. Insbesondere Evrim zeigt diesen Umgang mit religiöser Tradition. Sie führt aus, wie das religiöse Ritual ihr Unterstützung für den Alltag gibt, indem es ihr Selbstbewußtsein stärkt. Diese Leistung impliziert für Evrim gleichzeitig die Legitimation für die Ausübung des Rituals. Sie erlangt über diese Erfahrung von Selbstbewußtsein im Akt des Rituals eine neue Art der Glaubensgewißheit: Nicht die kanonisierten Texte (Koran und *sunna*) als objektiv und historisch gegebene religiöse Autoritäten legitimieren die Wahrheit der Offenbarung, sondern Wahrheit wird durch spirituelle Erkenntnis, dem inneren Gefühl der Authentizität ›erkannt‹: Glaubens- und Selbstgewißheit verschmelzen hier ineinander; der Islam ist wahr, weil er für das Selbst heilsam ist. Evrim »merkt«, daß der Islam ihr ›gut tut‹. So verweist sie nicht nur auf ihre spirituelle Erfahrung einer Horizonterweiterung in Blick auf ein transzendentes ›Mehr‹, auf die Erkenntnis von Sinntranszendenz, sondern auch auf die von ihr körperlich erfahrene heilsame Wirkung der islamischen Riten wie das Gebet, das Fasten und das Schweinefleischverbot.⁴²

Eine religiöse Wahrheit, die ›weh‹ täte oder das eigene Selbstverständnis verunsichern würde – wie beispielsweise für Evrim das Kopftuchtragen oder die Unterlassung vorehelicher körperlicher Nähe – wäre aus dieser Perspektive inakzeptabel; religiöse Wahrheit und gegenwärtiges spürbares Heil sind hier eins. Der Islam wird zur »Sorge um das Selbst« im Hier und Jetzt. Maßstab zur Beurteilung der Richtigkeit der islamischen Praxis ist der Mensch.

Evrим vermischt diese individualistische und säkularisierte spirituelle Herangehensweise an den Islam nicht etwa mit anderen esoterischen »Selbstfindungs-« und Heilungsangeboten. Auch ihr geht es originär um die Aneignung einer »authentischen« islamischen Lebensführung. Diese nimmt aber Formen einer »spirituellen Suche« und eines »biographischen Lernens« an. Evrim nutzt das rituelle Angebot des Islam für eine spirituelle Selbstthematization. Ayla, die in ähnlicher Weise wie Evrim ihre »Meditationen« über den arabischen Koran als Substitut für das Ritualgebet beschreibt, nutzt ganz konkret das Angebot z. B. deutscher Sufi-Schriften⁴³ zur Erbauung und Unterstützung ihrer spirituellen Erfahrung und islamischen Lebensweise.

42) Sie erklärt sich die heilsame Wirkung auch säkular-immanent: Das Fasten reinige den Körper, die Bewegungen beim Gebet und die Waschung vorher beleben den Kreislauf und Schweinefleisch sei eben ungesünder und fetthaltiger als anderes Fleisch.

43) Z. B. nennt Ayla hier: Steff Steffan: Sufi-Praxis. Braunschweig 1992.

3.3 Ethisierung und Universalisierung islamischer Gebote

Wie gezeigt, wird vor allem von Ayla und von Ferya von den Pflichten als ›Äußerlichkeiten‹ Abstand genommen. Religiosität ist für sie in erster Linie »Glaube an Gott«. Die Auffassung, daß man durch die Ausübung der religiösen Pflichten Verdienst für das Jenseits sammle – wie Hilal dies explizit vertritt –, lehnen sie als religiöse Haltung ab. Ihr Blick richtet sich auf den diesseitigen Auftrag des Islam, der für sie vornehmlich im »zwischenmenschlichen Bereich« liegt: Insofern hat der Islam für sie »im ganzen Leben« Relevanz, aber nicht als rituelle Handlung, sondern als ethische Aufgabe, in »Frieden« (Ferya) und »Nächstenliebe« (Ayla) miteinander zu leben. Die Verinnerlichung zeigt sich bei den beiden Frauen weniger als Spiritualisierung, wie bei Evrim – wenngleich bei Ayla dazu auch Ansätze zu bemerken sind – als vielmehr als Ethisierung der Pflichtrituale und religiöser Gebote.

Diese Ethisierung religiöser Gebote radikalisiert einerseits das Selbstverständnis der Lebensführung zu einer insgesamt islamisch fundierten. Andererseits impliziert diese Haltung einen ersten Schritt zur Säkularisierung, denn durch sie werden konkrete islamische Glaubensformen in universale Sinnbezüge transformiert: aus vormals exklusiven islamischen Geboten werden inklusive universale zwischenmenschliche Gebote, die sich für die beiden Frauen (noch) vor allem in der Religion des Islam ausdrücken. So ist es für Ferya zum Beispiel grundsätzlich kein Problem Alkohol zu trinken, wenn man dadurch nicht anderen Menschen schadet. Und für Ayla liegt es im Bereich des islamisch möglichen, das Kopftuch abzulegen, wenn dadurch eine soziale Begegnung mit Nichtmuslimen eher ermöglicht wird oder mit einem Nichtmuslim eine intime Beziehung einzugehen, wenn dies ein gläubiger und guter Mensch ist.

Die Tendenz der Ethisierung zur Universalisierung zeigt sich besonders deutlich in der inklusivistischen Ansicht über die drei monotheistischen Buchreligionen von Ayla und Ferya. Die drei Religionen werden von ihnen kaum unterschieden, insofern sie diese einerseits in ihrem (sozialethischen) Wert als gleichberechtigt anerkennen. Andererseits aber nimmt der Islam für sie eine besondere Stellung ein, weil nur von ihm aus – als die letzte Offenbarung – eine ›echte‹ inklusivistische Haltung möglich sei.

Auch hier gilt wieder: Für beide Frauen ist ihre Auseinandersetzung mit dem Islam als Religion nicht beliebig. Es geht um die Suche nach Möglichkeiten der Akzeptanz des Islam vor dem Horizont ihrer bereits säkularisierten Sicht auf die Welt. Insofern ringen sie für sich um ›gute Gründe‹ für eine islamische Lebensführung, die sie in der ethischen, universalistischen religiösen Haltung finden.

3.4 Modernisierung des Islam als Islamisierung der Moderne

Jenseits solcher impliziten Strategien der modernen Neubegründung islamischer Religiosität durch die befragten Frauen sind Formen der offensiven Islamisierung der Lebensführung zu beobachten. Hatice und Mihriban weisen diese Form von Islamisierung ihrer Lebensführung auf. Durch die Beschäftigung mit den Quellen des Islam (Koran und *sunna*) und den Bezug auf die Praxis der vier rechtgeleiteten Kalifen, streben sie an, sich von »traditionellen« islamischen Vorstellungen zu lösen und die Modernität des »wahren« Islam nachzuweisen. Dabei bleibt Kritik an der »westlichen«, weil säkularen Moderne nicht aus, wenngleich eine ihrer grundlegenden Fundamente, die Selbstbestimmtheit der Person – vor allem auch der weiblichen – nicht angetastet wird.

Mit dieser Form der Aneignung des Islam ist weniger eine Subjektivierung und Verinnerlichung vormals alltäglich gelebter islamischer Gebote angestrebt als vielmehr eine »Hochislamisierung« im Sinne von intellektueller und persönlich engagierter Aneignung islamischen Wissens, durch das nach einem umfassenden alternativen islamisch bestimmten Lebenskonzept gesucht wird.

In den Interviews unterscheiden Mihriban und Hatice immer wieder zwischen dem »wahren« Islam, der sich auf die Wurzeln bezieht, und dem »traditionellen« Islam der Elterngeneration. Über die Erforschung der Wurzeln der Gebote wollen sie erstarrte und fehlgeleitete Sitten des türkisch traditionellen Islam der Elterngeneration kritisieren. Dazu lesen Hatice und Mihriban regelmäßig im Koran (in türkischer und deutscher Übersetzung), in religiöser Sekundär- bzw. Erbauungsliteratur,⁴⁴ und sie haben *tafsir*-Gruppen gebildet – Mihriban institutionalisiert in der Moscheegemeinde, Hatice auf der Basis von lockeren Treffen mit Freundinnen.⁴⁵ Hatice ist in einem Arbeitskreis islamischer Pädagogen engagiert und besucht auch schonmal Vorträge im »Haus des Islam«. Hatice zählt zu ihrer Lektüre zudem Schriften von Sayyid Qutb. Sie versteht sie als eine Ergänzung zu ihrem Zweitstudium Politik an der Universität.⁴⁶ Dabei meint dieser Verweis auf die Schriften Qutbs bei ihr kaum eine militante Anhängerschaft zur Muslimbruder-

44) Im Türkischen sind nach Aussagen der befragten Frauen vor allem Prophetenbiographien und Biographien der »Mütter der Gläubigen« beliebt. Zudem ist auf den mittlerweile ansehnlichen Markt der ins Deutsche übersetzten islamischen Literatur und zum Teil auch deutscher islamischer Literatur hinzuweisen (vgl. die Listen »Islamische Literatur in deutscher Sprache« des Buchversands Adel El-Domiatty, Braunschweig).

45) Vgl. zur Institution der »Schwesterngruppen« Kapitel II.1.3.

46) Sie führte dies im Interview nicht weiter aus. Vermutlich stützt sie sich vor allem auf die deutsche Übersetzung Qutb a. a. O. 1987.

bzw. -schwesterschaft als vielmehr die Suche nach nichtsäkularen, islamischen Konzepten zur Gestaltung einer modernen Gesellschaft.⁴⁷

Diese kognitive Herangehensweise an den Islam zielt sowohl auf eine theologisch-philosophische Benennung des Gottesverhältnisses – wie dies bei Hatice zu sehen ist –, als auch auf eine intellektuelle islamische Grundlegung aller gesellschaftlichen Lebensbereiche, wie Politik, Wirtschaft, Pädagogik. Bei Hatice und Mihriban sind hierzu erste Schritte zu beobachten, wenn sie ihre berufliche Ausbildung genau danach ausrichten (als Kindergärtnerin, Rechtsanwältin, Lehrerin). Noch ist die Umsetzung vor allem auf die Durchsetzung der Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern fokussiert und damit auf eine innerislamische Auseinandersetzung ausgerichtet (s. u.). Ziel ihrer islamischen Rationalisierung des Alltags ist es letztlich, die gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen in jeglicher Hinsicht islamisch neu zu begründen.⁴⁸

4. Implikationen der muslimischen Frauenbilder

Das Thema der Rolle der Frau ist sowohl ein herausragendes in der Debatte um den Islam in Europa als auch in den islamischen Ländern selbst.⁴⁹

Innerislamisch ist die Debatte gespalten zwischen Feministinnen wie z. B. der säkular eingestellten Nawal El-Saadawi (Ägypten)⁵⁰ und der liberalen, westlich

47) Dieses Ziel verfolgen auch verschiedene zeitgenössische islamische Intellektuelle wie der schon genannte Fazlur Rahman aber auch der gebürtige Algerier Malik Bennabi (1905-1973) oder der Iraner Ali Schariati (1933-1977). Vgl. dazu den Überblick von Stauth a. a. O. 1995 und bei John L. Esposito: *Islam. The straight path*. New York, Oxford 1988, 162-202.

48) Ähnlich beschreibt Göle das gesellschaftliche Engagement der »Islamistinnen« in der Türkei, die auf der Basis ihrer durch die kemalistischen Reformen verbürgten Freiheitsrechte eine Auseinandersetzung mit dem Islam als sinnstiftende Lebensdimension suchen (Göle a. a. O. 1995, 170).

49) Dies zeigt sich vor allem an der großen Anzahl Aufsätze und Sammelbände zum Thema, von denen hier nur exemplarisch einige neue genannt werden: Claudia Schöning-Kalender / Aylâ Neusel / Mechthild M. Jansen (Hg.): *Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*. Frankfurt am Main, New York 1997. Yvonne Yazbeck Haddad / John L. Esposito (Hg.): *Islam, Gender and Social Change*. New York, Oxford 1998. Karin Ask / Marit Tjomsland (Hg.): *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*. Oxford, New York 1998 und Ruth Klein-Hessling / Siegrid Nökel / Karin Werner (Hg.): *Der neue Islam der Frauen. Empirische Studien aus Afrika, Asien und Europa*. Bielefeld 1999. Weitere Literaturhinweise vgl. in den folgenden Anmerkungen.

50) Nawal El-Saadawi: *The Nawal El-Saadawi reader*. London 1997.

orientierten Fatema Mernissi (Marokko)⁵¹, die beide den Koran nicht als zentrale Quelle gesellschaftlicher Ordnung anerkennen, und islamisch-theologisch ausgerichteten Denkerinnen wie Amina Wadud-Mushin (Malaysia)⁵² und Riffat Hassan (Pakistan)⁵³, die über die kritische Neuinterpretation der islamischen Quellen (Koran und *sunna*), einen Wandel der hierarchischen Verhältnisse zu begründen versuchen.⁵⁴

Im Westen werden verschleierte bzw. kopftuchtragende Musliminnen gemeinhin als vom Patriarchalismus der Muslime und der islamischen Regeln unterdrückte wahrgenommen.⁵⁵ Emanzipation wird im Westen als Ablösung von hierarchischen Bindungen verstanden. Die einseitige Verhüllung der Frau kann aus dieser Perspektive kaum als Grundlage für emanzipative feministische Bestrebungen von Frauen verstanden werden. Dieses Verständnis der muslimischen Frau als durch den Islam unterdrückte ist durch die Bildern der demonstrierenden verhüllten Frauen in der iranischen Revolution etwas ins Wanken geraten. Allerdings wurden diese Bilder im Laufe der Zeit weltweit zum Symbol eines islamischen, kämpferischen »Fundamentalismus« und sind in diesem Kontext heute wieder mehr denn je Zeichen der Unterdrückung durch den Islam – man denke an Afghanistan und Algerien als aktuelle Beispiele.

Die zunehmende alltägliche Präsenz von kopftuchtragenden Musliminnen in Deutschland im öffentlichen Raum (Arbeitsleben, Universität) wird bisher noch kaum wahrgenommen. Aufgrund der Assoziation des Kopftuchs mit stark unterdrückten und unselbständigen Frauen führt dieses Bild oft noch zu Irritationen. Bei genauerer Betrachtung wird aber deutlich, daß die Bedeutung des Kopftuchtragens im außereuropäischen Kontext (wie Afghanistan oder auch Iran) kaum mit der unter den Bedingungen in Deutschland zu vergleichen ist. So ist das Kopftuch der Musliminnen in Deutschland in der Regel als Demonstration von oder öffentliches Bekenntnis zu Differenz zu verstehen: zum einen ihrer differenten Auffassung von

51) Fatema Mernissi: Der politische Harem. Mohammed und die Frauen. Frankfurt am Main 1989.

52) Amina Wadud-Mushin: Qur'an and Women. Kuala Lumpur 1992.

53) Riffat Hassan: Feministische Interpretationen des Islam, in: Schöning-Kalender / Neusel / Jansen a. a. O. 1997, 217-233.

54) Insbesondere die islamisch-theologischen Denkerinnen gehen dabei grundsätzlich davon aus, daß Frauen durch den Koran selbst nicht diskriminiert werden. Erst durch die männlichen Interpretationen sei eine patriarchale Ordnung geschaffen worden. Vgl. zu den islamisch-theologischen Positionen auch Anne Sofie Roald: Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theology in the Light of the Christian Tradition of Feminist Thought, in: Ask / Tjomsland a. a. O. 1998, 17-44.

55) Vgl. Pinn / Wehner a. a. O. 1995.

Weiblichkeit und des Geschlechterverhältnisses; zum anderen einer differenten Religionszugehörigkeit im Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft.⁵⁶

Im folgenden werde ich die unterschiedlichen inhaltlichen Akzente dieser Differenzsetzungen durch das Kopftuchtragen im Kontext der zweiten Generation der Musliminnen in Deutschland und vor dem Hintergrund der Fallbeispiele genauer bestimmen (3.1). Im Anschluß daran untersuche ich anhand der Aussagen der Befragten die Frage, inwieweit diese mit ihrem Konzept der Rolle der Frau ein eigenes islamisch-feministisches Anliegen verfolgen (3.2).

4.1 Das Kopftuch und seine Bedeutungen in der sozialen Wirklichkeit der Musliminnen in Deutschland

Die Frage, ob nach dem Koran der Frau ein »Kopftuch« oder ein »Schleier« vorgeschrieben ist, kann nicht endgültig beantwortet werden. So ist im Koran zum einen vom *hiğāb* die Rede, mit dem sowohl eine Art »Trennungswand« bei der Rede zwischen Gott, Gottes Geist und dem Menschen gemeint ist (Sure 19,16 und Sure 42,51) als auch ein »Vorhang« im Hause des Propheten, hinter den die Gläubigen treten sollen, wenn sie seine Gattinnen um etwas bitten möchten (Sure 33,53)⁵⁷. Ferner gilt für die Gattinnen und Töchter des Propheten und die Frauen der Gläubigen, daß sie sich etwas von ihrem *ğilbāb* herunterziehen sollen, damit sie als ehrbare Frauen erkannt und nicht belästigt werden (Sure 33,59). Unter *ğilbāb* ist dabei eine Art »Schalgewand«⁵⁸ oder »Überwurf«⁵⁹ zu verstehen, den

56) Darauf weisen auch die Arbeiten hin von Mihçiyazgan a. a. O. 1993, 92-111 und Lale Yalcin-Heckmann: Are fireworks islamic? Towards an Understanding of Turkish Migrants and Islam in Germany, in: Charles Steward / Rosalind Shaw (Hg): Syncretism / Anti-Syncretism. The politics of religious synthesis. New York 1994, 178-195. Daß in der Fremdwahrnehmung mit dem Kopftuch ein differentes Geschlechterkonzept verbunden wird, zeigt sich auch in der Studie von Monika Wohlrab-Sahr über deutsche Konvertitinnen zum Islam: Dies.: Konversion zum Islam als Implementierung von Geschlechtslehre, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 25, 1 / 1996, 19-36.

57) Vgl. zur Auslegung der Verse 33,53 Mernissi a. a. O. 1989. Sie zeigt, daß die Aufforderung konkret situationsgebunden war, vorgetragen von Muhammed auf seiner Hochzeit mit Zainab, bei der die Gäste sich nicht zurückziehen wollten. Daran schließt sie weitere Auslegungen zum Begriff *hiğāb* im Koran an (ebd. 113 ff.). Vgl. dazu auch Knieps a. a. O. 1993, 182 ff. Die türkische Religionspädagogin Beyza Bilgin interpretiert das Schleiergebot als symbolisches Zeichen sexueller Reinheit und als klimatisch begründet (Dies.: Das emanzipatorische Ideal des Islams, in: Schöning-Kalender / Neusel / Jansen a. a. O. 1997, 211 f.).

58) Knieps a. a. O. 1993, 102 ff.

59) Carsten Colpe: Kopftuch und Schleier – was verbergen sie, was sprechen sie aus?, in: Ders.: Problem Islam. Frankfurt am Main 1989, 117.

man wie ein Hemd oder Mantel um den ganzen Körper oder wie einen Schal um den Hals und den Kopf binden kann. Zudem heißt es im Koran, daß die gläubigen Frauen sich im Hause nicht herausputzen sollen, wie es das Heidentum zu tun gepflegt habe (Sure 33,32). Ähnliches gilt auch für alte Frauen (Sure 24,60). Die gläubigen Frauen sollen außerdem ihre »Augen niederschlagen« und ihre »Scham bedecken« – wie im übrigen die Männer auch (Sure 24,30) – und sich den »Schal«, den *himār* über den Halsausschnitt ihres Kleides herunterziehen, damit ihr Schmuck vor all denen verborgen bleibt, die, ob männlich oder weiblich, nicht mit ihr verwandt sind und die nicht zum Haushalt gehören (Sure 24,31).

Wenn man diese Koranstellen betrachtet, ist daraus keine eindeutige und generelle Verschleierung der Frau abzulesen.⁶⁰ Gleichwohl wurde durch die *aḥadīṭ* und die Auslegungen der *'ulamā'*⁶¹ das Gebot der Verhüllung der Frau tradiert.⁶² Vor allem in den städtischen Zentren entwickelten sich daraus verschiedene Mo-

60) Unter den Muslimen (und Musliminnen) wurde diese Frage verstärkt Ende des 19. bis Anfang des 20. Jahrhundert diskutiert. So sind bei den islamischen Modernisten aus dieser Zeit sehr moderate Stellungnahmen dazu zu finden. So der Ägypter Qāsim Amīn (1863-1908), der gegen eine Degradierung der Frau Stellung nahm, da er eine solche islamisch als nicht gerechtfertigt sah. Er propagiert in seinem Werk »Die Befreiung der Frau« (Aus dem Arabischen übertragen von Oskar Rescher. Bearbeitet und eingeleitet von Smail Balic. Würzburg 1992) das Recht der Frau auf Bildung, Teilnahme am gesellschaftlichen Leben und auf Ausübung eines Berufs und bezieht Position gegen Polygamie, *ṭalāq* und einen Schleierzwang. Muhammad Rašīd Riḍā (1865-1935; enger Mitarbeiter Muhammad Abduhs, der als führender Vertreter der frühen Modernisten gilt), enthielt sich einer eindeutigen Stellungnahme zum Schleier, befürwortete aber die Polygamie. Vgl. dazu Rudi Paret: Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt. Stuttgart 1934 und Susanne Enderwitz: Der Schleier im Islam – Ausdruck von Identität?, in: Christoph Elsas (Hg.): Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen. Hamburg 1983, 143-173.

61) Vgl. Ghassan Ascha: The »Mothers of the Believers«. Stereotypes of the Prophet Muhammad's Wives, in: Female stereotypes in religious traditions, hg. v. Ria Kloppenborg / Wouter J. Hanegraaff. Leiden u. a. 1995, 100.

62) Wie Max Küchler gezeigt hat, wurde mit Bibelstellen zur Bedeutung und Geltung des Schleiers ähnlich verfahren. In der neutestamentlichen Deutung durch Paulus flossen die zeitgenössischen negativen Urteile zur Stellung der Frau ein und machten den Schleier zum Symbol des Gebots der Unterordnung und Schmucklosigkeit der christlichen Frau. Küchler zeigt allerdings, daß für diese Interpretation ausschließlich negative alttestamentliche Aussagen zur Stellung der Frau herangezogen wurden. Bei einer Rezeption anderer Stellen der Hebräischen Bibel könnte die Bedeutung auch eine gänzlich andere sein. Vgl. dazu Max Küchler: Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum. Göttingen 1986.

den und Traditionen des Schleiers.⁶³ Die gegenwärtige Sitte junger muslimischer Frauen in Deutschland, ein Kopftuch zu tragen, muß zwar vor dem Hintergrund dieser Traditionsentwicklung betrachtet werden, stellt aber in vielfältiger Hinsicht einen neuen Bedeutungszusammenhang her, durch den sich die Frauen von manchen Aspekten der Tradition lösen.

Schon das Selbstverständnis der Verhüllung als freiwillige, religiös begründete Entscheidung – wie es die befragten Musliminnen darstellen –⁶⁴ gibt dem Symbol eine Basis, die die traditionellen Herrschaftsverhältnisse zwischen den Geschlechtern und den Generationen fast in das Gegenteil zu verkehren scheint. Zwar ist beispielsweise Riesebrodt für seinen Untersuchungskontext (Iran) zuzustimmen, daß »der Verlust an realer Separierung zwischen den Geschlechtern« durch »die Zunahme symbolischer Separierung zu kompensieren gesucht«⁶⁵ wird. Allerdings ist für den deutschen Kontext zu berücksichtigen, daß durch die fehlende bzw. rechtlich abgeschaffte faktische Separierung der Frauen in der Gesellschaft eine andere Grundlage für die »symbolische Separierung« durch das Kopftuchtragen gegeben ist: Das Leben in Deutschland verbürgt den Frauen eine selbstverständliche säkular-rechtlich durchsetzbare Bewegungsfreiheit, anders als dies im Iran der Fall ist; so beispielsweise bei der Wahl von Beruf, Wohnung, Mobilität, Scheidungsanspruch etc. Das Sample der Untersuchung besteht überdies aus einer Gruppe von Frauen, deren relativ gehobene gesellschaftliche Position das Ergebnis dieser säkularen modernen Erziehung ist, die auf den Grundsätzen der Gleichberechtigung der Geschlechter fußt.⁶⁶

Im folgenden werden darum die Bedeutungen, die das Kopftuchtragen vor diesem Hintergrund erhält, genauer betrachtet.

Das Kopftuchtragen als »Orthopraxie« für Musliminnen

Das Kopftuchtragen wird als eine orthopraktische Vorschrift unter den Musliminnen verstanden. Hier ist vor allem Hilal zu nennen, die das Kopftuch als »6. Pflicht« für die muslimische Frau versteht. Zwar würde sie auch Musliminnen,

63) Bildlich festgehalten haben Meral Akkent und Gaby Franger verschiedene Moden und Traditionen des Kopftuchtragens (Dies.: Das Kopftuch. Ein Stückchen Stoff in Geschichte und Gegenwart. Frankfurt am Main 1987).

64) Vgl. auch Nilüfer Göle: Feminismus, Islamismus und Postmodernismus, in: Schöningh-Kalender / Neusel / Jansen a. a. O. 1997, 33-54, die von den befragten Studentinnen in der Türkei gleiches berichtet.

65) Riesebrodt a. a. O. 1990, 247.

66) Wenngleich nicht vergessen werden darf, daß auch in Deutschland z. B. erst seit 1972 der Ehemann nicht mehr allein gesetzlicher Haushaltsvorstand der Familie ist, der bis dahin z. B. der Frau die Berufsausübung verbieten durfte.

die kein Kopftuch tragen, als solche anerkennen, aber auf die jenseitige Vergeltung wirke sich dies negativ aus. Und da sie sonst auch alles täte, was im Koran vorgeschrieben ist, trage sie das Kopftuch eben auch. Insofern gilt für den Fall Hilal ein zwar traditionstreuer, aber etwas lockerer Umgang mit dem Tuch, aus dem durchaus auch einmal ein paar Haare heraus schauen dürfen.

Mit dem Tragen des Kopftuchs zeigt sich auch Loyalität zur »fremdkulturellen« Welt, die durch das Leben der Elterngeneration geprägt ist, wenngleich genau mit dieser Zusage »Bewegungsfreiheiten« in der deutschen Gesellschaft gewonnen werden können, wie besonders der Fall Hilal zeigt. Dennoch steht dahinter eine weitgehende Zusage an ein klassisches traditionales Weiblichkeitsideal, das für die Frau die Rolle der ›Haus<-frau und Mutter vorsieht.

Für die Gläubigkeit hat das Kopftuch eher eine disziplinierende, unterstützende Funktion. Ähnlich wie im Fall Ferya oder Nasrin kann dies auch dazu führen, daß das Kopftuch in Anerkennung als orthopraktische Regel, zu besonderen Anlässen wie beim Gebet in der Moschee oder bei familiären festlichen Anlässen getragen wird.⁶⁷

Das Kopftuchtragen als Autoritätszeichen eines »wahren« Islam

In diesem Kontext wird in nicht das ländliche Kopftuch der ersten Generation getragen, das noch Haare frei läßt, sondern das korrekt alle Haare verdeckende Kopftuch, auch »*türbanli*« genannt.⁶⁸ Bei einigen Frauen ist darüber hinaus auch die betont weite Verhüllung des gesamten Körpers zu sehen.

Zwar haben alle interviewten Frauen, sofern sie mit mir alleine in ihrer Wohnung waren, mit der Zeit das Tuch abgelegt oder gelockert, bei Anwesenheit nicht eng befreundeter muslimischer Frauen (mit oder ohne Kopftuch) und in den Frauenräumen der Moscheegemeinde wurde es aber nach meiner Beobachtung anbehalten. Unter dem Vorzeichen der Präsentation des »wahren« Islam ist es scheinbar ein bedeutendes Distinktionsmerkmal unter den muslimischen Frauen selbst.⁶⁹

67) Es machten Frauen aus verschiedenen lokalen Moscheegemeinden auf meine Frage, ob auch Frauen ohne Kopftuch in der Moscheegemeinde verkehren die Aussage, daß immer mehr »nichtpraktizierende« Familien zu bestimmten Anlässen an die Moschee herantreten würden wie Bestattungsritus und Totenfeier und Ramazanbairam; die Frauen würden dann in der Moschee ein Kopftuch tragen, was sie sonst nicht täten.

68) Der Begriff stammt aus den türkischen Medien und bezeichnete ursprünglich die neuen »islamistischen« Studentinnen, die mit dem Tuch streng Kopf und Hals umhüllen. Vgl. Göle a. a. O. 1997, 46.

69) Sehr eindrücklich wird dies in einem Interviewbeispiel geschildert aus einer Studie zu Bildungs- und Erziehungsvorstellungen von türkischen Pädagogikstudentinnen in Deutschland: »So viel Achtung, mein Wort war ihnen quasi Gesetz. So viel Zuspruch habe ich gefunden, und sie haben mich auf Händen getragen ... Sogar die, die total assimiliert sind,

In der Auszeichnung seiner Trägerin als dem »wahren« Islam zugehörig, wirkt das Kopftuch auch als Zeichen der Unabhängigkeit von sowohl den »traditionalen« Eltern als auch von den muslimischen Männern. Denn durch dieses äußere Zeichen der Rechtgläubigkeit werden die Frauen befähigt, emanzipative Ansprüche gegen die Männer zu formulieren. Insofern ist das Kopftuch hier nicht mehr Zeichen der Abhängigkeit von einem muslimischen männlichen Haushalt wie dies das türkische Konzept der »Ehre« noch vorsieht.⁷⁰ Dies ist insbesondere bei den Schilderungen über die Eroberung des öffentlichen Raumes als Studentin bei Hatice deutlich,⁷¹ aber auch in den Schilderungen des Wandels der Autoritäten in der Familie bei Mihriban (vgl. Kapitel IV.1.2).

Das Kopftuchtragen als Symbol einer deklariert wertstrukturierten islamisch-modernen Identität

In diesem Kontext wird ein Tuch getragen, das vom Schnitt und der Farbe her der europäischen Mode angepaßt ist. Manchmal werden auch mehr oder weniger weite Hosen zum Tuch getragen oder lange, aber relativ enge, modische Röcke. Ein wenig Haar, das unter dem Kopftuch hervorscheint, scheint auch nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit der Trägerin zu stehen. Die Frau geht auf keinen Fall hinter ihrem Mann, sondern durchaus auch Hand in Hand im öffentlichen Raum.

Das Fallbeispiel Ayla steht Pate für die Entdeckung dieses Typs. Die Bedeutung der sittlich-moralischen Disziplinierung durch das Kopftuch wird relativiert zugunsten einer inneren Moral, dennoch aber legt Ayla Wert auf das Tuch, da es die Zugehörigkeit der Trägerin zur Gruppe der Musliminnen markiert. Die Distinktion ist eine, die demonstrativ die Aneignung sowohl von Modernität als auch

die sogar Schweinefleisch essen, türkisch nur gebrochen sprechen, sogar die haben mich respektiert« (aus: Yasemin Karakaşoğlu-Aydın: »Kopftuch-Studentinnen« türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen, in: Bielefeld / Heitmeyer a. a. O. 1998, 461).

70) »Die unterschiedliche Bedeutung des Ehrbegriffs für Mann und Frau legt die eigene Ehre jeweils in die Hand des anderen Geschlechts« (Werner Schiffauer: Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt. Frankfurt am Main 1983, 75). Die Frau kann danach die politische und soziale Position des Mannes zerstören, indem sie sich unehrenhaft benimmt. Im Mittelpunkt steht das keusche Verhalten der Frau, das sich auch in der Bedeckung der Haare ausdrückt. »Die Kontrolle, die ein Mann über seine Frau ausüben muß, kann eigentlich nicht weit genug gehen«, beschreibt Schiffauer die traditionelle türkische Konzeption von Ehre (ebd.).

71) Vgl. zur Bedeutung des Kopftuches im Fall Hatice ausführlicher Gritt M. Klinkhammer: Zur Bedeutung des Kopftuchs für das Selbstverständnis von Musliminnen im innerislamischen Geschlechterverhältnis, in: Ingrid Lukatis / Regina Sommer / Christian Wolf (Hg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen 2000, 271-278. Und vgl. Kapitel IV.3.5.2.

des Islam zeigt. Die Akzeptanz des »westlichen« Geschmacks und der Ethik der Gleichberechtigung positionieren sie in das gesellschaftlich säkulare Bildungsmilieu – als solche versteht sich Ayla eher als ›Kosmopolitin‹, denn als Türkin, die einen ebenfalls ›kosmopolitischen‹ Islam lebt.

4.2 Zum Verhältnis von religiöser Autorität und Emanzipation – Feminismus im islamischen Gewand?

Vor dem Hintergrund der aktuellen gesellschaftlichen Debatten und gesetzlichen Urteilen zur Frage der Berufsbeschränkung⁷² von Musliminnen mit Kopftuch und der impliziten (westlichen) feministischen Kritik am Kopftuchgebot kann die Entscheidung, ein Kopftuch zu tragen, kaum noch allein eine private und religiös-spirituelle Entscheidung sein, da sie immer schon die implizite oder manchmal auch explizite Anfrage an die Einstellung der Trägerin zur Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau und zur Demokratie einschließt.⁷³ So war auch in den Interviews und Vor- und Nachgesprächen mit den Musliminnen, die ein Kopftuch tragen, festzustellen, daß ihnen das Thema Geschlechterbeziehung besonders wichtig ist. Ihnen ist gemeinsam, daß sie nach einer islamisch »feministischen« Einstellung suchen, in dem Sinne, daß darunter zunächst ganz allgemein das Bestreben von Frauen verstanden werden kann, sich »für die Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Stellung und Veränderungen im Geschlechterverhältnis«⁷⁴ einzusetzen. Das Ziel dieses Strebens kann freilich – zumal im interkulturellen Vergleich – sehr unterschiedlich definiert sein, ganz allgemein kann es als Wunsch nach größerer Selbständigkeit und Selbstbestimmung beschrieben werden.

Im folgenden geht es darum, die Dynamiken und die Deutungen des Geschlechterverhältnisses im Selbstverständnis der befragten Frauen (mit Kopftuch) im innerislamischen Kontext typisierend zu beschreiben.

72) Vgl. die Urteile in Baden-Württemberg (1998) und Niedersachsen (1999) zur Nichteinstellung von Lehrerinnen mit Kopftuch an staatlichen Schulen.

73) Die Pädagogin Yasemin Karakaşoğlu-Aydın faßt dies unter dem Stichwort »impliziter Islamismusvorwurf« zusammen, mit dem sich die kopftuchtragenden Musliminnen auseinandersetzen müssen (Dies. a. a. O. 1998, 450-473). Aufgrund der gerichtlichen Urteile ist dieser »Vorwurf« m. E. allerdings kaum noch als ein »impliziter« zu bezeichnen.

74) Ute Gerhard: Unterschiede und Gemeinsamkeiten – Feminismus in vergleichender Perspektive. Überlegungen aus der Bewegungsforschung, in: Schöning-Kalender / Neusel / Jansen a. a. O. 1997, 58.

Sexualisierter Raum und Verhüllung

Auf die Frage, was die Frauen mit dem Kopftuch verbinden, antworteten alle vier Frauen in der einen oder anderen Weise mit dem Hinweis auf den »Schutz«, den es in der Öffentlichkeit vor den Männern biete. In Abgrenzung und Kritik zu einem meist zum Nachteil der Frau sexistisch aufgeladenen öffentlichen Raum stellen die Frauen die Verhüllung als Ablenkung von der Sexualität der Körper dar, die sie neben den Männern zum Agieren im öffentlichen Raum befähige. Der Mann sei nun nicht mehr mit ihrem »Körper«, sondern nur noch mit ihrer »Persönlichkeit« konfrontiert. Durch die Zurücknahme ihrer sexuellen Reize mache die Frau die prinzipiell sexuell aufgeladene Begegnung zwischen den Geschlechtern jenseits dieser Qualität erst möglich.⁷⁵

Günter Seufert interpretiert diese einseitige Verhüllung der Frau im Rahmen seiner Türkeistudie als nach wie vor patriarchale Unterordnung.

Immer dient das Verstecken der Weiblichkeit der Stützung der männerdominierten Ordnung, und selbst das Heraustreten der Frau aus dem Harem wurde und wird mit dem Nutzen der Gesellschaft begründet.⁷⁶

Mihçiyazgan hingegen interpretiert vor dem Hintergrund der Annahme der Freiwilligkeit den Wunsch muslimischer Frauen nach Verhüllung als »Ausdruck ihres weiblichen Körperbewußtseins« und nicht als »Opfer« gegenüber den Männern.⁷⁷ In einem nichtislamischen gesellschaftlichen Kontext, in dem die Verhüllung der Frauen eine auffällige Zurücknahme ihrer »körperlichen Freiheiten« darstellt, erhält die Interpretation Mihçiyazgans eine eigene Plausibilität:

Eben weil die Frauen um ihre körperliche Anziehungskraft wissen, ist die Verhüllung nicht Ausdruck ihres »Eingeschlossenseins«, sondern Ausdruck ihrer Stärke. Muslimische Frauen mit Kopftuch unterstreichen mit diesem Stück Stoff symbolisch die Bedeutung ihres Körpers.⁷⁸

75) Dies sehen die befragten Frauen, die kein Kopftuch tragen, allerdings anders. Sie betonen, daß sie sich auch ohne Verhüllung mit Männern im öffentlichen Raum bewegen können. Eine Unbeherrschtheit seitens der Männer machen sie nicht zum Maßstab für ihre Kleidungswahl. Evrim argumentiert in diesem Zusammenhang mit Bezug auf allgemeine Sitten: In Deutschland sei Kleidung, die das Kopfhaar nicht verhüllt durchaus sittlich. In afrikanischen Dörfern dagegen würden muslimische Frauen, die mit unverhüllter Brust auf die Straße gehen, noch als sittlich gelten (vgl. Kapitel IV.5.5.1).

76) Seufert a. a. O. 1997, 428 f. Seufert zitiert im Anschluß daran auch das entsprechende Programm Mustafa Kemals, um die Fortsetzung dieser patriarchalen Ordnungsvorstellung auch im säkularen Bereich aufzuzeigen.

77) Ursula Mihçiyazgan a. a. O. 1993, 95.

78) Ebd.

Der öffentliche Raum werde also nicht von seiner grundsätzlich sexuellen Qualität befreit durch die Verhüllung, sondern die Frauen bemächtigen sich der Situation durch die Zurücknahme ihrer Reize unter die Verhüllung. Zu bedenken ist m. E., daß diese Interpretation nur in Bezug auf muslimische gläubige Männer als Adressaten als symbolischer Diskurs der ›Bemächtigung‹ eines Raumes verstanden werden kann. Und in der Tat richten die befragten kopftuchtragenden Frauen ihre symbolische Botschaft besonders an die muslimischen Männer. Dies macht Hatice besonders deutlich, die deren respektvolle Reaktionen auf ihre Verhüllung hervorhebt. Und gerade sie und auch Ayla zeigen durch ihre selbstverständliche Vereinnahmung der öffentlichen Räume (beim Studium) keine Unterordnung unter einen männlichen Haushalt, sondern demonstrieren ihre Unantastbarkeit für muslimische Männer durch ihren Verweis auf islamische Sittlichkeit. Die sittliche Ehrbarkeit ist nach dem Verständnis von Hatice, Hilal, Ayla und Mihriban nur an das eigene Verhalten, nicht an die Unterordnung unter einen konkreten männlichen Haushalt geknüpft.

Religiöse Autorität und Emanzipation

Wie sich in den Aneignungsgeschichten der »Kopftuch-Frauen« zeigte, gingen für sie mit dem Anlegen des Tuches Statusveränderungen in der Familie oder der Gemeinde einher.

Insbesondere konnte bei den Fällen Hatice und Mihriban verfolgt werden, daß sich die Frauen durch die Annahme des Islam im innerislamischen Bereich Autorität und Unabhängigkeit gegenüber den traditionellen bzw. islamistischen Männern erwerben; man könnte sagen: durch die Einsetzung einer ›höheren‹ Autorität – der des Islam bzw. der persönlichen Beziehung zu Allah wie im Falle Hatices – verschaffen sie sich eine Instanz zum Schutz vor einer vermeintlichen Autorität muslimischer Männer gegenüber den Frauen. Gerade in einem christlich-säkularen Umfeld sind die öffentlichen Sanktionsmöglichkeiten von islamischen Männern gegenüber solchen islamisch aktiven Frauen gering. Dies zeigen z. B. auch die erfolgreichen Bestrebungen der Musliminnen, zu den männergeleiteten Moscheevereinen parallele private und institutionalisierte Netzwerke zu schaffen, die durchaus als ein Ausweichen vor der männlichen Dominanz verstanden werden können.

Wenn auch die Auffassungen der Frauen mit dem Anlegen des Tuches äußerlich wieder in traditionelle islamische Bahnen zu verlaufen scheinen, so ist es gerade für die innerislamische Dynamik von Bedeutung, daß dies nicht auf der Basis eines rein traditionellen Beziehungs- und Religionsverständnisses geschieht. Die interviewten ›Kopftuch-Frauen‹ haben ihre Verhüllung vom Selbstverständnis her individuell gewählt, sie fühlen sich weder an einen Mann noch an ihre Eltern maßgeblich gebunden, und die Religion des Islam interpretieren sie von der Erfahrung

ihrer Eigenständigkeit her. Das Kopftuch als äußeres Zeichen der Zugehörigkeit zum Islam, befähigt sie, innerhalb des Islam emanzipative Ansprüche gegenüber muslimischen Männern zu artikulieren und durchzusetzen.⁷⁹ Es scheint, daß die Frauen nur aufgrund dieser Eröffnung von Handlungsmöglichkeiten innerhalb eines islamischen Milieus das Kopftuch auch als einen inneren Ausdruck ihrer Religiosität annehmen.

Zwischen Differenz- und Gleichheitsideal im Geschlechterverhältnis

Alle befragten Frauen sehen einmütig eine ihrer Aufgaben als Muslimin in der Erfüllung der Mutterrolle, die sie allgemein als erzieherischen Aufgabe der Vermittlung islamischer Werte bestimmen. In der Minderheitensituation wird dieser Aufgabe eine besondere Bedeutung für den Erhalt oder die Gründung einer islamischen Gemeinschaft zugeschrieben.⁸⁰ Dementsprechend stark stellen die Frauen diese Aufgabe in den Mittelpunkt der islamischen Gemeinschaft. Hatice und Mihriban legitimieren damit auch ihre Professionalisierung durch ein Studium.

Trotz dieses Verweises auf die Mutterrolle wurden nicht die eigenen Mütter als Autoritäten und Vermittler in Fragen der islamischen Erziehung genannt. Eher wurde auf die Väter Bezug genommen. Diese scheinen zugleich Streit- und auch Orientierungspunkt für die ›Kopftuch-Frauen‹ zu sein. Hier ist Mihriban als Beispiel zu nennen, die großen Wert auf die Möglichkeiten legt, wie die Männer auch in den öffentlichen Räumen der Moschee aktiv zu werden und dort ihre Gebete zu verrichten. Ayla und Hilal berichten von Streitigkeiten mit ihren Vätern einerseits und nennen andererseits bei der Frage nach Vorbildern für ihr Leben den Vater. Mihriban und Hatice führen als ihre Vorbilder die »Mütter der Gläubigen« an, Ehefrauen des Propheten wie Hadiġa (gest. 619) oder Ā'iġa (gest. 678) oder die Tochter des Propheten Fātima (633). Keine der vier Frauen kommt im Interview auf ihre Mutter als Vorbild oder Autorität für ihr religiöses Handeln zu sprechen.⁸¹

79) Seien es bei Hilal ihre ›unorthodoxen‹ Freizeitbeschäftigungen oder der Wunsch, daß nicht der Vater, sondern der Schwager bei den Ehegesprächen anwesend ist, bei Mihriban die Aufhebung von Ausgangssperren und die ›Eroberung‹ des männlichen Raumes in der Moschee, bei Hatice die Unabhängigkeit von ihren Eltern und die Autorität gegenüber ihrem zukünftigen Ehemann und bei Ayla die Veränderung von Rollenklischees im familiären Zusammenhang (vgl. in Kapitel IV die Abschnitte 2. und 5. der jeweiligen Fälle).

80) Göle beschreibt die »islamistische Frau« über ihre Orientierung an der Mutterrolle hinaus als »Kämpferin einer kollektiven Bewegung« (Göle a. a. O. 1997, 49). Dieser kämpferische Impetus trifft sicherlich auf Hatice und innerislamisch gewendet auch auf Mihriban zu. Den Fällen Ayla und Hilal wird diese Art Beschreibung ihres universalistischen (Ayla) bzw. pragmatischen (Hilal) Engagements nicht gerecht.

81) Im Gegensatz dazu wertschätzen gerade Ferya und Evrim ihre Mütter als Vorbilder. Auch für ihre Religiosität sind sie Autoritäten – wenngleich auch nicht die einzigen. Auch Nas-

Einerseits setzten sich die Frauen in Differenz zu den Männern in ihrem Verständnis von einer ›natürlichen‹ und islamisch gewollten Übernahme der Erziehungsaufgabe in der Mutterrolle. Als besonders wichtige Aufgabe für den Erhalt bzw. Aufbau der Gemeinschaft in der Minderheitensituation nehmen sie damit eine zentrale religiöse Autoritätsrolle für sich in Anspruch. Denn die Erziehung verstehen sie als umfassende Werterziehung und Grundlegung des Islam im Entwicklungsprozeß der Kinder; weder wird von den Frauen bei diesem Anspruch eine Einschränkung auf eine geschlechtsspezifische Erziehung nur für die Töchter gemacht noch auf den häuslichen Bereich.⁸² Entsprechend aktiv sind sie auch in der kognitiven Auseinandersetzung mit islamischen Idealen und (Ayla und Hatice) ihren möglichen Verbindungen zu pädagogischen Konzepten.

Andererseits zielen damit ihre Forderungen aber nicht nur auf Differenz, sondern sie streben auch nach Gleichheit in bezug auf die gesellschaftliche Bewegungs- und Entscheidungsfreiheit der Männer und zwar durch ihre religiöse Autorität. Aus den Quellen wird dann eine religiöse Autorität für die Frauen abgeleitet, die geradezu eine hierarchische Umkehrung der Verhältnisse begründet: Ayla formuliert in Andeutung diese Position (in Anlehnung an zwei *ḥadīṭ*) die sich für sie aus dem ›Alleinvertretungsanspruch‹ in der als universal verstandenen Erziehung ergibt:

»Die Frau wiegt mit der einen Hand die Wiege des Kindes, mit der anderen Hand die Welt«. Das bedeutet, daß die Frau ziemlich viel in dieser Gesellschaft bewegen kann allein durch Erziehung. ... »Die ġanna, das Paradies liegt unter den Füßen der Mütter«. Und der Mann – um Gottes Willen –, der hat eigentlich... Derjenige, der eine bessere Stellung hat, in bezug auf Kinder und so, ist die Frau.

Im Rahmen der Untersuchung der Einzelfälle, aber auch bei meiner Feldbeobachtung der Aktivitäten in den Moscheegemeinden,⁸³ ist überdies zu beobachten, daß die Frauen sich jeweils eigene islamische geschlechtsspezifische Netzwerke schaffen, die sie zur Unterstützung und Weiterentwicklung ihrer Position nutzen.

rin bezieht sich auf die islamischen Praktiken ihrer Mutter und ordnet die islamische Sozialisation ihres Bruder selbstverständlich der Aktivität des Vaters zu, der ihn zum Moscheebesuch mitnahm.

82) Im Gegenteil befähigen sich die Frauen durch ihre Ausbildungen besonders die Erziehung auch in Hinblick auf den öffentlichen Raum in der Gesellschaft zu übernehmen.

83) Vgl. Kapitel II.1.3 zur Entwicklung von Frauennetzwerken durch Schwesterngruppen.

VI. Zusammenfassung der Ergebnisse: Drei Typen moderner Formen islamischer Lebensführung

Vor dem Hintergrund der Entwicklung der türkisch-sunnitisch ausgerichteten Moscheegemeinden stellt sich die religiöse Lage der zweiten Generation türkischer Musliminnen in Deutschland als eine zunehmend heterogene dar (vgl. Kapitel II.1.4). Während die Generation der Migranten und Migrantinnen in Deutschland den Aufbau von Moscheegemeinden vor allem als Ort zur Bewahrung ihres türkisch-islamischen Lebensalltags in Deutschland nutzten, hat die zweite Generation kaum noch einen Bezug zu dieser Form religiös-ethnischer Tradition. Diese zweite Generation, die mittlerweile große Teile der Führungsspitzen der Verbände stellt, hat ihre Religionspolitik vielmehr auf die Konsolidierung und den Ausbau der Gemeinden gerichtet. Eine Folge davon ist nicht nur der Ausbau von Moscheevereinen und ihre Vernetzung in Spitzenverbänden seit Mitte der 80er Jahre, sondern auch der Ausbau ihrer religiösen und sozio-kulturellen Angebote für unterschiedliche Zielgruppen. Wie die Untersuchung der Entwicklung der Soziostruktur des Islam in Deutschland ergab, richten dabei insbesondere die muslimischen Frauen ihre Aktivitäten auf die Institutionalisierung einer neuen, unterweisenden und reflektierenden Vermittlung islamischer Inhalte und damit auf die Förderung einer Intellektualisierung islamischer Religiosität insgesamt (vgl. Kapitel II.1.3). Hierin sind – manchmal in Konkurrenz, manchmal in Zusammenarbeit – sowohl die Musliminnen der zweiten Generation als auch die deutschen konvertierten Musliminnen aktiv.

Die Ablösung der umfassenden Alltagsintegration religiöser Traditionen im fremdkulturellen gesellschaftlichen Kontext und die Entwicklung zu einer essentialisierenden »Religionisierung« (van Dijk), die der Tradition als Religion einen spezifischen, ausdifferenzierten Ort im gesellschaftlichen Leben einräumt (»Kompartimentalisierung«, Milton Singer) wurde auch für die Entwicklung anderer religiöser Traditionen in Europa dargestellt.¹ In bezug auf die Mikroebene der Lebensführung der Musliminnen führt diese Entwicklung aber, wie es die Untersuchung aufzeigen konnte, zu einem ausdifferenzierten Gesamtbild islamischer Religiosität. Die islamische Lebensführung der Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland weist eine Pluralität auf, die in dieser Weise nicht allein durch die Untersuchung des institutionalisierten Islam in Deutschland wahrzunehmen ist.

1) Vgl. dazu und zur Diskussion der zitierten Begriffe Martin Baumann: Der Begriff der Diaspora als analytische Kategorie. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung am Beispiel der globalen »Zerstreuung« von Hindu-Traditionen in der Moderne. Habilitationsschrift an der Universität Leipzig, Fachgebiet Religionswissenschaft 1999, 226-231.

Weder trifft die Identifikation von kopftuchtragenden Musliminnen mit einer traditionellen oder »fundamentalistischen« Religiosität im Rahmen eines Moscheevereins zu, noch sind nichtkopftuchtragende Türkinnen immer säkular ausgerichtet. Dies konnte durch die qualitativ-empirische Anlage der Studie, die durch formale und inhaltliche Kontrastierung der Fälle (vgl. Kapitel III.5) verschiedene Formen islamischer Religiosität zu erfassen suchte, offengelegt werden, wenngleich einschränkend hinzugefügt werden muß, daß das der Arbeit zugrundeliegende Sample aus vorwiegend gut ausgebildeten Frauen bestand und somit nicht an der Mehrheit der Musliminnen in Deutschland orientiert war. Die konkreten Ergebnisse der Analyse der Interviews sind insofern vor allem auf diese Minderheit der Musliminnen zu beziehen.²

In der Analyse der vorliegenden Fälle zeigte sich, daß eine »Generationsaufspaltung«, die Faruk Şen allgemein konstatiert,³ hier besonders in bezug auf die Religionsausübung auszumachen ist. Dies äußert sich zum einen in dem Selbstverständnis der kopftuchtragenden befragten Frauen als eigenständige Generation, zum anderen in dem neuen Verhältnis, in das sie ihre ethnische Zugehörigkeit und religiöse Überzeugung setzen. Die qualitativ-empirische Untersuchung konnte zeigen, daß die befragten Frauen ihre Auseinandersetzung mit dem Islam auf der Grundlage der Erfahrung der Fremdzuschreibung als Türkin und Muslimin begannen. Insofern ist die bewußte Aufnahme der ethnischen Zugehörigkeit in das Selbstbild als Grundlage für die Entfaltung ihrer islamischen Religiosität zu betrachten. Die vorliegende Arbeit konnte dabei nicht aufdecken, welche Fremdbilder hier speziell Einfluß nehmen. Zur genaueren Untersuchung dieses Einflusses bei der Genese der Aneignung der islamischen Religiosität wäre eine entsprechende Studie wünschenswert.⁴ Deutlich wurde aber darüber hinaus, daß die befragten Frauen die Aneignung des Islam nicht als einfache Verknüpfung von Religion und ethnischer Zugehörigkeit vollziehen, sondern die islamische Religiosität als Medium der Thematisierung ihrer familiären Herkunft und ihrer biographischen Selbstverortung im Rahmen ihres Sozialisationshintergrundes nutzen. Der Islam

2) Eine vergleichende Untersuchung zur Religiosität von türkischen Musliminnen aus Unterschichten wäre wünschenswert. Möglicherweise wäre hierfür nicht das halboffene Interview sondern eher die Teilnehmende Beobachtung als Erhebungsinstrument zu wählen

3) Şen a. a. O. 1996.

4) Bislang wurden hierzu einige kleinere bzw. speziellere Untersuchungen zu Islam in den Medien unternommen: Detlef Thofern: Darstellungen des Islam in DER SPIEGEL. Eine inhaltsanalytische Untersuchung über Themen und Bilder der Berichterstattung von 1950 bis 1989. Hamburg 1998, und: Der Islam in den Medien, hg. v. Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft (Studien zum Verstehen fremder Religionen Bd. 7). Gütersloh 1994, und: George a. a. O. 1996.

wird dadurch zu einer Art ›sekundärem‹ Biographiegenerator⁵ für die Frauen. Zwar ist der Rückgriff auf den Islam als Religion nicht als Wahl zu bezeichnen, aber der Umgang der befragten Frauen mit dem Islam und ihr Bestreben, seine »authentische«, sinnvolle Integration in ihren Lebens- und Erfahrungszusammenhang zu ermöglichen, erweist sich als hochgradig entscheidungsintensiv. Insofern kann man sagen, daß die Frauen zur Gestaltung ihres Selbstbildes nicht nur auf die ethnisch-religiösen Fremdbilder reagieren, sondern auch die Individualisierungs- und Rationalisierungserwartungen in der modernen Gesellschaft (vgl. dazu Kapitel I.1.1) aufgreifen. So lassen sich verschiedene Elemente moderner religiöser Lebensführung, die in dem heuristischen Rahmen in Kapitel I.1.3.1 vorgestellt und in Kapitel I.2.2.4 ergänzt wurden, in der islamischen Lebensführung der Frauen auffinden: eine sowohl aus säkularem Blickpunkt entfaltete ästhetisierende, spiritualisierende oder ethisierende Verinnerlichung islamischer Praxis (Kapitel V.3.1, 3.2, 3.3) als auch exklusivistische Bestrebungen der Abwehr säkularer Weltansicht durch ebenfalls spirituelle und auch dogmatisierende/essentialisierende und intellektuelle Islamisierung des säkularen Alltags (vgl. Kapitel V.3.4).

Zwar sind bei den Frauen Formen einer »spirituellen Suche« und eines kognitiven und/oder körperbezogenen »biographischen Lernens« (vgl. Kapitel I.1.3.1) zu entdecken, Formen der religiösen »Bricolage« im Sinne eines synkretistischen Zugriffs auf verschiedene religiöse Angebote zeigen sich hier allerdings kaum. Dies hängt zum einen damit zusammen, daß die Frauen eben nicht zwischen verschiedenen »religiösen Kulturen« hin- und herpendeln, sondern an einer individualisierten Aneignung des Islam interessiert sind. Zum anderen ist im Bereich »islamischer Kultur« das Angebot esoterischer und spiritueller Medien und workshops etc. noch relativ gering, so daß den Frauen bislang nicht allzuvielen Möglichkeiten zu einer innerislamischen »Bricolage« geboten werden.⁶

Insgesamt läßt sich nach dem typisierenden Vergleich der Fälle die islamische Lebensführung der befragten Frauen in drei verschiedene Ausprägungen klassifizieren. Dabei weisen nicht alle drei dieser Ausprägungen nach den in Kapitel I angestellten Überlegungen die gleiche Nähe zur »modernen Lebensführung« auf, wengleich aber alle drei Elemente einer solchen enthalten.

5) Zur Bedeutung von »Biographiegeneratoren« (Alois Hahn) vgl. Kapitel I.1.1.2 und I.1.3.1.

6) Bücher wie die von Steff Steffan, die sich zwischen Esoterik und islamischer Mystik einordnen lassen, werden durchaus rezipiert (z. B. Sufi-Praxis. Braunschweig 1992; vgl. Fallbeispiel Hatice).

1. Traditionalisierende islamische Lebensführung

Eine traditionalisierende islamische Lebensführung, bei der die Zugehörigkeit durch das ›Hineingeboren-Sein‹ stärker betont wird als der Entscheidungscharakter, der aber auch hier zu konstatieren ist, zeigt sich bei Hilal und Nasrin.

Es ist deutlich, daß der Islam hier nicht in jedem Lebensbereich die gleiche Priorität von Handlungsautorität entfaltet. Berufliches oder Freizeit können durchaus als eigene Sinnbereiche mit eigenen Handlungsrationitäten wahrgenommen werden. In den Fällen Hilal und Nasrin zeigt sich konkret ein pragmatischer und ästhetisierender Umgang mit islamischer Religion, der eine Überbrückung bzw. Integration verschiedener Lebensbereiche bzw. nichtreligiöser Handlungsorientierungen ermöglicht. Insofern ist hier die Entwicklung einer »Hochislamisierung« religiöser Überzeugungen, wie sie Mihçiyazgan beschrieben hat, ohne eine nachhaltige Intellektualisierung der Praxis von innen her festzustellen (vgl. Kapitel I.2.2.4): Hilal beschäftigt sich in Anbetracht der Fragen, die sich aus der Berührung mit säkular-christlicher Lebensweise ergeben, mit islamischem Wissen. Auswirkungen auf ihre innerislamische Praxis und ihr Verständnis davon hat dies aber kaum. Jenseitshoffnung und -vergeltung bleiben verbunden mit der formalen Ausübung ritueller Gebote der Religion.

Traditionalisierend gibt sich diese Form islamischer Lebensführung zum einen aufgrund dieser bewahrenden Haltung religiöser Traditionen, zum anderen durch die klare Zuschreibung ihres Geltungsbereichs im Rahmen der Familie. Vergemeinschaftung der Religiosität findet vor allem im privaten und familiären Kreis statt. Dies ist gleichzeitig auch der Rahmen, in dem die religiösen Elemente ›durch Vorleben‹ tradiert werden.

Die Zugehörigkeit zum Islam ist nicht als Oppositions- oder »Protestbewegung« (Riesebrodt, Kepel; vgl. Kapitel I.2.2.2) zu bezeichnen. Weniger das Gefühl der Diskriminierung ist für die Frauen handlungsleitend, vielmehr bestimmen die Wahrnehmung einer kulturellen Differenz oder einer Fremdheit als alltagspraktische Erfahrung das Verhältnis zur deutschen Gesellschaft.

Das Geschlechterkonzept ist nicht emanzipativ kämpferisch geprägt, wenngleich dies nicht bedeutet, daß diese Frauen – wie Nasrin und auch Hilal zeigen – nicht Freiheiten und Neuerungen auch gegen den Willen der Eltern durchsetzten. Eine grundsätzliche Rückbindung dieser Bestrebungen an islamische Deutungen ist aber nicht angestrebt.

2. Exklusivistische islamische Lebensführung

Eine exklusivistische islamische Lebensführung weisen die Fälle Hatice und Mihriban auf. Die Aneignung des Islam wird im Sinne einer persönlichen, die Person

als ganze prägende Entscheidung (»Konversion«, vgl. Kapitel I.1.3.1) erlebt. Die Wahrnehmung und Selbstbeschreibung ist durch die neue islamische Perspektive dominiert.

Durch die Wahrnehmung und Unterscheidung von islamischen Lebensführungskonzepten wie »Tradition« und »wahrer Islam« grenzen sich die beiden Frauen von der islamischen Lebensführung ihrer Eltern ab. Zwar wird hier das gesamte Leben islamisiert, dies geschieht aber über eine neue kognitive Aneignung der islamischen Quellen (Koran und *sunna*) bzw. entsprechender Sekundärliteratur. Insofern findet hier ebenfalls eine »Hochislamisierung« muslimischen Wissens statt, aber in der Ausprägung einer insgesamt intellektualisierten und hier auch dogmatisierten islamischen Lebensführung. Das heißt, daß dieses Wissen, aber auch die Ausführung der Rituale gerade mit dem Ziel angeeignet werden, die eigenen Erfahrungen auf eine islamische Lebensführung hin zu interpretieren und zu formen. Werner Schiffauer bezeichnet diesen Umgang mit islamischem Wissen und islamischer Praxis als »Erziehung des Selbst« (vgl. Kapitel I.2.2.4). Jenseits-hoffnung bzw. -vergeltung bleiben verbunden auch mit der Form der Ausführung der Gebote. Sinn dieser Ausführung ist die Verinnerlichung der islamischen Lebensführung als handlungsleitende und formgebende in allen Lebensbereichen.

Die Vergemeinschaftung findet exklusiv unter Gleichgesinnten statt. Dies kann ein muslimisches Netzwerk sein, aber auch eine autoritätsgebende Organisation, in der ebenfalls die Neuinterpretation der Quellen des Islam vorangetrieben wird.

Die beiden Frauen fühlen sich dem Islam durchaus als einer Art Oppositionsbewegung zur deutschen säkular-christlichen Gesellschaft zugehörig. Insofern würde diese Form der Selbstbeschreibung bei der Betrachtung unter sozialpolitischem Blickwinkel durchaus die Bezeichnung »fundamentalistische« Orientierung verdienen (vgl. hierzu Kepel und Riesebrodt; Kap. II.2.2.2). Unter strukturellen, modernetheoretischen Gesichtspunkten, die in dieser Studie leitend waren, zeigten sich hier aber ähnliche individualisierend biographisierende und rationalisierende Reflexionen zur islamischen Lebensführung, die wir als typisch moderne Formen der religiösen Lebensführung bestimmt haben (vgl. Kap. I.1.3.1).

Für die Frauen gehört die Abwehr von negativen Erfahrungen von Diskriminierung in der Aufnahmegesellschaft zur Selbstbehauptung als Muslimin. Eine Verbindung zum Türkischen ist ideologisch für die Gestalt des Islam nicht leitend, aber als Quelle zu islamischer Auslegungspraxis und islamischer Ideenproduktion von besonderem Interesse.

Emanzipation mittels der Durchsetzung von religiöser Autorität gegenüber den muslimischen Männern ist bei der Suche nach neuen Interpretationen ein wichtiges, wenn nicht derzeit sogar das wichtigste Thema für diese Frauen.

3. Universalisierende islamische Lebensführung

Eine universalisierende islamische Lebensführung ist bei Ayla, Evrim und Ferya zu beobachten. Als Gründe für die Zuwendung zum Islam gelten ihnen »Wahrheitssuche«, »Sinnsuche«, »Erkenntnis von Transzendenz«, also nur extrem universalistische Motive. Die Thematisierung des Islam muß für sie die Thematisierung des Selbst vor dem Hintergrund dieser Fragen möglich machen.

Die drei Frauen verstehen sich zwar als Musliminnen, die islamische Lebensführung ist aber kaum als konkrete Umsetzung ritueller Gebote im Alltag präsent, sondern eher als ergänzende und unterstützende ethische und/oder spirituelle Dimension im Alltag relevant. Dementsprechend ist die Jenseitshoffnung bzw. -vergeltung nicht unmittelbar an die korrekte Ausübung der rituellen Gebote geknüpft. Der Verdienstcharakter der rituellen Pflichten geht gänzlich verloren. Glaube und spirituelle Vergegenwärtigung der »Geschöpflichkeit«, eventuell auch durch die Ausübung von Ritualen, stehen im Zentrum eines »wahren« islamischen Lebens. Insofern zeigt sich hier islamische Lebensführung als eine Form »religiöser Suche nach universaler Wahrheit«. Universalisierend ist diese Form der Suche insofern zu bezeichnen, als die drei Frauen sich zwar als Musliminnen verstehen, aber nach einem universalen religiös-ethischen und/oder spirituellen Charakter des Islam suchen, der ihnen in andere (monotheistische) Religionstraditionen übersetzbar scheint.

Die Vergemeinschaftung wird von den Frauen nicht in erster Linie über das Selbstbild als Muslimin gesteuert. Kontakte und Freundschaften zu Nichtmusliminnen werden gepflegt. Die Mitgliedschaft in einer islamischen Organisation erscheint als nicht erstrebenswert. Das Selbstverständnis als Muslimin ist eingebettet in einen globalen Kontext. Die Identifikation als Türkin erscheint weitgehend vom Selbstverständnis als Muslimin abgelöst. Das Geschlechterkonzept ist nicht primär an der Eroberung traditionell männlicher religiöser »Räume« orientiert wie bei Mihriban (s. o.); eine prinzipielle Gleichberechtigung ist vorausgesetzt, wird aber nicht unbedingt als Gleichheitskonzept verstanden (vgl. Kapitel V.4.2).

Die Typisierung der islamischen Lebensführung in drei Ausprägungen zeigt auch, daß islamische Religiosität komplexer strukturiert ist, als es das vermeintlich eindeutige Zeichen des Kopftuchs zu zeigen vermag. Dies ist nicht nur vor dem Hintergrund wissenschaftlicher Forschung ein Hinweis auf eine notwendige differenzierte Betrachtung, sondern ebenso vor dem Hintergrund gesellschaftspolitischer Entscheidungen über beschränkte Einstellungen von kopftuchtragenden Musliminnen in den Staatsdienst.⁷

7) Ich beziehe mich hier auf die zwei Fälle von Nichteinstellung als Lehrerin in Baden-Württemberg (1998) und Niedersachsen (1999). Im ersten Fall wurde in der politischen

Das Interesse der Untersuchung, Musliminnen in christlich-säkularer Gesellschaft auf ihre modernen Formen islamischer Lebensführung hin zu untersuchen, konnte eine Form »struktureller Integration« aufdecken, die sich in Reaktion auf »Essentialisierungsanforderungen« (Stauth; vgl. Kapitel I.2.1) einer modernen Gesellschaft gebildet hat. Ohne dem in der Arbeit genauer nachgegangen sein zu können, ist m. E. davon auszugehen, daß diese Reaktion kein migrationsspezifisches Phänomen ist, vergleicht man die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit mit Beobachtungen zu derzeitigen Islamisierungsprozessen in der Türkei (vgl. Kap. I.2.2.3). Vielmehr zeigen die Ergebnisse der vorliegenden Studie grundsätzlich, daß und wie Religion und Moderne in ein »produktives« Verhältnis treten und stützen damit die These Seiwerts und Hervieu-Légers von der »Religionsproduktivität« moderner Gesellschaften.⁸

Durch das vorschnelle Anlegen theoretischer Konzepte, die von keinem produktiven Zusammenhang von gesellschaftlicher Modernisierung und Religionsentwicklung ausgehen (vgl. Kapitel I.2.2.2), werden strukturelle und inhaltliche Aspekte dieses Zusammenhangs bei der Beschreibung der gegenwärtigen sogenannten »Reislamisierung« in europäischen Ländern übersehen. Eine kritische Abgrenzung oder Distanzierung von westlicher Moderne im Rahmen der Selbstbeschreibung von Muslimen und Musliminnen reicht zumindest nicht aus, um eine strukturelle und grundsätzliche nichtmoderne Gegenbewegung in deren Lebensführung zu diagnostizieren. Vielmehr verweist beispielsweise der Typ der exklusivistischen islamischen Lebensführung in der vorliegenden Studie – der der üblichen Beschreibung einer fundamentalistischen, antimodernen Haltung am nächsten kommt – auf ein Ringen um gesellschaftliche Anerkennung der differentiellen symbolischen Repräsentation der eigenen Gruppe als auf eine generelle Unvereinbarkeit ihrer Ziele und Werte mit moderner Gesellschaft.

Aufgrund der immer wieder auftretenden massiven Probleme und Hindernisse in der Kommunikation, die ein solcher »Kampf um Anerkennung«⁹ beider Par-

Öffentlichkeit und der Medienöffentlichkeit das Kopftuch von den Gegnern u. a. als »Symbol des Islam in seiner fundamentalistischen Form«, als Symbol eines »abwertenden, diskriminierenden Frauenbildes« (Republikaner, CDU) und als »Ausdruck einer politischen Orientierung« (SPD) bezeichnet, in der FAZ gar als Verstoß gegen das »Rechtssystem und dessen normative Ordnung« (vgl. Yasemin Karakaşoğlu-Aydın: Der »Fall Ludin« in der politischen und Medienöffentlichkeit, in: Gerdien Jonker [Hg.]: Kern und Rand: Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland. Berlin 1999, 178 f.).

8) Vgl. Hervieu-Léger a. a. O. 1990 und so auch Seiwert a. a. O. 1995. Vgl. hierzu Kapitel I.1.3.

9) Der Begriff ist entlehnt von Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main 1997. Taylor geht darin davon aus, daß die Identität des Menschen derartig von der Anerkennung bzw. Verkennung / Nicht-Anerkennung geprägt ist, »daß ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen wirklichen Schaden nehmen, eine

teien – der Migrantengesellschaft als auch der Mehrheitsgesellschaft – mit sich bringt, ist Peter Antes zuzustimmen, daß die Debatte um den Islam in Europa vor allem eine über die Konzepte einer multikulturellen Gesellschaft sein muß, in der sowohl die gemeinsamen Grundlagen geklärt als auch Möglichkeiten für die Beibehaltung differenter religiöser Überzeugungen geschaffen werden müßten.

It is imperative to define the common ground for all by offering at the same time a wide range for tolerable divergences due to the different cultural, ethnic, and religious identities which deserve to be kept and mean more than a pure preservation of folklore. By having both, a common ground for shared values as well as room for religious identity, there is a solid basis for interaction between all members of society in order to improve the living conditions for all.¹⁰

Danach wären weitere religionswissenschaftliche Forschungen zur Frage, welche Ausprägungen verschiedene »gelebte« und »gedeutete« (Waardenburg) Religionen in modernen Gesellschaften erhalten, eine sinnvolle Ergänzung zur vorliegenden exemplarischen Studie zum sunnitischen Islam türkischer Prägung in Deutschland.¹¹ Denn erst hierdurch kann die Breite der Entwicklung von Religion in der Moderne jenseits von politisch-ideologischen Wahrnehmungsstrategien aufgezeigt werden.

wirkliche Deformation erleiden kann, wenn die Umgebung oder die Gesellschaft ein einschränkendes, herabwürdigendes oder verächtliches Bild ihrer selbst zurückspiegelt« (ebd. 13 f.).

- 10) Peter Antes: Islam in Europe, in: Sean Gill / Gavin d'Costa / Ursula King (Hg.): Religion in Europe. Contemporary Perspectives. 1994, 61.
- 11) Dabei scheinen ähnliche Entwicklungen für den Islam in Europa zu beobachten zu sein: Chantal Saint-Blancat: Hypothèses sur l'évolution de l'»Islam transplanté« en Europe, in: Social Compass 40, 2/1993, 323-341.

Literatur

- Abaza, Mona / Stauth, Georg: Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique, in: Martin Albrow / Elizabeth King (Ed.): Globalization, knowledge and society: readings from International sociology, Newbury Park/California 1990, 209-230.
- Abdullah, Muhammed S.: Die Nurdschuluk-Bewegung, in: Cibedo-Texte Nr. 2, Köln März 1980.
- Abdullah, Muhammed S.: Geschichte des Islam in Deutschland (Islam und westliche Welt Bd. 5). Graz, Köln 1981.
- Abdullah, Muhammed S.: Weshalb das Rad neu erfinden wollen? Ein Vierteljahrhundert Debatte um den islamischen Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen, in: Moslemische Revue, hg. v. Zentral-Institut Islam-Archiv-Deutschland Soest/Berlin. 20. Jg. 2 / April-Juni 1999, 65-83.
- Abdullah, Muhammed Salim: Was will der Islam in Deutschland? Gütersloh 1993.
- Ahmet, Munir D. u. a.: Der Islam III. Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit (Religionen der Menschheit Bd. 25,3, hg. v. Peter Antes u. a.) Stuttgart, Berlin, Köln 1990.
- Ahn, Gregor: Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 5/1997, 41-58.
- Akkent, Meral / Franger, Gaby: Das Kopftuch. Ein Stückchen Stoff in Geschichte und Gegenwart. Frankfurt am Main 1987.
- Al-Taḥṭāwī, Rifā'a: Ein Muslim entdeckt Europa. Die Reise eines Ägypters im 19. Jahrhundert nach Paris (übersetzt und kommentiert von Karl Stowasser). München 1988.
- Al-Azm, Sadik J.: Das Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam. Frankfurt am Main 1993.
- Alheit, Peter: Religion, Kirche und Lebenslauf – Überlegungen zur »Biographisierung des Religiösen«, in: Theologia Practica 21/2, 1986, 130-143.
- Alpheis, Hannes: Erschwert die ethnische Konzentration die Eingliederung?, in: Hartmut Esser / Jürgen Friedrichs (Hg.): Generation und Identität. Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie. Opladen 1990, 147-184.
- AMGT – Avrupa Milli Görüş Teşkilatları, Eigendarstellung der AMGT von 1994; unveröffentl. Manuskript, 23 Seiten.
- Amīn, Qāsim: Die Befreiung der Frau (aus dem Arabischen übertragen von Oskar Rescher. Bearbeitet und eingeleitet von Smail Balic). Würzburg 1992.
- Antes, Peter u. a.: Der Islam. Religion – Ethik – Politik. Stuttgart 1991.
- Antes, Peter: Islam in Europe, in: Sean Gill / Gavin d'Costa / Ursula King (Hg.): Religion in Europe. Contemporary Perspectives. Kampen 1994.
- Antes, Peter / Graf, Peter: Strukturen des Dialogs mit Muslimen in Europa (Europäische Bildung im Dialog. Region – Sprache – Identität, Bd. 6). Frankfurt am Main u. a. 1998.
- Antes, Peter: Der Islam als politischer Faktor. Hannover 1997.
- Antes, Peter: Die Religionswissenschaft als Humanwissenschaftliche Disziplin, in: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 1979, 275-282.
- Antes, Peter: Ethik und Politik im Islam, in: Peter Antes u. a.: Der Islam. Religion – Ethik – Politik. Stuttgart 1991, 58-97.

- Antes, Peter: Gibt es christlichen und islamischen Fundamentalismus?, in: Gritt M. Klinkhammer / Steffen Rink / Tobias Frick (Hg.): *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*. Marburg 1997, 199-206.
- Antes, Peter: Struktur oder Strukturierung von Religion? Zur Zielsetzung religionssystematischer Forschung, in: *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, hg. v. Holger Preißler / Hubert Seiwert. Marburg 1994, 357-365.
- Ascha, Ghassan: The »Mothers of the Believers«. Steretypes of the Prophet Muhammad's Wives, in: *Female stereotypes in religious traditions*, hg. v. Ria Kloppenborg / Wouter J. Hanegraaff. Leiden u. a. 1995, 89-107.
- Ask, Karin / Tjomsland, Marit (Hg.): *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*. Oxford, New York 1998.
- Auernheimer, Georg: *Der sogenannte Kulturkonflikt: Orientierungsprobleme ausländischer Jugendlicher*. Frankfurt am Main u. a. 1988.
- Bainbridge, William S. / Stark, Rodney: *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley/CA 1985.
- Baljon, Johannes M. S.: *Modern Muslim Koran Interpretation*. Leiden 1961.
- Baumann, Martin: *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft. Hinweise zur religionswissenschaftlichen Feldforschung (Religionen vor Ort – Religionswissenschaftliche Feldforschungen, Bd. 1, hg. v. REMID e. V.)*. Marburg 2. überarb. und erw. A. 1998.
- Baumann, Martin: *Der Begriff der Diaspora als analytische Kategorie. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung am Beispiel der globalen »Zerstreuung« von Hindu-Traditionen in der Moderne. Habilitationsarbeit an der Universität Leipzig, Fachgebiet Religionswissenschaft 1999*.
- Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt am Main 1994.
- Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1986.
- Becker, Carl Heinrich: *Islamstudien. Vom Wesen und Werden der islamischen Welt*. Hildesheim 1967.
- Bellah, Robert N.: *Islamic Tradition and the Problem of Modernization*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 6. Jg., 1970, 65-82.
- Berger, Klaus: *Hermeneutik des Neuen Testaments*. Tübingen 1998.
- Berger, Peter L. / Berger, Brigitte / Kellner, Hansfried: *Das Unbehagen in der Moderne*, Frankfurt am Main, New York 1987.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main 1969.
- Bericht über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen. Bonn 1997.
- Bericht über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. der Beauftragten der Bundesregierung über die Belange der Ausländer. Bonn 1995.
- Bielefeld, Uli: *Inländische Ausländer: Zum gesellschaftlichen Bewußtsein türkischer Jugendlicher in der Bundesrepublik Deutschland*. Frankfurt am Main, New York 1988.
- Bielefeldt, Heiner / Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Politisierte Religion*. Frankfurt am Main 1998.

- Bilgin, Beyza: Das emanzipatorische Ideal des Islams, in: Claudia Schöning-Kalender / Aylâ Neusel / Mechthild M. Jansen (Hg.): *Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*. Frankfurt am Main, New York 1997, 199-216.
- Birnbaum, Norman: Der protestantische Fundamentalismus in den USA, in: Thomas Meyer (Hg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*. Frankfurt am Main 1989, 121-154.
- Bommes, Michael: Individualisierung von Jugend – ausgenommen Migrantenjugendliche?, in: *Migration* 14/1992, 61-90.
- Boos-Nünning, Ursula (Hg.): *Die türkische Migration in deutschsprachigen Büchern*. Opladen 1990.
- Boos-Nünning, Ursula / Wolfgang Nieke: Orientierungs- und Handlungsmuster türkischer Jugendlicher zur Bewältigung der Lebenssituation in der Bundesrepublik Deutschland, in: *psychosozial*, 16/1982, 63-89.
- Boos-Nünning, Ursula: Qualitative Interviews in der Ausländerforschung: Wissenschaftler – Interviewer – Ausländische Befragte, in: Jürgen H. P. Hoffmeyer-Zlotnik (Hg.): *Qualitative Methoden der Datenerhebung in der Arbeitsmigrantenforschung*. Mannheim 1986, 42-77.
- Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt am Main 1982 (franz. 1979).
- Büttner, Friedemann: Zwischen Politisierung und Säkularisierung – Möglichkeiten und Grenzen einer islamischen Integration der Gesellschaft, in: Erhard Fondran (Hg.): *Religion und Politik in einer säkularisierten Welt*. Baden-Baden 1991, 137-167.
- Bude, Heinz: Rekonstruktion von Lebenskonstruktionen – eine Antwort auf die Frage, was Biographieforschung bringt, in: Martin Kohli / Günther Robert (Hg.): *Biographie und soziale Wirklichkeit. Neuere Beiträge und Forschungsperspektiven*. Stuttgart 1984, 7-28.
- Camphausen, Axel Freiherr von: Grundzüge des Staatskirchenrechts, in: Ders. / Gernot Wießner: *Kirchenrecht – Religionswissenschaft*. Stuttgart u. a. 1994, 51-63.
- Colpe, Carsten: Kopftuch und Schleier – was verbergen sie, was sprechen sie aus?, in: Ders.: *Problem Islam*. Frankfurt am Main 1989, 105-125.
- Daiber, Karl-Fritz / Lukatis, Ingrid: *Bibelfrömmigkeit als Gestalt gelebter Religion*. Bielefeld 1991.
- Daiber, Karl-Fritz: *Religion unter den Bedingungen der Moderne*. Marburg 1995.
- Daiber, Karl-Fritz: Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse, in: Karl Gabriel (Hg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Gütersloh 1996, 86-100.
- Der Islam in den Medien*, hg. v. Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft (Studien zum Verstehen fremder Religionen Bd. 7). Gütersloh 1994.
- Die Stimme des Islam*, hg. v. Hajja Mona Laschin / Claudia Latifa Luma. Oberhausen, sechsmal jährl., Jg. 1996 ff.
- DIF-Mitteilungen. Köln unregelmäßiges Erscheinen o. J.
- Dobbelare, Karel: Secularization: A multi-dimensional concept, in: *Current Sociology*, 29. Jg., 2/1981, 1-216.
- Drehse, Volker: Lebensgeschichtliche Frömmigkeit. Eine Problemskizze zu christlich-religiösen Dimensionen des (auto-) biographischen Interesses in der Neuzeit, in: Walter Sparr (Hg.): *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*. Gütersloh 1990, 33-62.

- Dubach, Alfred / Campiche, Roland J. (Hg.): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. Zürich, Basel 1993.
- El-Saadawi, Nawal: The Nawal El-Saadawi reader. London 1997.
- Ende, Werner / Steinbach, Udo (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung. Staat, Politik und Recht. Kultur und Religion. München, 4. überarb. A. 1996.
- Enderwitz, Susanne: Der Schleier im Islam – Ausdruck von Identität?, in: Christoph Elsas (Hg.): Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen. Hamburg 1983, 143-173.
- Esposito, John L.: Islam. The straight path. New York, Oxford 1988.
- Esser, Elke: Ausländerinnen in der Bundesrepublik Deutschland. Eine soziologische Analyse des Eingliederungsverhaltens ausländischer Frauen. Frankfurt am Main 1982.
- Esser, Hartmut: Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderrern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse. Darmstadt, Neuwied 1980.
- Feindt-Riggers, Nils / Steinbach, Udo: Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse. Hamburg 1997.
- Fischer, Dietlind / Schöll, Albrecht: Deutungsmuster und Sinnbildung. Ein sequenzanalytischer Zugang nach der »objektiven Hermeneutik«, in: Comenius-Institut (Hg.): Religion in der Lebensgeschichte. Das Fallbeispiel Margret E. – Interpretative Zugänge. Gütersloh 1993, 19-49.
- Flick, Ulrich: Qualitative Methoden. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften. Reinbek bei Hamburg 1995.
- Franke, Edith: Feministische Spiritualität, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.): Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland. Landsberg am Lech 1997, (IX-6) 1-11.
- Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. v. Klaus Engelhardt / Hermann von Loewenich / Peter Steinacker. Gütersloh 1997.
- Fröhlich, Anne-Sophie: Priesterliche Aufgaben im sunnitischen Islam (Hamburger Islamwissenschaftliche und Turkologische Arbeiten und Texte, Band 10). Hamburg 1997.
- Gabriel, Karl (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996.
- Gabriel, Karl / Treber, Monika: Deutungsmuster christlicher Dritte-Welt-Gruppen, in: Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996, 173-197.
- Gabriel, Karl: Gesellschaftliche Modernisierung und der Bedeutungswandel des Religiösen, in: Was hält die moderne Gesellschaft zusammen, hg. v. Erwin Teufel. Frankfurt am Main 1996(a), 167-175.
- Gabriel, Karl: Wandel des Religiösen, in: Die herausgeforderten Kirchen: Religiosität in Bewegung (Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen 6, 3/4). Opladen 1993, 28-36.
- Gätje, Helmut: Koran und Koranexegese. Zürich, Stuttgart 1971.
- Gellner, Ernest: Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung. Stuttgart 1985.
- George, Kirsten u. a.: Das Bild des Islam und des Buddhismus. Eine empirische Studie, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 4/1996, 55-82.

- Gerhard, Ute: Unterschiede und Gemeinsamkeiten – Feminismus in vergleichender Perspektive. Überlegungen aus der Bewegungsforschung, in: Claudia Schöning-Kalender / Aylâ Neusel / Mechthild M. Jansen (Hg.): *Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei.* Frankfurt am Main, New York 1997, 55-69.
- Gerholm, Thomas / Lithman, Yngve Georg (Hg.): *The New Islamic Presence in Western Europe.* London, New York 1988.
- Ghaussy, Ghani: Der islamische Fundamentalismus in der Gegenwart, in: Thomas Meyer (Hg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft.* Frankfurt am Main 1989, 83-100.
- Gibb, Hamilton A.: *Studies on the Civilization of Islam.* London 1962.
- Gladigow, Burkhard: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, hg. v. Hubert Cancik u. a. Stuttgart 1988, 26-40.
- Glaser, Barney G. / Strauss, Anselm: *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research.* New York 1967.
- Göle, Nilüfer: Feminismus, Islamismus und Postmodernismus, in: Claudia Schöning-Kalender / Aylâ Neusel / Mechthild M. Jansen (Hg.): *Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei.* Frankfurt am Main, New York 1997, 33-54.
- Göle, Nilüfer: *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei.* Berlin 1995.
- Haas, Abdulkadir W.: *Türkische Volksfrömmigkeit.* Frankfurt am Main 1986.
- Haddad, Yvonne Yazbeck / Esposito, John L. (Hg.): *Islam, Gender and Social Change.* New York, Oxford 1998.
- Hahn, Alois / Willems, Herbert: Schuld und Bekenntnis in Beichte und Therapie, in: Jörg Bergmann / Alois Hahn / Thomas Luckmann (Hg.): *Religion und Kultur (Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie).* Opladen 1993, 309-330.
- Hahn, Alois: Identität und Biographie, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche.* Frankfurt am Main, New York 1995, 127-152.
- Hahn, Alois: Identität und Selbstthematisierung, in: Ders. / Volker Kapp (Hg.): *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis.* Frankfurt am Main 1987, 9-24.
- Hahn, Alois: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 1982, 407-434.
- Handwörterbuch des Islam*, hg. v. Arent J. Wensinck / Johannes H. Kramers. Leiden 1946 (Reprint 1973).
- Hartmann, Klaus: »Es könnte auch Religion sein...« Religiöse Orientierungen in biographischen Konstruktionen von Managern, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche.* Frankfurt am Main, New York 1995, 243-264.
- Hartmann, Richard: *Der Islam. Eine Einführung.* Berlin 1944.
- Hassan, Riffat: Feministische Interpretation des Islam, in: Claudia Schöning-Kalender / Aylâ Neusel / Mechthild M. Jansen (Hg.): *Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei.* Frankfurt am Main, New York 1997.

- Hebenstreit, Sabine: Rückständig, isoliert, hilfsbedürftig – Das Bild von ausländischen Frauen in der deutschen Literatur, in: Horst Westmüller (Hg.): Kultur und Emanzipation (Loccum Protokolle 9/84). Loccum. 1985, 9-29.
- Heckmann, Friedrich: Interpretationsregeln zur Auswertung qualitativer Interviews und sozialwissenschaftlich relevanter »Texte«. Anwendungen der Hermeneutik für die empirische Sozialforschung, in: Jürgen H. P. Hoffmeyer-Zlotnik (Hg.): Analyse verbaler Daten: über den Umgang mit qualitativen Daten. Opladen 1992, 142-167.
- Heitmeyer, Wilhelm / Müller, Joachim / Schröder, Helmut: Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt am Main 1997.
- Hennis, Wilhelm: Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes. Tübingen 1987.
- Hermann, Harry: Narratives Interview, in: Ulrich Flick u. a. (Hg.): Handbuch Qualitative Sozialforschung. München 1991, 182-185.
- Hervieu-Léger, Danièle: Religion and Modernity in the French Context. For a New Approach to Secularization, in: Sociological Analysis, 51. Jg., 1990, 15-25.
- Hoffmann, Klaus: Leben in einem fremden Land. Wie türkische Jugendliche »soziale« und »persönliche« Identität ausbalancieren. Bielefeld 1990.
- Hoffmeyer-Zlotnik, Jürgen H. P. (Hg.): Qualitative Methoden der Datenerhebung in der Arbeitsmigrantenforschung. Berlin 1986.
- Hofmann, Murad Wilfried: Meine Reise nach Mekka. Ein Deutscher lebt den Islam. München 1996.
- Hofmann-Nowotny, Hans-Joachim: Gastarbeiterwanderungen und soziale Spannungen, in: Helga Reimann / Horst Reimann (Hg.): Gastarbeiter. Analyse und Perspektiven eines sozialen Problems. Opladen 1987, 48-66.
- Hradil, Stefan: Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft. Von Klassen und Schichten zu Lage und Milieu. Opladen 1987.
- HUDA – Die Rechtleitung. Islamische Frauenzeitschrift, hg. v. HUDA-Netzwerk für muslimische Frauen e. V. Bonn, vierteljährlich, Nr. 9, Jg. 1995ff.
- HUDA (Hg.): 1. Muslimischer Frauenalmanach 1996 / 1416 n. H. Rastatt 1996.
- Islamische Religionsgemeinschaft Hessen: Darstellung der Grundlagen des Islam. Satzung der IRH. Frankfurt am Main 1999.
- Jonker, Gerdien (Hg.): Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland (Zentrum Moderner Orient, Studien 11). Berlin 1999.
- Jonker, Gerdien / Kapghan, Andreas (Hg.): Moscheen und islamisches Leben in Berlin (Reihe der Ausländerbeauftragten »Zusammenleben in Berlin«). Berlin 1999.
- Jonker, Gerdien: Religiosität und Partizipation. Frauen in Berliner Moscheen, in: Ruth Klein-Hessling / Siegrid Nökel / Karin Werner (Hg.): Der neue Islam der Frauen. Empirische Studien aus Afrika, Asien und Europa. Bielefeld 1999, 106-123.
- Jung, Goltschchere / Heimbach, Marfa: Bassam Tibi – Ansichten über europäische Moderne und islamischen Fundamentalismus, in: Reinhard Kirste / Paul Schwarzenau / Udo Tworuschka (Hg.): Interreligiöser Dialog zwischen Tradition und Moderne (Religionen im Gespräch 3). Balve 1994, 188-199.

- Kalberg, Stephen: Max Webers Typen der Rationalität: Grundsteine für eine Analyse von Rationalisierungs-Prozessen in der Geschichte, in: Constans Seyfarth / Walter M. Sprondel (Hg.): Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns. Stuttgart 1981, 9-38.
- Kandil, Fuad (1988): Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland, in: Gegenwartskunde, Sonderheft 5, 89-105.
- Karakaşoğlu, Yasemin / Nonnemann, Gerd: Muslims in Germany, With special Reference to the Turkish-Islamic Community, in: Gerd Nonnemann / Tim Niblock / Bgdan Szajkowski (Hg.): Muslim Communities in the New Europe. Reading/UK 1996, 241-267.
- Karakaşoğlu, Yasemin: Bestattung und türkisch-islamische Organisationen, in: Gerhard Höpp / Gerdien Jonker (Hg.): In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland (Zentrum moderner Orient, Arbeitshefte Nr. 11). Berlin 1996, 83-105.
- Karakaşoğlu, Yasemin: Islamische Orientierungen bei türkischen Muslimen in der Bundesrepublik. Entwicklungen und Tendenzen, in: Forschungs-Netzwerk 2/1996(a).
- Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin: »Kopftuch-Studentinnen« türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen, in: Heiner Bielefeld / Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Politisierte Religion. Frankfurt am Main 1998, 450-473.
- Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin: Der »Fall Ludin« in der politischen und Medienöffentlichkeit, in: Gerdien Jonker (Hg.): Kern und Rand: Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland (Zentrum moderner Orient, Studien 11). Berlin 1999, 170-186.
- Käsler, Dirk: Max Weber. Eine Einführung in Leben. Werk und Wirkung. Frankfurt am Main, New York 2. A. 1998.
- Kaufmann, Franz-Xaver: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989.
- Kepel, Gilles: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Juden und Christen auf dem Vormarsch. München 1991.
- Khoury, Adel-Theodor: Einführung in die Grundlagen des Islam. Graz u. a., 2. A. 1981.
- Kippenberg, Hans G.: Die Funktion der Religionswissenschaft in der Soziologie von Max Weber, in: Witold Tyloch (Hg.): Studies on Religions in the context of Social Sciences. Methodological and theoretical Relations, Warschau 1990, 69-79.
- Kippenberg, Hans G.: Diskursive Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert, in: Burkhard Gladigow / Hans G. Kippenberg (Hg.): Neue Ansätze in der Religionswissenschaft. München 1983, 9-23.
- Kippenberg, Hans G.: Religionspragmatik, in: Ders.: Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen. Frankfurt am Main 1991, 21-60.
- Klein-Hessling, Ruth / Nökel, Siegrid / Werner, Karin (Hg.): Der neue Islam der Frauen. Empirische Studien aus Afrika, Asien und Europa. Bielefeld 1999.
- Klinkhammer, Gritt M.: »... und ich war irgendwie auch nicht zufrieden mit meinem Leben«. Über den Zusammenhang von Identitätsbildung und Auseinandersetzung mit der islamischen Tradition bei einer türkischen jungen Frau der zweiten Generation in Deutschland, in: Ulrike Krasberg (Hg.): Religion und weibliche Identität. Interdisziplinäre Perspektiven auf Wirklichkeiten. Marburg 1999, 80-95.

- Klinkhammer, Gritt M.: Individualisierung und Säkularisierung islamischer Religiosität: zwei Türcinnen in Deutschland, in: Gerdien Jonker (Hg.): Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland (Zentrum Moderner Orient, Studien 11). Berlin 1999, 221-236.
- Klinkhammer, Gritt M.: Zur Bedeutung des Kopftuchs für das Selbstverständnis von Musliminnen im innerislamischen Geschlechterverhältnis, in: Ingrid Lukatis / Regina Sommer / Christian Wolf (Hg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Opladen 2000, 271-278.
- Klöcker, Michael / Tworuschka, Udo (Hg.): Handbuch der Religionen. Landsberg am Lech 1. El 1998.
- Kluge, Susanne: Empirisch begründete Typenbildung. Zur Konstruktion von Typen und Typologien in der qualitativen Sozialforschung. Opladen 1999.
- Knieps, Claudia: Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam (Ethno-Islamica Bd. 3). Würzburg 2. A. 1999.
- Knoblauch, Hubert: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion, in: Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main 1991, 7-41.
- Knott, Kim / Khokher, Sadjia: Religious and ethnic identity among young Muslim women in Bradford, in: new community 19 (4) 1993, 593-610.
- Kohli, Martin / Robert, Günther (Hg.): Biographie und soziale Wirklichkeit. Neuere Beiträge und Forschungsperspektiven. Stuttgart 1984.
- Kohli, Martin: Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes, in: Hanns-Georg Brose / Bruno Hildenbrand (Hg.): Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende. Opladen 1988, 33-53.
- König, Karin: Tschador, Ehre und Kulturkonflikt: Veränderungsprozesse türkischer Frauen und Mädchen durch die Emigration und ihre soziokulturellen Folgen. Frankfurt am Main 1989.
- Krüggeler, Michael / Voll, Peter: Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie, in: Alfred Dubach / Roland J. Campiche (Hg.): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. Zürich, Basel 1993, 17-49.
- Krüggeler, Michael: »Ein weites Feld ...« Religiöse Individualisierung als Forschungsthema, in: Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996, 215-235.
- Küchler, Max: Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum. Göttingen 1986.
- Küenzlen, Gottfried: Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung. Berlin 1980.
- Kürsat-Ahlers, Elçin: Das Stigma des Einwanderers. Über die Macht, Kultur und Abwehr in Einwanderungsprozessen, in: Dies. (Hg.): Die multikulturelle Gesellschaft: Der Weg zur Gleichstellung? (Ausländerbüro im Amt für Bürgerberatung und Volkshochschule der Stadt Bielefeld) 1992, 41-93.
- Lamnek, Siegfried: Qualitative Sozialforschung. Methodologie (Bd. 1). Methoden und Techniken (Bd. 2). München 1988/1989.

- Lans, Jan M. van der / Rooijackers, M.: Typs of Religious Belief and Unbelief among Second Generation Turkish Migrants, in: Wasef Aabdelrahman Shadid / Pieter Sjoerd Koningsveld (Hg.): Islam in Dutch Society: current developements and future prospects. Kampen 1992, 56-65.
- Lau, Christoph: Gesellschaftliche Individualisierung und Wertewandel, in: Heinz Otto Luthé / Heiner Meulemann (Hg.): Wertewandel – Faktum oder Fiktion. Bestandsaufnahmen und Diagnosen aus kultursoziologischer Sicht. Frankfurt am Main, New York, 1988, 217-234.
- Leggewie, Claus / Şenocak, Zafer (Hg.): Deutsche Türken. Das Ende der Geduld. Reinbek bei Hamburg 1993.
- Leggewie, Claus: Der Islam im Westen. Zwischen Neo-Fundamentalismus und Euroislam, in: Jörg Bergmann / Alois Hahn / Thomas Luckmann (Hg.): Religion und Kultur (Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie). Opladen 1993, 271-291.
- Lewis, Bernhard / Schnapper, Dominique (Hg.): Muslims in Europe. London, New York 1994.
- Loo, Hans van der / Reijen, Willem van: Modernisierung. Projekt und Paradox. München 2. A. 1997.
- Luckmann, Thomas: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung. Freiburg/Breisgau 1963.
- Luckmann, Thomas: Die »massenkulturelle« Sozialform der Religion, in: Soziale Welt (Sonderband 6), 1988, 37-48.
- Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main 1991.
- Luhmann, Niklas: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Ders.: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3. Frankfurt am Main 1989(a), 259-357.
- Luhmann, Niklas: Funktion der Religion. Frankfurt am Main 1977.
- Luhmann, Niklas: Individuum, Individualität, Individualismus, in: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3. Frankfurt am Main 1989, 149-258.
- Matthes, Joachim: Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie, Bd. 1. Reinbek bei Hamburg 1967.
- Matthes, Joachim: Über die Arbeit mit lebensgeschichtlichen Erzählungen in einer nichtwestlichen Kultur, in: Martin Kohli / Günther Robert (Hg.): Biographie und soziale Wirklichkeit. Neuere Beiträge und Forschungsperspektiven. Stuttgart 1984, 284-295.
- Mernissi, Fatema: Der politische Harem. Mohammed und die Frauen. Frankfurt am Main 1989.
- Mernissi, Fatema: Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie. Frankfurt am Main 1996.
- Merton, Robert K. / Kendall, Paul L.: Das fokussierte Interview (1946), in: Christel Hopf / Elmar Weingarten (Hg.): Qualitative Sozialforschung. Stuttgart 1979, 171-203.
- Mihçiyazgan, Ursula: Die Fremden als »die zu Entfremdenden« und die Fremden als »die Anderen«. Fremdheit im Christentum und im Islam aus religionssoziologischer Sicht, in: Gemeinsam, Heft 27/1993(a), 24-34.
- Mihçiyazgan, Ursula: Die Macht der Kultur. Muslime in einer christlich geprägten Gesellschaft, in: Claus Leggewie / Zafer Şenocak (Hg.): Deutsche Türken. Das Ende der Geduld. / Türk Almanlar. Sabrin sonu. Reinbek bei Hamburg 1993, 92-102.

- Mihçiyazgan, Ursula: Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg, in: Ingrid Lachmann / Wolfram Weiße (Hg.): Dialog zwischen den Kulturen: erziehungstheoretische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung. Münster, New York 1994, 195-206.
- Mihçiyazgan, Ursula: Geschlechterdifferenz in kulturvergleichender Perspektive, Vortrag gehalten in Marburg, 26. 1. 1995.
- Mihçiyazgan, Ursula: Identitätsbildung zwischen Selbst- und Fremdreferenz. Überlegungen zur Beschreibung der Identität muslimischer Migranten, in: Comenius-Institut (Hg.): Identitätsbildung in multikultureller Gesellschaft. Beiträge eines interdisziplinären Kolloquiums. Münster 1994(a), 31-48.
- Mihçiyazgan, Ursula: Moscheen türkischer Muslime in Hamburg. Dokumentation zur Herausbildung religiöser Institutionen türkischer Migranten (Hg. v. der Behörde für Arbeit, Gesundheit und Soziales, Freie und Hansestadt Hamburg). Hamburg 1990.
- Mihçiyazgan, Ursula: Wir haben uns vergessen: ein intrakultureller Vergleich türkischer Lebensgeschichten. Rissen 1986.
- Mol, Hans: Identity and the Sacred. A Scetch for a New Social Scientific Theory of Religion. Oxford 1976.
- Müller, Hans-Peter: Sozialstruktur und Lebensstile: der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit. Frankfurt am Main 3. A. 1997.
- Nagel, Tilman: Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert. München 1988.
- Nagel, Tilman: Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung?, in: Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. Hans R. Roemer / Albrecht Noth. Leiden 1981, 275-288.
- Nagel, Tilman: Theologie und Ideologie im modernen Islam, in: Der Islam III. Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit (Religionen der Menschheit, Bd. 25,3, hg. v. Peter Antes u. a.). Stuttgart, Berlin, Köln 1990, 1-59.
- Nassehi, Armin: Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne, in: Gabriel, Karl (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996, 41-56.
- Neidhardt, Friedhelm: Das innere System sozialer Gruppen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 31. Jg., 1979, 639-660.
- Neumann, Ursula: Erziehung ausländischer Kinder. Erziehungsziele und Bildungsvorstellungen in türkischen Arbeiterfamilien. Düsseldorf 2. A. 1981.
- Neusel, Aylâ / Tekeli, Sirin / Akkent, Meral (Hg.): Aufstand im Haus der Frauen. Frauenforschung aus der Türkei. Berlin 1991.
- Nielsen, Jorgen: Islam in Westeuropa. 1992 Hamburg.
- Nonnemann, Gerd / Niblock, Tim / Szajkowski, Bogdan (Hg.): Muslim Communities in the New Europe. Reading/UK 1996.
- Nur – Das Licht. Vierteljahresschrift der Gemeinschaft der Jama'at un-Nur. Köln 1992ff.
- Özcan, Ertekin: Türkische Immigrantorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland. Die Entwicklung politischer Organisationen und politischer Orientierung unter türkischen Arbeitsimmigranten in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin West. Berlin 2. A. 1992.

- Papalekas, Johannes Ch. (Hg.): *Kulturelle Integration und Kulturkonflikt in der technischen Zivilisation*. Frankfurt am Main 1989.
- Paret, Rudi: *Der Koran. Übersetzung (Bd. 1). Kommentar und Konkordanz (Bd. 2)*. Stuttgart, Berlin, Köln 5. A. 1993.
- Paret, Rudi: *Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt*. Stuttgart 1934.
- Pinn, Irmgard / Wehner, Marlies: *EuroPhantasien. Die islamische Frau aus westlicher Sicht*. Duisburg 1995.
- Pitzer-Reyl, Renate: »Gemäß den Bedingungen der Zeit«. *Religiöser Wandel bei den Muslimen in der heutigen Türkei*. Berlin 1996.
- Pitzer-Reyl, Renate: *Zur Religiosität junger türkischer Muslime in einer mittelhessischen Kleinstadt*, in: *Cibedo*, 9. Jg., 4/1995, 133-137.
- Pollack, Detlef: *Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems*, in: *Dialog der Religionen*, 5. Jg., 2/1995, 114-121.
- Qutb, Sayyid: *Dieser Glaube – Der Islam* (Schriftenreihe des Islamischen Zentrums München Nr. 16). München 1987.
- Rahman, Fazlur: *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, London 1982.
- Ramadan, Tariq: *To be a European Muslim. A study of Islamic Sources in the European Context*. Leicester 1999.
- Reimann, Helga / Reimann, Horst (Hg.): *Gastarbeiter. Analyse und Perspektiven eines sozialen Problems*. Darmstadt 2. überarb. A. 1987.
- Reuter, Lutz-Rainer: *Arbeitsmigration und gesellschaftliche Entwicklung: eine Literaturanalyse zur Lebens- und Bildungssituation von Migranten und zu den gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen der Ausländerpolitik in der Bundesrepublik Deutschland*. Wiesbaden 1988.
- Riesebrodt, Martin: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich*. Tübingen 1990.
- Riesebrodt, Martin: *Zur Politisierung von Religion. Überlegungen am Beispiel fundamentalistischer Bewegungen*, in: Otto Kallscheuer (Hg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*. Frankfurt am Main 1996, 247-275.
- Riesner, Silke: *Junge türkische Frauen der zweiten Generation in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Analyse von Sozialisationsbedingungen und Lebensentwürfen anhand lebensgeschichtlich orientierter Interviews*. Frankfurt am Main 1990.
- Roald, Anne Sofie: *Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theology in the Light of the Christian Tradition of Feminist Thought*, in: Karin Ask / Marit Tjomsland (Hg.): *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*. Oxford, New York 1998.
- Rodinson, Maxime: *Islam und Kapitalismus*. Frankfurt am Main 1986.
- Rosen, Rita / Stülwe, Gerd: *Ausländische Mädchen in der Bundesrepublik*. Opladen 1985.
- Rudolph, Kurt: *Die »ideologiekritische« Funktion der Religionswissenschaft*, in: *Numen*, 25. Jg., 1978, 17-39.
- Rudolph, Kurt: *Inwieweit ist der Begriff »Religion« eurozentrisch?*, in: *The Notion of »Religion« in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI Congress of the Interna-*

- tional Association for the History of Religions (IAHR) 1990, hg. v. Ugo Bianchi. Rom 1994, 135-139.
- Said Nursi, Bediüzzaman: Das Oberste Zeichen. Beobachtungen eines Wanderers, der das Universum befragt, wer sein Schöpfer sei (Aus der Sammlung *Risale-i Nur*). Istanbul, Köln 1986.
- Said Nursi, Bediüzzaman: Der Ramadan (Aus der Sammlung *Risale-i Nur*). Köln 1991.
- Saint-Blancat, Chantal: Hypothèses sur l'évolution de l'»Islam transplanté« en Europe, in: *Social Compass* 40, 2/1993, 323-341.
- Salvatore, Armando: *Islam and the political discourse of modernity*. Berkshire 1997.
- Schacht, Josef: Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts, in: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 22, 1935, 207-238.
- Schäfer, Bernhard: *Soziologie des Jugendalters. Eine Einführung*. 5. überarb. A. Opladen 1994.
- Schiffauer, Werner: *Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt*. Frankfurt am Main 1983.
- Schiffauer, Werner: Religion und Identität. Eine Fallstudie zum Problem der Reislamisierung bei Arbeitsmigranten, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 2/1984, 485-516.
- Schiffauer, Werner: Migration and Religiousness, in: Tomas Gerholm / Yngve Georg Lithman (Hg.): *The New Islamic Presence in Western Europe*. London, New York 1988, 146-158.
- Schiffauer, Werner: *Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland. Eine Ethnographie*. Stuttgart 1991.
- Schiffauer, Werner: Der Weg zum Gottesstaat. Die fundamentalistischen Gemeinden türkischer Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik, in: Ders.: *Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz*. Frankfurt am Main 1997, 190-212.
- Schiffauer, Werner: Islamischer Fundamentalismus. Zur Konstruktion des radikal Anderen, in: Ders.: *Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz*. Frankfurt am Main 1997(a), 172-189.
- Schiffauer, Werner: Ausbau von Partizipationschancen islamischer Minderheiten als Weg zur Überwindung des islamischen Fundamentalismus?, in: Heiner Bielefeld / Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion*. Frankfurt am Main 1998, 418-437.
- Schiffauer, Werner: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt am Main 2000.
- Schilling, Heinz-Dieter: Eine einseitige Freundschaft. Zur Geschichte des Islam auf deutschem Territorium, in: *Migration. Texte über die Ursachen und Folgen der Migration*, 3/1982, 29-40.
- Schimank, Uwe: Funktionale Differenzierung und reflexiver Subjektivismus. Zum Entsprechungsverhältnis von Gesellschafts- und Identitätsform, in: *Soziale Welt* 36, 1985, 445-465.
- Schimank, Uwe: *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*. Opladen 1996.
- Schimmel, Annemarie: *Der Islam. Eine Einführung*. Stuttgart 1990.
- Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Frankfurt am Main, Leipzig 1995.
- Schimmel, Annemarie: Sufismus und Volksfrömmigkeit, in: *Der Islam III. Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit (Religionen der Menschheit, Bd. 25,3, hg. v. Peter Antes u. a.)*. Stuttgart, Berlin, Köln 1990, 157-241.

- Schimmel, Annemarie: Traditionelle Frömmigkeit, in: *Der Islam III. Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit (Religionen der Menschheit, Bd. 25,3, hg. v. Peter Antes u. a.)*. Stuttgart, Berlin, Köln 1990, 242-266.
- SchleierHaft – Zur Situation muslimischer Kinder und Jugendlicher in Schule und Ausbildung, hg. v. DIF – Deutschsprachige islamische Frauengemeinschaft. Köln 1996.
- Schluchter, Wolfgang (Hg.): *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*. Frankfurt am Main 1987.
- Schluchter, Wolfgang: Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von ›Ethik‹ und ›Welt‹ bei Max Weber, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 5. Jg. 3/1976, 256-284.
- Schluchter, Wolfgang: *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie (Bd. 1). Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie (Bd. 2)*. Frankfurt am Main 1988.
- Schmidt-Leukel, Perry: *Theologie der Religionen: Probleme, Optionen, Argumente*. Neuried 1997.
- Schöning-Kalender, Claudia / Neusel, Aylâ / Jansen, Mechthild M. (Hg.): *Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*. Frankfurt am Main, New York 1997.
- Schulze, Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main, New York 1993.
- Schütze, Fritz: Biographieforschung und narratives Interview, in: *Neue Praxis*, 3 (1983), 283-293.
- Schütze, Fritz: Zur Hervorlockung und Analyse von Erzählungen thematisch relevanter Geschichten im Rahmen soziologischer Feldforschung – dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen, in: *Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Kommunikative Sozialforschung*, München 1976, 159-260.
- Seiwert, Hubert: Religion in der Geschichte der Moderne, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3/1995, 91-101.
- Şen, Faruk: Die Folgen zunehmender Heterogenität der Minderheiten und der Generationsaufspaltung, in: *Wilhelm Heitmeyer / Rainer Dollase (Hg.): Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt*. Frankfurt am Main 1996, 261-270.
- Şen, Faruk / Goldberg, Andreas: *Türken in Deutschland. Leben zwischen zwei Kulturen*. München 1994.
- Seufert, Günter: *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*. Istanbul 1997.
- Shadid, Wasef Abdelrahman / Koningsveld, Pieter Sjoerd van: Blaming the system or blaming the victim? Structural barriers facing Muslims in Western Europe, in: *Dies. (Hg.): The integration of Islam and Hinduism in Western Europe*. Kampen 1991, 2-21.
- Shadid, Wasef Abdelrahman / Koningsveld, Pieter Sjoerd van: *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe. Opportunities and Obstacles in the Acquisition of Equal Rights*. Kampen 1995.
- Shadid, Wasef Abdelrahman / Koningsveld, Pieter Sjoerd: Integration and Change: Some future prospects, in: *Dies. (Hg.): The integration of Islam and Hinduism in Western Europe*. Kampen 1991, 228-239.

- Smith, Wilfred Cantwell: *Comparative Religion: Wither – and Why?*, in: Mircea Eliade / Joseph M. Kitagawa (Hg.): *The History of Religions. Essays in Methodology*. Chicago, London 1959, 31-58.
- Smith, Wilfred Cantwell: *Islam in Modern History*. Princeton 1957.
- Sprondel, Walter M.: *Subjektives Erlebnis und das Institut der Konversion*, in: Burkhard Lutz (Hg.): *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentages in Dortmund 1984*. Frankfurt am Main, New York 1985, 549-558.
- Spuler, Ursula: *Zur Organisationsstruktur der Nurculuk-Bewegung*, in: *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag*, hg. v. Hans R. Roemer / Albrecht Noth. Leiden 1981, 423-442.
- Spuler-Stegemann, Ursula: *Muslimen in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander*. Freiburg, Basel, Wien 1998.
- Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland 1998. Wiesbaden 1999.
- Stauth, Georg: *Islam als Selbstbegriff nichtwestlicher Modernität*, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie (ÖZS)* 20. Jg., 3/1995, 3-27.
- Stauth, Georg: *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*. Frankfurt am Main, New York 1993.
- Steffan, Steff: *Sufi Praxis*. Braunschweig 1992.
- Stenger, Horst: *Die soziale Konstruktion okkulturer Wirklichkeit. Eine Soziologie des »New Age«*. Opladen 1993.
- Straube, Hanne: *Türkisches Leben in der Bundesrepublik*. Frankfurt am Main 1987.
- Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main 1997.
- Tenbruck, Friedrich H.: *Das Werk Max Webers*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* Jg. 27, 1975, 663-702.
- Tenbruck, Friedrich H.: *Jugend und Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau 1962.
- Thofern, Detlef: *Darstellungen des Islams in DER SPIEGEL. Eine inhaltsanalytische Untersuchung über Themen und Bilder der Berichterstattung von 1950 bis 1989*. Hamburg 1998.
- Thomä-Venske, Hanns: *Islam und Integration. Zur Bedeutung der Integration des Islam im Prozeß der Integration türkischer Arbeiterfamilien in die Gesellschaft der Bundesrepublik*. Hamburg 1981.
- Tibi, Bassam: *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*. Frankfurt am Main 1985.
- Tibi, Bassam: *Der religiöse Fundamentalismus: im Übergang zum 21. Jahrhundert*. Mannheim u. a. 1995.
- Tibi, Bassam: *Krieg der Zivilisationen: Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*. München 1998.
- Tillmann, Klaus-Jürgen: *Sozialisierungstheorien. Eine Einführung in den Zusammenhang von Gesellschaft, Institution und Subjektwerdung*. Reinbek bei Hamburg 1995.
- Topraz, Binnaz: *Die Religion und die türkische Frau*, in: Nermin Abadan-Unat (Hg.): *Die Frau in der türkischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1985, 240-258.
- Treibel, Annette: *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht*. Weinheim, München 1999.
- Turner, Bryan S.: *Weber and Islam. A critical study*. London 1974.

- Turner, Bryan: Une interpretation des representations occidentales de l'Islam, in: *Social Compass*, 31, 1/1984, 91-104.
- Ulmer, Bernd: Die autobiographische Plausibilität von Konversionserzählungen, in: Walther Sparn (Hg.): *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*. Gütersloh 1990, 287-295.
- Verband der Islamischen Kulturzentren e. V. Köln (Hg.): *Selbstdarstellung des Verbandes der islamischen Kulturzentren und dessen Gemeinden*. o. O. 1997.
- Vertovec, Steven / Peach, Ceri (Hg.): *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*. London 1997.
- Vetter, Hans-Rolf (Hg.): *Muster moderner Lebensführung. Ansätze und Perspektiven*. München 1991.
- Waardenburg, Jacques (1988): Revitalisierung des Islam – religionswissenschaftlich gesehen, in: *Evangelische Theologie* 48. Jg., Heft 1, 46-64.
- Waardenburg, Jacques: *The Puritan Pattern in Islamic Revival Movements*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 3/1983, 687-702.
- Wadud-Mushin, Amina: *Qur'an and Women*. London 1992.
- Walther, Wiebke: Die Frau im Islam, in: *Der Islam III: Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit* (Religionen der Menschheit Bd. 25,3, hg. v. Peter Antes u. a.). Stuttgart, Berlin, Köln 1990, 388-414.
- Watt, Montgomery W. / Marmura, Michael: *Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*. (Religionen der Menschheit Bd. 25,2, hg. v. Peter Antes u. a.). Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1985.
- Watt, Montgomery W. / Welch, Alford T.: *Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben* (Religionen der Menschheit Bd. 25,1, hg. v. Christel Matthias Schröder). Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980.
- Weber, Max: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: *Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 7. A. 1988, 146-214.
- Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bde. 1-3. Tübingen 1920.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1972.
- Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf*, in: *Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 7. A. 1988, 582-613.
- Wehner, Marlies: eMeFeF – Bundesweite Tagung am 1. November 1998 »Muslimische Frauen in der Bundesrepublik«, in: *Al-Fadschr – Die Morgendämmerung. Zeitschrift für Muslime und interkulturelle Kommunikation* (Islamisches Zentrum Hamburg e. V.), Nr. 90, 1998, 47-48.
- Werner, Karin: *Between Westernization and the Veil: Contemporary Lifestyle of women in Cairo*, Bielefeld 1997.
- Witzel, Andreas: Das problemzentrierte Interview, in: Gerd Jüttemann (Hg.): *Qualitative Forschung in der Psychologie. Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder*. Weinheim 1985, 227-255.
- Witzel, Andreas: *Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Überblick und Alternativen*. Frankfurt am Main, New York 1982.
- Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt am Main, New York 1995.

- Wohlrab-Sahr, Monika: Biographische Unsicherheit. Formen weiblicher Identität in der »reflexiven Moderne«. Das Beispiel der Zeitarbeiterinnen. Opladen 1993.
- Wohlrab-Sahr, Monika: Das Unbehagen im Körper und das Unbehagen in der Kultur. Überlegungen zum Fall einer Konversion zum Islam, in: Dies. (Hg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt am Main, New York 1995, 285-311.
- Wohlrab-Sahr, Monika: Institutionalisierung oder Individualisierung des Lebenslaufs? Anmerkungen zu einer festgefahrenen Debatte, in: BIOS. Zeitschrift für biographische Forschung und Oral History, 5. Jg., 1/1992, 1-19.
- Wohlrab-Sahr, Monika: Konversion zum Islam als Implementierung von Geschlechtslehre, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 25, 1/1996, 19-36.
- Yalcin-Heckmann, Lale: Growing Up as a Muslim in Germany: Religious Socialization Among Turkish Migrant Families, in: Steven Vertovec / Alisdair Rogers (Hg.): Muslim European Youth. Reproducing ethnicity, religion, culture. Aldershot/England 1998, 167-190.
- Yalcin-Heckmann, Lale: Are fireworks islamic? Towards an Understanding of Turkish Migrants and Islam in Germany, in: Charles Steward / Rosalind Shaw (Hg.): Syncretism / Anti-Syncretism. The politics of religious synthesis. New York 1994, 178-195.
- Zentrum für Türkeistudien (Hg.): Migration und Emanzipation. Türkische Frauen in Nordrhein-Westfalen. Opladen 1995.
- Zentrum für Türkeistudien (Hg.): Türkei Sozialkunde. Opladen 1994.
- Zentrum für Türkeistudien: Studie über »islamische Organisationen der türkischen, marokkanischen, tunesischen und bosnischen Minderheiten in Hessen« im Auftrag des Hessischen Ministeriums für Umwelt, Energie, Jugend, Familie und Gesundheit. Essen, Wiesbaden 1995.
- Zentrum für Türkeistudien: Türkische Muslime in Nordrhein-Westfalen. Endbericht zur Studie »Dialog mit einer neu etablierten Minderheit in NRW«. Türkische Muslime und deutsche Christen im Gespräch unter besonderer Berücksichtigung des christlich-islamischen Dialogs und der türkisch-islamischen Dachorganisationen (Hg. im Auftrag des Ministeriums für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen). 3. überarb. A. Essen 1997.

Umschrift islamischer Begriffe

Alle fremdsprachlichen islamischen Begriffe sind kursiv gedruckt und im untenstehenden Glossar übersetzt bzw. erklärt, sofern dies nicht schon im Text erfolgte.

Islamische Begriffe, die im Duden¹ verzeichnet sind, wurden in normaler Schrift wiedergegeben und ohne Erklärung benutzt (Hadschi, Tschador u. a.).

Türkisierte arabische und türkische Begriffe sind mit den Zeichen des türkischen Alphabets wiedergegeben. Arabische Begriffe sind nach den Umschriftregeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) transkribiert.² Arabischsprachige Bezeichnungen, die im Deutschen in der Regel in einer von der DMG abweichenden Weise zitiert werden, wurden so übernommen, damit sie im Kontext auffindbar sind. Solche Begriffe wurden dann aber zusätzlich mit Anführungszeichen versehen (z. B. »*Jama'at un-Nur*«, »*Hadithe*«).

Im Rahmen der Fallanalysen orientiere ich mich an der Begriffswahl der Befragten (türkisch oder arabisch). Im Rahmen der Sekundäranalysen beziehe ich je nach Kontext türkische oder arabische Begriffe ein.

Glossar

arabisch	türkisch	Bedeutung
<i>āya</i>	<i>ayet</i>	Zeichen, Wunder, Bezeichnung für einen Vers im Koran
<i>aḥadīṭ</i>		Plural von <i>ḥadīṭ</i>
<i>basmala</i>	<i>besmele</i>	Bezeichnung für die Einleitungsformel jeder Sure, die zu Beginn vieler Handlungen gesprochen wird
<i>bismi'llāhi</i>		Im Namen Gottes; Anfang der Einleitungsformel jeder Sure
<i>da'wā</i>		Einladung, gemeint ist in der Regel Mission
<i>du'ā</i>	<i>dua</i>	Bittgebet, freies Gebet
<i>ḍikr</i>	<i>zikir</i>	Gottesgedenken; Sufi-Übung
<i>farḍ</i>	<i>farz</i>	Pflicht

1) Duden. Die deutsche Rechtschreibung. 21. überarb. A., Mannheim 1997.

2) Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt: Denkschrift des 19. internationalen Orientalistenkongreß in Rom, vorgelegt von der Transkriptionskommission der DMG, hg. v. Carl Brockelmann / August Fischer u. a. Unveränd. Neudruck Wiesbaden 1969, 9.

<i>fuqahā</i>		Rechtsgelehrte
<i>ğanna</i>	<i>cennet</i>	Garten, Paradies
<i>ğamā'a</i>		Gemeinde, Gemeinschaft
<i>ḥadīṭ</i>	<i>hadis</i>	Mitteilung, Wort des Propheten, Bericht über seine Handlungen
<i>ḥaṣīb</i>	<i>hatip</i>	Prediger
<i>hidāya</i>		Rechtleitung
<i>ḥāfiẓ</i>	<i>hâfiz</i>	Hüter, Bewahrer, einer, der den Koran auswendig rezipieren kann
<i>ḥağğ</i>	<i>hac</i>	Pilgerfahrt nach Mekka
<i>'ibādāt</i>	<i>ibadet</i>	Rituelle Handlungen, im engeren Sinne auch das Gebet
<i>iğtihād</i>	<i>içtihat</i>	Eigenständige Interpretation der Rechtsquellen
<i>'ihrām</i>	<i>ihram</i>	Das ungenähte Gewand des Mekkapilgers, Bezeichnung für den »Weihezustand« der Pilger
<i>il-ḥamdu-li'llāh</i>		Lob sei Gott
<i>'ilm al-kalām</i>	<i>kelām</i>	Islamische Theologie
<i>'ilm al-fiqh</i>	<i>fikih</i>	Islamische Rechtswissenschaft
<i>imām</i>	<i>imam</i>	Vorbeter
<i>'ilmīye</i>		Bezeichnung für den Teil der osmanischen Staatsverwaltung, der von den ulema verwaltet wurde und Religion, Recht und Erziehung umfaßte
	<i>kaza</i>	Möglichkeit, eine religiöse Pflicht nachzuholen
<i>lailat al-qadr</i>	<i>leyle-i kadir</i>	Nacht der Bestimmung zwischen dem 26. und 27. Ramadan
<i>mahr</i>	<i>mahr</i>	Morgengabe
<i>nasif</i>		Schicksal
<i>niyya</i>	<i>niyet</i>	Absicht, Vorsatz (bei allen religiös rituellen Verrichtungen zu sprechen)
	<i>namus</i>	Ehre
<i>ṣalāt</i>	<i>namaz</i>	Rituelles Gebet
<i>ṣawm</i>	<i>oruç</i>	Fasten
	<i>sevap</i>	gutes Werk
<i>silsile</i>	<i>silsile</i>	Stammbaum der Scheichs, die einen Orden leiteten
<i>ṣarī'ā</i>	<i>şeriat</i>	(religiöses) Gesetz
<i>ṣahāda</i>	<i>kelime-i şehadet</i>	Glaubensbekenntnis

<i>šaiḥ al-islām</i>	<i>šeyḥülislām</i>	urspr. Ehrentitel für bedeutende Theologen, im osmanischen Reich Titel für das Amt des Muftis
<i>tafsīr</i>		(traditionelle) Koranexegese
<i>ṭalāq</i>		Verstoßung (einseitig durch den Mann)
<i>'ulamā</i>	<i>ulema</i>	Religionsgelehrte (Theologen bzw. Rechtswissenschaftler für religiöses Recht)
<i>umma</i>	<i>ümmet</i>	(ideelle) Gemeinschaft der Gläubigen
<i>zakāt</i>	<i>zekat</i>	Almosengeben, Armensteuer, Sozialabgabe
<i>zinā</i>	<i>zina</i>	Unzucht, Ehebruch

Kurzfragebogen

1. **Wohnort:** Datum
... Bei den Eltern ... Eigene Wohnung

2. **Alter:**

3. **Familienstand:**
... ledig ... verlobt ... verheiratet ... geschieden
wenn ja, seit wann
Kinder
Nationalität des Ehemanns / Verlobten

4. **Ausbildung:**
Schule: ... Hauptschule ... Fachhochschule für
... Realschule ... Berufsfachschule für
... Gymnasium
... Studium, welches
Beruf:
Berufswunsch:

5. **Herkunft (Eltern):**
Seit wann sind Deine Eltern in Deutschland?
Seit wann bist Du in Deutschland?
Und Deine Geschwister?

6. **Möchtest Du in die Türkei zurück?**
... Ja ... Nein ... Weiß ich noch nicht
Ist eine Rückkehr geplant?
... Ja ... Nein

7. **Bist Du Mitglied einer Gruppe / eines Vereins?**
Mitglied einer religiösen Gemeinschaft
Mitglied eines türkischen Vereins
Mitglied einer Jugendgruppe / Frauengruppe
Mitglied einer Freizeitgruppe
Welcher/n Gruppe/n würdest Du gerne angehören?
.....

8. Welche Hobbies hast Du?

.....

9. Betest Du?

- ... nie
 - ... 1 x monatlich und weniger
 - ... 1 x wöchentlich (freitags)
 - ... mehrmals täglich
 - ... 5 x am Tag
 - ... mehr als 5 x am Tag
- Wann hast Du das erste Mal gebetet?

.....

10. Fastest Du?

- ... Nein
- ... Ja, seit wann
- ... den ganzen Ramadan
- ... einige Tage im Ramadan
- ... ich faste nicht vollständig, zügle mich aber mit Essen und Trinken

11. Wie oft gehst Du in die Moschee?

- ... Ich war noch nie in einer Moschee
- ... Bei besonderen Anlässen / Festen
wenn ja, welche z. B.
- ... Jeden Freitag
- ... 1 x im Monat
- ... mehr als 1 x wöchentlich
- ... zu Veranstaltungen der Gemeinde
wenn ja, welche z. B.

12. Gibst Du Almosen?

- ... Ja ... Nein
- Wie oft?
- Wieviel?
- An wen?

13. Willst Du nach Mekka reisen?

- ... Ja ... Nein ... Weiß ich noch nicht

14. Hast Du einen Korankurs besucht?

... Ja ... Nein

Mit welchem Alter?

Wie lange?

Wo?

15. Hattest Du Islamunterricht in der Schule?

... Ja ... Nein

Wann?

Nicht in der Schule, aber

16. Welche Feste feierst Du?

.....

.....

17. Sind Deine Eltern religiöse Muslime?

... Ja ... Nein ... ein wenig

Interviewleitfaden

Der Interviewleitfaden wurde zur Vorbereitung auf die Interviewsituation erstellt. Die Einstiegsfrage wurde in der Regel zu Beginn des Interviews gestellt. Die anderen Fragen wurden weder in der hier aufgelisteten Reihenfolge noch immer in dieser Form gestellt (vgl. dazu Kapitel III).

Einstiegsfrage:

Ich möchte, daß Du mir einfach aus Deinem Leben erzählst. Besonders interessiert mich dabei, welche Berührung Du mit dem Islam hast. Aus dem Fragebogen entnehme ich, daß Du erst später / schon früh mit dem Islam in Kontakt gekommen bist / eher keinen Kontakt (mehr) zum Islam hast. Wie kommt denn das, war das immer schon so oder gab es da mal andere Zeiten? Erzähl' doch einfach mal!

Speziell zur Religion

- Gibt es für Dich eine bestimmte Aufgabe als muslimische Frau, die Du erfüllen möchtest?
- Ist Deine Religiosität anders als die Deiner Eltern, Brüder oder anderer Verwandter?
- Was bedeutet Islam / Religion für Dich?
- Wenn Du nicht genau weißt, ob etwas richtig oder falsch ist (im religiösen Sinne), wie kommst Du dann zu Deinem Wissen / einer Entscheidung?
- Welches der Feste, die Du feierst, ist Dir besonders wichtig? Kannst Du Dich an eine besonders schöne Feier erinnern? (Feierst Du deutsche / christliche Feste?)
- Wie oft bist Du in der Gemeinde? Mit Gleichaltrigen? Was macht Ihr in dieser Gruppe?
- Hast Du schon davon gehört, daß es auch speziell organisierte muslimische Frauengruppen gibt? Was hältst Du davon? Was sollte dort Deiner Meinung nach gemacht werden?
- Kommst Du mit der Ausübung Deiner Religion in Deutschland gut zurecht? Möchtest Du, daß von deutscher Seite etwas anders ist? Möchtest Du, daß von muslimischer Seite etwas anders ist?

Biographisches, allgemein

- Welche Ereignisse im Jahr sind für Dich wichtig?
- Kannst Du Dich an Ereignisse / Erlebnisse erinnern, die etwas besonderes für Dich gewesen sind?
- Hast Du deutsche oder türkische Freundinnen / Freunde? Sind sie (auch) religiös?
- Was machst Du mit Deinen Freundinnen / Freunden gemeinsam? Wünschst Du Dir, mit Deinen Freunden mehr oder anderes gemeinsam zu tun?
- Gibt es Menschen, die Dir Vorbilder sind?

Islam und Moderne: ein spannungsreiches Verhältnis. Wie eignen sich junge Frauen aus türkischen Familien die Religion ihrer Eltern an? Wie definieren sich die Frauen als Musliminnen in Auseinandersetzung mit einer christlichen Umwelt? Welche Bedeutung gewinnt der Islam für ihre Lebensführung, welche Rolle spielt dabei das Kopftuch?

Anhand der Befragung von türkischen Musliminnen der sog. zweiten Generation arbeitet die Studie von Gritt Klinkhammer verschiedene Typen der Religiosität junger Frauen in Deutschland heraus. Durch die Analyse entsteht ein differenziertes Bild, das allzu gängigen Vorurteilen widerspricht. Die bewußte Aneignung des Islam – gerade auch außerhalb oder neben den von Männern dominierten Moscheegemeinden – ist oft ein Akt der Emanzipation von einer als traditionell, ritualisiert und sinnentleert wahrgenommenen Religiosität der Elterngeneration. Das Tragen des Kopftuchs ist dann kein Symbol der Rückständigkeit, sondern der bewußten Aneignung eines individuellen Lebensentwurfs. Das Kopftuch kann helfen, einen eigenständigen Platz als Frau und Muslimin in der deutschen Gesellschaft zu finden.