

Muslimische Frauen in Europa und das Gebet : von „moralischen“ Selbsttechnologien zu performativen Anerkennungspraktiken

von Jeanette S. Jouili

Einleitung

Obwohl das rituelle Gebet (*salat*) im Islam eine wesentliche Rolle spielt, hat es seitens soziologischer oder anthropologischer Literatur relativ wenig Aufmerksamkeit auf sich gezogen.¹ Das gilt auch für die Studien über die in Europa aufgewachsene Generation von Muslimen. Obwohl in diesen das Gebet als zentrales Element gekennzeichnet wurde, das bewusst praktizierende Gruppen von den „Kulturmuslimen“ trennt, blieben sie ihm eine tiefere Analyse schuldig. Während die Soziologie allgemein wenig Interesse für religiöse Rituale gezeigt hat, haben sie einen entscheidenden Platz in der anthropologischen Tradition eingenommen. Für letztere handelt es sich bei dem islamischen Pflichtgebet um einen Teil einer Gesamtheit von zentralen Normen und Prinzipien, die allgemein akzeptiert und nicht hinterfragt werden, wie Richard und Nancy Tapper feststellen (Tapper und Tapper 1987). Diese Unterlassung versteht man besser, wenn man die theoretischen Ansätze der verschiedenen anthropologischen Strömungen hinsichtlich des Rituals betrachtet. So wurde das Ritual generell trotz der unterschiedlichen Konzeptualisierungen doch hauptsächlich als eine symbolische Aktivität aufgefasst, die für etwas anderes stand, was es zu entschlüsseln galt (Bell 1997: 80-81). Das islamische Pflichtgebet wurde dabei als eine Aktivität mit schwachem symbolischen Inhalt betrachtet und ohne ein klar umrissenes „semantisches Zentrum“, wie John Bowen es formuliert (Bowen 1989 : 615). Deshalb stieß es auf weit weniger Interesse als zum Beispiel die unorthodoxen Sufi Gebete (ibid.).

Meine eigenen Reflexionen spiegelten zu Beginn meiner empirischen Untersuchung dieses geringe Interesse für das Gebet wider. Als eine religiöse Pflicht,

die für fromme und praktizierende Muslime selbstverständlich scheint, behandelte ich es als eine der rituellen Praktiken, durch die der Einzelne sich in eine „lignée croyante“ (Hervieu-Léger 1993) einschreibt. Dennoch musste ich im Laufe meiner Feldforschung erkennen, dass mein Ansatz nicht ausreichend ist, vor allem wegen der Art und Weise, wie meine Gesprächspartnerinnen das Gebet problematisierten. Die empirische Untersuchung, auf der dieser Beitrag aufbaut, betrifft praktizierende muslimische Frauen aus Frankreich (Paris) und Deutschland (Köln/Bonn), die in islamischen Vereinen engagiert sind bzw. waren, entweder um dort islamisches Wissen zu erlangen oder um dieses weiterzuvermitteln. Die Frauen sind Kinder muslimischer Einwandererfamilien, in Frankreich hauptsächlich nordafrikanischer Herkunft, in Deutschland türkischer und zu einem geringeren Grad auch arabischer Herkunft (Naher Osten, Marokko). Sie sind in den beiden Ländern sozialisiert und haben fast alle eine höhere Ausbildung genossen.²

In den folgenden Seiten wird näher darauf eingegangen, dass das Gebet für meine Gesprächspartnerinnen nicht eine Handlung ist, die sie ritualisiert und unreflektiert ausüben, sondern eine bewusste und kontinuierliche Anstrengung impliziert, mit Auswirkungen, die über die simplen körperlichen Bewegungen hinausgehen. Der Bezug, den sie zu diesem Ritual entwickeln, ist nicht stabil, unbeweglich und ein für alle mal gegeben, sondern sie erarbeiten ihn immer wieder neu. Das Gebet stellt eine Praktik dar, so die erste Hypothese des Beitrags, die als „Selbsttechnologie“ im Foucaultschen Sinne das Subjekt transformiert. Es geht darum, wie im zweiten Abschnitt des Beitrags diskutiert wird, durch die regelmäßige Ausübung bestimmter Riten emotionale Dispositionen zu schaffen, die das „fromme islamische Subjekt“ (Mahmood 2005) formen. Die Anforderung der Regelmäßigkeit und der Pünktlichkeit des Gebets hat zudem noch andere Auswirkungen: Die Frauen müssen versuchen das Gebet in ihre alltäglichen Aktivitäten, Schule, Studium, Arbeit zu integrieren. Die Verrichtung des Gebets, als eines sakralen und den Körper sakralisierenden Moments, ist in öffentlichen Räumen in säkularisierten Gesellschaften nicht immer selbstverständlich, vor allem wenn sie sich auf eine strenge Dichotomie von privat/öffentlich und sakral/profan berufen, wie es der Fall im laizistischen Frankreich ist. Insofern kann diese stigmatisierte Praxis, obwohl sie in erster Linie auf die Konstituierung eines frommen Selbst gerichtet ist, so gegensätzlich es zunächst auch scheint, ebenfalls zu einer

Anerkennungspolitik werden, wie profane performative Praktiken anderer Minderheiten auch. Die Diskussion dieser zwei unterschiedlichen Dimensionen des Gebets, einer vornehmlich nach innen gewendeten, auf das Subjekt bezogene, und einer scheinbar nach außen gewendeten, performativen und fordernden, gibt zudem Anlass, die verschiedenen anthropologischen Theorien zum Begriff Ritual zu diskutieren.

Beten lernen

Die interviewten Frauen erzählen alle sehr verschiedene Werdegänge im Bezug auf das Gebet. Einige sind schon früh mit dieser Praxis vertraut gemacht worden. Wenn die Eltern regelmäßig beteten und darum bemüht waren, diese Praktik den Kindern zu vermitteln, so wurden sie in spielerischer Weise an das Gebet herangeführt und dazu gebracht, ihre Eltern nachzuahmen. Beim Älterwerden wurden sie dann dazu ermutigt, das Gebet regelmäßig zu verrichten. Dies betrifft vor allem die Frauen, deren Eltern selber schon ein verstärktes islamisches Bewusstsein entwickelt haben.³ Andere Eltern, die von den Frauen als eher „traditionelle Gläubige“ bezeichnet wurden, ob sie nun selber beteten oder nicht, hielten ihre Kinder nicht dazu an zu beten. Der Beginn der Ausübung dieser Praxis fand in diesen Fällen zum Zeitpunkt des individuellen Islamisierungsprozess statt, der, wie ich an anderer Stelle argumentiert habe, vor allem mit der selbstständigen Anstrengung sich islamisches Wissen anzueignen, zusammenhängt.⁴ Spätestens im Laufe dieser Wissenssuche, ob diese alleine oder im Rahmen islamischer Vereine stattfindet, werden sich die Frauen der Wichtigkeit des Gebets bewusst. Sie beginnen mit der Ausübung des Gebets, in erster Linie um das zu tun, was sie als ihre religiöse Pflicht ansehen. Das Gebet ist Gottes Gebot, das jeder, der sich Muslim nennt, verrichten muss. Deshalb betonen sie immer wieder, wie erleichtert sie sich gefühlt haben, nachdem sie mit dieser Praxis angefangen haben, wie eine junge Frau in Köln ausdrückt:

„Aber als ich dann endlich angefangen habe zu beten, konnte ich dann viel ruhiger einschlafen, ich hatte meine Pflicht gegenüber Gott getan, ich hab meine Seele gereinigt, und das hat mir richtig gut getan, mir selber.“

Aber auch die Beziehung zum nicht-muslimischen Anderen, die oft von der Notwendigkeit von Erklärung und Rechtfertigung geprägt ist, kann eine Motivation darstellen, mit dem Gebet, falls es schon vorher ein Wunsch gewesen ist, anzufangen. Mehrere Frauen, die erzählten, dass sie dafür bekannt waren, immer besonders vehement den Islam zu verteidigen, wurden, so erklärten sie, als widersprüchlich und somit nicht glaubwürdig betrachtet, weil sie selber keinen islamischen Lebensstil angenommen hatten. Insofern haben diese Konfrontationen ihnen den Übergang zur religiösen Praxis samt dem Gebet erleichtert. So führt die gerade zitierte Frau fort:

„Und klar gegenüber den Freunden ist das natürlich das Bild einer Person, die hinter Dingen steht, aber die das selber nicht praktiziert, ist halt nicht so toll. Ich hab gesagt, man muss es tun, nur ich kann es im Moment noch nicht.“

Die ersten freiwillig und bewusst ausgeführten Gebete werden häufig wie eine Offenbarung erlebt, eine spirituelle Erfahrung, die vorher nicht bekannt war. Viele Frauen erinnern sich noch lebendig an diese ersten Momente, wie eine junge Frau in Paris erklärt:

„Mein erstes Gebet, da hatte ich ein außergewöhnliches Gefühl, ein Gefühl der Präsenz von Allah ta'alla, verstehst du, das ich kaum, was ich nicht vorher gekannt habe. Und da sagte ich mir, ich muss auf diesem Weg fortfahren.“

Bis hierhin wollte ich das Gebet vor allem als eine performative Praxis erfassen, durch die religiöse Identität produziert wird, ein Ritual, das den Sinn von islamischer Zugehörigkeit kultiviert. Aber, wie oben schon erwähnt, war dieser Ansatz nicht lange haltbar, da völlig unzureichend. Denn der erste Eifer, den die Frauen dem Gebet entgegen brachten, dauert häufig nicht lange. Die „Routine des Gebets“, die von vielen Studien als selbstverständlich angenommen wird, stellt für die Frauen, mit denen ich geredet habe, ein konkretes Problem dar. Fast alle Aussagen zeugen von der Schwierigkeit, auf die sie im alltäglichen Leben stoßen, die fünf Pflichtgebete zu verrichten, und vor allem, dabei pünktlich zu sein. Ob beschäftigt mit den Alltagspflichten wie Schule, Studium, Arbeit, oder mit

Freizeitaktivitäten wie Fernsehen oder Lesen, die Unterbrechung dieser Aktivitäten, um das Gebet zu verrichten, wird häufig zur „Last“. Deshalb stellt eine Selbstdisziplinierung zum Erlernen des regelmäßigen Betens eine wichtige Etappe im Islamisierungsprozess dar. So halten sich die Frauen zum Beispiel in einer Situation, in der ihnen die Motivation fehlt, immer wieder die verschiedenen Gründe vor Augen, die die Notwendigkeit des Gebets bedingen. Eine Studentin in Köln formuliert das so:

„Wenn ich dann halt in so 'ner Situation bin, wo ich mich entscheiden muss, betest du jetzt oder nicht, dann versuche ich schon, mich zu überzeugen, das es besser ist, es zu machen, ich muss es machen. Zweitens denke ich, so schwierig wie ich mir das vorstelle ist es nicht, wenn ich schon gebetet habe, dann war es gar nicht so schwer, also, es ist nur, man baut sich einen Berg vor sich auf, und ist eigentlich nichts weiter, und ich versuche mich halt auf diese Weise zu überzeugen. Oder dann denke ich an die adjr, an das was ich dafür kriege, an die Belohnung, insha'allah. ... Ansonsten denke ich dann auch, ja wenn ich es nicht mache, dann hast du nachher schlechtes Gewissen.“

Wie das Zitat zeigt, sind die Kultivierung eines schlechten Gewissens und das sich Bewusstmachen der Pflicht des Gebets zwei der oft verwendeten Strategien, die bei dieser Selbstdisziplinierung helfen sollen. Wird die pünktliche Verrichtung des Gebets in diesem Zitat vor allem als eine göttliche Pflicht begriffen, die es zu erfüllen gilt, so gehen viele Frauen noch über diesen Ansatz hinaus. Für sie impliziert die Pünktlichkeit noch etwas anderes, denn die Pünktlichkeit hängt eng mit der inneren Haltung zusammen, die es während des Gebets anzunehmen gilt, wie eine Studentin in Paris erklärt:

„Als ich mit dem Gebet angefangen habe, am Anfang, da wusste ich nicht so sehr wo ich tagsüber beten könnte [in der Uni]. Ich habe es dann, wenn du so willst wie alle gemacht, ich habe die Gebete abends nachgeholt. Aber dir wird dann klar, dass es nicht das gleich ist, die Gebete nachts nachzuholen. Wenn du abends alle Gebete hintereinander machst, erscheint dir das so viel, außerdem bist du müde, es ist das Ende

des Tages. So hat es eher eine negative Auswirkung als eine positive. Uff, ich muss noch fünf Gebete machen, das ist so schwer!“

Was in diesem Zitat deutlich wird, wurde auch von einem Großteil der Frauen unterstrichen, nämlich dass das Verlegen der Gebete auf den Abend die Konzentration erschwert oder gar unmöglich macht. Weil, wie die Frauen sich ausdrückten, man nur noch darauf wartete, dass man die drei oder vier Gebete so schnell wie möglich hinter sich bringt. Eine solche Einstellung ist jedoch nicht die, die für das Gebet erforderlich ist. Viele Frauen unterstreichen, dass die innere, andächtige Haltung (*khushu'*) genau so wichtig ist wie die Form, wie eine andere Studentin in Paris erklärt:

„Das Ziel des Gebets ist, dass man Gott gedenken soll, Gott in diesem Moment anzurufen. Es geht also nicht um die Form, ruqu' zu machen, sich zu verbeugen, nein, es geht darum Gott zu gedenken“.

Insofern liegt die Bedeutung der pünktlichen Verrichtung des Gebets darin, die vorgeschriebene innere Einstellung von Demut zu erreichen. Die fundamentale Bedeutung der Konzentration für das Gebet wurde unter anderem von dem Mystiker und Theologen des Mittelalters Abu Hamid al-Ghazali hervorgehoben, deren Werke für die interviewten Frauen (gerade in Frankreich), eine wichtige Bezugsquelle darstellen. Für ihn sind „Demut“ und „Präsenz des Herzens“ zwei Bedingungen ohne die das Gebet ihre Gültigkeit verlieren (Al-Ghazali 2000 : 334 ; Monnot 1995 : 965).

Aber die Pünktlichkeit ist nicht die einzige Bedingung, die die innere Haltung ermöglicht, die in der religiösen Literatur gefordert wird und die ebenfalls häufig Gegenstand von Diskussionen in den Kursen und Konferenzen ist, an denen die Frauen in den islamischen Vereinen teilnehmen. Alle Frauen unterstreichen, dass dieser Zustand sehr schwer zu entwickeln ist. Es bedarf einer ständigen Arbeit, da es sich nicht um einen Zustand handelt, der einmal erreicht, dauerhaft erhalten bleibt. Er muss, wie der Glaube übrigens auch, ständig kultiviert werden. Eine Frau, die in einem islamischen Frauenzentrum in Köln Koranexegeese (*tafsir*) unterrichtet, erläutert dies mit folgenden Worten:

„Man betet auch nicht jeden Tag mit diesem Enthusiasmus, man hat natürlich auch andere Dinge im Kopf und man denkt auch immer ständig im Gebet an weltliche Dinge und das ist auch normal, aber das man wenigstens versucht, ja versucht, den Alltag ein bisschen abschütteln von sich, den Zustand, das ist nicht so was statisches, man erreicht das und, sondern man muss sich das immer wieder neu erarbeiten.“ (Nadia, 33 Jahre, Köln).

Eine andere Frau, die seit mehreren Jahren Unterricht in verschiedenen islamischen Vereinen in Paris genommen hat, kritisiert im gleichen Sinne, dass dieser schwierige Prozess manchmal von den Kursleitern verschleiert wird, wenn sie, um die Bedeutung des Gebets zu vermitteln, ausschließlich die Vorzüge des Gebets preisen, ohne jedoch auf diese Schwierigkeiten einzugehen:

„Der Lehrer sagt dir, das Gebet verbindet dich direkt mit Gott. Es ist eine vertikale Beziehung mit Gott. ... Das stimmt schon, aber man muss sich auch sagen, dass dies ein spiritueller Zustand ist, du musst versuchen, dies anzustreben, aber du bist es noch nicht. Also, wenn du dir sagst, das ist ein Weg, den du anstreben sollst, dann kannst du dir vielleicht vernünftiger Ziele setzen. ... Das hier ist eine Arbeitsphase. Wenn du weißt, dass dies ein Idealzustand ist, dann siehst du klarer deinen Weg vor dir.“

Die Frauen drücken somit die Notwendigkeit aus, eine kontinuierliche und bewusste Anstrengung zu unternehmen, um ihre innere Haltung zu verbessern. Viele Unterrichtsstunden und informelle Treffen unter „Schwestern“ werden diesem Thema gewidmet, und ich selbst war mehrere Male Zeuge lebendiger Diskussionen dazu. Sie sprachen frei über ihre Schwierigkeiten, diese Konzentration zu verwirklichen und fragten die Lehrer oder schon fortgeschrittenere „Schwestern“ um Rat. So soll vor allem die Routinisierung des Gebets verhindert werden, damit die Bewegungsabfolge nicht zu mechanisch wird, damit das Beten nicht „wie essen, ohne nachzudenken“ wird, wie eine Frau es ausdrückt. So hoben viele meiner Gesprächspartnerinnen hervor, wie wichtig es sei, immer wieder einmal Bücher zu lesen, die die Bedeutung des Gebets erklären. Die oben erwähnte Leiterin des Tafsirkurses rät im gleichen Sinne, dass man sich jedes Mal beim Gebet

genau die tiefere Bedeutung des Gebets samt seiner Gebetsabfolgen vor Augen halten soll, wobei es vor allem um das Etablieren einer Beziehung zwischen Gott und dem Gläubigen geht:

„Also einmal ist ganz wichtig, dass man sich immer vor Augen hält, was hat das Gebet vor Gott für einen Stellenwert, das steht ja sehr viel in den Quellen, dass am nächsten ist halt Gott dem Menschen im Sujud [kniende Haltung] ... Ich muss jetzt an nichts anderes denken, als an meine Beziehung zu Gott und ich bringe meine Anliegen zu Gott quasi und bitte ihn um Dinge. ... Und das war für mich persönlich eine Motivation, immer wieder zu versuchen mich auf das Gebet zu konzentrieren, mich auf diese Beziehung zu konzentrieren.“

Für die Frauen stellen das konsequente Überwachen ihrer Gedanken sowie offene Selbstkritik, wenn man sich gewahr wird, dass man wieder einmal abgelenkt war, die zentralen Elemente in diesem Lernprozess dar. Dies verdeutlicht die folgende Bemerkung einer Krankenschwester in Paris:

„Sobald ich merke, dass irgendwas nicht stimmt, bemerke ich es. Das heißt, ich betrüge mich nicht, ich bin nicht so die Art, ja, das ist gut, ich bete, hamdulillah, und das war's. Das stimmt, die Regelmäßigkeit, die Konzentration, etc., alles was tagsüber geschehen ist, kam mir während des Gebets in den Kopf, wie zufällig. Also, ich halte mir das vor. Das Erste, finde ich, was man machen muss, um voranzukommen, sich weiterzuentwickeln, ist, dass man sich das vorhalten muss. Nicht zu sehr, natürlich, sonst macht man sich selbst fertig. ... Ich war nie zufrieden mit mir, und jedes Mal, danach, sagte ich mir, ich muss daran arbeiten.“

Praktische Hilfen liefert ebenfalls die islamische Literatur. Es gibt eine ganze Reihe an kleinen Büchern, die zu diesem Thema in den verschiedenen islamischen Verlagshäusern erschienen sind. Besonders beliebt sind die schon erwähnten Werke des mittelalterlichen Theologen und Mystikers Abu Hamid al-Ghazali, der sich ausgiebig der Frage gewidmet hat. Neben Literatur in türkischer Sprache und Übersetzungen aus dem arabischen, findet man zudem einige Schriften, die

in Deutschland oder Frankreich für das jeweilige Publikum geschrieben sind. In diesen Texten findet man unter anderem ganz praktische Ratschläge, wie die Konzentration beim Gebet zu erarbeiten sei. Schon in den klassischen Texten wurde empfohlen, sich in einen ruhigeren Raum zurückzuziehen, um jegliche Störungen zu vermeiden. Die zeitgenössischen Schriften raten zudem noch, dass alle Störquellen auszuschalten sind, wie Fernseher, Radio, Telefon etc. (Ismaili 2003). Ähnliches wird auch in den Kursen in den verschiedenen islamischen Vereinen geraten. All diese Diskussionen und Schriften implizieren die Annahme, dass der Zustand des inneren Gottgedenkens nicht etwas Natürliches ist (wie auch die Lust empfinden zu beten), das das Individuum automatisch empfindet, sobald es fromm wird. Vielmehr ist dieser Zustand durch eine intensive Arbeit am Selbst zu erreichen.

Die Frauen sind sich alle bewusst, dass die innere Haltung beim Gebet stimmungsabhängig ist. Zu besonders schwierigen Zeiten können die Gebete eine außergewöhnliche Intensität erreichen, die sie ansonsten nicht aufweisen, wie eine Frau in Köln ausdrückt:

„Und es gibt Zeiten, wo du dann sagst, ich habe jetzt nicht gerade Lust, aber ich muss das jetzt machen, aber es gibt auch Zeiten, wo man richtig Lust und Sehnsucht hat, und sich dann zurückzieht, und es dann auch länger das Gebet dann macht, und dann richtig auch abschaltet. Ich würde mir wünschen, dass ich dann solche Gebete öfter habe, aber das klappt dann leider nicht immer.“

Aber für viele gilt es gerade gegen eine solche Stimmungsabhängigkeit anzugehen und an sich zu arbeiten, um die inneren Gefühle zu fördern, die notwendig sind für die Konzentration im Gebet.

Kultivierung emotionaler Dispositionen, um zu lernen „gerne“ zu beten

Die Frauen, die mit einem solchen Ansatz an das Gebet herangehen, sehen eine direkte Beziehung zwischen Praxis und Glauben. Wenn der Glaube besonders „stark“ ist, wie sie sagen, dann verbessert sich die Praxis wie von selbst, ist der

Glaube aber „schwach“ oder „unten“, dann wird die andächtige Ausübung der religiösen Pflichten umso schwieriger. Der Glaube ist, so erklären viele Frauen, etwas, das nie stabil oder „stagnierend“ ist, und daher immer wieder neu kultiviert werden muss. Um die innere andächtige Einstellung beim Gebet zu haben, ist es daher für viele Frauen notwendig, immer wieder über den Moment des Gebets hinaus die Gefühle zu kultivieren, die den Glauben stärken können. So hilft zum Beispiel laut Aussage zahlreicher Frauen eine intensivere religiöse Praxis, wie regelmäßig Koran zu lesen oder zu hören, Zusatzgebete zu verrichten, oder auch zusätzlich zu fasten. Diesen Zusammenhang erklärt eine Frau in Paris so:

*„Es stimmt schon, dass der Glaube die Praxis verstärkt, aber die Praxis stärkt auch den Glauben. Ich würde sagen, dass die beiden sich gegenseitig nähren. ... Manchmal ist meine Praxis nicht so gut, man ist nicht in Form im Kopf, wenn du zehn Minuten praktiziert hast, dann bist du beunruhigt, weil etwas nicht stimmt. .. Also, dann kannst du zum Beispiel *nafila* [Zusatzgebete] machen, auch wenn du eigentlich keine Lust dazu hast, um dich wieder ein bisschen darauf einzustimmen. Oder ich kann etwas lesen, ein oder zwei Bücher, um meinen Glauben wieder in Form zu bekommen, und das wird dann als Konsequenz wieder meine Praxis ankurbeln. ... Du versuchst eigentlich die beiden immer auszugleichen, das eine zieht das andere mit sich.“*

Wie in dem Zitat angesprochen, haben religiöse Literatur, wie auch andere islamische Medien, Kassetten und CDs mit Predigten, Gebeten, etc., islamische Fernsehprogramme über Satellit, aber auch die Kurse, die in den islamischen Vereinen angeboten werden, den Zweck, den Gläubigen oder die Gläubige in einer religiösen Stimmung „zu baden“ und ihn oder sie ständig der göttlichen Präsenz zu erinnern.⁵ Die so erweckten Gefühle werden durch die Kontinuität zu inneren Dispositionen, die Grundlage für den Glauben sind und die Voraussetzung für die geforderte innere Haltung beim Gebet.

Eine besondere Rolle bei der Kultivierung von frommen Gefühlen spielt in den Reflektionen der Frauen das Empfinden von Liebe. Es geht darum, eine „Beziehung zu Gott“ zu entwickeln, wie sich die Frauen ausdrücken, die von Liebe

gekennzeichnet sein muss. Viele arabisch sprechende Frauen in meiner Studie, ob in Frankreich oder in Deutschland, erwähnten in diesem Zusammenhang gerade die Predigten des ägyptischen Fernsehpredigers Amr Khaled, die ihnen die Bedeutung des Gefühls von Liebe zu Gott vermittelt hätten. Seine Sendungen auf dem islamischen Satellitensender *Iqra* oder seine Vorträge, die in Frankreich auch als VHS oder DVD in islamischen Buchhandlungen zu kaufen sind, sind bei den Frauen allgemein sehr beliebt.

Die Frauen in meiner Studie bewerten diese Gefühle als etwas sehr Positives, was ihren Bezug zur Religion unterscheidet von dem, der die Elterngeneration kennzeichnet, die eine andere Art von Gefühlen kultiviert hätten, nämlich vor allem das Empfinden von Angst vor einem strafenden und strengen Gott. Viele Frauen kritisieren ihre Eltern, dass sie in ihrer religiösen Erziehung auf diesen Aspekt insistierten, gerade wenn es darum ging, Einschränkungen die Töchter betreffend, mit religiösen Argumenten zu vermitteln. Diese Kritik spiegelt sich ebenfalls in den diversen Kursen und Konferenzen wieder. Eine junge Referentin türkischer Herkunft in Köln wirft auf einem Seminar zum Thema „Islamische Erziehung“ gerade der Generation der türkischen Eltern vor, dass sie es verpasst hätten, ihren Kindern diese Liebe zu vermitteln. Dies war ihrer Ansicht nach auch einer der Hauptgründe, weshalb sich ein großer Teil der muslimischen Jugend vom westlichen Lebensstil „verführen“ ließe und von ihrer Religion abwende. Dieselbe Kritik, Angst statt Liebe zu schüren, trifft übrigens nicht nur die Eltern, sondern wird von vielen Frauen auch gegenüber den „Hardlinern“ innerhalb der islamischen Gemeinschaft geübt.⁶

In diesem Sinne drücken viele Frauen aus, wie sie zu Beginn ihres Islamisierungsprozesses jeden Bezug auf die Angst bewusst verdrängt und ihren Glauben stattdessen auf das Gefühl von Liebe aufgebaut hätten. Andere werden sich erst im Laufe der Zeit, mit der zunehmenden Aneignung von religiösem Wissen, der Bedeutung dieses Aspekts bewusst. Eine Frau aus Köln, der ihren Worten nach Eltern und türkische Moscheegemeinden in ihrer Kindheit hauptsächlich Angst vor Gott gelehrt hatten, erzählt, wie sie erst kürzlich, nach jahrelanger religiöser Praxis, sich der Bedeutung der Liebe Gottes bewusst geworden sei. Ihr Kommentar unterstreicht deutlich die Dimension des Kultivierens von Gefühlen:

„Also die Liebe, die habe ich eigentlich vor kurzem begriffen, vorher war mir das auch nicht so bewusst, ich sag ja, al-hamdulilah, ... ich beschäftige mich ja viel mehr so [mit der Religion], vorher, ja, schon, aber nicht so viel. ... Man muss das halt aufbauen können, ... ich bin jetzt in der Aufbauungsphase (heheh), ich habe das jetzt öfters gelesen, dass das sehr wertvoll ist, ... Zum Beispiel, Gott ist neunundneunzig mal mehr barmherzig als eine Mutter gegenüber einem Kind.“

Wie das vorangegangene Zitat ausdrückt, sind es vor allem göttliche Attribute wie Barmherzigkeit oder Milde, die von sämtlichen Frauen unterstrichen werden, um die Liebesbeziehung zwischen Gott und den Gläubigen zu etablieren. Auch erfreut sich dabei eine bestimmte mystisch-islamische Literatur großer Beliebtheit, da diese besonders die Dimension der Liebe in der Gott-Mensch Beziehung hervorgehoben hat. Obwohl vor allem in den islamischen Vereinen in Frankreich eine gewisse Skepsis vermittelt wird gegenüber dem, was man als „Abweichungen“ von der Religion seitens der mystischen Bewegungen versteht,⁷ was sich auch in den Äußerungen vieler Frauen widerspiegelt, so inspirieren sie doch auch gerade einige Vertreter der mystischen Literatur in ihrer Kultivierung der Liebe zu Gott, wie zum Beispiel der oben erwähnte al-Ghazali oder Rabi'a al-Adawiyya.⁸ Viele Frauen gerade in Frankreich sprechen mit großer Bewunderung von dem Leben der Mystikerin Rabi'a, über das zu lesen sie nachhaltig beeinflusst hat. Die Bemerkungen einer oben erwähnten Studentin in Paris sind dabei repräsentativ:

„Ein Leben hat mich ganz besonders berührt, Rabi'a Al Adawiyya, sie hat mich für ihre spirituelle Seite berührt, die große Leidenschaft, die große Liebe für Allah subhanu ta'ala. Das ist wirklich für mich, einen Grad an Glauben zu erreichen, und Sehnsucht nach Allah, du willst ihn sehen, er fehlt dir, du hast es eilig ihn zu sehen. Wenn man dir sagen würde (haha), dass du sterben musst, dann würdest du noch nicht mal traurig sein, verstehst du?“

Auch wenn die Bedeutung von Furcht vor Gott und vor dessen Strafen weiterhin eine wesentliche Rolle spielen im Diskurs der Frauen, so ist es doch eindeutig die Liebe, die von ihnen unterstrichen und problematisiert wird. Liebe ist mehr und mehr die treibende Kraft für die religiöse Praktik und scheint ebenfalls allmählich

das Erwarten von jenseitiger Belohnung zu ersetzen. Diese Verschiebung drückt sich in der folgenden Bemerkung aus:

„Und dann tue ich auch was fürs Jenseits, dann werde ich auch belohnt, ich meine das ist nicht so wichtig, Hauptsache, Gott liebt mich und nimmt meine Gebete an, das ist viel wichtiger.“

Man könnte dieses Hervorheben des Gefühls der Liebe mit dem westlichen, christlich geprägten Kontext erklären, in dem Liebe als Glaubensprinzip heute eher akzeptiert ist als Angst. Aber es zeugt meiner Meinung nach vor allem von einem Prozess der „Rekomposition des Glaubens“ (Hervieu-Léger 1993), der den Islam global betrifft. Dabei wird ein Aspekt, der vorher vornehmlich im sufischen Islam betont wurde, ein wesentliches Merkmal des zeitgenössischen orthodoxen Islam. Die Popularität der Sendungen Amr Khaleds in der arabischen Welt wie auch in der arabischen Diaspora weltweit, die diesen emotionalen Bezug des Gläubigen zum Göttlichen sprichwörtlich in Szene setzen, scheint dies zu belegen.⁹ Aber Kultivierung der Liebe als Glaubensprinzip drückt, was die Frauen betrifft, die ich interviewt habe, keine „kostenlose“ Spiritualisierung aus, die den Gläubigen der Pflicht zu praktizieren enthebt, oder eine spirituelle Beziehung mit dem Göttlichen schafft, die nur „im Herzen“ residiert (Babès 1996: 127-130). Es handelt sich hier um eine spirituelle Beziehung, die Handlungen erzeugt, die einer ständigen Anstrengung bedürfen: damit die Liebe sich stärkt und damit die Liebe dem Adressat ihrer Gefühle bewiesen wird. Die Etablierung einer von Liebe gekennzeichneten direkten „Beziehung“ zwischen Gott und dem einzelnen Gläubigen drückt zudem ein neues Bewusstsein des Selbst aus, in dem sich das Individuum als singuläres Subjekt wahrnimmt. Im zeitgenössischen islamischen Diskurs wird dies besonders deutlich, in der Art und Weise, wie sehr auf den Wert des Einzelnen vor Gott insistiert wird. Diese Haltung spiegelte sich ebenfalls in zahlreichen Aussagen der Frauen wieder, wie zum Beispiel, wenn sie mir die Bedeutung dessen erläuterten, dass Gott „einem jeden Einzelnen näher als dessen Halschlagader“ sei.

Die Kultivierung des Gefühls von Liebe zu Gott, die sich in einer direkten Beziehung zwischen ihm und dem Gläubigen materialisiert, bewirkt schließlich im Idealfall, dass das Gebet nicht mehr nur als eine Pflicht empfunden wird. Es wird

nun zu etwas, dass man gerne macht. Viele Frauen heben immer wieder hervor, wie wichtig ist, dass das Gebet „Freude“ bereitet, und dass es einem „gut tut“. In diesem Sinne haben einige junge Kursleiterinnen oder Referentinnen während Konferenzen in islamischen Vereinen immer wieder beklagt, dass die Eltern es versäumt hätten, den Kindern diesen Aspekt des Betens zu vermitteln. Das Gebet sollte als ein „Geschenk“, als „etwas Schönes“ präsentiert werden, da es „die engste Annäherung zu Gott darstellt“, anstatt es nur als eine Pflicht zu fordern.

Diese neue islamische Pädagogik, die ich versucht habe aufzuzeichnen, versucht den neuen emotionalen Bedürfnissen des modernen Gläubigen gerecht werden, was sich gerade auch in dem Diskurs über die „Liebesbeziehung“ zwischen Gott und dem einzelnen Gläubigen widerspiegelt. In den Anstrengungen um die Weitergabe des Glaubens erkennt man, dass Pflicht und Angst nicht allein die Auslöser von Frömmigkeit sein können, sondern dass das zeitgenössische Individuum andere Bedürfnisse hat, die erfüllt werden müssen, um es zur religiösen Praxis hinzuziehen. Heutzutage müssen alle Religionen mehr und mehr sich der Forderung des „Rechts des Individuums auf Subjektivität“ bewusst werden, wie Danièle Hervieu-Légers es ausdrückt (1999:53). Das impliziert eben auch die Nachfrage nach einer emotionalen Erfahrung, die den eigenen authentischen Bedürfnissen entspricht. Das Versprechen von Bestrafung oder Belohnung im Jenseits, auch wenn dieser Aspekt im islamischen Diskurs immer noch eine essentielle Rolle spielt, ist dennoch nicht mehr ausreichend. Der Gläubige bedarf stattdessen ebenfalls eines direkten Nutzens, der sich gerade in der Dimension des „sich gut tun“ widerspiegelt. Darüber hinaus liefert dieser Aspekt, mehr als alles andere, im westlichen Kontext eine legitime Rechtfertigung.

Eine Auswirkung dessen ist, dass das Gebet ebenfalls beinahe zu einer Art „Spaß“ werden und somit mit anderen profaneren Freuden konkurrieren kann, wie es sehr schön der Titel eines Artikels von Ayse Saktanber suggeriert „We pray like you have fun“ (2002). Ich habe mehrmals während der Zusammenkünfte meiner Gesprächspartnerinnen mit anderen Glaubensschwestern festgestellt, wie sehr das Gebet zu einer besonderen Form von Soziabilität Anlass gibt. Wenn sich zum Beispiel mehrere Freundinnen in einer Privatwohnung treffen, werden sobald es Zeit für das Gebet ist, die diversen Aktivitäten oder Gespräche unterbrochen, die Waschungen verrichtet und es wird gemeinsam gebetet. Vor dem Gebet wird meist eine der Frauen zur Vorbeterin erkoren. Diese Wahl kann eventuell

Anlass zu kleinen Plänkeleien und Witzen geben, vor allem wenn die Auserwählte sich zu unsicher für diese Aufgabe fühlt, und sie daher erst dazu überredet werden muss. Auch nach dem Gebet können noch Diskussionen folgen, zum Beispiel falls sich die „Vorbeterin“ bei der Rezitation vertan hat. Insofern stellt das Gebet keine Unterbrechung, sondern einen integralen Bestandteil ihres Beisammenseins dar.

Wie in den vorangegangenen Erläuterungen klar werden sollte, wird durch die verschiedenen unternommenen Praktiken nicht nur die Fähigkeit zum Beten kultiviert, sondern auch der Wunsch zu Beten. Wenn das Gebet mit der notwendigen Einstellung verrichtet wird, dann kann das Beten nicht nur ein Wunsch werden, sondern auch pünktlich zu beten kann zu einem „Bedürfnis“ werden, wie eine Studentin in Paris ausdrückt:

„Wo immer ich auch bin, ich habe die Gebetszeit im Kopf. Tatsächlich bin ich nicht ruhig, wenn ich es nicht mache. Das bestimmt ein bisschen mein Leben.“

Ich habe diese Verinnerlichung der Gebetspflicht immer wieder festgestellt, bei vielen meiner Treffen mit den Frauen. Oft informierten sie mich als erstes, dass sie ihr Gebet zunächst einmal verrichten bzw. nachholen müssen, bevor wir mit unserem Gespräch anfangen konnten.

Um die Tragweite dieses Rituals innerhalb zeitgenössischer islamischer Bewegungen zu verstehen, sollte man dieses zunächst weniger als einen „Text“ lesen, den es zu dekodieren gilt (Geertz, 1993 [1973]: 448), sondern als eine körperliche Praxis, die bestimmte Eigenschaften zu entwickeln anstrebt, durch die das „islamische fromme Subjekt“ geschaffen wird. Wie Talal Asad für einen anderen Zusammenhang beschreibt, gilt es, durch das Ritual innere Dispositionen durch eine zunehmend fähige „performance“ des Körpers zu kultivieren (Asad 1993: 62-65).¹⁰ Um den Körper in diese Richtung zu konzeptualisieren, bezieht sich Asad auf Marcel Mauss' Habitus-Begriff, der im Gegensatz zu Bourdieus Verwendung weitgehend vernachlässigt wurde. Wie Asad finde auch ich das Mauss'sche Verständnis des Begriffs besonders hilfreich, nicht nur da der Körper dabei eine zentrale Rolle einnimmt (dies hat der Bourdieusche Habitus ebenfalls), sondern vor allem, weil er den Lernprozessen besondere Aufmerksamkeit

schenkt. Für Mauss sind menschliche Verhaltensweisen als Produkt von Unter- richtung erlernte Fähigkeiten (*crafts*). Der Habitus wird aufgrund verschiedener Körpertechniken weitervermittelt und erlernt (Mauss 2003 [1950] : 365-75). Dabei bezieht sich Mauss nicht nur auf „profane“ körperliche Aktivitäten, sondern ebenfalls auf spirituelle und mystische Erfahrungen, die seiner Meinung nach ebenso einer Unterweisung des Körpers bedürfen (Ibid: 386). In dieser Sichtweise ist der menschliche Körper, so Asad, nicht ein „passive recipient of cultural im- prints“, sondern ein „developable means for achieving a range of human objecti- ves“ (Asad 1993: 76). Der Körper kann somit als eine „assemblage of embodied aptitudes“ betrachtet werden, als Teil eines „social process of learning to develop aptitudes“ (ibid: 77).

Mit Hilfe dieses Habitus-Begriffs versteht Asad Rituale vor allem als etwas, das abzielt auf „apt performances of what is prescribed, something that depends on intellectual and practical disciplines“. Insofern stellt er sich gegen die anthro- pologische Tradition, Rituale zu entschlüsseln und interessiert sich vor allem für die zu entwickelnden Fähigkeiten (*skills*), die notwendig sind für die Durchfüh- rung des Rituals (ibid.: 62). Die zunehmend fähige „performance“ von Ritualen zielt dabei auf die Aneignung von bestimmten Tugenden ab, durch die im Fou- caultschen Sinne ein neuen Selbst formiert werden soll (ibid.: 78).

Das Gebet: ein Mittel oder ein Selbstzweck?

Auf den vorangegangenen Seiten wurde erörtert, wie das islamische Pflichtgebet in den Schilderungen meiner Gesprächspartnerinnen als eine körperliche und spirituelle Praxis betrachtet werden kann, die darauf abzielt, ein neues Subjekt zu formieren. Was impliziert dabei die Formierung eines neuen Subjekts? Für die Frauen scheint es vor allem um die Verwirklichung eines islamischen Lebensstils zu gehen. Die sichtbarsten Elemente dieses Lebensstils muslimischer Frauen, nämlich Kleidung und Geschlechterbeziehungen, haben schon eine große Anzahl von Studien beschäftigt. Im Rahmen dieses Beitrags möchte ich dagegen die Übernahme einer „moralischer“ Lebenspraxis von einer anderen Seite beleuch- ten. Denn ein Großteil der interviewten Frauen misst dem Gebet dabei eine ent- scheidende Rolle bei.

Das Gebet, so erklären sie, soll die Gläubigen dabei unterstützen, ein „gottgefälliges“ Verhalten anzunehmen. In diesem Sinne äußern sich ebenfalls die verschiedenen Kurse und Konferenzen, denen die Frauen in islamischen Vereinen beiwohnen, sowie die islamischen Medien wie Literatur oder islamisches Fernsehen, die die Frauen ebenfalls gerne benutzen. Immer wieder unterstrichen die Frauen, wie das Gebet für sie einen positiven Einfluss auf ihr konkretes Leben habe, da es ihnen helfe, an sich zu arbeiten, um nach islamischen Wertvorstellungen zu leben. Dabei differenzieren sie nicht zwischen solchen Werten, die universell sind, wie z.B. Ehrlichkeit oder Nächstenliebe, und solchen, die generell als typisch islamisch gelten, wie vor allem „modesty“ für Frauen. Die so etablierte Beziehung zwischen Gebet und Verhalten begründet sich in einem Koranischen Prinzip, wie mir eine meiner Gesprächspartnerinnen erklärt, die in einem islamischen Frauenverein unterrichtet:

„Nur wenn man das gewissenhaft macht, dann kennt man vielleicht den Vers: inna l-salat tanha 'an fasha'i wa munkar, das Gebet hält ab von den schändlichen und schlechten Dingen, und fasha' ist das schändliche und munkar ist das schlechte. ... Und wenn man sich das sehr zu Herzen nimmt, dann weiß man, Beten und Schlimmes tun passt nicht zusammen. Und insofern hat natürlich das Gebet eine Auswirkung...“

Dabei funktionieren die fünf Gebete, die ihren Tagesrhythmus mitbestimmen, für sie wie eine Kontrolle über ihre eigenen Handlungen, wie eine oben erwähnte Studentin in Paris mir erklärt:

„Das ist verteilt auf den ganzen Tag, so dass es dich alle drei Stunden oder so erinnert. Du bist in deinem Alltagsleben, wo du Prüfungen ausgesetzt sein kannst, oder Versuchungen, und sonst irgendwas. So ist es ganz gut, dass du alle paar Stunden deine Gebete hast, um wieder zu Gott zurückzukommen.“

Das Gebet soll eine innere Stimmung kreieren, die bewirkt, dass der Gläubige von sich aus alles tun möchte, um gottgefällig zu sein. Daher erklären mir die Frauen

immer wieder, dass das Gebet auch eine „Schutzfunktion“ hat. Beten soll helfen, sich in einer Weise zu entwickeln, dass man im Idealfall letztendlich von sich aus nichts mehr von der Religion Verbotenes tun möchte, weil man das Bedürfnis dazu nicht mehr verspürt. In diesem Sinne erklärt eine andere Studentin in Paris:

„Wenn man das Gebet macht, dann kommt alles andere von allein. Also, so habe ich das gesehen. Weil, bevor ich betete, sagte ich mir, ich muss aufhören mich zu schminken, ich muss meinen Kleidungsstil ändern. Aber, wenn man versucht, alle diese kleinen, unseligen Dinge zu ändern, bevor man mit dem Beten anfängt, dann macht man es nie, weil es so viele davon gibt. Aber wenn man das Gebet macht, dann hat man manchmal Lust, etwas wegzulassen, und dann versucht man, das durchzuhalten. Manchmal klappt's natürlich nicht, und man wird wieder rückfällig. So ist das.“

Wie dieses Zitat schon sagt, handelt es sich nicht um einen Automatismus, durch den das Gebet direkt das Verhalten verändert. Es handelt sich vielmehr um einen Prozess, eine Arbeit an sich selbst, in der man ständig seine Handlungen überwacht, sich selbst kritisiert, um ein gewisses ethisches Verhalten zu verinnerlichen. Während zu Beginn das Gebet die Funktion hat, den Gläubigen zu erinnern, ihm helfen soll, sich seiner Handlungen bewusst zu werden, so soll es im Ideal durch diese ständige Erinnerung eine innere Einstellung schaffen, die zu einer Disposition sedimentiert, die danach das nach islamischen Verständnis rechte-schaffene Verhalten immer natürlicher werden lässt. Eine Sozialarbeiterin in Paris erläutert dies besonders klar:

„Zu Beginn ist das nur so eine Art von kleinen Barrieren, die du dir setzt. Du sagst dir, ich darf nicht die oder die Grenze überschreiten, weil ich doch bete. Das wäre ja ein bisschen widersprüchlich, bestimmte Dinge zu machen, und etwas anderes zu sagen. Später hast du das in deine innere Geisteshaltung integriert. Zunächst sind das Grenzen, wie man das Kühen setzt, Zäune mit elektrischem Strom. Jetzt sind die Grenzen abstrakter, integrierter, die hast du in dir drinnen. Am Anfang setzt man

sich diese Grenzen, weil du Angst davor hast, was du sein könntest, du hast Angst vor dir selbst. Später denkst du gar nicht mehr daran, an die Grenzen, die du dir gesetzt hast.“

Auch wenn die Frauen anerkennen, dass das Gebet eine bestimmte innere Haltung formt, die sie wie von alleine daran hindert, bestimmte Dinge zu tun, die nicht der islamischen Ethik entsprechen, so geben sie ebenfalls zu, dass das Gebet weiterhin als eine bewusste Erinnerung funktioniert, wenn es um die persönlichen Schwächen des Einzelnen geht, die besonders schwer zu überwinden sind. Die oben erwähnte Krankenschwester in Paris legt dies so dar:

„Gleich hast du ein Gebet, wo du Allah ta'alla triffst, oder du liest den Koran und du sagst dir, subhan Allah, im Koran steht dies, und du machst jenes. Das hilft mir sehr, mich im alltäglichen Leben zu korrigieren. [...] Im Bezug auf mein Ego, weil, wenn mich jemand angreift, dann hat das Ego Lust zurückzuschlagen. Das Schwerste ist sich zurückzuhalten. Wie der Prophet slaws sagte, der stärkste unter euch ist der der seine Wut zurückhalten kann. Und das ist hart, subhan Allah, wenn mich jemand provoziert, dann spüre ich eine Wut im Inneren, und dann sage ich mir, ich muss eine Arbeit an dem nafs machen. Wie auch in meinem Bezug zu den Menschen, das sind alles Anstrengungen, das ist eine Arbeit an dem nafs. [...] Und dies ist nicht zu trennen, das steht im Bezug [mit dem Gebet].“

Charaktereigenschaften, die schlechtes Verhalten hervorrufen, passen nach den Aussagen der Frauen nicht zu den Tugenden, die durch das Gebet kultiviert werden und die wiederum die schlechten Eigenschaften bekämpfen sollen. Daher hat es konkrete Auswirkungen auf das Gebet, wenn man es trotz allem nicht schafft, das geforderte Verhalten an den Tag zu legen, wie eine Referendarin in Köln es ganz konkret ausdrückt:

„Ich habe mich heute mit meiner Mutter ein bisschen gestritten und dann sage ich mir, oh mein Gott, jetzt habe ich wieder gesündigt, und dann sage ich mir, meine Gebete werden nicht mehr angenommen.“

Für die Mehrheit der Frauen, mit denen ich gesprochen habe, ist die Gebetspraktik übereinstimmend mit der islamischen Pädagogik, die in den verschiedenen Vereinen sowie in anderen islamischen Medientechnologien vermittelt wird (Literatur, islamische Fernsehprogramme, etc.), nicht nur als religiöse Pflicht ein Endzweck, sondern ein Werkzeug für die angestrebte Transformation des Selbst, die in der Adoption eines islamischen „moralischen“ Lebensstils münden soll. Foucault definiert „Moral“ als das konkrete Verhalten von Individuen in ihrer Beziehung zu Regeln und Wertvorstellungen, die schon vorgegeben sind. Durch die Unterwerfung unter bestimmte Verhaltensprinzipien, konstituieren sich dabei die Individuen als moralische Subjekte, die in Bezug auf diese Prinzipien handeln (Foucault 1984a: 36-37). Wichtig ist bei diesem Moralverständnis, dass es Foucault nicht um eine universelle kantische Ethik geht, sondern um eine „positive“ Ethik (Colebrook 1998).¹¹ Seine genealogische Arbeit zeigt, dass Ethik immer lokal ist, verortet in einer „Kunst des Daseins“ (Ibid. 47). Auch Asad betrachtet in einer Foucaultschen Perspektive, wie wir gesehen haben, das Ritual (im Sinne von *fähiger performance*) als maßgebend in der Formierung eines bestimmten, historisch verorteten „moralischen“ Selbst.

Was mich in diesem Rahmen besonders interessiert, ist das Erlernen von „moralischem Handeln“. Denn die Frauen arbeiten, wie wir gesehen haben, mit Hilfe des Gebets durch reflexive Selbstbetrachtung und Selbstüberwachung an sich, um ein über die Gebetspraxis hinausgehendes moralisches Leben im Standard des orthodoxen Islam zu verwirklichen. Hilfreich scheint mir dafür der Ansatz des kanadischen Anthropologen Michael Lambek, der Aristoteles' nicht religiös konnotierten Moral- bzw. Ethikbegriff an praxistheoretische und performance-theoretische anthropologische Traditionen bei der Untersuchung von religiösen Ritualen verbinden will (Lambek 2000). Für Lambek geht es nicht nur darum, Moralität im Sinne von Bindung an bestimmte strukturelle Regeln darzustellen, sondern sie im Hinblick auf moralisches Handeln zu untersuchen. Dabei kommt ihm gerade die Praxisorientiertheit des aristotelischen Ethikbegriffs entgegen.¹² Für Aristoteles wird Moralität erlernt, sie ist nicht „angeboren“, sondern Resultat eines Lernprozesses. Moralität wird durch die bewusste und regelmäßige Praxis von bestimmten Handlungen, die der Moralität entsprechen, zu einem Habitus (*Ethos*).¹³ Aristoteles vergleicht diesen Lernprozess mit dem des Erlernens eines Handwerks, wobei technische Fähigkeiten durch die regelmäßige

Ausübung besser und besser ausgeübt werden. Die Gewohnheit realisiert eine natürliche Disposition (hexis) (Aristote 2002: II,V1105b25-1106a11). Anders ausgedrückt, hexis ist „geronnene Moralität“ (Dherbey 2002: 6).

Wie Lambek insistiert, sind religiöse Rituale eben nicht nur Orte, an denen moralische Subjekte geschaffen werden, sondern an denen auch moralisches Handeln möglich gemacht wird, denn als moralische, erlernte Fähigkeit sind Rituale eine Form von reflektiertem und bewusstem Wissen (Lambek 2000: 314-316). Aufbauend auf Aristoteles' Konzept des (moralischen) Abwägens, Urteilens oder Rasonnierens (phronesis) befähigen Rituale nicht nur zum moralischen Abwägen oder Rasonnieren, sondern, so Lambek, schon die Entscheidung, das Ritual auszuführen, kann als Resultat eines moralischen Urteils gelten (ibid: 316). Gemäß seines eigenen praxisorientierten Ansatzes und seines Interesses dafür, wie Moralität praktiziert wird, geht es ihm darum zu untersuchen, wie moralisches Urteilen und Handeln durch Rituale sanktioniert, garantiert und dirigiert wird (ibid.).

Der Habitus, der durch das Gebet kultiviert wird, ist in dieser Sichtweise nicht nur eine Fähigkeit, das Gebet mit den entsprechenden Gefühlen korrekt zu verrichten, sondern kann selbst schon als eine moralische Praxis gelesen werden, die einen Charakter formen soll, der sich durch eine bestimmte islamische Moralität kennzeichnet.¹⁴ Mit dieser Blickweise bekommen wir ein vollständigeres Bild von den Implikationen um das Gebetsritual für die Frauen meiner Studie. Erstens, die Entscheidung das Gebet (als eine bestimmte moralische Handlung) zu verrichten, kann nach den hier dargelegten Überlegungen schon als ein moralisches Urteil an sich gelesen werden. Zweitens, ein Großteil der interviewten Frauen arbeitet sehr reflexiv am Erlernen des Gebets und sie kultivieren bewusst die emotionalen Dispositionen, die notwendig sind für die korrekte innere Haltung beim Gebet. Drittens, das Gebetsritual gibt den Anlass sowie die Mittel, die notwendig sind, um eine islamische moralische Lebensweise anzunehmen. Das Gebet ist somit nicht nur ein Endzweck, sondern ein wesentliches Mittel zur Transformierung des Selbst und seines Verhaltens.

Das Gebet in öffentlichen Räumen

Lambeks Aufmerksamkeit für Rituale nicht nur als Ergebnis sondern auch als Ausdruck von moralischem Urteilen kann zu dem letzten Aspekt, den ich hier

erörtern möchte, eine Brücke schlagen. Moralisches Abwägen bezieht sich für ihn sowohl auf das Akzeptieren von moralischen Regeln und Pflichten als auch auf das Abwägen von verschiedenen, möglicherweise gegensätzlichen Verpflichtungen. In diesem Fall geht es um das Abwägen von der (Un)Möglichkeit des Verrichtens des Gebets in öffentlichen Räumen.

In den vorigen Abschnitten habe ich dargelegt, wie gerade die regelmäßige und pünktliche Ausübung dieser religiösen Pflicht ein wesentlicher Bestandteil der für das Selbst notwendigen Disziplinierungsarbeit ist, die ebenfalls eine Bedingung ist für das Verrichten des Gebets mit *khushu'*. Die pünktliche Verrichtung des Gebets birgt jedoch für Muslime in säkularen nicht-muslimischen Gesellschaften besondere Schwierigkeiten. Das „soziale Imaginär“ (Taylor 2004) westlicher Gesellschaften konstruiert sich auf eine säkulare Ethik; es möchte gerade in einem laizistischen Staat wie Frankreich zwischen sakral und profan, sowie zwischen privat und öffentlich unterscheiden. Religion wird dabei meist als Privatangelegenheit konzipiert und es wird erwartet, dass eine religiöse, sichtbare Praxis wie das islamische Pflichtgebet daher in der Privatsphäre oder in speziellen religiösen Räumen ausgeübt wird.

Die Gebetspflicht im Islam impliziert dagegen eine andere Konzeption von Raum mit fließenden Übergängen zwischen sakral/profan und privat/öffentlich, die zwei jeweils komplementäre Elemente darstellen. So kann ein öffentlicher Raum zwischendurch problemlos in einen privaten Raum umgewandelt werden. Muslime können so, in Fadwa El-Guindis Worten, für eine bestimmte Zeit einen jeden weltlichen Raum (Straße, Geschäft, etc.) in einen sakralen Ort transformieren, einzig und allein durch ihren rituell gereinigten Körper, der in Richtung Mekka verweist und das Gebet verrichtet (El-Guindi 1999: 77-78). Diese „space conversion“ beruht auf einem vom islamischen Tagesrhythmus geprägten Ineinanderübergreifen von Raum und Zeit, in dem sich Individuen während des Tages zwischen weltlichen und sakralen Sphären hin und herbewegen (ibid.: 78-79).

Auch wenn die Dichotomien sakral/profan und privat/öffentlich in westlichen Gesellschaften eher Teil ihres sozialen Imaginärs sind als so konkret gelebt zu werden, so stellt das Verrichten des Gebets in öffentlichen Räumen dennoch ein eher unerwünschtes Eindringen eines privaten Aspekts in den öffentlichen Raum dar. Dazu kommt, dass das islamische Pflichtgebet inhärent sichtbar und

körperlich ist, da die Bewegungsabfolgen verschiedene Körperpositionen erfordern, vom Stehen bis zur gebückten Haltung auf dem Boden. Dies kann dem nicht-muslimischen Beobachter gerade in Räumen, in denen dies nicht zu erwarten ist, befremdlich erscheinen. In einem solchen Kontext erfordert die Pflicht des islamischen Gebets ebenfalls immer eine Auseinandersetzung mit der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft, wobei praktizierenden Muslimen mehrere Möglichkeiten offen stehen: sie können das Gebet ausfallen lassen und es später zuhause nachholen, sie können es heimlich, wenn die Möglichkeit gegeben ist, irgendwo versteckt verrichten, sie können sich einer in der islamischen Tradition gegebenen Erleichterung bedienen, die es ermöglicht, im Notfall das Gebet im Sitzen, ohne die erforderlichen Körperbewegungen zu verrichten, und sie können schließlich einen Raum für die Verrichtung seines Gebets einfordern oder in Anspruch nehmen.¹⁵ Insofern müssen sie immer auch mit sich selbst verhandeln, ob nicht Auffallen oder die Forderung auf Anerkennung der eigenen Differenz die adäquatere Strategie ist.

Im letzten Teil dieses Artikels möchte ich nun erörtern, wie die Frauen, die ich interviewt habe, mit dieser Problematik umgehen. Die meisten von ihnen entscheiden immer wieder kontextuell für sich neu, ob die Situation ermöglicht, sich für eine offene, sichtbare Ausübung des Gebets zu entscheiden, oder ob nicht eher eine der „unsichtbaren“ Alternativen vorzuziehen ist. Dieses Abwägen möchte ich, wie einleitend erwähnt, nicht ausschließlich aus der Optik von Anerkennungspolitiken heraus untersuchen, sondern immer auch im Bezug auf „moralisches“ Handeln und Abwägen.

Grundsätzlich sind sich alle einig, dass man als selbstbewusste/r Muslim/in durchaus den Mut besitzen sollte, seine Rechte einzufordern und für seine Religion „einzustehen“, wie eine Frau es formuliert:

„Es wäre besser, wenn wir immer darauf bestehen würden, das [Gebet] zu machen, weil je nach dem wie stark man sich zu seiner eigenen Sache bekennt, um so ernster wird man auch von den anderen genommen und die respektieren das eigentlich auch. Ich habe keinen gesehen ..., war keiner dagegen, wenn man gebetet hat. Und ich denke, man muss als Moslem oder überhaupt als gläubiger Mensch, wenn man eine bestimmte Überzeugung hat, das durchsetzen und im Grunde genommen schadet

man ja auch keinem. Es ist auch schade, dass man in diesem Minderwertigkeitskomplex aufgewachsen ist, und vor allem als Ausländer, das ist nicht immer so einfach, man ist da so zweigeteilt.“

Insofern kann das Gebet, das in erster Hinsicht, wie wir gesehen haben, eine nach innen gewendete Arbeit am Selbst gewesen ist, in dem speziellen Migrations- und Minderheitenkontext ebenfalls Instrument einer Anerkennungspolitik werden. Viele Frauen teilten mir mit, wie diese Forderung nach der Möglichkeit das Gebet in öffentlichen Räumen wie Schule, Universität oder am Arbeitsplatz verrichten zu können, für sie ebenso wie die Entscheidung zum Tragen des Kopftuchs Anlass zu inneren Auseinandersetzungen gewesen ist. Es galt zunächst genügend „islamisches Selbstbewusstsein“ zu entwickeln, zu lernen „zu sich zu stehen“, „sich selbst zu akzeptieren“, um dann als zweiten Schritt, sich „zu trauen“, das eigene, „islamische“ Selbst den anderen mitzuteilen. Erst dann wurde ihnen möglich, Lehrer, Professoren oder Vorgesetzte zu bitten, ihnen einen Ort zur Verfügung zu stellen, an dem sie ihr Gebet verrichten können. So erzählte mir eine Krankenschwester aus Paris, die eine Zeit lang in der Schweiz gearbeitet hat:

„Also, nachher [nach einem zweijährigen Aufenthalt in einem islamischen Zentrum] habe ich gelernt mich so zu akzeptieren wie ich bin, ab da arrangierte ich mich immer so, dass ich mir Zeit nehmen konnte zu beten, zumindest die Gebete zusammenzulegen. Ich fragte meine Kollegen, Entschuldigung, wenn es nicht stört, [...], du weißt, ich bin Muslimin und ich habe ein Gebet, also, zu verrichten, aber das wird nicht lange dauern, zehn Minuten. Wenn du dich solange um die Patienten kümmern kannst. Und sie meinten, dass es kein Problem sei, [...]. So also konnte ich endlich zu mir stehen.“

Jedes Mal wenn die Frauen es geschafft haben, sich so einen Ort zum Beten einzufordern, ist das Anlass zu einem Erfolgsgefühl, ein kleiner „Sieg“, der später ausgiebig mit anderen Glaubensgenossinnen diskutiert wird, wie ich es des Öfteren selbst mitbekommen habe. Besonders erfreulich ist es für sie, wenn die Klassenkameraden, Kommilitonen oder Kollegen diese Praxis als etwas Positives annehmen, oder ihnen dabei besonders zuvorkommend erscheinen und sie eben nicht ausgelacht werden, wie sie es befürchten:

„Also ich hatte in der Oberstufe manchmal acht Stunden und am Nachmittag noch Sport, [...] ich habe vorher mit der Sportlehrerin geredet, ich habe gesagt, also ich verpasse auch die Gebete, ich muss beten. Also ich bete dann in der Umkleidekabine, und komme dann zwei Minuten oder so nach den anderen in die Turnhalle, und das war in Ordnung. Und dann habe ich immer in der Umkleidekabine gebetet, und während die anderen sich auch umgezogen haben, habe ich mir so ein Eckchen gesucht, und normalerweise ist das bei den Mädchen so, in der Umkleidekabine immer ganz laut, und die reden und erzählen, und ich habe auch nie was gesagt, sondern die haben dann immer von sich aus, pscht, die N. betet, ihr müsst leiser sein. Das wurde respektiert.“

Solche positiven Erfahrungen habe ich allerdings häufiger in Deutschland zu hören bekommen, wo die Verrichtung des Gebets, ob in der Schule oder am Arbeitsplatz, zu den Rechten von Religionsfreiheit zählt und gegebenenfalls sogar gesetzlich eingeklagt werden kann (vgl. Tietze 2005). In Frankreich war es den Frauen an einigen Universitäten zwar möglich zu beten, aber viel seltener an der Arbeitsstelle, und gar nicht an den streng laizistisch ausgerichteten staatlichen Schulen (*école républicaine*). Ausnahmen in Bezug auf Arbeitsplätze waren meist solche, in denen die Vorgesetzten selber Muslime waren. Entsprechend hörte ich gerade in Frankreich, dass man von dem Prinzip des Sitzgebets Gebrauch machte oder man sich eventuell einen Ort suchte um heimlich zu beten. Dies stellte allerdings, so waren sich alle einig, ebenfalls ein Problem dar, da die Angst gesehen zu werden die Konzentration unmöglich machte.

Selbst-Identität hängt, wie Charles Taylor (1994) hervorhebt, immer auch von der Anerkennung durch die Anderen ab. Sigrid Nökel stellt fest, dass nicht in der unbegrenzten Öffentlichkeit von Unbekannten, sondern im geordneten Raum von geschlossenen Teilöffentlichkeiten, die gekennzeichnet sind von einem funktionalen Miteinander, Identität und Kämpfe um Identität ausgetragen werden (Nökel 2004: 299). Dies sind, laut Nökel, die Haupträume, in denen islamische Identität „aufgeführt“ und Anerkennung gesucht werden kann (*ibid.*). Orte wie Schule, Universität oder der Arbeitsplatz sind die geeigneten Räume, in denen der Körper des sich im Minderheitenstatus befindenden frommen islamischen Subjekts nun zu einem „signifying medium“ wird, das sich „veröffentlicht“. Und während praktizierende Musliminnen ohne Kopftuch für säkular, d.h. als der

Norm entsprechend „durchgehen“, identifiziert die besondere Raumpraxis des Gebets (samt der für den Moment nötigen Bedeckung) die Person eindeutig als praktizierende Muslimin. Das Gebet stellt, wie Lynn Lofland es ausdrückt, eine „unmaskable diversity“ (Lofland 1971: 86) dar.

Aber nicht nur im laizistischen Frankreich sondern auch in Deutschland, wo sie durch die Definition des öffentlichen Raums¹⁶ zumindest potentiell die Möglichkeiten zu beten haben, entscheiden sich die Frauen nicht immer für diese sichtbare Option und ziehen es vor, das Gebet vor allem zuhause nachzuholen. Denn die Universität, per se ein Ort des Wissens und des rationellen Diskurses, wie auch der Arbeitsplatz, wo funktionelles, kompetentes Handeln von den dort Beschäftigten erwartet wird, sind Räume, in denen muslimische Frauen durch ihre eigene, kompetitive Fähigkeit als „modern“ und „emanzipiert“ anerkannt werden wollen. Daher müssen sie abwägen, ob sie mit der Gebetspraxis riskieren, den Erfolg ihres Anerkennungsprojekts aufs Spiel zu setzen. Aber zu sagen, dass die Frauen Identitätspolitikern operieren, die auf Anerkennung und Erfolg abzielen, bedeutet nicht, dass dies moralisches Handeln ausschließt. Wie Lambek es ausdrückt: „To argue that people are political, desirous or ambivalent subjects does not prevent them from being moral subjects, living virtuously or seeking the means by which they do so.“ (Lambek 2002: 36) Schon Aristoteles räumt ein, dass moralisches Handeln nicht unbedingt selbstlos ist, sondern zwischen Selbstinteresse und Selbstaufgabe schwankt (ibid.: 37). So müssen die Frauen für sich abwägen, in welchen Kontexten die Ausübung des Gebetsrituals sinnvoll ist oder gegen die Regeln des jeweiligen Ortes verstößt, wobei sie von ihren Kenntnisse des Ortes, an dem sie sich befinden, Gebrauch machen. Sie müssen abwägen, ob das Beharren auf der Gebetspflicht nicht auch den Sinn des Gebets, die Inbrünstigkeit, aufs Spiel setzt. Auch müssen sie abwägen, ob das Einfordern der Verrichtung des Gebets ihr Bestreben fördert oder schmälert, durch ihr persönliches Beispiel ein Bild von der erfolgreichen muslimischen Frau in der deutschen oder französischen Gesellschaft zu zeichnen, dass die Stereotypen von der unterdrückten Muslimin bekämpfen und somit der gesamten Umma nützen kann. Denn für die Frauen, mit denen ich gesprochen habe, stand ihr eigener Erfolg, ihre Bildungs- und Arbeitskarriere immer auch in der Logik des Bekämpfens von Vorurteilen und der konstruktiven Entwicklung der islamischen Umma in der Diaspora. Den verschiedenen möglichen Entscheidungen, die sie treffen, versuchen sie jeweils eine rationale Rechtfertigung zu geben, nicht nur sich selber, sondern

immer auch der für sie obersten göttlichen Instanz gegenüber, der sie sich verpflichtet fühlen.

Schlussbemerkungen

In diesem Beitrag ging es zunächst darum, den islamischen Ritus im Bezug auf seine Bedeutung für die Formierung eines frommen Subjekts zu betrachten. Dabei galt das Hauptaugenmerk dem inner-islamischen Kontext, der ausschlaggebend für das Erlernen dieser Praxis ist, auch wenn die nicht-muslimische Umgebung immer auch einen wesentlichen Einfluss ausübt. Die gesamte Formierung des islamischen Selbst, diskutiert anhand der Gebetspraxis, muss gerade im Rahmen des Spannungsverhältnisses mit der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft betrachtet werden, das gekennzeichnet ist von dem Gefühl von Differenz und Stigmatisierung. Das Gebet korrekt zu verrichten erfordert eine bewusste und reflexive Anstrengung seitens der Frauen, die zwar auf das Ich gerichtet ist, aber dabei nur mit Hilfe von Ressourcen der Gemeinschaft realisiert werden kann. Das Gebet wird somit zu einem Moment der Selbstkontrolle, der Selbstkritik, der „Sorge um sich selbst“, in denen das Subjekt sich selbst zum Erkenntnisgegenstand nimmt. Dies sind laut Foucault die Techniken der Konstitution eines moralischen Subjekts (Foucault 1984: 94).

Der letzte Teil dagegen betrachtete das Gebet nicht mehr nur als eine nach innen gewandte Praxis, sondern ebenfalls als eine öffentliche Raumpraxis, die eine konkrete Auseinandersetzung mit der säkularen Mehrheitsgesellschaft impliziert. Das Gebet kann in öffentlichen Räumen zu einer „politischen“ Strategie werden, politisch in dem Sinne, da sich darin die Forderung nach Partikularität eines Kollektivs und Anerkennung dieser Partikularität und bestimmter damit zusammenhängenden Rechten verbinden. Durch die körperliche Praxis wird der Körper, der zunächst als Medium, das eigene Selbst zu formieren, diskutiert wurde, nun zu einem signifying Medium, wobei „etwas Inneres nach außen gekehrt wird“ (Göle 2004: 27).

Viele Studien über das neue islamische Bewusstsein tendierten dazu, die Praktiken der islamischen Akteure insbesondere als Ausdruck einer kulturellen Differenz oder als Anerkennungspolitik zu analysieren. In Bezug auf islamische Frauen hat man sich vornehmlich auf die „sichtbaren“ Ausdrucksformen des

weiblichen islamischen Lebensstils konzentriert. Dabei wurde teilweise argumentiert, dass es gerade die sichtbare Differenz und die durch sie ausgelösten öffentlichen Auseinandersetzungen sind, die das islamische weibliche Subjekt materialisieren (Nökel 2004). Die Erörterungen in diesem Beitrag sollten einen solchen Ansatz mit einer anderen Perspektive ergänzen. Das islamische Selbst wird eben sowohl durch eine intime als auch durch eine auf die islamische Gemeinschaft bezogene Arbeit an sich selbst formiert. Natürlich ist auch dabei der nicht-islamische gesellschaftliche Kontext wesentlich. Aber das Bewusstsein der eigenen Differenz fängt schon bei der inneren Selbstreform an, die bewusst auf andere Register der Selbstformierung zurückgreift als das liberale Subjekt. Die öffentliche Aufführung dieser Differenz durch sichtbares Beten oder einen sichtbaren islamischen Kleidungsstil ist dabei nur eine mögliche Wahl, vor der fromme Muslim/Innen stehen. Die islamische Gebetspraxis, die bisher weitgehend vernachlässigt worden ist, kann diese doppelte Perspektive, die den Kontext des Islam als einer Minderheitsreligion in Europa prägt, meiner Meinung nach wie keine andere religiöse Praktik veranschaulichen: es ist ebenso eine intensive „exercice spirituell“ (Hadot 1993) wie eine Anerkennungspolitik und sie gilt vor allem für alle Muslime, die von dem neuen islamischen Bewusstsein geprägt sind, ob männlich oder weiblich, und im letzteren Fall, ob mit oder ohne Kopftuch.

Anmerkungen

¹ Einige der wenigen Arbeiten zu diesem Thema sind die von John R. Bowen (1989), Gregory Starrett (1995) und Saba Mahmood (2001, 2005). Im Laufe dieses Artikels wird sichtbar, dass mein eigener Ansatz viel der Auseinandersetzung mit der Studie Saba Mahmoods verdankt.

² Die Feldforschung habe ich im Rahmen meiner Doktorarbeit zwischen September 2002 und Mai 2003, sowie im Frühling 2005 unternommen. In Paris und der Köln/Bonner Region wurden dabei jeweils 20 semi-direktive Interviews durchgeführt, sowie teilnehmende Beobachtungen in verschiedenen islamischen

Vereinen. Dabei nahm ich vor allem Konferenzen und Kursen mit islamischem Unterricht teil. Auch begleitete ich die Frauen bei ihren informellen Lerngruppen und anderen Freizeitveranstaltungen, wie z.B. bei Treffen unter Freundinnen, Sportaktivitäten, Hochzeitsfeiern, und zu Unternehmungen anlässlich religiöser Feiertage.

³ In meinen Interviews betrifft dies vor allem Eltern, die als Studenten aus arabischen Ländern (Naher Osten, Nord-Afrika) in den siebziger und achtziger Jahren nach Deutschland oder Frankreich gekommen sind, und schon vor ihrer Migration einen Prozess der Islamisierung durchgemacht haben. Aber es trifft auch für viele „Gastarbeiter“ Eltern türkischer Herkunft zu, die in den achtziger Jahren in den Moschen in Deutschland ein neues islamisches Bewusstsein entwickelt haben (vgl. Schiffauer 1991).

⁴ Vgl. Jouili, in Druck.

⁵ In Jouili (in Druck) habe ich diesen Zusammenhang näher erörtert. Vgl. auch Hirschkind 2001.

⁶ Gerade im Kontext des globalen islamischen Terrorismus (seit dem 11. September) insistieren die Frauen, dass Islam für sie gleichbedeutend mit „Liebe“ sei, und nicht mit Gewalt oder Hass.

⁷ Diese Einstellung spiegelt das Erbe des islamischen Reformismus Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Er war von einem Misstrauen gegen den sufischen Islam gekennzeichnet, wobei in Algerien diese Abneigung besonders aggressiv war. Eine solche Haltung habe ich weder in den Vereinen noch von den meist türkisch stämmigen Frauen in Deutschland vernommen.

⁸ Seine Popularität in diesem Milieu gründet sich vor allem auch darauf, dass es ihm gelungen ist, Orthodoxie und Sufismus miteinander zu vereinbaren. Rabi'a Al-Adawiyya aus Basra, die erste Mystikerin im Islam ist 801 gestorben (Schimmel 2000 : 39-42).

⁹ Die Analyse Asef Bayats über Amr Khaleds Erfolg im zeitgenössischen Ägypten, lässt sich auf die gesamte arabisch sprechende Welt übertragen (Bayat 2002:23)

¹⁰ Talal Asad konzeptualisiert Ritual in Bezug auf mittelalterliche Mönchspraktiken (Asad, 1993, 55-79).

- 11 Foucault unterscheidet zwischen Moral und Ethik, wobei für Foucault „Ethik“ einen Teilaspekt von Moral darstellt, die von ihm jedoch besondere Aufmerksamkeit erhält. Während „Moral“ für Foucault noch in dem Feld von Unterwerfung unter von außen vorgegebenen Definitionen von Erlaubten und Verbotenem (durch Religion oder Gesetz) liegt, geht es bei „ethischer Arbeit“ vor allem darum sich selbst zu konstituieren, unabhängig von Gehorsam oder Konformität, als Erfahrung des Selbst zu sich selbst (Foucault 1984a: 36-45).
- 12 Lambek benutzt die Begriffe Moralität und Ethik austauschbar, benutzt aber zumeist den ersteren.
- 13 Der griechische Begriff *ethos*, den Aristoteles benutzte, wurde von mittelalterlichen Übersetzungen ins Lateinische mit dem Begriff *habitus* wiedergegeben (Nederman 1989 : 87).
- 14 Mit der Benutzung des Begriffs Moralität soll selbst keine „moralische“ Wertung unternommen werden. Der Begriff ist, wie Charles Hirschkind es ausdrückt, „a means to talk about a moral psychology tied to traditions of Islamic discipline in which valued forms of behaviour are inculcated.“ (Hirschkind 2001: 30, Fn.28) Lambek erwähnt ebenfalls, dass moralisches Handeln immer auch in bestimmte Machtregime eingebettet sind, wohinter sich unmenschlichen Missbrauch verstecken kann (2000:313).
- 15 Ähnliches gilt für die rituellen Waschungen, die vor dem Gebet zu verrichten sind. Auch hier muss der Einzelne für sich entscheiden, ob er/sie es riskieren möchte, dabei z.B. auf einer öffentlichen Toilette in der Universität von anderen gesehen zu werden, oder er/sie es durch die islamische erleichterte Version der Trockenwaschung (*taymum*) auf diskretere Weise durchführt.
- 16 Die komparative Studie von Nikola Tietze (2001) zeigt deutlich die Implikationen auf, die sich für muslimische Religiosität ergeben, aufgrund der verschiedenen nationalen Kontexten, die Deutschland und Frankreich darstellen.

Mein herzlicher Dank gilt Schirin Amir-Moazami für ihre konstruktiven Verbesserungsvorschläge und Sena Ceylanoglu für das Korrekturlesen.

Zitierte Literatur

Al-Ghazali, Abu Hamid, 2000: Les Piliers du Musulman Sincère. Les Pratiques d'Adoration. Revivification des Sciences de la Religion. (trad. Hédi Djebnoun) Beyrouth: Les Editions Al-Bouraq.

Asad, Talal, 1993: Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.

Aristoteles, 2002: Ethique à Nicomaque. Introd., trad. et comment. par René-Antoine Gauthier et Jean-Yves Jolie. Tome II. Louvain-la-Neuve, Paris, Sterling: Peeters.

Babès, Leila, 1996: Le croire dans l'islam de l'intellectualisation à la spiritualisation. In: Babès, Leila (Hg.): Les nouvelles manières de croire. Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités. Paris: Editions de l'Atelier, 121-137.

Bayat, Asef, 2002: Piety, Privilege and Egyptian Youth. ISIM Newsletter, 10, 23.

Bell, Catherine, 1997: Ritual. Perspectives and Dimensions. New York, Oxford: Oxford U.P.

Bowen, John R., 1989: Salat in Indonesia. The Social Meaning of an Islamic Ritual. Man 24 (4), 600-619.

Colebrook, Claire, 1998: Ethics, Positivity, and Gender. Foucault, Aristotle, and the Care of the Self. Philosophy Today, 42 (1/4), 40-52.

Dherbey, Gilbert R., 2002: Ethique et effectivité chez Aristote. In : Dherbey Gilbert R. (Hg.): L'Excellence de la vie. Sur „L'éthique à Nicomaque“ et „L'Ethique à Eudème“ d'Aristote. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1-13.

El-Guindi. Fadwa, 1999: Veil, Modesty, Privacy and Resistance. Oxford, New York: Berg.

Foucault, Michel, 1984a: Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel, 1984b: Histoire de la sexualité III. Le souci de soi. Paris: Gallimard.

Geertz, Clifford, 1993 [1973]: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. London: Fontana Press.

Göle, Nilüfer, 2004: *Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit*. In: Göle, Nilüfer, Amann, Ludwig (Hg.): *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: transcript, 11-44.

Hadot, Pierre, 1993: *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Institut des Etudes Augustines.

Hervieu-Léger, Danièle, 1993: *Religion pour mémoire*. Paris: Les éditions du CERF.

Hervieu-Léger, Danièle, 1999: *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Champs Flammarion.

Hirschkind, Charles, 2001: *Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic*. *Cultural Anthropology*, 16 (1), 3-34

Ismâïli, Miloud, 2003: *Comment se concentrer dans la prière*. Paris: Les Jumeaux.

Jouili, Jeanette S., in Druck: *Re-fashioning the Self through religious knowledge: How Muslim women become pious in the German Diaspora*. In: Al-Hamarneh, Ala, Thielmann, Joern (Hg.): *Islam and Muslims in Germany*. Leiden: E.J.Brill.

Lambek, Michael, 2000: *The Anthropology of Religion and the Quarrel between Poetry and Philosophy*. *Current Anthropology*, 41(3), 309-320.

Lambek, Michael, 2002: *Nuriaty, the Saint and the Sultan. Virtuous Subject and Subjective Virtuoso of the Postmodern Colony*. In: Werbner, Richard (Hg.): *Post-colonial Subjectivities in Africa*. London, New York: Zed Books, 25-43.

Lofland, Lyn H., 1973: *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*. Waveland Press, Inc.: Prospect Heights

Mahmood, Saba, 2001: *Rehearsed spontaneity and the conventionality of ritual: disciplines of salat*. *American Ethnologist*, 28(4), 827-853.

Mahmood, Saba, 2005: *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Mauss, Marcel. 2003 [1950]: *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.

Monnot, G., 1995: Salât. In: *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle Edition Tome VIII* Ned-Sam Leiden: E.J.Brill, 956-965.

Nederman, Cary J., 1989-1990: Nature, Ethics, and the Doctrine of „Habitus“: Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century. *Traditio*, 45, 87-110.

Nökel, Sigrid, 2004: Muslimische Frauen und öffentliche Räume. Jenseits des Kopftuchstreits. In: Göle, Nilüfer, Amann, Ludwig (Hg.): *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: transcript, 283-308.

Schimmel, Annemarie, 2000: *L'islam au feminine. La femme dans la spiritualité musulmane*. Trad. de l'allemand de Sabine Thiel. Paris: Albin Michel.

Saktanber, Ayse, 2002: „We pray like you have fun“: New Islamic Youth in Turkey between Intellectualism and Popular Culture. In: Kandiyoti, Deniz, Saktanber, Ayse (Hg.): *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*. New Brunswick: Rutgers University Press, 254-276.

Schiffauer, Werner. 1991: *Die Migranten aus Subay, Türken in Deutschland: Eine Ethnographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Starrett, Gregory, 1995: The Hexis of Interpretation: Islam and the Body in the Egyptian Popular School. *American Ethnologist*, 22(4), 953-969.

Tapper, Richard and Tapper, Nancy, 1987: The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam. *Man* 22 (1), 69-92.

Taylor, Charles, 2004: *Modern Social Imaginaries*. Durham, London: Duke University Press.

Taylor, Charles, 1994: *Multiculturalisme: Différence et démocratie*. Trad. De l'américain Denis-Armand Canal. Paris: Champs Flammarion.

Tietze, Nikola, 2001: *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Hamburger Edition.

Tietze, Nikola, in Druck: *Muslims' Collective Self-description as Reflected in the Institutional Recognition of Islam: The Islamic Charta of the Central Council of*

Muslims in Germany and Case Law in German Courts. In: Al-Hamarneh, Ala, Thielmann, Joern (Hg.): Islam and Muslims in Germany. Leiden: E.J.Brill.

Jeanette Jouili promoviert an der Ecole des Hautes Etudes des Sciences Sociales in Paris in Soziologie (im Rahmen einer Kooperation mit der Viadrina Universität Frankfurt/Oder). Sie arbeitet über Selbstkonstruktionen frommer Musliminnen in Deutschland.