



Die Heldin und die Abenteuerreisende – Narrative der Aneignung und Produktion islamischer normativer Ordnungen am Beispiel von zum Islam konvertierten Frauen

Petra Bleisch Bouzar

Trimbach bei Olten, 8. März 2009, Schweizerisches Treffen muslimischer Frauen. Ich sitze mit den Frauen des Frauenvereins Dar an-Nur an einem langen Tisch in der Turnhalle. Yasmin, Konvertitin, setzt sich zu uns und beginnt über ihren Ehemann zu schimpfen. Seit drei Jahren würde sie nun schon beten und erst jetzt hätte ihr Mann ihr gesagt, sie würde am Ende des Gebetes die Dankes- und Ehrerbietungsformeln für den Propheten und seine Familie vergessen. Warum habe dieser Trottel ihr das nicht schon früher gesagt. Verena, ihre Sitznachbarin, erklärte ihr, dass es sich dabei um einen nichtobligatorischen Teil handle. Unter den Frauen entspinnt sich eine kurze Diskussion um obligatorische und nichtobligatorische Teile des Gebetes. (Beobachtungsprotokoll Dar an-Nur)

Wird Konversion konzeptualisiert als „change in values, beliefs, and identities“¹ oder Haltungen und Praktiken mit einbeziehend als „interpretive drift“², so stellt sich die gleichzeitig banale und komplexe Frage, wie sich die Konvertitinnen und Konvertiten die damit verbundenen neuen Normen, Konzepte (oder Konzeptumdeutungen) und Verhaltensweisen aneignen. Diese Frage ist auch darum interessant, weil es in der Schweiz bislang so gut wie keine von Moscheen oder Frauenvereinen organisierte systematische Einführung in islamische Wissensbestände bzw. islamische Normativitäten gibt.³

„Islamische Normativitäten“ sollen dabei bestimmt werden als islamisch verstandene „Verbindlichkeit[en] und Legitimierung[en] eines gesamtgesellschaftlichen Zusammenhangs“.⁴ Als religiöse normative Ordnungen legen islamische Normativitäten nicht nur fest, welches Verhalten in welchem Kontext angemessen ist oder nicht, sondern machen auch normative Aussagen über die Welt indem sie erklären, wie die Welt sein und wie sie wahrgenommen werden sollte.⁵ In der Geschichte wurden verschiedene normative Ordnungen kanonisiert und bilden sich etwa in folgenden Literaturgattungen ab: *adab* (Wissen um gutes Benehmen),

-
- 1 David A. Snow / Richard Machalek, The Sociology of Conversion, in: Annual Review of Sociology, Jg. 10, 1984, S. 167–190, hier S. 170.
 - 2 Tanya M. Luhrmann, Persuasions of the Witch’s Craft. Ritual Magic in Contemporary England, Cambridge 1989, S. 307.
 - 3 Eine Ausnahme bildet der Islamologiekurs, den das Islamologische Institut unter der Leitung von Amir Zaidan seit 2007 im Raum Zürich anbietet (vgl. Petra Bleisch Bouzar / Susanne Leuenberger, Doing Islam – Undoing Swissness. Konversion zum Islam im 21. Jahrhundert im Kontext von Geschlecht, Kultur und Körper, in: David Luginbühl et al. [Hgg.], Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum – Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 2012, S. 245–259).
 - 4 Jens Schlieter, Religion, Religionswissenschaft und Normativität, in: Michael Stausberg (Hg.), Religionswissenschaft, Berlin 2012, S. 227–240, hier S. 231.
 - 5 Vgl. Schlieter, Religion, Religionswissenschaft und Normativität, S. 228 f.; dazu Christian Müller, Recht, www.bpb.de/nachschlagen/lexika/islam-lexikon/21635/recht (letzter Aufruf 12.06.2013).

ilm al-aḥlāq (Charakterschulung), *falsafa* (Philosophie, insbesondere Literatur zum Streben nach persönlicher Vortrefflichkeit im Verhältnis zur Offenbarung), *kalām* (Rede von Gott, insbesondere Literatur zur Natur des ethischen Urteils in Relation zur Offenbarung) und *fiqh* (Rechtswissenschaft).⁶ Parallel dazu orientieren sich Musliminnen und Muslime auch an nichtislamischen normativen Ordnungen, etwa an örtlichen Sitten und Bräuchen, durch bürgerliche Entscheidungsprozesse festgelegte staatliche Ordnungen oder soziale Normen ihrer jeweiligen Peergruppe. Islamische und nichtislamische normative Ordnungen müssen sich nicht zwangsläufig widersprechen oder Kompromisse erzeugen, sondern können auch übereinander liegen, wenn etwa eine Muslimin argumentiert, dass ein koranisches Alkoholverbot mit den Regeln der schweizerischen Strassenverkehrsordnung in Einklang stehe (Interview mit Cemile).⁷ Gleichzeitig stellen Musliminnen und Muslime mit der Beachtung bzw. Nichtbeachtung von auf den Islam verweisende Normen islamische Normativitäten her. Dabei legitimieren bzw. delegitimieren sie die normgebende(n) Autorität(en).⁸

Bisher haben nur wenige Forscherinnen und Forscher die Frage nach der Aneignung islamischer normativer Ordnungen bei Konvertitinnen und Konvertiten thematisiert. Die bisherigen Studien zu Westeuropa und Nordamerika fokussierten insbesondere auf Konversionsgründe und Konversionsverlaufsmodelle, Auswirkungen der Konversion auf den weiteren Alltag sowie deren Beiträge zur Ausformulierung des Islam im Westen.⁹ Einzelne neuere Arbeiten nehmen ethnische oder genderspezifische Identitätsstrategien in den Blick oder untersuchen Rationalisierungsdiskurse.¹⁰ Einzelne Forscherinnen deuten Lernprozesse an. So erwähnt Anne Sophie Roald Aneignungsprozesse im Rahmen ihres Konversionsverlaufsmodells¹¹ und Nicole Bourque beschreibt einen klaren Ablauf des Erlernens islamischer Normen.¹² Weitet man den Korpus allgemein auf die Forschung zu erwachsenen Musliminnen und Muslimen in Europa und Nordamerika aus, werden die Fragen nach der Produktion, Vermittlung und Aneignung islamischer Normativitäten ebenfalls kaum gestellt.¹³ Eine eingehendere Durch-

6 Vgl. John Kelsay, Ethics, in: John L. Esposito et al. (Hgg.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford 1995, S. 442–444.

7 Vgl. dazu Samuli Schielke, Being good in Ramadan: ambivalence, fragmentation, and the moral self in the lives of young Egyptians, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Jg. 15, 1/2009, S. 24–40.

8 Vgl. dazu Schlieter, *Religion, Religionswissenschaft und Normativität*, S. 230.

9 Vgl. beispielsweise Stefano Allievi, *Les convertis à l’Islam*, Paris 1998; Monika Wohlrab-Sahr, *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Frankfurt a. M. 1999; Karin van Nieuwkerk (Hg.), *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*, Texas 2006.

10 Vgl. beispielsweise Johan Leman et al., Ethic Dimensions in the Discourse and Identity Strategies of European Converts to Islam in Andalusia and Flanders, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* Jg. 36, 9/2010, S. 1483–1497.

11 Vgl. Anne Sophie Roald, *New Muslims in the European Context. The Experience of Scandinavian Converts*, Leiden 2004, S. 281–287.

12 Nicole Bourque, How Deborah Became Aisha. The Conversion Process and the Creation of Female Muslim Identity, in: van Nieuwkerk, *Women Embracing Islam*, S. 233–249, hier S. 338.

13 Stefano Allievi, Muslim voices, European ears: exploring the gap between the production of Islamic knowledge and its perception, in: Martin van Bruinessen et al. (Hgg.), *Producing Is-*

sicht dieser qualitativen Forschungen zeigt eine Art Arbeitsteilung: Zum einen taucht die Frage nach der Aneignung von islamischen Wissensbeständen in einzelnen Studien zur Religiosität von Musliminnen und Muslimen auf. Lernen wird dabei implizit konzeptualisiert als individueller Prozess des selbstgesteuerten Erwerbs von Wissensbeständen.¹⁴ Zum anderen beschäftigen sich eine Reihe von Studien mit dem, was hier vorerst als Autoritätsträger bzw. Autoritätsträgerin gefasst wird, nämlich mit Gelehrten, Intellektuellen, Predigern etc., die Wissen produzieren und vermitteln. Lernen wird dabei implizit als durch Autoritäten vermittelter Wissenserwerb aufgefasst.¹⁵ Während erstgenannte Studien von einem autonomen und selbstbestimmten Subjekt ausgehen, liegt letztgenannten Studien die Idee zugrunde, dass die muslimischen Autoritätstragenden einen großen, wenn nicht gar uneingeschränkten Einfluss auf ihre Zuhörenden haben. In Bezug auf die islamischen Normen werden damit die Musliminnen und Muslime gleichzeitig als autonom und heteronom beschrieben.¹⁶ Erst seit etwa 2006 werden beide Aspekte zusammengerückt und befassen sich erste Studien mit der Beziehung zwischen der Produktion und Aneignung von Wissensbeständen. Die Dichotomie wird dabei beibehalten und in die Musliminnen und Muslime verlegt. So würde sich jede Muslimin, jeder Muslim in einem komplexen Spannungsverhältnis zwischen Autonomie und Autorität befinden.¹⁷

Wie nun aber bereits das eingangs erwähnte Beispiel zeigt, ist der Prozess des Wissenserwerbs komplexer. Wird Autorität bestimmt als die Anerkennung einer Aussage einer Person durch eine andere Person,¹⁸ sind mehr Autoritätstragende an Erwerbsprozessen beteiligt als bisherige Forschungen in den Blick nehmen. Musliminnen und Muslime – und hier spezifisch Konvertitinnen – lernen nicht nur von Gelehrten und Intellektuellen, sondern auch von Familienmitgliedern, Ver-

lamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe, London 2011, S. 28–46, hier S. 30.

- 14 Gritt Klinkhammer, *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen in Deutschland*, Marburg 2000; Sigrid Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken*, Bielefeld 2002; Nadine B. Weibel, *De l'autorité du père à celle de Dieu. Ou comment les « musulmanes-actives » d'Europe se réapproprient l'autorité religieuse*, in: Martine Cohen et al. (Hgg.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, Paris 2004, S. 139–148.
- 15 Vgl. zum Beispiel Franck Frégosi, *L'Imam, le conférencier et le juriconsulte: retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France*, in: *Archives de sciences sociales des religions*, Jg. 125, 2004, S. 131–146.
- 16 Piaget verstand unter Autonomie selbstverantwortetes Handeln und unter Heteronomie Handeln nach den Normen der Autorität (vgl. Jean Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris 1932).
- 17 Vgl. zum Beispiel Jeanette S. Jouili / Schirin Amir-Moazami, *Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women in France and Germany*, in: *The Muslim World*, Jg. 96, 2006, S. 617–642; Tina Gudrun Jensen, *Religious Authority and Autonomy Intertwined: The Case of Converts to Islam in Denmark*, in: *The Muslim World*, Jg. 96, 2006, S. 643–660.
- 18 Vgl. z. B. Frank Peter, *Leading the Community of the Middle Way. A Study of the Muslim Field in France*, in: *The Muslim World*, Jg. 96, 2006, S. 707–736, hier S. 709.

einsmitfrauen, Freundinnen, Nichtmuslimen etc.¹⁹ Gelernt wird nicht nur in institutionalisierten Formen wie Kursen oder Freitagspredigten, sondern auch spontan und in informellen Kontexten. Zudem, so ein zentrales Ergebnis der Lernforschung, wird neues Wissen nicht einfach übernommen, sondern an bereits bestehende Wissensbestände angeknüpft.²⁰ Damit wird Lernen zu einem Prozess, der nicht im Spannungsfeld von Autonomie und Autorität stattfindet, sondern Wissensbestände werden – autonom und in sozialen Interaktionen – wahrgenommen, mit bereits vorhandenen Wissensbeständen in Beziehung gesetzt, reorganisiert und in neuen Situationen erprobt.²¹

Wird unter dem Erwerb oder der Aneignung islamischer normativer Ordnungen eine Veränderung des Wissens verstanden, „die sich in motorischen oder verbalen Verhaltensweisen nachweisen lässt“,²² so erscheint Lernen als lebenslanger und komplexer Prozess, der sich im Schnittbereich von Kognition und Kultur befindet und sich nur mit einer jeweils eingeschränkten Perspektive erforschen lässt. Für die Frage nach dem Erfassbaren der Veränderung von motorischen und verbalen Verhaltensweisen in Bezug auf die Aneignung islamischer Normativitäten eignen sich sozialwissenschaftliche qualitative Methoden – insbesondere das narrative und das episodische Interview und die teilnehmende Beobachtung.²³ Für die Rekonstruktion der in diesem Datenmaterial sichtbaren Lernprozesse wurde die Narratologie als Werkzeugkasten ausgewählt, da sie in der Spielart der kognitiven Narratologie ebenfalls im Schnittbereich von Kognition und Kultur anzusiedeln ist.²⁴ Narrative bilden durch ihre Nähe zum Erlebten einen bevorzugten Zugang in einem Themenbereich, der explizit schwer zugänglich ist.²⁵ Erzählt wird dabei, was erinnert wird, was die Erzählerin, der Erzähler als relevant auswählt.²⁶ Mit einem narratologischen Zugang wird aber nicht nur auf das „was“ zugegriffen, sondern insbesondere auf das „wie“ und es wird danach gefragt, wie sich Aneignungs- und Produktionsprozesse islamischer normativer Ordnungen in Erzählungen zeigen.

-
- 19 Für einen ersten Überblick vgl. Petra Bleisch Bouzar, „Es kommt darauf an, wie du dich wohl fühlst.“ – Gestaltung und Legitimation islamischer Religiosität in der Schweiz, in: Brigit Allenbach et al. (Hgg.), *Zwischen Minarettinitiative und Scharia: Muslime in der Schweiz*. Seismo 2010, S. 241–265, hier S. 246–252.
- 20 Vgl. beispielsweise Jutta Ecarius, *Biographieforschung und Lernen*, in: Heinz-Hermann Krüger et al. (Hgg.), *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*, Wiesbaden 2006, S. 91–108, hier S. 92, 96.
- 21 Vgl. z. B. Peter Gasser, *Lernpsychologie für eine wandelbare Praxis*, Oberentfelden 2009; Mansson McGinty, Anna (2006): *Becoming Muslim. Western Women's Conversions to Islam*. New York: Palgrave, S. 13.
- 22 Peter Bednorz / Martin Schuster, *Einführung in die Lernpsychologie*, München 2002, S. 25.
- 23 Vgl. beispielsweise Uwe Flick, *Episodic Interviewing*, in: Martin Bauer et al. (Hgg.), *Qualitative Researching with Text, Image and Sound. A Practical Handbook*. London 2000, S. 75–92; Gabriele Rosenthal, *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*, Frankfurt am Main 1995.
- 24 Vgl. Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge MA 1986.
- 25 Vgl. dazu Alexandra Georgakopoulou, *Small Stories, Interaction and Identities*, Amsterdam 2007a, S. 32.
- 26 Vgl. Ecarius, *Biographieforschung und Lernen*, S. 98.

Theoretische und methodische Überlegungen

I Narratologie

Folgt man Jerome Bruner, dem Begründer der kulturellen Psychologie, so denkt der Mensch grundlegend in drei Modi: dem logischen Modus, dem intentionalen und dem damit eng verbundenen narrativen Modus. Der intentionale und der narrative Modus erlauben es dem Menschen, sich selbst und die anderen Menschen zu verstehen sowie sich die Welt anzueignen, zu interpretieren und ihr damit Bedeutung zuzuweisen.²⁷ Entsprechend Bruners Modi spricht der kognitive Narratologe David Herman von drei Textsorten: Er unterscheidet argumentative, deskriptive und narrative Texte.²⁸ Narrative werden in dieser Unterscheidung bestimmt als Textsorte, welche Ereignisse in einen zeitlichen Zusammenhang bringen²⁹ und können somit definiert werden als eine „sprachlich ausgedrückte, kausal verbundene Sequenz von mindestens zwei Ereignissen“.³⁰ Zentral für die Narratologie ist die Unterscheidung zwischen – je nach Autor oder Autorin in unterschiedlicher Begrifflichkeit – der Fabel, also der eigentlichen Geschichte und dem Plot, der motivational strukturierten Ebene der Geschichte.³¹ Diese ist bestimmten Erzählpfaden unterworfen und macht die Bedeutung einer Erzählung zugänglich.³² Ein bestimmter Plot (z. B. Märchen, Tragödie, ...) wird als Schema, script³³ oder schematic narrative template³⁴ bezeichnet.³⁵

Diese Unterscheidung wurde von Hayden White fruchtbar in die wissenschaftliche Geschichtsschreibung eingeführt. Da ich seine Kategorien im Nachhinein zur Benennung der von mir vorgefundenen Schemata der Aneignungserzählungen islamischer normativer Ordnungen nutzte, sollen sie hier kurz ausgeführt werden.³⁶ Nach White sehen sich die Historikerinnen und Historiker, mindestens in neuerer Zeit, sowohl einer Vielzahl an Fakten als auch Lücken gegenüber und müssen dementsprechend auswählen, rekonstruieren und interpretieren.³⁷ Ihm zufolge nutzen sie dabei drei interpretative Verfahren, mit denen sie implizit oder explizit ihre geschriebene Geschichte rechtfertigen: (1) eine ästhetische

27 Vgl. Jerome Bruner, *Acts of Meaning*. Cambridge MA 1990, S. 13.

28 Vgl. David Herman, *Basic Elements of Narrative*, Oxford 2009, S. 89.

29 Vgl. Herman, *Basic Elements of Narrative*, S. 92.

30 Dirk Johannsen, Einleitung: Konstruktionsgeschichten, in: Dirk Johannsen et al. (Hgg.), *Konstruktionsgeschichten. Narrationsbezogene Ansätze in der Religionsforschung*, Würzburg 2013, S. 9–16, hier S. 10; dazu beispielsweise Matias Martinez / Michael Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, München 2009, S. 32.

31 Vgl. Monika Fludernik, *Erzähltheorie. Eine Einführung*, Darmstadt 2008, S. 11, 40; für eine Übersicht über verschiedene Begrifflichkeiten Martinez/Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, S. 26.

32 Vgl. Johannsen, *Einleitung*, S. 10.

33 Vgl. H. Porter Abbott, *Narrativity*, in: Peter Hühn et al. (Hgg.), *Handbook of narratology*, Berlin 2009, S. 309–328, hier S. 316.

34 Vgl. Bruner, *Acts of Meaning*.

35 Vgl. Catherine Emmott / Marc Alexander, *Schemata*, in: Hühn et al. (Hgg.), *Handbook of narratology*, S. 411–417.

36 Für den wertvollen Hinweis danke ich Dirk Johannsen.

37 Vgl. Hayden White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart 1986, S. 64.

durch die Wahl eines narrativen Verfahrens, (2) eine epistemologische durch die Wahl eines Erklärungsverfahrens und (3) eine ethische durch die Wahl einer ideologischen Implikation.³⁸ Bei den narrativen Verfahren unterscheidet White zuerst zwischen der Chronik und der Geschichte. Die Chronik ist für ihn die chronologische Aneinanderreihung von historischen Fakten. Durch das Auswählen und Zusammensetzen mittels eines Plots (emplotment) entsteht die Geschichte.³⁹ White unterscheidet auf der Grundlage einer Typologie von Northrop Frye vier Schemata oder „modes of emplotment“:⁴⁰ die Romanze, die Tragödie, die Komödie und die Satire. Nach White sind Romanze und Komödie Schemata, die einen Fortschritt der Gesellschaft beschreiben während Tragödie und Satire das Scheitern des Fortschritts „emploten“.⁴¹

Erzählungen können mindestens auf folgenden Ebenen betrachtet werden:⁴² (1) Person der Erzählung: Erzählungen können je nach Ebene und Beteiligung der Erzählerin unterschieden werden. Homodiegetische Erzählende sind selber an ihrer Geschichte beteiligt (genutzt wird dabei meistens die „ich“- oder „wir“-Form) – heterodiegetische Erzählende sind nicht beteiligt (dabei dominiert die dritte Person);⁴³ (2) Zeit: Erzählungen beziehen sich auf vergangene, gerade sich ereignende oder zukünftige Ereignisse; (3) Faktualität: Erzählungen lassen sich nach der von der Erzählerin dargestellten Faktualität unterscheiden: Ein Erlebnis oder Ereignis wird als Fakt, als Möglichkeit (hypothetisches Erlebnis) oder als Fiktion erzählt.⁴⁴

Aus kulturwissenschaftlicher Sicht können Narrative auf verschiedenen Ebenen angesiedelt sein: (1) Auf einer Mikroebene befassen sich Forscherinnen und Forscher mit Kürzestgeschichten (small stories,⁴⁵ conversational narratives of personal experience⁴⁶) oder hier Mikronarrative genannt. Diese beinhalten in der Regel eine (erlebte) Episode. (2) Auf einer Mesoebene können Lebensgeschichten (Biographien) situiert werden, die hier Mesonarrative genannt werden sollen. Zuweilen werden Lebensgeschichten in der Forschung mit Verweis auf Lyotard

38 Vgl. White, Auch Klio dichtet, S. 92; Hayden White, Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe, Baltimore 1973, S. 7.

39 Vgl. White, Metahistory, S. 5–7.

40 White, Metahistory, S. 7.

41 Vgl. White, Metahistory, S. 21–25.

42 Hier wurden diejenigen Analysekategorien der Narratologie ausgewählt, die sich für das Datenmaterial als sinnvoll erwiesen haben.

43 Vgl. Martinez/Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, S. 81.

44 Der in der Narratologie debatierten Unterscheidung zwischen faktual und fiktional (vgl. dazu Martinez/Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie, S. 9–19; Jean-Marie Schaeffer, Fictional v. Factual Narration, in: Hühn et al. (Hgg.), Handbook of narratology, S. 98–114) wird hier ein dritter Typus dazugestellt: hypothetisch. Diese Form – kennzeichnend dafür sind der Konjunktiv und „wenn-dann“-Formulierungen – findet sich oft in Diskussionen um die Anwendbarkeit von islamischen Normen.

45 Vgl. Michael Bamberg, Talk, small stories, and adolescent identities, in: Human Development, Jg. 47, 2004a, S. 366–369; Alexandra Georgakopoulou, Small and large identities in narrative (inter)-action, in: Anna De Fina et al. (Hgg.), Discourse and Identity, Cambridge 2006, S. 83–102.

46 Vgl. Ellinor Ochs / Lisa Capps, Living Narrative, Creating Lives in Everyday Storytelling, London 2001.

(1984) als *big stories* bezeichnet.⁴⁷ (3) Vielmehr aber liegen Lyotards *grands récits* auf einer Makroebene. Diese Ebene umfasst Makrogeschichten oder Meistererzählungen⁴⁸ von Gruppen, Staaten, Nationen oder Religionsgemeinschaften. Diese drei Ebenen sind nicht trennscharf und auf allen Ebenen stellen die Narrative Schemata zur Verfügung, werden aber ihrerseits wiederum durch die vorhandenen Schemata geformt.⁴⁹

Für die vorliegende Untersuchung sind die Mikronarrative der persönlichen Erfahrung besonders interessant. Diese wurden bereits 1972 von William Labov neben der Lebensgeschichte als prototypische Erzählungen in Interviews identifiziert und unter dem Begriff *conversational narratives of personal experience* zu Beginn der Jahrtausendwende von Elinor Ochs und Lisa Capps zur Erforschung von alltäglichen Interaktionen eingeführt. Für die beiden Forscherinnen sind kleine, in Gesprächen erzählte Geschichten persönlicher Erfahrungen deshalb interessant, weil sich damit nicht nur die dominanten Perspektiven der dominanten Teilnehmenden, sondern auch die von den anderen Teilnehmenden alternativ vorgestellten und im Gespräch verhandelten anderen Weltansichten erforschen lassen. Narrative in Alltagsgesprächen seien das wahrscheinlichste Medium „to air, probe, and otherwise attempt to reconstruct and make sense of actual and possible life experiences“.⁵⁰ In der Nachfolge von Ochs und Capps erschlossen Mitte der 2010er Jahre mit Michael Bamberg und Alexandra Georgakopoulou zwei Forschende praktisch zeitgleich und unabhängig voneinander im Rahmen ihrer Arbeit zu Identitätskonstruktionen bei Jugendlichen bis dahin unbeachtetes, *narratives Material*: kleine Erzählungen oder Fragmente von Erzählungen in deren Alltagsgesprächen,⁵¹ für die Bamberg den Begriff *small stories* prägte. Auch sie machten stark, dass es diese Mikronarrative erst erlauben würden, Aushandlungen und Brüche sichtbar zu machen. So konnte beispielsweise Georgakopoulou zeigen, dass gerade in den *small stories* sichtbar wird, wie Jugendliche Normen etwa zu Heterosexualität und Weiblichkeit in der ständigen Interaktion mit der Peergruppe verhandeln, umbilden und damit einüben.⁵² Während Ochs und Capps, Bamberg und Georgakopoulou ihre Theorien anhand von aufgezeichneten Gesprächen in Familien und unter Jugendlichen zu Themen wie etwa Identi-

47 Vgl. Alexandra Georgakopoulou, *Thinking Big with Small Stories in Narrative and Identity Analysis*, in: Michael Bamberg (Hg.), *Narrative – State of the Art*, Amsterdam 2007b, S. 145–154, hier S. 146.

48 Konrad H. Jarausch / Martin Sabrow, *Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945*, Göttingen 2002.

49 Vgl. Emmott/Alexander, *Schemata*, S. 412. Interessant wird es da, wo gezeigt werden kann, wie die Ebenen über die Schemata zusammenhängen also beispielsweise, ob (und wenn ja wie) Schemata aus Makronarrativen zur Erklärung von biographischen Zusammenhängen genutzt werden.

50 Ochs/Capps, *Living Narrative*, S. 7.

51 Vgl. Bamberg, *Talk, small stories, and adolescent identities*, S. 366–369; Bamberg (2004b): „We are young, responsible and male“. Form and function of „slut-bashing“ in the identity constructions in 15-year-old males. In: *Human Development* 47, S. 331–353; Georgakopoulou, *Small and large identities in narrative (inter)-action*, S. 83–102.

52 Vgl. Georgakopoulou, *Small Stories, Interaction and Identities*, S. 150; Georgakopoulou, *Thinking Big with Small Stories*, S. 140.

tät entwickelten, bleibt diesem Beitrag zu zeigen, inwieweit dieser Ansatz für die Frage nach der Aneignung islamischer normativer Ordnungen fruchtbar gemacht werden kann.

Wie jede Erzählung, so sind auch die Mikronarrative folgendermaßen strukturiert: Über die Einleitung und die Evaluation gestaltet die Erzählerin einen Rahmen, in den der Plot oder das Schema der eigentlichen Geschichte eingebettet ist, wobei die spezifisch in Interaktionen (Gespräch, Interview, Kurs, etc.) wahrnehmbaren Erzählungen nicht zwingend vollständig sind oder sein müssen. Während die Einleitung in der sozialen Interaktion dazu dient, die Aufmerksamkeit zu sichern, können der Evaluation verschiedene Funktionen zukommen.⁵³ Folgende Formen der häufigsten in Interaktionen vorkommenden und für die geplante Analyse bedeutsamsten Mikronarrativen sollen kurz beschrieben werden, wobei insbesondere die erste Form im Zentrum stehen wird:⁵⁴

- Erzählungen vergangener persönlicher Erfahrung werden von einer homodiegetischen Erzählerin als faktuales eigenes Erlebnis in der Vergangenheit erzählt. Sie werden in der Einleitung zeitlich und meist auch räumlich kontextualisiert und beinhalten eine oder mehrere Episoden. Die Evaluation bettet die Erfahrung in die Biographie und/oder Identitätskonstruktion ein.
- Erzählungen gemeinsam geteilter persönlicher Erfahrungen werden in Interaktionssituationen von einer oder mehreren homodiegetischen Erzählerinnen als faktuales eigenes Erlebnis in der Vergangenheit (co-)erzählt. In der Einleitung wird über eine Referenz die Erinnerung an die Episode hergestellt, der Plot enthält meist nur Andeutungen. Sie dienen oft als Argument in Erzählungen geteilter Projekte, co-erzählten zukünftigen Ereignissen. Beide Erzählformen sind für die Kohärenz der Gruppe bedeutsam.
- Erzählungen vergangener gehörter Erfahrung werden von einer heterodiegetischen Erzählerin als faktuale Ereignisse der Vergangenheit erzählt. Oft werden diese mit der Nennung der Herkunftsquelle eingeleitet. Ebenfalls zu dieser Kategorie gehören Erzählungen von Geschichten, die ihrerseits Teil sind islamischer normativer Ordnungen wie koranische Geschichten oder Hadithe. Häufig sind sie in Argumentationen eingebettet und dienen insbesondere der Legitimierung islamischer Normativitäten.
- Erzählungen der hypothetischen Erfahrung werden von einer homo- oder heterodiegetischen Erzählerin als hypothetische Ereignisse erzählt. Der Plot besteht oft aus einer erzähltechnisch stark reduzierten Episode und die Erzählung selber ist beispielsweise in Diskussionen islamischer Normen als Illustration oder Testfall eingebettet.

53 Vgl. beispielsweise Georgakopoulou, *Small Stories, Interaction and Identities*, S. 74 f.

54 Für eine ausführlichere Typologie von Mikronarrativen in Interaktionen, die auf der Grundlage der Forschung von Alexandra Georgakopoulou und meiner eigenen Analyse erarbeitet wurde, vgl. Einleitung zu meiner Dissertation (eingereicht an der Universität Fribourg im Mai 2014).

II Muslimische Konvertitinnen in der Schweiz

Die Feldforschung wurde zwischen 2009 und 2012 in zwei muslimischen Frauenvereinen – beide Gruppen sind Vereine im Sinne des ZGB Art. 60 ff. – durchgeführt. Der eine Verein namens Dār an-Nūr wurde zu Beginn der 1990er Jahre als grundsätzlich von Moscheegemeinden unabhängiger Verein von Konvertitinnen gegründet und bis 2011 von einem saudi-arabischen Privatmann mitfinanziert.⁵⁵ Der Verein besteht insbesondere aus konvertierten Schweizerinnen. Während der Zeit der Feldforschung zog das Dār an-Nūr von einer durch den Verein gemieteten Drei- in eine Zweizimmerwohnung um. Die neuen Räumlichkeiten enthalten einen Gebets-, Kurs- und Essraum mit der vereinseigenen Bibliothek, ein Schul- und Spielzimmer sowie eine Küchenecke. Die engsten Verbindungen unterhält der Verein mit dem mehrheitlich arabischsprachigen Islamischen Zentrum Bern, welches mehr oder weniger regelmäßig mit der Al-Azhar-Universität verbundene Imame beschäftigt oder während des Ramadan einlädt. Kurse zu unterschiedlichen, meist von den Frauen selber gewünschten Themen, finden einmal im Monat statt und werden von Soraja⁵⁶, der Tochter einer der „Gründungskonvertitinnen“ gehalten, die ihre Schulzeit in einem nordafrikanischen Land verbrachte. Unregelmäßig werden die Frauen von Scheich Abū ‘Umar vom Islamischen Zentrum Bern unterrichtet. Je nach Bedarf finden Gebetskurse bei Sabrina, einer weiteren „Gründungskonvertitin“, statt.

Der zweite Verein namens Islamischer Frauenverein konstituierte sich im Verlauf der Feldforschung als eigener Verein innerhalb der als Familienmoschee⁵⁷ zu bezeichnenden Moscheegemeinde Centre Islamique de Bienne. Diese gehört zu der von Scheich ‘Abdullāh bin Muḥammad bin Yūsuf aš-Šaībī l-‘Abdarī al-Harārī (geb. 1910 oder 1920) gegründeten sogenannten Ahabash-Bewegung.⁵⁸ Der Islamische Frauenverein besteht aus Frauen unterschiedlichster Herkunft (Schweiz, Somalien, Äthiopien, Algerien, Marokko, Bosnien und Afghanistan) und belegt zwei kleinere Räume innerhalb des Moscheezentrums, welches nebst einem großen Gebetsraum ein Büro, einen Schlafräum für den Imam, eine Küche und einen Verkaufsraum für *ḥalāl*-Esswaren (insbesondere geschächtetes Fleisch), religiöse Artikel wie beispielsweise *siwāk* (traditionelle arabische Zahnbürste) oder Gebetsteppiche sowie Broschüren und Bücher umfasst. In der Regel finden pro Woche drei verschiedene Kurse für Erwachsene statt, die von Scheich Osman, dem Imam des Zentrums, gehalten werden: freitags ein gemischter Kurs und ein

55 Für eine ausführlichere Geschichte des Vereins und der Beziehungen zu den Moscheevereinen vgl. Petra Bleisch Bouzar, “She is Simply Present.” – Female Leadership and Informal Authority in a Swiss Muslim Women’s Association, in: Hilary Kalmbach et al. (Hgg.), *Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority*, Leiden 2012, S. 279–300, hier S. 283–288. Die Selbstdarstellung des Vereins findet sich auf der eigenen Homepage, siehe www.dar-an-nur.ch/contents/view/3 (letzter Aufruf 07.01.2014).

56 Die Namen und persönlichen Angaben der Konvertitinnen wurden anonymisiert.

57 Vgl. Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam*.

58 Ausführlicher zur Beschreibung und Geschichte des Centre Islamique de Bienne vgl. Petra Bleisch Bouzar, *Celtic ancestors – Muhammad’s legacy: Types of narratives in a convert’s construction of religiosity*, in: Susanne Leuenberger et al. (Hgg.), *Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self*, Bielefeld 2013, S. 141–164, hier S. 145–147.

Frauenkurs für sehr motivierte Frauen, samstags ein allgemeiner Frauenkurs. Der Frauenkurs am Samstag wurde während der Feldforschung bei Abwesenheit des Scheichs von Beatrice, einer Schweizer Konvertitin, übernommen. Die Räumlichkeiten beider Vereine sind männlichen Personen mit Ausnahme von Gelehrten und männlichen Kindern bis ca. 12 Jahre nicht zugänglich.

Im Dār an-Nūr wurden neun informelle Treffen und sieben Kursstunden besucht, sowie 13 Interviews geführt.⁵⁹ Im Islamischen Frauenverein konnten acht informelle Treffen und elf Kursstunden besucht, sowie fünf Interviews durchgeführt werden. Die Interviews dauerten zwischen einer Stunde und vier Stunden. Für die Interviews wurde die Methoden des narrativen und des episodischen Interviews ausgewählt.⁶⁰ Die Frauen waren zum Zeitpunkt der Forschung zwischen 20 und 60 Jahren alt und sind in der Schweiz aufgewachsen. Die Mehrheit der Frauen hat eine höhere Ausbildung abgeschlossen. Fast alle Frauen haben im Alter zwischen 20 und 30 Jahren zum Islam konvertiert.⁶¹ Die Kurse und Treffen wurden mittels Mitschriften und Gedächtnisprotokollen festgehalten.⁶² Die Analyse stützt sich insbesondere auf die Interviews und wird vereinzelt mit Daten aus den Beobachtungsprotokollen ergänzt.

III Vorgehen

In der Analyse wurden in einem ersten Schritt alle Mikronarrative im gesamten Datenmaterial identifiziert, welche auf islamische Normativitäten verweisen. In einem zweiten Schritt wurden die Narrative der vergangenen persönlichen Erfahrung aus den Interviews ausgeschieden, und ihre Plots analysiert. Dabei konnten Erzählungen ausgesondert werden, denen ein eigenes Schema der Aneignung islamischer normativer Ordnungen zugrunde lag. In einem dritten Schritt wurden die restlichen Mikronarrative auf ihre Verortung in den grundlegenden Schemata geprüft und eine Typologie gebildet, welche abschließend an die Ausgangsfrage dieses Beitrags zurückgebunden wurde.

Narrative Schemata der Aneignung islamischer Normativität

Erzählt die Konvertitin ihre Lebensgeschichte bzw. weitere Episoden aus ihrem Leben, so wählt sie entsprechend den Historikerinnen und Historikern bestimmte Ereignisse aus, die sie – in Mikronarrative gefasst – zu einer Geschichte arrangiert. Dabei muss sie zwei Probleme lösen: Zum einen stehen ihr mehr Ereignisse zur

59 Eines der dreizehn Interviews, die für diesen Artikel hinzugezogen wurden, stammt aus einer früheren Forschung und wurde im Jahr 2004 durchgeführt.

60 Vgl. z. B. Flick, *Episodic Interviewing*; Rosenthal, *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte*. Die Transkription folgte folgenden Regeln: normale Stimme, **laute Stimme**, *leise Stimme*, Betonung, De:::::hnung, - kurze Pause, -- längere Pause, . fallender Tonfall, (nichtsprachliche Äußerung), [Kommentar oder Anonymisierung]. Die Originalsprache der Interviews ist schweizerdeutsch. Die Interviews wurden in Standarddeutsch übertragen – die Satzstellungen des Schweizerdeutschen wurden beibehalten.

61 Zu demselben Ergebnis kommt Roald (*New Muslims in the European Context*, S. 109).

62 Vgl. beispielsweise Christian Lüders, *Beobachten im Feld und Ethnographie*, in: Uwe Flick et al. (Hgg.), *Qualitative Forschung*, Reinbek 2000, S. 384–401.

Verfügung, als sie in einem Interview einbringen kann (oder möchte) – zum anderen kann das Gedächtnis auch Lücken aufweisen. In den Interviews konnten längere Mikronarrative gefunden werden, aus denen unterschiedliche Schemata der Aneignung islamischer Normativitäten gewonnen werden konnten. Für die Bezeichnung der verschiedenen Schemata, wird auf die Terminologie von Hayden White (1973) zurückgegriffen (Komödie, Tragödie, Romanze und Satire) – andere Bezeichnungen wären durchaus denkbar gewesen. In den Interviews wurden nebst der Chronik zwei verschiedene Schemata gefunden: die Komödie und die Romanze. Während die Chronik bei verschiedenen Frauen erkennbar ist, konnte das komische und das romantische Schema nie in demselben Interview gefunden werden. Nach White erzählt die Romanze von einem ständigen Fortschreiten, während in der Komödie der Fortschritt über das erfolgreiche Bestehen von Konflikten und der Aussöhnung mit dem Widersacher errungen werden muss.⁶³ Nebst dem narrativen Verfahren nutzt die Historikerin, der Historiker nach White bei der Abfassung der Geschichte auch ein Erklärungsverfahren und wählt eine ideologische Implikation.⁶⁴ Liest man die letzten beiden Verfahren zusammen, so tritt neben die unterschiedlichen Schemata die Frage nach dem zentralen Element der Geschichte, dem Ideal, das sie vermitteln möchte.⁶⁵ So hat beispielsweise die Komödie eine konservative Implikation, weil der zentrale Wert postuliert und gegen Widerstände umgesetzt werden muss, während in der Tragödie eine radikale Implikation vorhanden ist, weil die Durchsetzung eines Wertes scheitert und am Schluss die Erkenntnis bleibt, dass nichts geändert werden kann.⁶⁶ Wenn mit dem zentralen Wert in der vorliegenden Untersuchung islamische normative Ordnungen bzw. Islam gesetzt werden, stellt sich im Anschluss an White die Frage, wie diese in den verschiedenen Schemata verortet werden kann.

I Die Aneignung islamischer Wissensbestände als Abfolge von Autoritätstragenden

1 Die Chronik der Autoritätstragenden

Unabhängig von der Zugehörigkeit zu einem der beiden Vereine und der Konzeptualisierung von Normativität, finden sich bei den interviewten Frauen Narrative der persönlichen Erfahrung, die in einer allerdings nicht immer streng chronologischen Abfolge verschiedene Autoritätstragende erzählend aneinanderreihen, von denen sie im Verlauf ihres Aneignungsprozesses islamisches Wissen erworben haben. So beispielsweise Verena:

Also ich habe einfach gemerkt dass wenn du - ähm - wenn du [den Koran] liest oder - - äh - und es nachher also wenn du es immer wieder liest das ist noch lustig also du kannst wie zum Beispiel jetzt einen Abschnitt lesen - und du verstehst wie einen Teil. - - und nachher wenn du es ein bisschen weglegst und nachher nimmst du es wieder hervor und liest dann öffnet es dir

63 Vgl. White, *Metahistory*, S. 21–25.

64 Vgl. Hayden White: Auch Klio dichtet, S. 92; White, *Metahistory*, S. 7.

65 Vgl. White, *Metahistory*, S. 13; White (1984), S. 91.

66 Vgl. White: Auch Klio dichtet, S. 90–94.

wie - wieder etwas anderes oder es ist ja nicht du kannst ja das nicht wortwörtlich lesen und einfach ja dann bringt es ja überhaupt nichts das hat ja wie immer eigentlich eine Bedeutung dahinter oder und ich habe dann jeweils schon das Gefühl gehabt ich finde das aber manchmal habe ich dann auch - also du kannst ja auch im Internet weisst du eigentlich kannst du ja sie wie Tafsirs [Korankommentare] oder wo du dann auch Erklärungen dazu hast und so - oder wo du auch kannst Zeug nachschauen. Und ich habe nachher über das Internet und nachher eben jetzt der letzte Ramadan natürlich manchmal auch den Vater von der [ältesten Tochter] gefragt und so - aber was mich jetzt einfach sehr ähm - weil es ja noch ein bisschen neu ist für mich - was ich jetzt gemerkt habe was mir sehr sehr ähm viel bringt ist eben jetzt das das da das Fernstudium [Islamologie bei Amir Zaidan] wo ich mache in dem Winterthur weil das öffnet wirklich in so vielen Gebieten so - und das tut dir so viel nachher auch wie erklären - [...] ... ich bin jetzt nie für mich ist das Dar an-Nur immer mehr so chli eine Institution gewesen wo du halt bist zusammen gekommen. - Aber - mich hat jetzt gedünkt dort also ich ich bin nicht dort jetzt unbedingt weiter gekommen weisst du dass es mich so ein bisschen tiefer gehende Fragen - ja vielleicht hättest du halt an ganz bestimmte Leute müssen das vielleicht schon. [...] - ist vielleicht auch nicht für jeden gleich oder und halt auch Bücher gekauft habe weisst du auch so Hadithe und nachher so Zeug nachgelesen und so ja - so ein bisschen in dem Stil. - Aber gell es ist jetzt auch erst ähm eineinhalb Jahre [seit der Konversion] das ist noch nicht so (lacht) - lang ja. (Interview mit Verena)

Wie White ausführt, beginnt die Chronik dann, wenn die Historikerin, der Historiker mit der Aufzeichnung beginnt, enthält keinen Höhepunkt und ist grundsätzlich endlos weiterführbar. Die einzelnen Ereignisse werden nicht kausal miteinander verknüpft, weshalb sie erst eines emplotment bedürfen und selber noch keine Geschichten sind.⁶⁷ Mit der vorgängig vorgeschlagenen Definition von Narrativen kann eingewandt werden, dass bereits eine Chronik zwei Ereignisse in einen zeitlichen Zusammenhang bringen,⁶⁸ weshalb sie als Erzählung zu werten ist. Auch die von den Konvertitinnen erzählten Aneignungschroniken sind in diesem minimalen Sinn narrativ. Allerdings lässt sich in der Regel nur sehr eingeschränkt eine chronologische Abfolge ablesen, wenn auch, wie im obigen Beispiel mit dem Zeitadverb „nachher“, eine zeitliche Sequenzierung erzählt wird. Dafür vermag sich der Pool der für die Konvertitin bedeutsamen Autoritätsinstanzen rekonstruieren (hier: Koran, Internet, Tafsir, Vater der Tochter, Islamologiekurs, Frauenverein, Bücher, Hadithsammlungen).⁶⁹ Die Wahl der Erzählebene (intradiegetisch-homodiegetisch) erlaubt es in diesem Fall der Konvertitin, sich als aktive, selbstbestimmte Wissen Suchende und Findende zu erzählen.

2 Mikronarrative in der Aneignungs-Chronik

Zuweilen finden sich in ausführlicheren Aneignungs-Chroniken einzelne Erzählungen, die eine bestimmte Erfahrung mit der in der Chronik angesprochenen Autoritätsinstanz wiedergeben:

67 Vgl. White, *Metahistory*, S. 6–8; vgl. dazu Martinez/Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, S. 109.

68 Vgl. Herman, *Basic Elements of Narrative*, S. 92.

69 Vgl. zum Konzept des Autoritätenpools Bleisch Bouzar, *Gestaltung und Legitimation islamischer Religiosität in der Schweiz*, S. 241–265.

[Affia] hat natürlich auch - - sie hat ganz ganz ein großes Wissen - - und was bei ihr - - was ich auch immer bei ihr sehr sehr geschätzt habe - - sie hat - wie das Grundwissen vermittelt also jetzt vielleicht für jemand wo noch nicht lang dabei ist und zwischendurch hat sie uns immer - - Sachen erzählt aus dem Leben vom Propheten - - einfach so - bald gesagt es noch wie noch wie eine Geschichte gegeben. - einfach etwas Neues wo wir noch nicht gekannt haben. - da haben wir einfach manchmal können fragen ja und wie ist denn das dann gewesen oder wie hat man das dann gemacht oder so und dann hat sie halt gesagt ich schaue ich habe da irgendetwas wo ich euch kann erzählen und so. und das ist wirklich das ist jeweils äh - hat man sich gefreut darauf was erzählt sie heute wieder oder was äh - was erfahren wir wieder oder so - das - da hat sie und sie hat das (räuspert sich) auch - auf eine sehr gute Art können bringen so dass man wirklich äh - dass man gerne hat zugehört - - und das hat vielleicht zum Teil auch mehr Leute angesprochen - - als vielleicht wenn man bei den anderen zum Teil wo dann einfach das Grundwissen vermittelt haben hat es dann vielleicht schon mal ein paar gegeben wo gesagt haben (stöhnende Stimme) ja:: jetzt habe ich schon zwei Mal gehört [?] jetzt mag ich nicht ja ich komm dann das nächste Mal wieder oder so (normale Stimme) dass dann nachher so schleichend ein bisschen - - ja - - - ja wir haben sehr gerne auch die [Lubeba] gehabt das ist eine - ist sie vielleicht von Luzern - - die ist auch lange gekommen die hat uns nachher auch die hat auch Schule gespielt mit uns nachher am Schluss hat sie uns gesagt ja jetzt haben wir das alles durchgekaut und so seid ihr bereit machen wir wie in der Schule machen wir eine Klausur (lacht) - sind wir wirklich äh - haben wir uns wirklich zusammen genommen und haben wir viel gelernt und haben dann nachher so - ja es ist ein dicker Fragebogen gewesen wo wir gemacht haben und so [...] (lacht) - - - - ja. (Interview mit Erika)

Interessant an diesem Beispiel ist die „wir“-Form der Erzählerin, was einen Konsens der zuhörenden Gruppe und damit eine objektivierte Beurteilung der einzelnen Autoritätsträgerinnen impliziert. Als zentrale Qualitäten beschreibt Erika die didaktischen Kompetenzen der Kursleiterinnen: Sei es die Auswahl des Inhalts („Grundwissen“), die gewählte Vermittlungsmethode („erzählen“ statt etwa „darstellen“) oder die für Kurse in Moscheen und Frauenvereinen ungewohnte Evaluation durch eine Prüfung. An anderen Stellen nennen die Konvertitinnen Qualitäten wie Wissen, Erfahrung, richtige religiöse Haltung, soziale Kompetenzen oder Verfügbarkeit.⁷⁰ Außer bedeutenden Autoritätsinstanzen und eventuell deren Beurteilung geben Aneignungschroniken allerdings, da stark generalisiert, kaum Aufschluss über die konkrete Aneignung islamischer Normen. Inwieweit dies weitere Mikronarrative der persönlichen Erfahrung leisten, wird im Folgenden zu zeigen sein.

II Die Aneignung islamischer normativer Ordnungen als Heldinnengeschichte

1 Das komische Schema der Aneignung islamischer Normativität

Nach White zeichnet sich die Komödie dadurch aus, dass sie den Konflikt von sich widerstrebenden Kräften erzählt, die mit der mindestens zwischenzeitlichen Ver-

70 Vgl. dazu ausführlicher Bleisch Bouzar, Gestaltung und Legitimation islamischer Religiosität in der Schweiz, S. 252–254.

söhnung endet – die Heldin geht dabei als Siegerin hervor, wobei sie den zentralen Wert erfolgreich verkörpert und durchsetzt.⁷¹

Als exemplarisches Beispiel einer Heldinnengeschichte dient Alinas Erzählung der ersten Folgen ihrer Konversion:

Weisst du wie erlebst du das wie machst du das - eben ich habe dann natürlich auch noch hundert Prozent gearbeitet eine Zeit lang auch noch ohne Kopftuch bin mit dem Kopftuch bis zur Arbeit habe es aber nachher abgezogen - am [Arbeitsplatz] weil sie es nicht haben wollen - aber sobald ich aus dem [Arbeitsplatz] raus gewesen bin habe ich wieder das Kopftuch an gehabt weil - ich weiss noch wo ich konvertiert habe habe ich sehr schnell habe ich mich dazu entschieden glaub ein Monat oder zwei später habe ich es dann wirklich schon getragen. - Und da ist mein Mann zuerst selber auch erschrocken (lacht) oder weil äh ja er hat auch gesagt ich sage dir nicht du musst es anziehen und so und nachher habe ich gesagt ich habe es gelesen und es gehört dazu und - klar am Anfang da kommst du dir immer es ist neu und so - es juckt und - irgendwie ein bisschen komisch vor. oder eben heute könnte ich es mir wirklich nicht mehr vorstellen es wegzulegen und ich denke weil ich es von Anfang an so extrem durchgezogen habe ist es eher das dass ich daran hänge als dass wenn ich es eben - ein bisschen so - ich habe zwar nachher noch lange gearbeitet etwa zwei Jahre glaub auch eben - so hin und her - auf der Straße bin ich die [Alina] gewesen auf dem [Arbeitsplatz] die [Deborah] - ja so so zwei Identitäten oder es ist so schwer gewesen für mich - zwei Jahre lang ja und nachher plötzlich ist es so schwer geworden ich habe einfach gespürt diese [Deborah] ist am versanden - die ist einfach wirklich immer wie mehr versandet ich ja auch vom Anziehen her - und habe mich in den Uniformen mit den kurzen Haaren nicht mehr wohl gefühlt in den engen Hosen - es ist einfach alles so ein bisschen versandet und ich habe gemerkt [Alina] die muss jetzt viel mehr Platz haben - und ich habe dann ich bin Stellvertreterin gewesen vom [Abteilung] und im [Arbeitsplatz] habe eine sehr hohe Stelle gehabt eigentlich habe ich nachher den Chef einfach vor äh die Wahl gestellt Ich oder Hijab [Kopftuch]? - Und ich habe zuerst noch gedacht bei ihm komme ich sicher an ein Ziel weil er hat eine malaysische Frau gehabt also er ist eigentlich selber noch ein bisschen mit dem Islam konfrontiert gewesen und sie ist nicht Muslima gewesen glaub aber einfach sonst äh ja - und nachher hat er gesagt nein er könne das nicht also er schon aber das [Arbeitgeber] es sei ein privates [Arbeitgeber] was würden die [Klient/-innen] denken und Zeug und Geschichten und alles und ich habe dann schon ein bisschen mit meinen Mitarbeiterinnen geredet und auch mit den Frauen von der [Abteilung] und - sie haben gesagt sie würden es fast noch begrüßen wegen den [Klient/-innen] wo sie auch haben es gebe natürlich auch muslimische [Klient/-innen] und Zeug und - - und nachher habe ich es irgendwie durchgezogen etwa ein halbes Jahr - zwei drei Mal angefragt bis zum dritten Mal habe ich ihm einfach die Kündigung auf den Tisch gelegt - gesagt ich habe keine Antwort bekommen und halte einfach fest an meinem äh meiner Aussage eben ob ich Hijab darf tragen oder und ich habe natürlich ich hätte nicht solche äh Tücher angehabt wie jetzt ich habe dann ganz kleine äh wo man nur innen kann tragen und so - die zweiteiligen - und er hat gesagt nein und dann habe wirklich gekündigt Knall auf Fall ohne Arbeit - - habe ich wirklich gekündigt und ich habe dann noch ganz eine gute Chefin gehabt die ist mittlerweile unsere Nachbarin also sie wohnt äh vis-a-vis habe ich später erst mit bekommen (lacht) dass sie dort wohnt oder. Sie ist nachher so herzlich gewesen ich habe Vorstellungsgespräch gehabt irgendwie ein Tag bevor die Kündigungsfrist also äh Ende Monat oder wo man hätte sollen die Kündigung eigentlich per Post einreichen. Und nachher hat sie mir bald ein bisschen geholfen zu schummeln hat sie gesagt ich soll an dieses Vorstellungsgespräch und wenn ich den Job habe - dann gebe sie mir am nächs-

71 Vgl. White, Metahistory, S. 9.

ten Tag eine Unterschrift das sei eingegangen gewesen - aber per Post wäre es eigentlich gar nicht mehr angekommen. Also sie hat gesagt sie tue es nachher wie bestätigen dass sie es dann schon gehabt habe. - - Und das hat nachher dann wirklich geklappt ich bin dann also es ist klar es ist eine Verminderung gewesen von der Arbeit her muss ich sagen ich bin nachher in die [neuer Arbeitsort] als äh Mitarbeiterin einfach - im [Arbeits]bereich - und habe dann so ein bisschen Ablösung von der Chefin können machen also von der Produktionschefin in dem Sinn aber es ist eine Verminderung gewesen vom Stellending her - aber ich habe mit Hijab dürfen arbeiten und für das her hat es für mich - viel eine größere Auswirkung gehabt auf mein Leben als äh weil ich bin schon in die [neue Firma] als [Alina] - es hat mich dort nie jemand gekannt als [Deborah] es hat mich nie jemand gekannt ohne Hijab - ich bin dort inne einfach als [Alina] und das hat für mich viel eine größere Bewandnis gehabt als der Lohn oder die Arbeit oder - - ja. (Interview mit Alina)

Zusammengefasst könnte die Geschichte so erzählt werden: Alina konvertiert zum Islam; sie eignet sich so schnell wie möglich die von ihr als zentral verstandenen islamischen Normen an, darunter das Kopftuch. Als sie sich entscheidet, dieses auch während der Arbeit tragen zu wollen, führt dies zum Konflikt, der sich dramatisiert indem Alina den Chef vor die Wahl stellt und schließlich die Kündigung einreicht, die allerdings nur durch die Unterstützung ihrer Chefin (die unter/über dem Chef steht?) im letzten Moment gelingt. An ihrem neuen Arbeitsort kann sie mit Kopftuch arbeiten. Interessant und bei anderen Erzählungen im komischen Schema ebenfalls erkennbar ist die narrative Technik, während der Zeit zwischen Konversion und vollständiger Aneignung islamischer Normen zwei Ichs (Deborah, das nichtislamische Ich; Alina, das islamische Ich) als Figuren einzuführen. Diese erlauben eine Trennung in „islamische“ und „nichtislamische“ Sphäre, die sowohl zeitlich (Transition von Deborah zu Alina) als auch räumlich (Deborah bei der Arbeitsstelle, Alina auf der Straße) narrativ hergestellt wird. Die Konversion wird als Umbruch repräsentiert, wobei die Konvertitin von der Sphäre einer „nichtislamischen Normativität“ in die einer „islamischen Normativität“ eintritt:

[F]ür jemand wo frisch konvertiert ist. - [...] man muss sich vorstellen man muss das ganze Leben jetzt die wo vorher immer haben Alkohol getrunken oder immer haben alles Fleisch gegessen für die ist es - enorm. - also das ganze Leben wird umgestellt. (Interview mit Ines)

Charakteristisch für dieses Erzählschema ist, dass „die islamischen Normen“ in keinem Moment in Frage gestellt oder ihnen alternative Interpretationen zur Seite gestellt werden: Es gibt eine richtige Norm und die sollte so schnell wie möglich umgesetzt werden. Je schneller und konsequenter, desto heldenhafter die Protagonistin, die, sobald sie die unweigerlich eintreffenden Konflikte gelöst hat und „die islamische Normativität“ wie gewünscht leben kann, als Siegerin dasteht. Während Alina sogar von anderen Musliminnen mit gegenteiligen Ansichten dafür Anerkennung bekommt, so Sonja im Interview, bewundert sie selber Konvertitinnen, die noch schneller und kompromissloser handeln als sie.

Als narratives Schema der Komödie der Aneignung islamischer normativer Ordnungen kann Folgendes festgehalten werden: Zustand der Nichtislamizität/Unwissenheit – Konversion – Zustand der Islamizität mit schneller Aneignung der korrekten is-

islamischen Normen – Konflikte mit der nichtislamischen Umwelt – erfolgreiche Lösung.

Während in diesem Schema der Höhepunkt der Erzählung auf der erfolgreichen Lösung und damit der (vorläufigen) friedlichen Existenz als Muslimin in der nichtmuslimischen Schweizerischen Gesellschaft liegt, findet sich in den Interviews eine Variante, die den Höhepunkt in die Zukunft verlegt: das Erreichen des Paradieses. Dazu, so die Repräsentation, ist die korrekte Umsetzung der islamischen Normen zwar Voraussetzung, dies ist aber nicht immer möglich und bedingt eine lebenslange Auseinandersetzung und Bewährung. Die (ständig wiederkehrenden) Konflikte sind für einige Konvertitinnen bedingt durch die teilweise Inkompatibilität der islamischen Normen mit dem Schweizer Alltag. Die Konvertitin soll dann Schritt für Schritt vorgehen – immer mit dem Ziel, sich zu perfektionieren. Sie kann zudem das islamrechtliche Konzept der Notwendigkeit (*darūra*) nutzen, um islamische Normen vorläufig nicht umzusetzen, wobei diese weiterhin ihre Gültigkeit behalten. Interessanterweise legitimiert Irene das schrittweise Vorgehen mit der islamischen Geschichte selber:

[D]u musst hier ein bisschen andere Vorzeichen setzen und du hast schon immer ein Ziel vor Augen wo du darauf hin gehst aber der Islam ist auch zur Zeit vom Prophet Mohammed *salla-salam* nicht von einem Tag auf den anderen **zack** so gewesen das ist über 20 Jahre gegangen. (Interview mit Irene)

Irene nutzt dabei ein Schema der islamischen Geschichtsschreibung als Argument für die Erklärung ihrer eigenen Handlungsabsichten. Für andere Konvertitinnen sind die ständigen Konflikte nicht durch die „Schweizinkompatibilität“ bedingt, sondern durch den ständigen Kampf mit *šaitān* (Teufel), der die Konvertitin immer wieder in Versuchung führt (so beispielsweise Ines). Auch hier wird der Höhepunkt der Geschichte in die Zukunft und das erfolgreiche Eingehen ins Paradies verlegt.

In dieser (Endzeit-)Variante wird das komische Grundschema wie folgt erweitert: Zustand der Nichtislamizität/Unwissenheit – Konversion – Zustand der Islamizität mit Aneignung der korrekten islamischen Normen – stete Konflikte und Bewährung – letztes Gericht und Paradies.

2 Mikronarrative im komischen Schema

In den Interviews, denen das komische Schema zugrunde liegt, finden sich hauptsächlich drei thematische Formen von Erzählungen der persönlichen Erfahrung: „die korrekte Norm“, „die Ordnung“ und „die Bewährung“.

2.1 Die Korrekte-Norm-Narrative

In dieser Form drehen sich die Erzählungen hauptsächlich um die „richtige“ Norm, die angeeignet, legitimiert oder weitervermittelt wird. Während sich die Frauen in der Anfangsphase nach der Konversion in der Regel über verschiedenste Autoritätsinstanzen allerdings sehr unterschiedlich intensiv informieren oder informiert werden, so stoßen sie später mehr und mehr zufällig auf neu zu Erlernendes

(„[E]s sind so mehr Details wo man manchmal im Alltag darüber stolpert“, Interview mit Erika), die dann eine Suche nach einer verbindlichen, korrekten Antwort auslöst:

Jetzt heute ist mir grad ein Punkt in der Moschee passiert es hat eine Frau weg müssen vom Gebet oder wir sind gestanden wir haben schon angefangen zu beten - und ich weiss nicht aus welchem Grund äh sind wir in die Ruku [Verbeugung] und dann ist die plötzlich weg. - und nachher ist dort so die Frage das ist mir jetzt noch nie passiert habe ich nicht gewusst sollte ich jetzt an die andere Schwester aufschließen? Oder soll ich diese Lücke sein lassen. weil neben mir sind auch noch drei gewesen. - Das wäre jetzt wieder ein Punkt wo ich eventuell an einem Gelehrten würde stellen. Oder jemanden wo äh an eine [Sabrina] oder so. Und ich denke das findest du nicht in einem Buch. Ich denke das findest du jetzt wirklich vielleicht nicht in einem Buch. [...] Ist es falsch wenn ich wirklich nicht aufschließe oder weil man sagt ja eben der dritte wenn man eine Spalte lässt ist nachher - - eigentlich oder und ja - und nachher das Schwierige ist natürlich wenn ich nachziehe ziehen die andern nach (lacht) und man ist so zwischen Stühlen und Bänken oder (lacht) - ja. (Interview mit Alina)⁷²

Werden Normen von den Frauen selber weitervermittelt, so achten sie sehr darauf, dass sie nur Richtiges weitergeben oder aber klar sagen, dass sie diese Frage nicht beantworten können:

[...] es ist einmal mit dem was ich dir korrigiert habe es ist mir ein bisschen heiß den Rücken hinunter gelaufen ob jetzt da etwas nicht ganz gut gewesen ist wobei der Text habe ich vorher dem Scheich noch vorgelesen aber - also ganz 100 % richtig ist er eben doch nicht gewesen - - er hat mich dann per E-Mail beruhigt aber hat gesagt wie ich es besser könnte machen - das nächste Mal noch korrigieren und habe es dann den wenigen Frauen korrigiert beziehungsweise nachgefragt ob sie es richtig verstanden haben. (Interview mit Beatrice)

Beatrice bezieht sich hier auf eine ihrer Aussagen im Kurs vom 26. März 2011. Damals erklärte sie im Kurs, dass das Gebet während der Menstruation nicht obligatorisch sei. Eine Konvertitin meldete sich, sie habe gemeint, man dürfe während der Menstruation nicht beten, worauf Beatrice antwortete, es würde in ihren Unterlagen nur stehen, es sei nicht obligatorisch. Dass sie diesen Vorfall knapp zwei Monate später im Interview erzählt, kann in zwei sich nicht ausschließende Richtungen gedeutet werden: Zum einen expliziert sie starke Emotionen („heiß den Rücken herunter gelaufen“) und verstärkt mit der Erzählung ihrer Bemühungen um die Richtigstellung ihre Repräsentation der Wichtigkeit, die korrekte Norm zu praktizieren und weiter zu vermitteln. Zum anderen erlaubt ihr dieser Vorfall, im Interview an gemeinsam Erlebtes anzuknüpfen und über diese Erzählung geteilter Erfahrung eine Form von Intimität herzustellen.

Die weiteren Korrekte-Norm-Narrative thematisieren entweder eine Episode, in der die Konvertitin konfrontiert wird mit der Infragestellung einer von ihr als korrekt

72 Alina lässt in ihrer Erzählung die Begründung offen, warum es ein Problem sein könnte, während dem Gebet eine Lücke offen zu lassen. So kann nur vermutet werden, dass sie auf einen *ḥadīṭ* anspielt, der in einer Lücke ein Einfallstor für Dämonen bzw. *šaiṭān* sieht (vgl. z. B. Sayed Sabiq, *Les Règles de la Législation Islamique éclairées par la tradition prophétique*, Beirut 1996, Vol. I, S. 321).

ausgeführt geglaubten Praxis oder die Rückmeldung von Nichtmusliminnen zu einer ausgeführten Norm:

[H]ör mal was mir in der letzten Woche zwei Mal passiert ist. - das ist jetzt braun oder (zeigt auf ihre Djellaba) aber ich laufe auch ganz pink ganz orange und so herum oder - meine meine Ärztin ich bin schnell gegangen weil [erzählt kurz ihre Krankheitsgeschichte]. - dann hat die Frau gesagt sie ist älter als - was ist sie 60 ge- so um das rum - hat sie hat gesagt wenn sie würde konvertieren würde sie gerne so herumlaufen wie ich mit Kopftuch Kombination Farben unten und so weiter oder - [...] - jetzt ist eine Nachbarin gestern wo eine Mutter von [Name] wo ich das Gefühl gehabt habe komm die [unverständlich, ernährt sich?] böse gesagt mehr oder weniger von Schweinsbraten, Würsten und Raclette - - ähm hat überraschenderweise festgestellt im Coop drin ich sei denn immer schön angezogen - also meistens. (Interview mit Beatrice)

Die Erzählwürdigkeit (tellability)⁷³ beider Episoden begründet sich mit der für Beatrice überraschend positiven Reaktion auf ihre von ihr als islamisch korrekt verstandene Kleidung. Dramatisiert wird die Erzählung durch den Hinweis, dass die Figur in der zweiten Episode, die Nachbarin, Schweinefleisch konsumiert, was für Beatrice als eine der zentralen Transgressionen islamischer Normen gilt. Gelesen als breach of a canonical script⁷⁴ könnte Beatrice einen Konflikt – mindestens das Ignorieren oder abschätzige Blicke – erwartet haben, so wie es auch immer wieder von verschiedenen anderen Konvertitinnen berichtet wird, nicht aber eine positive Bewertung ihrer als islamisch verstandenen Kleidung.

2.2 Die Ordnungsnarrative

Wie bereits bei der Analyse der exemplarischen Erzählung des komischen Schemas gezeigt, wird die Welt zeitlich und räumlich in eine „islamische“ und eine „nicht-islamische“ Sphäre eingeteilt. In den Interviews finden sich an verschiedenen Stellen weitere Ordnungsnarrative.

In räumlichen Ordnungsnarrativen befindet sich auf der einen Seite „die Religion“, „der Islam“ bzw. der islamische Raum (Moschee, Frauenverein, Privatwohnung, gemeinsames Ferienhaus, etc.). Auf der anderen Seite befindet sich die „Tradition“, die „Kultur“ bzw. ein „Außen“ oder „Draußen“:

[S]chau ich kann es vielleicht so sagen wenn ich mit meiner - Schwester zusammen bin oder mit ähm - - - auch mit Muslimen wo nicht gelernt haben. - - - also man fühlt sich wohl mit denen wo also allgemein gesagt man fühlt sich mit den Leuten wohl wo ungefähr die gleiche Wellenlänge haben oder - und ungefähr das gleiche Benehmen haben zum Beispiel auch oder die gleichen Sachen wichtig finden und bei uns jetzt ist vielleicht im speziellen Fall wo das gleiche gelernt haben also wenn wir mit unseren Leuten vom Center [CIB] in die Ferien gehen und einfach wissen ich bin einfach mit einem Mann wo ich könnte heiraten bleibe ich nicht alleine im gleichen Zimmer oder ich gebe ihm nicht die Hand oder so oder und die anderen praktizieren das genau gleich dann muss man nicht viel studieren und es geht einfach auf und es stimmt und und man fühlt sich wohl - - hingegen wenn ich - wenn ich weiss ich gehe an einen Ort wo ich muss weil die Familie weiss Gott oder - und - ähm - - nein es ist manchmal auch es ist nur schon schwierig wiederum es muss nicht einmal so schlimm sein einfach weil

73 Vgl. Ochs/Capps, Living Narrative.

74 Vgl. Jerome Bruner, The Narrative Construction of Reality, in: Critical Inquiry Jg. 18, 1991, S. 1–21.

mein Bruder und mit meiner Schwester zu reden wo null Ahnung haben von unserer Religion und dann Zeug und Sachen sagen wo ich muss sagen hmmm und äh weisst du - oder wo kufri [vermutlich im Sinne von Ungläubiges oder islamrechtlich Verbotenes] reden und machen und tun - ähm - - - dann ist man immer leicht angespannt oder [...]. (Interview mit Beatrice)

Mit dem islamischen Raum assoziieren die Frauen „sich wohl fühlen“, da die gleichen Normen geteilt werden, der islamische Raum gibt Sicherheit. Dem „nichtislamischen Raum“ werden kaum positive Gefühle zugeordnet – es lauern Konflikte durch ständige Verletzung des „eigentlich Richtigen“, die, je nach zugrunde liegender Variante des komischen Schemas, entweder möglichst schnell gelöst werden sollten (Einigung, Meidung des nichtislamischen Raumes, Emigration in ein „islamisches“ Land) oder potenziell nicht lösbar sind und deshalb ständige Bewährung erfordern. Andere räumliche Ordnungsnarrative trennen in eine Männerwelt und eine Frauenwelt.

Die zeitlichen Ordnungsnarrative ordnen insbesondere die Zeit in eine Periode der „Vorkonversion“ und „Nachkonversion“.

2.3 Die Bewährungsnarrative

Die Bewährungsnarrative finden sich spezifisch in der Endzeit-Variante des komischen Schemas, die sich dadurch auszeichnet, dass der Höhepunkt auf dem Eingehen ins Paradies liegt und die Zeit zwischen Konversion und jüngstem Gericht bzw. dem Tod, als Zeit der ständigen Konflikte und Bewährung repräsentiert wird. Spezifisch bei Ines ist die Repräsentation einer ständigen Gefahr, durch *šaitāns* Verführungskünste vom rechten Pfad abzukommen:

[D]er Fernseher ist ganz schlimm - dort wird also ich werde immer verführt das ist wirklich - weil man vergisst die Zeit das ist das Problem oder man vergisst die Zeit - man denkt das Gebet man hat ja noch Zeit - nachher kommt auf einmal der adhan [Gebetsruf des nächsten Gebetes] dann hat man eben keine Zeit mehr - ähm ja oder einfach auch während dem Gebet wo ich manchmal Sachen denke wo wo überhaupt nichts mit dem zu tun haben - in der Nacht wenn man träumt kommt er auch immer - also es gibt viel es gibt es gibt so viele Sachen oder auch draußen sieht man etwas - ja oder dann die Lust oder nur wenn man daran denkt. Ich wett doch gerne wiedermal go tanzen oder ich wett doch gerne wiedermal das dann ist shaitan [Teufel] schon da. - das sind so Sachen die erlebt man jeden Tag das ist wirklich immer. - *da muss man einfach hart bleiben ja* - das ist so. (Interview mit Ines)

Auf meine Nachfrage, was ihr in diesen Momenten hilft, antwortet sie mit einer Erzählung der persönlichen Erfahrung:

[A]lso bei mir ist gestern so gewesen ich bin zu meinem Vater mein Vater weiss dass ich das Kopftuch an habe - ich habe aber nicht gewusst ob er Besuch hat weil wir das letzte Mal ein bisschen haben Knautsch gehabt mit meinem Vater - wo ich ihn lange nicht mehr gesehen nachher habe ich das Kopftuch abgezogen. Das ist zwar schon vor seiner Tür gewesen und es hat praktisch kein anderer Mann mich gesehen - aber wir sind draußen gewesen auch - ja also dort hat er mich sicher erwischt. (Interview mit Ines)

Šaitān wird als Figur in der Erzählung nicht im Hauptteil, sondern in der Evaluation eingeführt. Es wird nicht eine direkte Auseinandersetzung geschildert, sondern die Figur fungiert als Erklärung, was Ines erzähltechnisch hilft, den perfiden

Charakter von *šaiṭān* zu inszenieren. Sie wird von ihm überrumpelt und hatte nicht wirklich eine konkrete Chance im „Zweikampf“. Gerade deshalb ist eine sofortige Lösung nicht möglich und es gilt, ständig auf der Hut zu sein. Interessanterweise führt Ines *šaiṭān* nur dann in Mikronarrativen als Erklärung ein, wenn sie scheitert. Gelingt das Einhalten der korrekten Normen und bewährt sie sich, fehlt diese Figur.

III Die Aneignung islamischer normativer Ordnungen als Entdeckungsreise

1 Das romantische Schema der Aneignung islamischer Normativität

Nach White zeichnet sich die Romanze dadurch aus, dass sie die Suche der Protagonistin nach einer Selbstfindung erzählt, die Hindernisse überwindet und sich davon befreit, „symbolized by the hero’s transcendence of the world of experience“.⁷⁵ Der zentrale Wert „Islam“ wird nicht wie im komischen Schema postuliert und durchgesetzt, sondern entdeckt, erlebt, erfahren.

Als exemplarisches Beispiel einer solchen Entdeckungsgeschichte dient Sonjas letzter Teil der Konversionserzählung:

[Ich] habe [...] dann so angefangen zu reisen - [...] - habe dann so aber nicht nicht mal spezifisch ja zum Teil schon muslimische Länder aber auch so Kenia und Tansania also nicht spezifisch einfach immer Muslime suchen wirklich - und die wo mit mir gereist sind haben immer gefunden was läuft eigentlich mit dir ab (lacht) - jetzt müssen wir wieder in den hintersten Ecken rauf (lacht) wir sind immer da wo es Muslime hat - und aber mir ist das gar nicht so bewusst gewesen [...] ich bin dann eben ich bin dann mal in die Türkei gegangen mit einer Freundin von mir - und und die hat nachher ähm - die hat sich nachher das Leben genommen mit mir auf der Reise - in der Osttürkei im wilden Kurdistan - (lacht) - ist wirklich - und ich bin dort verhaftet worden und - also ja ist ein wirklich ein Drama gewesen - und irgendwie ist dann - ein Ding gewesen also ich bin dann zwischendrin wieder frei gewesen also ich bin bin verhaftet worden weil sie gemeint haben ich habe sie umgebracht - ähm - und weil Selbstmord gibt es nicht in der Türkei *das ist irgendwie nicht so ein Thema* - und auf jeden Fall bin ich dann zwischendrin wieder frei gewesen - und dann ähm - - habe ich unbedingt in eine Moschee wollen - und das ist nachher irgendw- also - ja also bezeichnend gewesen einfach weil ich gefunden das warum will ich jetzt eigentlich in eine Mo- also es hat Kirchen gehabt oder - aber - aber äh - - ja eben also Moscheen habe immer extrem gerne gehabt - also eigentlich mehr als Muslime selber - eigentlich eben die Moscheen bin ich auch immer eben wenn ich bin auf Reisen - habe ich eigentlich Moscheen auch schon auch die Gemeinschaft aber nicht eigentlich so sehr die Leute sondern einfach die Moschee und das Gebet ist eigentlich so ein Ding gewesen - [...] [U]nd dann bin ich dann auf [nach] Indien also eben ich bin dann immer nicht eben also das [konvertieren] ist dann jahrelang ist es dann wirklich ein ein ernsthaftes Thema gewesen also ich habe mir immer wieder wirklich gedacht ja doch jetzt - könnte ich aber eben sehr theoretisch also - ich habe es mir einfach nicht können vorstellen - ähm wie das sollte effektiv soll als Leben funktionieren - dann eben weil ich ja kein Vorbild gehabt habe oder oder jetzt niemanden rundherum wo wo das irgendwie gelebt hat dass das eben könnte gehen als Schweizerin und - eben ich getrunken ich habe geraucht einfach so halt noch lange - und ja - **gut** ich habe das ist mir eigentlich auch kein Thema gewesen am Anfang ich habe noch *gefunden ich*

75 White, *Metahistory*, S. 8.

kann auch trinken und Muslimin sein also ist bei mir äh äh eigentlich relativ fließend gewesen - ist jetzt auch nicht so äh - äh das Thema gewesen und dann - bin ich dann nach Indien eine Feldforschung machen für - für eine Arbeit für die Uni - - und habe dann dort - äh auch natürlich wieder muslimische Gruppierungen (lacht) selbstverständlich überall - einfach auch immer alle Arbeiten an der Uni - alles Islam und irgend etwas - alle - so ein bisschen mh - und bin dann dort also so über eine muslimische Gruppierung [...] - und habe es dann mit Einem sehr spannend gehabt also mit dem wo ich dann am meisten Interviews gehabt habe - also bin vielleicht etwa drei Monate dort gewesen - und der hat dann irgend einmal zu mir gesagt der hat dann irgendwie zu mir gesagt ja aber du bist ja eigentlich schon Muslimin wieso konvertierst du nicht eigentlich und ich habe das eben extra nicht zum Thema gemacht [...] - und dann wo er dann aber gefunden hat eben du bist eigentlich Muslimin warum wieso also - du bist es eigentlich schon wieso also er hat irgendwie gefunden wieso quälst du dich so du bist es eigentlich schon - ähm - und dann habe ich dann wie gefunden ja - eigentlich hat er recht also - man muss man das nicht einfach mach - also - und ich habe dann eigentlich dort wollen konvertieren und habe aber gefunden glich nein - ähm ich muss irgendwie heim weil das ist irgendwie komisch weil da ja klar bist irgendwie bei diesen komischen Indern (lacht) aber nachher musst du ja wieder heim und - - und äh - ja - und bin dann heim und dann ist es aber wieder zwei drei Jahre gegangen - schlussendlich ist es dann 2007 gewesen - - und ja - bin dann konvertiert - aber dann da [in der Schweiz] ja. (Interview mit Sonja)

Zusammengefasst könnte die Geschichte so erzählt werden: Sonja trifft auf ihren verschiedenen Reisen immer mal wieder auf „Islam“ (Moscheen, Menschen) und wird auf einer ihrer Reisen von einem Muslim als Muslimin erkannt, was gleichzeitig der Höhepunkt der Geschichte darstellt. Sie trifft auf islamische Normen (nicht [Alkohol] trinken), wo und wann wird aber nicht deutlich und obwohl sie das (Alkohol) trinken als der islamischen normativen Ordnung zugehörig identifiziert ist es für sie denkbar, gleichzeitig Alkohol zu trinken und als Muslimin zu leben. Die Konversion ereignet sich einige Zeit nach ihrer „Identifikation“.

Als narratives Schema der Romanze der Aneignung islamischer normativer Ordnungen kann Folgendes festgehalten werden: Aufbruch – auf dem (Lebens)-Weg immer wieder Treffen auf „Islam“ mit (unbewusster) Aneignung von islamischem Wissen – wird als Muslimin erkannt (Höhepunkt) – weiterer Weg mit Konversion und weitere Aneignung von Wissen.

Während in der obigen Erzählung die „Suchwanderung“ entlang den tatsächlichen Reisen in verschiedenste Länder erzählt wird, wird diese in anderen Interviews in eine innerliche „Entdeckungsreise“ verlegt (z. B. Amadea, Verena). Die Konvertitinnen, die ihrer Erzählung das romantische Schema zugrunde legen, treffen an verschiedenen Stellen auf „Islam“ und dementsprechend auch auf unterschiedliche Interpretationen und Umsetzungen islamischer Normen. Gemeinsam ist ihnen dementsprechend die Anerkennung eines inhärenten Pluralismus islamischer Normativität: Gedacht wird die Vielfalt auf verschiedenen Ebenen:

- Historisch: In der islamischen Geschichte und insbesondere den Rechtsschulen werden Meinungsverschiedenheiten mittradiert.

- Kulturell: Unterschiedliche Lebenskontexte in unterschiedlichen Kulturen erfordern verschiedene Normen. In Europa treten neue Fragen zu Tage, die neue Antworten erwarten.
- Individuell: Menschen gehen unterschiedlich mit ähnlichen Situationen um und brauchen dementsprechend alternative Handlungsmöglichkeiten.

Nur wenige Normen werden als klar geboten oder verboten angesehen (wie etwa Verbot des Konsums von Alkohol oder Schweinefleisch, Gebot des Betens, Fastens, Zakat und der Wallfahrt). Bedeutsam im romantischen Schema der Aneignung islamischer normativer Ordnungen werden das Finden und das sich Entscheiden der für die jeweilige Konvertitin plausibelsten, passendsten oder stimmigsten Normen:

[I]ch muss immer so entscheiden zwischen Sachen wo ich jetzt Wert finde mir den Kopf darüber zu zerbrechen und anderes wo ich finde ja - vielleicht kommt das Thema dann irgendwie mal auf und ich - also - bei mir ich muss wie bei mir muss wie klar sein warum ich mir jetzt darüber soll den Kopf zerbrechen also und [unverständlich] wie mir das also wenn ich dann - eben dass es für mich wie so eine Bedeutung bekommt und solange es diese Bedeutung nicht hat mache ich es einfach wie ich es irgendwo mal gehört habe. Aber auch nicht unbedingt immer sehr strikt also manchmal mach ich es dann auch wieder so (lacht) und ich weiss dann eigentlich auch nicht genau warum habe ich es jetzt so oder äh äh das so oder so - also ich mache es dann meistens so wie ich es irgendwo in einem Hadith dann mal gelesen habe aber - weisst du es gibt sicher noch zwei drei andere wo was anderes sagen (lacht) aber ja - *dort bin ich nicht so wahnsinnig* - ja ich find es sehr sehr un- unnützlich aber *wenn man sich zu fest den Kopf über solches Zeug [zerbricht]*. (Interview mit Sonja)

Auf dem Weg sind aber Entscheidungsänderungen nicht auszuschließen, selbst nach dem Höhepunkt der „Identifizierung als Muslimin“ – in den Erzählungen in den Interviews jedenfalls bricht die „Suchwanderung“ nicht ab, sondern zieht sich auf unbestimmte Zeit weiter hin.

2 Mikronarrative im romantischen Schema

In den Interviews, denen das romantische Schema zugrunde liegt, finden sich hauptsächlich drei thematische Formen von Erzählungen der persönlichen Erfahrung: „die Abgrenzung“, „die Passung“ und „die Legitimation durch Erlebnisse“.

2.1 Narrative der Legitimation durch Erlebnisse

Erlebnislegitimationsnarrative bilden die häufigste thematische Form von Mikronarrativen im romantischen Schema. Zentrales Thema bildet jeweils eine Norm, die in einem emotionalen Schlüsselerebnis als die individuell richtige erkannt und anschließend auch umgesetzt wird. Zwei verschiedene Formen dieser Erzählungen konnten in den Interviews gefunden werden, die sich darin unterscheiden, ob eine counterintuitive entity⁷⁶ wie beispielsweise Gott als Figur in der Narration

76 Pascal Boyer, Religion explained: The evolutionary origins of religious thought, New York 2001.

vorkommt. In der ersten Form wird die Entscheidung als durch ein rein inneres Gefühl erzählt:

[...] also eben das Ding ist gewesen also ich bin immer wenn ich bin auf Reisen in die m- in die und nachher diese Muslime bin aussuchen gegangen immer das Erste wo ich gemacht habe ist gewesen - das Tuch um den Kopf und ich habe es immer total cool gehabt habe mich extrem wohl gefühlt - - und dann nachher auch immer wenn ich zurück gekommen bin in die Schweiz hat es mich immer total angekotzt das Zeug ab- ich hätte ja eigentlich nicht müssen [unverständlich, kommen?] aber einfach - irgendwie dieses Kopftuch abzuziehen und und i- dann auch eben wieder so dann beinfreie Sachen anzulegen und so ich hätte ja eigentlich nicht müssen - [...] - - und ähm - bin dann am Anfang oder bin ich jeweils auch in die Moschee gegangen und habe dann immer das Kopftuch angezogen einfach vor der Moschee habe ich tschü tschü tschüg (deutet mit den Händen das Binden des Kopftuches an) und bin dann rein um zu beten - und dann mit der Zeit - wenn ich jeweils wenn in die Moschee gegangen bin habe ich es schon daheim angezogen - und dann mit der Zeit habe ich angefangen zum Teil wenn ich irgendwie irgendwo hin bin - dass ich jeweils einfach völlig - total wirklich ähm - überhaupt keine also wirklich so - Stichproben wirklich (lacht) - überhaupt nicht - systematisch immer dann oder immer einfach - ich habe müssen Lust haben dazu - und ähm - habe einfach gemerkt dass ich mich extrem wohl fühle und und ähm - - äh habe auch gemerkt dass - irgend- ich kann gar nicht so recht sagen - - so ein bisschen vom Selbstgefühl her - - mh - *es ist noch schwierig zum Erklären der Zugang* - - es ist wirklich mehr so etwas Gefühlsmäßiges gewesen also also ich habe ähm einfach ich habe mich irgendwie wohl also mit der Zeit ist es dann einfach so gewesen dass ich gefunden habe ja also eigentlich wenn ich mich wohl fühle - dann bringt es auch nicht einfach dass ich es nicht anziehe. (Interview mit Sonja)

In einer zweiten Form wird eine kontraintuitive Entität als Figur eingeführt. Während diese Figur in den meisten Geschichten mit Gott identifiziert wird, findet sich im Interview mit Amadea eine Erzählung, die eine nicht näher bestimmte kontraintuitive Entität beschreibt:

[Lange Passage mit Mikronarrativen und Argumentationen für und gegen das Kopftuch] nachher habe ich mal so ein Schlüsselerlebnis gehabt - dass ich es angehabt habe das Kopftuch nachher bin ich heim gelaufen nachher habe ich wie das Gefühl gehabt dass jemand - weisst du (steht auf) wenn ich so stehe (breitet die Arme zu einer Art Kreis aus) - dass jemand wo sehr viel größer ist als ich hinter mir nachläuft und so seine Arme schützend dass ich quasi in dem Dings drin laufe und quasi wie jemand wo hinter mir steht und so seine Arme um mich legt und ich bin einfach so in einem - wie in einem - geschützten - Bereich drin - und nachher bin ich so heim gelaufen und ich so - - - - wo- - okay und von dann an habe ich es nachher immer angezogen und so irgendwie auch so wohl ich fühle mich sehr wohl - **man kann nicht mal sagen** dass ich es aus religiösen Gründen anziehe (lacht) - [lange Passage der Argumentation in der sie verschiedene Interpretationen nebeneinander stellt und erklärt aus welchen emotionalen und rationalen Gründen sie selber das Kopftuch trägt]. (Interview mit Amadea)

Während in allen Erzählungen, in denen Gott als Figur genannt wird, dieser in der Evaluation vorkommt und nachträglich als Ursache einer bestimmten Handlung, eines Gefühls oder einer anderen Wahrnehmung identifiziert wird, sticht diese Erzählung dadurch heraus, dass die kontraintuitive Entität als Akteurin in der Erzählung selber auftaucht, die alle vorherigen Zweifel auszuräumen vermag und der Protagonistin zu einem eindrücklichen Erlebnis verhilft, was zu einer nachhaltigen Verhaltensänderung führt.

2.2 Passungsnarrative

Über Passungsnarrative erklären die Konvertitinnen, warum für diese oder jene islamische Norm als grundsätzlich in der Schweiz oder für ihre persönliche spezifische Situation als passender erscheint. In einer ersten Form wird der Kern als islamisch-normativ und die Ausgestaltung als kulturell oder traditionell repräsentiert. So steht einem nicht veränderbaren Kerngehalt (z. B. Kopftuch soll getragen werden) eine Vielfalt an kulturell bedingten Ausführungsmöglichkeiten gegenüber, die es problemlos erlauben, die Norm „schweizkompatibel“ auszugestalten:

[Lubna] hat mal äh - verschiedene Moscheen besucht für eine Schularbeit und dann hat sie und dann ist sie eben auch dort [bestimmte, als wahhabitisch identifizierte Moschee] gewesen - und äh sie hat auch immer ein Kopftuch an aber sie trägt farbige Kleider und hat auch europäische Kleider und nicht arabische Kleider einfach da die weiten sie hat einfach sagen wir einfach so mit T-Shirt und lange - einfach dann hat sie so einen Pulli an und ein langes Spaghettiträgerkleid wo a- bis zu den Knien oder bis Mitte Oberschenkel kommt einfach nichts nichts Hautenges einfach europäische Kleider wo wo europäische Kleider kann man auch so kombinieren kann man eben auch ein Hemd anlegen und dann ist auch bis hier vorne gedeckt und das ist nicht ein Enges und das ist sowieso bequemer wenn man nicht als Presswurst (lacht) nicht als Presswurst angezogen ist und ähm - ja sie ist eben sie ist normal angezogen mit Kleidern von hier - wo aber auch der religiösen Vorschriften entsprechen dass es nicht zu aufreizend ist - - was aber dort [bestimmte Moschee] grad gar nicht gerne gesehen ist worden also sie haben sie ziemlich - - also - ich weiss grad nicht mehr ich weiss gerade nicht mehr was genau dass sie gesagt hat aber sie hat nur so gesagt sie sei also böse angeschaut worden. (Interview mit Amadea)

In einer zweiten Form wird die Vielfalt der Interpretationen genutzt um sich gezielt diejenigen Ausführungen zu Eigen zu machen oder so zu ändern, die in die eigene Lebenswirklichkeit passen:

[I]ch hab ihn [den Scheich] nachher gefragt macht es euch nichts aus wenn wir auch mal nur zu zweit sind also er und ich dann sagt er nein nein es mache ihm nichts aus oder das Problem das geht ja nicht also es müsste mindestens noch eine zweite Frau sein oder nachher hab ich ist es auch so wenn die Frau Periode hat sollte sie den Koran nicht anfassen da sag ich zu ihm ja ich habe ein Problem was soll ich jetzt machen ich wollte das auch nicht sagen oder da sagt er kein Problem wenn man am Lernen ist dann darf man das anfassen das gefällt mir natürlich sofort so Sachen oder man kann eben die Vorschriften auch ändern wenn es nötig ist das ist das Schöne an dieser Religion. (Interview mit Fabienne)

In einer dritten Form berichten die Konvertitinnen von beobachteten oder persönlich erlebten unfreiwilligen Transgressionen einer Norm, die sie für sich akzeptiert haben, die sie ausnahmslos sichtlich amüsiert erzählen.

2.3 Abgrenzungsnarrative

Die Abgrenzungsnarrative erzählen Episoden von Konflikten mit Musliminnen, die die Idee der Existenz einer einzigen bzw. einer bestimmten korrekten Norm vertreten:

(sehr leise) *oh jammers nein Gott hilf uh aua - muss man unter dem Rock Hosen anlegen oder nicht.* (lacht) Gut eben **es gibt zum Glück immer so zwei drei wo wir lachen jeweils so jammers Trost** aber so einfach so ein bisschen zum auflockern - weil die wo das gesagt hat - eine hat eben gefunden muss man Hosen unter dem Rock anziehen weil sonst die Oberschenkel gegeneinander reiben und das ist sexuell. - ich habe gefunden (laut lachend) [unverständlich] zu deinem Körper [...] das wird noch schwierig oder (normale Stimme) und ist ja die eine hat dann irgendwie das eben gelacht darüber und dann ist die stark verärgert geworden weil sie jaa es ist dann eben jaa es ist einfach dann jeweils sehr heikel. (Interview mit Sonja)

Nebst der ironisierenden Erzählung der Abgrenzung wird in dieser thematischen Form auch Ärger mitgeteilt – insbesondere in Episoden der sozialen Kontrolle:

[A]lso als ich hinein gekommen bin [in die Moschee] habe ich das Gefühl gehabt es schaut eben sofort jeder ist der Rock kurz lang genug und so da habe ich *gefunden hey lasst mich einfach bloß in Ruhe* - und ich weiss gar nicht es **gibt sie** es gibt immer etwas dass immer in jeder Moschee immer so zwei drei Ordnungshüterinnen wo schauen dass alle schön richtig beten und eben der Rock nicht zu kurz ist und - - ja - und das hat mich sehr abgestoßen. (Interview mit Sonja)

In beiden Formen werden starke Emotionen erzählt – seien diese sehr erheiternd oder sehr verärgern.

IV Zusammenfassung

1 Typologie der Formen der Aneignungserzählungen

Erzählungen der Aneignung islamischer normativer Ordnungen finden sich in einer Chronik und zwei Aneignungsschemata (Komödie und Romanze) sowie hauptsächlich in sieben Formen von Mikronarrativen, die sich wie folgt zuordnen lassen:

Schema Varianten	[Autoritäten-Chronik]	Komisches Schema			Romantisches Schema		
		Höhepunkt-Schema	Endzeit-Schema				
Formen v. Mikronarrativen	Autoritäts-Narrativ	Korrekte-Norm-Narrativ	Ordnungs-Narrativ	Bewährungs-Narrativ (nur Endzeit-Sch.)	Legitimations-Narrativ	Pas-sungs-Narrativ	Abgrenzungs-Narrativ

Abb. 1: Aneignungsschemata und Mikronarrative

Folgende, im Sinne Webers als idealtypisch⁷⁷ verstandene Formen der Aneignung islamischer normativer Ordnungen lassen sich daraus bilden:

Im romantischen Schema erzählt die Konvertitin die Aneignung islamischer normativer Ordnungen als Entdeckungsgeschichte: Sie trifft da und dort auf Islam und auf Musliminnen, bis sie eines Tages als Muslimin erkannt wird. Die Konversion liegt dabei nicht unbedingt auf dem Höhepunkt der Geschichte. Sie wird meist nebenbei erzählt, nicht als bewusster Akt oder gar rationale Entscheidung, sondern als etwas, das einem passieren kann. Die Aneignung islamischer Normativi-

77 Vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1985 [1922], S. 191.

täten beginnt bereits vor der Konversion, geschieht nebenbei, implizit und wird weder intensiv betrieben noch kommt sie zum Abschluss – Islam wird immer wieder entdeckt und erlebt – die Erzählerin wird im Verlauf ihrer Biographie als bereits islamische Normen Praktizierende erkannt. Islamische Normativitäten werden dabei als auf mehreren Ebenen plural gedacht und Islam dynamisch konzeptualisiert. Damit stellt sich für die Konvertitin zwingend die Frage nach der für sie selber richtigen, plausiblen Norm, was die Häufigkeit von Legitimations- und Passungsnarrativen begründet.

Im komischen Schema erzählt die Konvertitin die Aneignung islamischer normativer Ordnungen als Heldinnengeschichte: Sie konvertiert und ist bestrebt, sich „die islamische Normativität“ so schnell und korrekt wie möglich anzueignen. Diese wird als klar gegeben konzeptualisiert und in einer eigenen, von einer nichtislamischen Welt getrennten Sphäre verortet. Konflikte zwischen den Welten stellen sich ein, die von der Konvertitin erfolgreich gelöst werden sollen. Besonders häufig sind dementsprechend Mikronarrative zu finden, welche Fragen und Konflikte bezüglich „den korrekten Normen“ und der Abgrenzung der beiden Sphären thematisieren, was aber keine Aussage über die tatsächliche Häufigkeit von Konflikten sein kann. Trifft die Konvertitin auf andere Interpretationen der Normativität, ist sie vor allem verwirrt. Lösung bieten vertrauenswürdige Autoritätsinstanzen. In der Endzeitvariante wird die Lösung ins Paradies verlegt, womit die Zeit dazwischen für die Konvertitin zu einer Zeit der Bewährung wird und häufig Bewährungsnarrative gefunden werden.

Die Mikronarrative spiegeln die spezifischen Aufgaben, die den Konvertitinnen durch das jeweils gewählte Schema gestellt werden. Das Schema bildet dazu den Erklärungsrahmen, innerhalb dessen die Mikronarrative passend ausgewählt werden. Islamische Normativitäten werden dabei über die spezifischen Mikronarrative plausibilisiert und gleichzeitig hergestellt. Die Anzahl der Schemata ist beschränkt und die Aneignung von Normativitäten kann nicht auf eine beliebige Art und Weise erzählt werden. Trotzdem ist die Frage offen, ob allenfalls weitere Schemata für Aneignungserzählungen existieren. Zudem wäre zu prüfen, ob sich diese Typologie prognostisch einsetzen lässt.

2 Inhalte der Aneignungserzählungen

Eine inhaltliche Analyse der in den Interviews und informellen Gesprächen gefundenen Mikronarrative ergibt drei zentrale thematische Bereiche der Erzählungen islamischer Normen: Umgang zwischen Männern und Frauen, Körper und Kleidung (insbesondere Kopftuch) und *ibādāt* (Ritualrecht, insbesondere Gebet). Weitere, weit weniger häufige Erzählungen drehen sich um folgende Themen: Ehe und Sexualität, ethisches Verhalten, Ernährung, Religion und Tradition, Musik, figürliche Darstellungen, Kindererziehung, Hunde, Wirtschafts- und Stiftungsrecht, Umgang mit Nichtmusliminnen und Nichtmuslimen, sowie Tod und Bestattung. Da die Interviewfragen sich nur selten inhaltlich auf ein bestimmtes Thema bezogen und beispielsweise nie nach dem Kopftuch gefragt wurde, kön-

nen die angesprochenen häufigsten Themen unter dem Aspekt der Erzählwürdigkeit (tellability⁷⁸) diskutiert werden. Dies erlaubt eine erste Antwort auf die eingangs gestellte Frage nach dem „was“, also nach den für die Konvertitinnen bedeutsamen Lerninhalten. Die Frage der Erzählwürdigkeit soll mittels zwei unterschiedlichen Zugängen, einem lerntheoretischen und einem schematheoretischen, angegangen werden.

2.1 Autobiographisches Gedächtnis und Lernen

Den interviewten und beobachteten Konvertitinnen ist die Idee eines Kernbestands islamischer Normen gemeinsam. Dieser wird gebildet aus dem Obligatorium der Reinheit, des Gebets, des Fastens und den anderen „Grundsäulen“ (Alina), dem Verbot des Konsums von Schweinefleisch sowie einer bestimmten, allerdings unterschiedlich ausgestalteten Art der Bekleidung und des Umgangs mit nicht-*maḥram*-Männern (nicht zur Heirat verbotene Männer). Wie bereits erwähnt, werden diese Normen unterschiedlich häufig in Mikronarrative eingebunden. So wird das Schweinefleischverbot nur selten – Gebet, Bekleidung und Umgang mit nicht-*maḥram*-Männern häufig in Erzählungen thematisiert. Folgen wir einer der Thesen der Lernpsychologie zu Lernen und biographischer Erinnerung, so ist das autobiographische Wissen in episodisches und semantisches Wissen strukturiert⁷⁹ und bezieht sich insbesondere auf zentrale Lebensziele, unsere erlebten heftigsten Gefühle und die persönliche Bedeutsamkeit.⁸⁰ Nach Conway, Pleydell-Pearce und Whitecross liegt die Funktion des autobiographischen Gedächtnisses darin, Identität zu definieren, die persönliche und die öffentliche Geschichte zu verbinden „and ultimately in groundig the self in experience“.⁸¹ Aus dieser Perspektive kann gefolgert werden, dass für die befragten Konvertitinnen das Schweinefleischverbot zwar anerkannt und umgesetzt und in diesem Sinne gelernt wird, dies aber kaum heftige Gefühle auslöst oder als für die eigene Biographie zentral erscheint. Anders bei Gebet, Bekleidung und Umgang mit nicht-*maḥram*-Männern.

Bei der Aneignung des Gebets bereitet den Konvertitinnen der komplexe Ablauf mit den genauen Bewegungen, korrektes Setting (Zeitpunkt, Ort, Waschung, Menstruation), sowie insbesondere das Auswendiglernen der arabischen Texte zum Teil große Mühe und einige erzählen von ihrer ursprünglichen Sorge, es nicht zu schaffen, die fünf Gebete einzuhalten. Je nach zugrunde liegendem Schema ziehen die Konvertitinnen dies aber so schnell und perfekt wie möglich durch und/oder sie müssen sich täglich bewähren, weil etwa *šaiṭan* versucht zu erreichen, dass der Moment des Gebets verpasst wird (komisches Schema). Oder aber sie warten, bis der für sie stimmige Zeitpunkt gekommen ist (romantisches Schema).

78 Ochs/Capps, Living Narrative.

79 Vgl. Bednorz/Schuster, Einführung in die Lernpsychologie, S. 161.

80 Vgl. Michael W. Eysenck / Mark T. Keane, Cognitive Psychology, Hove 2006, S. 263.

81 Martin A. Conway et al., The neuroanatomy of autobiographical memory. A slow cortical potential study of autobiographical memory retrieval, in: Journal of Memory and Language Jg. 45, 2001, S. 493–524, hier S. 493.

Noch bedeutsamer, folgt man der Häufigkeit der Erzählungen, ist die Frage der Kleidung und des Umgangs mit dem anderen Geschlecht (insbesondere mit den nicht-*mahram*-Männern). Gemäß den das komische Schema nutzenden Konvertitinnen, den „Heldinnen“, ordnet Islam die Welt anders (vgl. Ordnungsnarrative), was sich insbesondere in den Erzählungen einer grundlegenden Verhaltensänderung in Kleidung und Umgang mit den nicht-*mahram*-Männern zeigt. Die entsprechenden Mikronarrative drehen sich insbesondere (a) um die Schwierigkeit, Gewohnheiten wie das Hände schütteln oder sich in die Augen schauen gemäß der von ihnen akzeptierten neuen Normen zu ändern, (b) um die Schwierigkeit, korrekte Normen (in einer nichtmuslimischen Umgebung) umzusetzen und (c) um Konflikte zwischen der islamischen und der nichtislamischen Sphäre. Gemäß den das romantische Schema nutzenden Konvertitinnen, den „Abenteurerreisenden“ wird die Welt nicht neu geordnet, sondern anders erfahren. Die Aufgabe der Konvertitin besteht darin, die für sie passende, plausible und sich als richtig anfühlende Praxis (früher oder später) zu finden. Dazu werden Episoden erzählt, in denen die Konvertitinnen Gespräche, Begegnungen oder Lektüre, vor allem aber eigene Erfahrungen mit dem Kopftuch und dem Umgang mit nicht-*mahram*-Männern, evaluieren. Darin werden nicht nur islamische Normen ausgehandelt und plausibilisiert, sondern – dies gilt für beide Formen – auch die eigene islamische Identität laufend praktiziert, getestet und konstruiert.⁸² Wichtig ist hier festzuhalten, dass dies nicht in einem von der Umgebung losgelösten Raum stattfindet, sondern durch die Umgebung mitgestaltet wird. In Bezug auf die Interviews kann davon ausgegangen werden, dass dieses asymmetrische und unnatürliche Setting⁸³ immer auch mehr oder weniger stark beeinflusst, was die Interviewerin wissen und denken sollte.⁸⁴ Erzählt wird also nicht nur, was für die interviewte Konvertitin subjektiv bedeutsam ist, sondern auch in der Interaktion im Interview für die Interviewerin bedeutsam sein könnte.⁸⁵

2.2 Schematheorie und Lernen

Bei den Mikronarrativen der im romantischen Schema erzählenden Frauen fällt auf, dass die Abgrenzungsnarrative in Interaktionen und Konflikten mit im komischen Schema erzählenden Konvertitinnen stark emotional erzählt werden. Umgekehrt hingegen finden sich keine Erzählungen im komischen Schema, welche sich gegenüber Nichtheldinnen abgrenzen – wohl aber Erzählungen (Ordnungsnarrative), in denen eine Abgrenzung der islamischen Sphäre von einer nichtislamischen Sphäre Thema ist. In Bezug auf die islamischen Normativitäten fällt auf, dass die Ordnungsnarrative im komischen Schema sich inhaltlich insbesondere auf die Umsetzung der islamischen Normen in einer nichtislamischen Sphäre beziehen, während die Abgrenzungsnarrative im romantischen Schema auf das

82 Vgl. beispielsweise Michael Bamberg, Identity and Narration, siehe wikis.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php/Identity_and_Narration (letzter Aufruf 14.01.2014).

83 Vgl. beispielsweise Jörg Strübing, Qualitative Sozialforschung. Eine komprimierte Einführung für Studierende, München 2013, S. 87.

84 Vgl. Georg Breidenstein et al., Ethnographie. Die Praxis der Feldforschung, Konstanz 2013, S. 83.

85 Vgl. Ochs/Capps, Living Narrative, S. 34; Mansson McGinty, Becoming Muslim, 2006, S. 36–41.

Verständnis der islamischen Normativitäten selber zielen. Um den stark emotionalen Gehalt der Abgrenzungserzählungen zu verstehen, soll auf die Schematheorie der kognitiven Narratologie zurückgegriffen werden. Aus dieser Perspektive dienen Schemata einerseits der Leserin (oder dem Zuhörer), Lücken in einer Geschichte sinnvoll zu füllen, andererseits leiten sie deren Erwartungen an den weiteren Verlauf einer Erzählung.⁸⁶ Können Lücken nicht gefüllt werden oder wird der erwartete Verlauf durchbrochen (breach of a canonical script⁸⁷), wird die Aufmerksamkeit und in diesem Sinne die Bedeutsamkeit des Erzählens hergestellt.⁸⁸ Nach Mattingly wenden wir die in der Kultur vorhandenen Schemata aber nicht nur an, um vergangene Erfahrungen zu erzählen, sondern auch um in einer sich ereignenden Situation deren Bedeutung zu erfassen, indem wir Handlungen in eine sich abwickelnde Geschichte platzieren.⁸⁹ Folgen wir diesen Annahmen, so können die relativ emotional erzählten Abgrenzungsnarrative der im romantischen Schema erzählende Konvertitinnen erklärt werden: In der Interaktion mit im komischen Schema erzählenden Konvertitinnen, von denen sie korrigiert und auf die richtige Norm hingewiesen werden oder denen sie bei Vereinstreffen immer wieder bei denselben Diskussionen über die richtige Norm zuhören (müssen), kollidiert das komische Schema mit dem romantischen Schema, weil Normen nicht postuliert sondern nur erfahren werden können. Umgekehrt, aus der Perspektive der im Schema der Komödie erzählenden Konvertitinnen, ist keine Kollision zu erwarten: Den im romantischen Schema erzählenden Konvertitinnen wird einfach die Heldinnenhaftigkeit abgesprochen – Abgrenzungsnarrative bleiben aus bzw. die Abgrenzung findet sich in den Ordnungsnarrativen zur nichtislamischen Sphäre.

Die Schemata haben dementsprechend auch Auswirkungen auf die Anerkennung von Autoritätsinstanzen, die dem jeweiligen Schema entsprechen (müssen). So erfährt beispielsweise der deutsche Konvertit Pierre Vogel (Abu Hamza), der während der Feldforschung durch das Einreiseverbot stark mediatisiert war,⁹⁰ von einem großen Teil der „im komischen Schema erzählenden Konvertitinnen“ Anerkennung für seine konsequente (heldenhafte) Lebensweise, wenn sie ihm auch nicht in allen seinen Ansichten folgen, wohingegen er von den im romantischen Schema erzählende Konvertitinnen kategorisch abgelehnt wird.

Abschliessende Bemerkungen

Wenn auch dieser Beitrag die Bedeutung dieser Befunde für die Konversionsforschung und die Erforschung von Islam in Europa nicht ausführlich darstellen kann, so seien doch zwei zentrale Punkte erwähnt. Diese betreffen einerseits die Einbin-

86 Vgl. Emmott/Alexander, Schemata, S. 413.

87 Vgl. Bruner, The Narrative Construction of Reality.

88 Vgl. Herman, Basic Elements of Narrative, S. 97.

89 Vgl. Cheryl Mattingly, Reading Minds and Telling Tales in a Cultural Borderland, in: Ethos, Jg. 36, 1/2008, S. 136–154, hier S. 137.

90 Vgl. swissinfo: Islamprediger an Einreise gehindert, siehe www.swissinfo.ch/ger/archiv/Islam-Prediger_an_Einreise_gehindert.html?cid=7886514 (letzter Aufruf 15.01.2014).

derung des Konversionsereignisses im Sinne des dreimaligen Aussprechens der *šahāda* (islamisches Glaubensbekenntnis) vor Zeugen in die Aneignungsgeschichte sowie die eine oft beschriebene Unterscheidung von Religion und Tradition bzw. Kultur.

Der Konversionsakt selber stellt im komischen Schema ein zentrales Ereignis dar, das die Lebensgeschichte in ein Vorher und Nachher einteilt. Im romantischen Schema hingegen geschieht dieser beiläufig und wird nicht als Zäsur der Biographie erzählt. Dies stellt eine Reihe von Konversionstheorien in Frage, deren theoretische Überlegungen sich exklusiv auf das komische Schema beziehen.⁹¹ Zudem ist aus lernpsychologischer Sicht fraglich, inwieweit die Konversion von den im komischen Schema erzählenden Konvertitinnen tatsächlich als Zäsur erlebt wurde. Forschungen zum autobiographischen Gedächtnis zeigen, dass Datierungen nur bei ganz wichtigen Lebensereignissen erinnert werden können und andere Ereignisse in der rückwirkenden Erzählung in Beziehung gesetzt, also zeitlich als vorher und nachher situiert werden.⁹² Konversionen können in diesem Sinne als Landmarken-Datierung⁹³ verstanden werden, deren theoretische Einbindung noch nicht ausreichend geklärt ist.

Auch das Verhältnis von Religion und Kultur in Bezug auf islamische Normativitäten wird unterschiedlich erzählt. Während für die im komischen Schema erzählenden Konvertitinnen die Trennung von Religion und Kultur in Ordnungsnarrativen hergestellt wird und Islam etwa von Tradition getrennt wird, so konzeptualisieren die „Abenteuerreisenden“ keinen Bruch, sondern einen „islamischen Kern“ und eine zwingend jeweils kulturell auszugestaltende Umsetzung islamischer Normen. Dieser Befund stellt etwa Roys These in Frage, dass Konversion immer mit der Ablösung des Religiösen vom Kulturellen einhergehe.⁹⁴ Allgemein kann in den Forschungen zu Islam in Europa ein „Komödien-bias“ vermutet werden.

Abschließend kann gesagt werden, dass die Aneignung islamischer normativer Ordnungen ein komplexer Prozess ist, der nur eingeschränkt erfasst werden kann. Dieser Artikel hat sich deshalb auf die Frage konzentriert, wie diese Aneignung erzählt wird und was die zentralen Themen dieser Erzählungen sind. Es konnte gezeigt werden, dass den Aneignungserzählungen zwei bestimmte Schemata zugrunde liegen (Komödie, Romanze), die nicht nur festlegen, welche weiteren Ereignisse bezüglich islamischer Normativitäten erzählt werden, sondern auch, wie „islamische Normativität“ selber gefasst werden. So steht der Repräsentation eines klaren Normenkanons, der gelernt und angewendet werden muss, der Vorstellung eines in sich vielfältigen Normengebildes gegenüber, welches ständig erfahren

91 Vgl. beispielsweise Roald, *New Muslims in the European Context*; Olivier Roy, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris 2008.

92 Vgl. Bednorz/Schuster, *Einführung in die Lernpsychologie*, S. 165.

93 Charles P. Thompson, *Memory for unique personal events. The roommate study*. In: *Memory and Cognition* 10 (1982), S. 324–332.

94 Vgl. Roy, *La sainte ignorance*. Roys These ist zudem Konsequenz seines Religionsbegriffs: Er versteht „le religieux“ als nicht reduzierbaren eigenen Bereich.

und plausibilisiert werden will. Im ersten Fall wird das Lernen und Wissen selber Teil der islamischen normativen Ordnung,⁹⁵ während im zweiten Fall Lernen und Wissen als eine Begleiterscheinung beschrieben werden kann. In beiden Fällen ist die Aneignung islamischer Wissensbestände untrennbarer Teil des Konversionsprozesses. Dabei werden islamische normative Ordnungen aber nicht nur reproduziert, sondern auch mitproduziert.

Petra Bleisch Bouzar ist promovierte Religionswissenschaftlerin und arbeitet als Dozentin im Fachbereich Ethik und Religionskunde an der Pädagogischen Hochschule Freiburg i. Üe. sowie als freie Mitarbeiterin am Institut für Religionsrecht an der Universität Freiburg i. Üe.

95 Vgl. Paula Schrode, Ritualisierte Konsumpraxis als Form von *‘ibādāt*, in: Paula Schrode et al. (Hgg.), *Die Sunna leben. Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland*, Würzburg 2012, S. 103–129, hier S. 110.