

Schirin Amir-Moazami

Politisierte Religion

Der Kopftuchstreit
in Deutschland
und Frankreich

Schirin Amir-Moazami
Politisierte Religion

Schirin Amir-Moazami (Dr. phil.) arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kultur- und Sozialanthropologie der Viadrina in Frankfurt/Oder. Sie forscht zu Geschlechtervorstellungen in der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs.

SCHIRIN AMIR-MOAZAMI

POLITISIERTE RELIGION

Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2007 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat: Christine Barlitz, Berlin

Satz: Schirin Amir-Moazami

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 978-3-89942-410-2

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter info@transcript-verlag.de

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	15
Das islamische Kopftuch als diskursives Feld	15
Positionierung im Forschungsfeld: Islam in Europa	18
Diskursanalytische Überlegungen	20
Das Kopftuch junger Musliminnen als Symbol für »lebendige Traditionen«	27
Die vergleichende Perspektive	35
Kapitelübersicht	37
 TEIL 1: DIE KOPFTUCHDEBATTEN IN DEUTSCHLAND UND FRANKREICH	
 Kapitel 1:	
Die Sakralisierung des Säkularen:	
Die französische Kopftuchdebatte	43
Laïcité als Gegenbegriff zum sichtbaren Islam:	
Der »dominante Diskurs«	47
Das Kopftuch als Symbol für stabile Differenz	59
Das Kopftuch als Symbol für anthropologische Differenz	61
Das Kopftuch als Ausdruck eines »politischen Islam«	65
Das Kopftuch als Zeichen für Devianz	74
Entdogmatisierung der laïcité: Der »alternative Diskurs«	76
Das Kopftuch als Zeichen für soziale Ausgrenzung	82

Kapitel 2:

Laïcité à la française:

Die verschiedenen Gesichter eines politisch-sozialen Begriffs	89
--	----

Kapitel 3:

Die Sakralisierung der Verfassung:

Die deutsche Kopftuchdebatte	103
-------------------------------------	-----

Zwischen staatlicher Neutralität und christlichem Erbe	106
--	-----

Das islamische Kopftuch:

Zwischen politischem Aktivismus und kultureller Segregation	115
---	-----

Die Verfassung als Instrument religiös-kultureller Pluralisierung	129
---	-----

Kapitel 4:

Zwischen christlichem Erbe und neutralem Verfassungsstaat:

Der Ort des Religiösen in Deutschland	143
--	-----

TEIL 2: SELBSTREPRÄSENTATIONEN MUSLIMISCHER FRAUEN IN FRANKREICH UND DEUTSCHLAND

Methodische Überlegungen	163
---------------------------------	-----

Kapitel 5:

Das islamische Kopftuch in Deutschland und Frankreich:

Eine passiv fortgesetzte Tradition?	169
--	-----

Das Kopftuch als Ausdruck von religiöser Zugehörigkeit	175
--	-----

Das Kopftuch als Ausdruck weiblicher Sittsamkeit	187
--	-----

Kapitel 6:

Geschlechtervorstellungen	199
----------------------------------	-----

Zwischen »politischer Mutterschaft« und öffentlicher Partizipation	199
--	-----

Wissensaneignung und Bildung: ein Effekt aus der Interaktion mit der westeuropäischen Öffentlichkeit?	208
--	-----

Das ambivalente Zusammenspiel aus »Tradition« und »Religion«	212
--	-----

Kapitel 7:	
Selbstpositionierungen in der deutschen und französischen Öffentlichkeit	225
Einmal türkisch, immer türkisch?	
Ethnisch-kulturelle Positionierungen im deutschen Umfeld	225
Muslimisch und französisch: Partizipationseinforderungen im Namen der französischen Staatsbürgerschaft	238
Redefinitionen muslimischer Traditionen in Deutschland und Frankreich	253
 Kapitel 8:	
Schlussbetrachtung	257
 Literatur	267

Für Mika, Yuri und Aila

Vorwort

Ich erinnere mich noch sehr gut an die Blicke des Erstaunens bei einigen Freunden oder Kollegen, als ich 1999 damit begann, die öffentlichen Kontroversen über das islamische Kopftuch zum Gegenstand meiner Doktorarbeit zu machen. Obwohl die meisten gewiss irgendeine Meinung zum Kopftuch hatten, schien es für viele nicht auf Anhieb plausibel, warum man die verschiedenen Standpunkte, die in der Öffentlichkeit über dieses Symbol zirkulierten, ins Zentrum einer wissenschaftlichen Arbeit stellen sollte. Legitimer schien eher der Blick auf die Kopftuch tragenden Frauen selbst. Während sich in Deutschland kaum noch jemand daran erinnerte, dass es überhaupt je eine öffentliche Debatte über das Kopftuch gegeben hatte, dachte man in Frankreich, es würde sich um eine Episode handeln, die der Vergangenheit angehörte.

Als ich die Arbeit fünf Jahre später am Europäischen Hochschulinstitut in Florenz unter dem Titel *Discourses and Counter-Discourses. The Islamic Headscarf in the French and German Public Spheres* verteidigt habe, sahen die Dinge ein wenig anders aus. Frankreich hatte eine dritte und beispiellose öffentliche Auseinandersetzung über das Kopftuch erlebt, die 2004 mit einem Gesetz vorläufig zum Stillstand gebracht wurde, das Schülerinnen das Kopftuchtragen an öffentlichen Schulen seither ein für allemal verbietet. Und auch in Deutschland ist die Frage um die Legitimität des Kopftuchs in staatlichen Bildungseinrichtungen mit dem Verfassungsgerichtsurteil von 2003 zu einem geläufigen Gegenstand öffentlicher Kontroversen geworden. Zwischen 1999 und 2004 lag der 11. September 2001. Die Frage über den Umgang mit einer Religionsgemeinschaft, die eine ernsthafte Herausforderung an die normativen Standards westeuropäischer Gesellschaften darstellt, scheint aber generell dringlicher geworden zu sein. Und damit verbunden ist auch das Thema der externen Symbolik von religiöser Andersartigkeit mehr und mehr ins Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit gerückt.

Mit einem Mal wurde ich mit Informationen zur Thematik versorgt, erhielt Einladungen zu Konferenzen, Runden Tischen und öffentlichen Vorträgen oder wurde gebeten, Artikel zu verfassen. In einem Seminar, das ich im Wintersemester 2005/2006 an der Humboldt-Universität zu Berlin zum Thema »Islam und gender« angeboten habe, beschäftigten sich ausnahmslos alle Hausarbeiten mit der deutschen Kopftuchdebatte, obwohl ich das Thema bewusst nicht ins Zentrum gerückt hatte. So gewann eine Problematik »plötzlich« an Relevanz und Aktualität, die selbstverständlich schon lange vor der extensiven Veröffentlichung von großer Bedeutung gewesen ist. Mittlerweile lassen sich beinahe nur noch abgeklärte und müde Blicke vernehmen, wenn ich erzähle, dass sich das vorliegende Buch um die »Kopftuchfrage« in Deutschland und Frankreich dreht. Kurzum, ein Thema, das einige Jahre zuvor noch als »exotisch« galt, wurde plötzlich »wichtig«, streckenweise sogar »modisch«, um schließlich mit einem gewissen Überdruß versehen zu sein. Die vorliegende Arbeit versucht allerdings mehr, als einem in Mode befindlichen oder aus der Mode gekommenen Thema gerecht zu werden. Es ist der Versuch, anhand der »Kopftuchfrage« elementare Fragen über den Umgang mit religiös-kultureller Pluralität in westeuropäischen Öffentlichkeiten zu erörtern, die bislang trotz der Fülle des Materials nur unzureichend behandelt worden sind, und meine Dissertation in ein (hoffentlich) leserliches Buch umzuformen. Dazu haben viele Menschen beigetragen, denen ich an dieser Stelle danken möchte.

Die erste Saat des Projekts wurde bereits während meines Politikwissenschaftsstudiums an der Freien Universität in Berlin gelegt. Dabei bin ich vor allem Friedemann Büttner zu Dank verpflichtet, der mir mit seinen Seminaren zu »Islam und Moderne« eine wichtige Orientierung vermittelt hat, von der ich noch heute profitiere. Seine Unterstützung auch bei meiner Diplomarbeit hat zweifellos dazu beigetragen, dass ich am Europäischen Hochschulinstitut für meine Promotion aufgenommen wurde – sicherlich der ideale Ort, um eine Dissertation zu verfassen. Der kontinuierliche Austausch mit meinem Erstgutachter Christian Joppke war für das Projekt von großer Bedeutung. Ihm danke ich herzlich für die hilfreichen inhaltlichen Kommentare und Ermutigungen während des gesamten Schreibprozesses. In meiner Zeit am Europäischen Hochschulinstitut habe ich auch die Seminare sehr zu schätzen gewusst, die Peter Wagner zur Politischen Theorie angeboten hat. Ihm danke ich überdies für die lehrreichen Anregungen zur Endfassung der Dissertation.

Ein besonderer Dank geht an Werner Schiffauer von der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt/Oder, der die Doktorarbeit als Zweitbetreuer begleitet und kommentiert hat. Von seiner Kompetenz für verwandte Themen habe ich erheblich profitiert. Seine Diskutierfreude und Offenheit auch im Kolloquium, das regelmäßig an der Viadrina stattfindet, waren für die Arbeit ein großer Gewinn.

Für ihre hilfreichen Kommentare zur Erstfassung der Doktorarbeit möchte ich auch Nilüfer Göle danken.

Mein herzlicher Dank gilt Frank Peter und Astrid Reuter, die beide wesentliche Teile des deutschen Manuskripts gelesen, kommentiert und korrigiert haben. Ihre nützlichen Anmerkungen und Verbesserungsvorschläge zum Text, aber generell auch den kontinuierlichen Austausch mit ihnen habe ich sehr zu schätzen gelernt.

Bedanken möchte ich mich auch bei den Initiatoren und Teilnehmern von zwei Sommerschulen, einer von Clifford Geertz und Thomas Luckmann geleiteten im Herbst 2000 (»Religion and Culture«) an der Universität Konstanz und einer von Armando Salvatore und Dale Eickelmann organisierten und geleiteten zum Thema »Public Spheres and Muslim Identities« 2001 in Berlin und 2002 in Dartmouth.

Eine Reihe von weiteren Personen hat mich auf vielfältige Weise unterstützt, von denen ich hier nur einen Bruchteil nennen kann. Für anregende Diskussionen und/oder Kommentare zu früheren Versionen der Arbeit möchte ich mich herzlich bedanken bei Mona Abaza, Luisa Chiodi, Heike Dietrich, Mike Garner, Christine Gürtler, Jeanette Jouili, Wiebke and Matthias Koenig, Sigrid Nökel, Peter Plappert, Armando Salvatore, Yves Sintomer, Barbara Thériault und Nikola Tietze.

Für seine kollegiale Unterstützung bei meiner Feldforschung in Marseille danke ich Vincent Geisser vom *Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman*. In Berlin erhielt ich bei der Suche nach Interviewpartnerinnen die freundliche Unterstützung des Direktors einer Schule in Kreuzberg, dem ich auf diesem Wege meinen Dank aussprechen möchte.

Ein besonderer Dank gilt auch all meinen Interviewpartnerinnen, die mit Offenheit auf meine teilweise sehr persönlichen, teilweise vielleicht auch unangenehmen Fragen geantwortet und mir ihr Vertrauen entgegengebracht haben. Ich brauche wohl kaum zu erwähnen, dass dieses Buch ohne ihre Hilfe nicht in dieser Form hätte zustande kommen können.

Für ihre Geduld, ihr Interesse und ihre Kompetenz bei dem Lektorat des Manuskripts bedanke ich mich herzlich bei Christine Bartlitz.

Für die großzügige finanzielle Unterstützung des Projekts möchte ich dem *Deutschen Akademischen Austauschdienst*, dem *Europäischen Hochschulinstitut* und schließlich dem *Berliner Programm zur Förderung der Chancengleichheit von Frauen in Forschung und Lehre* aufrichtig danken.

Bei Hilde Spreng, Barbara Witton wie auch Susann und Kimia Amir-Moazami möchte ich mich für ihre vielfältige Unterstützung bedanken, die sie mir haben zukommen lassen.

Der tiefe Dank, der meinen Eltern Renate und Behjat Amir-Moazami für ihre jahrelange Unterstützung, Liebe und Zuversicht gebührt, ist wahrscheinlich nicht in Worte zu fassen. Dass meine Mutter gehen musste, ehe dieses

Buch zum Abschluss kam, ist umso trauriger, als sie einer der wichtigsten Menschen war, die es auf den Weg gebracht haben.

Besonders danken möchte ich schließlich Mika Hannula für sein offenes Ohr und seine Diskussionsbereitschaft in allen Phasen des Nachdenkens und Schreibens, für die sorgfältige Lektüre sämtlicher Stufen des englischen und deutschen Manuskripts und schließlich für seine Ermutigungen, das Projekt zu Ende zu bringen.

Einleitung

Das islamische Kopftuch als diskursives Feld

Die dauerhafte und zunehmend sichtbare Präsenz von Muslimen in Westeuropa hat in den vergangenen Jahren vermehrt die Öffentlichkeit beschäftigt und eine Vielzahl von hitzigen Auseinandersetzungen ausgelöst. Das einschlägigste und zugleich komplexeste Beispiel dafür ist die anhaltende Debatte um die Legitimität des islamischen Kopftuchs in staatlichen Bildungseinrichtungen. Neben Frankreich, wo der Kopftuchstreit bereits 1989 ausbrach, haben inzwischen eine ganze Reihe anderer westeuropäischer Gesellschaften mit hohem muslimischen Bevölkerungsanteil leidenschaftliche politisch-wissenschaftliche Diskussionen um die Frage geführt, ob und in welchem Maße das islamische Kopftuch ein legitimer Ausdruck von religiöser Zugehörigkeit in öffentlichen Bildungseinrichtungen sei oder nicht.

Obwohl das Kopftuch bereits Teil der ersten Einwanderergeneration von Muslimen in westeuropäische Gesellschaften war, wurde es sozial und politisch erst sehr viel später signifikant, nämlich in dem Moment, als junge Muslime es öffentlich »sichtbar« gemacht haben. Der plötzliche Aufruhr über die Präsenz bedeckter muslimischer Frauen in staatlichen Bildungseinrichtungen Westeuropas fällt bei genauem Hinsehen mit der Institutionalisierung des Islam zusammen – mit den wachsenden Partizipations- und Anerkennungseinsforderungen junger Muslime und damit mit der Erkenntnis, dass gewisse normative Prämissen säkularer Gesellschaften unter dem Einfluss religiöskultureller Pluralisierung in Frage gestellt werden oder gar zur Verhandlungsdisposition stehen. Insofern meint »Sichtbarkeit« freilich sehr viel mehr als die rein optische Komponente. Sichtbarkeit umfasst Öffentlichkeit im weiteren Sinne mit all den verschiedenen Implikationen, wie es der Band von Nilüfer Göle und Ludwig Amman *Islam in Sicht* (2004) anschaulich zum Aus-

druck bringt. Es ist also kein Zufall, dass europäische Öffentlichkeiten erst in jüngerer Zeit Anstoß an der Verhüllung junger Frauen genommen haben.

So kommt nicht allein dem islamischen Kopftuch symbolischer Gehalt für die Präsenz und öffentliche Sichtbarkeit einer »anderen« Religion zu. Auch die Debatten, die sich um dieses Symbol entzündet haben, nehmen einen symbolischen Charakter ein. Sie können als eine Art Vergrößerungsspiegel dienen, in dem sich das Selbstverständnis der sogenannten »Aufnahmegesellschaften« gegenüber muslimischen Minderheiten ablesen lässt. Die Bedeutungen des Kopftuchs und die zahlreichen Kontroversen, die es in europäischen Öffentlichkeiten ausgelöst hat, haben dieses Symbol folglich in eine soziologische Kategorie und in ein Diskursfeld verwandelt, das den empirischen Ausgangspunkt dieses Buches bildet.

Ausgehend von den Kopftuchdebatten in Deutschland und Frankreich liegt der Fokus der Untersuchung auf der diskursiven Produktion von Identitäten und den damit verbundenen Mechanismen von Selbst- und Fremdrepräsentationen in der Öffentlichkeit dieser beiden Gesellschaften. Diese Analyse wird zu den Selbstbeschreibungen junger Kopftuch tragender Frauen der zweiten Generation von muslimischen Einwanderern in beiden Ländern in Beziehung gesetzt. Mit der Verbindung dieser beiden Makro- und Mikroebenen reiht sich die Untersuchung in das noch junge, aber zugleich auflebende Forschungsfeld »Islam in Europa« weniger insofern ein, als sie Muslime im Sinne einer »religiösen Minderheit« untersucht und dabei spekuliert, ob diese Minderheit auf dem Wege ist, sich zu »integrieren« oder nicht. Der Beitrag meiner Untersuchung zur Soziologie dieses Phänomens liegt vielmehr einerseits darin, das öffentlich artikulierte Selbstverständnis der Mehrheitsgesellschaften gegenüber Muslimen systematisch zu betrachten und diese Ergebnisse andererseits mit den Diskursen von Muslimen zu konfrontieren.

Die Debatten um das islamische Kopftuch liefern ein reiches und aussagekräftiges empirisches Material, um die Regeln und Mechanismen von Diskursen über das »Andere« und das damit einhergehende Selbstverständnis der deutschen bzw. französischen Gesellschaft zu untersuchen. Wenn die Diskurse kontextualisiert und in einem breiteren Spektrum zum Umgang mit religiöser und kultureller Pluralität, den Politiken der Repräsentation und den Modalitäten des Verhältnisses von Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften und Staat untersucht werden, bilden sie darüber hinaus einen wichtigen Indikator, um die nationalen Rahmenbedingungen zu beleuchten, unter denen sich Muslime ihrerseits situieren und Räume für Repräsentation und Anerkennung einfordern. Die Bedeutung nationaler Kontexte für die muslimische Bevölkerung innerhalb europäischer Grenzen kann wiederum am ehesten mit einem komparativen Ansatz untersucht werden, den das vorliegende Buch einnimmt. Das islamische Kopftuch dient somit als empirischer Ausgangspunkt, als struktu-

rierender Leitfaden, ohne dabei allerdings immer im Mittelpunkt der Analyse zu stehen.

Wie bereits Edward Said in seinem einschlägigen Werk *Orientalismus* (1995 [1978]) beobachtet hat, sagen die Beschreibungen über das (orientalische) Andere nicht nur etwas über das Orientbild westlicher Wissensproduzenten aus, sondern auch und vor allem etwas über das Selbstverständnis der an der Produktion und Verbreitung dieser Bilder beteiligten Akteure. Beschreibungen des Anderen implizieren also immer zugleich Selbstbeschreibungen. Dieser Zusammenhang ist besonders evident, wenn Grenzziehungen hinterfragt und herausgefordert werden, was im Kontext von Migration und damit einhergehender religiöser und kultureller Pluralität zwangsläufig geschieht. In den Kopftuchdebatten beider Länder tritt diese Korrelation besonders deutlich hervor, ist doch das Kopftuch so anstößig, gerade weil es bestimmte, fest gefügt geglaubte Ordnungen des eigenen Selbstverständnisses in Frage stellt und damit notgedrungen zu einer Selbstreflexion anregt. So ist die diskursive Produktion über das »muslimische Andere« nicht nur von Bedeutung, um Muster von Fremdbeschreibungen zu ergünden, sondern auch, um darin begründete Selbstrepräsentationen zu ermitteln. So sehr die an den Debatten beteiligten Autoren etwas über ihr Verständnis von Kopftuch tragenden Frauen aussagen, so sehr sprechen sie von sich selbst. Mehr noch, Fremdbeschreibungen sagen immer zugleich auch etwas über die normativen Prämissen der Beschreibenden aus, in unserem Fall vor allem über deren Verständnis von der Rolle und des Ortes des Religiösen im öffentlichen Raum, von Konzeptionen von Säkularität und Vorstellungen von Integration und Staatsbürgerschaft. Interessant an der zunächst banal erscheinenden Frage, ob das Kopftuch ein legitimes Symbol in westlichen Öffentlichkeiten sei oder nicht, ist also vor allem die Vielfalt der Nebenfragen, der Anmutungen und Hypothesen, die diese Frage aufgeworfen hat. In diesem Sinne kann man die Debatte um das Kopftuch als ein »diskursives Ereignis« bezeichnen, da sie eine Reihe von anderen, womöglich sehr viel gewichtigeren Diskussionen mit sich gebracht hat, die sich anhand einer Analyse der Inhalte und Muster dieses Ereignisses vortrefflich ermitteln lassen. Der erste Untersuchungsschritt besteht folglich nicht nur darin, die Beschreibungen des muslimischen Anderen auf der Basis dieses diskursiven Ereignisses zu interpretieren. Ich möchte auch zeigen, inwiefern ein jeweiliger Diskurs über das Kopftuch eine spezifische Weise des Umgangs mit Religion in der Öffentlichkeit allgemein und mit religiöser Pluralität bzw. mit der wachsenden Bedeutung des Islam im Besonderen widerspiegelt.

Positionierung im Forschungsfeld: Islam in Europa

Betrachten wir die Intensität der Kopftuchdebatten und die Stimmenvielfalt darin, so entsteht zunächst der Eindruck, eine ganze Reihe von politischen und sozialen Akteuren aus unterschiedlichen Spektren habe sich eingeschaltet, alles sei im Prinzip gesagt worden, es sei also nichts mehr hinzuzufügen, und das Thema könne somit ad acta gelegt werden. Sieht man sich die sozialwissenschaftlichen Beiträge zum Phänomen genauer an, so fällt jedoch auf, dass einige wesentliche Aspekte bislang kaum berücksichtigt wurden. In beiden Ländern haben sich die Untersuchungen zur »Kopftuchproblematik« dem Phänomen entweder unter normativen Prämissen angenähert (Jelen 1991; Galeotti 1993; Thömmes 1993; Kepel 1994; Altschull 1995; Tibi 2000; Schieder 2001; Debray 2003) oder allein die Perspektive Kopftuch tragender Frauen ins Blickfeld gerückt (Gaspard/Khosrokhavar 1995; Karakasoglu 2000; Venel 1999; Klinkhammer 2000; Nökel 2002; Boubekeur 2004; Jessen/von Wilamowitz-Moellendorff 2006). Vor allem jene Autoren, die einen normativen Blickwinkel einnahmen, reproduzierten nicht selten die gängige Auffassung, das Kopftuch sei ein Beweis für das »Scheitern der Integration« junger Muslime in die deutsche oder französische Gesellschaft (Jelen 1991; Galeotti 1993; Kepel 1994; Altschull 1995; Tibi 2000; Debray 2003). Die soziologisch relevante Frage, was die Debatten selbst, also ihre Diskursformationen, -inhalte und -dynamiken über den öffentlichen Umgang mit der dauerhaften Präsenz von Muslimen in beiden Ländern aussagen, wie sich welche Akteure anhand der Frage nach der Legitimität des Kopftuchs positionieren und wie dies wiederum mit der Funktionsweise der Öffentlichkeit im Zusammenhang steht, wurde dabei allerdings nur unzureichend beleuchtet.

Diese Lücke spiegelt im Übrigen ein generelleres Forschungsdefizit wider. So lässt sich bis heute ein Mangel an Untersuchungen verzeichnen, die sich systematisch mit den Regeln, Strukturen und Zirkulationsmechanismen öffentlicher Diskurse über den Islam in Deutschland oder Frankreich und mit dem damit verbundenen Selbstverständnis der beiden Gesellschaften auseinandersetzen. Selbst in Frankreich, wo sich mittlerweile ein weitläufiges Forschungsfeld zu organisierten Formen des Islam und individuellen Handlungsstrategien von Muslimen etabliert hat, haben nur wenige Studien die Tragweite der öffentlichen Diskurse über den Islam erkannt und diese vor allem mit den Stimmen der Muslime in Beziehung gesetzt, obgleich es nach 1989 eine zweite (1994) und dritte Welle (2003/2004) der Kopftuchdebatte mit bislang ungekannten Ausmaßen gegeben hat.

Abgesehen von einer Reihe wertvoller Aufsätze in den Sammelbänden von Françoise Lorcerie (2005) und Charlotte Nordmann (2004) liefert in Frankreich der Soziologe Saddek Rabah (1998) eine erste Untersuchung zu Diskursproduktionen über den Islam, in der sich auch eine knappe Analyse

der Kopftuchdebatten findet. Diese Pionierarbeit beschränkt sich allerdings auf journalistische Diskurse und nimmt ausschließlich die beiden Wochen-journale *Le Nouvel Observateur* und *l'Express* unter die Lupe. Zudem bettet Rabah seine Untersuchung nicht profund in eine sozialwissenschaftliche Betrachtung ein. Somit bleiben die französische Kolonialvergangenheit, die Problematik des Verhältnisses von Kirchen und Staat und der Umgang mit religiös-kultureller Pluralität weitgehend unberücksichtigt. Einen gezielten Fokus auf die diskursiven Aspekte der jüngeren Kopftuchdebatte von 2003/2004 setzen Pierre Tévanian (2005) und Saïd Bouamama (2004). Beide Abhandlungen scheinen in einem Klima entstanden zu sein, in dem die vehementen Kopftuchgegner Überhand nahmen, und zeugen vom – streckenweise aufgebracht – Versuch, der Anti-Kopftuchpolemik ein Gegengewicht zu bieten. Obwohl stellenweise sehr aufschlussreich, haben beide Studien eher essayistischen Charakter.

In Deutschland hingegen hat sich beispielsweise Yasemin Karakasoglu (1999a) mit den Argumentationslinien der ersten bundesweiten Kopftuchdebatte von 1998 beschäftigt. Die Präsentation ihrer Ergebnisse ist allerdings auf einen relativ knappen Artikel beschränkt. Das Buch der *taz*-Redakteurin Heide Oestreich *Der Kopftuch-Streit* (2004) ist zwar höchst informativ und leistet erstmals einen differenzierten Beitrag zum Verständnis der Argumentationslinien, die sich durch die deutschen Debatten ziehen. Oestreichs Studie bietet jedoch eher einen journalistischen Zugang zur Thematik und verzichtet daher legitimerweise weitgehend auf theoriegeleitete Auswertungen.

Generell lässt sich festhalten, dass sowohl in Frankreich als auch in Deutschland die Produktion von Expertenwissen über den Islam zumeist durch Konzepte wie *Feindbild* (vor allem in Deutschland) (vgl. Schulze 1991; Hippler/Lueg 1993 und 2002; Heine 1996; Kohlhammer 1996; Hoffmann 1998; Schirrmacher 2003) oder neuerdings *Islamophobie* (vgl. Geisser 2003; Cesari 2006) problematisiert wurde. Wenngleich zu einem gewissen Grad überzeugend, operieren diese Konzepte mit recht eindeutig vorgeprägten Schemata und neigen dazu, sämtliche über den Islam produzierten Diskurse unter eine einzige Kategorie zu subsumieren und dabei die Pluralität, Nuancen und Dynamiken unberücksichtigt zu lassen (hierzu Hafez 1997; Gresh 2004 http://msi.net/article.php3?id_article=224, vom 30.10.2006). Überdies tendieren sowohl der Begriff Islamophobie als auch der des Feindbildes dazu, Muslimen eine passive Opferrolle zuzuschreiben und damit orientalistischen Denkmustern näher zu stehen als wahrscheinlich beabsichtigt.

Das vorliegende Buch geht über die Literatur zum Themenfeld insofern hinaus, als es sich um eine grundsätzliche Offenheit gegenüber den Diskursinhalten bemüht und dabei nicht allein auf Mediendiskurse beschränkt, wenngleich die zu untersuchenden Diskurse freilich primär durch öffentliche Medien kanalisiert worden sind. Auf der Basis der öffentlichen Kopftuchdebatten

werde ich versuchen, eine systematische Analyse der vielschichtigen Diskurse zu liefern, die über den Islam in beiden Ländern kursieren, und diese Ergebnisse mit den Diskursen Kopftuch tragender Musliminnen der zweiten Generation zu verknüpfen. Gerade die Kombination und Zusammenführung dieser beiden Analyseschritte und -ebenen und der vergleichende Fokus des Buches ergänzen die bereits vorhandenen empirischen Studien zum Phänomen der »Verschleierung« in Europa um wesentliche Elemente. Die Untersuchung gliedert sich in zwei wesentliche Analyseschritte. Der erste Teil befasst sich mit den öffentlichen Auseinandersetzungen um das islamische Kopftuch, während sich der zweite Teil mit den Diskursen junger Kopftuch tragender Musliminnen in beiden Ländern beschäftigt.

Diskursanalytische Überlegungen

Das Buch interessiert sich in erster Linie für die diskursiven Aspekte der Kopftuchdebatten und weniger für die normative Frage, ob und inwieweit das Kopftuch begrüßenswert sei oder nicht. Mich beschäftigt stattdessen die Frage, welche Typen von Diskursen die Auseinandersetzung mit dieser Frage in der Öffentlichkeit generiert hat und was dies über das Selbstverständnis der beiden Gesellschaften sowie über ihre Haltung zur dauerhaften Präsenz von Muslimen aussagt. Von übergeordnetem Interesse sind folglich die diskursiven Konfigurationen der Kopftuchdebatten, bei denen es um Sprache als soziale und machtgebundene Größe geht.

Die Muster und Linien der Selbst- und Fremdbeschreibungen, wie sie sich exemplarisch an den Kopftuchdebatten ablesen lassen, sind in komplexen Geschichten und Diskurstraditionen verankert. Die Aufgabe einer systematischen Diskursanalyse wird darin bestehen, diese Verankerungen und Verbindungen herauszuarbeiten und den genealogischen Werdegang eines Diskurses nachzuzeichnen. Daher werden die konkreten Inhalte der Diskurse über das Kopftuch und die damit verbundenen Formationen des Selbstverständnisses stets mit anderen Diskursen in Verbindung gebracht, die ähnlichen Mustern folgen. Erst durch die Zusammenführung von Text und Kontext beginnt ein Diskurs »Sinn« zu machen.

Ich gebrauche den Diskursbegriff hier in erster Linie als analytische Größe und weniger im normativen Sinne, wie ihn etwa Habermas in seiner Diskursethik entwickelt hat (1988). Ich orientiere mich insbesondere an den diskurstheoretischen Überlegungen von Michel Foucault, ohne dabei allerdings sämtliche Komponenten seines komplexen Theoriegebildes zu berücksichtigen. Sprache generell als soziale Praxis begreifend, betrachte ich einen Diskurs im Sinne Foucaults als ein offenes Feld, in dem etwas ausgesagt wird, das über das unmittelbar Gesagte hinausgeht und sich mit bestimmten Diskursstrukturen verknüpfen lässt:

»In dem Fall, wo man in einer bestimmten Zahl von Aussagen ein ähnliches System der Streuung beschreiben könnte, in dem Fall, in dem man bei den Objekten, den Typen der Äußerung, den Begriffen, den thematischen Entscheidungen eine Regelmäßigkeit (eine Ordnung, Korrelation, Positionen und Abläufe, Transformationen) definieren könnte, wird man übereinstimmend sagen, dass man es mit einer *diskursiven Formation* zu tun hat, wodurch man Wörter vermeidet, die ihren Bedingungen und Konsequenzen nach zu schwer, übrigens zur Bezeichnung einer solchen Dispersion auch inadäquat sind [...].« (Foucault 1988: 58, Hervorhebung im Original)¹

Im »Archipel aus verschiedenen Mächten« (Foucault 2005a [1982]: 229) sind auch Diskurse immer an gewisse Machtmechanismen geknüpft (Foucault 1980), die sich ihrerseits genealogisch zurückverfolgen lassen und immer eine historische Verwurzelung haben.² Die Sprache ist mit anderen Worten nicht nur ein Mittel der Kommunikation oder ein Spiegel der Realität, sondern selbst ein elementarer und formativer Bestandteil sozialer Realität. Ein Diskurs ist sowohl sozial geformt als auch sozial konstituierend. Um es auf eine kurze Formel zu bringen, benutze ich Diskurs als eine Ansammlung von Konzepten, Ideen, Idealen, Werten, aber auch Normen, die an einen bestimmten Kontext gebunden sind, der national, lokal oder transnational sein kann, der aber in jedem Fall auf einer bestimmten Geschichte beruht oder auch auf einer Vielfalt von Geschichten. Für mich ist der Begriff Diskurs nicht nur eine Kategorie für Repräsentation, sondern vielmehr an bestimmte soziale und historische Strukturen und Konditionen gebunden. Es geht mir also nicht allein um die Inhalte eines Diskurses, sondern auch um die Kontexte, in denen ein Diskurs entstanden ist bzw. entstanden sein könnte. Wesentlich an dieser Form der Diskursanalyse, die sich von einer rein strukturellen Diskursanalyse (z.B. nach van Dijk 1998) unterscheidet, ist die Verflechtung der Beziehungen einer Diskursformation und deren institutionelle Verbrämung. Es muss sowohl

1 Sofern verfügbar, stammen die englischen bzw. französischen Zitate aus deutschen Übersetzungen. Sofern keine deutsche Übersetzung vorlag, wurden alle weiteren englischen wie französischen Zitate von mir übersetzt.

2 Besonders beeindruckend hat Foucault die historische Verwurzelung moderner Machttechnologien und -diskurse am Beispiel der Pastoralmacht aufgezeigt. Er beschreibt, wie der moderne westliche Staat eine alte Machttechnik aufgriff und mit modernen Technologien versah, die ihren Ursprung in christlichen Institutionen haben. Der Pastoralmacht eigen ist die Idee vom Hirten, der sich um jedes einzelne Individuum seiner Herde kümmert, was wiederum die Erforschung der Seele jedes Einzelnen erfordert: »Aus der Sorge um das Heil des Menschen im Jenseits wurde die Sorge um ihr Heil im Diesseits« (2005b [1982]: 278). Foucault geht davon aus, dass sich die Pastoralmacht in Gestalt des modernen Staates, der zugleich totalisierend und individualisierend wirkte, auf weite Teile der Bevölkerung und Institutionen ausdehnte, im Gegensatz zur vorherigen Variante, die ausschließlich auf die Institution der Kirche beschränkt geblieben war.

um die Frage gehen, *was* gesagt wird als auch darum, was *nicht* gesagt wird und warum es nicht gesagt wird. Einen Diskurs als Ausdruck bestimmter Machtkonfigurationen zu begreifen, erfordert es, diese Machtkonfigurationen immer im Blickfeld zu haben: Wer spricht für wen, über was und auf welche Weise? Wer hat die Macht zu sprechen, Themen auf die Agenda zu bringen, sie zu identifizieren und zu kategorisieren, und wer nicht? In welchem Maße werden Machtkonfigurationen durch Diskurse verstärkt, korrigiert oder auch verändert?

In beiden Ländern sprach die Mehrheit der an den Debatten beteiligten Akteure dem islamischen Kopftuch seine Legitimität an staatlichen Schulen ab, eine Minderheit von Autoren plädierte für einen gemäßigten Umgang mit Kopftuch tragenden Schülerinnen bzw. im deutschen Fall mit Lehrerinnen. Entsprechend lassen sich tendenziell zwei Diskursvarianten ausmachen, die ich »dominant« und »minoritär« nennen möchte. Diese Kategorisierung dient lediglich der groben Strukturierung der verschiedenen Muster von Argumentationen in den Kopftuchdebatten. Sie hat jedoch auch eine empirische Berechtigung. Der Begriff »dominanter Diskurs« bezieht sich auf qualitative wie auf quantitative Merkmale. Es ist jener Diskurs, der inhaltlich dichter, medial stärker vertreten und vor allen Dingen politisch regulierend ist. Zudem, so meine Behauptung, die im Verlauf der Untersuchung zu belegen sein wird, reflektiert er einen auch über die Kopftuchfrage hinausgehenden gesellschaftlichen Konsens in Fragen, die sich um die dauerhafte Präsenz und Partizipation von Muslimen in beiden Gesellschaften drehen. Dieser Konsens findet schließlich auch in der Gesetzgebung zum Umgang mit religiösen Symbolen in der Öffentlichkeit beider Länder eine Entsprechung. Als »Minderheitsdiskurs« bezeichne ich hingegen jene Positionen, die – ebenfalls sowohl in qualitativer als auch in quantitativer Hinsicht – in beiden Öffentlichkeiten lediglich von einer Minderheit von Autoren eingenommen und überdies interdiskursiv marginalisiert wurden.

Es bleibt dennoch anzumerken, dass es sich bei den beiden untersuchten Diskurszirkeln nicht um gänzlich statische, widerspruchsfreie oder durchweg einheitliche Diskursformationen handelt. Die Diskurse sind auch nicht unbedingt vollkommen entgegengesetzt, sodass die Autoren etwa leichtfertig als »Kopftuchgegner« oder »Kopftuchbefürworter« zu kategorisieren wären. Wie z.B. Foucault es in der *Archäologie des Wissens* (1988: 49) beschreibt, schließt eine Diskursformation nicht aus, dass ein Diskurs Diskontinuitäten aufweist. Die Diskursanalyse sollte also nicht bemüht sein, diese Uneinheitlichkeiten auszublenden und zugunsten einer Linearität nur ganz bestimmte Elemente herauszugreifen oder gar eine Chronologie zu konstruieren. Eine »diskursive Diskontinuität« ist also fester Bestandteil einer Diskursformation wie auch deren Analyse. Auch in den Kopftuchdiskursen lassen sich an einigen Stellen durchaus interne Widersprüche ausmachen oder Dynamiken in

den Argumentationslinien nachweisen. Auch Übereinstimmungen zwischen den beiden Diskurszirkeln sind zuweilen erkennbar. Um der Gefahr zu entgehen, möglicherweise vermeintlich homogene Diskurse erst zu konstruieren, sollen diese Widersprüche, Überschneidungen oder Dynamiken also im Verlauf der Analyse Erwähnung finden.

Ich werde die Argumentationslinien beider Diskurse jeweils unter der Fragestellung auswerten, mit welchen Werten, Absichten, Interessen und Ängsten der Islam und Muslime auf der Basis dieses »diskursiven Ereignisses« beschrieben werden und welches Selbstverständnis damit generiert wird. Beide Argumentationsformationen untersuche ich wiederum entlang der Fragen, a) welche Begriffe für das Selbstverständnis herangezogen, wie diese charakterisiert, verknüpft oder abgegrenzt werden und b) welches Verständnis vom Kopftuch bzw. von öffentlich sichtbaren Formen des Islam der Diskurs widerspiegelt.

Wie bei politisch-sozialer Sprache generell, ist auch die Sprache der in die deutschen und französischen Kopftuchdebatten involvierten Autoren geprägt von spezifischen kontextgebundenen und historisch formierten Prämissen; entsprechend griffen sie auf Konzepte zurück, deren Inhalte alles Andere als eindeutig definierbar sind. Es wird daher notwendig sein, auf den Gebrauch von Schlüsselbegriffen zu achten und auf diese Weise den genealogischen Bedingungen eines Diskurses näher zu kommen. Der Historiker Reinhart Koselleck (1972; 1992 [1979]) hat dafür wie kein Anderer das theoretische Rüstzeug geliefert. Wie Koselleck feststellt, lassen sich politisch-soziale Begriffe als Ausdruck von politischen und ethischen Verfasstheiten einer Gesellschaft begreifen. Zwar ist eine Gesellschaft niemals allein an ihrer begrifflichen Selbstartikulation zu messen. Doch, wie Koselleck (1992 [1979]: 212) bemerkt, kann eine »Wir-Gruppe« zu einer »politisch wirksamen Handlungseinheit erst durch Begriffe werden, die mehr in sich enthalten als eine bloße Bezeichnung oder Benennung«. Kraft der Begriffe grenze sich diese Handlungseinheit selbst ein. Es sind also immer sinnstiftende Begriffe wie beispielsweise Republik, Demokratie, Rechtsstaat oder Ähnliches erforderlich, in denen sich eine Gesellschaft wiedererkennt und begrifflich definiert.

Wie sich auch am Beispiel der Kopftuchdebatten zeigen lässt, sind politisch-soziale Begriffe allerdings keinesfalls statisch oder ein für allemal definiert. Sie gewinnen erst an Bedeutung, wenn sie mit sinnstiftenden Inhalten gefüllt werden. Die Inhalte sind wandelbar und variieren je nach Kontext. Anders ausgedrückt, Kultur konstituierende Begriffe sind immer an einen bestimmten Kontext gebunden, und dieser Kontext wandelt sich in Zeit und Raum. Entsprechend veränderbar, vielfältig und strittig ist die Semantik politisch-sozialer Begriffe. Nach Koselleck (1992 [1979]: 217) kann ein Begriff sogar nur als solcher bezeichnet werden, wenn er diese Deutungs- und Bedeutungsvielfalt zulässt. Koselleck spricht daher von der »Gleichzeitigkeit des

Ungleichzeitigen«, die in einem einzigen Begriff immer enthalten sei, da »verschiedene Erfahrungszonen in ihn eingegangen sind«. So erleben Begriffe bisweilen einen »langfristigen, tief greifenden, manchmal plötzlich vorangetriebenen Erfahrungswandel« (1972: XV).

Der Gebrauch politisch-sozialer Begriffe in den Kopftuchdebatten weist noch ein weiteres wichtiges Charakteristikum der Koselleckschen Begriffstheorie auf. Politisch-soziale Begriffe unterliegen immer einer gewissen Ideologisierbarkeit (1992 [1979]: 211-269). Während einerseits die zuvor erwähnte Pluralität der Begriffe verschwiegen wird, da sie »den damit erfassten Gesellschaften naturale Konstanten« (ebd.: 217) unterstellen, folgen ihnen dann andererseits oft asymmetrisch verwandte »Gegenbegriffe«. Aus diesen Gegenbegriffen wird die Kraft zu beidem – zur Vereinheitlichung und zur Abgrenzung – geschöpft. Auf diese Weise erhebt eine konkrete Gruppe »exklusiven Anspruch auf Allgemeinheit, indem sie einen sprachlichen Universalbegriff nur auf sich selbst bezieht und jede Vergleichbarkeit ablehnt«. Derartige Selbstdefinitionen bringen immer Gegenbegriffe hervor, die jene, außerhalb des eigenen (rekonstruierten) Erfahrungshorizonts stehenden Gruppen diskriminieren können: »Besonders antithetisch gehandhabte Begriffe sind geeignet, die Vielfalt tatsächlicher Beziehungen und Absichtungen zwischen verschiedenen Gruppen so zu überformen, dass die Betroffenen teils vergewaltigt werden, teils – proportional dazu – als Handelnde überhaupt erst politische Aktionsfähigkeit gewinnen.« (ebd.: 105) So eignen sich Gegenbegriffe besonders, um eigene und fremde Gruppen begrifflich als homogen zu erfassen und voneinander abzugrenzen. Zumeist repräsentieren die Anderen in allem das exakte Gegenteil von dem, was die Wir-Kategorie mit Unterstützung durch konkrete Begriffe zu sein vorgibt. Für dieses Phänomen sind die Kopftuchdebatten in beiden Ländern beispielhaft. Allerdings lässt sich anhand der zum Teil vollständig entgegengesetzten Interpretationen bestimmter Schlüsselbegriffe in den Debatten zugleich auch die Pluralität Kultur stiftender Begriffe aufzeigen.

Das Hauptaugenmerk der Diskursanalyse wird sich daher auf die dominanten Konzepte richten, auf die die Autoren in den Debatten zur Selbstbeschreibung zurückgegriffen haben. Für den französischen Fall ist dies der Begriff der Laizität (franz. *laïcité*)³, der im weiteren Sinne mit dem politischen Diskurs zur Einwanderung und dem republikanischen Modell von Integrationspolitik verknüpft ist (vgl. Favell 1998). Der laizistische Charakter der

3 *Laïcité* wird oft fälschlicherweise mit Säkularität übersetzt oder gleichgesetzt. Es handelt sich jedoch um eine sehr spezifische Variante der Säkularität, die sich nur aus der französischen Geschichte der Aufklärung und des Trennungsprozesses zwischen kirchlichen und staatlichen Organen begreifen lässt. Ich werde daher im Verlauf der Untersuchung den Begriff vorwiegend im französischen Original verwenden.

französischen Republik und allgemeiner das universalistische, republikanische Ethos mit all seinen ausschließenden und widersprüchlichen Effekten bilden gegenwärtig die Schablone, auf der Muslime und der Islam öffentlich wahrgenommen und beschrieben werden. Entgegen landläufiger Ansichten und möglicher Schlussfolgerungen hinsichtlich der jüngsten rechtlichen Entscheidungen zur Kopftuchfrage hat es historisch aber verschiedene, zum Teil entgegengesetzte Deutungen der *laïcité* (vgl. Baubérot 1990; 2000; 2002; 2005; Costa 1994) gegeben. Diese Deutungsvielfalt spiegelt sich auch gegenwärtig in den Kopftuchdebatten und genereller beim öffentlichen Umgang mit dem Islam wider.

Der Schlüsselbegriff, auf den in den deutschen Kopftuchdebatten rekurriert wurde, ist die deutsche Verfassung. Die Mehrheit der Autoren definierte diese Institution als »neutral« bzw. als »christlich-abendländisch«, eine Minderheit von Autoren wiederum als Instrument religiös-kultureller Pluralisierung. Anders als in Frankreich, wo der dominante Diskurs eine strikte Trennlinie zwischen politischer und religiöser Sphäre imaginiert und propagiert, besteht in Deutschland ein weitaus engeres Verhältnis zwischen Religion und Politik, das sich auch in rechtlichen Normen manifestiert. Während im dominanten Diskurs der französischen Kopftuchdebatten die *laïcité* als ein drastischer Bruch mit allem Religiösen im öffentlichen Raum konstruiert wurde, wurde Säkularität im deutschen Verständnis stärker als Frucht christlich-abendländischer Geschichte gedeutet. Die Verknüpfung aus »christlicher« und »westlicher« Achse, auf die in der Auseinandersetzung mit dem Islam in Deutschland auch über die Kopftuchdebatten hinaus häufig zurückgegriffen wird, stützt sich auf die christliche Basis des säkularen Verfassungsstaats und beansprucht auf diese Weise das Säkularisierungstheorem ausschließlich für die christliche Hemisphäre (vgl. Bielefeld 2002). Ähnlich wie in Frankreich mündete auch in Deutschland die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Kopftuch mehrheitlich in eine Grenzziehung zwischen »deutscher« und »muslimischer« Bevölkerung. Die markierende Differenzierung verlief hier allerdings weniger entlang der Grenze islamisch/laizistisch, als eher islamisch versus christlich-säkular.

Ähnlich wie beim französischen Prinzip der *laïcité* ist dennoch auch in Deutschland das Arrangement von Staat, Nation und Religion durch wachsende religiös-kulturelle Pluralisierung und Anerkennungskämpfe von Muslimen auf die öffentliche Agenda geraten, was sich ebenfalls in den Kopftuchdebatten nachzeichnen lässt. In beiden Ländern entsprechen die Kopftuchdebatten den unterschiedlichen Deutungsvarianten, die das historisch unterschiedlich gewachsene Verhältnis zwischen Religion und Politik zulässt. Ich werde zu zeigen versuchen, dass in beiden Fällen gerade die vehemente Betonung des eindeutigen, ausschließlichen Charakters national geprägter

Referenzbegriffe paradoxerweise deren tatsächliche Offenheit im Sinne Kosellecks zu bestätigen scheint.

Trotz Facettenreichtums und unterschiedlicher nationaler Ausprägungen, so meine These, spiegeln die dominanten Diskurse über das Kopftuch in beiden Gesellschaften einen geläufigen Mechanismus wider, den Islam als externe und »nichtintegrierbare« Kategorie zu konstruieren. Ich werde argumentieren, dass die Kopftuchdebatten in beiden Ländern dem Großteil der involvierten Akteure als willkommenes Thema dienten, um einen Konsens der »Mehrheitsgesellschaft« zu suggerieren, auf dessen Basis das Kopftuch als Symbol für die öffentliche Präsenz und wachsende Partizipation von Muslimen zurückgewiesen werden konnte. Zugleich, so meine Argumentation, hat die öffentliche Auseinandersetzung um die Legitimität des islamischen Kopftuchs an staatlichen Schulen in beiden Ländern eine unvorhergesehene Reflexion über die eigenen normativen Prämissen in Gang gesetzt, bei der ansonsten öffentlich marginalisierte Positionen potenziell zu Wort kamen und dessen Effekte weitaus weniger kontrollierbar sind, als es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Die Argumentationslinien der Diskursanalyse basieren auf einer Auswahl von Beiträgen öffentlicher Intellektueller und Politiker, die in deutschen und französischen Printmedien publiziert worden sind, und auf offiziellen Politikdokumenten (Pressemitteilungen, parlamentarische Debatten und politische Reden).⁴ Die Auswahl der Dokumente folgt dem Prinzip der »Regelmäßigkeit in der Streuung« (Torfing 1999: 99) eines Diskurses, wofür einzelne Beiträge exemplarisch herangezogen und in »Diskurszirkel« gruppiert werden. Ausschlaggebend für diese Auswahl sind einerseits die leitenden Fragestellungen dieser Untersuchung und andererseits die Repräsentativität eines Diskurses. Entsprechend erhebe ich nicht den Anspruch, sämtliche Positionen detailgetreu darzustellen; vielmehr sollen bestimmte Tendenzen herausgearbeitet werden, die sich im Sinne des oben skizzierten Diskursbegriffes in ein Diskursfeld einordnen lassen.

Die Analyse konzentriert sich auf Kommentare einer einflussreichen Elite, zusammengesetzt aus Politikern und »öffentlichen Intellektuellen«. Mit dem Begriff des »öffentlichen Intellektuellen« meine ich Schriftsteller, Philosophen oder auch Wissenschaftler, die durch öffentliches Engagement zu »aktiven Intellektuellen« (Henry/Frégosi 1989: 118) werden und sich in den Medien zu Wort melden, um ein über Fachkreise hinausreichendes Publikum zu erreichen. Ich werde mit anderen Worten aus forschungspragmatischen Gründen nicht die Positionen von Journalisten, Juristen oder Akteuren anderer ge-

4 Für den deutschen Fall stütze ich mich dabei vorwiegend auf die Landtagsdebatten in Baden-Württemberg, weil dort der Fall am intensivsten diskutiert und in Auszügen bundesweit von der Presse aufgegriffen worden ist.

sellschaftlich relevanter Institutionen wie etwa Gewerkschaften oder Kirchen berücksichtigen. Eine entscheidende Begründung dafür ist die Notwendigkeit, eine bestimmte Auswahl zu treffen und sich auf eine begrenzte Anzahl von Akteuren zu beschränken. Analytisch rechtfertigt sich diese Auswahl durch die Vermutung, dass Äußerungen von Intellektuellen und Politikern potenziell einflussreicher und regulierender sind – zumal, wenn sie durch die Medien kanalisiert werden – als beispielsweise jene von Journalisten oder anderen gesellschaftlich relevanten Akteuren.

Zudem habe ich auf die Auswertung der Beiträge von Politikern extrem rechter Parteien verzichtet und konzentriere mich auf etablierte Parteien. Einerseits ist anzunehmen, dass deren Gewicht in der Öffentlichkeit größer ist als jenes von extrem rechten Randparteien. Andererseits möchte ich die Ansichten und Äußerungen von Akteuren beleuchten, die nicht von vornherein als ausgemacht gelten dürften, wie es etwa bei den *Republikanern* in Deutschland oder dem *Front National* in Frankreich der Fall ist, deren Programme offenkundig xenophobe oder rassistische Elemente enthalten und deren Positionen zur Kopftuchfrage auch ohne genauere Analyse recht eindeutig sind.

Das Kopftuch junger Musliminnen als Symbol für »lebendige Traditionen«

Das Kopftuch kann als eines der auffälligsten Merkmale religiöser Positionierung muslimischer Frauen gelten. Mit diesem Symbol heben sich bedeckte Frauen sichtbar von der gesetzten Norm der deutschen und französischen Gesellschaft ab und manifestieren so eigenhändig religiös-kulturelle Differenz. Überdies zementieren bzw. revitalisieren sie Geschlechterunterschiede und manövrieren sich auf diese Weise in eine »doppelte Andersartigkeit«. Das Kopftuch ist also nicht allein ein Symbol für religiös-kulturelle Zugehörigkeit, sondern es unterstreicht oder konstruiert auch Geschlechterdifferenz. Wie Talal Asad (1993: 53) jedoch beobachtet, sind religiöse Symbole immer an bestimmte soziale Kontexte gebunden und bedürfen daher kontextgebundener Interpretationen. Oder wie Armando Salvatore (2006) es formuliert: »Zeichen sind innerhalb sozialer Praktiken und der dazugehörigen Interpretationsarbeit verkettet und unterliegen einer kontinuierlichen Revision.« Weil das Kopftuch überdies ein Kleidungsstück ist, bringt es zwangsläufig auch Individualität zum Ausdruck, da es von konkreten Personen aus persönlichen Erwägungen getragen wird – zumindest sofern es nicht aufgezwungen wurde. Die Bedeutungen religiöser Symbole werden also interaktiv hergestellt und erst in einem zweiten Schritt bzw. parallel dazu kollektiv stabilisiert. Sie werden nicht unmittelbar auf einer rein kollektiven Ebene erzeugt, wie von den Kritikern häufig bemängelt.

Solcherlei Beobachtungen sind freilich nicht sonderlich originell. Mittlerweile gibt es eine ganze Reihe von Untersuchungen zur Praxis und Bedeutung des Kopftuchtragens in Deutschland und Frankreich, in denen gezeigt wird, dass das Kopftuch eine Fülle von Bedeutungen in sich birgt, die je nach Kontext unterschiedlich interpretiert werden müssen (Venel 1999; Klinkhammer 2000; Karakasoğlu 2000; Weibel 2000; Nökel 2002; Boubekeur 2004; Jessen/von Wilamowitz-Moellendorff 2006). Bis auf wenige Ausnahmen (Mince 1990; Altschull 1995; Amara 2003) ziehen die meisten Untersuchungen zudem den Schluss, dass die junge Generation Kopftuch tragender Musliminnen im Prinzip ähnliche Lebenskonzeptionen wie andere, nichtmuslimische Frauen der gleichen Generation verfolge. Ganz entgegen der Behauptungen der öffentlichen Meinung lautet hier der Befund, dass diese jungen Frauen ungeachtet ihrer Hinwendung zum Islam und einer offensichtlichen Manifestierung von Geschlechterdifferenz auf dem Wege seien, sich dem dominanten Ideal und der Norm von Gleichheit anzunähern, vor allem weil sie sich dominante Kategorien von Religiosität als Individualisierungsmodus aneignen würden. Diese Betrachtungsweise wurde zweifellos von der Soziologin Nilüfer Göle (1996) mit ihrer Pionierstudie zur Soziologie der Verschleierung in der Türkei genährt. Im Gegensatz zu landläufigen Dichotomisierungen hebt Göle den inhärent »modernen« Charakter der Motive für die Verschleierung und damit genereller der Islamisierungsprozesse junger Frauen in der Türkei hervor.

Die Untersuchungen spiegeln somit einen auch über die Kopftuchproblematik hinaus geläufigen Trend in der Forschung zum Islam in Europa wider (vgl. Tezcan 2003; Amir-Moazami/Salvatore 2003). So vertreten neuere Untersuchungen zu individuellen Handlungsstrategien junger Muslime vielfach die Auffassung, dass liberale und demokratische Öffentlichkeiten westeuropäischer Gesellschaften den Nährboden für tief greifende Veränderungen der islamischen Theologie und der religiösen Praxis bieten würden. Damit folgen die Autoren einem vor allem in der französischen Forschung populär gewordenen Ansatz, der sich auf die in den späten 1980er und frühen 1990er Jahren aufgekommenen Paradigmen der Individualisierung und reflexiven Rationalisierung von Lebensformen (etwa im Sinne von Beck 1986; Giddens 1991; Lash 1992; Beck und Beck-Gernsheim 1994) und religiöser Gesinnungen stützt (Davie 1990; Bellah 1986; Hervieu-Léger 1993).

So werden Muslime in europäischen Kontexten häufig mit der von Grace Davie (1990) aufgeworfenen Formel *believing without belonging* beschrieben, also als Gläubige ohne eindeutige Gemeinschaftszugehörigkeit. Diese ursprünglich auf christliche Formen von Religion zugeschnittene Beobachtung überträgt den Leitgedanken der Individualisierungsthese auf muslimische Gruppen und geht von einer allmählichen Zersetzung und Neutralisierung gemeinschaftlicher Bezüge und Zuordnungen unter Muslimen innerhalb euro-

päischer Gesellschaften aus. Aufgrund des rückläufigen Einflusses religiöser Institutionen und der Auflösung fester Gesinnungsmilieus, so die zugrunde liegende These, seien auch bei Muslimen pluralistische, instabile und privatisierte Formen der religiösen Praxis zu beobachten (Hervieu-Léger 2000; Klinkhammer 2000; Tietze 1998 und 2001). Religiös zu sein ist demnach eine Angelegenheit der freien Wahl und zunehmend vom Druck religiöser Autoritäten und Traditionen entkoppelt. In dieser Betrachtungsweise werden Bezüge zu muslimischen Traditionen einer gewissen Beliebigkeit unterworfen, jederzeit abruf-, aber abwendbar. Wurde Tradition zunächst als unveränderliche Größe und als negativer fortschrittshehmender Faktor angesehen, so ist sie in den neueren Arbeiten zu Muslimen in europäischen Kontexten als Kategorie der Analyse gar nicht mehr vorhanden. Zuweilen wird Tradition auch als eine Ressource betrachtet, die sich durch individuelle (Wieder-)Aneignung in säkularisierte Öffentlichkeiten zwar einfügt, doch auf diese Weise letztlich auch wieder öffentlich unsichtbar wird.

Der Forschungsfokus auf muslimische Frauen kann hierfür als beispielhaft gelten. Während der öffentliche Diskurs muslimischen Frauen mehrheitlich die Fähigkeit zum eigenständigen Handeln abspricht und sie häufig als Marionetten islamistischer Zirkel abqualifiziert, heben Wissenschaftler nunmehr das emanzipatorische Potenzial hervor, das für die Frauen aus ihrer »islamischen Lebensführung« (Klinkhammer 2000) erwachsen kann. Junge (bedeckte) Musliminnen werden entsprechend als Vorbotinnen eines Modernisierungsschubes des Islam in Europa gekennzeichnet, der sich allmählich tradierter Normen und Werte entledigen würde (siehe Venel 1999; Klinkhammer 2000). Zwar liegt der Unterstellung einer »Europäisierung« des Islam nicht etwa ein normativ geprägter Ansatz à la Bassam Tibi (1998; 2000; 2005) zugrunde, wonach nur ein an Europa orientierter »Euro-Islam« als legitim erachtet wird (vgl. Amir-Moazami 2007). Doch klingt auch hier letztlich die Annahme und möglicherweise auch die Sehnsucht an, Muslime seien auf dem Wege, ihre Religionsformen den in der westlichen Welt vorherrschenden Religionsausprägungen anzupassen und auf diese Weise dem Wunsch nach Integration in die Aufnahmegesellschaften nachzukommen.

Diese Tendenz ist freilich nicht allein auf europäische Kontexte beschränkt, sondern findet sich allgemeiner in postkolonialen Ansätzen wieder. Wie die Anthropologin Saba Mahmood (2001; 2004) zu bedenken gibt, neigen Autorinnen der postkolonialen Theorie generell dazu, ihre eigenen feministischen Ideale von Freiheit, Gleichheit und Autonomie voreilig in ihre »Forschungsobjekte« hineinzulesen und dabei vornehmlich nach dem Widerstandspotenzial und Befreiungsbewusstsein muslimischer Frauen zu suchen. Elemente wie die eigenhändige Unterwerfung unter religiöse und zu meist männliche Autorität, die Suche nach weiblicher Sittsamkeit oder eine ausgeprägte Frömmigkeit werden demnach als eher unwesentliche Elemente

gedeutet, die neben dem Befreiungsbewusstsein verblasen. Oder sie gelten letztlich doch wieder als Befreiungsressourcen, diesmal im Sinne eines Widerstandes gegen Konsumismus, Sexismus oder Säkularismus. Die unter Sozialwissenschaftlern weit verbreitete Furcht vor der Essentialisierung des Anderen hat hier gewissermaßen die gegenwärtige Tendenz zur »Normalisierung« des Anderen hervorgebracht. Mahmood plädiert entsprechend für eine kultursensible Überprüfung der eigenen Forschungsprämissen und konkreter dafür, die vor allem in feministischen Ansätzen geläufige Dichotomie zwischen Unterwerfung und Befreiung grundsätzlich zu überdenken.

Bei Wissenschaftlern, die zu Fragen des Islam in Europa arbeiten, scheint sich die Hoffnung auf eine allmähliche Angleichung des Islam an normative Prämissen Europas zu verstärken. Ohne jeden Zweifel sind die Beiträge innovativ, vor allem im Vergleich zu den meisten Abhandlungen über Muslime, die bis Mitte der 1990er Jahre in beiden Ländern erschienen sind. So distanzieren sich die Autoren von eindeutigen normativen Prämissen über die Bedingungen, unter denen religiös-kulturelle Minderheiten en bloc in ein vermeintlich homogenes Europa zu integrieren seien. Die Arbeiten zeigen, wie sich soziales Handeln von Muslimen in Europa im Kontext der Normen der »Aufnahmegesellschaften« neu konfiguriert.

Dennoch sehe ich dabei einige Probleme. Denn auch hier dienen die westlich-liberalen Prämissen nach wie vor als Grundlage, auf deren Basis die »Kompatibilität« zwischen »muslimischen Handlungsformen« und »westlicher Moderne« gemessen und überprüft wird. Damit wird zum einen eine Homogenität westlich-liberaler Öffentlichkeiten unterstellt und zum anderen das Potenzial der Veränderung, das aus muslimischen Traditionen selbst erwachsen mag, zumeist übersehen. Es ist zwar nicht von der Hand zu weisen, dass die mangelnde institutionelle Verankerung des Islam in Europa eine Verfestigung von Gemeinschaftsgrenzen nicht unbedingt vorangetrieben hat. Dennoch scheinen die soziologischen Studien voreilig westliche Religionsmodelle – die ihrerseits strittig und kontroversen Diskussionen ausgesetzt sind – auf den Islam zu übertragen und dabei die Mechanismen der Traditionsvermittlung und -veränderung selbst und daraus resultierende Konflikte aus dem Blickfeld zu verlieren.

Meine Absicht ist es nun nicht, diese Erkenntnisse gänzlich zu widerlegen oder im Sinne Saba Mahmoods eine grundlegende Kritik an liberal-feministischen Ansätzen und damit im weiteren Sinne auch an den normativen Prämissen der westlichen Öffentlichkeiten vorzunehmen. Vielmehr werde ich an einschlägigen Punkten alternative Interpretationen anbieten und die bestehenden Untersuchungen um wichtige Elemente zu ergänzen versuchen. Ich gehe vor allem davon aus, dass Traditionen auch im Migrationskontext eine weitaus wichtigere Rolle spielen als in den meisten – vor allem jüngeren – Untersuchungen angenommen, in denen Säkularisierungs-, Individualisie-

rungs- oder Emanzipationsprozesse betont werden. So vielgestaltig und wandelbar die Ausprägungen des Islam in Europa tatsächlich sein mögen, lässt sich anhand meiner Interviewergebnisse insbesondere ein weitaus intimeres Verhältnis zwischen sozialem Handeln und Traditionsbezügen nachweisen, als zumeist beobachtet.

So resultieren die Handlungskapazitäten der jungen muslimischen Frauen nach meinen Ergebnissen weniger aus einem Abschütteln von muslimischen Traditionen. Traditionsbezogene Kategorien sozialen Handelns sind vielmehr ihr notwendiger Ausgangspunkt. Ich werde zu zeigen versuchen, wie die jungen Frauen Traditionen von innen heraus neu definieren und sich weniger aus einem tradierten Rahmen heraus begeben, um sich den dominanten Idealen von Gleichheit, Freiheit und Autonomie anzunähern. In beiden Ländern wird dies sowohl an der Praxis des Kopftuchs als auch anhand des Geschlechterverständnisses im weiteren Sinne deutlich. Die jungen Befragten haben keineswegs ein plötzliches »coming out« als Muslime erlebt, das ihr Kopftuch äußerlich sichtbar macht. Sie weisen durchaus Dispositionen auf, die das Verhältnis von Tradition und sozialem Handeln bestimmen und Tugenden generieren, die sich vom »westlichen Modell« des Gleichheitsgedankens unterscheiden und teilweise auch bewusst davon abgrenzen. Hierzu gehören Sittsamkeitsgebote ebenso wie die allem übergeordnete Idee von einer Unterwerfung unter die Autorität Gottes.

Somit überprüfe ich die Behauptung, dass bei öffentlich sichtbaren Muslimen in Europa keineswegs allein Ausprägungen des »Glaubens« erkennbar sind, sondern dass deren wachsende Vergesellschaftung auch auf der Grundlage von Transformationen und Interpretationskämpfen um muslimische Diskurs- und Lebenstraditionen erfolgt, die nicht losgelöst von Gesinnungsmilieus zu verstehen oder primär eine Angelegenheit der freien Wahl sind. Dabei gehe ich nicht etwa von einer stabilen Andersartigkeit von Muslimen in nichtmuslimischen Kontexten aus. Vielmehr werde ich argumentieren, dass spezifische soziale, politische und ökonomische Kontexte in europäischen Gesellschaften (z.B. in Deutschland und Frankreich) sowohl den Wandel und sogar Krisen als auch eine Wiederbelebung muslimischer Traditionen begünstigen und dass Traditionen eine weitaus größere Rolle spielen, als es – überspitzt dargestellt – in dem Bild von frei schwebenden und frei gewählten religiösen Identitäten innerhalb einer »religiösen Modernität« oder gar »Ultramodernität« zum Ausdruck kommt. So sind m.E. auch jene Elemente von Traditionsgebundenheit in die Analyse einzubeziehen, die nicht in ein liberales Schema von Gleichheit, Freiheit oder Emanzipation passen und daher nicht voreilig als Subkategorien eines »liberalen Feminismus« mit islamischer Färbung verortet werden sollten.

Ich werde mich dabei auf den Traditionsbegriff stützen, wie ihn vor allem der Moralphilosoph Alasdair MacIntyre (1987; 1988 [1981]) entwickelt hat,

und auf Talal Asad (1986; 1993), der MacIntyres Traditionsverständnis spezifischer auf den Islam anzuwenden versucht. Die Bedeutung von MacIntyres und Talal Asads Traditionsverständnis für meine Arbeit über Kopftuch tragende Frauen in zwei europäischen Kontexten ergibt sich nicht allein aus meinen eigenen empirischen Ergebnissen und einem gewissen Unbehagen, das ich gegenüber jüngeren Forschungsansätzen verspüre, in denen Tradition als Kategorie gänzlich ausgeblendet wird. Sie entspringt auch einer generellen Sympathie für MacIntyres Vorschlag, Tradition nicht länger als antithetische Kategorie zu Modernität zu begreifen. Ich erachte diesen Traditionsbegriff vor allem für geeignet, weil er eine soziologische Analyse des Potenzials von Transformationen und Veränderungen zulässt, das aus muslimischen Traditionen selbst erwachsen kann und damit auch die Kapazität, dominante Begriffe von Staatsbürgerschaft und Öffentlichkeit herauszufordern.

MacIntyre ist in erster Linie für seine Aufklärungskritik bekannt, insbesondere seine Kritik an der Fortschrittsgläubigkeit. In diesem Zusammenhang entwickelt er einen Traditionsbegriff, den ich für eine Auseinandersetzung mit pluralistischen Gesellschaften für sehr hilfreich erachte. MacIntyre betont, jede Konzeption von Moral beruhe auf Rationalitätskonzeptionen, die je nach Kontext variieren, und wehrt sich damit vehement gegen jeden Versuch einer universalistischen Moralphilosophie. Was für MacIntyre moralische Urteile möglich und sinnvoll macht, ist ihre Einbettung in eine bestimmte Denktradition, die wiederum nicht einfach durch Geschichte geprägt ist, sondern vielmehr durch aktive, lebendige und sich entwickelnde Kulturen. MacIntyre betont die Notwendigkeit, die Vergangenheit ernst- und wahrzunehmen, um zu wissen, wer wir sind und wohin wir gehen möchten. In das Feld der Moralphilosophie übersetzt, bedeutet dies, dass es nicht möglich sei, eine moralische Aussage zu machen, ohne die eigene Geschichte zu kennen. Kurzum, in MacIntyres Leitgedanken ist Geschichte also immer in der Gegenwart präsent.

Allerdings geht MacIntyre dabei keineswegs von einem linearen Begriff der Vergangenheit aus, sondern eher von einer kritischen Vergangenheitsreflexion. In diesem Sinne sollten auch die von ihm aufgeworfenen Begriffe des Telos und der Tugenden, die dafür kultiviert werden müssten, nicht als etwas Fixiertes, Statisches begriffen werden, sondern als veränderbare Kategorien, die durch ständige Reflexion charakterisiert sind. MacIntyre (1995: 293) bringt dies in einer vermeintlich tautologischen Formulierung zum Ausdruck: »Das gute Leben für den Menschen ist das Leben, das in der Suche nach dem guten Leben für den Menschen verbracht wird [...]«.

MacIntyre verknüpft dies mit seiner Vorstellung vom Menschen als sozialem Wesen, als »erzählendes Tier«. Anstatt den Menschen als atomisiertes Glied eines einzigen Ganzen zu sehen, wie etwa im Verständnis des abstrakten Universalismus, versteht MacIntyre das Individuum als immer in eine be-

stimmte Geschichte, in ein »setting« (1984: 192) eingebettet, umgeben von anderen Geschichten. Hier ist also ein Verständnis von Relationalität enthalten. MacIntyres Konzeption vom Selbst und von Identität hebt sich beispielsweise explizit von Sartres Existentialismus ab – der wohl radikalsten Variante eines Verständnisses vom Selbst als von Geschichtlichkeit befreit.

Nach MacIntyre wird der Mensch immer in eine Geschichte hineingebo- ren, in eine Tradition, die nicht als etwas schlicht Unveränderliches oder Kon- servierbares zu begreifen sei, aber ebenso wenig als etwas Abwendbares. Tra- dition ist im Sinne MacIntyres als eine Art notwendiger Ausgangspunkt zu verstehen, der der Gegenwart und ebenso der Zukunft Bedeutung verleiht. Konflikte um die Inhalte und Bedeutungen bestimmter Traditionen sind dabei natürlich keinesfalls ausgeschlossen, was auch durch MacIntyres Betonung des »lebendigen« Charakters von Traditionen zum Ausdruck kommt. MacIn- tyre argumentiert sogar, dass eine Tradition ohne diesen konfliktuellen Cha- rakter früher oder später aussterben oder kaum mehr als einen folkloristischen Charakter innehaben würde.

Konkreter bezogen auf das Feld von religiösen Traditionen sind zunächst zwei Ebenen zu unterscheiden. Auf der einen Ebene sind religiöse Traditio- nen durch die Institutionen und Diskurse geprägt, deren Aufgabe darin be- steht, die Gläubigen in der Ausübung religiöser Normen und der Verinnerli- chung religiöser Quellen zu instruieren. Im Falle des Islam sind dies vor allem der *Qur'an* und die *Sunna*⁵ als religiöse Quellen und die *Shari'a*⁶ als Normen. Diese Art der religiösen Vermittlung besteht nicht nur darin, rein technisches Wissen zu tradieren, sondern umfasst auch die Weitergabe von tugendhaften Praktiken, die für die erfolgreiche Verinnerlichung religiöser Pflichten als wichtig erachtet werden.

Auf der zweiten Ebene setzen religiöse Traditionen moralische und sogar emotionale Dispositionen voraus, auf deren Basis die Tradition geprägt, ver- mittelt und reformiert wird. Das Auswendiglernen des *Qur'an* beispielsweise ist keine bloße Technik, sondern es sind dafür auch bestimmte moralisch- emotionale Dispositionen erforderlich, die durch ritualisiertes religiöses Trai- ning und durch Weitergabe von Traditionen verinnerlicht werden (vgl. Asad 1986; Hirschkind 2001). Diese Dispositionen basieren sowohl auf institutio- nalisierten Formen autoritativer Diskurse als auch – im Sinne MacIntyres –

5 *Sunna* (»Brauch«, »gewohnte Handlungsweise« oder »überlieferte Norm«) um- fasst die Gesamtheit der Überlieferungen des Propheten. Grundlage der *Sunna* bilden die *Hadithe* (»Mitteilungen«, Erzählungen«), die alle Aussagen, Taten und Billigungen bzw. Ablehnungen von Mohammed umfassen.

6 *Shari'a* (»Weg« oder »Pfad«) umfasst das islamische Recht und beinhaltet den rechtlichen Rahmen, in dem vor allem öffentliche Aspekte des Lebens reguliert werden.

auf der Einbettung von Individuen bzw. Gruppen in spezifische Lebensnarrative.

Wenn eine Fragmentierung von Traditionen eintritt, was, so meine Behauptung, unausweichlich geschieht, so vor allem weil diese Traditionen – ihre Diskurse ebenso wie die sie autorisierenden Institutionen und Praktiken – kontinuierlich internen Eingriffen ausgesetzt sind, und dies nicht erst seit der Moderne. Folglich erachte ich eine »Reform von Traditionen« als eine Dynamik, die nicht auf sozial-strukturelle Felder reduziert werden kann, sondern die sich auch aus einer der religiösen Traditionen inhärenten »Suche nach Kohärenz« (Asad 1993) ergibt. Diese Kraft produziert einen Impetus zur Selbstreform, den der Islam beispielsweise durch das Prinzip des *ijtihad* liefert, das Prinzip des kontextgebundenen Ergründens aus dem Inneren der Tradition heraus (vgl. Ramadan 1999). Natürlich müssen Veränderung provozierende Eingriffe immer autorisiert werden, und die Prozesse der Autorisierung sind, vor allem im Islam, der keine übergeordnete Autorität kennt, sehr komplex. Nicht zuletzt dadurch ist er weiteren tief greifenden Veränderungen ausgesetzt, die vor allem an sozialstrukturelle Dynamiken gekoppelt sind. Hier wiederum sind soziale Mächte ausschlaggebend, die immer mit hegemonialen Formen verbunden sind und die den Erfolg oder Misserfolg von Veränderungsversuchen beeinflussen, wenn nicht gar bestimmen.

Moderne Machtformen bildeten freilich immer schon eine Herausforderung für religiöse Traditionen, aber auf den zweiten Blick waren sie auch nicht selten ein Motor für Bewegungen, die (mit unterschiedlichen Ergebnissen) versucht haben, das Wissen und die praktischen Rationalitäten der Traditionen zu revitalisieren oder zu erneuern. Religiöse Traditionen sind also keineswegs resistent gegenüber Veränderungen, sondern können im Gegenteil nur weiter existieren, wenn sie die Kapazität entwickeln, mit Transformationen und internen Konflikten umzugehen, um so nach MacIntyre »lebendige Traditionen« (1984: 222) zu bleiben.

Ich würde entsprechend behaupten, dass muslimische Traditionen im westlichen Migrationskontext profunden und möglicherweise unvergleichlichen Veränderungen ausgesetzt sind. Diese Herausforderungen führen jedoch nicht zu einer allmählichen Zersetzung der Traditionen, sondern rufen auch Momente der Kontinuität und des Wiederbelebens hervor. Durch die Intersektion und Konfrontation verschiedener Traditionen sind Muslime in westeuropäischen Kontexten zwangsläufig ständigen Herausforderungen ausgesetzt, die eine permanente Reflexion über ihre eigenen Traditionen notwendig machen. Mein Versuch, zunächst die diskursiven Praktiken der Mehrheitsgesellschaft ins Blickfeld zu rücken, die einen entscheidenden Bestandteil der sozialstrukturellen Felder bilden, in denen sich islamische Traditionen entwickeln und modifizieren, scheint ein notwendiger erster Schritt, um diese Behauptungen zu überprüfen.

Anknüpfend an eine solch zentrale Tradition wie die Kopfbedeckung der muslimischen Frau, möchte ich ferner zeigen, dass islamische Traditionen im Migrationskontext nicht unbedingt immer geschwächt werden, sondern im Gegenteil eine Stärkung erfahren können, ohne dabei konservierte Überbleibsel aus der Vergangenheit zu sein. Mein Fokus wird sich dabei vor allem auf die internen Prozesse der Veränderungen von Traditionen richten, die im Falle Kopftuch tragender junger Frauen primär aus generationenbedingten Konflikten um die »richtige« Deutung von Traditionen resultieren. Die Aussagen junger Musliminnen, mit denen ich gearbeitet habe, lassen die Behauptung zu, dass Islamisierungsprozesse durchaus einer Kontinuität und internen Transformationen von Traditionen entspringen. Am deutlichsten lässt sich dies anhand ihrer *gender*-Konzeptionen aufzeigen, für die das Kopftuch als Zeichen religiös begründeter Geschlechterdifferenz und zugleich als klares Symbol für die öffentliche Sichtbarkeit des Islam in westeuropäischen Kontexten sinnbildlich gelten kann. Die Redefinitionen von Geschlechterrollen und weiblicher Partizipation am öffentlichen Leben werden von den jungen Frauen, die ich interviewt habe, aus der islamischen Tradition heraus begründet. Der Islam bildet dabei nicht etwa die Oberfläche, sondern liegt im Herzen von Reformversuchen, die mit einem Impetus zur Selbstreform im Sinne einer kontinuierlichen Arbeit am Selbst ihren Anfang nehmen.

Die Auswertung von vierzig Tiefeninterviews, die ich mit muslimischen Frauen der zweiten Generation türkischer Einwanderer in Berlin und nordafrikanischer Einwanderer in Marseille und Paris geführt habe, orientiert sich an der Methode des semi-strukturierten Interviews. Anstatt die Interviews nach Typen zu ordnen (wie es mittlerweile sowohl in französischen als auch in deutschen Untersuchungen zu Muslimen üblich geworden ist), strukturiere ich die Auswertung der Interviews entlang der zentralen Themen und Begriffe, die sich aus dem Interviewmaterial ergeben. Diese Kernthemen umfassen einerseits die Bedeutungen und Implikationen des Kopftuchs im deutschen und französischen Kontext, zum anderen die Interpretationen von Geschlechterrollen und schließlich die kulturelle Selbstpositionierung innerhalb der deutschen bzw. französischen Gesellschaft.

Die vergleichende Perspektive

Die inzwischen florierenden vergleichenden Untersuchungen zum Islam in Europa (Bistolfi 1995; Doornik 1995; Rath et al. 2001; Maréchal et al. 2003; Fetzer/Soper 2004) belegen mit mehr oder weniger starker Betonung die Bedeutung nationaler Kontexte für die Institutionalisierung des Islam und relativieren damit zumeist die Idee von einer »Europäisierung« muslimischer Lebensformen. Meine Untersuchung, die sich auf zwei für die muslimische Einwanderung zentrale westeuropäische Länder konzentriert, wird diesen

Trend zu systematisieren versuchen. Während die befragten Frauen in beiden Ländern in ihren Islambezügen kaum erwähnenswerte Unterschiede aufweisen, differieren sie doch an entscheidenden Punkten erheblich in ihren Selbstverortungen in die jeweiligen Gesellschaften. Damit lässt sich die Relevanz nationaler Diskurstraditionen, die im ersten Teil beleuchtet wird, auch auf der Mikroebene bei den Selbstpositionierungen muslimischer Akteure im zweiten Teil aufzeigen.

Deutschland und Frankreich werden häufig als Gesellschaften beschrieben, die konträre Staatsbürgerschaftsmodelle entwickelt und entsprechend konträre Formen der Integration von Einwanderern verfolgt hätten (z.B. Todd 1994; Kastoryano 1996; Heckmann/Schnapper 2003). Während demnach die französische Einwanderungspolitik – geleitet von der Aufklärungsprämisse der Gleichheit aller Menschen – auf Assimilierung abziele, kennzeichne sich die deutsche durch die Verfestigung von kulturellen Differenzen. Am prominentesten hat diese Unterschiede zweifellos Rogers Brubaker (1992) in seinem Vergleich der deutschen und französischen Staatsbürgerschaftstraditionen herausgearbeitet. Im Verlauf meiner Analyse werde ich aufzeigen, dass diese geläufige binäre Gegenüberstellung zweier unterschiedlicher Nationalstaatstraditionen, die offenbar zwei entgegengesetzte Integrationsmodi hervorbringen, bei genauem Hinsehen nicht haltbar ist, insbesondere wenn es um die Präsenz von Religiosität und konkreter des Islam im öffentlichen Raum geht. Die tatsächliche Komplexität der beiden Staatsbürgerschaftsmodelle berücksichtigend, werde ich versuchen, den Einfluss und die Bedeutung nationaler Diskurstraditionen sowohl für muslimische Akteure als auch für das Selbstverständnis der jeweiligen Gesellschaft gegenüber Muslimen aufzuzeigen.

Die französischen Debatten um das islamische Kopftuch führen die ausschließenden Effekte vortrefflich vor Augen, die der »abstrakte Universalismus« für nichtkonforme Gruppen mit sich bringen kann. Die deutschen Debatten hingegen weisen eine weitaus ambivalentere Gestalt des ethnisch-kulturalistisch geprägten Staatsbürgerschaftsverständnisses auf, als es der Differenzialismusvorwurf gemeinhin behauptet. Zwar treten im deutschen Fall ausschließende Effekte des ethnisch geprägten Nationsverständnisses tatsächlich deutlich hervor. Doch scheint es einen vergleichsweise breiteren Spielraum für die Artikulation von religiös-kulturellen Unterschieden zu geben als in Frankreich, obgleich damit das Selbstverständnis der Mehrheitsgesellschaft nicht substanziell angetastet wird und Differenz weitgehend unbehelligt von der breiteren Öffentlichkeit zu koexistieren vermag.

Diese Komplexität wird auch in den Diskursen der jungen Musliminnen deutlich, die ich befragt habe. Auf den ersten Blick scheinen die Selbstverortungen dieser Frauen der These von vermeintlich konträren »Modellen« sogar vollkommen zu widersprechen. Während die Frauen in Deutschland den Dis-

kurs vom »toleranten« Charakter der deutschen Öffentlichkeit gegenüber »Ausländern« reproduzierten, übten die Interviewten in Frankreich harsche Kritik an den ausschließenden Effekten der französischen Integrationspolitik. Bei genauem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass Muslime in Frankreich ihre Kritik im Namen ihrer Mitgliedschaft zur französischen Gesellschaft artikulieren und dabei teilweise eigens auf inhärent französische Konzepte wie das der *laïcité* zurückgreifen, um Rechte auf Partizipation als *französische* Musliminnen einzufordern. Dabei dehnen sie bewusst das tradierte Verständnis von Staatsbürgerschaft um eine »glaubensbasierte« Dimension aus (vgl. Mohsen-Finan 2003). In Deutschland hingegen betrachteten sich die jungen Frauen als Außenseiterinnen, bezeichneten sich unweigerlich selbst als »Ausländer«, wenn sie sich in der deutschen Gesellschaft positionierten, und forderten weit aus weniger offensiv Teilnahme als (muslimische) Staatsbürgerinnen ein. Der internalisierte rechtliche bzw. symbolische Status als Ausländer kann daher sowohl als Barriere als auch als Möglichkeit interpretiert werden. Während den jungen Frauen damit eindeutig der Weg zur vollen Mitgliedschaft verwehrt bleibt, weil sie in der Öffentlichkeit noch immer als »Türkinnen« wahrgenommen werden, wird auf sie nicht der gleiche Assimilationsdruck wie in Frankreich ausgeübt.

Kapitelübersicht

Das erste Kapitel umfasst eine Analyse der Kopftuchdebatten in Frankreich von 1989 bis 2004. Dabei werde ich zunächst den Beginn, Verlauf und das (vorläufige) Ende der öffentlichen Kopftuchkontroversen skizzieren und anschließend auf die konkreten Diskursinhalte eingehen. Im Sinne des Kernanliegens meiner Untersuchung werde ich stets von der Ebene der Debatten zu einer profunderen Analyse der Verwurzelung der darin auftauchenden Diskurse übergehen, wobei ich mich auf den Hauptbegriff der *laïcité* konzentrieren werde. Wenngleich dieser Begriff vornehmlich als Gegenbegriff zum »politischen Islam« gedeutet wurde, für den das Kopftuch in öffentlichen Räumen als sinnbildhaft galt, so lassen sich doch auch Fürsprecher einer liberaleren Interpretation ausmachen, die den Begriff als Motor für religiöse Pluralisierung der Gesellschaft interpretieren. Im daran anschließenden Kapitel (2) werde ich argumentieren, dass die von vielen Teilen der französischen Öffentlichkeit vertretene strikte Interpretation der *laïcité* – schließlich im jüngsten »Gesetz zur *laïcité*« kodifiziert – Ausdruck einer Unsicherheit gegenüber Prozessen der religiös-kulturellen Pluralisierung und der zunehmenden Bedeutung öffentlicher Formen des Islam ist.

Die Analyse der deutschen Kopftuchdebatten in Kapitel 3 weist für den deutschen Fall ein recht ähnliches Muster auf, jedoch wurde hier auf andere, national geprägte Begriffe rekurriert. In Deutschland galt das islamische Kopf-

tuch einer Lehrerin mehrheitlich als Affront gegen die normativen Grundlagen der deutschen Verfassung und deren »christlich-abendländische« Basis. Allerdings wurde im deutschen Kontext die Akzeptanz (oft auch Toleranz im Sinne von stiller Duldung) öffentlich sichtbarer Formen des Islam sehr viel unterschiedener artikuliert als in Frankreich. In diesem Kapitel werde ich nach einer knappen Übersicht über den Entstehungskontext der deutschen Kopftuchdebatten die beiden wichtigsten Argumentationsfiguren herausarbeiten. In Kapitel 4 wird sich zeigen, dass sowohl die im Rückgriff auf das christlich-abendländische Erbe der Verfassung zum Ausdruck kommende Ablehnung öffentlich sichtbarer Formen des Islam (hier des Kopftuchs) als auch die Argumentation der verfassungsmäßig verankerten religiösen Pluralität aus dem vergleichsweise eng verflochtenen Verhältnis von Kirchen und Staat in Deutschland resultieren.

In beiden Ländern fördern die Kopftuchdebatten die blinden Flecken und ausschließenden Mechanismen bei der Diskursproduktion und -zirkulation über Muslime und den Islam in der Öffentlichkeit zutage. Die dominanten Diskurse beider Länder beanspruchen in jeweils spezifischer Weise, universelle Werte zu vertreten, und offenbaren dabei eigens ihre »kulturelle Imprägnierung« (Habermas 1993: 181). Sie legen die Regeln fest, wer für wen spricht, über was und mit welchen Prämissen, wer die Macht der Definition innehat bzw. wem es ermöglicht wird, öffentlich gehört zu werden, und wem dieses Privileg verwehrt bleibt. Da sich meine Untersuchung nicht auf die strukturellen Aspekte der Diskursanalyse beschränken soll, werde ich mich im Verlauf des ersten Teils auch mit der Funktionsweise und den Ausschlussmechanismen der (deutschen und französischen) Öffentlichkeit auseinandersetzen. Dabei wird es um die Mechanismen der Diskursproduktion und -zirkulation und deren Wege zur Gesetzgebung gehen. Ebenso versuche ich, die Logik der Teilhabe oder des Ausschlusses bestimmter Akteure am öffentlichen Diskurs und die Rolle von Experten zu beleuchten. Es wird bei der Diskursanalyse mit anderen Worten nicht nur um das Gesagte gehen, sondern auch um das *Nichtgesagte* oder vielmehr um das, was in der Öffentlichkeit kein Gehör findet.

Im zweiten Teil, der mit Kapitel 5 beginnt, rücke ich die individuellen Stimmen Kopftuch tragender junger Frauen ins Blickfeld. Die verschiedenen Bedeutungen dieses Symbols aus der Perspektive der jungen Musliminnen skizzierend, werde ich zunächst zeigen, dass die Kopftuchpraxis für diese jungen Frauen keinen passiv adaptierten oder blind kopierten Brauch darstellt, sondern dass es sich um eine bewusste Affirmation zur islamischen Tradition handelt. Entscheidend sind dabei zwei Aspekte, die ich gesondert voneinander untersuchen werde: einerseits der Wunsch, als Muslimin öffentliche Sichtbarkeit zu erlangen, und andererseits das Bestreben, das Gebot von Sittsamkeit zu wahren. Bereits hier wird gelegentlich auf die unterschiedlichen Dimen-

sionen des Kopftuchtragens in Deutschland und Frankreich einzugehen sein. Denn, wie zu zeigen sein wird, generieren verschiedene nationale Kontexte bei den Frauen unterschiedliche Nuancen bei der Interpretation dieses Symbols, und entsprechend wird die religiöse Praxis unterschiedlich erlebt, mobilisiert und öffentlich eingefordert. Diese Unterschiede lassen sich auf den jeweils unterschiedlichen Umgang mit dem Kopftuch und mit dem Islam allgemein in der Öffentlichkeit zurückführen.

Die Untersuchung der Bedeutungen und Werte, die die jungen Frauen dem Kopftuch zuschreiben, wird mich zum nächsten Kapitel (6) führen, in dem ich mich näher mit den von den Frauen zum Ausdruck gebrachten Interpretationen von Geschlecht und Geschlechterrollen auseinandersetze. Dieser Aspekt macht am deutlichsten sichtbar, wie die jungen Frauen traditionelle Formen von religiöser Autorität und männlicher Dominanz durch Re-Interpretationen des Islam von innen heraus hinterfragen, an einigen Stellen aber zugleich bestätigen. Dem Traditionsverständnis von MacIntyre und Asad folgend, werde ich hier nachzuweisen versuchen, wie die Frauen Traditionen mit Rückgriff auf den Islam redefinieren, anstatt sich allmählich davon zu lösen. Ähnlich wie auch in anderen (islamisch geprägten) Kontexten basieren diese Re-Interpretationen auf einer Ablehnung von »Bräuchen« zugunsten eines »reinen«, »authentischen« Islam.

Während die Diskurse der jungen Frauen in beiden Ländern im Hinblick auf ihr Geschlechterverständnis nur geringfügig differieren und trotz innerer Widersprüche im Rahmen islamischer Traditionen bleiben, ist ihr Selbstverständnis als Bürgerinnen Frankreichs bzw. Deutschlands deutlicher von den jeweiligen Diskurstraditionen der beiden Gesellschaften geprägt. Kapitel 7 beschäftigt sich mit diesen Unterschieden und bekräftigt einmal mehr durch die Perspektive des Individuums meine Einwände gegenüber einer allzu schemenschnittartigen Gegenüberstellung zweier klar voneinander abweichender Staatsbürgerschafts- und Integrationspolitiken.

Alle Ergebnisse der beiden Hauptteile zusammengekommen, zeigen meine Befunde im Schlusskapitel (8), dass die öffentlichen Diskurse über das Kopftuch und damit auch über Muslime allgemein in beiden Ländern bislang nicht in der Lage waren, die Komplexität der Lebensentwürfe junger Muslime hinreichend zu berücksichtigen, vor allem weil diese Diskurse nach wie vor in Dichotomien verharren. In beiden Ländern sind die jungen Frauen weder vollständig »assimiliert«, noch lehnen sie die Gesellschaften gänzlich ab, sondern engagieren sich vielmehr in komplexen Aushandlungsprozessen und Kompromissen.

Teil 1:
Die Kopftuchdebatten
in Deutschland und Frankreich

Kapitel 1:

Die Sakralisierung des Säkularen:

Die französische Kopftuchdebatte

Bereits vor 1989 berieten sich Pädagogen, die Schulleitung und der Stadtrat des Pariser Vorortes Creil für über zwei Jahre, wie mit muslimischen Schülerinnen umzugehen sei, die sich weigerten, ihr Kopftuch im Unterricht abzunehmen. Am 4. Oktober 1989 schließlich beschloss der Direktor einer Mittelschule (*Collège*), drei mit Kopftuch bedeckte Schülerinnen von der Schule zu verweisen. Er begründete seine Maßnahme damit, dass das islamische Kopftuch nicht etwa »Folklore« sei, sondern religiöse Vorschrift und eindeutig »proselytisch« (*Libération*, 7.-8.10.1989; *Le Monde*, 7.10.1989). Rechtlich legitimierte er sein Vorgehen mit einem Rundschreiben von 1937, wonach jedes politische oder religiöse Bekenntnis in öffentlichen Bildungseinrichtungen untersagt sei.¹

Die Sanktionsmaßnahme war schon zu jener Zeit nichts gänzlich Neues, hatte es doch bereits zuvor an anderen Schulen Verweise gegeben. Das Ereignis wäre denn auch möglicherweise in der Presse in der Rubrik »Verschiedenes« versickert, hätte ihm nicht *SOS Racisme*² mit seiner Klage vor dem obersten Schulministerium zu einer weitreichenden Publizität verholfen (*Libération*, 7.-8.10.1989). Fortan sollte die sogenannte *affaire du foulard* im Licht der Medien stehen und die Gemüter der französischen Öffentlichkeit lange Zeit bewegen. Zunächst kritisierten Vertreter antirassistischer Vereine die Schul-

1 Der sogenannte *circulaire Jean Zay* untersagte »alle Formen politischer oder konfessioneller Propaganda in der Schule und jeglichen Proselytismus« (vgl. www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/laicite/fondements-juridiques-laicite.shtml, letzter Zugriff 26.8.2006).

2 *SOS Racisme* wurde 1984 vor dem Hintergrund ansteigender rassistischer Angriffe von der sozialistischen Regierung ins Leben gerufen mit dem Ziel, aktiv gegen Rassismen in der französischen Öffentlichkeit vorzugehen.

verweise (*Libération*, 20.10.1989). Auch religiöse Repräsentanten, darunter Kardinal Lustiger oder der Rektor der Pariser Moschee (Si Hamza Boubakeur) riefen anfangs noch zu Toleranz gegenüber religiöser Differenz auf (*Libération*, 20.10.1989; *La Croix*, 21.10.1989). Zurückhaltend blieben zu Beginn die Parteien, abgesehen vom rechtsextremen *Front National*, der rasch seine Begeisterung über die Maßnahme bekundete (*Le Quotidien*, 18.10.1989). Danielle Mitterrand, die Ehefrau des ehemaligen Präsidenten François Mitterrand, und der damalige Bildungsminister Lionel Jospin brachen schließlich das Schweigen der etablierten Parteien und verurteilten das Vorgehen der Schulleitung (*Libération*, 26.10.1989). Vor allem Jospin erntete damit harsche Kritik sowohl aus konservativen Kreisen als auch aus dem eigenen Lager.³ Durch die besänftigenden Worte Jospins, die Schule sei nicht da, »um auszuschließen, sondern um aufzunehmen«, sah sich schließlich auch eine Reihe namhafter Philosophen veranlasst, aktiv in die Diskussion einzusteigen und für ein härteres Vorgehen gegen Kopftuch tragende Schülerinnen zu kämpfen (*Le Nouvel Observateur*, 2.-8.11.1989).⁴ Andere Intellektuelle reagierten, wieder andere antworteten darauf. Angeheizt wurde die Kontroverse durch eine Demonstration für das Kopftuch von rund 700 Muslimen in der Pariser Innenstadt (*Le Quotidien*, 23.10.1989). Es gab Talk-Runden mit Politikern, Intellektuellen, Geistlichen und Lehrern. Ein Zeitungsbericht folgte dem anderen. Befragungen sollten die Meinung der Bevölkerung zum Kopftuch ergründen. Kurzum, die Frage nach der Legitimität des Kopftuchs an Frankreichs Schulen wurde vom »fait divers« zum »fait de société«, wie es Antonio Perotti und France Thépat (1990: 61) formulierten.

Die Debatte ebte nur zögerlich ab und flammte ein weiteres Mal 1994/1995 auf, als der *circulaire Bayrou* beschlossen wurde, der erstmals eine rechtliche Regelung vorsah. Dieser Erlass resultierte im Prinzip aus dem ersten politisch-wissenschaftlichen Streit und ist der Versuch eines Kompromisses. Er garantiert die Freiheit des »Kultes in der Öffentlichkeit«, sofern es sich um keinen »provokativen Akt, um Proselytismus oder Propaganda« handelt. Die Formulierungen waren vage genug, um für beide Seiten ausreichend akzeptabel und inakzeptabel zugleich zu sein. Doch wurde das Rundschreiben häufig als eine Empfehlung für einen restriktiven Umgang mit dem Kopftuch

3 Für besonderes Aufsehen sorgte dabei der Auftritt zweier Abgeordneter, die verschleiert zu einer Fraktionssitzung kamen (*Le Quotidien*, 23.10.1989; *Le Quotidien*, 27.10.1989).

4 Die Verfasser des an Jospin gerichteten, offenen Briefes waren Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Catherine Kintzler und Elisabeth de Fontenay. Dieser Brief trug erheblich zur Spannung der Diskussion bei, nicht nur weil er von bekannten Intellektuellen verfasst wurde, sondern auch durch seinen polemischen Tonfall.

gedeutet. Und in der Tat bietet das Gesetz sehr viel eher eine Legitimationsgrundlage zum Kopftuchverbot für Schülerinnen als alle bisherigen Gesetze.⁵

Weil es sich beim *circulaire Bayrou* nur um eine administrative Empfehlung und nicht um ein Gesetz handelte, war damit die Kopftuchfrage rechtlich noch nicht geklärt. Im Frühjahr 2003 kam es zu einer dritten Welle der Kopftuchdebatte, erneut ausgelöst durch Mädchen, die Kopftuch tragend im Unterricht erschienen. Auch die Aufforderung des Innenministers Nicolas Sarkozy auf einer Veranstaltung der *Union des Organisations Islamiques de France* (UOIF) im April 2003 an alle muslimischen Frauen, für Passfotos ihre Kopftücher abzunehmen, ließ den politisch-wissenschaftlichen Konflikt wieder aufflammen (vgl. Bowen 2004a). Vor allem initiierte dies erneut Bemühungen der Regierung, dem »Kopftuchproblem« in Frankreich endgültig ein Ende zu setzen. Hierfür richtete der französische Präsident Jacques Chirac die sogenannte *Commission Stasi* (vgl. *Le Monde*, 19.12.2003; Bericht der *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République* 2003) ein, ein Expertengremium, das umfassende Strategien beim Umgang mit religiösen Symbolen im Unterricht, aber auch genereller mit religiös-kultureller Pluralität im Bildungswesen ausarbeiten sollte. Dafür wurde eine Vielzahl unterschiedlicher gesellschaftlicher Akteure, von Wissenschaftlern über Lehrer bis hin zu muslimischen Aktivisten, angehört.⁶ Aufgrund des Berichts dieser Kommission kündigte Chirac im Dezember 2003 die Einführung eines generellen Verbots von »auffälligen religiösen Symbolen« an Staatsschulen an (*Le Monde*, 19.12.2003). Diese von einer überwältigenden Parlamentsmehrheit unterstützte Entscheidung wurde schließlich im Februar 2004 mit einem Gesetz verabschiedet (*Le Monde*, 22.2.2004),⁷ das seit Herbst 2004 in Kraft ist. Mit diesem allgemein verbindlichen Verbot des Kopftuchs als »ostentativem religiösem Symbol« erlangte die Kopftuchfrage in Frankreich auch eine neue juristische Dimension.

Beobachtete Saddek Rabah (1998: 161) bereits bei der zweiten Debatte aufseiten der strikten Kopftuchgegner einen verstärkt ideologischen Gebrauch des Laizitätsbegriffs und eine Polemisierung des Tonfalls, so ließ die jüngere Debatte eine vehementere Ablehnung des Kopftuchs und eine ungekannte Radikalisierung der Sprache erkennen (siehe Bouamama 2004; Tévanian 2005; Lorcerie 2005). Françoise Lorcerie behauptet sogar, dass sich ein »ultra-laizistischer Konsens« (2005: 20) erst in dieser Etappe und insbesondere im Zuge der Anhörungen während der *Commission Stasi* herauskristallisiert

5 Zur juristischen Diskussion zur Kopftuchfrage siehe Gaeremynek (1992); Coq (1995); Poulter (1997); De Galember 2006.

6 Kritische Analysen zur Funktions- und Wirkungsweise der *Commission Stasi* bieten Bouamama (2004); Tévanian (2005); Lorcerie (2005) oder Asad (2006).

7 Das Gesetz wurde von 494 Abgeordneten befürwortet, 36 stimmten dagegen und 31 enthielten sich.

habe. Auf der anderen Seite verfestigten sich allerdings die Stimmen, die für eine kritische Reflexion des laizistischen Grundsatzes eintraten und ein generelles Kopftuchverbot entschieden ablehnten. Abgesehen von diesen graduellen Veränderungen, auf die ich im Verlauf der Analyse näher eingehen werde, haben sich die Diskursstrukturen im Laufe der verschiedenen Etappen der Debatte aber nicht grundlegend verändert. Diese Kontinuität legitimiert es einerseits, die verschiedenen Beiträge und Etappen der Kopftuchkontroverse in einem Schritt zu untersuchen und dabei etwaige Veränderungen zu berücksichtigen. Andererseits wird dadurch deutlich, dass die in den Debatten auftauchenden Diskurse nicht auf einen spezifischen historischen Moment reduziert oder als Resultat eigentümlicher Dynamiken öffentlicher Kontroversen interpretiert werden können, sondern recht festen diskursiven Regeln folgen, die nicht auf einen bestimmten zeitlichen Augenblick beschränkt sind.⁸

Auffällig ist nicht allein der facettenreiche Inhalt der Debatten, sondern auch die Tatsache, dass sich scheinbar fest gefügte Loyalitäten verflüchtigten. »Rechte« und »linke« Fronten gingen quasi ineinander über. An einigen Punkten sind die Stimmen gegen das Kopftuch von Vertretern des extrem rechten Randes kaum zu unterscheiden von jenen, die sich einst zu Verteidigern der Dritten Welt ernannt und den antikolonialen Befreiungskampf unterstützt hatten. Vertreter konservativer Parteien neigten zuweilen dazu, gegenüber bedeckten Frauen Sympathien zu äußern, während erklärte Feministinnen wortstark gegen das Kopftuch argumentierten.

Obgleich dies nicht den Schwerpunkt der Analyse bildet, ist es in diesem Zusammenhang natürlich wichtig, die Mechanismen der Wissensproduktion und -zirkulation durch die Kanäle der Massenmedien in Rechnung zu stellen, die die Aufmerksamkeit und Teilnahme eines breiten Publikums erst möglich machen. Die vergleichsweise hohe Beteiligung und Betroffenheit von Akteuren, die zuvor entweder nichts zur Problematik zu sagen hatten oder schlicht an der Frage der Präsenz von Muslimen in Frankreich nicht interessiert waren, lässt sich nicht begreifen, ohne die Rolle und enorme Macht der Massenmedien zumindest im Blick zu behalten (hierzu Bouamama 2004). In diesem konkreten Fall wurden die Medien vor allem zum Katalysator, um Informationen und Meinungen über den Zustand der französischen Gesellschaft und die damit verbundene Pluralisierung von Religion öffentlich zu artikulieren.

8 So könnte man die aufgeheizte Stimmung und den polemischen Tonfall der ersten Debatte von 1989 noch auf vorangegangene Ereignisse wie beispielsweise die *fatwa* Ayatollah Khomeinis gegen Salman Rushdie oder die Mobilisierungserfolge der algerischen islamistischen Bewegung zurückführen. Ähnlich könnte man die jüngste Diskussion als Folge einer allgemeinen Furcht gegenüber islamisch legitimiertem Terrorismus deuten, der mit dem 11. September 2001 seinen Höhepunkt erlangte. Eine solche Betrachtung erweist sich jedoch angesichts der Kontinuität der Diskurse als reduziert.

Dies muss als Ausdruck substanzieller Veränderungen und Erweiterungen der Möglichkeiten von Produktion, Zirkulation und Konsum von Diskursen betrachtet werden, bei denen die Massenmedien eine Schlüsselfunktion einnehmen.

Bei der konkreten Beschäftigung mit den Inhalten dieses »Medienereignisses« lassen sich grob zwei Typen von Diskursen identifizieren. Der erste »dominante Diskurs« argumentierte vehement gegen die Präsenz des islamischen Kopftuchs an staatlichen Schulen, während der zweite »Minderheitsdiskurs« Alternativen zu einem vollständigen Verbot des Kopftuchs anzubieten versuchte und zugleich anderen Mustern der Selbst- und Fremdbeschreibung folgte. Ähnlich wie bereits der Schulleiter in Creil im Jahr 1989 rekurrierten beide Diskurszirkel auf das Laizitätsprinzip, entweder um gegen das Kopftuch zu argumentieren oder um die jungen bedeckten Frauen zu verteidigen. Diese kontrastierenden Interpretationen bedürfen zunächst eines näheren Blicks auf die jeweiligen Implikationen des Laizitätsbegriffs und anschließend einer Analyse der Deutungen des islamischen Kopftuchs und allgemeiner der Präsenz des Islam in Frankreich.

Laïcité als Gegenbegriff zum sichtbaren Islam: Der »dominante Diskurs«

Ich möchte mit dem ersten Diskurszirkel beginnen, dessen Autoren das islamische Kopftuch nicht nur als ein Hindernis, sondern gar als einen inhärenten Widerspruch zum Laizitätsprinzip interpretierten. Welche Konnotationen verbanden also jene Autoren mit dem Laizitätsbegriff, die sich strikt gegen das Kopftuch wandten? Anders gefragt: Wie konnten Kopftücher ein Prinzip in Frage stellen, das das französische Selbstverständnis für so lange Zeit geprägt hat? Es sollten zunächst zwei Beobachtungen festgehalten werden. Einerseits unterzog dieser Diskurszirkel den Begriff nur selten einer genaueren Betrachtung und benutzte ihn stattdessen als Sammelbegriff für eine Reihe von normativen Grundannahmen. Trotz dieses elastischen Gebrauchs verwendeten die Autoren den Laizitätsbegriff andererseits nicht als interpretierbare und dynamische Kategorie, sondern als etwas Feststehendes und Unverhandelbares.

Inhaltlich fällt zunächst die Grenze auf, die die Autoren zwischen privater und öffentlicher Sphäre zogen: Bestenfalls im Privatbereich seien religiös-kulturelle Unterschiede zu akzeptieren. Angelehnt an eine positivistisch-rationale Version von Laizität forderten die Kommentatoren eine Trennung zwischen innerem und äußerem Kult, alles Religiöse aus dem öffentlichen Raum verbannend. Den »rituellen Handlungen«, deren Platz die Privatsphäre sei, setzten sie die »zivilen Handlungen« entgegen, wie es der Anthropologe Maurice Druon formulierte (*Le Figaro*, 6.10.1994). Nach diesem Verständnis wer-

den Individuen nur auf der Basis ihrer Identifikation mit universalistischen Werten der Öffentlichkeit als vollständige und gleiche Bürger der nationalen Gemeinschaft anerkannt. All jene Elemente, die nicht in diese Konzeption hineinpassen, werden aus dem öffentlichen Raum verbannt, der sich im konkreten Fall unter dem Mikrokosmos der staatlichen Schule subsumierte. Der Philosoph Alain Finkielkraut, der sich im Verlauf der verschiedenen Etappen rege an der Debatte beteiligte, brachte dies mit seinem Vorschlag auf den Punkt, wer den öffentlichen Raum betrete, solle »seine Ursprünge in der Garderobe lassen« (*Le Quotidien*, 15.11.1989).

Eine solch strikte Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre impliziert vor allem eine recht klare Vorstellung von einem Gegensatz zwischen politischen und religiösen Elementen, wonach Religion als rein private Angelegenheit betrachtet wird. Eine Reihe von Autoren übertrug diese Privatisierungsforderung auf Muslime in Frankreich, die sich am Vorbild des französischen Christentums orientieren und religiöse Bezüge zum Islam auf die Privatsphäre reduzieren sollten. Jean-Jacques Descamps (Parlamentsdebatte vom 10.2.2004) von der konservativen *Union pour un Mouvement Populaire* (UMP) drückte die damit einhergehenden Prämissen deutlich aus:

»Frankreich war in den letzten fünfzig Jahren ein Land des Asyls. Diese Immigranten, von denen einige für uns gekämpft haben, sind hier mit ihren Kindern, ihrer Kultur und ihrer Religion. Wir sind ihnen die Integration schuldig, vorausgesetzt sie respektieren unsere Gesetze, unsere Fahne, unsere Marseillaise. Wir müssen ihnen helfen, sich an unseren Lebensmodus anzupassen und dem integristischen Virus zu entsagen.«

Hier zeichnen sich Parallelen zum politisch-akademischen Diskurs über die Institutionalisierung des Islam in Frankreich ab, der ungefähr analog zur ersten Kopftuchdebatte einsetzte und seither fester Bestandteil der französischen Islampolitik ist (vgl. von Krosigk 2000; Frégosi 2005; Peter 2006). Nachdem in der Öffentlichkeit etwa seit Ende der 1980er Jahre die Bedeutung des Islam für muslimische Einwanderer in Frankreich erkannt wurde, bestand das erklärte Ziel vor allem darin, Muslime von ihren Herkunftsbindungen zu entkoppeln und eine spezifisch französische Variante des Islam auszuprägen.⁹

9 Die politischen Initiativen dafür begannen bereits in den 1980er Jahren, konkretisierten sich aber vor allem seit Beginn der 1990er. Seither regten Politiker eine ganze Reihe von konkreten Maßnahmen an, um gemeinsam mit Vertretern muslimischer Organisationen entweder verbindliche Leitlinien für einen einheitlichen Islam oder für eine zentrale Islamvertretung in Frankreich auszuhandeln (hierzu von Krosigk 2000; Frégosi 2004). Die bereits 1989 mit der Entstehung des *Conseil de Réflexion sur l'Islam en France* (CORIF) in die Wege geleitete Initiative französischer Politiker, in Frankreich eine repräsentative Islamorganisation zu errichten, hat nach jahrelangen Verhandlungsbemühungen im Frühjahr

Die Strategie der Nationalisierung des Islam besteht seither darin, vor allem jene Akteure zu fördern, die sich an säkularen Normen orientieren und die öffentliche Sichtbarkeit des Islam auf ein Minimum zu reduzieren versprechen. Die jüngst von einigen Politikern vorgeschlagenen Leitlinien zum Übergang des »Islam in Frankreich« (*Islam en France*) zum »Islam von Frankreich« (*Islam de France*) bekräftigen dieses Ideal und können als aktuellstes Beispiel gelten (hierzu Kastoryano 2003; Bowen 2004c; Caeiro 2005). Während in Deutschland die Befürworter eines »Euro-Islam« (Tibi 2000) oft das gute Beispiel der christlichen Reformation als Vorbild für den Islam anführen, rekurren französische Autoren bevorzugt auf die Laisierung unter Muslimen und beschwören eine »Republikanisierung« des französischen Islam (Motchane 1999/2000).

Die Merkmale dieser säkularen Norm sind in den Prinzipien der französischen *laïcité* und dem ihr eigenen universalistischen Ethos verankert. Eines seiner markantesten Elemente ist das Aufklärungsprinzip der Vernunft, das als etwas durchweg von religiösen Bezügen Getrenntes gedacht wird. Nur auf der menschlichen Vernunft basierende Gesetze – die dieser Auffassung nach naturgemäß für alle Bürger gelten – sind demnach Merkmal des generellen Wohls und allgemeinen Willens. Diesen strikten Trennungsgedanken brachte der Anthropologe Emmanuel Todd (*Télérama*, 16.11.1994) beispielsweise in recht plakativer Weise hervor, indem er den Muslimen in Frankreich vorschlug, ihre »Religion ein wenig zu vergessen«.

In einem Essay zum neorepublikanischen Diskurs in Frankreich zeigt Michael F. Leruth (1998), wie dieses Laizitätsverständnis mit einer »Vergangenheitsglorifizierung« verbunden ist, so vor allem mit dem Versuch, den Geist der Dritten Republik wiederzubeleben. Hier wurde versucht, die Öffentlichkeit zu neutralisieren und jegliche Formen von Religiosität durch überzogene Versionen der von Rousseau geprägten »Zivilreligion« zu ersetzen (vgl. Nora 1984; Nicolet 1992). In diesem Sinne überrascht es kaum, dass in der Kopftuchdebatte die Französische Revolution als unterstützender historischer Marker für die Einheit von »Nichtgläubigen« gegenüber frommen Muslimen herangezogen wurde. So entstand das Bild von einer durchweg säkularisierten und rationalen Öffentlichkeit, die dank dieses historischen Einschnitts von allen spirituellen Bezügen befreit worden war. An diesem Bild hat wohl kaum ein Autor engagierter mitgezeichnet als der Philosoph Régis Debray (*Le Point*, 30.11.1989; *L'Express*, 15.1.2004), der parallel zu seiner Beteiligung an der Kopftuchdebatte in den Medien schließlich ein Buch zur Problematik vorlegte (2003). Zweifellos inspiriert von den Festlichkeiten zum 200-jährigen Jubiläum der Französischen Revolution behauptete Debray während der

2003 zur Gründung des *Conseil Français du Culte Musulman* (CFCM) geführt (Amiraux 2003; Terrel 2004; Frégosi 2004).

ersten Kopftuchdebatte (*Le Point*, 30.11.1989), in Frankreich sei »Gott liquidiert, nachdem wir den König geköpft und aus der Vernunft, dem Wissen unsere einigende Transzendenz gegen den Glauben gemacht haben«. Jedwede Formen von Religion, die von diesem Verständnis abwichen, sollten daher durch das Prinzip der Vernunft ersetzt werden, das zugleich als wertneutrale Kategorie und für alle französischen Bürger als gleichermaßen verbindlich erachtet wurde. Die hier verfochtene strikte Trennung zwischen Vernunft und Glauben ist jedoch von einigen Widersprüchen durchdrungen, nicht zuletzt weil durchaus eine Resakralisierung des öffentlichen Raumes mit religionsähnlichen Elementen deutlich wird (hierzu weiter unten in diesem Kapitel; vgl. auch Asad 2006).

Die favorisierte strikte Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre setzt nicht nur ein Verständnis von Öffentlichkeit voraus, das gänzlich von allem Religiösen entkoppelt ist. Es basiert auch auf einem ganz spezifischen Neutralitätsverständnis. Demnach verstanden die Autoren *laïcité* nicht allein als Prinzip, das die konfessionelle Neutralität in öffentlichen Einrichtungen garantiert. Das Neutralitätsgebot wurde ausgedehnt auf Personen, die diese Einrichtungen nutzen. Diese Anmerkung ist wesentlich, auch weil sie einen wichtigen Unterschied zum deutschen Kopftuchfall kennzeichnet, in dem es allein um die Neutralität des »Staates« – repräsentiert durch die im staatlichen Dienst stehende Beamtin – ging (vgl. Kap. 3). Im französischen Fall wurde der öffentliche Raum jedoch als Ort gedacht, der auch vor den Partikularismen seiner eigenen Bürger zu schützen sei, die diesen Raum ja überhaupt erst konstituieren. Die beanspruchte Neutralität umschließt folglich alles, was in die Idee einer »gemeinsamen Welt« (*monde commun*) hineinpasst, wie Alain Finkielkraut es mehrfach ausdrückte (*Le Monde*, 25.1. u. 14.11.1989; *Le Quotidien*, 15.11.1989; *Le Point*, 16.10.1989).

Im Zentrum des hier verfochtenen republikanischen Prinzips steht der Individualismus, dem die Vorstellung von einer aus einzelnen und autonomen Wesen zusammengesetzten Gesellschaft zugrunde liegt. Unter Berufung auf eine universalistisch geprägte Konzeption von Wertneutralität des öffentlichen Raumes werden diese Individuen von allen Gemeinschaftsbezügen freigesprochen, die abstrakt-politische Identifikationskriterien überschreiten. Kulturelle Konformität schien sogar zur Voraussetzung für rechtliche Gleichheit zu werden. Zugang zur Bildung sollten nur jene haben, die sich in das bestehende Wertesystem einfügen. Wenn jedoch von Gleichheit die Rede ist, so müsste prinzipiell allen Mitgliedern der Gesellschaft zugestanden werden, gleiche Chancen zu haben, die kulturelle Öffentlichkeitssphäre mitzubestimmen. Damit würden auch die Ansprüche von Muslimen zur Geltung kommen. Auch sie müssten als konstituierende Akteure des öffentlichen Raumes mitbedacht und anerkannt sein – es sei denn, die zugrunde liegende Version des Gleichheitsprinzips ermöglicht es einer dominanten Mehrheit, die kulturellen

Inhalte des öffentlichen Raumes in ihrem Sinne asymmetrisch zu interpretieren.

Das diesem universalistischen Ethos entspringende Bild von einer »gemeinsamen Welt« konstruierte einen laizistischen Konsens, der als inkompatibel mit partikularistischen Ansprüchen galt und offenbar nur durch das öffentliche Sichtbarwerden des Islam – symbolisiert durch das Kopftuch – ins Wanken geraten ist. Die Beiträge des Philosophen Guy Coq sind hierfür symptomatisch:

»Wir können davon ausgehen, dass der Kampf der Islamisten gegen die *laïcité* die Situation verändert hat. Zuvor hat es einen Begriffsgebrauch gegeben, eine Art ungeschriebene Tradition der religiösen Zurückhaltung in der Schule, einen Konsens der Diskretion [...]. Die wirklich Verantwortlichen sind die politisch-religiös Manipulierenden, die den Gebrauch [der *laïcité*] mit dem einzigen Ziel sakralisieren, eine Integration zu verhindern, die ihren anti-republikanischen Kommunitarismus stört.« (*Libération*, 6.11.1996)

Die Anthropologin Camille Lacoste-Dujardin (*Témoignage Chrétien*, 14.4. 1994) argumentierte auf ähnliche Weise und machte den »Panislamismus« als Störfaktor einer französischen Einheit verantwortlich: »Aus der kommunitaristischen Perspektive radikalisiert sich das Projekt der Zerschlagung der französischen Nation durch den supranationalen oder panislamistischen Anspruch auf den *hijāb*, der für alle Muslime gleichermaßen eingefordert wird.«

Was bei solchen Behauptungen allerdings unerwähnt bleibt, ist die Frage, welche Elemente willkommen waren und welche zu den verdächtigen religiös-kulturellen Ausdrucksformen gehörten, was also zur »gemeinsamen Welt« als zugehörig deklariert wird und was nicht. Ebenso unklar bleibt, was genau eine »zivile« und was eine »rituelle« Handlung ausmacht, wie allgemein auch die Grenze zwischen »privat« und »öffentlich« recht vage bleibt. Bei der Suche nach Antworten auf diese Fragen werden einige der Inkohärenzen dieses Diskurses deutlich. Die Trennung von privat und öffentlich erweist sich an entscheidenden Punkten als sehr viel verschwommener, als es zunächst erscheint. Und auch die Linie zwischen dem Religiösen und der Vernunft ist keinesfalls so eindeutig, wie von den meisten Vertretern dieser Position behauptet und ersehnt. Hier nähern wir uns gleichsam einem Widerspruch, der sich durch die gesamte Geschichte des französischen Republikanismus zieht. Obgleich eine völlige Neutralisierung und eine Abwesenheit des Religiösen im öffentlichen Raum eingefordert werden, erfolgt doch eine Resakralisierung der Öffentlichkeit durch laizistische Elemente. So betrachteten im konkreten Beispiel einige Autoren staatliche Bildungseinrichtungen als »sakrale Sphären« (Guy Coq, *L'Express*, 5.12.1996) und insistierten, dass diese Orte der gleichen Disziplin und Unterwerfung bedürften wie spirituelle

Orte (Debray in *Le Point*, 30.11.1989 und 2003; André Glucksmann et al., *Le Nouvel Observateur*, 2.-8.11.1989; François Bayrou, *Le Nouvel Observateur*, 9.-15.11.1994; Alain Finkielkraut in *L'Arche*, No 544-545, Nov. 2003). In einem Interview setzte beispielsweise der ehemalige Innenminister François Bayrou im Hinblick auf die jeweils angemessenen Verhaltensregeln Moscheen und Synagogen mit Staatsschulen gleich (*Le Nouvel Observateur*, 9.-15.11.1994): »Der Respekt muss gegenseitiger Natur sein. Ich würde es auch peinlich und arrogant finden, wenn jemand eine Moschee besucht, ohne vorher die Schuhe auszuziehen.« Alain Finkielkraut (*L'Arche*, No 544-545, Nov. 2003) führte ein ähnliches Argument an: »Aber die Schule ist auch ein sakraler Ort. Vor der Kultur hat man sich zu verbeugen, den Kopf zu beugen, und ich denke, das kann man von allen erwarten.«

Hier wird die staatliche Schule, die zuvor noch als strikt neutralisiertes und der Öffentlichkeit zugängliches Terrain galt, auf die gleiche Ebene wie religiöse Institutionen gestellt, die in Frankreich bekanntermaßen private Einrichtungen sind. Auf diese Weise verschwammen die Grenzen zwischen »zivilen« und »rituellen« Handlungen. Guy Coq (*L'Express*, 5.12.1996; *Témoignage Chrétien*, 20.12.1996) war ähnlich explizit und unterschied zwischen »öffentlichen Räumen« und »öffentlichen Schulen«. Erstere galten noch als Zwischenräume für private und öffentliche Angelegenheiten und räumten dem Individuum einen gewissen Freiraum für persönliche Ausdrucksformen ein, während Letztere vollständig zur öffentlichen Domäne zählten. Durch die Vermittlung »republikanischer Werte« sollte hier gegenüber den Bürgern eine größere Kontrolle ausgeübt werden als in anderen öffentlichen Einrichtungen:

»Es ist klar, dass an einem geschlossenen Ort wie dem Klassenzimmer, der für die Öffentlichkeit nicht zugänglich ist, Religionsfreiheit begrenzt ist, die Möglichkeiten, seine religiösen Bezüge zu äußern, erfordern dort eine gewisse Diskretion.« (*L'Express*, 5.12.1996)

Ihren eigenen Forderungen von der Offenheit und Neutralität der staatlichen Schule widersprechend, neigten die Autoren mit ihren Argumenten dazu, diese Institutionen und damit das laizistische Prinzip zu sakralisieren. Damit ist dieser Diskurs ein einschlägiges Beispiel für eine Deutung der *laïcité*, die quasi-religiöse Züge aufweist. James Skillen (1998: 73), der die von einer strikten Trennungsideologie gekennzeichnete Interpretation von Religion auf allgemeiner Ebene analysiert, erinnert: »Während diese Position beabsichtigt, abweichende Auffassungen von Religion aus dem öffentlichen Leben zu verbannen, erweist sie sich als höchst unreflektiert gegenüber ihrem eigenen, zutiefst verwurzelten religiösen Verständnis, das sie anderen aufzuzwingen versucht.« Ebenso wie bei der ambivalenten Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Raum ist auch die hier zugrunde liegende Idee von Neu-

tralität der Öffentlichkeit weitaus weniger selbstverständlich, als die meisten Autoren dieses Diskurses eingestanden.

Der Übergang von Abstraktion zu Konkretisierung und von Abgrenzung zu Protektion des laizistischen Prinzips wird auch deutlich beim häufigen Gebrauch von Kollektivsingularen wie »unser laizistischer Staat« (Debray, *Le Point*, 30.11.1989), »unsere Werte« (Glucksmann, *L'Express*, 17.11.1994), »unsere Republik« (Coq, *Libération*, 6.11.1996) oder »unser laizistisches Modell« (Patrick Weil, *Recherche Socialiste*, 23.6.2003). Diese Demarkierungen entlarven nicht nur die »kulturelle Imprägnierung« des französischen Nationalstaates. Sie können auch als Indikatoren eines geschlossenen Gemeinschaftsverständnisses gelten, das rhetorisch all jene ausgrenzt, die nicht als Mitglieder dieser nationalen Einheit definiert werden (hier Kopftuch tragende Frauen), sofern sie nicht die »dominanten Normen unseres Landes annehmen«, wie es der Leiter der *Commission Stasi* bereits 1989 formulierte (Bernard Stasi, *Libération*, 21.-22.10.1989).

Parallel zur geforderten Anpassung an die französische Norm behaupteten die meisten Autoren allerdings, Muslime seien generell unwillig und unfähig, aus ihren eng gefassten Gemeinschaftsbezügen auszutreten. Demnach war das Kopftuch das offenkundigste Zeichen dieser »kommunitaristischen Logik«, wie Gilles Kepel (*Le Monde*, 30.11.1989) es formulierte. Diese Logik, fuhr Kepel fort, setze das Individuum unter Druck, sich den starren Regeln der Gemeinschaft unterzuordnen, wie der Fall *Rushdie* deutlich gezeigt habe (siehe auch Kepel, *Libération*, 27.10.1994; *La Vie*, 27.10.1994). Andere sprachen etwas nachdrücklicher von der »kommunitaristischen Pest« (Maxime Rodinson, *Le Monde*, 1.12.1989), von »aggressiven Gemeinschaften« (Maurice Druon, *Le Figaro*, 6.10.1994) oder von »sektiererischem Kommunitarismus« (Alain Hayot, *L'Humanité*, 27.10.1994), von dem Frankreich heimgesucht werde.

Hier wird das Individuum auf seine gemeinschaftlich-religiösen Bezüge reduziert, sobald es Werte, Rituale, Symbole oder religiöse Praktiken in die Öffentlichkeit trägt, die von der Norm abweichen. Seine Einzigartigkeit und eigene Handlungskompetenz werden ihm somit aberkannt, obwohl doch gerade das verfochtene Ideal den Bürger, den *Citoyen* als autonomes, losgelöstes Wesen denkt. So isolierten die Autoren die vom Standard abweichenden kulturellen Eigenschaften eines Menschen faktisch aus dem gesamtgesellschaftlichen Kontext. Ähnlich wie bei der rigorosen Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre wird auch hier genau genommen ein Ansatz mit doppelten Standards deutlich, mit dem öffentlich artikulierte religiöse oder kulturelle Bezüge gemessen werden. Dieser Ansatz beruht auf einer Unterscheidung zwischen willkommenen und illegitimen Partikularismen. So entsteht eine Trennlinie zwischen nichtkonformen Muslimen und französischem Gemeinschaftswesen. Erstere gehören der Kategorie privat an, ihr Handeln ist

rituell und kommunitaristisch. Die Mehrheitsgesellschaft indessen – hier in Form der Schule – bildet den öffentlichen Raum. Sie ist differenzblind und reproduziert kulturneutrale Einzelwesen, die sich kulturneutrales Wissen aneignen. Derlei Reduktionen sind vor allem brisant, weil sie eine Unterscheidung zwischen Normalität und Deviation sowie separate Einheiten konstruieren, die beliebig mit Attributen ausgestattet werden können. Erstaunlich ist vor allem, dass die Autoren mit diesen recht eindeutigen Grenzziehungen selbst genau das taten, was sie am meisten verurteilten: Sie konstruierten separate Gemeinschaften.

Dieser Mechanismus resultiert primär aus einer besonderen Vorstellung von Muslimen als externe Andere. Doch bleiben wir vorerst noch bei der internen Logik dieses Diskurses, die in der Verteidigung des französischen Individualismus verankert ist und im Zusammenhang mit der Kopftuchfrage vor allem von linken Intellektuellen aktiviert wurde. Die Distanz, die diese Kommentatoren rhetorisch zwischen ihren eigenen Vorstellungen und dem mutmaßlich geschlossenen Gemeinschaftssinn von Muslimen herstellten, ermöglichte es ihnen, ihre eigenen Vorstellungen von Individualismus aufzuwerten. Eine politische Strategie, die über die Anerkennung des Individuums hinausging, würde, so die Argumentation, der französischen Tradition des abstrakten Universalismus widersprechen. Charakteristisch für diesen Diskurs sind folglich eine protektionistische Rhetorik gegenüber dem französischen Integrationsmodell und eine recht konsistente Zurückweisung einer selbstkritischen Reflexion oder Revision gegenüber der ausschließenden Wirkung, die dieses Modell möglicherweise mit sich bringt.

Dies wird auch und vor allem deutlich bei der häufigen Bezugnahme auf Gesellschaften, die eine andere Integrationspolitik eingeschlagen haben. Bevorzugt war hier vom »angelsächsischen Modell« die Rede, das Gemeinschaften durch eine gezielte Differenzpolitik unterstützte. Dem setzte man die Macht des Individuums entgegen, das von jedweden Gemeinschaftsbezügen frei zu sein schien, die außerhalb des gesamtgesellschaftlichen Bezugsrahmens lagen. Wer keine »Mikrogesellschaften« wolle, schrieb Anne Kriegel (*Le Figaro*, 5.10.1989), »muss mit allen Mitteln die Prinzipien, Methoden und Werte der Republik verteidigen«. Der Negativbezug zu angelsächsischen Gesellschaften beim Umgang mit Einwanderung und kultureller Pluralität ist in der Tat recht geläufig in Frankreich (vgl. Leruth 1998; Favell 1998; Fassin 1999). Er dient vor allem dazu, das republikanische Modell Frankreichs aufzuwerten und in einen eindeutigen Kontrast zu anderen Einwanderungs- und Integrationspolitiken zu stellen. Dabei findet allerdings keine substantielle Auseinandersetzung mit diesen durchaus heterogenen Gesellschaften statt. Vielmehr wird durchweg auf die negativen Effekte verwiesen. Dies macht sich nicht zuletzt bei dem Begriff des »Kommunitarismus« bemerkbar, der in Frankreich beliebig und inflationär im Gebrauch der Medienöffentlichkeit zir-

kuliert, ohne dass dabei die Komplexität oder die Ursprünge Berücksichtigung fänden.¹⁰ So degradierte »Kommunitarismus« allmählich zu einem Kampfbegriff, unter den gegenwärtig alle negativen Effekte eines partikularistischen Gemeinschaftssinnes subsumiert werden.

Eines der geläufigsten Themen beim Negativverweis auf angelsächsische Einwanderungspolitiken ist die Sorge um eine »Gettoisierung« der Gesellschaft. Dies ging in den Kopftuchdebatten teilweise so weit, dass soziale Realitäten, wie die Existenz von problematischen *banlieues*¹¹ mit einer hohen Einwandererdichte am Rande der Großstädte, entweder ignoriert oder durch die Kontrastierung zwischen angelsächsischen und französischen Modellen schlicht verschwiegen wurden. Michel Rocard (*Le Figaro*, 9.11.1989) beispielsweise behauptete, die angelsächsische Einwanderungspolitik fördere eine »Logik von Gettos, und dagegen kämpft die französische Regierung vehement, auch mit Hilfe von sozialen Wohnungsprogrammen und Stadtplanung, vor allem in der Pariser Region. Frankreich arbeitet immer für die Integration, und die Zeit arbeitet immer für die Freiheit.«

Einer der aktivsten Befürworter des »französischen Modells« des Individualismus auch über die Kopftuchdebatte hinaus ist zweifellos der Anthropologe Emmanuel Todd, der sich vornehmlich mit Familienstrukturen in Europa beschäftigt hat. Nachdem er sein Buch *Le destin des immigrés* (1994) publiziert hatte, in dem er drei Modelle der Einwanderungspolitik miteinander vergleicht (die angloamerikanische, deutsche und französische), beteiligte sich Todd vor allem an der zweiten Welle der Kopftuchdebatte 1994. Seine Beiträge können als beispielhaft für eine engagierte Aufwertung des französischen Republikanismus mit Hilfe von Negativreferenzen gegenüber der Poli-

10 Ursprünglich ging es dabei um eine politisch-theoretische und zugleich komplexe Auseinandersetzung zwischen »Liberalen« und »Kommunitaristen« in Amerika, die sich nach der kontroversen Veröffentlichung von John Rawls Werk *A Theory of Justice* (1972) entzündete. Auf die darin verfochtene Idee vom atomaren Einzelwesen und einer universal gültigen Gerechtigkeit reagierend, kristallisierte sich eine Bewegung heraus, die mit dem Label »Kommunitarismus« versehen wurde. Vertreter dieser Denktradition sind Charles Taylor, Michael Sandel oder Alasdair MacIntyre und, etwas abgeschwächt, Michael Walzer. Die Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte ist also in erster Linie eine Auseinandersetzung zwischen Philosophen, wobei sie teilweise auch von praxisnahen Denkern wie Amitai Etzioni aufgegriffen wurde. Sie ist im Prinzip nur aus dem angloamerikanischen Kontext eines ausschweifenden Liberalismus der späten 1970er Jahre zu begreifen. Der Gebrauch des Begriffs in der französischen Öffentlichkeit hat jedoch mit dieser wissenschaftlichen Diskussion nichts gemein.

11 *Banlieue* bedeutet wörtlich Vorort, hat aber im Zuge der Entstehung von Sozialbauten in den 1960er und 1970er Jahren zunehmend einen negativen Beigeschmack erhalten. Unter *banlieues* sind gegenwärtig vor allem räumlich und wirtschaftlich unattraktive Außenbezirke mit einer hohen Dichte von sozial unterprivilegierten Bevölkerungsschichten zu verstehen (vgl. Dubet/Lapayronnie 1992).

tik anderer Einwanderungsländer gelten. Als Experte des Feldes eingeführt, neigte Todd besonders deutlich dazu, Analyse und Populismus miteinander zu vermischen, um »unser Modell« (*L'Express*, 17.11.1994) aufzuwerten:

»Die Toleranz der Briten basiert in Wahrheit auf einer differenzialistischen Mentalität, sprich auf der Vorstellung von unterschiedlichen Rassen [sic!], die voneinander getrennt sein sollten [...]. Im Gegensatz dazu liegt in Frankreich eine universalistische Voraussetzung zugrunde: Wenn die Menschen sich ähnlich verhalten wie wir, gut, dann sind sie willkommen! Wir sind für die Mischung, für die Vermengung verschiedener Menschen. Und dies ist nicht vereinbar mit dem Erhalt von Einwandererkulturen. Wir predigen die Universalität der Menschen.«

Bemerkenswert an dieser Argumentation ist vor allem die Ambivalenz zwischen der beanspruchten Offenheit gegenüber Vermischung und Pluralität und der Behauptung einer vorkonstituierten französischen Einheit, in die sich Immigranten einfügen hätten. Andernfalls, so argumentierte Todd weiter, müsse man sie »einladen französisch zu werden« (ebd.). Hier offenbart sich deutlich ein exklusives Verständnis von Staatsbürgerschaft, das sich zugleich in einer universalistisch-inklusive Rhetorik präsentiert. Zuweilen schwingt dabei auch ein patriotischer Unterton mit, wie beispielsweise bei François Bayrou (*Le Nouvel Observateur*, 9.-15.11.1994), der betonte, er sei »stolz auf das, was wir sind. Unsere Idee von *laïcité* ist einmalig und wird von aller Welt bewundert.« Emmanuel Todd (*Télérama*, 16.11.1994) hob noch deutlicher die »Größe des Universalismus« hervor, der »nicht auf Unterschiede schaut, sondern die Gemeinsamkeiten sieht«.

Die Verurteilung und Zurückweisung angelsächsischer Demokratiemodelle schuf somit neben dem »internen« einen »externen« Anderen und diente insbesondere dazu, die französische Integrationspolitik vor Veränderungsdruck zu schützen. Wie der Soziologe Adrian Favell (1998: 82) schreibt, liegt hier ein geläufiger Mechanismus zugrunde:

»[D]ie Verteidigung dieser Konzeption ist nicht nur vom internen Wunsch getrieben, eine nationale Einheit und eine Begrenzung der Mitgliedschaft zu erreichen und herzustellen. Sie ist in vielerlei Hinsicht auch an die Adresse der internationalen Gemeinschaft gerichtet und soll die Überlegenheit der französischen Konzeption garantieren und abgrenzen. Somit besteht die Konsolidierung dieses paradoxerweise nationalistischen Universalismus im ständigen Selbstvergleich mit dem, was als abweichendes Modell von Nationenbildung und sozialer Integration anderer liberaler Nationen präsentiert wird – Porträts der anderen, die so sehr auf Stereotypen basieren, dass sie dumm sind.«

Die Verteidigung der französischen Tradition beim Umgang mit religiöskultureller Vielfalt und das Verbot bestimmter religiöser Bekenntnisse wur-

den zumeist als ein Akt der Generosität präsentiert, der die jungen Frauen letzten Endes begünstigen solle. Zur Illustration sei noch einmal ein Zitat von Todd herangezogen:

»Seit der Affäre von Creil 1989 kann die Bejahung der Assimilierung, also die Zurückweisung des Schleiers als das Gegenteil von Rassismus gelten, der sich nur repressiv äußert: ›Ihr habt nicht das Recht das Kopftuch zu tragen‹, sagen wir zu den jungen Mädchen. Die wahre Botschaft würde hinzufügen: ›Weil wir wollen, dass ihr französisch wie alle anderen werdet und unsere Söhne zum Mann nehmt.‹«

Paradoxerweise wird hier ein Akt, der sich offenkundig gegen den Willen der betroffenen Frauen richtet, als ihr Vorteil umgedeutet. Hier tritt eine zutiefst paternalistische Haltung zutage, die den jungen Frauen eigenständiges Handeln abspricht und sie letztlich für unmündig erklärt. Damit weist der Diskurs eines der typischen Merkmale moderner Machttechnologien auf, wie sie vor allem Foucault (z.B. 1980; 1999) untersucht hat. Um das Wohl des einzelnen Bürgers bemüht, greifen Machtdiskurse bis in den intimsten Bereich des Individuums, um selbst den Körper zu kontrollieren, zu überwachen und dabei letztlich eine Normalisierung von Differenz zu erwirken. Selbst wenn hier eine Intention des »Befreiens« und des Individualisierens zugrunde liegen mag, erweist sich die Argumentation doch als ein recht massiver Eingriff und als eine disziplinierende Praxis, die der eigenen Rhetorik von Freiheit und Autonomiegewinn diametral entgegensteht.

Der Diskurs blieb bezeichnenderweise recht vage, wenn es um eine genauere Charakterisierung dessen ging, was es bedeute, französisch »wie alle anderen« zu werden, oder was genau die französische »nationale Identität« kennzeichne, von der so häufig die Rede war. Das Hauptelement des hier zugrunde liegenden Verständnisses vom »Franzosentum« war vor allem seine Abgrenzung von anderen Formen der Mitgliedschaft, entweder durch interne Andere (in Form des »Kommunitarismus«) oder durch externe Andere (in Form von anderen Staatsbürgerschafts- und Integrationsmodellen). Bei genauem Hinsehen verbirgt sich hinter dem hier verfochtenen Ideal der Laizität ein universalistisch geprägter Nationalismus. Wie in anderen Versionen des Nationalismus beanspruchten die Autoren eine interne Homogenität der französischen Gesellschaft, die offenbar allein durch religiös-kulturelle Partikularismen von Muslimen in Frage gestellt wurde. Ich möchte nun einige Schlüsselemente zusammenfassen, um die Frage zu beantworten, welcher Begriff von *laïcité* diesem Diskurs zugrunde liegt.

Das Laizitätsverständnis dieses Diskurszirkels ist in einer französischen Tradition des Republikanismus verwurzelt, der im Verlauf der Debatte in seiner extremsten und wohl ausschließlichen Variante wiederbelebt wurde. Zusammenfassend lassen sich zwei bezeichnende Elemente festhalten. Einer-

seits separierten die Autoren den Begriff aus seinem gegenwärtigen gesellschaftlichen Bezugsrahmen und interpretierten ihn ahistorisch. Zum anderen griffen sie Elemente heraus, mit deren Hilfe sie die Laizität zu einem Ideal und identitätsstiftenden Bestandteil der französischen Gesellschaft konstruierten. Die Wenigsten erläuterten also ihr Verständnis von Laizität näher – was zu erwarten gewesen wäre, rekurierten sie doch auf diesen Begriff, um ihre Ablehnung gegen das Kopftuch zu legitimieren. Stattdessen überluden sie das Konzept mit anderen Begriffen, die für die Abgrenzung zu öffentlichen Formen des Islam günstig erschienen. So blieb das Konzept vage genug, um einer imaginären französischen Gemeinschaft Anknüpfungspunkte zu liefern; und doch war es eindeutig genug, um eine bestimmte Kategorie von Muslimen auszuschließen, sobald diese ihre Religion öffentlich zum Ausdruck brachten und einen Platz für den Islam in der französischen Gesellschaft einzufordern begannen.

Damit enthüllt dieser Diskurszirkel vortrefflich die paradoxen Eigenschaften des abstrakten Universalismus, wie sie beispielsweise Autoren wie Étienne Balibar und Immanuel Wallerstein (1988) oder auch Farhad Khosrokhavar (1997) pointiert dargelegt haben. Zwar wird behauptet, das einzelne Individuum werde in ein globales kulturneutrales Netz eingeschlossen. Bei näherem Hinsehen ist jedoch nur das inbegriffen, was sich nicht als partikularistisch erweist und nicht von der Norm abweicht. Der abstrakte Universalismus kann, indem er die Homogenisierung der Öffentlichkeit auf das Extremste einfordert und vorantreibt, als problematischsten Effekt mit sich bringen, dass alles Fremde und Unbekannte auf Ablehnung stößt. Denn jede von der universalistisch gesetzten Norm abweichende Differenz wird als unpassend, störend und gefährlich abqualifiziert. Gerade darin besteht die Paradoxie des Universalismus. Jedes Merkmal, das von der »Wertneutralität« abweicht, hat im öffentlichen Raum keinen Platz. Indem diese Merkmale aber als andersartig definiert werden, wird die Differenz zugleich benannt und damit zu einem gewissen Grad auch fixiert. Nur wer von einem stabilen Begriff der Öffentlichkeit ausgeht, ihre Inhalte und Kommunikationsmodi als determiniert und Veränderungen trotzend erklärt, kann abweichende Partikularismen überhaupt erst enthüllen. Der abstrakte Universalismus lehnt in seiner Rhetorik jede Form von Differenz ab, konstruiert dabei aber auf zweierlei Weise eigenmächtig Differenz: indem eine eigene nationale Gemeinschaft geschaffen wird – wenngleich in ein individualistisch und abstrakt-politisches Kleid gehüllt. Dieser Gemeinschaft wird eine gemeinsame Lebensweise unterstellt, ein gemeinsamer Sinn vom guten Leben und ein gemeinsam geteilter Wertkonsens. Auf der anderen Seite fallen all jene aus dem Netz dieses Gebildes, die sich darin nicht einordnen lassen. Ihre Differenz wird damit letzten Endes ebenso vereinheitlicht wie die eigene Gemeinschaft. Die auf diese Weise entstandene Polarität wird noch deutlicher in Erscheinung treten, wenn wir nun

zu den Inhalten, Merkmalen und Elementen übergehen, mit denen das islamische Kopftuch beschrieben wurde.

Das Kopftuch als Symbol für stabile Differenz

Gab es bei der Frage nach den Bedeutungen der *laïcité* noch eine relative Meinungs- und Argumentationsvielfalt, so herrschte bei der Deutung des Kopftuchs weitgehend Einigkeit. Zwar gaben hier und da schlichtende Stimmen zu bedenken, es sei nicht rechtens, durch Kleidervorschriften in das persönliche Leben einzugreifen, man solle die Bedeutung des Kopftuchs nicht überbewerten oder nicht alle jungen Frauen seien »Islamistinnen«. Diese Äußerungen wurden jedoch mit der weitaus häufigeren Überzeugung konfrontiert, es handele sich beim Kopftuch nicht um den Ausdruck einer persönlichen Entscheidung, sondern um eine durchdachte Strategie der Anhängerinnen einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung.¹² Zudem war die Furcht verbreitet, dem Kopftuch würden andere Forderungen folgen, die eine stetige Unterminderung der laizistisch verfassten Gesellschaftsstruktur mit sich brächten. Die Ängste zogen derart weite Kreise, dass sogar Autorinnen wie Julia Kristeva (*Le Figaro*, 24.11.1989; 1990) dieses religiöse Symbol aus der Öffentlichkeit verbannt wissen wollten. Kristeva hatte kurz vor der ersten Kopftuchdebatte eine Art Chronologie des Umgangs mit dem Fremden in westlichen Gesellschaften verfasst (1988) und in diesem erfolgreichen Werk dazu aufgerufen, die Fremdheit bei sich selbst anzuerkennen, »um mit den Unterschieden der Anderen zu leben« (ebd.: 290). Aus einer laizistisch-feministischen Perspektive argumentierend, distanzierte sie sich im Rahmen der Kopftuchdebatte allerdings deutlich von solchen Forderungen und argumentierte, dass diese Art von Differenz die Grenzen des Tolerierbaren überschreite.

Zwei wesentliche Aspekte, die für die Produktion von muslimischer Andersartigkeit entscheidend sind, möchte ich vorab betonen. Auffällig ist einerseits eine Vermischung von Kontexten. So wurde zumeist keine Unterscheidung gemacht zwischen in Frankreich lebenden Muslimen und Muslimen aus islamisch geprägten Ländern. Auf der anderen Seite war vornehmlich vom Islam als religiösem System und weniger von Muslimen als konkreten Individuen die Rede, was bereits auf eine Einschränkung des Subjekts hinweist und Generalisierungen erleichtert. Auf eine Betrachtung von Muslimen als soziologische Kategorie, sprich als Menschen, die in verschiedenen Kontexten zu verschiedenen Zeiten und in diesem Fall *in* Frankreich leben, wurde zumeist zugunsten einer Kategorisierung des Islam »als solchem« verzichtet. Dies

12 Bezeichnenderweise wurden Kategorien wie »fundamentalistisch«, »islamistisch« oder der in Frankreich geläufige Begriff »integralistisch« nicht näher bestimmt.

wird allein bei der Terminologie deutlich. So wurde aus dem Kopftuch rasch ein islamischer Schleier oder ein *hijab* und aus dem islamischen Schleier ein *tschador* (vgl. Boyer 1993).¹³ Die Vermischung von Kontexten wird auch durch ein fest umrissenes Bildrepertoire deutlich, das Analogien zusätzlich nährte. So waren Bilder von schwarz verhüllten, schreienden Frauen in der Presse durchaus keine Seltenheit.

Eine solch vereinheitlichende Darstellung ist gewiss nichts Ungewohntes. Man könnte sie auch schlicht als Ausdruck einer Vorliebe für das Spektakuläre betrachten, die für »journalistische Rituale« (Rabah 1998: 154) typisch ist. Bemerkenswert beim vorliegenden Beispiel ist allerdings, dass diese Rituale hier keineswegs auf Journalisten beschränkt blieben, sondern auch von anderen Akteuren bedient wurden, so vor allem von sogenannten Experten. Damit entspringt der Sensationsgebrauch von Sprache und Bildern keiner Unschuld oder Zufälligkeit, sondern diente vor allem dazu, spezifische Formen und Ausdrucksweisen des islamischen Kopftuchs in Frankreich zu dekontextualisieren und zu externalisieren. Die Praxis der Verschleierung wurde in Frankreich reduktiv als ein Instrument der Frauenunterdrückung präsentiert, wie es aus bestimmten islamischen Kontexten bekannt ist, in denen die Verhüllung verbindliche Vorschrift ist und Nichtverhüllung sanktioniert wird. Das Erscheinen des Kopftuchs auf der französischen Bildfläche war für die Autoren also gewissermaßen ein Spiegelbild der Entwicklungen in islamisch geprägten Ländern, in denen der »neue Fundamentalismus«¹⁴ virulent und die Verschleierung der Frau nach und nach staatlich erzwungen und kontrolliert wurde.

Es ist entscheidend zu betonen, dass selbst in dieser Hinsicht kein bemerkenswerter Unterschied zwischen der ersten und den nachfolgenden Wellen der Debatten zu verzeichnen ist. Dies verdeutlicht noch einmal die Kontinuität dieses Diskurses und die Hartnäckigkeit der Argumente. So waren zwischenzeitlich eine ganze Reihe von soziologischen Untersuchungen veröffentlicht worden, in denen junge Kopftuch tragende Frauen zu Wort kamen, deren Stimmen die Behauptungen dieses Diskurses Punkt für Punkt widerlegten. Diese Beobachtung bestätigt die Einschätzung, dass der Diskurs keine zufällig

13 *Tschador* ist wahrscheinlich die unpassendste Bezeichnung für die Kopfbedeckung von Schülerinnen in Frankreich, um die es in der Debatte ging. Der Begriff stammt aus dem Iranischen und bezieht sich allein auf den iranischen Kontext. Es ist definitiv nicht der symbolisch überfrachtete *tschador*, also ein den gesamten Körper verhüllender Umhang, den die zur Debatte stehenden Frauen in Frankreich einforderten. Diese unachtsame Vermischung kann jedoch als bezeichnend für diesen Diskurs gelten.

14 Es würde zu weit führen, hier näher zu erläutern, welche unterschiedlichen Implikationen der Fundamentalismusbegriff haben kann, um den es sich in der Kopftuchdebatte implizit drehte. Wichtige Arbeiten hierzu z.B. Büttner (1996) oder Riesebrodt (2000).

entstandene Formation ist oder dass Überspitzungen, bisweilen auch massive Fehleinschätzungen allein aus einer bestimmten historischen Konstellation, einer aufgeheizten Stimmung oder aus einem Krisenmoment resultieren. Es waren insbesondere die Bilder der verhüllten Frauen in der revolutionären Phase Irans mit ihren Mobilisierungskämpfen, die sich im Bewusstsein vieler Intellektueller und Politiker eingepägt hatten. Eine Reihe von Autoren fragte denn auch vor allem während der ersten Debatte, warum es in Frankreich anders sein solle, wenn schon im Iran der Siegeszug der »Islamisten« mit der Verhüllung der Frauen in öffentlichen Bildungsinstitutionen begonnen habe (Houshang Nahavandi, *Le Figaro*, 26.10.1989; Jean-Marie Domenach, *Le Quotidien*, 24.10.1989; Djavann 2003). Die Negativreferenzen erweiterten sich im Verlauf der verschiedenen Stufen der Debatten je nach Aktualität vom Iran hin zu Afghanistan. Der Philosoph André Glucksmann zog sehr konkrete Parallelen und warnte vor einer »theokratischen Revolution« und dem »iranischen Import«, den bedeckte Frauen in Frankreich ankündigen würden (*L'Express*, 17.11.1994).

Der vereinheitlichende Diskurs über das Kopftuch als Bedrohung basiert auf zwei verschiedenen Einschätzungen, die sich teilweise miteinander verbanden. Einerseits ging es um die weltweite Mobilisierungskraft islamistischer Bewegungen, andererseits sah man ein autoritär und hierarchisch strukturiertes Familiensystem wirken, das Muslime in Frankreich unverändert reproduzierten. Genau genommen entstanden auf diese Weise zwei Typen Kopftuch tragender Frauen: das unmündige junge Mädchen, das unter Familienkontrolle stand, und andererseits jene Frauen, die offensichtlich eine gewisse Unabhängigkeit vom Elternhaus erlangt, ihre Eigenständigkeit jedoch an organisierte islamische Netzwerke übertrugen hatten. Welche Merkmale wurden nun beiden Typen zugeschrieben, und was sagt dies wiederum über das Verständnis der Autoren vom Islam in Frankreich aus?

Das Kopftuch als Symbol für anthropologische Differenz

Der erste Typ von bedeckten Frauen wurde vor allem von anthropologisch geschulten Wissenschaftlern porträtiert, die für die »Unterdrückung der Frau im Islam« klar determinierte Familienstrukturen verantwortlich machten. Der Anthropologe Emmanuel Todd (*Télérama*, 16.11.1994) beispielsweise bezog sich auf jüngste Ergebnisse seiner Untersuchung und kontrastierte »französisch-westliche« und »muslimisch-arabische« Familienstrukturen. Todd konzentrierte sich dabei auf die »muslimische Endogamie«, die der westlichen, von Gleichheitssinn beherrschten »Exogamie« gegenüberstehe (*L'Express*, 17.11.1994; vgl. auch *Frankfurter Rundschau*, 26.3.1998). Erstere machte er als Hauptursache für den Fortbestand von Differenzen bei Muslimen in Frank-

reich verantwortlich, so vor allem für ein patriarchalisches Geschlechterverständnis. Todds Beiträge dienten als einschlägige Dokumente für die Inszenierung von Unterschieden zwischen »zwei anthropologischen Systemen« (wie er selbst es nannte), die die französische Mehrheitsgesellschaft und Muslime in zwei separate Einheiten unterteilte:

»Das westliche System ist egalitär und partnerschaftlich (beide Elternteile haben dasselbe Gewicht, Männer und Frauen sind gleichberechtigt) und exogen: Abkömmlinge heiraten nicht innerhalb der Verwandtschaft, sondern außerhalb der Familie. Das arabische Familiensystem hingegen ist patriarchalisch (allein der Vater zählt) und endogen ausgerichtet (es privilegiert Heiraten zwischen Cousins und Cousinen oder zwischen der lokalen Gruppe). Diese anthropologischen Unterschiede erschweren für Maghrebiner die Integration erheblich. Für sie ist Integration mit enormen Anstrengungen verbunden. Dennoch integrieren sie sich erstaunlich gut.«

Die behauptete Männerdominanz in arabischen Gesellschaften, die in Frankreich durch autoritäre Familienstrukturen reproduziert werden würde, wurde wiederum verantwortlich gemacht für die Reproduktion eines passiven Typus muslimischer Frauen. Hier nähern wir uns einem Meilenstein der Polaritätskonstruktionen dieses Diskurses, nämlich der Konstruktion einer spezifischen weiblichen muslimischen Identität. Diese zeichnete sich nicht nur durch Unterdrückung und Passivität aus, sondern auch dadurch, dass sie das exakte Gegenbild zum konstruierten Idealtyp einer aktiven, emanzipierten und autonomen französischen Frau bildete. Die Feministin Elisabeth Badinter (*Le Nouvel Observateur*, 9.-15.11.1989), die im Zusammenhang mit der Kopftuchdebatte recht aktiv für das republikanische Ideal eintrat, betonte:

»Der Schleier ist ein Symbol für die Unterdrückung eines Geschlechts. Eine Jeans mit Löchern zu tragen oder gelbe, grüne oder blaue Haare zu haben, ist ein Akt der Befreiung von sozialen Konventionen. Ein Tuch auf dem Kopf zu tragen ist dagegen ein Akt der Unterwerfung. Diese wird das gesamte Leben der Frauen bestimmen. Ihre Väter oder Brüder suchen ihnen die Ehemänner aus, und sie werden in ihren Häusern eingeschlossen sein und nur häusliche Arbeiten verrichten.«

In den Augen dieser Autoren implizierte das Kopftuch also eine ganze Reihe von sozialen Konventionen und Mechanismen der Kontrolle, der bedeckte Frauen unausweichlich unterworfen waren. Für diese Auffassung ist insbesondere das diesem Diskurs zugrunde liegende statische Islamverständnis verantwortlich. Ein weiterer Grund besteht aber sicher auch in einer spezifischen Version des Feminismus, die hier vertreten wurde. So ist die aktive Teilnahme von Feministinnen an der Kopftuchdebatte wohl nur vor dem Hintergrund einer Tradition des universalistisch-egalitären Feminismus verständlich (hierzu Abu-Lughod 2002 oder Mahmood 2004), der bezeichnenderweise

in Frankreich stark vertreten und häufig mit einem besonders formalistischen Laizitätsverständnis verbunden ist. Elisabeth Badinter (*L'Arche*, No 549-550, Nov.-Dec. 2003) brachte dies in einem Interview auf den Punkt, in dem sie proklamierte: »Feministisch heißt laizistisch.« Wie bereits in Badinters vorherigem Zitat anklingt, erscheinen die Prämissen dieses feministischen Verständnisses recht reduktiv. So argumentierte auch Camille Lacoste-Dujardin: »In Frankreich, wo Frauen schon immer Zugang zur Öffentlichkeit hatten, erlaubten uns schon unsere Großväter ›mit Haaren‹ auszugehen.« (*Témoignage Chrétien*, 14.4.1995) Bemerkenswert an diesem Argument ist nicht nur eine recht verzerrte Selbstwahrnehmung über den vermeintlich »immer schon da gewesenen Zugang« für Frauen zur Öffentlichkeit. Wenngleich dies nicht das Anliegen dieser Untersuchung ist, so sei hierzu die kurze Anmerkung erlaubt, dass Frankreich erst 1945 das aktive und passive Wahlrecht für Frauen eingeführt hat und damit im europäischen Vergleich deutlich Nachzügler war. Auffällig an der Einschätzung Lacoste-Dujardins oder Badinters ist auch, dass das Egalitätsverständnis hier auf äußere Erscheinungsformen reduziert bleibt. Mehr noch, die freie Kleiderwahl wird zum signifikantesten Merkmal der weiblichen Befreiung erklärt. Zugleich erfährt diese vermeintliche Freiheit jedoch eine klare Grenze, indem eine fest gefügte Kleidernorm und ästhetische Codes festgelegt werden, an denen die persönliche Freiheit der Frauen gemessen wird und denen sich alle Frauen gleichermaßen unterzuordnen haben. Anders ausgedrückt, eine öffentlich sichtbare Religiosität wird als Einschränkung der Freiheit erklärt, während externalisierte Weiblichkeit zum Freiheitsideal deklariert wird. Auch in dieser Hinsicht war Emmanuel Todd (*L'Express*, 17.11.1994) federführend. Er unterteilte Frankreich in zwei voneinander abweichende Zonen: eine »zentrale«, in der Muslime offen für Repräsentation des Islam eintreten würden, und eine »südliche«, »periphere« Zone, in der sie »assimiliert« seien. Dieser hohe Grad der Assimilierung ließe sich vor allem an der äußeren Erscheinung festmachen: »Es ist hinreichend bekannt, dass wir zum Beispiel am Strand von Toulon eher ›beurettes‹¹⁵ mit freiem Busen sehen werden als bedeckte Mädchen.«

15 *Beur* bzw. weiblich *beurette* ist eine geläufige Bezeichnung für die zweite und dritte Generation nordafrikanischer Einwanderer. Zunächst wurden die *beurs* mit den Attacken und Zerstörungen in den *banlieues* assoziiert. Eine wichtigere Komponente ist allerdings eine »Intelligenzija« (Dubet 1989: 87), die vor allem in den 1980er Jahren entstanden ist. Hier begann die Folgegeneration nordafrikanischer Einwanderer kulturelle Güter wie *Rai*-Musik, Kunst, Literatur oder Filme zu produzieren, in denen sie sich kritisch mit ihrer spezifischen Situation als Abkömmlinge arabischer Einwanderer in Frankreich auseinandersetzten. Während diese vage miteinander verbundenen Künstler in Frankreich ihre Ursprünge in den frühen 1980er Jahren hatten, entstand in Deutschland eine vergleichbare Bewegung nahezu zwanzig Jahre später unter dem von Feridun Zaimoğlu (1995 und 1998) initiierten Label *Kanak Attack*.

Die Autoren folgten also einer Logik, die äußere Erscheinungsformen mit Identität gleichsetzt, wobei sie die Zurschaustellung des weiblichen Körpers als Zeichen der Mitgliedschaft zur französischen Gesellschaft und der Freiheit deuteten. Damit reproduzierten sie sämtliche Klischees von einer sexualisierten Öffentlichkeit, die zum Maßstab der Freiheit erkoren wird, dabei jedoch eigenmächtig Unfreiheit und Zwang offenbart (vgl. Foucault 1990). Überdies bestätigten die Kommentatoren mit ihren festgelegten Standards ein unter Muslimen weit verbreitetes Stereotyp, dass die französische Gesellschaft weibliche Sexualität exzessiv zur Schau stelle (siehe Teil 2).

Problematisch ist ferner, dass sich der Diskurs durch die Unfähigkeit seiner Autoren auszeichnete, aus einem normativen Rahmen herauszutreten, der für das zugrunde liegende Ideal von einer »modernen«, emanzipierten Frau verantwortlich ist. Norma Claire Moruzzi (1994: 662; ähnlich auch Hirschmann 1997) weist auf dieses Kernproblem hin, das sie für den geläufigen Trugschluss verantwortlich macht, bedeckte Frauen per se als Opfer von Unterdrückung wahrzunehmen:

»In diesem vermeintlich emanzipatorischen Diskurs der französischen Linken wird während der Kopftuchaffäre eine Untersuchung des politischen Spiels von Geschlecht als sozialem Konstrukt aufgegeben, zugunsten eines normativen (westlichen) Standards der sozialen Identität von Frauen, verglichen mit der jede andere Form von weiblicher kultureller Praxis als unzulänglich empfunden wird.«

Nacira Guénif-Souilamas und Eric Macé (2004) beobachten im Zusammenhang mit der Kopftuchdebatte und mit der Bewegung *Ni putes Ni soumises*¹⁶ in Frankreich vermehrt die Entstehung eines ethnisch definierten Geschlechterverständnisses, das nicht selten rassistische Formen annimmt. Obwohl sich der Diskurs als feministisch bezeichnet, wird hier recht konsequent eines der wesentlichsten Merkmale der feministischen Theorie und Praxis übersehen, nämlich Geschlecht und Geschlechteridentität als strittige und sozial bedingte Kategorien zu betrachten. Stattdessen wird eine ethnisch bzw. religiös begründete Konstante von muslimischer Weiblichkeit einem ebenso fixierten westlich-aufgeklärten Frauenbild gegenübergestellt. Man kann in diesem selbsternannten feministischen Diskurs sogar einen anti-feministischen Impetus entlarven, insofern, als er ein einheitliches normatives Modell

16 Die Bewegung *Ni putes Ni soumises* (deutsch: »Weder Huren noch Unterworfenen«) wurde 2003 mit Unterstützung der Sozialistischen Partei von Fadela Amara ins Leben gerufen. Das Kernziel besteht darin, die Gewaltakte vor allem gegen Frauen in den *banlieues* zu bekämpfen, für die Amara in erster Linie den Trend zur Islamisierung junger Muslime verantwortlich macht. Dem »Islam der Keller mit seiner intoleranten religiösen Propaganda« (Amara 2004: 75) versucht *Ni putes Ni soumises* ein republikanisch-laizistisch geprägtes Egalitätsverständnis entgegenzusetzen.

vorgibt bzw. bestätigt, anstatt vorherrschende Kategorien zu hinterfragen. Wie Guénif-Souilamas und Macé zu bedenken geben, verbirgt sich hier unausgesprochen vor allem ein recht statisches Bild vom muslimischen Mann, der für jegliche Missstände verantwortlich gemacht wird.

Die unterstellte Gefügigkeit gegenüber der islamischen Männerherrschaft beruht vor allem auf dem Mangel an Autonomie und Persönlichkeit, der den Frauen mit Kopftuch unterstellt wurde. Obwohl einige Frauen bereits während der ersten Debatte mehrfach unterstrichen hatten, das Kopftuch aus freien Stücken und aus religiösen Erwägungen zu tragen, wurden sie als Marionetten islamistischer Zirkel betrachtet: »Die Strategie der Islamisten besteht darin, die Frauen nach vorne zu befördern, um so leichter einen Fuß in die Institutionen zu bekommen [...]«, behauptete beispielsweise Juliette Minces (1996: 21; siehe auch Minces 1990). Hier deutet sich bereits ein Übergang zwischen dem ersten und dem zweiten Frauentypus an, der in diesem Diskurs konstruiert wurde. Generell wird hier ein fließender Übergang deutlich von der angenommenen Passivität muslimischer Frauen hin zu ihrer aktiven Teilnahme an einem unterdrückerischen islamistischen System. Während die Frauen in der ersten Deutungsvariante Unterdrückung und Unterwerfung aufgrund eines stabilen Kultursystems passiv reproduzieren, wurde den Frauen des zweiten Typs unterstellt, aktiver Teil der islamistischen Bewegung geworden zu sein.

Das Kopftuch als Ausdruck eines »politischen Islam«

Hier liegt insbesondere ein spezifischer Begriff vom »politischen Islam« zugrunde, der in starkem Kontrast zur Eigendefinition einer laizistischen Öffentlichkeit steht, in der Religion als eine Privatangelegenheit betrachtet wird. Demnach war die Motivation der Frauen, sich zu bedecken, vorwiegend politischer Natur und mit Bekehrungseifer verbunden. Der unterstellte Proselytismus wiederum basierte nach Auffassung der Autoren auf einer im Islam verankerten Verschmelzung von privatem und öffentlichem Leben. Im Gegensatz zur französischen Neutralität schrieb man dem Islam eine im Kern der Religion wurzelnde Absicht zu, die öffentliche Sphäre mit religiösen Elementen und Symbolen zu durchdringen. Das Kopftuch war dafür das deutlichste Zeichen. Es stellte das Postulat der Religionsneutralität nicht nur in Frage, sondern bildete nach dieser Darstellung das exakte Gegenstück dazu. Die Annahme, Kopftuch tragende Frauen seien proselytisch, liegt also nicht allein in der weit verbreiteten Furcht begründet, der Islamismus könne sich in Frankreich ausbreiten und vor allem Muslime mobilisieren. Sie ist auch einer ganz bestimmten Interpretation vom Islam als einer inhärent politischen Religion geschuldet. Diese Deutung wiederum muss mit dem französischen Selbstver-

ständnis als eine auf dem Aufklärungsprinzip einer strikten Trennung der Sphären aufgebaute Gesellschaft in Verbindung gebracht werden, das für den hier zugrunde liegenden Begriff von Religion generell verantwortlich ist (Asad 1993; Koenig 2003).

Dieser Religionsbegriff lässt sich allgemeiner aus der klassischen Säkularisierungsthese heraus begreifen, die auf einem funktionalistischen Ansatz beruht. Demnach sind die Prozesse der Modernisierung durch eine funktionalistische Umorientierung der Gesellschaft gekennzeichnet, die zu einem allmählichen Verschwinden des Religiösen aus der Öffentlichkeit geführt hat. Entsprechend bildet Religion nicht mehr als ein gesellschaftliches Subsystem, das von anderen gesellschaftlichen Feldern, etwa den Sektoren der Politik, der Wirtschaft oder der Bildung abzukoppeln ist (vgl. Luckmann 1991 [1967]). Allgemeiner wird hier ein Ideal der Individualisierung von Religion verfochten, das auf einem post-aufklärerischen Konzept von Religion als semantischer Opposition zu transzendentalen Ideen von Vernunft, individueller Autonomie oder Humanität beruht (vgl. Koenig 2003: 72).

Folglich wurden Schülerinnen, die ihre religiösen Bindungen in öffentlichen Einrichtungen offenbarten, unausweichlich als religiös Eifernde wahrgenommen, weil allein der Akt, Religiosität sichtbar zu machen, den laizistischen Konsens in Frage stellte. Das Label »politisch« reduzierte sich allerdings nicht allein auf das, was öffentlich gemacht wird, sondern wurde vielmehr mit Machtbestreben und sogar mit dem Versuch, das politische Establishment zu unterwandern und zu »islamisieren«, assoziiert. Das Kopftuch als unmissverständlich politisch motiviertes, religiöses Symbol war demnach der Beginn einer Fusion von politischer und religiöser Macht – jener Bereiche, die man in Frankreich 200 Jahre lang mühselig auseinanderdividiert hatte. Daher war auch das von einigen Autoren vorgebrachte Gegenargument, wer Kippa und Kreuz erlaube, könne das Kopftuch nicht verbieten, mit der These widerlegt, dieses religiöse Symbol mit seinem durchweg politischen Charakter sei etwas grundsätzlich Anderes. Wenn die Autoren mit Blick auf das Kopftuch überhaupt von Religiosität sprachen, so vorwiegend im Sinne von politisch-religiösem Eifer oder Fanatismus. Das Kopftuch war, wie André Glucksmann es auf den Punkt brachte, nicht »islamisch, sondern islamistisch« (*L'Express*, 17.11.1994).

Die Zuschreibung von eindeutigen Symboliken des Kopftuchs verdeutlicht ein weiteres Merkmal der Vermischung der Grenzen zwischen privater und öffentlicher Sphäre, das vor allem in der Logik der *Commission Stasi* verfestigt wurde. Die eindeutige und verbindliche Zuweisung von Bedeutungen des Kopftuchs stellt einen bemerkenswerten Eingriff öffentlicher Akteure, ja sogar des Staates in Sphären dar, die in hohem Maße als persönlich oder gar als intim gelten können. Die der *Commission Stasi* zugrunde liegende Idee, dass religiöse Symbole maßgeblich und zuverlässig von öffentlichen Experten

mit Inhalt gefüllt und dann gestattet oder verboten werden können, offenbart nicht nur die Paradoxien der verfochtenen Laizitätsversion, die als strikte Trennung zwischen politischen und religiösen Angelegenheiten imaginiert wurde. Vor allem widerspricht sie der Idee von einer neutralen Öffentlichkeit. An die Stelle der behaupteten Neutralität des öffentlichen Lebens tritt die Regulierung und Kontrolle desselben nach laizistischen Standards. Hier wird ganz eindeutig über die öffentliche Dimension von religiösen Ausdrucksformen entschieden und in einen als geschützt geltenden »Privatbereich« eingedungen. Talal Asad (2006: 16) greift diesen Widerspruch auf:

»Eine Ermittlungskommission der Regierung strebte an, »private« Belange, Bindungen und Empfindungen unter »öffentliche« Prüfung zu nehmen, um deren Gültigkeit für die säkulare Republik einzuschätzen. Hier ermöglicht die Öffentlichkeit, eigentlich Garant der liberalen Demokratie, den Bürgern es nicht, sich kritisch von der staatlichen Macht zu distanzieren. Es ist genau das Gebiet, auf dem Macht ausgeübt wird, um die angemessene Formierung seiner Subjekte zu gewährleisten.«

In der Tat handelt es sich ganz und gar nicht um eine Version von Öffentlichkeit, die von der Kapazität des Individuums ausgeht, sich im öffentlichen Raum frei zu entfalten, sondern um den Versuch, den Inhalt des Diskurses, Kommunikation und Verhaltensweisen in öffentlichen Räumen zu regulieren. Diese interventionistische Politik macht noch einmal deutlich, dass es weniger darum geht, Religion aus dem öffentlichen Leben zu verbannen, als vielmehr darum, Religion, vor allem islamische Praktiken auf eine Weise zu regulieren, dass sie ein bestimmtes, mit der laizistischen Norm konformes Profil annehmen. Dies bestätigt übrigens der Bericht der *Commission Stasi* (2003: 15) eigenhändig z.B. mit folgendem Zitat:

»In der französischen Konzeption ist laïcité nicht allein ein »Grenzposten«, der sich darauf beschränken sollte, über den Respekt vor der Trennung zwischen dem Staat und der Religion zu wachen, über die Politik und die spirituelle oder religiöse Sphäre. Der Staat ermöglicht die Konsolidierung der gemeinsamen Werte, die das soziale Band in unserem Land bilden.«

Bemerkenswert ist auch, wie vielfach leichtfertig vom Kopftuch der Weg hin zu einer generellen Deutung des Islam im Sinne eines stabilen Referenzsystems führte. So wurde das Kopftuch zu einem Symbol, das eine monolithische Deutung des Islam als durchweg politisch motivierte Religion ermöglichte. Mit dieser Islamdeutung entstand ein Gegenpendant zum Christentum, das als gezähmt und konsequent entpolitisiert galt. Hinzu kam ein alarmierender Tonfall, wonach Frankreich als gefährdetes Gebiet erschien: »Für den Islam ist Europa ein Missionsgebiet, ein Kampf, gewiss respektabel, dessen Ziel aber

kein anderes ist, als unseren laizistischen Staat zu zerstören.« (Régis Debray, *Le Point*, 30.11.1989)

Was religiös-kulturellen Gemeinschaften an sich zugeschrieben wurde, fand hier seine Konkretisierung. Die muslimische Gemeinschaft wurde als geschlossenes System präsentiert, das unabhängig von gesellschaftlichen Prozessen fortbestünde. Muslime waren in diesem Verständnis kein Bestandteil des französischen Gemeinwesens und daher klar davon zu unterscheiden. Was sich hinter dem »externen Zeichen«, so Jacqueline Costa-Lascoux (*La Croix*, 28.11.1989), des Kopftuchs im Grunde verbergen würde, sei der Beginn einer (islamischen) Gesellschaft in der (französischen) Gesellschaft.

Die Dekontextualisierung französischer Muslime veranlasste einige Autoren zu recht zweifelhaften Analogien. So war vom Beginn eines »Apartheidregimes« (Nicole Catala, *Le Figaro*, 11.10.1994) die Rede oder von einer »Kolonisierung« Frankreichs (Jelen 1991, zitiert in *Le Monde* 30.11.1994). Solche Vergleiche stellten die delicate Ära des Kolonialismus nicht nur auf den Kopf, sondern schreiben den ehemals Kolonisierten die Rolle der Kolonialmacht zu. Sie legitimierten und reproduzieren darüber hinaus eine in rechtsextremen Kreisen geläufige Rhetorik, wonach Frankreich als Opfer einer Invasion von Immigrantenströmen dargestellt wird. Diese zweifelhafte Vergleichsrhetorik betrieben auch die fünf Philosophen in ihrem offenen Brief mit ihrem viel zitierten und viel kritisierten Verweis auf das »zweite München« (*Le Nouvel Observateur* 2.-8.11.1989):

»Das Kopftuch in der Schule zu erlauben, würde einen diplomatischen Rückzug bedeuten, und zwar keinen beliebigen: den der demokratischen westlichen Mächte vor Hitler 1938 nach der Besetzung des Sudetenlandes.«

Die Interpretation von bedeckten Frauen als politisierte Akteurinnen, die die Infiltration des laizistischen Staates ankündigten, war begleitet von der Annahme, ihre Partizipationsforderungen würden sich gewiss nicht im Anspruch auf das Kopftuch erschöpfen. Wenn dieses religiöse Symbol in öffentlichen Einrichtungen erlaubt sei, würden sich Forderungen nach Polygamie oder weiblicher Genitalbeschneidung anschließen, so die Bedenken vieler Autoren. Eine mildere und sicher angemessenere Version der Interpretation des Kopftuchs als Symbol für weitere Forderungen findet sich im Bericht der *Commission Stasi* (2003: 41), der die Grundlage des 2004 in Kraft getretenen Gesetzes zu »ostentativen religiösen Symbolen« bildete. Hier beschreiben die Autoren Fälle, in denen junge muslimische Schülerinnen sich weigerten, am Sport- oder Biologieunterricht teilzunehmen.

Bei genauer Betrachtung der Argumentationsführung dieses Diskurszirkels lässt sich ein Übergang feststellen von der Einschätzung des Islam als statischem Referenzrahmen, der sich ungeachtet von Zeit und Raum reprodu-

ziert, symbolisiert durch die passive, unterdrückte Frau, zur Interpretation eines Islam »in Bewegung«, symbolisiert durch die aktive, politisierte Muslimin. Vincent Geisser (2003: 30-33) beobachtet eine Verfestigung der zweiten Variante vor allem in den jüngeren Debatten und führt dies auf die Fülle von soziologischen Untersuchungen zurück, die nun selbst von den vehementesten Kritikern nicht mehr ignoriert werden könnten. Während zuvor das Bild vom passiven, unterdrückten Mädchen, das zum Tragen des Kopftuchs gezwungen wurde, die Stellungnahmen bestimmte, seien die Kommentatoren nunmehr dazu übergegangen, den freiwilligen Charakter des Kopftuchtragens anzuerkennen und in ihre Analyse einzubeziehen. Diese Erkenntnis hat Geisser zufolge allerdings nicht zu einer Milderung, sondern im Gegenteil zu einer Konsolidierung von Stereotypen über Kopftuch tragende Frauen geführt. Der Akt der freien Entscheidung für das Kopftuch werde nun nicht mehr als »Konsequenz eines familiären Zwangs betrachtet, sondern als Zeichen eines persönlichen Engagements, also als etwas *Fanatishes*« (2003: 31, Hervorhebung im Original). Das Zitat von Gaye Petek Salom, der Leiterin des Vereins *Elele* (Kulturzentrum für türkische Einwanderer) und Mitglied des *Haut Conseil à l'intégration*, verdeutlicht anschaulich die Bedrohungswahrnehmung, die aus der Erkenntnis des freiwilligen Charakters des Kopftuchs bei vielen französischen Kommentatoren resultierte:

»Wenn man die Sichtbarkeit von religiösen Symbolen im Schulgelände akzeptiert, gestattet man, dass sich kommunitaristische Identitäten herausbilden und partikulare Rechte eingefordert werden. Diese ostentativen Schleier sind die Waffen der Zerstörung des republikanischen Vertrags durch die Hände von radikalen Ideologen, die die Emanzipation und Autonomie dieser jungen Mädchen zu verhindern versuchen.« (zitiert in Lorcerie 2005: 18)

Allerdings sollten interne Variationen des Diskurses nicht ausgeblendet werden, insbesondere im Hinblick auf die Interpretation vom politisierten Islam. Während die meisten der bislang erwähnten Autoren einen kausalen Zusammenhang zwischen den Forderungen der Muslime nach öffentlicher Sichtbarkeit und Unterdrückungsmechanismen herstellten und den Islam dabei durchweg dekontextualisierten, war eine Minderheit von Autoren stärker um eine Analyse bemüht. Sie versuchten, die Gründe für die Anziehungskraft politischer Formen des Islam auf junge Muslime zu ermitteln, und schauten dabei vorwiegend auf soziale Kontexte innerhalb der französischen Gesellschaft.

Einer der aktivsten Vertreter dieser Richtung war Gilles Kepel (z.B. *Le Monde*, 30.11.1989; *Libération*, 6.10.1994; siehe auch 1994). Der Politikwissenschaftler Kepel kann schwerlich unter dieselbe Kategorie gefasst werden wie beispielsweise André Glucksmann oder Alain Finkielkraut. Kepel, der

selbst über Muslime in Frankreich geforscht hat, argumentierte auf der Basis seiner empirischen Kenntnisse sehr viel differenzierter als die meisten anderen Autoren dieses Diskurszirkels. Dennoch neigte auch er zu einer polarisierenden Einschätzung, indem er beispielsweise Begriffe wie »Re-Islamisierung« oder »Kommunitarismus« unreflektiert reproduzierte und dabei auch den politischen Charakter des Kopftuchs innerhalb und außerhalb Frankreichs voraussetzte. Dies wird auch durch seine Position in der *Commission Stasi* deutlich, bei der er für das Kopftuchverbot eintrat.

Während die meisten anderen Autoren dieses Diskurszirkels auf exogene Faktoren verwiesen bzw. politischen Aktivismus als etwas im Islam Verankertes deuteten, kann Kepels Interpretation stellvertretend für eine andere Erklärungsvariante gelten. Hier wird der politische Aktivismus französischer Muslime nicht in erster Linie als etwas ursächlich Islamspezifisches gedeutet, sondern als Reaktion auf soziale Ungleichheit. Wie Kepel ausführlich in seiner Untersuchung *Les banlieues de l'islam* (1987) darlegt, interpretiert er die vermehrte Hinwendung junger Muslime in Frankreich zum Islam vor allem als etwas Reaktives. Er stellt eine direkte Parallele her zwischen der unterprivilegierten urbanen Situation von Migranten und einer Politisierung des Islam, die er als »iranischen Enthusiasmus« (1987: 291) beschreibt. Mit seiner These von der »Re-Islamisierung« muslimischer Jugendlicher hat Kepel einen Forschungstrend vorgegeben, der in Frankreich vor allem in den 1990er Jahren florierte. Aus dieser Sicht wird der Islam als eine Art erfundene Tradition wahrgenommen, die vorwiegend aus einem Gefühl von sozialem Ausschluss entsteht. So plausibel diese Interpretation in einigen Fällen sein mag, auch sie neigt dazu, das Bild von den an sich politisierten Muslimen zu zementieren und reduktive Erklärungen anzubieten, wonach Islamisierung auf das Niveau einer Reaktion herabgesetzt und gänzlich negativ belastet dargestellt wird.

Kepels Interpretation spiegelt ein geläufiges Interpretationsschema wider, das sich auch in anderen Untersuchungen westlicher Kommentatoren und Wissenschaftler über den französischen Kontext hinaus wiederfindet. Wie Armando Salvatore (1999 [1997]: Kap. 8) in seinem genealogischen Ansatz über den Diskurs zum »politischen Islam« herausarbeitet, begannen westliche Wissenschaftler vor allem nach der weltweiten Ölkrise Mitte der 1970er Jahre, von einer »Rückkehr« zu politischen Formen des Islam zu sprechen:

»Islamische ›glaubensbasierte Politik‹ beginnt in dem Moment ein Phänomen zu werden, in dem der autorisierte (hauptsächlich) westliche Beobachter es als eine Notwendigkeit ansieht, darüber zu reflektieren. Es ist dieses ›Wiederaufleben‹ der westlichen Aufmerksamkeit gegenüber dem ›Islam in Bewegung‹, das den Übergang von einer linearen Hermeneutik des Islam zu einer zweidimensionalen Hermeneutik des politischen Islam markiert: Der Islam ist nicht länger eine in sich ge-

schlossene Zivilisation des Textes und des Gesetzes, sondern ein globaler Faktor der westlichen politischen Agenda.« (Ebd.: 143)

Salvatore weist darauf hin, dass die These von einer Rückkehr zu politischen Formen des Islam mit Vorsicht zu betrachten sei, weil sie

»nicht unbedingt auf einer objektiven Einschätzung basiert, wonach sich in muslimischen Gesellschaften politische Aktionen im Namen des Islam vollziehen, sondern eher ein kontrastierendes Bild für die Redefinition von westlicher politischer Subjektivität in Krisenzeiten bereitstellt« (ebd.: 143).

Darüber hinaus bemerkt Salvatore, dass vor allem in den 1980er und 1990er Jahren verwendete Begriffe wie »islamisches Revival«, »Rückkehr« oder »Re-Islamisierung« in erster Linie Schlagworte [sind], die den Weg für eine Vermischung der beiden angeblich untrennbaren Dimensionen von Islam und Politik bahnten«. Im Hinblick auf den französischen Kontext ist eine solche Terminologie ganz offensichtlich noch problematischer, weil es ihr nicht gelingt, die darin enthaltene Dynamik systematisch zu plausibilisieren, abgesehen von dem beschränkt aussagekräftigen Erklärungsmuster der Reaktion auf sozialen Ausschluss. Es würde zu weit führen, hier genau zu prüfen, inwieweit die Interpretation des islamischen Kopftuchs als ein Zeichen für die »Rückkehr« zu einem politischen Islam von globalen Entwicklungen beeinflusst ist, die Salvatore in seiner Untersuchung anspricht. Wichtig an seiner Analyse scheint mir in diesem Zusammenhang aber vor allem die Beobachtung zu sein, dass es sich bei der westlichen Einschätzung über den »politisierten Islam« nicht notgedrungen um eine Reflexion einer realen Situation handelt, sondern auch und vor allem um einen Diskurs über eine solche Situation, der seinerseits von ganz bestimmten Prämissen seiner Träger bestimmt ist.

Der Übergang von der Wahrnehmung Kopftuch tragender Frauen als passive Opfer zu aktiven Akteurinnen lässt sich auch an einer zweifachen Strategie ablesen, die die Autoren anboten, um mit dem Kopftuch in der Öffentlichkeit umzugehen – einem »Symbol für einen Status von Frauen, der für unsere Republik untragbar ist«, wie Guy Coq es ausdrückte (*Libération*, 6.11.1996). Die eine Methode bestand darin, die Frauen zu »retten«, und die andere, sie zu »heilen«. Vor allem beim ersten konstruierten Frauentyp zeigt sich diese Kombination aus Verdammung und Heilungsanspruch, bestand doch der Tenor darin, die Frauen durch französische Egalitätsnormen von der unterdrückerischen Institution der muslimischen Familie zu befreien.

Hier lassen sich interessante Analogien zu anderen Zeiten und Kontexten feststellen. Gerade die Wahrnehmung vom Schleier als unterdrückerischem Mechanismus und das konstruierte Negativpendant zur »befreiten«, »moder-

nen« französischen Frau spiegelt ein Diskursfeld wider, dessen Ursprünge sich bis in die Kolonialzeit zurückverfolgen lassen. Dank der Untersuchungen von Autoren wie Laila Ahmed (1992) oder Frantz Fanon (1965 [1959]) ist heute hinreichend bekannt, dass die Domäne der Frauen im kolonialen Herrschaftsdiskurs und -system eine zentrale Bedeutung einnahm, um den »orientalischen Anderen« als rückständig und frauenfeindlich zu deklarieren und dabei den eigenen Status als »modern«, »zivilisiert« und »progressiv« aufzuwerten. Beide Autoren untersuchen, wie die Kolonialmächte in der von Kolonialismus und Widerstand geprägten soziopolitischen Arena die Verschleierung als Ausdruck einer stabilen kulturellen Differenz des »Orients« und als alarmierendes Signal für den Widerstand gegen die kulturelle Kolonialisierung deuteten. Fanon beschreibt in einem Kapitel eine Episode der französischen Kolonialgeschichte, die bemerkenswerte Parallelen zum hier analysierten Diskurs aufweist. Er untersucht darin, wie Kolonialmächte zu Beginn des Unabhängigkeitskampfes muslimische Frauen zu mobilisieren und davon zu überzeugen versuchten, sich zum Wohle und im Sinne »republikanischer Werte« zu entschleiern. Diese Strategie fasst Fanon treffend zusammen: »Wenn wir die Kultur der algerischen Gesellschaft zerstören wollen, ihre Kapazität zum Widerstand, so müssen wir zuallererst die Frauen erobern: Wir müssen sie aufsuchen und hinter ihrem Schleier finden, hinter dem sie sich verstecken und hinter dem die Männer sie vor dem Licht fernhalten« (1965 [1959]: 37f. siehe auch Rommelspacher 2002: 115).

Der Versuch, algerische Frauen durch die »Entschleierung Algeriens« (Fanon 1965 [1959]) zu erobern, war also keine rein militärische Angelegenheit, sondern lag in einer komplexeren Machttechnologie begründet. Demnach war Algerien nicht nur ein zu eroberndes Gebiet, sondern die Eroberungspolitik war in einem epistemologischen Überlegenheitsdenken verankert. Auch Ahmed beschreibt ausführlich, wie die Entschleierungspolitik von Kolonialmächten im ägyptischen Kontext ein symbolisches Element der Missionierungsarbeit war, die eine gezielte De-Islamisierung der ägyptischen Gesellschaft zum Ziel hatte. Sieht man sich die Analysen zum Kolonialkontext an, so lassen sich beachtliche Ähnlichkeiten zwischen der Terminologie der französischen »Kolonialherren« in Algerien und der Kopftuchdebatte ein halbes Jahrhundert später feststellen. Vor allem war schon damals ein fließender Übergang sichtbar von der Beschreibung der unterdrückten muslimischen Frau zur Tendenz, Verschleierung als Bedrohung für die eigene kulturelle Hegemonie wahrzunehmen. Und auch damals schon brachte dies eine Vermengung aus Befreiungsrhetorik und Sanktionspolitik mit sich. Es wäre gewiss höchst zweifelhaft zu behaupten, es handle sich hier um eine schlichte Fortsetzung der Kolonialpolitik unter neuen Vorzeichen, doch lassen sich eine historische Verankerung des Diskurses und eine gewisse Kontinuität wohl nicht von der Hand weisen.

Meyda Yeğenoğlu (1998) hat diese Analogien in ihrem feministischen Beitrag zur Orientalismuskritik wohl am deutlichsten herausgearbeitet. Yeğenoğlu zeigt, wie die Konstruktion des orientalischen Anderen gekoppelt war mit der Konstruktion eines maskulinen westlichen Subjekts. Sie führt den Entstehungskontext des westlichen Subjektbegriffs vor allem auf das ausgehende Mittelalter und den Übergang vom allgegenwärtigen Gottesbezug zu einem säkularen Subjektbegriff zurück, kurzum der Idee von einem abstrakten und universellen Selbst. Das Gegenpendant zu diesem Subjekt, so Yeğenoğlu, habe von Anfang an das »Weibliche« gebildet, dem alle Eigenschaften dieses Subjektverständnisses fehlen würden. Diese Sichtweise habe sich bei den Orientperzeptionen westlicher Reisender und Wissenschaftler während der Kolonialepoche fortgesetzt. Der Orient wurde sozusagen zum »externen Anderen«, der als ebenso defizitär wahrgenommen wurde wie das Weibliche innerhalb westlicher Grenzen. Auf diese Weise entstand eine »Verweibchung« des Orients aus westlicher Perspektive. Die Orientwahrnehmungen des »westlichen« Subjekts sind Yeğenoğlu zufolge somit nicht allein kulturell, sondern zugleich geschlechtlich geprägt: »Woman is the Orient, the Orient is woman.« (Ebd.: 56)

Für den Kontext dieser Untersuchung ist aber vor allem interessant, wie Yeğenoğlu diese These anhand der Verschleierungswahrnehmung konkretisiert. Dabei konzentriert sie sich insbesondere auf die Obsession des Westens, die Verschleierung zu »verstehen« und hinter den Schleier blicken zu wollen. Dies durchzieht wie ein roter Faden die koloniale Vergangenheit und die postkoloniale Gegenwart und verdeutlicht eine gewisse Diskursgenealogie bis in die Gegenwart hinein. Die Suche des Westens nach visueller Transparenz und Kontrolle, die sich beispielsweise in Bentham's *Panoptikum* (ebd.: 40) oder in Lacans *gaze* (ebd.: 42-44) manifestiert, werde durch die verschleierte und damit in gewisser Hinsicht unsichtbare Frau durchkreuzt. Yeğenoğlu zeigt, wie das Unsichtbare, das allerdings selbst hinter dem Schleier zu sehen vermag, die Sehnsucht nach Kontrolle stört und verstört. Denn, wie Talal Asad (2006: 17) in einem Artikel zur Kopftuchdebatte in Frankreich bemerkt, ist der Schleier mehr als ein Bild, »ein Imaginär, eine ummantelte Differenz, die darauf wartet, entschleiert zu werden, um ans Licht der Vernunft zu gelangen [...]«. Dies mag ein Grund dafür sein, dass dem Kopftuch nicht nur ein bestimmter Symbolinhalt zugewiesen und daraus ein »Kompaktsymbol« (Salvatore 2006) gemacht wird. Es wird auch immer wieder gemutmaßt, hinter der Verschleierung verberge sich etwas Geheimnisvolles, das dem Betrachter für immer verborgen bleibe: »Eine solche diskursive Konstruktion nährt die Vermutung, dass die wirkliche Natur dieser Frauen verborgen ist, dass ihre Wahrheit verkleidet ist und sie in einer falschen und enttäuschenden Art erscheinen. Sie sind daher immer anders, als sie erscheinen« (Yeğenoğlu 1998: 44).

Interessant ist hier vor allem der Schwerpunkt, den Yeğenoğlu auf die Suche nach Transparenz legt, die sie epistemologisch analysiert – also anhand philosophischer Ansätze, in denen sich dieses Phänomen wiederfindet, so nicht zuletzt bei Nietzsches Unterteilung in »Wahrheit« und »Phantasie«. Mit Yeğenoğlus Ansatz wird die Kopftuchproblematik im französischen Kontext, aber auch darüber hinaus symbolisch kondensiert, somit der Migrationsproblematik entzogen und in einen breiteren Kontext gebracht. Ihre Analyse mag helfen, die historische Verfasstheit der Kopftuchdiskurse zu ermitteln und, wenn nicht eine Genealogie, so doch historische Bezüge herzustellen.

Eine der auffälligsten Parallelen ist zweifellos Yeğenoğlus Beobachtung, die Verschleierungsproblematik diene dem westlichen Subjekt als Repräsentationssymbol, um eine einheitliche »Kultur« kompakt zusammenzufassen und dabei bestimmte Elemente hineinzuprojizieren. So lässt sich rückblickend auf den analysierten Diskurs festhalten, dass die Suche nach Transparenz deutlich zu einer Vereinheitlichung der Kopftuchsymbolik hin zu einem »Kompaktsymbol« geführt hat. Nicht zuletzt von einem Verwaltungsapparat, bestehend aus »Experten« (ausgenommen Kopftuch tragende Frauen selbst), wurden dem Kopftuch in Frankreich eindeutige und einheitliche Bedeutungen zugeschrieben, um es zu »verstehen«, zu kategorisieren und zu kontrollieren. Auch die Ambivalenz zwischen einer unreflektierten Konstruktion von Differenz und dem gleichzeitigen Versuch, Differenz zu normalisieren, die sich bis zur Kolonialepoche zurückverfolgen lässt, findet in diesem Diskurs eine Entsprechung.

Das Kopftuch als Zeichen für Devianz

Ganz gleich wie nachdrücklich und mit welcher Begründung sich die Verfasser gegen das Kopftuch wandten, es schien für sie der Ausdruck von etwas Pathologischem zu sein. Diese Einschätzung bestätigt sich auch, wenn man sich die Terminologie ansieht. Selbst jene Autoren, die die Frauen dezent zu verteidigen versuchten, indem sie insbesondere auf die negative Wirkung sozialer Ausgrenzung hinwiesen, argumentierten nach ähnlichem Muster. Die meisten neigten dazu, die Ursachen der »Krankheit« allein bei externen Faktoren zu suchen, und klammerten gesellschaftlich-soziale Wechselwirkungen aus. In ihren Augen konnte nur ein rigoroses Kopftuchverbot an staatlichen Schulen heilsam sein. Die etwas selbstkritischeren Autoren versuchten, eine genauere Diagnose vorzunehmen, und riefen dazu auf, die Integrationsmechanismen zu überdenken. Gilles Kepel (*Le Monde*, 30.11.1989) kann hierfür als federführend zitiert werden:

»Es ist wichtig, die Ursachen für die Bildung von kommunitaristischen Polen wie frommen islamischen Bewegungen zu ergründen, um zu wissen, auf welche Defizite

unserer Gesellschaft sie Antworten suchen, und dann eine effizientere Therapie anzubieten, wenn wir für eine Gesellschaft eintreten wollen, in der Integration und *laïcité* nicht das Gerede von Intellektuellen aus schicken Wohnvierteln sein soll.«

Andere Autoren, wie der Ökonom Hervé Flanquart (*Libération*, 11.11.1994) boten noch deutlicher eine Kombination aus Diagnose und Therapie an:

»Es ist unbestreitbar, dass die Bevölkerung maghrebinischen Ursprungs unter starker sozialer und wirtschaftlicher Ausgrenzung zu leiden hat und dass ihre Rückbesinnung auf einen identitätsstiftenden Islam die Konsequenz und nicht die Ursache dafür ist. Die jungen bedeckten Frauen aus der Schule zu werfen würde daher nur dazu dienen, das Thermometer zu zerschlagen, aber nicht dazu, das Fieber zu bekämpfen [...]. Wir müssen den maghrebinischen Kindern Bildung, Arbeit und Hoffnung vermitteln, dann wird sich die Gefahr des kommunitaristischen Rückzuges von selbst auflösen, und die Kopftücher werden von alleine fallen.«

Letzten Endes hatten also auch diese Kommentatoren im Sinn, den pathologischen Fehltritt zu kurieren und die Frauen mit den Mitteln der Vernunft wieder auf den rechten Weg zu bringen – sie einladend, »französisch zu werden« (Emanuel Todd, *L'Express*, 30.11.1989).

Charakteristisch ist ferner die soziologische Distanz der federführenden Intellektuellen und Politiker. So verdammten sie das Kopftuch größtenteils nicht etwa unter Berufung auf eine empirische Realität, deren Zeugen sie geworden waren. Ihre Diskurse zeichnen sich vor allem durch mangelnden Kontakt zu den Subjekten aus, die sie beschrieben. Diese Distanz wurde jedoch mit Expertenwissen verhüllt. Es war folglich ein Diskurs *über* und nicht ein Diskurs *mit* dem Anderen. Auf diese Weise wurde das Kopftuch ausnahmslos zum politisch-religiösen Faktor, wobei jene, die es trugen, nicht als reale Wesen zu existieren schienen, sondern nur als abstrakte Objekte, die bei genauem Hinsehen den exakten Gegenpart zur konstruierten Gemeinschaft der laizistischen Franzosen bildeten.

Der Ausschluss der Subjekte, um die sich die Debatte eigentlich drehte, wird nicht allein bei der geringen Einbeziehung von Kopftuch tragenden Frauen in den Mediendiskurs deutlich. Als besonders gravierend erweist sie sich, wenn man die (vorerst) letzte Etappe der Debatte betrachtet, die mit dem Bericht der *Commission Stasi* besiegelt wurde. So werden Ausschlussmechanismen einerseits bei der Zusammensetzung des Expertengremiums der *Commission Stasi* deutlich, in der kein einziges Mitglied islamischer Verbände vertreten war. Sie kommen andererseits zur Geltung, wenn man sich die Auswahl der Anhörungen ansieht, bei der allein zwei Kopftuch tragende Frauen aus dem islamischen Vereinsmilieu zu Wort kamen, und dies am Ende, als der Bericht bereits in erster Version verfasst worden war (Lorcerie 2005: 22). Kopftuch tragende Schülerinnen, die Kerngegenstand der Kontro-

verse und letztlich auch des auf der Basis der *Commission Stasi* verabschiedenden Gesetzes waren, wurden ebenso wenig angehört wie Lehrer, die die Präsenz sichtbarer Musliminnen im Schulalltag nicht generell als Problem erachteten.

Mit Hilfe von konkreten »Gegenbegriffen« (Koselleck 1992 [1979]) entstanden so zwei voneinander abgrenzbare Gegenwelten: Vernunft versus religiöser Fanatismus, Neutralität versus kultureller Partikularismus, Universalismus versus Kommunitarismus, Gleichheit versus Unterdrückung. Diese Begriffsgegensätze stehen für die Konstruktion kollektiver Bilder, die den brüchig oder strittig gewordenen Normen und Werten einheitliche Bedeutungen verleihen sollten. Dabei herrschte über deren Sinngehalt eine erstaunliche Eintracht, die ihrerseits auf den negativen Referenzen zu den Kopftuch tragenden Frauen beruhte und den Kollektivsinn bekräftigte.

Im konkreten Fall wurde der Laizitätsbegriff zur Bildung und Konsolidierung eines kollektiven Selbstbildes herangezogen, das seine Kraft daraus schöpft, sich gegen andere abzugrenzen. Dabei wirkte die Tendenz, das Laizitätsprinzip zu sakralisieren, wie der verzweifelte Versuch, einem eigentlich pluralistisch verfassten Konzept eine lineare und statische Bedeutung zu verleihen. Beim zweiten Diskurs, den ich nachfolgend untersuchen möchte, wird deutlich, dass in der französischen Öffentlichkeit jedoch noch eine andere Deutung des Begriffs existiert, die auch mit einer stärkeren Akzeptanz von religiös-kultureller Pluralisierung verbunden ist. Quantitativ eher marginal, kann dieser Diskurs als »alternativ« bezeichnet werden, vor allem weil er eine konkrete Reaktion auf die oben untersuchten Argumentationslinien darstellt. Zuweilen scheint es sogar, dass er den strikten und polemischen Tonfall der Autoren des dominanten Diskurses verstärkte.

Entdogmatisierung der *laïcité*: Der »alternative Diskurs«

Da dieser Diskurs in erster Linie als eine Antwort auf den zuvor analysierten Diskurs gelten kann, bestand der prägnanteste Versuch der Autoren darin, das Konzept der *laïcité* in ein pluralistisches Prinzip umzudeuten und eine alternative Lesart zu der obigen Version anzubieten. Ein häufig angeführtes und praktisch orientiertes Argument war dabei, dass sich das laizistische Prinzip in staatlichen Bildungseinrichtungen seit seinen Anfängen in erster Linie auf Lehrkräfte und weniger auf Schüler und Schülerinnen bezog. Im Gegensatz zum vorherigen Diskurs trafen die Autoren also eine Unterscheidung zwischen Lehrenden und Schülern: »Es liegt ein Missverständnis bei der Definition der Laizität vor: Der Inhalt der Lehre muss laizistisch sein, aber er darf zugleich keinen Atheismus aufzwingen«, wie es Guy Sorman, der Heraus-

geber von *L'Esprit libre* formulierte (*Le Figaro*, 27.10.1994; ähnlich Paul Ricœur und Monique Canto-Sperber in *Le Monde*, 11.12.2003).

Bei der Neuverortung und Verbreitung eines pluralistischen Verständnisses der *laïcité* kommt insbesondere dem Historiker und Soziologen Jean Baubérot (*Télérama*, 16.10.1994) eine Schlüsselfunktion zu. Während er in den ersten beiden Kopftuchdebatten noch überwiegend im Hintergrund agierte, wurde er vor allem in der jüngsten Debatte zunehmend aktiv (z.B. *Libération*, 4.7.2003). Baubérot war übrigens das einzige Mitglied der *Commission Stasi*, das sich während des Prozesses der Expertiseanhörungen nicht hatte umstimmen lassen und bis zum Ende gegen ein generelles Kopftuchverbot votierte. Bei der Kopftuchfrage konzentrierten sich die Linien seiner Argumentation auf einen, wie er selbst es nannte, »toleranten« Umgang mit diesem religiösen Symbol und allgemeiner mit der Teilhabe von Muslimen an der französischen Gesellschaft (ähnlich auch Françoise Gaspard, *Politix*, 18.5.1995; *La Croix*, 18.2.1995). Der Toleranzbegriff wird vor allem im Zusammenhang mit der deutschen Kopftuchdebatte noch einmal von Interesse sein, weil er im deutschen Kontext eine wesentliche Rolle spielte. An dieser Stelle sei nur so viel gesagt, dass Baubérot Toleranz nicht mit bloßer Duldung von kulturellen Unterschieden gleichsetzte, sondern den Begriff eher im Sinne eines gegenseitigen Respekts deutete und dabei Konfliktpotenziale nicht von vornherein ausschloss. Damit verband er vor allem die Notwendigkeit einer Gesellschaft, sich kritisch mit den eigenen Prämissen und Traditionen auseinanderzusetzen, anstatt normative Grundlagen festzulegen, anhand derer sich die »Duldung« oder »Nichtduldung« von religiös-kulturellen Unterschieden messen lasse. Baubérot reagierte zudem recht ausdrücklich auf die Autoren des zuvor analysierten Diskurses, die er als »Kämpfer« für ein »zutiefst heiliges, hoch religiöses« Verständnis von *laïcité* bezeichnete (*Télérama*, 16.10.1994).

Bei diesem Diskurs lässt sich ferner ein fließenderes Verständnis von der Trennlinie zwischen öffentlicher und privater Sphäre beobachten. In Erinnerung rufend, dass der Mensch keine rein rationale Schöpfung sei und auch unfähig, sein Leben allein an abstrakten, universell gültigen Richtlinien zu orientieren, hoben die Autoren hervor, eine strikte Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre sei unangebracht und unzumutbar. Entsprechend betonten sie, dass sich kulturelle oder religiöse Ausdrucksformen nicht auf den privaten Raum begrenzen ließen, sondern auch in öffentlichen Räumen eine Berechtigung finden müssten.

So deuteten die Autoren auch das Neutralitätsprinzip auf andere Weise. Sie hoben hervor, dass eine Neutralisierung der Persönlichkeit und der religiös-kulturellen Bindungen eines Individuums in der Öffentlichkeit realitätsfern und faktisch unmöglich sei. Dieser Laizitätsdeutung zufolge sollten religiöse Ausdrucksformen sowohl im privaten als auch öffentlichen Raum zulässig sein, sofern sie sich nicht gegen andere elementare Rechte und Freihei-

ten richteten. Neutralität wurde hier im Sinne einer »Indifferenz gegenüber der Differenz« verstanden, wie der Verfassungsrechtler Lemand (*Le Nouvel Observateur*, 9.-15.11.1989) es formulierte. Lemand erinnerte darüber hinaus an das Prinzip der Religionsfreiheit und markierte damit ein wesentliches Element dieses Diskurses.¹⁷ Während im dominanten Diskurs Religionsfreiheit allein als Negativreferenz auftauchte, also das Kopftuch als eine unzulässige Überschreitung der Religionsfreiheit gedeutet wurde, bildete dieses Prinzip hier einen wesentlichen Pfeiler der Laizitätsdeutung.

Mit dieser Akzentsetzung zeichnet sich der Diskurs auch durch ein grundsätzlich anderes Verständnis der historischen Prämissen der französischen Republik oder gar von Geschichte allgemein aus. So betrachteten die Kommentatoren *laïcité* als eine veränderbare und strittige Kategorie, ohne dabei eine hegemoniale Deutung voranzustellen, wie es beispielsweise in der propagierten strikten Trennung zwischen Vernunft und Glaube deutlich geworden ist. Im Gegensatz zur vorwiegend als areligiös präsentierten französischen Öffentlichkeit unterstrichen diese Autoren den pluralistischen Charakter der *laïcité*, wonach eine Vielfalt von religiösen Bezügen und Ausdrucksformen öffentlich zulässig sei. Im Gegensatz zur Dichotomie zwischen Glauben und Vernunft lag hier eine pluralistisch definierte Interpretation vom Glauben vor.

Damit könnte diese Laizitätsdeutung als »reflexiv« bezeichnet werden, da die Autoren den Inhalt des Begriffs nicht ein für alle Mal festlegten, sondern eher über mögliche und vielfältige Inhalte nachdachten. Die Präsidentin der französischen Menschenrechtsliga Madeleine Rebérioux (*La Croix*, 27.10.1994) und einige andere Autoren beschrieben *laïcité* entsprechend als eine Art Plattform, auf deren Grundlage eine ständige Auseinandersetzung verschiedener Akteure mit den ethischen und moralischen Grundlagen der französischen Gesellschaft stattfinden solle. Paul Lecoq (*La Croix*, 17.10.1989) konkretisierte diese Idee und wandte sich damit wohl am klarsten von eindeutigen Begriffsdeutungen ab, indem er schrieb, *laïcité* sei eine »Lebenskunst, durch die man lernt, miteinander zu leben, ohne dabei irgendetwas von seiner Persönlichkeit zu leugnen«.

Diese Vorschläge kommen den Perspektiven von Jean Baubérot sehr nahe. In seinen Publikationen (so vor allem 1990 und 2005) denkt Baubérot einen »laizistischen Pakt« an, der auf einer flexiblen und reflexiven Interpretation von *laïcité* basiert und auch den Islam als integralen Bestandteil der französischen Öffentlichkeit in ständige Aushandlungsprozesse einschließt. Die hier verfochtene Idee einer Redefinition von *laïcité* besteht also vor allem darin, die Dynamiken zu berücksichtigen, die solchen Basisprinzipien inne-

17 Lemand repräsentierte zugleich eine generellere Haltung des französischen Staatsrates, der seine liberale Interpretation des laizistischen Prinzips etwa parallel zum Inkrafttreten des Gesetzes zur *laïcité* 2004 noch einmal bekräftigte (Conseil d'Etat 2004).

wohnen – im Sinne eines Spiegelbildes der veränderten sozialen, kulturellen und religiösen Konstellationen der französischen Gesellschaft, die sich durch Einwanderungsprozesse von Muslimen verstärkt haben. Baubérot (*Télérama*, 16.11.1994) machte dabei jedoch zugleich auf die unterschiedlichen Deutungsweisen aufmerksam, die der Begriff zulasse: »Wir können die *laïcité* als eine Art Religion verstehen oder als Anti-Religion oder aber als einen Prozess, dessen Ziel es ist, Pluralität zu sichern.«

Diese Deutung betrachtet die Inhalte des laizistischen Prinzips weder als festgelegt und distanziert sich damit auch von einem strikt normativen Ansatz, noch sieht sie den Islam a priori als eine gegebene Kategorie an, die sich entweder mit der *laïcité* vertrage oder ihr entgegenstehe. Daher lässt sich diese Version von *laïcité* als prinzipiell offen gegenüber Religionsformen deuten, die möglicherweise dem dominanten Verständnis von Religion als reine Privatangelegenheit zuwiderlaufen. Die Politikwissenschaftlerin Riva Kastoryano (*Le Monde*, 15.-16.12.1996) konkretisierte diesen Gedanken und warb im Zusammenhang mit der Kopftuchfrage für Initiativen für eine öffentliche Anerkennung des Islam in Frankreich, um der Einbettung von Muslimen in die französische Gesellschaft gerecht zu werden. Obwohl Kastoryano mit ihrem Gedanken einer offiziellen Anerkennung des Islam einiges von den neueren Entwicklungen vorweggenommen hat, scheinen sich ihre Vorstellungen nicht gänzlich mit den Prämissen der gegenwärtigen staatlichen Islampolitik zu decken. Denn Kastoryano betonte, dass mit der offiziellen Anerkennung des Islam als drittstärkste Religion zugleich ein grundsätzlich verändertes Verständnis von Religion im öffentlichen Raum Frankreichs einhergehen müsse. Entgegen des Diskurses der strikten Kopftuchgegner, die das Prinzip der *laïcité* in der Regel ahistorisch deuteten, ist dieser Ansatz von dem Wunsch geprägt, den Begriff in seinen zeitlichen und räumlichen Dynamiken immer wieder neu zu bestimmen.

In diesem Zusammenhang boten einige Kommentatoren zugleich alternative Strategien der Integrationspolitik an. Während Integration in der französischen Öffentlichkeit und auch im dominanten Diskurs in der Kopftuchdebatte zumeist eine einseitige Aneignung der Einwanderer von vorgegebenen Normen impliziert, verstand dieser Diskurs darunter primär die soziale Eingliederung in ein Gemeinwesen. Aus diesem Blickwinkel qualifizierten einige Autoren die ausschließende Wirkung der französischen Integrationspraxis als »restriktiv und drakonisch« (Jean-Jacques Delfour, *Libération* 20.10.1994). Der erste Leiter der anti-rassistischen Organisation *SOS-Racisme*, Halem Désir (*Le Monde*, 10.11.1989), war wohl am deutlichsten in seiner Kritik an der französischen Integrationspolitik. Er forderte, die Leitlinien grundsätzlich zu überdenken und sie stärker auf die soziale und wirtschaftliche Eingliederung von Einwanderern auszurichten. Bei diesem Plädoyer füllte Désir auch den Begriff der Gettoisierung mit anderen Inhalten, als es in der französischen

Öffentlichkeit üblich ist. Während Gettobildung zumeist als selbst verschuldetes Phänomen von Einwanderern betrachtet wird, übertrug Désir die Verantwortung in erster Linie auf französische Autoritäten:

»Für die breite Masse der Bevölkerung ist es nicht die Integration, die voranschreitet, sondern eine Verteilung von Wohnraum nach rassistischen Kriterien. Es gibt eine klare Linie zwischen schicken und schockierenden Wohnvierteln. Was in den *Cités* voranschreitet, ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht die Integration, sondern die Hoffnungslosigkeit, die Wut, Drogenprobleme und eine Polizeipräsenz.«

Désirs Kommentar stellt gleichsam die unter französischen Intellektuellen und Politikern geläufige Praxis in Frage, die sogenannten angelsächsischen Gesellschaften als schwarze Schafe zu brandmarken und damit das faktische Bestehen von gettoähnlichen Wohnvierteln in französischen Vorstädten zu leugnen. Damit spiegelt sein Kommentar den Tenor dieses Diskurses wider, der generell die Kluft zwischen Grundsätzen und sozialen Realitäten der französischen Gesellschaft deutlich machte, insbesondere im Hinblick auf das Gleichheitsprinzip. Jean-Luc Porcédo (*L'évènement du jeudi*, 7.-13.9.1995), der selbst in Randgebieten französischer Vorstädte geforscht hat, erinnerte beispielsweise an die Schwierigkeit, in diesen sozialen Räumen eine strikte Version von *laïcité* anzuwenden. Diese differenzierte Betrachtung bildet einen klaren Gegensatz zum Gedanken einer »gemeinsamen Welt«, in die sich Einwanderer und deren Nachkommen ungeachtet ihres Hintergrunds und sozialer Umstände einzufügen haben. Im Gegenteil wird hier an die Notwendigkeit erinnert, Integrationsstrategien an konkrete soziale, wirtschaftliche und kulturelle Konstellationen anzupassen.

Ausdrücklicher Befürworter eines Überdenkens der französischen Einwanderungspolitik war beispielsweise der Philosophieprofessor Jean-Jacques Delfour (*Libération*, 20.10.1994). Während er für eine grundsätzliche Revision des Umgangs mit Muslimen in Frankreich plädierte, zog Delfour direkte Analogien zur Kolonialepoche und erinnerte an die Parallelen zum heutigen Kampf gegen das Kopftuch: »Das Kopftuch herunterzureißen, würde das nicht Erinnerungen an diese bitteren Zeiten des Kolonialismus und der Entkolonialisierung wachrufen?« Obgleich Delfour sein Argument nicht weiter ausführte, machte er damit auf die delicate Phase des algerischen Unabhängigkeitskampfes aufmerksam, in der der Kampf gegen die Verschleierung zu einem symbolischen Akt der kulturellen (Rück-)Eroberung Algeriens avanciert war.

In direkter Antwort auf den offenen Brief der fünf Philosophen unterstrich auch der Soziologe Alain Touraine (*Le Nouvel Observateur*, 16.-22.11.1989;

Politis, 9.-15.11.1989) zumindest in der ersten Kopftuchauseinandersetzung,¹⁸ dass das dominante Verständnis von Integration zwangsläufig die Lebensgeschichten bestimmter Gruppen herabsetze, die von den Prozessen der Normenbildung von vornherein ausgeschlossen seien. Zudem warf Touraine den Autoren des dominanten Diskurses vor, dass sie die ethische Imprägnierung des französischen Nationalstaates negieren würden und erinnerte daran, dass auch Frankreich auf bestimmten Traditionen fuße und keineswegs rein abstrakten Prinzipien folgte.

Dieses pluralistische Verständnis von *laïcité* fällt mit einem politisch-philosophischen Diskurs zusammen, der unterstreicht, dass Konzepte wie dieses in Einklang mit den veränderten sozial-kulturellen Konstellationen der französischen Gesellschaft erweitert werden sollten und dem Islam entsprechend ein legitimer Platz in der französischen Öffentlichkeit zugestanden werden müsste (z.B. Jamous 1996; Baubérot 1990, 1996b und 2000; Willaime 1991; Wieviorka 2003; Khosrokhavar 2004). Wie weitreichend dieses reflexive Verständnis von *laïcité* bei ganz konkreten und praktischen Fragen ist, bleibt allerdings ambivalent, insbesondere wenn wir uns die Konnotationen einiger Autoren mit dem Kopftuch ansehen. Genauer gesagt, fand die Idee von einer offenen pluralistischen Öffentlichkeit, wie sie beispielsweise Baubérot vorschlug, durchaus wieder Grenzen, sobald es konkreter um die Frage ging, ob das Kopftuch in öffentlichen Einrichtungen legitim sei oder nicht. So wurde das Kopftuch auch in diesem Diskurs teilweise als unzulängliches Abweichen von der Norm interpretiert, in die sich die jungen Frauen im Idealfall einfügen sollten. Und auch hier war zuweilen vom »Kommunitarismus« als dem »größten Feind der Republik« die Rede, wie es Bruno Etienne formulierte (*Le Nouvel Observateur*, 24.2.-2.3.1994). Die Gründe für die Verbreitung des Kommunitarismus unter französischen Muslimen wurden hier allerdings weniger bei den Muslimen selbst gesucht, sondern durchweg als inhärentes Problem der französischen Gesellschaft gedeutet. In beiden Diskursen aber wurde der Kommunitarismus als eine Bedrohung empfunden, wobei auch hier die meisten Autoren diesen Begriff nicht näher bestimmten (siehe auch Thomas 2006: 240).

Ich interpretiere diesen Konsens über eine feindselige Bedrohung für die französische Gesellschaft durch gemeinschaftlichen Partikularismus in erster Linie als ein Produkt der republikanischen Tradition, in der auch die Autoren des alternativen Diskurses eindeutig standen und die sie entweder nicht hinterfragen wollten oder konnten. Allerdings liegen einige deutliche Unterschiede in der Nuancierung und Affirmation dieser Tradition vor. So könnte

18 Touraine sprach sich im Zusammenhang mit der *Commission Stasi*, an der er als Wissenschaftler beteiligt war, wie die Mehrheit für ein generelles Kopftuchverbot an Schulen aus. Auch in einem Beitrag (*Le Monde*, 9.5.2005) verteidigte er das Gesetz zur *laïcité* als Bollwerk gegen die »Penetration von Integrismen«.

man die Version des zweiten Diskurszirkels als »progressiven Republikanismus« bezeichnen. Während der erste Diskurszirkel eine französische Identität zu fixieren oder zu konstruieren versuchte, lag das Anliegen der Autoren des anderen Zirkels darin, diese Identität kritisch zu hinterfragen und sich dabei mit den Herausforderungen der veränderten religiös-kulturellen Konstellation Frankreichs auseinanderzusetzen. Diese Unterschiede sind natürlich beachtlich und sollten nicht unterschätzt werden. Wie bewerteten nun die Autoren dieses Diskurses das islamische Kopftuch und damit die sichtbare Präsenz von Muslimen in Frankreich?

Das Kopftuch als Zeichen für soziale Ausgrenzung

Die Kommentatoren dieses Diskurszirkels verteidigten nur in seltenen Fällen das Recht auf das Kopftuch oder äußerten generell Sympathie für öffentlich sichtbare Religiosität. Dieser Diskurs zeichnet sich eher durch den Versuch aus, die überwiegend negativen Referenzen des Kopftuchs zu entkräften, die in allen drei Wellen der Debatten präsent waren. Im Hinblick auf die Beschreibungen des Kopftuchs lassen sich die Argumentationen grob in zwei Kategorien unterteilen. Eine Gruppe von Autoren argumentierte auf empirischer Grundlage und beschrieb das Kopftuch als einen in Frankreich verankerten sozialen Faktor. Eine andere Gruppe argumentierte eher auf theoretischer Grundlage und verwies auf die Pluralität von Zeichen und Symbolen, ohne dabei dem Kopftuch spezifische soziale Bedeutungen zuzuweisen.

Diese Autoren erinnerten vor allem an die Notwendigkeit, die Bedeutungen von Zeichen und Symbolen zu kontextualisieren. Sie betonten, dass, wie bei allen religiösen Symbolen, auch dem Kopftuch keine einheitliche, a priori gegebene Bedeutung zugeschrieben werden könne. Stattdessen bedürften seine möglichen Inhalte einer kontextgebundenen Interpretation. Jean-Jacques Delfour (*Libération*, 20.10.1994) kommentierte beispielsweise:

»Wenn die Schule ein Ort des Lernens sein soll, dann genau deshalb, weil die Deutung von sozialen, kulturellen und historischen Zeichen eine Decodierung erfordert, eine Interpretation, eine Semiologie. Es muss auch erlaubt sein, dieses Verbot von religiösen Zeichen, die als zu sichtbar deklariert werden, ein wenig paradox zu finden, wenn dem nicht einmal eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Status dieses Symbols vorausgegangen ist, die zumindest ansatzweise seine politische, historische und theologische Semiologie erhellen würde.«

Delfour reagierte direkt auf die Kommentatoren des ersten Diskurszirkels und betonte deren Unfähigkeit, aus ihrem eigenen Referenzrahmen herauszutreten und das Kopftuch dekontextualisiert und monolithisch zu deuten. Er sprach einen weiteren wesentlichen Punkt an, der auch im Hinblick auf das 2004

verabschiedete Gesetz zur *laïcité* relevant ist, in dem die bei der Kopftuchfrage geläufige Unterscheidung zwischen »auffälligen« und »diskreten« religiösen Symbolen rechtlich kodifiziert wurde. Delfour machte in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, ein Zeichen könne schlechthin nicht diskret sein, wenn es als Zeichen gelten würde. Ebenfalls mit theoretischem Ansatz argumentierend, trieb der Philosoph und Islamwissenschaftler Mohammed Arkoun (*Le Figaro*, 15.11.1989) dieses Argument noch etwas voran:

»Wenn ich ›koranisches Kopftuch‹ höre, eine skandalöse Erfindung, oder ›Tschador‹, ein Kampfwort wegen seines persischen Ursprungs und seiner iranischen Konnotationen, kann ich dazu nur sagen, dass es einen Wunsch geben muss, Angst zu verbreiten, indem vermehrt eine soziale Metaphorik verbreitet wird, die feindselig gegenüber der Präsenz des Islam und Muslimen in Frankreich ist.«

Arkoun bemerkte überdies, dass das Kopftuch nicht das einzige sichtbare Zeichen für religiöse oder kulturelle Zugehörigkeit sei, sondern dass die französische Öffentlichkeit stattdessen von einer Vielfalt von Symbolen durchdrungen wäre, die bei einer ausschließlichen Konzentration auf das Kopftuch allzu leicht aus dem Blickfeld geraten würde. Arkoun war einer der wenigen Autoren in der französischen Debatte, der auch auf die ästhetische Dimension des Kopftuchs aufmerksam machte: »Das Kopftuch kann aus ganz unterschiedlichen Motiven getragen werden, aus rein ästhetischen bis hin zu rein religiösen oder ideologischen. Nach der Affäre von Creil verliert es jedoch all seine Nuancen, um nur noch ein Zeichen für die Reaktion auf eine arbiträr eingestufte Macht zu werden.«

Jean Pierre Dacheux (*La Croix*, 13.5.1989) von der Sozialistischen Partei argumentierte auf ähnliche Weise: »Falsch sind Ostentativität und Bekehrungseifer, aber nicht das Tragen bestimmter Kleider an sich.« (Ähnlich auch Odon Vallet in *Le Monde* 30.5.2003.) Wie bei ihrer Interpretation von *laïcité* vermieden es diese Autoren folglich, das islamische Kopftuch mit ganz bestimmten Inhalten und Deutungen zu versehen. Indem sie im Gegenteil vor allem die Notwendigkeit betonten, die Bedeutungen religiöser Symbole zu entschlüsseln und hinter die polarisierende Tendenz der strikten Kopftuchgegner zu schauen, offenbart ihr Diskurs grundsätzlich eine Offenheit gegenüber einer Pluralität von Sichtweisen. Konkreter brachen diese Kommentatoren mit der gängigen Logik, das islamische Kopftuch generell als ein politisches Symbol zu deuten und entsprechend von vornherein als schädlich abzuurteilen. Der Ruf nach einer Neubetrachtung des laizistischen Prinzips und eines sensiblen Umgangs mit religiösen Symbolen kann aber nicht mit einer generellen Verteidigung des Kopftuchs gleichgesetzt werden, wie sie uns beispielsweise in der deutschen Kopftuchdebatte begegnen wird (siehe Kapitel 3). Es handelt sich eher um einen Appell, die eigenen Prämissen kritisch zu

überdenken, was dennoch als ein vorsichtiges Engagement zur Verteidigung junger Kopftuch tragender Frauen gelesen werden kann. Sieht man sich die zweite und häufiger vorkommende Argumentationsweise dieses Diskurses an, so wird deutlich, dass die meisten Autoren die Verschleierung in Frankreich gleichwohl mit einem gewissen Unbehagen betrachteten.

Hier handelt es sich um eine Position, die in den späteren Etappen der Debatte artikuliert wurde, nachdem die ersten soziologischen Untersuchungen zur Kopftuchproblematik veröffentlicht worden waren. Neben den Soziologen Françoise Gaspard und Farhad Khosrokhavar (1995) ist Hanifa Cherifi zu nennen. Cherifi war in die Kopftuchfrage aufgrund ihrer Rolle als »Mediatorin«¹⁹ involviert und veröffentlichte vor allem ihre Beobachtungen aus dem Schulalltag mit jungen bedeckten Frauen. Damit vermittelte sie durch ihre eigene Brille die Perspektive der betroffenen Frauen, die in der Kopftuchdebatte ansonsten deutlich zu kurz gekommen war, und korrigierte einige wesentliche Missverständnisse des dominanten Diskurses über Kopftuch tragende Frauen. Vor allem hob sie den freiwilligen Charakter der Verschleierung unter jungen Musliminnen hervor. Ihrer Interpretation zufolge handelte sich bei diesem Phänomen um Aushandlungsprozesse zwischen den jungen Frauen und ihrem Familienmilieu. Dem Kopftuch wurde hier primär ein instrumenteller Gehalt zugeschrieben. Die jungen Frauen, so Cherifi, würden sich bedecken, um sich innerhalb einer strikten und hierarchischen Familienstruktur gewisse Freiheiten zu erkämpfen, die sie auf diese Weise islamisch legitimierten. Im Gegensatz zur geläufigen Auffassung, das Kopftuch sei per se ein Instrument der Unterdrückung, unterstrich die Autorin: »Diese Aktivistinnen erleben den Schleier als ein Mittel, um persönliche Freiheit zu gewinnen, indem sie sich über ihre Eltern stellen und über die kulturellen Traditionen ihres Milieus« (*Le Nouvel Observateur*, 14.-21.11.1996). Mit ihren Beobachtungen kündigte Cherifi gewissermaßen in Kurzform die Ergebnisse der soziologischen Studien über die Praxis der Verschleierung in Frankreich an, die seit Mitte der 1990er Jahre erschienen sind (Gaspard/Khosrokhavar 1995; Venel 1999; Boubaker 2004).

Die Soziologin Françoise Gaspard (*Politix*, 18.5.1995; *La Croix*, 18.2.1995), die in dieser Hinsicht gemeinsam mit Farhad Khosrokhavar Pionier-

19 Im Anschluss an die erste Kopftuchdebatte setzte die französische Regierung eine Gruppe sogenannter »Mediatorinnen« in jenen Schulen ein, die als »problematisch« eingestuft wurden. Deren Rolle bestand darin, im Konfliktfall zwischen den jungen Frauen und den verantwortlichen Lehrern zu vermitteln und, wenn nötig, auch mit rechtlichen oder politischen Institutionen zu verhandeln. Wie auch im Tenor dieses Diskurses anklingt, bestand das übergeordnete Ziel im Prinzip darin, die jungen Frauen davon zu überzeugen, ihre Kopftücher abzunehmen, und weniger darin, die Lehrer zu überzeugen, dass das Kopftuch ein legitimer Ausdruck von religiös-kultureller Zugehörigkeit im Schulalltag sein könne.

arbeit geleistet hatte, beteiligte sich ebenfalls mit ähnlichen Schlussfolgerungen wie Cherifi an der öffentlichen Auseinandersetzung. Sie charakterisierte das Kopftuch in erster Linie als Ausdruck eines Kompromisses zwischen den jungen Frauen und ihren Eltern. Ihr Plädoyer gegen einen Ausschluss von Kopftuch tragenden Schülerinnen aus dem öffentlichen Bildungssystem richtete sich vor allem auf die Folgen, die sie damit für junge Frauen voraussah. Sie mahnte an, dass ein Verbot die Frauen in die Hände islamistischer Zirkel treiben und eine ablehnende Haltung gegenüber der französischen Gesellschaft provozieren würde. Gaspard sprach ferner die Notwendigkeit an, die Verschleierung in Frankreich in ihren konkreten lokalen, also französischen Bedeutungen zu untersuchen und nicht weiterhin generell im Sinne eines importierten und externen Phänomens. Damit sprach sie einen wesentlichen Punkt an, der sich vor allem gegen die häufige Dekontextualisierung sozial-religiöser Praktiken in Frankreich richtete (ähnlich auch Khosrokhavar in *Le Monde*, 20.11.2003 und *Libération* 30.11.2003).

An einigen Stellen klingen in Gaspards Argumentation allerdings bemerkenswerte Widersprüche an, die ich deshalb für erwähnenswert halte, weil sie eine generellere Tendenz dieses Diskurszirkels und auch einiger soziologischer Untersuchungen zu jungen Musliminnen in Frankreich widerspiegeln. Einerseits nämlich hob die Autorin die vielfältigen Motive junger Frauen in Frankreich hervor, sich für das Kopftuch zu entscheiden. Auf der anderen Seite jedoch betonte sie, das Kopftuch sei in erster Linie ein Symbol für die Reaktion auf soziale Ausgrenzung und auf Stigmatisierung. Damit kommt sie der Argumentation einiger Experten für den Islam in Frankreich nahe, die die »Re-Islamisierung« unter jungen Muslimen primär als Ausdruck einer Reaktion auf Exklusion und damit allein als Zeichen von Identitätspolitik deuten. Eine mögliche Kontinuität von islamischen Traditionen unter den jüngeren Generationen von Muslimen wird mit dieser Einschätzung gewissermaßen von vornherein für nichtig erklärt. Wichtiger scheint mir aber, dass bei genauer Betrachtung auch diese Interpretation ein eingeschränktes und exklusives Verständnis von Mitgliedschaft zum Vorschein bringt. Wenn das Kopftuch allein im Sinne einer Reaktion auf negative Effekte von Ausschluss und Stigmatisierung verstanden wird, folgt daraus, dass ihm keine eigene, legitime Symbolik zugewiesen wird. Dieser Auffassung nach würde eine inklusivere Integrationspolitik die jungen Frauen dazu motivieren, das Kopftuch eigenhändig abzunehmen. Damit werden allerdings die etlichen Beispiele übersehen, bei denen sichtbar gemachte Islamisierung keineswegs allein ein reaktives Korrektiv auf sozialen Ausschluss und damit ein reines Klassenphänomen ist, sondern von einer inneren Disposition und von einem bewussten Bezug zu islamischen Traditionen getragen wird (siehe Teil 2).

Damit offenbaren auch die Autoren dieses Diskurszirkels zuweilen ein recht deutliches Unbehagen gegenüber dem Phänomen der Verschleierung in

Frankreich, das noch klarer zutage tritt, wenn man sich das fernere Ziel anschaut, das sich auch mit einer liberaleren Haltung gegenüber dem Kopftuch verband. Der entsprechende Vorschlag war, das Kopftuch zeitweise zu tolerieren, um es irgendwann wieder loszuwerden. Gaspards (*Politis*, 18.5.1995) Argumentation zeigt diese Haltung besonders deutlich auf:

»Es sind gerade die Kopftuch tragenden Frauen, die es am nötigsten haben, unsere Schulen zu besuchen. Um sich Wissen anzueignen, um Diplome zu sammeln, die ihre berufliche und soziale Integration erleichtern. Um junge Frauen zu treffen, die klar und deutlich davon überzeugt sind, den Männern nicht unterlegen zu sein.«²⁰

Folglich wurde auch in dieser Einschätzung die französische Schule als eine Institution mit heilsamen Effekten für Muslime betrachtet, deren Prämissen kein Gegenstand grundsätzlicher Debatten oder Reflexionen waren. Auch die Auswahl von Sprachkonfigurationen wie »diese Frauen«, die »unsere Schulen« besuchen sollten, macht deutlich, dass Frauen mit Kopftuch (noch) nicht gänzlich als vollständige Mitglieder der französischen Gesellschaft betrachtet wurden, sofern sie nicht bereit waren, sich des Kopftuchs zu entledigen. Auch hier lässt sich also ein gewisser paternalistischer Zug nicht leugnen von jenen, die »es bereits wissen«, gegenüber jenen, »die noch zu lernen haben«. Daher würde ich das zum Teil anklingende Plädoyer zur Anerkennung von Differenz mit einer gewissen Vorsicht betrachten, weil Anerkennung in erster Linie im transitiven Sinne gedacht war. Religiöse Bekenntnisse – hier in Form des Kopftuchs – sollten anerkannt werden, um sich ihrer anschließend entledigen zu können, wie Gaspard (ebd.) es selbst am deutlichsten formulierte: »Es ist besser, dazu beizutragen, dass die Schleier fallen, als sie herunterzureißen – was Proselyten produziert – oder die Frauen auszuschließen – was sie von einer Sozialisierung nach französischer Art abhalten würde.« So wurde auch hier, zumindest teilweise, die französische Norm als ultimatives Ideal angesehen, das sich mit Kopftuch bedeckte Frauen aneignen sollten (ähnlich die Argumentation von Paul Ricœur und Monique Canto-Sperber in *Le Monde*, 11.12.2003). Auch hier wird eine allmähliche Distanzierung von Religiosität als notwendiger Schritt zur Erlangung individueller Autonomie und Freiheit betrachtet.

An entscheidenden Punkten offenbarte folglich auch der minoritäre Diskurs in Frankreich Züge eines exklusiven Staatsbürgerschaftsverständnisses,

20 Ähnlich schreibt Gaspard auch in einem gemeinsam mit Etienne Balibar, Saïd Bouamama, Cathrine Levy, Pierre Tévanian verfassten offenen Brief gegen ein generelles Kopftuchverbot (*Libération*, 20.5.2003): »In jedem Fall kann man ihnen helfen, sich zu emanzipieren, indem man sie in die laizistische Schule aufnimmt und ihnen die Möglichkeit zur Autonomie gibt, während man sie zur Unterdrückung verdammt, wenn man sie ausschließt.«

indem er religiöse Pluralität nur insoweit gelten ließ, als sie einen bestimmten Konsens nicht antastete. Entsprechend wollte man religiöse Unterschiede in der Öffentlichkeit willkommen heißen, um sie anschließend wieder in Gleichförmigkeit zu verwandeln: »Die Frauen, die sich bedecken, werden nach einigen Jahren in der französischen Schule wie alle anderen werden: Atheisten oder Gläubige, in jedem Fall wird ihre Haltung mit dem französischen Leben kompatibel sein.« (Sorman, *Le Figaro*, 27.10.1994) Obgleich die Autoren also eine Kontextualisierung der Bedeutungen des Kopftuchs anmahnten und sich gegen einen generellen Ausschluss Kopftuch tragender junger Frauen aussprachen, betrachteten auch viele von ihnen bedeckte Frauen letztlich als Opfer von geschlechtlicher Ungleichheit, die es durch einen Normalisierungsprozess zu beseitigen galt. Die Philosophen Paul Ricœur und Monique Canto-Sperber (*Le Monde*, 11.12.2003) erinnerten an diese pädagogische Aufgabe der französischen Schule:

»Ist die Schule nicht ein Ort, an dem diese jungen Frauen die Erfahrung der Gleichheit zwischen Jungen und Mädchen machen können? Das Kopftuch stigmatisiert sie als Frauen, aber zugleich behandeln sie die Lehrer und die anderen Schüler als Gleiche [...]. Man kann sich wünschen, dass die jungen Mädchen letztlich das Kopftuch ablegen. Sie werden das aber nur tun, wenn die Schule ihnen erlaubt, die Geschlechtergleichheit und eine Form des gegenseitigen Respekts tagtäglich zu erleben. Sich für den Ausschluss zu entscheiden bedeutet, sie von dem einzigen Zugang zu dieser Erfahrung von Freiheit zu entheben.«

Letztlich implizierte also auch hier für (muslimische) Frauen das Ideal von Selbstbestimmung und Freiheit, sich vom Kopftuch zu »befreien«. Die pädagogisch motivierte Botschaft lautete in dieser Argumentation, dass »wir« »ihnen« die Fähigkeit der Selbstbestimmung vermitteln sollten, weil das Kopftuch auch hier als Ausdruck eines Mangels an Freiheit und Autonomie galt. An entscheidenden Punkten, nämlich genau dann, wenn die Forderungen nach Anerkennung bestimmter Praktiken, die möglicherweise von der Norm abweichen und damit eine tief greifende Reflexion der eigenen Prämissen bedingten, eingelöst werden sollten, offenbart auch dieser Diskurs seine Einschränkungen. Ebenso tritt auch der Glaube an die Integrations- und Normalisierungskraft der französischen Schule deutlich zutage. In letzter Instanz waren sich auch die meisten Autoren dieses kritischen Diskurses einig, dass es für Frankreich gesünder wäre, wenn die Kopftücher allmählich von der französischen Bildfläche verschwinden würden. Dieser Konsens fand in den Diskussionen und Entscheidungen der *Commission Stasi* seine jüngste und kodifizierte Entsprechung (vgl. Asad 2006).

Wenngleich von einer selbstkritischen Einschätzung der französischen Gesellschaft begleitet, ist ein Unwohlsein gegenüber öffentlich zum Ausdruck

gebrachten Bezügen zu einer Religionsgemeinschaft, insbesondere zum Islam, auch in diesem Diskurs präsent. Während der erste Diskurszirkel vorwiegend für rigorose Sanktionen gegen den »Kommunitarismus« und entsprechend für ein generelles Kopftuchverbot plädierte, boten die Autoren des zweiten Diskurszirkels Lösungsvorschläge an, die ich als eine »sanfte Konversion« bezeichnen würde. Damit verband sich das pädagogische Ziel, Muslime mit Überzeugungskraft zu motivieren, ihren Glauben in der Privatsphäre auszuleben und nach und nach zu »diskreten« Gläubigen zu werden. Es handelte sich nicht um beschleunigte und forcierte Assimilation, sondern um eine allmähliche, mit pädagogischem Geschick begleitete Integration. In dieser Version wird Andersartigkeit nicht ausgeschlossen oder bestraft, sondern sie wird normalisiert, um schließlich der konstruierten Gemeinschaft angeglichen zu werden. Damit argumentierte also auch dieser Diskurs innerhalb der im republikanischen Modell verfügbaren Muster.

Dennoch sollten die grundlegenden Unterschiede dieser beiden Diskurse nicht voreilig vermengt werden, insbesondere was ihre politischen Implikationen betrifft, wenngleich dies nicht das Hauptanliegen dieser Untersuchung ist. Während Kopftuch tragende Frauen im ersten Fall vor eine ausweglose Situation gestellt wurden, sich dominanten Regeln schlicht anzupassen, eröffnet der alternative Diskurs potenziell Räume für kulturelle Vielfalt. Allerdings bleibt anzumerken, dass der Minderheitsdiskurs in seinen politischen Konsequenzen zunehmend an Schlagkraft eingebüßt hat, selbst wenn sich die Befürworter einer selbstreflexiven Deutung von *laïcité* und einer differenzierten Betrachtung des Kopftuchs offensiver artikuliert haben mögen (z.B. offener Brief in *Libération*, 20.5.2003). Sieht man die Prozesse der Meinungsbildung und gravierender noch die Wege zur Gesetzgebung an, so ist eigentlich nur Lorceries Einschätzung (2005: 25) zuzustimmen, dass der Minderheitsdiskurs im französischen Kopftuchstreit eine »machtlose Gegen-Koalition« geblieben ist.

Bei der nachfolgenden Rekonstruktion der konzeptionell-geschichtlichen Entwicklung des *laïcité*-Begriffs wird sich herausstellen, dass sich dieses Konzept keineswegs so monolithisch darstellt, wie es von der Mehrheit der Intellektuellen und Politiker in der Kopftuchdebatte präsentiert worden ist. Anhand des Laizitätsbegriffs möchte ich eines von zahlreichen Beispielen für die Pluralität politisch-sozialer Konzepte der französischen Gesellschaft aufzeigen.

Kapitel 2:

Laïcité à la française: Die verschiedenen Gesichter eines politisch-sozialen Begriffs

Um die Diskurslinien der französischen Kopftuchdebatten besser rekonstruieren und die Analyse vorantreiben zu können, werde ich auf den kommenden Seiten die begriffsgeschichtlichen Implikationen des Hauptnarratives in der französischen Debatte, der *laïcité*, aufzeigen. Auf diese Weise lässt sich einerseits nachvollziehen, warum das islamische Kopftuch vor allem in Frankreich solch starke Kontroversen ausgelöst hat. Andererseits kann damit den verschiedenen Deutungen und Bedeutungen des Begriffs nachgegangen werden, die sich auch in der Debatte widerspiegeln. Der frankophone Begriff *laïcité* stellt in gewissem Maße eine französische Besonderheit dar, was sein Potenzial zur Pluralisierung, aber auch das zur ideologischen Vereinheitlichung sicherlich erhöht. In Frankreich ist der laizistische Charakter der Republik nicht nur verfassungsrechtlich verankert, was im europäischen Vergleich bereits eine Ausnahme darstellt. Dieser Begriff war auch historisch Gegenstand etlicher Auseinandersetzungen, die bis heute offensichtlich nicht gänzlich ausgefochten sind.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Kultur konstituierende politisch-soziale Konzepte das Resultat von Geschichte sind. In einem bestimmten historischen Kontext geprägt, reflektieren diese Begriffe, sofern sie sich durchsetzen, die historischen Prozesse einer Gesellschaft. Gerade aufgrund ihrer Geschichtlichkeit verändern sie sich und nehmen neue Färbungen der sozialen und politischen Realitäten und philosophischen Gedanken an. Nicht zuletzt aus diesem Grund sind politisch-soziale Begriffe »unendlich mannigfaltig«, wie Koselleck (1992: 214) schreibt. Sehen wir das Laizitätskonzept etwas genauer an, so tritt diese Pluralität sehr deutlich zutage.

Vorab sei jedoch einschränkend bemerkt, dass eine begriffsgeschichtliche Analyse, wie sie etwa Koselleck bei dem einen oder anderen Begriff vor-

nimmt, hier zu weit führen würde. Hierbei wären im Prinzip verschiedene Ebenen auseinanderzuhalten. Zunächst müssten die historischen Rahmenbedingungen gekennzeichnet werden, in denen der Begriff gewachsen ist. Des Weiteren gälte es, ideengeschichtliche Prozesse und empirische Umsetzung getrennt voneinander zu analysieren. Dies wiederum hieße genau genommen, sich die historischen Entwicklungen anzusehen, in denen der Begriff eine Kultur konstituierende Funktion eingenommen hat, und zu überprüfen, welche weiteren Konzepte und Ideen die Begriffsentwicklung beeinflusst haben könnten. Sofern der Begriff eine juristische Implikation hat – was auf den Laizitätsbegriff zutrifft –, müsste man überdies die rechtliche Ebene gesondert betrachten. Aus dieser Vorarbeit ließen sich schließlich denkbare Sinnerfüllungen zusammenführen. Eine solche begriffsgeschichtliche Analyse würde sich hervorragend anbieten, wie die Arbeiten zur *laïcité* von Émile Poulat (1989; 2003), Guy Coq (1995) und vor allem Jean Baubérot (1990; 1996a; 2000; 2003) belegen.

Ich werde hier jedoch keine Begriffsgeschichte erzählen, sondern eher Episoden skizzieren. Dabei geht es mir darum, das Verständnis für die Interpretationsvielfalt und Prozesshaftigkeit des Laizitätsbegriffs zu schärfen. Ich werde daher mit einer Art Überblick über die verschiedenen Inhalte beginnen, die der *laïcité* innewohnen, und anschließend dazu übergehen, die unterschiedlichen Umsetzungsvarianten des Begriffs zu skizzieren, wobei ich mich auf die postrevolutionäre Zeit beschränke. Ich werde also nicht allein aus Platzgründen auf eine ausführliche Darstellung der facettenreichen Inhalte des Laizitätsbegriffs verzichten. Meine Absicht besteht, entsprechend der leitenden Prämissen dieser Untersuchung, darin, begriffsgeschichtliche Überlegungen an den konkreten Fall der Kopftuchdebatte rückzukupplern.

Allein eine historische Rekonstruktion des Entstehungshintergrundes der *laïcité* oder genauer gesagt der Ideen, die sich dahinter verbergen, enthüllt ein breites Spektrum. In der Literatur gibt es durchaus geteilte Meinungen. Für manche Autoren liegt die Laizität in der Reformationszeit begründet. Mit Hilfe einer etymologischen Annäherung erläutern beispielsweise Guy Coq (1995: 15) oder Dominique Lacourt (1991: 38-40), der lateinische Begriff *laos* sei ein Synonym für *populus* (Volk). Unter der Federführung von Calvin sei das Begriffspaar *laic* und *clerc* erstmals in der Zeit der Reformation im Umlauf gewesen. Zu Zeiten der Französischen Revolution hätten es die Republikaner aufgegriffen und daraus eine Polarität geprägt, die in der ursprünglichen Bedeutung nicht vorhanden gewesen sei. Der *Dictionnaire de pédagogie* von 1882 setzt die Entstehungsphase sehr viel später an und versteht Laizität als einen Neologismus, der in erster Linie die Prozesse der Verweltlichung des Bildungswesens umschreiben würde (Baubérot 1996a: 15). Jules Ferry, der »Gründungsvater« des öffentlichen Schulwesens, sah im laizistischen Prinzip einen buddhistischen Ursprung (ebd.). Unter Berufung auf die bekannte Mat-

thäus-Passage – »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, aber gebt Gott, was Gottes ist« – führen protestantische Christen den Laizitätsbegriff hingegen bisweilen auf christliche Wurzeln zurück (ebd.; vgl. auch Bielefeldt 2003: 49). Wieder andere blicken noch weiter in die Vergangenheit und führen das Prinzip auf die Alten Griechen zurück, für die eine Trennung zwischen Politik und Sakralität selbstverständlich gewesen sei (Baubérot 1996: 16f.). Dies nur als Vorbemerkung dafür, dass allein die Suche nach den Ursprüngen des Konzepts Ambivalenzen und unterschiedliche Auffassungen sichtbar macht.

Unumstritten ist nichtsdestoweniger, dass sich der Begriff in seiner heutigen Prägung (*laïcité*) in einer Zeit durchgesetzt hat, in der die uneingeschränkte Hegemonie der katholischen Kirche mit ernsthaften Konsequenzen hinterfragt und die Allianz zwischen Kirche und Staat allmählich zugunsten einer Trennung zwischen beiden Instanzen aufgehoben wurde. Einig sind sich die meisten Autoren auch darin, dass sich hinter dem Prinzip in erster Linie die Absicht verbarg, den klerikalen Einfluss in gesellschaftlich relevanten Institutionen einzudämmen, indem die politische Macht desakralisiert und anstelle dessen die Religionsfreiheit des Individuums geltend gemacht werden sollte.

Der historische Kontext des Prinzips der Religionsfreiheit in Frankreich muss insbesondere vor dem Hintergrund einer stark zentralisierten politischen Ordnung betrachtet werden, die mit einer ausgeprägten kollektiven katholischen Identität verbunden war. Nicht-katholische Gemeinschaften waren entsprechend heftigen Repressionen ausgesetzt. Besonders die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 und die repressive Politik gegenüber Protestanten im Laufe des 17. Jahrhunderts ermutigten die Fürsprecher der Religionsfreiheit, eine Institutionalisierung dieses Prinzips zu erkämpfen. Rechtlich wurde das Prinzip der Religionsfreiheit allerdings erst Ende des 18. Jahrhunderts im Rahmen der Menschenrechtsdeklaration von 1789 verankert, womit die freie Ausübung des Kults als »natürliches und bürgerliches Recht« kodifiziert wurde (vgl. Zuber 2000). Die Institutionalisierung der Religionsfreiheit in Frankreich war allerdings von Anfang an von einer recht massiven Tendenz begleitet, religiöse Angelegenheiten in eine separate, private Domäne zu verbannen.

Es ist daher wichtig, sich neben dem historischen Entstehungshintergrund die verschiedenen philosophischen Interpretationen sowie die juristische und empirische Umsetzung des Laizitätsbegriffs etwas genauer anzusehen. Auf diese Weise wird deutlich, dass *laïcité* nicht auf die institutionelle Trennung von Kirche und Staat und ebenso wenig auf das Prinzip der Religionsfreiheit reduziert werden kann. Im Verlauf seiner Geschichte ist das Konzept »reicher geworden und hat sich vervielfältigt, bis zu dem Maße, völlig divergente Bedeutungen zu erreichen«, wie René Rémond (1995: 7) bemerkt. Eine kurze Darstellung der beiden wichtigsten miteinander konkurrierenden Versionen des Begriffs könnte diese Ambivalenz schematisch erfassen.

Die erste Version postuliert das laizistische Prinzip als Glaubens- und Religionsfreiheit. Sie stützt sich auf den Menschenrechtsgrundsatz, wonach die Freiheit des Kultes ein elementares Recht ist. Dies schließt den Respekt vor religiösen Praktiken im privaten wie im öffentlichen Leben ein, sofern diese nicht mit anderen Grund- oder Bürgerrechten kollidieren. In diesem Sinne ermöglicht die Eindämmung einer katholisch-institutionellen Hegemonie eine Öffnung gegenüber religiöser Vielfalt. Ein solches Verständnis von Laizität negiert die Vormachtstellung einer bestimmten Religion, vor allem aber einer religiösen Institution, doch sie negiert nicht Religion an sich. Anstatt ein Instrument der strikten Trennung verschiedener Sphären zu sein, öffnet diese Interpretation prinzipiell den Weg für Religionsfreiheit und tritt in gewisser Weise auch für eine Institutionalisierung von religiöser Pluralität ein. Mit der Kopftuchdebatte in Verbindung gebracht, lässt sich grob festhalten, dass es sich hier um die Interpretation des alternativen Diskurses handelt.

Die zweite Version stellt eine striktere Form des Trennungspostulats dar. Demnach soll das Verhältnis von Kirche und Staat oder, genau genommen, von Religion und Politik und öffentlicher und privater Sphäre in klaren Linien voneinander abzugrenzen und diese Grenzlinie zu kontrollieren sein. Auch diese Version stützt sich auf die Grundrechte. Sie sieht darin jedoch die Triebfeder für eine völlige Religionsneutralität des öffentlichen Lebens. Unter dem Einfluss einer positivistisch-rationalen Philosophie, die eine Autonomie des Glaubens (privat) und des Wissens (öffentlich) anstrebt, lässt eine solche Deutung den religiösen Kult allein in der Privatsphäre zu. Diese auf strikter Trennung bedachte Position insistiert darauf, Religion auf einen konstruierten privaten Bereich zu beschränken und die öffentliche Ordnung säkular und neutral zu halten. Basis der öffentlichen Neutralität ist die von Rousseau angedachte *Zivilreligion*. Diese Version von *laïcité* bestimmte vor allem die Dritte Republik (1879-1940) (Baubérot 1990; 2003) und war auch die philosophische Grundlage des dominanten Diskurses in der Kopftuchdebatte.

Theoretisch konkurrierten diese beiden Versionen im Laufe der Begriffsgeschichte stets miteinander. Empirisch jedoch wurde das Konzept zu keiner Zeit einheitlich nach der einen oder anderen Version interpretiert. Dies zeigt allein die Fülle der verschiedenen Gesetzesnovellierungen (Baubérot 1990: 191; Costa 1994: 169). Selbst in der Dritten Republik kannte das Konzept strikte und liberale Interpreten. Um ein Beispiel zu nennen: Der einschneidenden gesetzlichen Trennung zwischen Kirche und Staat von 1905 ging unmittelbar zuvor, also 1901, das nicht minder bedeutsame Assoziationsgesetz voraus. Nun besteht auf den ersten Blick kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen beiden, zumal im Assoziationsgesetz kein expliziter Bezug zur Laizität hergestellt ist. Die Verbindung wird indes klarer, wenn man sich vergegenwärtigt, dass das Gesetz von 1905 die Kirche faktisch auf das Niveau eines privaten Vereins herabgesetzt hat. Sie wäre auf diese Weise ihrer Exis-

tenzgrundlage enthoben gewesen, hätte nicht das zuvor verabschiedete Assoziationsgesetz gegriffen, das seinerseits staatliche Subventionen für den religiösen Kult weiterhin garantierte, wenn auch in stark abgewandelter Form. Darüber hinaus unterstützte das Assoziationsgesetz indirekt eine Pluralisierung religiöser Gruppierungen – und das in einer Zeit, in der alles Religiöse aus der Öffentlichkeit verbannt werden sollte.

Um die Pluralität des Begriffs noch konkreter erfassen zu können und damit auch die beiden Hauptargumentationslinien, die sich durch die Kopftuchdebatten zogen, sollte nun ein Blick auf die historischen Umsetzungen des Konzepts erfolgen. Ich werde dabei auf eine exakte zeitliche Bestimmung verzichten und aus analytischen Gründen etwas vage von »Etappen« sprechen. Das Konzept kennt ebenso eine Kontinuität, wie es Brüche durchlebt hat. Zudem überschneiden sich die einzelnen Phasen teilweise in der empirischen Umsetzung. Daher unterliegen exakte zeitliche Bestimmungen immer einer gewissen Willkür, wenn sie auch an die Arbeiten von Historikern angelehnt sind.

Die erste wichtige Etappe, entscheidend für das postrevolutionäre Frankreich, wird häufig als »Laizität des Kampfes« zwischen republikanischen und katholischen Kräften bezeichnet. Bereits während der Revolution provozierte die Hegemonie des Katholizismus starke Spannungen zwischen republikanischen Kräften und Monarchisten. Die Hochphase dieses Konflikts fällt in die Ära der Dritten Republik. Rechtlich wurden die ersten Maßnahmen zur Trennung zwischen kirchlichen und staatlichen Institutionen 1795 mit einem bahnbrechenden Dekret eingeführt, das die staatliche Finanzierung von Priestern abschaffte und zudem vorsah, den Klerus nicht mehr offiziell anzuerkennen.

Diese recht drastischen Maßnahmen wurden mit Rückgriff auf das Prinzip der Religionsfreiheit gerechtfertigt, das durch die Hegemonie der katholischen Kirche in Gefahr gewähnt wurde. Obwohl die katholische Kirche ihre Vormachtstellung für kurze Zeit unter der Napoleonischen Herrschaft zurückerlangte, entfernte sie sich zunehmend von ihrem Status als Staatskirche. Den Maßnahmen zur Schwächung der Kirche folgten vehemente Proteste der Kirchenvertretung gegen die Dämpfung des eigenen Machteinflusses. Dies eskalierte vor allem um 1879/80 und mündete schließlich in den Sieg der Republikaner, die den Kampf gegen den klerikalen Einfluss auf Staatsangelegenheiten auf das Schärfste vorantrieben.

Die Entmachtung der katholischen Kirche kulminierte mit dem Gesetz von 1905, das eine rechtliche Trennung zwischen Kirche und Staat etablierte und den Status der Kirche einem privaten Verein gleichsetzte. Die konkreten Konsequenzen dieses Gesetzes sind jedoch nicht unbedingt so eindeutig, wie es zunächst erscheinen mag. Einerseits war die kodifizierte Trennung zwischen Kirche und Staat in der Tat ein Mittel, um religiöse Angelegenheiten

aus dem politischen Leben zu verbannen. Andererseits kann das Gesetz aber auch als ein Garant für die Fortsetzung der religiösen Praxis sowohl auf privater als auch auf öffentlicher Ebene gedeutet werden. So garantiert es beispielsweise religiösen Vereinen finanzielle Subventionen und fördert die Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen. In drei Departements im Osten Frankreichs wurden die Gesetze konserviert, die vor der Annexion galten (vgl. Messmer 1994; Basdevant-Gaudemet 1995: 131).

Ungeachtet der konkreten rechtlichen Regelungen eskalierte die Entmachtung der katholischen Kirche während der Dritten Republik: zur antiklerikalen Stimmung gesellte sich recht bald ein gemeinhin antireligiöses Klima. Dies äußerte sich in der Absicht einiger Republikaner, die Religion im Sinne Condorcets durch die Wissenschaft zu ersetzen und den öffentlichen Raum mit »laizistischem Geist« (Gaillard 1989: 459) zu erfüllen. Während man die Öffentlichkeitssphäre also von allen katholischen Werten desakralisieren wollte, versuchte man im gleichen Atemzug, sie mit republikanischen Werten zu resakralisieren, indem man auf religiöse Elemente zurückgriff (vgl. Baubérot 1990; Kap. 7; 2000: 15-17). Die Suche nach Substituten für die katholische Identität folgte dem Jakobinischen Kredo eines »Kults der irdischen Vernunft« (Baubérot 2000: 15-17). Nach Baubérot verfolgte diese Form von Resakralisierung der Öffentlichkeit ihre eigenen Dogmen, Symbole und Mythen und wies zuweilen quasi-religiöse Züge auf. Wichtiger noch, sie brachte teilweise ähnlich repressive Tendenzen zutage, wie jene, die zuvor von katholischen Kräften gegen Nichtkonforme angewandt worden waren.

So wurde der Laizitätsbegriff von einigen federführenden Republikanern in dem Maße erweitert, dass er als Legitimation diente, die katholische durch eine zivile Religion zu ersetzen, und dabei ähnlich vereinheitlichend wirkte wie einst der Katholizismus. Die im Laizitätskonzept angedachte Idee von Gleichheit vor dem Gesetz ungeachtet religiöser Herkunft wie auch die Bewusstseinsfreiheit wurden regelrecht überdehnt: Das Gleichheitsprinzip wurde zu einem Normalisierungsprinzip, die Bewusstseinsfreiheit zur strikten Vorgabe, welches Bewusstsein Allgemeingültigkeit besitzen sollte – nämlich ein vom katholischen Einfluss bereinigtes und durch die Inhalte der zivilen Religion ersetztes. Diese Etappe ist höchst interessant, weil sie illustriert, mit welchen Mechanismen das Laizitätskonzept so weit überdehnt werden kann, dass sich sein Sinn quasi umkehrt.

Sicher darf man nicht übersehen, dass nicht nur das Laizitätsprinzip als solches als heilige Errungenschaft definiert und verteidigt wurde. Auch und vor allem die Institutionen, die sich mit Hilfe dieses Prinzips in Frankreich etablieren konnten, galten als heilige Orte. Wegweisend war hier natürlich vor allem das Herauslösen der öffentlichen Schule aus der Vorherrschaft der katholischen Kirche unter der Schirmherrschaft des Bildungsministers Jules Ferry (hierzu Gaillard 1989; Schnapper 1991; Citron 1993). Das staatliche, laizis-

tische Schulwesen symbolisiert den Triumph der Republikaner über den kirchlichen Einfluss. Dies manifestierte sich vor allem in der institutionellen Trennung der Schule von der katholischen Kirche in der Einrichtung einer »laizistischen Moralerziehung«, die fortan anstelle des Fachs Religion an staatlichen Schulen gelehrt werden sollte. Die große Bedeutung, die dem laizistischen Charakter der staatlichen Schule zu jener Zeit beigemessen wurde, mag teilweise erklären, warum diese Institution noch heute eine der sensibelsten öffentlichen Einrichtungen darstellt und zu einer der wichtigsten Austragungsstätten bei der Verortung und Verhandlung des Religiösen in öffentlichen Räumen avanciert ist. In diesem Zusammenhang sei noch einmal die Wortwahl einiger Autoren in der Kopftuchdebatte ins Gedächtnis gerufen, die an den »sakralen« Charakter staatlicher Schulen erinnerten und diese mit religiösen Institutionen gleichsetzten.

Ungeachtet der beschriebenen Tendenz, den Katholizismus durch ein laizistisches Ethos zu ersetzen, war das 19. Jahrhundert durch das Projekt von kultureller Homogenisierung geprägt. Dies wird beispielsweise deutlich, wenn man sich die Assimilationsforderungen gegenüber der jüdischen Bevölkerung ansieht, die nicht selten von repressiven Maßnahmen begleitet waren (Schnapper 1991: 211-218; Citron 1993: 206f.). Auch im Hinblick auf die Sprachpolitik war diese Zeit von Homogenisierungstendenzen gekennzeichnet, was vor allem durch das rigorose Verbot regionaler Sprachen zugunsten eines vereinheitlichten Französisch zum Ausdruck kam (Citron 2000: 48; Dieckhoff 1996).

Außerhalb französischer Grenzen korrespondierte die interne kulturelle Homogenisierungspolitik mit der Hochphase der Kolonialherrschaft, die vor allem in Nordafrika von einer Assimilationspolitik begleitet war (hierzu z.B. Fanon 1965 [1959] oder Sellam 1987), wie am Beispiel der Entschleierungspolitik in Algerien angesprochen. Gewiss wäre es vermessen, all dies unter einer Konzeptanalyse des laizistischen Prinzips zu subsumieren. Doch lassen sich durchaus Verbindungen herstellen, insofern als die Implementierung der *laïcité* in dieser Zeit eindeutig Momente eines Universalisierungsprozesses aufweist, der sich auch ungeachtet der Religionspolitik in anderen kulturellen Feldern widerspiegelt. Juan Linz (1996: 136f.) zieht beispielsweise eine direkte Linie zwischen einem strikten Laizitätsverständnis und einem universalistischen Ethos, der es partikularen Identitäten untersagt, sich öffentlich zu artikulieren. Er schlussfolgert:

»Das feindliche Modell der Trennung von Kirche und Staat gründet letztlich auf einer Ablehnung des kulturellen Pluralismus, d.h. des Respekts vor unterschiedlichen Bedeutungssystemen und Mustern sozialen Verhaltens. Es geht von der Idee aus, dass eine wahre politische Gemeinschaft ein gemeinsames Wertesystem, Glaubenssystem, und auch bürgerliche oder patriotische Rituale braucht, um die der Re-

ligion in einer säkularisierten Gesellschaft zu ersetzen oder um die Religion, die für eine Quelle der Teilung der Gesellschaft gehalten wird, zu beseitigen.«

Es müsste damit deutlich geworden sein, dass eine solch strikte und exzessive Interpretation der *laïcité* die Abstammungslinie des dominanten Diskurses in der Kopftuchdebatte bildet.

Die zweite Phase der *laïcité* bezeichnet Emile Poulat (1994: 97) als »*laïcité* der Kohabitation«. Sie beginnt in der Nachkriegszeit und reicht bis in die Gegenwart hinein. Im Anschluss an die Dritte Republik konnten die Machtkämpfe zwischen Republikanern und Katholiken weitgehend geschlichtet werden. Das republikanische Lager ging als eindeutiger Sieger hervor und konnte daher allmählich eine entspanntere Haltung gegenüber der katholischen Kirche einnehmen. So unternahm die französische Regierung bereits zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg sogar einige Schritte zur Stärkung der katholischen Kirche, wie z.B. 1942 mit der Wiedereinführung der religiösen Orden. Die kooperativere Behandlung der katholischen Kirche im Anschluss an den Zweiten Weltkrieg lässt sich teilweise damit erklären, dass einige Widerstandskämpfer aus dem kirchlichen Milieu kamen und damit die Kirche aufwerteten. Jean-Paul Costa (1994: 173) bemerkt: »Wieder einmal haben die tragischen Ereignisse zu einer toleranteren und weniger konfliktreichen Interpretation der *laïcité* beigetragen.«

Trotz der geläufigen Selbstdarstellung vieler Vertreter der politischen und intellektuellen Elite als rein »laizistisch« sind rituelle und symbolische Elemente der christlichen Religion keineswegs völlig aus der französischen Öffentlichkeit oder aus der Gesellschaft im weiteren Sinne verschwunden. Man denke nur an die Feiertagsregelungen, die auf dem christlichen Kalender basieren, an so manches Staatsbegräbnis oder an die nach wie vor überdurchschnittlich hohen Subventionen, die katholische Privatschulen vom französischen Staat empfangen.¹ Auch der Sonderstatus in Elsass und Mosel, der von der *Commission Stasi* noch einmal bekräftigt wurde (2003: 113), weist auf die Relevanz der christlichen Tradition in Frankreich hin, mag diese auch rhetorisch mehrheitlich negiert werden. Darüber hinaus lässt sich nicht leugnen, dass sich die katholische Kirche auch ohne rechtliche Implikation bis in die Gegenwart hinein eine gewisse öffentliche Funktion bewahrt hat, die nicht auf den ersten Blick sichtbar ist und mit ihrem offiziellen Status nicht direkt korrespondiert. Schließlich impliziert allein schon der Charakter der *laïcité* als eine rechtliche und institutionalisierte Kategorie paradoxerweise eine sehr viel engere Zusammenarbeit zwischen staatlicher und kirchlicher bzw. religiöser

1 In Frankreich werden 90 % der Privatschulen von der katholischen Kirche betrieben (vgl. Basdevant-Gaudemet 1995: 141) und von immerhin 20 % der französischen Schüler besucht (www.education.gouv.fr/cid251/les-etablissements-d-enseignement-prives.html, letzter Zugriff 14.6.2006).

Sphäre, als zumeist anerkannt, nicht zuletzt weil der Staat die Definitionshoheit über die legitime Form von Religion im öffentlichen Raum innehat und auf diese Weise als Kontrollinstanz religiöser Ausprägungen des öffentlichen Lebens agiert. Diese Inkohärenzen machen zugleich die Spannungen jedweden Versuchs deutlich, religiöse und politische bzw. öffentliche und private Angelegenheiten strikt voneinander zu trennen. Und gegenwärtig erhalten sie bei der Reglementierung islamischer Institutionalisierung in Frankreich eine neue Dimension.

Die Ambivalenzen des Laizitätskonzepts und seiner Übersetzungen in die gesellschaftlich-politische Praxis sind also zum Teil auch dem historisch vorgeprägten aktuellen Status der katholischen Kirche in Frankreich geschuldet. Nun sind die Spannungen zwischen Kirchenvertretung und Politikern zwar noch nicht ganz und gar ausgestanden. Sie betreffen heute vor allem die offizielle Repräsentation Frankreichs und das Selbstverständnis der Gesellschaft, das noch immer zu schwanken scheint zwischen dem Bild von einer religionsbefreiten, humanistisch geschulten und vernunftbegabten Einheit und den offensichtlichen Hinweisen auf eine christliche Tradition, die an diesem Selbstbild rüttelt. Doch nicht zuletzt aufgrund der fortschreitenden De-Christianisierung der französischen Bevölkerung kann heute kaum noch von einem Kampf die Rede sein. So würde gegenwärtig in Frankreich niemand ernsthaft behaupten, die katholische Kirche sei im Begriff, ihre einstige Vormachtstellung wieder zurückzuerobern oder gar die politische Macht an sich reißen zu wollen. Im Gegenzug vermuten auch »pur-et-dur-Laizisten« beispielsweise in den staatlichen Subventionen an private oder öffentliche Rundfunkstationen, die christliche Sendungen ausstrahlen, keine Überschreitung der legitimen Grenzen des Religiösen. Ebenfalls ist der Sonderstatus von Elsass und Mosel kaum noch Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzungen. Im Hinblick auf die Stellung der katholischen Kirche in der französischen Öffentlichkeit haben die strikten Interpreten des laizistischen Prinzips also deutlich an Einfluss verloren. Insofern lässt sich beobachten, dass der einstige »Kampf zwischen zwei Frankreichs« (Poulat 1994) weitgehend befriedet worden ist »durch das Auspendeln von Bruch und Kontinuität, Kampf und Kompromiss und indem Elemente der zivilen Religion und des ›Republikanismus‹ ebenso zum Tragen kommen wie die der katholischen Religion« (Baubérot 1996a: 23). So hat sich das laizistische Konzept von seinen ideologischen Verwendungen weitgehend befreit zugunsten einer relativ unaufgeregten Koexistenz zwischen kirchlichen und staatlichen Institutionen.

Das gegenwärtige Wiederaufleben von strikten Interpretationen der *laïcité* sollte daher im Zusammenhang mit der dritten Etappe verstanden werden, die Jean Baubérot (1990: 172) als »*laïcité* des dritten Anfangs« und Jean-Paul Costa (1994: 180) als »offene und positive *laïcité*« umschreiben. So kann der Begriff heute kaum noch auf das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und

republikanischem Staat reduziert werden, sondern lässt sich nur vor dem Hintergrund fortschreitender religiöser Pluralisierung verstehen, die sich insbesondere durch dauerhafte Einwanderungsprozesse und die Präsenz nicht-christlicher Religionsgemeinschaften in Frankreich verstärkt hat. Somit ist die Laizität erneut zum Gegenstand öffentlicher Kontroversen geworden als Resultat von Partizipations- und Anerkennungsforderungen von religiösen Gruppierungen (insbesondere von Muslimen), die nicht unbedingt dem Anspruch von einer privatisierten Religiosität gerecht werden oder die schlicht einen ähnlichen Status wie etablierte Religionsgemeinschaften einfordern. De-Christianisierung auf der einen Seite und wachsender Einfluss anderer Glaubensrichtungen auf der anderen machten es nötig, das laizistische Konzept erneut zu überdenken, so die Ansicht von Autoren wie Jean Baubérot oder Jean-Paul Costa. Baubérot (1990: 213-116) plädiert dafür, dass diese »*laïcité* des dritten Anfangs« weder einer bestimmten Religionsgemeinschaft moralische Hegemonie zugestehen dürfe noch als Waffe im Kampf gegen Religion in der Öffentlichkeit verwandt werden solle. Wie bereits durch seine Stellungnahmen in der Kopftuchdebatte ersichtlich, ergibt sich für Baubérot die Öffnung der *laïcité* aus der Tatsache, dass dieses Konzept an die religiös-kulturelle Pluralisierung Frankreichs, wie an die Vervielfältigung von Lebenswelten genereller, angepasst werden müsse.

Ich wäre allerdings etwas zögerlicher, diese Neuinterpretationen der *laïcité* per se als »tolerant« oder »positiv« zu bezeichnen. So hat sich die Wahrnehmung des Kopftuchs als Ausdruck einer illegitimen Form von Religion in der französischen Öffentlichkeit nicht gelockert, sondern eher zugespitzt. Die Ideen eines offenen und pluralistischen Verständnisses der *laïcité* sollten daher eher als Vorschläge einiger Sozialwissenschaftler verstanden werden. So ist noch keineswegs entschieden, wie sich der Begriff künftig entwickeln wird. Überhaupt lässt sich das Verhältnis zwischen Islam und Laizität nicht ohne weitere Erläuterungen schlechthin als offen und positiv und ebenso wenig als grundsätzlich konträr oder inkompatibel einstufen.

Einiges deutet darauf hin, dass die religiös-kulturelle Pluralität der französischen Gesellschaft längst wahrgenommen und auch von politischer Seite mitbedacht wurde. So kann bereits die Öffnung des Assoziationsgesetzes (1981) für Einwanderer ohne französischen Pass als ein Schritt in diese Richtung interpretiert werden. Auf diesem Wege haben sich zahlreiche religiöse Vereinigungen zusammengeschlossen, für den Bau von Moscheen und Gebetsräumen gesorgt und so Repräsentationsräume für Muslime in Frankreich errichtet (dazu Etienne 1989; Cesari 1994 und 1997). Auch etwa die »Politik des Rechts auf Differenz« der Sozialisten (seit 1981) zielte darauf ab, der religiös-kulturellen Pluralisierung Frankreichs mit konkreten Maßnahmen gerecht zu werden, wenngleich diese aus verschiedenen Blickwinkeln kritisiert worden sind (z.B. Taguieff 1995: 23f.; Favell 1998: 57). Diese Verschiebung

gen sind auch in den neueren Fassungen des *Haut Conseil à l'Intégration*² dokumentiert (vgl. Koenig 2003: 193). Neben anderen Fragen wird hier auch eine kritische Auseinandersetzung mit der Kompatibilität zwischen dem Islam und dem laizistischen Prinzip vorgenommen. Die Berichte plädieren dabei für die Rückkehr zu einer Form von *laïcité*, die Religionsfreiheit favorisiert, militantem Säkularismus entgegensteht und sich damit religiöser Pluralität öffnet. Ähnlich wie es Soziologen wie Baubérot vorschlugen, unterstreichen die Dokumente, dass Laizität in Frankreich im Einklang mit den Anforderungen der in jüngerer Zeit etablierten Religionsgemeinschaften modifiziert werden müsse.

Sieht man sich die Entwicklung der staatlichen Bemühungen um eine Institutionalisierung des Islam der beiden vergangenen Jahrzehnte an, so lässt sich feststellen, dass solche eher als Orientierungshilfen verfassten Vorschläge zumindest teilweise umgesetzt wurden. Die bereits 1989 mit der Entstehung des *Conseil de Réflexion sur l'Islam en France* (CORIF) auf den Weg gebrachte Initiative französischer Politiker, in Frankreich eine repräsentative Islamorganisation zu errichten, hat nach vierjährigen Verhandlungsbemühungen im Frühjahr 2003 zur Gründung des *Conseil Français du Culte Musulman* (CFCM) geführt (Amiriaux 2003; Terrel 2004; Frégosi 2004). Mit Entstehung dieses Organs ist die Institutionalisierung des Islam in Frankreich einen wesentlichen Schritt vorangekommen. In diesem Zusammenhang beobachtet beispielsweise Franck Frégosi (2004) einen Demokratisierungsschub in der staatlichen Islampolitik. Eine deutliche Aufwertung habe vor allem die mobilisierungsträchtige Dachorganisation *Union des Organisations Islamiques de France* (UOIF) erfahren, die wegen ihrer Verbindungen zur Muslimbruderschaft und ihres transnationalen Charakters zuvor kaum als legitimer Partner akzeptiert worden war (vgl. Peter 2006).

Frégosi (2004) beschreibt die gegenwärtigen staatlichen Bemühungen der Zentralisierung und Nationalisierung des Islam als eine Gratwanderung zwischen dem republikanischen Gleichheitsanspruch, wonach allen religiösen Gemeinschaften gleiche Partizipationsrechte zukommen müssten, und einer »Sicherheitslogik«, die bestimmte »unfranzösische« Akteure von vornherein von der Agenda ausschließen würde (hierzu z.B. Sarkozys Äußerungen in *La Croix*, 30.10.2003). Andere Autoren stellen die Verstaatlichungsinitiativen des Islam generell in Frage, etwa mit dem Einwand, der französische Staat gehe mit seiner Steuerungspolitik des organisierten Islam möglicherweise

2 Der *Haut Conseil à l'Intégration* wurde 1990 vom damaligen Premierminister Michel Rocard ins Leben gerufen. Zusammengesetzt aus Politikern verschiedener Couleur, Beamten, Juristen und Wissenschaftlern bestand das Ziel dieser Institution darin, den Wissensstand des Integrationsprozesses von Einwanderern und deren Folgegenerationen zu ermitteln und in einem jährlichen Bericht zu dokumentieren.

über die legitimen Grenzen der Einmischung in den religiösen Kult und damit über das Laizitätsprinzip hinaus (Amiriaux 2003). Talal Asad (2006: 20) führt ein weiteres Argument an, das sicher nicht von der Hand zu weisen ist: »Was [...] bemerkenswert ist, ist die Tatsache, dass die Republik trotz der Zurückweisung des Kommunitarismus die Gründung repräsentativer Körperschaften von Juden und Muslimen organisiert.«

Trotz der offenkundigen Bemühungen verschiedener gesellschaftlicher Kräfte, den Islam anzuerkennen, lassen sich auch deutlich gegenläufige Tendenzen beobachten, die zweifellos auch als eine Reaktion auf Öffnungsprozesse vor allem gegenüber Muslimen zu verstehen sind. Der nachdrückliche Protest gegen den Bau von Moscheen oder die verbreitete Furcht vor Ansätzen des Multikulturalismus zeigen, wie sehr in Frankreich parallel zu den genannten Entwicklungen noch immer mit dem überkommenen Assimilationsmodell operiert wird. Wie auch im Fallbeispiel der Kopftuchdebatte deutlich geworden ist, wird dies mit einer linearen Deutung der laizistischen Tradition legitimiert.

Das erneute Erscheinen von extremen Formen des französischen Republikanismus oder des »Neo-Republikanismus« (Leruth 1998) lässt sich daher nicht losgelöst von der zunehmend aktiven Präsenz von Muslimen am öffentlichen Leben Frankreichs verstehen. Ungeachtet des historisch geprägten »Kampfes zwischen zwei Frankreichs« hat sich also vor allem durch öffentlich artikulierte Partizipationsforderungen von Muslimen eine neue Dimension der *laïcité* herauskristallisiert. Vor dem Hintergrund der Entstehung neuer Formen von öffentlicher Religiosität wäre daher zu argumentieren, dass sich der interne Kampf zwischen kirchlichen und staatlichen Autoritäten in einen Kampf zwischen neorepublikanischen Laizisten und solchen Akteuren verwandelt, die dafür eintreten, das laizistische Prinzip den Erfordernissen einer multikulturellen und multikonfessionellen Gesellschaft anzugleichen oder es möglicherweise umzumodellieren.

Vor diesem konzeptgeschichtlichen Hintergrund lässt sich nun besser erfassen, warum öffentlich artikulierte Formen von Religiosität in Frankreich gemeinhin Unmut auslösen. Vor allem die binäre Gegenüberstellung zwischen »religiöser« und »politischer« Sphäre erklärt teilweise, warum Religionsformen, die aus anderen soziohistorischen Kontexten stammen, häufig als illegitime Vermengung dieser beiden Sphären gedeutet werden. In diesem Sinne lässt sich auch die in Frankreich so geläufige Auffassung des »politischen« Charakters des Islam nur vor dem Hintergrund der laizistischen Tradition begreifen. Dennoch sollte in diesem Kapitel auch deutlich geworden sein, dass das laizistische Prinzip eine Fülle von kontextgebundenen Implikationen enthält und nicht schlichtweg als die Verbannung alles Religiösen aus der öffentlichen Sphäre verstanden werden kann. Nicht zuletzt der »juristische Pluralismus« (Baubérot 1990: 191), also die Fülle von teilweise widersprüchli-

chen Gesetzestexten zur laizistischen Prämisse, erfordert es, diesen Begriff nur noch im Plural zu denken. Der diskursive Kampf über die »angemessene« oder »korrekte« Bedeutung des Begriffs selbst, wie er gegenwärtig in der Auseinandersetzung mit öffentlichen Formen des Islam immer wieder zum Ausdruck kommt, offenbart ein gutes Beispiel für diese Strittigkeit. Es scheint sogar gerade diese Strittigkeit und Pluralität zu sein, die weite Teile der französischen Elite beunruhigt. Silvio Ferrari (2002: 225) bemerkt in diesem Zusammenhang rhetorisch: »Und ist diese Debatte über die *laïcité*, die in Frankreich nun seit vielen Jahren anhält, nicht vielleicht ein Zeichen für die Zweifel und die Unsicherheit, die diesem Begriff innewohnen?«

In dieser Hinsicht könnte die Auseinandersetzung um das islamische Kopftuch für einige Kommentatoren eine willkommene Chance gewesen sein, den Begriff von seiner Vieldeutigkeit zu bereinigen und in eine eindeutige antireligiöse Kategorie zu verwandeln. Asad (2005) behauptet allgemeiner, erst die vermehrten Partizipationseinforderungen von Muslimen und Religiositätsformen, die sichtbar von liberal-säkularen Prämissen abweichen, hätten der französischen Gesellschaft zu einer konsensuellen Version von *laïcité* verholfen, die es in dieser Form nie zuvor gegeben habe (ähnlich auch Mahmood 2004: 75). Ich würde dem insofern zustimmen, als es keine generelle Skepsis gegenüber religiösen Ausdrucksformen zu sein scheint, die gegenwärtig die strikten Interpretationen der Laizität produziert, sondern vielmehr eine generelle Verdachtshaltung und ein Unbehagen gegenüber öffentlich gelebter muslimischer Religiosität. Zudem scheint diese skeptische Haltung tatsächlich einen gewissen Konsens zu reflektieren, der von verschiedenen politischen Richtungen und Akteuren geteilt wird und nicht selten in eine offenkundige Ablehnung des Islam an sich mündet. Nachfolgend wird anhand der deutschen Kopftuchdebatte ersichtlich, wie in Deutschland andere historisch vorgeprägte Begriffe ähnliche Mechanismen mit sich bringen können.

Kapitel 3:

Die Sakralisierung der Verfassung:

Die deutsche Kopftuchdebatte

Auf den ersten Blick scheint es, als habe es in Deutschland bis vor Kurzem keine »wirkliche« Kopftuchdebatte gegeben. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, können Schülerinnen in Deutschland generell mit Kopftuch die Schule besuchen.¹ Wenn das Kopftuch hier auf Abwehr stieß, so lediglich im beruflichen Alltag.² Doch diese kleineren Auseinandersetzungen stießen auf wenig öffentliches Echo und blieben auf die lokale Ebene beschränkt. Der Fall der Lehrerin Fereshta Ludin ist ein wenig anders gelagert, weil ihre Absicht, mit Kopftuch an einer staatlichen Schule zu unterrichten, erstmals eine breitere Debatte ausgelöst hat, die sich nach und nach auch auf die Bundesebene ausweitete.

Im Juli 1998 lehnte das Stuttgarter Oberschulamt das Gesuch der Lehrerin ab, ein Kopftuch beim Unterrichten in einer öffentlichen Schule zu tragen. Mit diesem religiösen Symbol werde die staatliche Neutralität angetastet, der

1 1982 wurden beispielsweise Kopftuch tragende Mädchen von einer staatlichen Schule in Nürnberg verwiesen mit der Begründung, die Schule sei eine »öffentliche Einrichtung, die nach christlichen Prinzipien funktioniert« (*die tageszeitung*, 8.5.1995). In Berlin schlugen die Behörden 1985 ein generelles Kopftuchverbot in staatlichen Bildungseinrichtungen vor, das jedoch nicht in die Praxis umgesetzt wurde. Das Berliner Verwaltungsgericht entschied letztlich zugunsten der bedeckten Erzieherin mit dem Argument, dass das Kopftuch Ausdruck eines individuellen Glaubensbekenntnisses und nicht generell ein Zeichen für Bekehrungseifer sei. Parallel zu dieser Entscheidung adressierte allerdings der Berliner Senat einen Brief an staatliche Schulen, in dem er die Lehrer aufrief, die Schülerinnen dazu zu bewegen, das Kopftuch freiwillig abzunehmen (ebd.).

2 Annita Kalpaka und Nora Räthzel (1994) analysieren den Fall einer Kopftuch tragenden Erzieherin, die vom Dienst suspendiert wurde, weil sie mit ihrer Kopfbedeckung den Kindern ein Negativbeispiel für weibliche Unterdrückung vermitteln würde.

eine Lehrkraft verpflichtet sei, so die Begründung. Das Kopftuch sei ein Zeichen kultureller Abgrenzung, weil es das Bekenntnis zum Islam ostentativ nach außen trage. Die damalige baden-württembergische Ministerin für Kultur und Sport Annette Schavan unterstützte diese Entscheidung mit dem ähnlichen Argument, dass das Kopftuch ein Ausdruck von »kultureller Segregation« sei und Ludin davon abhalte, ihrer Funktion als staatlich angestellte Lehrerin nachzugehen (*Frankfurter Rundschau*, 14.7.1998).

In der Zwischenzeit stand die Person Ludin zunehmend im Medienlicht, wurde Hauptthema von Zeitungsberichten, Radiobeiträgen und erschien in TV-Talkshows, um sich über den Fall und ihre Motive, das Kopftuch zu tragen, zu äußern. In diesen Interviews betonte sie mehrfach, dass für sie das Kopftuch Ausdruck eines persönlichen religiösen Bekenntnisses zum Islam sei, auf das sie nicht verzichten könne. Vielfach drückte sie auch ihre Abneigung gegenüber islamisch legitimierten politischen Bewegungen oder Parteien aus und äußerte sich gegen eine forcierte Verschleierungspolitik (*Der Spiegel*, 20.7.1998; *Die Zeit*, 31/98; *die tageszeitung*, 22.9.2003). Ludins Medienpräsenz weist einen wichtigen Unterschied zum französischen Fall auf, bei dem es einerseits nicht immer um konkrete Personen ging und bei dem die jungen betroffenen Frauen andererseits sehr viel seltener öffentlich zu Wort kamen.

Im Landesparlament Baden-Württembergs wurde Schavans Entscheidung einstimmig von allen Parteien begrüßt, wo der Fall bereits 1997 diskutiert worden war. Diese beiden Parlamentsdebatten hatten die Republikaner initiiert und bei dieser Gelegenheit für ein generelles Kopftuchverbot an staatlichen Schulen auch für Schülerinnen plädiert. Die einzige Partei, die zunächst zurückhaltender reagierte, war die FDP. Der FDP-Abgeordnete Dieter Kleinmann rief dabei vor allem das Prinzip der Religionsfreiheit ins Gedächtnis, das er durch das Kopftuchverbot für eine Lehrerin angegriffen sah. Letztlich stimmte aber auch die FDP mit der Parlamentsmehrheit überein, dass Ludin nicht mit Kopftuch an einer staatlichen Schule unterrichten dürfe. Auch Politiker anderer Bundesländer drückten ihre Zustimmung über diese Entscheidung aus, gefolgt vom Deutschen Philologenverband. Eine etwas kritischere Haltung nahmen der Bischof der evangelischen Landeskirche, verschiedene Ausländerverbände, die Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft sowie einige Intellektuelle und Zeitungsredakteure ein. Damit wird deutlich, dass auch die an den deutschen Debatten beteiligten Politiker und Intellektuellen übliche Allianzen und Oppositionen überschritten.

Die öffentliche Auseinandersetzung 1998 ebte recht bald wieder ab, nachdem eine juristische Entscheidung auf sich warten ließ und Ludin in einer islamischen Privatschule in Berlin zu arbeiten begann. Als in den darauf folgenden Jahren die verschiedenen richterlichen Instanzen (1999 und 2002) Fereshta Ludins Gesuch, mit Kopftuch zu unterrichten, ablehnten, fand der Fall

in der deutschen Presse kaum noch ein Echo. Erst mit dem Urteil des Verfassungsgerichts im Herbst 2003 setzte eine zweite größere Debatte ein, die bisherige Ausmaße deutlich überschritt. Dass nun erneut weite Teile der politischen und intellektuellen Öffentlichkeit das Wort ergriffen, liegt nicht allein daran, dass es sich um die höchste richterliche Instanz Deutschlands handelte. Wesentlicher erscheint der Inhalt des Richterspruchs selbst, der wegen seiner Uneindeutigkeit Diskussionen provozierte und außerdem erstmals – zumindest in Teilen – zugunsten des Kopftuchs ausfiel. Das Bundesverfassungsgericht entschied, dass das Kopftuch für eine Lehrerin nur ein Einstellungshindernis sein könnte, wenn die Bundesländer eine entsprechende rechtliche Basis dafür schaffen würden.³

Obwohl auch diese Kontroverse quantitativ nicht vergleichbar mit den französischen Kopftuchdebatten ist, bietet sie in qualitativer Hinsicht ein ähnliches Analysepotenzial. Abgesehen davon ist natürlich allein schon die Frage, warum das Kopftuch in Deutschland vergleichsweise milder in der Öffentlichkeit debattiert wurde, ein Aspekt der vergleichenden Analyse, der im Verlauf der Untersuchung zu berücksichtigen sein wird. Ein wesentliches Element, das ich bereits im Vorfeld für ein besseres Verständnis der Diskursstrukturen für erwähnenswert halte, ist die starke föderale Tradition Deutschlands, die auch für die Dynamiken der Debatten eine wichtige Rolle spielt. Der deutsche Föderalismus mit seinen relativ unabhängigen Landesregierungen hat eine Reihe von lokal geprägten, politischen Kulturen hervorgebracht, die auch und vor allem im Bildungswesen wirksam sind. Möglicherweise hätte die Kopftuchfrage in einem Bundesland wie Hamburg oder Nordrhein-Westfalen keine bundesweite Debatte ausgelöst, weil dort Kopftuch tragende Lehrerinnen nicht mit denselben Argumenten am Unterrichten gehindert worden wären wie im christlich geprägten und traditionsgemäß CDU-regierten Baden-Württemberg. Diese regionalen Unterschiede werden auch in den verschiedenen Regelungen der einzelnen Landesregierungen auf der Basis des Verfassungsgerichtsurteils vom Herbst 2003 deutlich. Obgleich also auch in Deutschland die Kopftuchdebatte bereits 1998 eine bundesweite Dimension enthielt, ist das Thema generell sehr viel stärker auf lokaler Ebene behandelt worden als in Frankreich – einem Land, das für seine ausgeprägte zentralistische Tradition bekannt ist.

Während in Frankreich außerdem gerade viele Intellektuelle ihre Stimme gegen das Kopftuch erhoben, ergriffen ihre deutschen Kollegen das Wort weitaus zögerlicher. Wenn sie sich äußerten, so geschah dies meist eher zur Verteidigung der muslimischen Lehrerin. Die starke Involvierung von Intellektuellen in Frankreich weist auf grundlegend unterschiedliche Traditionen

3 Vgl. BVerfG, 2 BvR 1436/02 of 3/6/03, Absatz-Nr. (1-140), http://bverfg.de/entscheidungen/rs20030924_2bvr143602.html, letzter Zugriff 28.10.2006.

der Rolle von öffentlichen Intellektuellen in beiden Gesellschaften hin und sollte daher nicht unbeachtet bleiben. Wenngleich hier natürlich kein Raum für eine grundlegende Reflexion ist, sollte man sich vergegenwärtigen, dass Intellektuelle in Frankreich im Zuge der weitreichenden Veränderungsprozesse der Französischen Revolution traditionsgemäß eine sehr viel sichtbarere öffentliche, soziale und politische Rolle innehaben als jene in Deutschland. Während in Frankreich der Begriff des Intellektuellen vornehmlich positiv konnotiert ist, besonders verstärkt seit der Dreyfus-Affäre, hafteten ihm in Deutschland recht lange eher negative Assoziationen an (Bering 1978). Erst nach dem Zweiten Weltkrieg erlangten Intellektuelle einen breiteren öffentlichen Einfluss, ausgelöst insbesondere durch die *Gruppe 47*.⁴ Eine Kultur »öffentlicher Intellektueller« und damit auch eine ausgeprägte Debattenkultur etablierte sich in Deutschland also erst relativ spät und ist nach wie vor anders geprägt als in Frankreich. Während französische Intellektuelle öffentlich zu unterschiedlichsten gesellschaftlichen Themen Stellung beziehen, auch wenn sie auf bestimmten Gebieten keinerlei Sachkenntnis haben, neigen sie in Deutschland eher zur öffentlichen Zurückhaltung. Das bestimmende Thema öffentlicher Debatten in Deutschland war lange Zeit die nationalsozialistische Herrschaft, der Holocaust und die damit verbundene Problematik der Vergangenheitsbewältigung. Auch die unterschiedliche Kolonialgeschichte der beiden Länder mag erklären, warum Einwanderungsfragen lange Zeit nicht auf der Agenda öffentlicher Intellektueller in Deutschland standen.

Doch obwohl die Debatte um das Kopftuch in Deutschland weitaus weniger sensationsträchtig verlief als in Frankreich, so ging sie auch rasch über die ursprüngliche Thematik hinaus. Auch hier stieß die Frage nach der Legitimität des islamischen Kopftuchs der Lehrerin eine breitere Diskussion um das Selbstverständnis der deutschen Gesellschaft im Hinblick auf den Islam und Muslime an und brachte Themen auf die öffentliche Agenda, die zuvor in dieser Form nicht diskutiert worden waren.

Zwischen staatlicher Neutralität und christlichem Erbe

Betrachtet man den dichtereren und politisch wirksameren Diskurs, in dem sich die Autoren gegen die Präsenz des Kopftuchs an staatlichen Schulen aussprachen, fällt zunächst ein sehr viel moderaterer und weniger polemischer Ton der Autoren im Vergleich zu Frankreich auf. Dies wird allein auf visueller

4 Die *Gruppe 47* ist ein Zusammenschluss von Intellektuellen im Anschluss an den Zweiten Weltkrieg auf Initiative von Alfred Andersch und Walter Kolbenhoff. Das Kernziel bestand darin, ein Forum für Kommunikation und Diskussion für Konzeptionen einer demokratischen Kultur nach der totalitären Herrschaft zu gründen.

Ebene deutlich. Während die französischen Presseberichte zur Illustration vollständig verschleierte Frauen zeigten, beschränkte sich das Bildmaterial in Deutschland zumeist auf die zur Debatte stehende Lehrerin. Auch in den Schlagzeilen war eher vom Kopftuch, etwas seltener vom Schleier und nur in Ausnahmefällen vom *Tschador* (z.B. bei Schwarzer, *Emma*, 2/97; *Frankfurter Rundschau*, 2.6.2003) die Rede. Doch nutzten auch in Deutschland eine Reihe von Autoren die Kopftuchfrage für eine grundlegende Auseinandersetzung mit dem Islam und neigten dazu, ihrer Ablehnung gegenüber dieser Religion recht offenkundig Ausdruck zu verleihen. Darüber hinaus reflektiert auch dieser Diskurs die Überzeugung, dass das Kopftuch und mit ihm öffentlich sichtbare Formen von muslimischer Religiosität eindeutig definierbare Kategorien seien, die grundsätzlich mit deutschen Prinzipien kollidieren würden.

Das Kernelement der Selbstreferenzen war im deutschen Fall die Verfassung. Hauptargument war hier, dass das islamische Kopftuch einer Lehrerin mit der Neutralität der Verfassung unvereinbar sei, deren Grundlagen zu einem wesentlichen Teil in staatlichen Bildungseinrichtungen repräsentiert würden. In ihrer Rolle als Beamtin und Repräsentantin des Staates gelte für Lehrer ein »Mäßigungsgebot und die Pflicht zur Neutralität«, wie es der CDU-Landesfraktionschef Günther Oettinger formulierte (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg vom 15.7.1998). Das Kopftuch einer Lehrerin wurde damit als Widerspruch zu den Tugenden gedeutet, die Beamte in Deutschland traditionell zu verkörpern hätten. Diese Betonung der Tugend der Neutralität und Zurückhaltung ist nur vor dem Hintergrund der recht spezifischen Bedeutung des Beamten in der deutschen politischen Kultur zu verstehen. So gilt ein Beamter gegenüber sozialen Konflikten als immunisiert und zugleich als Träger und Repräsentant des Gemeinwohls (vgl. Schiffauer 2005). Einem Beamten obliegt nicht nur die Aufgabe, den Staat zu repräsentieren, sondern er soll diesem auch regelrecht »dienen« und in dieser Funktion seine Persönlichkeit und seine persönlichen religiösen oder politischen Bindungen neutralisieren. Diese Forderung blieb daher nicht auf die Lehrinhalte beschränkt, sondern wurde, ähnlich wie in Frankreich, auf nach außen getragene Bekenntnisse der Lehrenden erweitert.

Dennoch sollte nicht in Vergessenheit geraten, dass es in Frankreich gleichermaßen Lehrer und Schüler waren, die zur Neutralität angemahnt wurden, während es in der deutschen Version ausschließlich um die Lehrkräfte ging, die ihre Schüler durch politisch bzw. religiös definierte KleidungsCodes nicht beeinflussen sollten. Ungeachtet dieses Unterschieds offenbart dieses Argument ebenfalls einen Trennungsgedanken zwischen ritualisierter Privatsphäre und neutralisierten öffentlichen Räumen. In ihrem Privatbereich könne die Lehrerin tragen, was auch immer sie wolle, so die Argumentation, doch in ihrer Funktion als Staatsdienerin möge sie äußerlich neutral erscheinen, da das Kopftuch als Ausdruck konfessioneller Missionierung gedeutet wurde und

damit als Widerspruch zu den Grundwerten der deutschen Gesellschaft. Einige Autoren wie der Sozialwissenschaftler Nils-Arne Münch (*Freitag*, 13.2.2004) konkretisierten diesen Widerspruch:

»Wer in einem Kernbereich unserer Gesellschaft arbeiten will, wer eine Position haben will, in der er zwangsläufig zum Vorbild für die nächste Generation wird, sollte sich zu dieser Gesellschaft bekennen, sich für sie entscheiden und Normen wie Gleichberechtigung, Säkularismus und das Recht auf individuelle Selbstentfaltung vorleben.«

Unabhängig von den problematischen Implikationen der zugrunde liegenden Idee von Neutralität selbst möchte ich in diesem Zusammenhang den Blick auf den ständigen Wechsel zwischen dem Narrativ der »Neutralität« und der Spezifizierung der vermeintlich neutralen öffentlichen Sphäre lenken. Hier tritt die Widersprüchlichkeit des Neutralitätsgedankens ans Tageslicht. So wurde vielfach der »christlich-abendländische« Hintergrund der deutschen Gesellschaft unterstrichen. Interessanterweise argumentierten nicht nur Vertreter der christlichen Parteien mit dem »christlichen Erbe«, das sie als die Quelle der politischen Errungenschaften des gegenwärtigen Deutschlands betrachteten, sondern auch Vertreter der anderen etablierten Parteien (siehe auch Karakasoglu 1999a). Im Gegensatz zu dem Bild von der »gemeinsamen Welt« mit neutralen und abstrakten menschlichen Einzelwesen, das den dominanten Diskurs Frankreichs bestimmte, hoben die deutschen Kommentatoren vielfach den christlichen Charakter der deutschen Gesellschaft hervor, den sie genealogisch mit dem Neutralitätsbegriff verbanden. So stellte Jürgen Rüttgers (Parlamentsdebatte Nordrhein-Westfalen vom 2.10.2003) beispielsweise fest: »Die Verpflichtung des Staates zur weltanschaulichen Neutralität darf nach unserer Auffassung nicht aufgeweicht werden. Es darf nicht übersehen werden, dass diese Neutralität eine lange Geschichte und selbst ein weltanschauliches Fundament hat. Sie wurzelt im Werteverständnis der christlich-abendländischen, der humanistischen und der aufklärerischen Tradition.« Ähnlich argumentierte der baden-württembergische SPD-Abgeordnete Peter Wintruff (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg vom 4.2.2004) spezifischer mit Blick auf legitime und illegitime religiöse Symbole in deutschen Schulen:

»Anders als das Kopftuch gehört das Kreuz zum abendländischen Kulturkreis, zu unserer Tradition und hat dort einen hohen Rang als religiöses Zeugnis für Nächstenliebe, Toleranz und Wahrung der unantastbaren Menschenwürde [...]. Wir bekennen uns zum Auftrag unserer Landesverfassung, unsere Kinder auf der Grundlage christlicher und abendländischer Kulturwerte zu erziehen. Die an unseren Schulen gebotene staatliche Neutralität darf – anders als in einem laizistischen Staat – sehr wohl religiöse Äußerungen dulden, aber eben nur solche, die den im Grundgesetz festgelegten Menschenrechten nicht widersprechen.«

So wurde das Trennungspostulat zwischen politischer und religiöser Sphäre in Deutschland anders gewichtet und weniger als eine rigorose Grenze zwischen öffentlichem und privatem Raum gesehen. Dennoch konstruierte sich die Gemeinschaft von Deutschen ähnlich wie in Frankreich auch hier vor allem als Gegenkategorie zu gläubigen bzw. öffentlich sichtbaren Muslimen. Auch hier wurde das Kopftuch per se als Beeinflussung und als Übergriff auf die normativen Grundlagen Deutschlands, so vor allem auf die Neutralität staatlicher Institutionen gedeutet. Nur waren diese Grundlagen diesem Verständnis nach christlicher Prägung. Die markierende Grenze zwischen einem *Vorher*, das vor Beginn der Aufklärung angesiedelt war, und einem *Nachher* ist folglich im deutschen dominanten Diskurs nicht vorzufinden. Im Gegenteil vermengten die Autoren entweder die Narrative Aufklärung und Christentum, oder sie argumentierten mit einer direkten und ungebrochenen Kontinuität zwischen christlichen Werten und den Errungenschaften der Aufklärung. Im Gegensatz zu Frankreich lässt sich in Deutschland also eine direkte Fusion von christlichen Werten und Aufklärungswerten beobachten.

Der ausdrückliche Verweis auf den christlichen Charakter der deutschen Gesellschaft findet vor allem in den neueren rechtlichen Regelungen beim Großteil der Landesregierungen eine noch deutlichere Ausprägung und Legitimation, weil sich die Landesverfassungen auch auf die »christlichen und abendländischen Bildungs- und Kulturwerte« beziehen.⁵ Die Landtagsdebatten und -entscheidungen gegenüber Kopftuch tragenden Lehrerinnen im Anschluss an das Verfassungsgerichtsurteil von 2003 verweisen daher oft nachdrücklicher auf den christlichen Gehalt der (Landes-)Verfassung (vgl. Parlamentsdebatten Baden-Württemberg vom 4.2.2004 und Bayern vom 17.3.2004).

Die Besinnung auf einen christlichen Ursprung der deutschen Verfassung, den diese Autoren zu erhalten oder zu rekonstruieren versuchten, mag auch erklären, warum Symbole christlichen Ursprungs in diesem Diskurs nicht als bedenklich erachtet wurden. Eher wurde die Präsenz des Kopftuchs an staatlichen Schulen sogar als eine Zurückdrängung des »christlich-abendländischen Erbes« gewertet. Es ist daher nicht verwunderlich, dass in diesem Zusammenhang vielfach wieder das Kreuzifix-Urteil ins Gespräch kam. Während man dadurch auf der einen Seite die christliche Substanz – symbolisiert durch das Kreuz – zurückgedrängt sah, befürchtete man andererseits eine Aufwertung des Islam – symbolisiert durch das Kopftuch. Demzufolge war ein von einem einzelnen Individuum getragenes religiöses Symbol gleichbedeutend mit einem von staatlicher Seite angebrachten Kreuz. In diesem Argument spiegelt sich die Auffassung wider, das Kopftuch repräsentiere an sich eine kollektive Form des Islam, von der man befürchtete, dass sie die moralischen

5 Siehe z.B. Landesverfassung von Baden-Württemberg, Art. 12 Abs. 1, Art. 15 Abs. 1, sowie Art. 135. der Landesverfassung von Bayern.

und kulturellen Grundlagen der deutschen Gesellschaft unterminieren würde. Zudem wird bei dem Vergleich des Kopftuchs mit dem Kreuz »die Dimension der habituellen und körperbezogenen Praktik [...] konsequent zugunsten der reinen Sichtbarkeit des Symbols ausgeschaltet«, wie Armando Salvatore es formuliert (2006: 5).

Der fließende Übergang vom neutralen Charakter der Verfassung zum Verweis auf das christliche Erbe der deutschen Gesellschaft, begleitet vom eingrenzenden Begriff »westlich«, ist ein geläufiges Muster öffentlicher Debatten, das sich auch in anderen Diskursen zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen westlichen und islamisch geprägten Gesellschaften wiederfindet. Das unspezifische Label »abendländisch« kann hier als Marker für die Vorstellung von historisch geprägten substanziellen Unterschieden zwischen geopolitisch eingrenzbaren »Zivilisationen« gelten, die auf einer gemeinsamen Kultur und Religion basieren. Es verweist auch auf die vielfach diskutierte These, die vor allem von Samuel Huntington geprägt wurde (1996), wonach die »westliche Welt« aufgefordert wird, ihre Werte gegenüber den als grundsätzlich anders konstruierten sozialen Ordnungen zu verteidigen, so vor allem gegenüber der »islamischen Zivilisation«. Ein wesentliches Element dieses Diskurses ist die Behauptung, die Trennung zwischen Politik und Religion sei eine ausschließlich westliche Errungenschaft und stelle einen der grundlegendsten Unterschiede zur politischen Verfasstheit des Islam dar.

Das Paradigma unterschiedlicher »Zivilisationen« (im deutschen Diskurs häufiger »Kulturen«, vgl. Elias 1992 [1976]) beteuert in diesem Fall die Exklusivität der christlich-westlichen Grundlage des säkularen Verfassungsstaates. Auf diese Weise wird nicht nur der pluralistische Charakter einer Gesellschaft geleugnet, dem eine säkulare Verfassung jedoch grundsätzlich zur Existenz verhelfen könnte, sondern der christlich-westlichen Hemisphäre wird auch das (Deutungs-)Monopol des Säkularitätstheorems zugesprochen. Wie Heiner Bielefeldt argumentiert (1998: 479; 2003: 48-58), ist diese »kulturelle Inkorporation« (2003: 48) vor allem dazu geeignet, eine inhärent christlich basierte Vorstellung von Säkularität zu konstruieren. Demnach wird die allmählich vollzogene Trennung zwischen politischer und religiöser Sphäre als wesentliches Charakteristikum christlicher Gesellschaften gedeutet, während der Islam als inhärent politische Religion im Sinne einer Gegenkategorie konstruiert wird. Hier offenbart sich entsprechend ein grundlegender Unterschied zwischen Deutschland und Frankreich bei den Deutungen des Säkularitätsparadigmas. Im Gegensatz zu Frankreich, wo die Trennung zwischen Religion und Politik vornehmlich als Resultat des Bruches zur christlichen Vergangenheit gedeutet wird, zeichnet sich im deutschen (dominanten) Diskurs die Vorstellung von einer Kontinuität zwischen Christentum und zeitgenössischem säkularen Verfassungsstaat ab.

An dieser Stelle sei allerdings hervorgehoben, dass der affirmative Verweis auf den christlichen Gehalt der Verfassung keineswegs grundsätzlich in einen Überlegenheitsdiskurs münden muss, der andere religiöse Traditionen ausschließt oder als durchweg gegensätzlich konstruiert. Vor allem in der jüngeren Kopftuchdebatte von 2003/2004 zeigt sich, dass ein positives Bekenntnis zur christlichen Tradition durchaus ganz andere Konnotationen mit sich bringen kann. Ungeachtet mancher Stimmen von kirchlichen Autoritäten (vgl. Oestreich 2004: 95-98) oder Theologen (Schieder 2001) zeigt dies die Rede von Johannes Rau wohl am deutlichsten auf (*die tageszeitung*, 26.1.2004). So schlug Rau vor, dass gerade wegen des privilegierten Charakters der Religion in Deutschland auch Religionsbekenntnisse von Muslimen respektabel und legitim seien. Während er sowohl die Tradition des Religionsprivilegs als auch das Prinzip der Religionsfreiheit verteidigte, wies Rau gemeinsam mit einigen kirchlichen Autoritäten ausdrücklich eine Laisierung des Staates nach französischem Vorbild zurück.

Auf der anderen Seite zeigt sich vor allem in der jüngeren Debatte im Diskurs der Kopftuchgegner eine deutliche Zunahme jener Stimmen, die explizit nicht auf den christlichen Charakter der deutschen Gesellschaft verwiesen und sich eher am Vorbild des laizistischen Frankreichs orientierten (vgl. *Der Spiegel*, 40/03; Schwarzer in *Frankfurter Rundschau*, 2.6.2003; Akgün 2003). Zu den prominentesten Vertreterinnen dieser Position gehören zweifellos Alice Schwarzer oder die SPD-Abgeordnete Lale Akgün, deren Kommentare sich durch einen ausdrücklich laizistischen bis atheistischen Tonfall auszeichneten. Hier wird die Auffassung vertreten, dass Deutschland grundsätzlich religiöse und politische Angelegenheiten voneinander trennen und schrittweise zu einer De-Institutionalisierung der Kirche gelangen solle. Nicht unbedingt generell mit einer strikteren Trennung zwischen Kirche und Staat sympathisierend, scheinen diese Autoren eher um die rechtlichen Privilegien besorgt zu sein, die der Religionsstatus in Deutschland potenziell auch für Muslime mit sich bringt (siehe nächstes Kapitel).

Trotz dieser unterschiedlichen Nuancen wird auch beim deutschen Mehrheitsdiskurs deutlich, dass die Unterscheidung zwischen erlaubten und geächteten religiösen Symbolen ebenfalls auf dem durchweg politischen Charakter beruht, der dem Symbol des Kopftuchs und mit ihm dem Islam beigemessen wurde. Daraus erklärt sich teilweise auch, warum die Autoren in Deutschland häufig mit dem Toleranzbegriff argumentierten und dabei das Kopftuch als Merkmal eines Übertritts des Tolerierbaren bewerteten. Entsprechend war vielfach die Rede davon, dass eine bedeckte Lehrerin »Intoleranz« symbolisiere, weil sie ein religiöses Symbol trage, das eine »intolerante« religiöse Praxis, nämlich weibliche Unterdrückung, zum Ausdruck bringe. In dieser Hinsicht wurde also auch in Deutschland eine Kopftuch tragende Frau als Negativpendant zu einer unbedeckten, emanzipierten Frau und daher als An-

griff auf grundlegende Prinzipien der deutschen Gesellschaft betrachtet. So wurde vermittelt, das Kopftuch als eindeutiges Signal geschlechtlicher Repression kollidiere mit dem »Geist der Toleranz«, auf dem die deutsche Gesellschaft basiere, wie es die Grünen-Abgeordnete Birgit Bender in Baden-Württemberg formulierte (*die tageszeitung*, 21.7.1998). Jürgen Rüttgers (*Die Welt*, 15.7.1998) äußerte sich ein wenig deutlicher: »Das Kopftuch ist in Teilen des Islams weithin Ausdruck eines religiösen Anspruchs, der mit dem Toleranzgebot unseres Grundgesetzes nicht vereinbar ist.« Insofern war das Kopftuch als Sinnbild einer intoleranten Norm nicht zu tolerieren.

Es lohnt sich, den hier zugrunde gelegten Toleranzbegriff etwas näher zu beleuchten, weil es sich dabei um einen entscheidenden Begriff der Selbstreferenz handelt. So ging es nicht allein darum, den »intoleranten« Charakter des Kopftuchs zu unterstreichen, sondern auch darum, auf diese Weise die eigene Toleranz hervorzuheben. Die Äußerung des CDU-Abgeordneten Hermann Seimetz (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg von 1997) verdeutlicht diese Verbindung besonders klar: »Frau Ludin wollte die Belastbarkeit unserer Toleranz testen, anstatt selbst ein gewisses Maß an Verständnis für unseren bekenntnisneutralen Staat aufzubringen. Bekenntnisneutralität lässt sich mit dem Tragen eines Kopftuchs meines Erachtens nicht vereinbaren.«

Durch die Markierung der Grenzen der eigenen Toleranz wird zugleich das Selbstbild einer im Grunde toleranten Gesellschaft gezeichnet: Es gibt einen toleranten Kern, der jedoch dort seine Grenzen findet, wo er mit der Intoleranz des Anderen konfrontiert wird. Damit wird das eigene tolerante Potenzial auf- und die fehlende Toleranz des Anderen abgewertet. Einige Autoren boten hier ein Korrektiv zur »falsch verstandenen Toleranz« an, wie etwa die ehemalige Frauenministerin Renate Schmidt (*Emma*, 3/2004):

»Toleranz bedeutet für mich nicht Beliebigkeit, sondern: Von einem festen eigenen Standpunkt auf andere zugehen und ihnen klarmachen, was unsere Verfassung, unsere Demokratie von Menschen in unserem Land erwartet. Wir wollen auf keinen Fall die Unterdrückung von Frauen! Das müssen wir auch den hiesigen islamischen Organisationen unmissverständlich klarmachen. Doch auch da gibt es natürlich gute, mit denen man etwas erreichen kann – und andere, mit denen man nicht zusammenarbeiten sollte. Ich betone noch einmal: Wir müssen zu einem wahren Verständnis von Toleranz kommen – und uns vor falscher Toleranz hüten.«

Ungeachtet der Logik, wonach »unser« toleranter Charakter mit der Intoleranz des »Anderen« kollidiert, liegt darin eine weitere und eher generelle Botschaft verborgen, die nahezu wie eine Umkehrung des Toleranzprinzips klingt. Schavan (Parlamentsdebatte vom 15.7.1998) machte dies besonders deutlich:

»Wenn Sie so wollen, ist es ein Punkt, der um so bedeutsamer ist [...], als friedliches Miteinander von Religionen eben im Zweifelsfall nicht nur dazu berechtigt, dass die Beteiligten Toleranz von anderen sich selbst gegenüber erwarten, sondern auch verlangt, dass alle Beteiligten bereit sind zur Konzession, zur Diskretion, nur Toleranz anderen gegenüber in der eigenen Religionsgemeinschaft und im Blick auf Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften.«

Obgleich der Begriff eine Fülle von Bedeutungen enthält, wird Toleranz vornehmlich in pluralistisch verfassten Gesellschaftsordnungen wirksam und zielt auf Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen ab, in denen Minderheiten um die Anerkennung von kulturellen oder religiösen Normen oder Ausdrucksformen kämpfen, die der Mehrheit nicht unbedingt geläufig oder die nicht rechtlich verankert sind. Obwohl vielfach von der »Gegenseitigkeit« der Toleranz die Rede war, kehrten die Autoren dieses Prinzip quasi um, indem sie vorschlugen, eine Minderheit – in diesem Fall durch eine Muslimin mit öffentlich sichtbarer, nicht-christlicher Religiosität repräsentiert – solle ihren toleranten Charakter gegenüber der Mehrheit unter Beweis stellen. Stellt man sich vor, dass eine Muslimin in Deutschland öffentlich bekunden würde, sie toleriere diese oder jene christliche bzw. nichtreligiöse Praxis oder Lebensweise, so werden die üblichen Konnotationen des Toleranzbegriffs rhetorisch verkehrt. Obwohl solche Bekenntnisse den vielfach als »intolerant« wahrgenommenen Muslimen häufig abverlangt werden, so gibt es darüber hinaus aufgrund des Minderheitenstatus des Islam kaum ein öffentliches Forum, bei dem Muslime dazu Stellung beziehen könnten.

Damit wird zugleich eine gewisse Ambivalenz deutlich, die dem Toleranzbegriff generell innewohnt. Auf der einen Seite impliziert der Begriff immer eine positive Selbstbeschreibung, indem er die eigene Generosität und die Kapazität, mit kultureller Differenz umzugehen, zum Ausdruck bringt. Auf der anderen Seite weist allein die Möglichkeit, in der Entscheidungsposition zu sein, eine bestimmte religiöse, kulturelle Praktik oder Lebensform zu »tolerieren« oder nicht, auf den Machtfaktor hin, der dem Toleranzbegriff zwangsläufig zugrunde liegt. Michael Walzer (1997: 53f.) macht überspitzt auf diese Machtkonstellationen aufmerksam, wenn er beobachtet: »Jemanden zu tolerieren bedeutet in der Machtposition zu sein, toleriert zu werden, impliziert eine Position der Unterlegenheit.«⁶ In diesem Sinne indizierten jene,

6 Es gibt allerdings eine ganze Fülle von anderen Implikationen dieses Begriffs, die Walzer im Verlauf seiner Untersuchung nicht unberücksichtigt lässt. Besonders in philosophischen Ansätzen haben eine Reihe von Autoren versucht, das Konzept zu redefinieren und eher im Sinne eines gegenseitigen Respekts und als Motor für gleich verteilte Chancen für kulturelle Ausdrucksformen zu begreifen (z.B. Heyd 1996). Diese Versionen setzen jedoch eine balanciertere Machtsituation voraus, als sie in Einwanderungskontexten gemeinhin vorliegt. Eine sinnvolle Konzeptualisierung nimmt beispielsweise Rainer Forst (2002: 212) vor,

die die Möglichkeit hatten, sich öffentlich darüber zu äußern, ob das Kopftuch nun zu tolerieren sei oder nicht, zugleich die eigene Machtposition und verwiesen damit auf die recht enge Grenze, die sich zwischen Integration und Zurückweisung auftut, weil sie von arbiträren Machtkonstellationen abhängig ist.

In einem Interview mit Giovanna Borradori weist Jacques Derrida (Borradori 2003: 16) auf den inhärent christlichen Hintergrund des Toleranzbegriffs hin und bemerkt, dass »Toleranz zunächst eine Form von Charité [...]« gewesen sei. Giovanna Borradori fügt ergänzend hinzu: »Der religiöse Ursprung und Fokus von Toleranz macht den Begriff zu einem Überbleibsel einer paternalistischen Geste, in der der Andere nicht als gleichwertiger Partner akzeptiert wird, sondern als untergeordnet, vielleicht als assimiliert, in jedem Fall aber in seiner Differenz missdeutet wird.« Heiner Bielefeldt (2003: 24-31) optiert daher dafür, eine »staatliche Toleranzpolitik« aufzugeben, was er als wesentlichen Schritt der Umsetzung des Prinzips der Religionsfreiheit betrachtet. Ob man mit diesen Beobachtungen nun übereinstimmen mag oder nicht, so ergeben sich daraus in jedem Fall einige grundlegende Fragen, die wohl im Hinterkopf bewahrt werden sollten, wenn der Toleranzbegriff bedient wird (vgl. auch Karakasoglu 1999b): Wer toleriert wen mit welchen Werten, Interessen und Absichten? Wer ist überhaupt in der Position, die Toleranzfrage zu stellen, zu debattieren und zu entscheiden?

Die Toleranzproblematik markiert in Deutschland ein geläufiges Themenfeld, wenn es um »multikulturelle Fragen« (Joppke/Lukes 1999) geht, und scheint auch vergleichsweise größeren Stellenwert einzunehmen als in französischen Debatten (vgl. Heitmeyer/Dollase 1996). Die relativ große Bedeutung, die diesem Begriff als Selbstreferenz der deutschen Gesellschaft zukommt, muss zweifellos auch vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Vergangenheit betrachtet werden, von der man sich in Kultivierung eines positiven Selbstbildes abzugrenzen versuchte. Mit dem Verweis auf den »toleranten Charakter« der deutschen Gesellschaft galt es in Abgrenzung zur antisemitischen und rassistischen Vergangenheit, ein positiveres Selbstbild zu konstruieren und die eigenen Entwicklungskapazitäten zu unterstreichen. Im Gegensatz dazu scheinen französische Intellektuelle oder Politiker sehr viel weniger die Pflicht zu verspüren, sich von ihrer Vergangenheit abzugrenzen, wenngleich der Kolonialismus mittlerweile auch dort zu einem Thema öffentlicher Selbstreflexionen avanciert ist. Dies wird allein dadurch deutlich, dass der in Deutschland so bedeutende Begriff »Vergangenheitsbewältigung« in Frankreich nicht existiert und, wenn überhaupt, so schlicht im deutschen Ori-

der einen Konflikt zwischen zwei konkurrierenden Versionen von Toleranz ausmacht. Die erste qualifiziert er als »permission-conception«, die zweite als »respect-conception«.

ginal verwendet wird. Die Last der Vergangenheit in Deutschland mag auch in Teilen erklären, warum die Stimmen zum Kopftuch hier vergleichsweise zurückhaltend geblieben sind, wie im nächsten Unterkapitel deutlich werden wird.

Ich möchte aber zunächst zusammenfassen. Es ist klar geworden, dass analog zum Prinzip der *laïcité* in der französischen Debatte der Rückgriff auf die Verfassung in Deutschland eine willkommene Referenz war, um Vorbehalte gegen das Kopftuch zum Ausdruck zu bringen und zu legitimieren. Diese Referenz ist einerseits vage und abstrakt genug, um das Projektionsfeld verschiedener selbstreferenzieller Elemente zu bilden. Zugleich ist sie spezifisch genug, um eine Gemeinschaft zu konstruieren, die bestimmte Religionsformen von vornherein ausschließt. So diente die Verfassung als Grundlage, um ein gemeinsames Terrain abzustecken, das auf verschiedenen Prinzipien basierte und damit das »eigene« kulturelle, politische und symbolische Kapital repräsentierte – so insbesondere die Neutralität staatlicher Einrichtungen, ein christlich-abendländisches Fundament und damit verbunden: Toleranz. Nicht zuletzt weil auf abstrakten menschenrechtlichen Prinzipien basierend, eignete sich die Verfassung als glaubwürdigere Referenz als der weitaus strittigere Begriff der (deutschen) »Kultur«. Bei genauem Hinsehen lässt sich jedoch feststellen, dass die Verfassung hier eine ganz ähnliche Funktion wie der sonst in Deutschland geläufige Kulturbegriff einnahm. So wurde auch damit ein exklusives, neutralisiertes und distinktives *wir* markiert, das bestimmte religiöse Praktiken bzw. Ausdrucksformen ausschloss. Bei den genaueren Charakterisierungen des Kopftuchs wird deutlich, dass die Kommentatoren einen normativ geprägten Kulturbegriff durchaus (wieder) einführten.

Das islamische Kopftuch: Zwischen politischem Aktivismus und kultureller Segregation

Im Gegensatz zu Frankreich weist der dominante Diskurs in Deutschland sehr viel weniger klare Konturen einer weiblichen muslimischen Identität auf, die einen eindeutigen Gegensatz zur »deutschen Frau« bildete. Entsprechend waren die Kommentare auch weitaus zurückhaltender, wenn es um eine Konturierung der Symbolik des Kopftuchs ging, wenngleich auch im deutschen Diskurs eine Polarität zwischen »westlich-emanzipierter« und »muslimisch-unterdrückter« Frau gezeichnet wurde. Sieht man sich die Bedeutungen an, die dem Kopftuch beigemessen wurden, so kristallisieren sich zwei wesentliche Elemente heraus. Einerseits unterstrichen die Autoren ähnlich wie in Frankreich den »politischen« Charakter der Verschleierung. Andererseits betonten sie, das Kopftuch sei eine »kulturelle« Segregation und daher Ausdruck einer differenten »Kultur«.

Erwähnenswert scheint zunächst, dass eine Reihe von Autoren behauptete, dass das Kopftuch keine islamische Pflicht sei, im Prinzip einer »unislamischen« Tradition entspringe und daher für eine muslimische Lehrerin unerheblich sei. Alice Schwarzer (*Emma*, 2/1997), die vor allem in der jüngsten Kontroverse zu einer der wortstärksten, feministisch argumentierenden Gegnerinnen des Kopftuchs mit breiter Medienöffentlichkeit avancierte, bemerkte beispielsweise: »So wenig, wie der Islam das Kopftuch »auferlegt«, so wenig scheint dieses Kopftuch reine Privatsache der Referendarin Ludin zu sein.« Ähnlich äußerte Schavan (Presseerklärung 119/98), dass das Kopftuch nicht zu den religiösen Pflichten einer muslimischen Frau gehöre, weil die Mehrheit der muslimischen Frauen weltweit kein Kopftuch tragen würde. Mit ihrer Äußerung wiederholte bzw. veröffentlichte Schavan gewissermaßen das, was ihr der Politikwissenschaftler Bassam Tibi geraten hatte, der sich insbesondere in die erste Debatte aktiv einschaltete. In einem eigenen Beitrag (*Der Tagesspiegel*, 16.7.1998) ergänzte Tibi, dass das Kopftuch eine »postkoranische Erfindung« sei. Dieser Befund findet in seinen Publikationen zum Islam in Deutschland zahlreiche Bestätigungen, in denen er betont, das Kopftuch sei unter dem Einfluss des »Islamismus aus arabischen Ländern« importiert worden (vgl. z.B. Tibi 2000: 45).

Nach dieser Logik widersprach das Kopftuch nicht nur deutschen Prinzipien, sondern wurde auch für die islamische Theologie und Praxis als illegitim erachtet. Damit ist eine grundlegendere Problematik angesprochen, die für einen westlichen Blick auf islamische Praktiken gewissermaßen symptomatisch ist. Bis in die Kolonialzeit lässt sich unter westlichen Wissenschaftlern eine Tendenz zurückverfolgen, in Kollaboration mit lokalen politischen Kräften legitime und vor allem »authentische« Formen des Islam zu kennzeichnen (vgl. Said 1995 [1978]; Stauth 1993).

Die generalisierende Behauptung, das Kopftuch widerspreche eigentlich dem Islam, erscheint noch problematischer, wenn man sich vergegenwärtigt, dass damit die Stimmen jener vollständig missachtet werden, die es für sich als eine religiöse Pflicht erachten. Welche eigene Position man auch immer dazu einnehmen mag, mit einer solch apodiktischen Feststellung wird schlicht eine ganze Reihe von islamischen Wissenschaftlern und Theologen ignoriert, die das Kopftuch als einen untrennbaren Teil des islamischen Dogmas betrachten. Problematischer für den konkreten Fall ist jedoch, dass die Autoren mit dieser Behauptung es schlichtweg ablehnten, den Worten der Lehrerin selbst ein Gewicht beizumessen. Ludin unterstrich mehrfach, dass für sie das Kopftuch eine religiöse Pflicht und damit Teil ihrer Persönlichkeit als fromme Muslimin sei. Entweder behaupteten die Kommentatoren, Ludins Motive seien nicht repräsentativ, oder sie gaben vor, die »versteckten« Botschaften des Kopftuchs im Grunde besser zu kennen als bedeckte Frauen selbst. Während das Verfassungsgericht diese Logik unterbrach, indem es sowohl die eigenen

Deutungen der Lehrerin als auch die Berichte der Sozialwissenschaftlerin Yasemin Karakasoglu, die mit Kopftuch tragenden Lehramtsanwärterinnen gearbeitet hatte, in die Urteilsfindung einband, führten die meisten Bundesländer sie nach dem Verfassungsgerichtsurteil erneut ein. Bevor es in Baden-Württemberg zur Verabschiedung des Gesetzes zum Ausschluss von Kopftuch tragenden Lehrerinnen kam, konsultierte das Parlament beispielsweise die Anwältin Seyran Ates als »muslimische Repräsentantin«. Ähnlich wie Tibi, ist auch Ates bekannt für ihre unzweideutige Ablehnung des Kopftuchs, wobei sie als »Frauenrechtlerin« ihren Schwerpunkt auf den »repressiven Gehalt« des Kopftuchs legt.

Die Beschreibung des Kopftuchs als Abweichung vom eigentlichen Islam ließ vor allem Raum, um dieses Symbol mit anderen Inhalten zu füllen, die von religiösen Bedeutungen entfernt waren. Dieses Argument wurde, wie angedeutet, nicht allein durch die Stimmen der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft kanalisiert, sondern auch durch Intermediäre, die sich selbst öffentlich als Muslime bezeichneten und dem Argument durch die »Stimme des Anderen« größeres Gewicht und mehr Glaubwürdigkeit einbrachten. Bassam Tibi ist dafür zweifellos das prominenteste Beispiel. Er trat explizit gegen das Kopftuch auf und verwies darauf, dass »der Schleier ein sehr gefährliches Instrument der zivilisatorischen Abgrenzung« sei (*Der Tagesspiegel*, 16.7. 1998). Als enger Verbündeter Samuel Huntingtons ist es nicht verwunderlich, dass Tibi in diesem Zusammenhang das Zivilisationsparadigma bediente. Mit der Reflexion seines eigenen Hintergrundes als »liberaler«, »demokratischer« oder »säkularer« Muslim ist er jedoch weit davon entfernt, die These eines »Zusammenpralls der Zivilisationen« unvoreingenommen zu reproduzieren. Vielmehr schwebt Tibi etwas vor, für das er selbst den Begriff »Euro-Islam« geprägt hat. Unter »Euro-Islam« versteht Tibi einen an die normativen Prämissen Europas angepassten Islam, der sich das europäische Säkularisierungsmodell zueigen macht (z.B. 2000: 53). Es scheint wichtig, hier einen Augenblick zu verweilen, nicht nur weil Tibi in der deutschen Öffentlichkeit als »muslimischer Wissenschaftler« einen recht privilegierten Platz einnimmt, sondern auch weil die von ihm favorisierte Version eines »Euro-Islam« generell den Kern der öffentlichen Debatte über den Islam in Deutschland widerspiegelt und damit nicht zuletzt auch die Diskussion über sichtbare Formen des Islam – wie das Kopftuch – tangiert.

Tibi strukturiert seine Argumente zum »Euro-Islam« entlang eines normativen Ansatzes und der Vision von einem modernen und vollständig säkularisierten Europa, wobei er unhinterfragt einen Konsens über geteilte »europäische« Normen zugrunde legt. Aus dieser Perspektive hält Tibi Muslime dazu an, sie mögen ihre Religiosität von öffentlichen und vor allem politischen Formen befreien und ausschließlich auf den privaten Raum beschränken. Nur eine solche Privatisierung des Religiösen, so Tibis Kernargument, könne de-

mokratischen Frieden stiften. Zugleich legt der Politikwissenschaftler einen inhärent liberalen und demokratischen Kern westeuropäischer Öffentlichkeiten zugrunde, der den Muslimen als Modell gelten soll, um ihre Religion grundlegend zu reformieren. Tibi geht sogar noch einen Schritt weiter und spricht von einer »islamischen Reformation« nach christlichem Vorbild (z.B. 2000 und 2001), wodurch der Modellcharakter christlich-säkularer Gesellschaften noch deutlicher zum Tragen kommt. Auf diese Weise legitimiert Tibis Kategorie eines »Euro-Islam« offenkundig nur eine Version des Islam, die sich am »europäischen aufgeklärten Wertesystem« orientiert (2000: 36).

Einer der problematischsten Aspekte in Tibis Argumentation ist wohl die Exklusivität, mit der er seinen Ansatz präsentiert, während er all jene, die seiner Euro-Islam-Version nicht uneingeschränkt zustimmen, schlicht als »Islamisten« bezeichnet (ebd.: 54 und 249). Seine Unterteilung in »gute« (integrierte) und »schlechte« (abgesonderte) Muslime ist vor allem so schwerwiegend, weil Tibi eine einflussreiche Rolle als Experte in der deutschen Öffentlichkeit zukommt. Mit seinem repetitiven Bekenntnis zu einer »moderaten« Version des Islam ist er in der deutschen Öffentlichkeit zu einer willkommenen Figur avanciert, nicht zuletzt weil er als Experte des Islam und zugleich mit der Stimme eines Muslims spricht.

Als einer der prominentesten Autoren reiht sich Tibi damit in eine wachsende Gruppe von islamisch geprägten Wissenschaftlern, Aktivisten oder Politikern ein, die das Kopftuch öffentlich ablehnen und ihm eine privatisierte Version des Islam entgegenstellen.⁷ Am bekanntesten und erfolgreichsten dürfte gegenwärtig die Sozialwissenschaftlerin Necla Kelek sein, die mit ihrem Buch *Die fremde Braut* (2005) großes Renommee erzielt hat. Zumeist sind es eigene Negativerfahrungen mit dem Islam, die diese Autoren zu einer tendenziösen Verurteilung des Islam *an sich* veranlassen, die sie nun aus der Perspektive der »Betroffenen« und als Wissenschaftler bzw. Politiker legitimieren und dabei ähnlich wie Tibi den westlichen Liberalismus preisen. Vor allem bei Frauen wie Kelek, der SPD-Politikerin Lale Akgün oder auch der Anwältin Seyran Ates tritt eine scherenschnittartige Unterteilung von muslimischen Frauen in Deutschland in zwei Kategorien zutage: Frauen, die sich – wie sie selbst – durch entschlossene Distanzierung vom Islam und Aneignung dominanter Normen »emanzipiert« haben und solche, die die Unterdrückung durch den Islam unmündig reproduzieren.

Während Muslime in Deutschland zuvor vom Prozess der Wissensproduktion und -zirkulation ausgeschlossen waren, sind sie nun zunehmend daran

7 So z.B. die Reaktion dreier Berliner Politikerinnen mit türkischem Hintergrund (Dilek Kolat und Ülker Radziwill, SPD und Evrim Baba, PDS) auf den von Marieluise Beck initiierten offenen Brief »Wider eine Lex Kopftuch« als »blauäugig, naiv und oberflächlich« (*Berliner Zeitung*, 6.12.2003) oder Namo Aziz in *Die Zeit*, 30.7.1998, *Die Zeit*, 2.10.2003.

beteiligt. Dafür ist die Kopftuchdebatte freilich nur eines von vielen Beispielen.⁸ Die gute Neuigkeit daran ist, dass Muslime nunmehr eine öffentliche Stimme erhalten haben und zu Agenten der Diskursbildung über den Islam in der deutschen Öffentlichkeit geworden sind. Wenn man allerdings bedenkt, welche Art von Diskurs öffentliche Aufmerksamkeit und Anerkennung erhält, so haftet dieser guten Nachricht ein etwas bitterer Nachgeschmack an. Denn im Prinzip setzt der Diskurs dieser Figuren den dominanten Diskurs vor allem im Hinblick auf seine paternalistischen Züge fort: Nun gibt nicht mehr nur die nicht-muslimische Öffentlichkeit Muslimen vor, wie eine »emanzipierte«, »moderne« Frau auszusehen habe, sondern Musliminnen selbst übernehmen diese Funktion und gewinnen umso mehr Plausibilität, als sie aus der »Binnenperspektive« sprechen.

Der Erfolg dieser »muslimischen Expertinnen«, der sich vor allem in der Publikationsrezeption und durch ihre hohe öffentliche Visibilität bemerkbar macht, deutet auf die Angleichung einer wachsenden Zahl von Muslimen an vorherrschende Bilder und sogar auf eine Internalisierung des Stigmas der Andersartigkeit hin. Ihr Diskurs ist öffentlich so wirksam, weil diese Frauen selbst »Betroffene« sind und es zugleich geschafft haben, sich aus den »Fesseln der Tradition« zu befreien. Damit gelten sie als erfolgreiche Beispiele für die vorherrschende Version von Integration. Mit ihrem »selbstkritischen« Binnenblick stillen sie das Bedürfnis, »das Andere« zu erfassen und sein »Inneres« zu durchdringen. So sind sie in der öffentlichen Wahrnehmung sowohl Repräsentantinnen einer »anderen Kultur« als auch deren glaubwürdigste Kritikerinnen.

Obwohl es in Frankreich mit der staatlich unterstützten Bewegung *Ni putes Ni soumise*s eine ähnliche Entwicklung gibt (hierzu kritisch Guénif-Soulimamas/Macé 2004), scheint dieses Bedürfnis, in das »Innere« der anderen »Kultur« vorzudringen, trotz oder vielleicht gerade aufgrund der fehlenden Kolonialvergangenheit in Deutschland ganz besonders ausgeprägt zu sein. Dies wird deutlich, wenn man sich beispielsweise die Reaktionen auf Keleks Buch ansieht, die vor allem den persönlichen Charakter ihrer Darstellungen priesen und es als einen »Faustschlag auf den Schädel« werteten, der »uns aufwecken, uns die Augen öffnen« solle (Heribert Prantl, Laudatio anlässlich der Verleihung des Geschwister-Scholl-Preises, 14.11.2005). Die geläufige

8 Das jüngste Beispiel ist die sogenannte »Islamkonferenz«, die Innenminister Wolfgang Schäuble kürzlich als Forum für einen Dialog zwischen muslimischen Repräsentanten und der Politik initiiert hat. Die Zusammensetzung der vertretenen Muslime hat allerdings eine Kritikwelle vor allem unter öffentlich engagierten Muslimen ausgelöst. Beanstandet wurde vor allem, dass Frauen wie Necla Kelek oder Seyran Ates als ausgesprochene und offensive Gegnerinnen des Islam schwerlich als Repräsentantinnen für muslimische Belange gelten könnten (vgl. *die tageszeitung*, 29.9.2006).

Auffassung, ein Augenzeugenbericht könne einen gesamten »Kulturkreis« widerspiegeln, deutet auf eine recht problematische, in Deutschland zugleich aber gängige Auffassung hin, dass sich Kulturen aus dem Inneren heraus kompakt »verstehen« ließen.

Bei Autoren wie Tibi oder Kelek, die beide als Politikberater in Einwanderungsfragen agieren, ist ein weiteres ethisch relevantes Problem angesprochen, nämlich die Rolle und Position von Experten und Beratern in solchen Fällen wie der Decodierung von religiösen Symbolen und der Frage um die Legitimität des islamischen Kopftuchs in staatlichen Institutionen, insbesondere wenn solche Experten sich selbst als Repräsentanten einer ganzen religiösen Gemeinschaft präsentieren und gemeinhin auch als solche anerkannt werden. Denkt man über die Produktion und Zirkulation von Wissen über den Islam nach, so sollte man sich ihr erhebliches Gewicht nicht nur durch die hohe Medienpräsenz, sondern auch bei ganz konkreten politisch-rechtlichen Entscheidungen vor Augen halten.

Es geht mir hier nicht darum zu beurteilen, welche Stimme nun prinzipiell »richtig« oder »falsch« ist. Was ich an der Rezeption dieser Art von muslimischen Akteuren und deren Inkorporierung in die Prozesse der Gesetzgebung vielmehr bemerkenswert finde, ist der selektive Blick, mit dem bestimmte Ideen in der Öffentlichkeit als »authentischer« und andere als weniger glaubwürdig erachtet werden. Anders ausgedrückt, während die Worte von selbsternannten »säkularen« und »liberalen« Muslimen authentifiziert werden, werden jene von öffentlich sichtbaren Muslimen außer Kraft gesetzt. Es scheint sogar, als wäre die Inkorporierung eines liberalen Diskurses über Religion im Allgemeinen und Feminismus im Besonderen, gekoppelt mit einer Zurückweisung und Denunzierung des Islam als Ursprung für Geschlechterungleichheit zu einem elementaren Mittel geworden, um sich als Muslim öffentlich Gehör zu verschaffen. In dieser Hinsicht unterscheiden sich Frankreich und Deutschland wiederum kaum voneinander (vgl. Mas 2006).

Die Schieflage, die aus solch einseitig produziertem Expertenwissen entstehen kann, hat Schavan in der jüngsten Auseinandersetzung noch einmal bestätigt (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg vom 4.2.2004):

»Es sind unsere [sic!] muslimischen Mitbürgerinnen und Mitbürger, die uns darauf hinweisen, dass das Kopftuch auch für eine bestimmte Auslegung des Islam im Sinne des politischen Islamismus steht – also auch mit einer politischen Botschaft verbunden sein kann – und im Islam zunehmend als ein Zeichen der kulturellen Abgrenzung gewertet wird.«

Sieht man sich nun etwas konkreter die Inhalte an, die dem Kopftuch in diesem Diskurs zugeschrieben wurden, so lautete das Kernargument auch hier, dass es sich um ein »politisches« und proselytisches Symbol handeln würde.

Das Kopftuch wurde als Zeichen gedeutet, das »mit den Grundwerten unserer Demokratie nichts im Sinn« habe, wie es Ulrich Maurer (*Frankfurter Rundschau*, 10.7.1998) ausdrückte. Der SPD-Innensenator von Berlin Ehrhart Körting (*die tageszeitung*, 6.10.2003) äußerte sich ähnlich, dass das Kopftuch Bestandteil »einer fundamentalistisch und aggressiv nach außen getragenen Grundhaltung gegen das westliche Wertesystem und die Emanzipation der Frau« sei. Auch die Vertreterin der baden-württembergischen Grünen-Fraktion Birgit Bender stellte fest, mit dem »Kopftuch wird der Demokratie kein Gefallen getan« (*die tageszeitung* 21.7.1998). So wurde ähnlich wie in Frankreich unterstellt, dass eine politisch-gesetzliche Entscheidung gegen das Kopftuch im Interesse der muslimischen Frauen sei, die als Opfer islamistischer Intoleranz wahrgenommen wurden. Auch hier richtete sich das Kopftuch einer Lehrerin »gegen die Interessen von Mädchen und jungen Frauen türkischer Abstammung [...], die sich mit den Grundwerten unserer Gesellschaft identifizieren und sich integrieren wollen«, wie Ulrich Maurer (*Frankfurter Rundschau*, 10.7.1998) bemerkte.

Die politischen Implikationen, die dem Kopftuch unterstellt wurden, verhielten sich auch hier antithetisch zur bestehenden Gesellschaftsordnung. So wurden auch im deutschen Diskurs recht problematische Parallelen zu Extremismen gezogen. Wer das Kopftuch im Unterricht erlaube, müsse auch »das Tragen des roten Sterns oder neofaschistischer Symbole genehmigen«, konstatierte der CDU-Politiker Otto Hauser (*Frankfurter Rundschau*, 1.3.1997). Schwarzer (*Emma*, 2/97) betitelte einen ihrer Beiträge gegen das Kopftuch mit »Kopftuch und Hakenkreuz«. Auf diese Weise ging die Vorstellung vom Kopftuch als politischem Symbol weit über eine einzelne Muslimin hinaus, die ihre religiösen Bezüge »öffentlich« sichtbar macht. Vielmehr wurde das Kopftuch als ein Symbol repräsentiert, mit dem sich ein klares politisches Projekt verband, das ebenso wie in Frankreich das Ziel habe, den säkularen Staat zu zersetzen.

Die Furcht vor den politischen Implikationen der Verschleierung kombinierte sich zumeist mit dem Argument, das Kopftuch sei ein forciertes und den Frauen auferlegtes Symbol. Annette Schavan, die in der jüngeren Kopftuchdebatte zwar unterschiedliche Implikationen der Kopftuchsymbolik einräumte, hob diesen Zusammenhang dennoch sehr deutlich hervor:

»Das Kopftuch als ein auch politisches Symbol ist Teil einer Unterdrückungsgeschichte der Frau. Es kann für eine Auslegung des Islam im Sinne des Islamismus stehen, die mit dem Grundsatz der Gleichberechtigung von Mann und Frau nicht vereinbar ist. Damit ist es auch nicht vereinbar mit einem Verfassungswert, der in unserem Grundgesetz verankert ist.« (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg vom 4.2.2004)

Es wird deutlich, dass auch in diesem Verständnis eine Kopftuch tragende Frau ein Gegenmodell zu einem als einheitlich konstruierten »deutschen« oder »westlichen« Rollenverständnis darstellte. So waren Verschleierungspraktiken der Interpretation der Kommentatoren zufolge »mit Vorstellungen über Moral und Geschlechterrollen verbunden, die seit dem 19. Jahrhundert hierzulande unüblich geworden sind und zu Recht nicht mehr gelehrt werden« (Nils-Arne Münch in *Freitag*, 13.2.2004). Auch hier implizierte »Emanzipation« unausweichlich, sich des Kopftuchs als Symbol patriarchaler Gesellschaftsstrukturen entledigt zu haben.

Die Überzeugung, Fereshta Ludin sei eine Art Exporteurin fundamentalistischen Gedankenguts, ließ sich auch nicht durch ihre eigenen Worte zerstreuen. Obwohl sie mehrfach bekundet hatte, sie trage das Kopftuch aus innerer Religiosität und wende sich zugleich gegen forcierte Verschleierungspolitiken, wurden ihre Worte in der Logik dieses Diskurses entweder schlicht ignoriert oder als Ausnahme abgetan, da sie die eigentliche Problematik der Verschleierung nicht erfassen würde. Dieser Mechanismus basiert insbesondere darauf, dass die zur Debatte stehende Lehrerin sowohl mit ihren Worten als auch mit ihrem gesamten Auftreten gewissermaßen das Bild von der passiven und unterdrückten muslimischen Frau zerstörte, das dieser Diskurs dennoch ungehindert reproduzierte. Schavans (Pressemitteilung 119/98) Äußerung macht diese Problematik besonders deutlich. Während sie von dem konkreten Fall abstrahierte, schrieb die Ministerin:

»[A]ufgrund ihrer Vorbildfunktion, die sie als Repräsentantin des Staates innehat, muss von Frau Ludin erwartet werden können, dass sie – unabhängig von ihrer eigenen Überzeugung – um die tatsächliche Gefahr der Vereinnahmung des Kopftuchs auch als politisches Symbol weiß und die damit verbundene Signalwirkung, nicht zuletzt für die Situation anderer Frauen im Islam, sieht.«

Ähnlich argumentierte auch Wolfgang Thierse (2004), der feststellte: »Im Kopftuchstreit haben wir mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass sich hinter dem religiösen Motiv, ein Kopftuch zu tragen, das politische Motiv verbirgt, die Diskriminierung der Frau zu verfestigen statt sie aufzuheben.« Andere Autoren, wie einschlägig Schwarzer (*Emma*, 2/97), drehten Ludins Worte schlichtweg um mit dem Hinweis, die wahren Motive ihrer Verschleierung zu kennen. Obgleich die konkreten Konturen der verschleierte muslimischen Frau in diesem Diskurs vergleichsweise vage blieben, waren die Bedeutungen des Kopftuchs auch hier dekontextualisiert, delokalisiert und wurden vornehmlich mit Bezug auf selektive Referenzen beschrieben, die das Stereotyp von Muslimen als Repräsentanten einer inegalitären Gesellschaftsordnung untermalen. Zudem betonten auch die deutschen Kommentatoren mehrfach, das Kopftuchverbot für Lehrerinnen sei im Grunde genommen zum Wohl der

muslimischen Frauen und allgemein im »Interesse der Frauenpolitik« (Seimetz, Parlamentsdebatte von Baden-Württemberg 1997) bzw. korrespondiere mit dem »Geist der Gleichheit« (Bender, *die tageszeitung*, 21.7.1998).

Die Überzeugung, es handle sich beim Kopftuch eindeutig um ein forciertes Symbol, mag auch erklären, warum das häufig angeführte Argument, ein Verbot verstoße möglicherweise gegen das Prinzip der Religionsfreiheit, von diesem Diskurszirkel konsequent zurückgewiesen wurde. Das Argument der Religionsfreiheit wurde hier vor allem für nichtig erklärt, weil das Kopftuch selbst als Symbol der Unfreiheit und der Beeinflussung gewertet wurde, was vor allem mit dem vielfach vorgebrachten Begriff der »negativen Religionsfreiheit« seinen Ausdruck fand (z.B. Lale Akgün in *die tageszeitung*, 16.2.2004; *die tageszeitung*, 14.12.2004). Dabei wurde eine doppelte Perspektive bemüht, einerseits die der Schüler, die durch das offenkundige religiöse Bekenntnis einer Kopftuch tragenden Lehrerin in ihrer eigenen Freiheit eingeschränkt seien, und andererseits die der Lehrerin selbst, deren religiöse Praxis letztlich als Ausdruck eines internalisierten Zwangs interpretiert wurde. Nils-Arne Münch (*Freitag*, 13.2.2004) drückte dies besonders klar aus:

»Es ist ja auch der erklärte Sinn der Verhüllung, Frauen zu einem »zurückhaltenden« Auftreten in der Öffentlichkeit anzuhalten oder sie von der Öffentlichkeit auszusperrten. Dagegen spricht auch nicht, dass islamische Frauen dies häufig anders erleben. Selbstverständlich können repressive Strukturen verinnerlicht werden, bis sie von eigenen Wünschen nicht mehr zu unterscheiden sind. Für Unterdrückte ohne Hoffnung auf Befreiung – und für viele Frauen in patriarchalen Gesellschaften besteht diese Hoffnung nicht – ist dies häufig sogar die einzige Möglichkeit, ihr Los zu ertragen: Das Unterbewusstsein wehrt sich und deutet die Unterdrückung um: Sie wird plötzlich als »gottgewollt« empfunden – oder als besonderer Schutz.«

Die fälschlich Freien mussten dieser Logik zufolge in ihrer Freiheit eingeschränkt werden, um wieder zur wahren Freiheit zu gelangen, die sie durch die Abgabe an ihre Religionsgemeinschaft eingebüßt hatten. Man sollte sie sozusagen zwingen, sich vom eigens verinnerlichten Zwang zu befreien (siehe auch Ostermann 1997). Dieses Argument offenbart einen universalistischen Freiheitsbegriff, der im Projekt des westlichen Liberalismus verwurzelt ist (vgl. Gray 2000). Indem die Überschreitung individueller Freiheitsrechte hier allein den Anderen zugeschrieben wurde, legitimierten die Autoren letztlich einen sanften Freiheitsentzug, indem sie bedeckte Frauen dazu aufriefen, sich der Mehrheitsnorm anzupassen. Auch hier ernannten sich einige Kommentatoren zu Fürsprechern der muslimischen Frau, die es zu retten galt. Ein weiteres Zitat von Ulrich Maurer (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg 15.7.1998) verdeutlicht diese Haltung und leitet zugleich zum nächsten Aspekt der Debatte über:

»Wir haben sehr viele Mädchen mit türkischen Eltern in unseren Schulen. Ich glaube, dass beispielsweise diese Mädchen, von denen sich viele bezüglich der gleichberechtigten Rolle der Frau für das Verständnis unseres Landes und unserer Kultur entscheiden, die Unterstützung, ja geradezu die Parteinahme des deutschen Staates und der deutschen Gesellschaft verdienen und dass wir keine Signale setzten sollten, die in die entgegengesetzte Richtung weisen.«

Somit wird auch im deutschen dominanten Diskurs die Überzeugung vieler Kommentatoren sichtbar, ein Kopftuchverbot sei für junge Musliminnen im Prinzip ein Akt der Befreiung und keine Bestrafung.

Bemerkenswert an Maurers Aussage ist darüber hinaus die Art und Weise, wie er eine recht deutliche Polarität zwischen »dem Verständnis unserer Gesellschaft« oder »unserer Kultur« und anderen Gesellschaftskonzeptionen oder Kulturen herstellt, die hier jedoch unspezifisch bleiben. Hier wird die Durchdringung dieses Diskurses mit einer offenkundig kulturalistischen Sprache deutlich. Die Vermutung der politischen Symbolik des Kopftuchs war im deutschen Fall folglich häufig gekoppelt mit dem Argumentationsstrang, der die kulturelle Dimension akzentuierte. Schavan (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg vom 15.7.1998) drückte diese Verquickung in einer Rede im Landesparlament mit der Äußerung aus, das Kopftuch sei ein »Symbol von kultureller Abgrenzung und damit ein politisches Symbol [...]«. Ein kulturalistischer Unterton findet sich auch bei der häufigen Verwendung von Begriffen wie »türkische Mitbürger« (Oettinger, Parlamentsdebatte Baden-Württemberg vom 15.7.1998) oder bei dem Verweis auf Menschen eines »anderen Kulturkreises« (Wintruff, Parlamentsdebatte Baden-Württemberg vom 4.2.2004). Diese Begrifflichkeit kann als symptomatisch gelten und verweist auf eine Tradition in Deutschland, wonach Einwanderer zunächst als Repräsentanten einer distinktiven ethnischen Gemeinschaft und erst im zweiten Schritt als Bürger eines Gemeinwesens betrachtet werden. Diesem Ansatz liegt ein normativer und auf Stabilität ausgerichteter Kulturbegriff zugrunde. Demnach existiert ein gemeinsam geteilter Konsens über Normen und Werte, der konstitutiv für die »Kultur« der deutschen Mehrheitsgesellschaft ist – eine Gemeinschaft der Deutschen *an sich*, die unabhängig von gesellschaftlichen Dynamiken bestehen bleibt und im Gegensatz zur »Kultur« der Einwanderer steht. Überdies suggeriert der Diskurs von undurchdringbaren kulturellen Grenzen, der sich zunächst im Begriff des »Kulturkonflikts«⁹ und dann all-

9 Die These vom Kulturkonflikt, dem nicht-europäische Einwanderer in Deutschland ausgesetzt seien, wurde insbesondere von der Migrationsforschung geprägt (Barath 1978; Schrader/Nikles/Griese 1979; Thomä-Venske 1981). Die Autoren sahen vor allem die zweite Generation muslimischer Einwanderer von einem ständigen Widerstreit zwischen zwei vollständig voneinander abweichenden Kultursystemen geprägt. Nicht selten wurde auch eine direkte Verbindung zwischen dem daraus resultierenden Konfliktpotenzial und einer kriminellen Dis-

mählich in der Rhetorik von »Parallelgesellschaften« manifestierte, dass Kulturen stabile und statische Gebilde seien, in die sich Minderheiten schlicht einfügen müssten.

Damit folgt der Diskurs einer gewissen Tradition in Deutschland, die eng mit dem Nationenverständnis verknüpft ist.¹⁰ Ganz besonders deutlich ließ sich dieser Ansatz auch in der teilweise polemisch geführten Debatte um die Reform des deutschen Staatsbürgerschaftsrechts 1999 erkennen,¹¹ in der überkommene Konstruktionen wie »Schicksalsgemeinschaft« oder »Kulturnation« (z.B. Rupert Scholz in *Die Welt*, 13.11.1998) auftauchten, also Begriffe, die die Tradition eines romantisch-konservativen Nationen- und Kulturverständnisses wiederbelebten. Eine genaue Lektüre insbesondere der Stimmen gegen die Einführung der doppelten Staatsbürgerschaft liefert ein einschlägiges Zeitzeugnis für die in Deutschland verbreitete Auffassung, in der Staatsbürgerschaft drücke sich gleichsam die Zugehörigkeit zu einem fest umschlossenen Kulturkreis aus, der wiederum exklusiv zu sein habe. Bemerkenswert bei dieser Diskussion war vor allem die Vermengung von Kultur, Identität und Nationalität, wie sie durch Formulierungen wie »ein Glaube, eine Kultur, ein Pass« (Rolf Mares in *Welt am Sonntag*, 7.2.1999) zum Ausdruck kommt. Demzufolge bildete die Staatsbürgerschaft nicht nur einen von vielen Bezugspunkten der Identität eines Menschen. Der Pass selbst stiftete und konstituierte diese Identität. Entsprechend symbolisierten zwei Pässe zwei vonein-

position von türkischen Einwanderern hergestellt (so z.B. Barath 1978). Kritisch dazu siehe Boos-Nünning/Nieke (1982), Auernheimer (1988) oder Bommers 1996.

- 10 Bis in die jüngste Vergangenheit hinein spiegelt das deutsche Staatsbürgerschaftsrecht ein über viele Jahrzehnte tradiertes, romantisch-völkisch begründetes Nationenverständnis wider. Beginnend bei Herder, der eine »genetisch determinierte Volksseele« anpries, bis hin zur gravierendsten Ausprägung im Nationalsozialismus hat sich in der deutschen Geschichte immer wieder die Idee von einem homogenen Abstammungsvolk durchsetzen können. Dieter Oberndörfer (1991: 34-52) analysiert historisch das Spannungsverhältnis zwischen den freiheitlichen, offenen Werten der Nationalstaatsidee und dem völkischen Denken, das in Deutschland mit der Romantik seinen Anfang nahm (siehe auch Brubaker 1992 oder Kristeva 1988: 262-267).
- 11 Eine öffentliche Diskussion um die Änderung des deutschen Staatsbürgerschaftsrechts hat bereits zu Beginn der 1990er Jahre begonnen. Im Zuge des Regierungswechsels im Oktober 1998 und der von der SPD/Die Grünen initiierten grundlegenden Reform zugunsten einer Erweiterung des Bodenrechts (seit 2000 in Kraft) nahm die Debatte allerdings nie zuvor gekannte Ausmaße an. Ein besonders umstrittenes Thema war dabei die von der neuen Regierung angedachte Duldung der doppelten Staatsbürgerschaft zugunsten einer erleichterten Einbürgerung (vgl. Dokumente der Integrationsbeauftragten des Bundes, www.bund.de). Neben einer bundesweiten Unterschriftenkampagne, die vor allem die hessische CDU/CSU gegen die Durchsetzung des Reformvorhabens eingeleitet hatte, fand eine rege öffentliche Debatte in den deutschen Medien statt.

ander abweichende Identitäten, die in ständigem Widerstreit zueinander stehen.¹²

Durch solcherlei Analogien lässt sich ein bestimmtes Diskursfeld erfassen, das der exemplarisch untersuchte Fall konkretisiert. Es handelt sich hier meines Erachtens um eine Rhetorik, die in Deutschland in regelmäßigen Abständen auftaucht und nicht allein mit machtpolitischer Interessenpolitik in Verbindung zu bringen ist, sondern eine grundlegendere Problematik beim Umgang mit Differenz widerspiegelt. Für den Kopftuchfall ist jedoch spezifisch, dass durchaus auch Kritiker eines überkommenen romantischen Staatsbürgerschaftsverständnisses – wie etwa Bassam Tibi – das Phänomen der Verschleierung in Deutschland mit ähnlich polarisierenden Argumenten charakterisierten und sich dabei ebenso einer kulturalistischen Sprache bedienten. Zudem wurde eine nahezu unhinterfragte Gleichsetzung von Einwanderern oder »Ausländern« mit »Türken« und von »Türken« mit dem Islam deutlich.

Die für diesen Diskurs kennzeichnende Kombination von kulturellen und politischen Elementen ist in einer kulturalistischen Rhetorik verankert, die sich auch in der deutschen Islamwissenschaft findet (vgl. Al-Azmeh 1996; Stauth 1993). Georg Stauth (1993) untersucht spezifisch Diskurse von deutschen Orientalisten und Islamwissenschaftlern, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts produziert worden sind. Stauth zufolge sei in deutschen Orientdiskursen keine solch enge Verbindung zwischen Wissen und Macht zu verzeichnen wie etwa in Frankreich oder auch Großbritannien, da sich deutsche Autoren primär auf Textstudien konzentrierten und von einer Eigenart geprägt waren, die Stauth als »Innerlichkeit« identifiziert:

»Anders als etwa die anderen europäischen und spezifisch die französischen und englischen Stile der Referenz auf die orientalische Kultur hat bereits im Mittelalter die islamisch-germanische Beziehung zum Orient nicht unter dem Zeichen der reinen Politik, sondern ganz unter dem Zeichen der Zivilisation und der Seele gestanden.« (Ebd.: 65)

12 Ähnlichkeiten zu diesem Kulturverständnis weist auch die Leitkultur-Debatte auf, die interessanterweise abermals von Bassam Tibi in Gang gesetzt wurde. Während ihm dabei allerdings entlang seines Paradigmas vom »Euro-Islam« eher eine europäische, also gänzlich transnationale oder universalistische Variante einer Leitkultur vorschwebte, münzten Friedrich Merz (*Süddeutsche Zeitung*, 23.10.2000; 26.10.2000) und andere konservative Kräfte Tibis Ansatz in ein Plädoyer für eine nationale Leitkultur um. Obwohl zugleich vielfach kritisiert, flammt die Diskussion um eine deutsche Leitkultur regelmäßig auf. Sie reflektiert ein weitverbreitetes Unbehagen vor allem seitens der politischen Elite gegenüber der wachsenden kulturellen und religiösen Pluralisierung der deutschen Gesellschaft, das sich in der zyklischen Revitalisierung von normativ-konservativen Kulturkonzepten manifestiert.

In der Kopftuchdebatte war der Kulturbegriff normativer Prägung zumeist mit einem spezifischen Verständnis von Integration verbunden, das kulturelle Konformität einforderte. Ein offenes Bekenntnis zum muslimischen Hintergrund symbolisierte somit eine Art von kultureller Differenz, die ähnlich wie in Frankreich nicht mit dem zugrunde liegenden Verständnis von Integration in Einklang zu bringen war. Ein kulturalistisch geprägter Integrationsbegriff wird im deutschen Fall insbesondere deutlich, wenn man sich vor Augen hält, dass die zur Debatte stehende Lehrerin nicht zuletzt aufgrund ihres Bildungsniveaus und ihres sozialen Status als gesellschaftlich »integriert« gelten konnte. Zudem hatte Ludin schon lange vor der Debatte die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen. Es war also kulturelle Konformität, die als Beweis für eine gelungene »Integration« galt. Entsprechend implizierte die durch das Kopftuch offenkundig nach außen getragene Andersartigkeit »kulturelle Abgrenzung«, wie es mehrfach hieß (Tibi, *Der Tagesspiegel*, 16.7.1998; Peter Frisch, Verfassungsschutzpräsident, in *Süddeutsche Zeitung*, 15.4.1997). Nils-Arne Münch (*Freitag*, 13.2.2004) brachte dieses Integrationsverständnis auf den Punkt:

»Das Öffnen unserer Schulen für das Kopftuch fördert nicht die Integration der Muslime, sondern das Ausbreiten eben jener Parallelgesellschaft, deren wesentliche Merkmale ein vormodernes, anti-emanzipatorisches Normensystem und Abgrenzung nach außen sind. Mit einem Wort: Desintegration.«

Eine gelungene Integration setzte folglich die Aufgabe kultureller Ausdrucksformen voraus, die sich mit dem vorkonstituierten homogenen *Wir* nicht verstanden, an das es sich anzupassen galt.

Es ist erwähnenswert, dass die Besorgnis über die Integrationsfähigkeit der Nachfolgegenerationen türkischer Einwanderer vor allem im Diskurs der CDU/CSU (bis auf wenige Ausnahmen) eine recht neuartige Erscheinung darstellt, die sich erstmals massiv im Zusammenhang mit den Diskussionen um die Reform des Staatsbürgerschaftsrechts herauskristallisiert hat. Entsprechend war die deutsche Staatsbürgerschaft in der mehrheitlichen Meinung der CDU weniger als Instrument der rechtlichen und sozialen Integration gemeint, sondern eher als Ziel, das sich am Ende eines erfolgreichen kulturellen Adaptionsprozesses darbott.

Allerdings sollte nicht die interne Diversität des Diskurses vergessen werden. Beispielsweise nahmen einige Politiker die erste Kopftuchdebatte zum Anlass, um für eine Reform des traditionell restriktiven Staatsbürgerschaftsrechts zu plädieren. Betrachtet man allerdings die konkreten Implikationen von Mitgliedschaft dieser Autoren etwas genauer, so wird deutlich, dass auch die Kritiker des deutschen Staatsbürgerschaftsrechts ein ganz ähnliches Konzept von Integration teilten. Die Argumentation war hier ähnlich wie im »Al-

ternativdiskurs« in Frankreich: Kopftuch tragenden Frauen müssten nur die gleichen politischen Rechte zugesprochen werden, damit sie sich aus freien Stücken kulturell adaptierten. In diesem Sinne war das hier vertretene kulturalistisch geprägte Verständnis von Integration nicht auf eine bestimmte Gruppierung beschränkt, sondern wurde von den meisten Kommentatoren geteilt, wenngleich in unterschiedlicher Nuancierung. Es handelt sich hier um einen Integrationsbegriff, der in Deutschland auch über die Kopftuchdebatte hinaus prägend ist (vgl. Rauer/Schmidtke 2001).

Blickt man abschließend auf die Kernargumente dieses Diskurses, so wird deutlich, dass auch die Mehrheit der deutschen Kommentatoren dem Kopftuch seine religiöse Dimension aberkannte. Stattdessen kategorisierten sie es unter kulturellen Prämissen, gekoppelt mit dem Argument, von der Norm abweichende kulturelle Ausdrucksformen seien eine suspekte Form des politischen Aktivismus. Beide Komponenten galten als Illustration dafür, dass die Praxis der Verschleierung im Grunde »etwas Anderes« symbolisiere, als von der Lehrerin behauptet und repräsentiert, und damit keinen legitimen Platz an deutschen staatlichen Schulen erhalten konnte. Die Betonung der kulturellen Andersartigkeit des Kopftuchs zementierte einerseits kulturelle Differenzen von Muslimen und konstruierte sie auf der anderen Seite zu etwas grundsätzlich Illegitimem in deutschen Bildungseinrichtungen.

Die kulturalistische Durchdringung der Rhetorik im deutschen Diskurs ist auch aus vergleichender Perspektive interessant. Während in Frankreich das Hauptaugenmerk auf der universellen Struktur der französischen Gesellschaft lag, wurde in Deutschland ausdrücklich ein kulturell umgrenztes Erbe verteidigt. Dieser Unterschied weist auf eine gewisse »alte« Polarität zwischen Universalismus und Differenzialismus hin oder – im Sinne von Norbert Elias (1992 [1976]) – zwischen »Kultur« und »Zivilisation«, für die die deutschen und französischen Gesellschaftsordnungen als exemplarisch gelten können. Dies manifestiert sich auch und vor allem in zwei verschiedenen Traditionen von Nationalstaatsmodellen – der zivil-politischen und der ethnischen. Zu einem gewissen Grad tauchten diese über Jahrhunderte kultivierten und tradierten Unterschiede in den Auseinandersetzungen um die Präsenz und öffentliche Sichtbarkeit kultureller Differenzen in den Kopftuchdebatten wieder auf. Während das universalistische Paradigma im Falle Frankreichs im Narrativ der »gemeinsamen Welt« begründet lag, durchzog den deutschen Fall eine kulturalistische Deutungstradition, buchstabiert in der verteidigten Emphase der »christlich-abendländischen« Struktur Deutschlands und der gleichzeitigen Entlarvung des Kopftuchs als kulturelle Abgrenzung.

Ich würde dennoch einer von Adrian Favell (2003) geäußerten Skepsis folgen gegenüber einer allzu unreflektierten Reproduktion der klassischen These von zwei konträren Nationalstaatsmodellen, die vermeintlich zwei voneinander abweichende Wege der Integration von Einwanderern generiere –

politische Eingliederung versus ethnisch basierter Differenzialismus. Beide Traditionen sind offenkundig sehr viel komplexer und widersprüchlicher, als es in der Unterteilung in zwei Idealtypen anklingt. Für die vorliegende Studie erscheint jedoch noch wesentlicher, dass beide Modelle beim Umgang mit religiös-kultureller Pluralität recht ähnliche ausschließende Effekte mit sich bringen können. Beim Differenzialismus erfolgt die Gegenüberstellung zwischen Mehrheitsgesellschaft und kulturellen Abweichungen explizit unter Berufung auf eigene und fremde Andersartigkeit und auf eine kulturell geprägte Konzeption von Gemeinschaften. In universalistischen Diskursen erfolgt sie mit einem Gleichheitspostulat, das jedoch selbst Parallelen zum verurteilten Differenzialismus zur Folge haben kann und sogar noch exklusivere Effekte für nicht-konforme, vor allem religiös begründete kulturelle Ausdrucksformen zeitigen kann. Denn alles Nichtkonforme ist auch hier auf zweifache Weise störend. Einerseits weil es die Norm und vermeintliche Uniformität der Mehrheit hinterfragt, auf der anderen Seite, weil es eine unzulässige Partikularität öffentlich zum Ausdruck bringt. So sind beide Versionen – Differenzialismus und Universalismus – in ihren ausschließenden Effekten miteinander verwandt: die erste durch die Abwehr des Andersartigen, die zweite durch seine Gleichmachung.

Trotz der liberalen Staatsbürgerschaftstradition in Frankreich scheint hier volle Mitgliedschaft nur unter der Bedingung möglich zu sein, dass religiös-kulturelle Differenzen auf einem öffentlichen Niveau aufgegeben werden, wodurch sie ihre Kraft zur Hinterfragung des Konsenses früher oder später einbüßen. So war das Kopftuch in beiden Fällen als Zeichen einer distinktiven »politischen Religion« bzw. einer »segregativen Kultur« nicht Teil des dominanten Selbstverständnisses. Bei der nachfolgenden Analyse des minoritären Diskurses über das Kopftuch in Deutschland wird überdies deutlich, dass ein differenzialistischer Ansatz oder gar eine kulturalistische Rhetorik nicht unbedingt mit einem exklusiven oder auf Homogenität ausgerichteten Selbstverständnis einhergehen müssen und dass der öffentliche Diskurs in Deutschland keineswegs allein von einem ethnisch definierten und exklusiven Nationenverständnis geprägt ist.

Die Verfassung als Instrument religiös-kultureller Pluralisierung

Ähnlich wie in der französischen Debatte bildeten die Kommentatoren, die vom dominanten Diskurs abwichen, auch im deutschen Fall eine Minderheit. Die Beiträge stammten in erster Linie von Intellektuellen und wurden vorwiegend in der *tageszeitung* publiziert, die bekanntlich eine »alternative« Berichtserstattung verfolgt und sich traditionell interkulturellen Fragen widmet. Obgleich die *tageszeitung* gewiss zur Kategorie der Qualitätspresse gehört, ist

ihre Auflagenzahl und Zirkulation vergleichsweise marginal, was unter anderem aus finanzbedingten Schwierigkeiten resultiert, mit denen diese Zeitung seit ihrer Gründung zu kämpfen hatte (vgl. *Die Zeit*, 15.4.2004).

Dieser Diskurs offenbart sowohl ein grundlegend abweichendes Verständnis von der deutschen Verfassung als auch eine divergierende Interpretation der Präsenz von nicht-christlichen religiösen Symbolen in öffentlichen Räumen. Die Motivation der Autoren, sich an der Debatte zu beteiligen, scheint jedoch nicht in erster Linie darin zu bestehen, dem Kopftuch spezifische Bedeutungen zuzuweisen. Vielmehr ging es auch hier vorwiegend um eine Kritik am dominanten Diskurs zur Kopftuchfrage und genereller um den Umgang mit religiös-kultureller Vielfalt in der deutschen Öffentlichkeit. Besonders in der ersten Debatte verband sich damit das Plädoyer für eine Revision des deutschen Staatsbürgerschaftsverständnisses.

Auch in diesem Diskurs diente die Verfassung als selbstreferenzieller Rahmen. Dennoch wurde der Akzent hier stärker auf die Grundrechte gelegt, die die Verfassung den Bürgern ungeachtet ihres kulturellen oder religiösen Hintergrunds oder ihrer gesellschaftlichen Funktionen garantieren sollte. In diesem Sinne verwiesen die Autoren weniger auf den »christlichen« Gehalt oder Ursprung der Verfassungsprinzipien, sondern insistierten eher auf deren »neutralen« Charakter gegenüber religiösen Bekenntnissen. Damit offenbarten sie gleichsam eine gänzlich andere Interpretation des Neutralitätsprinzips als der dominante Diskurs. Diese Autoren beschränkten den Neutralitätsbegriff strikt auf den Staatsapparat, der sich ihrer Auffassung nach gegenüber religiösen Bekenntnissen seiner Bürger, Beamte eingeschlossen, neutral zu verhalten habe. Eine Lehrerin und Beamtin wurde in erster Linie als ein Individuum betrachtet und nicht primär als Repräsentantin des Staates, während die Verfassung als ein Instrument religiös-kultureller Pluralisierung galt: »Denn nicht die christliche Tradition, sondern der liberale, aufgeklärte demokratische Verfassungsstaat mit seiner toleranten Offenheit für kulturelle Pluralität ist der eigentliche Wert, den es zu verteidigen gilt«, schrieb beispielsweise der Religionswissenschaftler Gerhard Besier (*Die Welt*, 19.1.2004). Die Publizistin Dilek Zaptcioğlu (*die tageszeitung*, 18.7.1998) verknüpfte dieses Argument mit einer Kritik an der Idee einer Neutralisierung der Persönlichkeit von Beamten im öffentlichen Dienst, wie sie etwa der erste Diskurszirkel vorgeschlagen hatte:

»Kein Unterricht ist von den Werten und Normen befreit, die dieser Teil der Welt für sich geschaffen und als universell gültig erklärt hat und gegen die es in der übrigen Welt in unserer Zeit so große Widerstände gibt. So ist eine Lehrerin mit dem Kreuz um den Hals in deutschen Schulen eine alltägliche Erscheinung, die ins Bild passt, während eine Lehrerin mit Kopftuch eben fehl am Platz ist. Weil sie islamisch ist.«

Die Autoren reklamierten zudem, dass staatliche Autoritäten nicht in öffentliche Institutionen eindringen sollten, beispielsweise indem sie bestimmte Kleidernormen oder -vorschriften aufstellten, wonach bestimmte Symbole bzw. Kleidungsstücke als illegitim gewertet wurden. Winfried Kretschmann (Parlamentsdebatte Baden-Württemberg von 1997) von den baden-württembergischen Grünen hob beispielsweise hervor: »Unsere Verfassung sieht vor, dass wir ein pluralistischer Rechtsstaat sind, in dem jeder nach seiner Fassung selig werden kann. Wir sind ein Staat, der ausdrücklich Religionsfreiheit vorsieht, und wir sind alle dazu in der Lage, sie zu ertragen.« Jan Philipp Reemtsma (*Le Monde Diplomatique*, 12.8.2005) ging noch einen Schritt weiter und gab zu bedenken, dass einem säkularen Staat nicht die Definitionshoheit über Kleidungsstücke wie dem Kopftuch zukommen dürfe:

»Der säkulare Staat hat sich nicht darum zu kümmern, was eine Kleidung für den oder die Religiöse(n) bedeutet. Wie will er das auch tun? Es mag sein, dass eine Frau den Schleier trägt, weil sie offensiv ihre Überzeugung zur Schau stellen will und signalisieren, dass sie sich eine islamisch-fromme Gesellschaft wünscht, in der alle Frauen den Schleier tragen. Es mag sein, dass eine Frau den Schleier trägt, weil sie einfach den Geboten folgt, die sie für sich als verbindlich bestimmt hat. Wer will das wissen? Der säkulare Staat hat sich darum nicht zu kümmern, er darf es gar nicht wissen *wollen*. Wohl darf und muss er über die weltanschauliche Neutralität seiner öffentlichen Schulen wachen, aber das tut er, indem er über die gelehrtten Inhalte wacht und darüber, wie seine Lehrerinnen und Lehrer sie darbieten. Findet dort religiöse Indoktrination statt, kann er Lehrer entlassen und in hoffnungslosen Fällen Berufsverbote aussprechen.«

Anstatt mit bestimmten Auflagen gegenüber religiösen Ausdrucksformen assoziiert, verstand sich Neutralität hier also vorwiegend im Sinne des Prinzips der Religionsfreiheit, die als elementares Recht der deutschen Verfassung hervorgehoben wurde. Vor allem in juristischen Kreisen wurde das Recht auf Religionsfreiheit vielfach aufgegriffen und diskutiert (vgl. Debus 1999; Hillgruber 1999; Böckenförde 2001 und *Süddeutsche Zeitung*, 16.1.2004; Wiese in *die tageszeitung*, 13.10.2006).¹³ Dem hier verfochtenen Begriff von Religionsfreiheit liegt die Betonung des individuellen Bekenntnisses zugrunde, so vor allem das Recht jedes Einzelnen, für sich selbst zu entscheiden, welcher Religion er oder sie angehört, und die Möglichkeit, dies in vollständiger Freiheit zu bestimmen, ohne dabei negative Folgen im Schul- oder Berufsalltag befürchten zu müssen (vgl. z.B. Rau, *die tageszeitung*, 26.1.2004).

13 Einen Überblick über die Argumentationsstränge der in die Debatte involvierten Juristen insbesondere nach dem Verfassungsgerichtsurteil findet sich z.B. in Oestreich 2004: 67-77.

Das Plädoyer für eine konsequente Einhaltung des Religionsfreiheitsgebots wurde in einigen Fällen mit Bezug auf den Toleranzbegriff verbunden, der hier jedoch anders interpretiert wurde als im zuvor analysierten Diskurs. Hier wurde das Recht, religiöse Bekenntnisse in öffentlichen Räumen zu äußern, als Akt der Toleranz gewertet, insbesondere weil dieses Recht nicht der Mehrheit vorbehalten war, sondern auch für religiöse Minderheiten geltend gemacht wurde. Dieser Ansatz betrachtete Toleranz als eine Tugend, die eine Gesellschaft im Umgang mit religiös-kultureller Pluralisierung zu kultivieren habe. In diesem Sinne schrieb beispielsweise die Sozialdemokratin Carla Brengenzer (*Stuttgarter Nachrichten*, 26.5.1997), dass eine Kopftuch tragende Lehrerin potenziell imstande sei, die »Toleranz von amtlicher Seite vorzuleben [...]«. In dieser Logik repräsentierte die Lehrerin mit Kopftuch als Zeichen von Differenz und Andersartigkeit sogar »ein Signal für Toleranz und Respekt«, wie Dilek Zapıcioğlu (*die tageszeitung*, 18.7.1998) schrieb. Während der dominante Diskurs die Lehrerin aufforderte, ihre eigene Toleranz unter Beweis zu stellen, indem sie ihr Kopftuch beim Unterrichten abnehme, baten die Autoren dieses Diskurses die deutsche Mehrheitsgesellschaft, ihren toleranten Charakter zu demonstrieren, indem sie eine von der Norm abweichende Variante von Differenz akzeptiere. In diesem Punkt erweist sich die Argumentation also als vollständig entgegengesetzt, obgleich auf dieselben Begriffe rekuriert wurde.

Mit dem Appell, Toleranz zu bekräftigen, indem man eine Kopftuch tragende Lehrerin einstellte, optierten die Autoren genereller für neue Strategien im Umgang mit religiöser Pluralisierung in Deutschland. Ein wesentlicher Aspekt war dabei eine zuweilen substanzielle Kritik an der Art und Weise, wie die deutsche Politik und Öffentlichkeit bislang mit dem Phänomen der dauerhaften Einwanderung umgegangen war, die sich im Umgang mit dem Kopftuch symbolisch kondensierte. Die Abgeordnete der Grünen (bzw. gegenwärtige Geschäftsführerin der Heinrich-Böll-Stiftung) Birgit Laubach (*die tageszeitung*, 3.8.1998) hob beispielsweise hervor, die Praxis der Ablehnung einer Kopftuch tragenden Lehrerin sei symptomatisch für die deutsche Gesellschaft und ihren »Assimilationsdruck auf Ausländerinnen, ohne wirklich assimilieren zu wollen«.

Damit spielte dieser Diskurs auf die dünne Linie zwischen Assimilierung und Exklusion an, die der von Eliten gestützten Forderung nach Assimilierung häufig zugrunde liegt. Zygmunt Bauman (1992) hat in seinem Buch *Ambivalenz und Moderne* aufschlussreich die Mechanismen der Assimilierung untersucht, insbesondere in einem Kapitel, das sich mit der Rolle der Juden im modernen Europa, vor allem in Deutschland beschäftigt. Im Vordergrund stand ein ambitioniertes Assimilationsprojekt, das Bauman den »Unkraut jähenden Gärtnern« der Moderne zuschreibt. Dabei galt es, jedwede Differenz zu überwinden: Die Juden galten als »progressiv«, wenn sie danach strebten,

die herrschenden Muster nachzuahmen und alle Spuren der ursprünglichen Muster auszulöschen. Sie wurden als »zurückgeblieben« etikettiert, solange sie den traditionellen Mustern die Treue hielten oder nicht geeignet und schnell genug waren, sich ihrer restlichen Spuren zu entledigen« (ebd.: 139). Die Paradoxie des Assimilationsprojekts bestand darin, dass die vermeintliche Andersartigkeit der Juden trotz Konformitätspostulaten von den Antisemiten immer wieder entlarvt wurde. Sie forderten Assimilation, gleichzeitig aber behaupteten sie, es gäbe Kategorien, die nicht assimilierbar seien und produzierten damit letztlich erneut Differenz: »Jede Überwindung scheinbarer Gegensätze war für die Antisemiten eine Maske, hinter der sich nur der unverbesserliche Jude verbarg« (ebd.). Damit zeigt Bauman, dass Assimilation und Exklusion recht dicht beieinander liegen können. Das Paradox des Projekts der Assimilierung bestand darin, dass Juden einerseits dem Druck der Assimilierungspolitik unterworfen waren, dass sie aber andererseits von der Mehrheitsgesellschaft dieses Aktes als unfähig erachtet wurden, weil man ihnen immer wieder »unverbesserliches Judentum« unterstellte.

Steven Uhly (*die tageszeitung*, 24.7.1998) trieb seine Kritik an der deutschen Einwanderungspolitik noch etwas weiter als die meisten anderen Autoren. Er schrieb, die Furcht vor dem islamischen Kopftuch in Deutschland sei in erster Linie ein Symptom für den weitverbreiteten Mechanismus, eindeutige Unterschiede zwischen Eigenem und Fremdem zu errichten und eine Norm zu konstruieren, die auf einer vermeintlich homogenen nationalen Identität basiert:

»Die Fereshta Ludins dieses Landes sind unser Spiegel, sie treten individuell in Erscheinung und stören damit unseren Massenindividualismus. Deshalb muss Fereshta Ludin mit einer Gruppierung – in diesem Fall den islamistischen Fundamentalisten – identifiziert werden. Andernfalls müssten wir zugeben, dass wir nichts über die Frau wissen, außer dass sie selbst niemanden zwingen will, ein Kopftuch zu tragen. Und wenn wir ein bisschen überlegten, kämen wir an den Punkt, an dem wir auch zugeben müssten, dass wir über uns selbst und über unsere schöne Nationalkultur nicht viel sagen können.«

Mit seinem Beitrag spielte Uhly auf die leidige Frage nach den Koordinaten der »deutschen Identität« an, ein häufig diskutiertes und seit 1945 zugleich tabuisiertes Thema in Deutschland:

»[E]igentlich ist unser sogenanntes Ausländerproblem nur eine sekundäre Erscheinung eines deutsch-deutschen Konflikts. Und der lautet: Was heißt es eigentlich, deutsch zu sein, wenn alle so tun, als wüssten sie es und als wäre es etwas ganz Tolles, und man aber spürt, dass beides nicht die Wahrheit ist?«

Gerhard Besier (*Die Welt*, 19.1.2004) konkretisierte das Argument und kommentierte, der Exklusivitätsanspruch des im Kopftuchstreit in Erscheinung tretenden »Säkularchristentums« bringe in erster Linie die Suche nach einer verloren geglaubten kollektiven Identität zum Ausdruck. Während die Kommentatoren des dominanten Diskurses die Frage nach den Koordinaten des »Deutschtums« für gegeben hinzunehmen schienen oder eine normativ geprägte Version von deutscher Identität zugrunde legten, die religiös-kulturelle Minderheiten adaptieren sollten, betrachteten die Autoren dieses Diskurszirkels die Inhalte einer kollektiven »deutschen Identität« als strittig und wandelbar. Damit kommentierten sie den Fall im Rahmen einer seit der Nachkriegszeit charakteristischen Problematik, wonach das Tabu, ein gemeinsames Selbstverständnis zu formulieren, von Anfang an mit einer starken Emotionalisierung der Fragestellung einherging, gepaart mit der sporadisch aufflammenden Tendenz, allein die positiven Aspekte des »Deutschtums« zu zelebrieren.

Ein korrespondierendes Thema dieses Diskurses war entsprechend die Kritik am dominanten Kulturverständnis. So unterstrichen die Autoren, die Vorstellung von einer homogenen Nationalkultur, in die sich Einwanderer und deren Nachfolgenerationen einfügen müssten, sei angesichts der faktischen Pluralität der deutschen Gesellschaft obsolet. Micha Brumlik (*die tageszeitung*, 27.7.1998) argumentierte beispielsweise, dass Präsenz und Partizipation von Einwanderern die deutsche Kultur grundsätzlich beeinflussen würden, was nicht durch ein romantisches und exklusives Verständnis von Kultur verdrängt werden dürfe. Nach Brumlik sollte die Anerkennung von kultureller Pluralität in eine veränderte Integrationsstrategie münden, gemeint als reziproker Prozess und weniger im Sinne einer einseitigen Anpassung von Einwanderern an eine dominante Norm. Ähnlich widersprachen auch einige Politiker der Vorstellung, eine Kopftuch tragende Lehrerin sei per se ein Beispiel für gescheiterte Integration von Muslimen (vgl. Landtagsdebatten von Baden-Württemberg vom 15.7.1998 und 4.2.2004). Dieser Interpretation zufolge konnte eine Kopftuch tragende Lehrerin den Schülern sogar als positives Beispiel dienen, indem sie ihre soziale und wirtschaftliche Integration in die deutsche Gesellschaft verdeutliche, während sie zugleich Elemente eines differenten religiös-kulturellen Hintergrundes kenntlich mache.

Damit tritt ein recht anderes Bild von der deutschen Verfassung zutage als im ersten Diskurs. Die Autoren interpretierten sie als ein Vehikel, das flexibel genug sein müsse, um der wachsenden religiös-kulturellen Pluralisierung gerecht zu werden, indem sie das Recht auf freien Ausdruck von religiösen Bekenntnissen aller Religionen garantiere. Im Gegensatz zum dominanten Diskurs machten die Autoren folglich bei den durch die Verfassung gestützten Grundwerten keine Einschränkung, entweder indem sie öffentliche und private Sphären strikt voneinander trennten oder indem sie das Recht auf Reli-

gionsfreiheit einer bestimmten Religion vorzubehalten versuchten. Erst in der jüngeren Debatte begannen die Kommentatoren dieses Diskurszirkels mit einer genaueren Examinierung der Kopftuchpraxis in Deutschland und bezogen sich damit hauptsächlich auf soziologische Studien, in denen Kopftuch tragende Frauen selbst zu Wort gekommen waren (siehe Einleitung). Interessanterweise zog auch das Verfassungsgericht vor seinem Urteil Experten zu Rate, die mit jungen Frauen persönlich gesprochen hatten, und ließ diese Erkenntnisse in das Urteil einfließen. Damit nahmen die Richter Abstand von Konsultationen von Islamwissenschaftlern bzw. von Experten, deren Forschungsschwerpunkte sich auf islamische Kontexte richten. Hier lässt sich ein wichtiger Schritt beobachten von der abstrakten Beschreibung des Kopftuchs mit universellen Inhalten hin zu einer soziologisch gestützten Kontextualisierung der Kopftuchpraxis innerhalb der deutschen Gesellschaft.

Die Quintessenz dieser Konsultierungen ergab ein komplexes Bild der Kopftuchpraxis in deutschen bzw. europäischen Kontexten. So hoben Autorinnen wie Marieluise Beck (*die tageszeitung*, 28.7.2003; siehe auch »Aufruf eine Lex Kopftuch«) den vieldeutigen Charakter des Kopftuchs hervor und gaben zu bedenken, dass ein generelles Verbot dieser Pluralität nicht gerecht werde. Obgleich es auch politische Implikationen der Verschleierung gebe, so die Argumentation, so sei ein verallgemeinernder Verdacht, das Kopftuch als ein Signal gegen die Integrationsbereitschaft in die deutsche Mehrheitsgesellschaft zu interpretieren, empirisch nicht haltbar. Bemerkenswert an Becks Beiträgen zur Kopftuchdebatte ist neben ihrer differenzierten Auseinandersetzung mit der Symbolik des Kopftuchs ihre reflexive Position zur religiös-kulturellen Pluralisierung der deutschen Gesellschaft:

»In einer pluralistischen Gesellschaft muss die Balance zwischen generellen Normen und differentiellen Lebensstilen immer neu gefunden werden. Dies erfordert Kompromisse von allen Beteiligten. Angesichts der islamischen Realität in unserem Land bedarf es neuer Verhandlungen. Es geht eben nicht nur um den Umgang mit dem Islam, es geht auch immer um das Selbstverständnis unserer Gesellschaft.« (*die tageszeitung*, 28.7.2003)

Hier lässt sich nicht nur ein bedeutender Unterschied in den Argumentationslinien der beiden Diskurse feststellen, sondern auch ein Unterschied zum Minoritätsdiskurs in der französischen Kopftuchdebatte. Die Kommentatoren in Deutschland verbanden ihren Appell gegen ein generelles Kopftuchverbot nicht mit einer bestimmten Auflage, etwa die Frauen damit zu ermutigen, das Kopftuch irgendwann wieder abzulegen. Genereller wird hier keine vorgegebene Norm als Richtlinie zugrunde gelegt. Dieser Unterschied wird noch deutlicher, wenn man sich das hier vertretene Plädoyer für eine pluralistische Version von Mitgliedschaft anschaut, das besonders deutlich in der Debatte

von 1998 hervortritt, als das deutsche Staatsbürgerschaftsrecht noch nicht reformiert war. Neben einem Plädoyer für eine grundsätzliche und rechtliche Reform des überholten Staatsbürgerschaftsrechts traten die Kommentatoren generell für ein verändertes Verständnis von Zugehörigkeit ein.

Im Gegensatz zum dominanten Diskurs wurde kulturelle Vielfalt nicht als Begrenzung von Zugehörigkeit zum deutschen Gemeinwesen betrachtet, sondern gewissermaßen als notwendige Voraussetzung. Wir könnten die hier vertretene Version von Mitgliedschaft »multikulturelle Staatsbürgerschaft« nennen (Koenig 2003: 146). Eine bedeckte Lehrerin war *mit* und weniger *trotz* äußerer Differenz als volles Mitglied der deutschen Gesellschaft akzeptiert. Hier zeigen sich gleichsam signifikante Unterschiede zur Argumentation der französischen Autoren, die eine Kopftuch tragende Frau letztlich erst dann als volles Mitglied der französischen Gesellschaft anerkannten, wenn sie sich nichtkonformer Differenz entledigte. Brumlik (*die tageszeitung*, 27.7.1998) drückte diesen Gedanken besonders treffend aus:

»Eine derart vielfältige, in sich gebrochene nationale Kultur ist im übrigen das strikte Gegenteil eines verbindlichen Wertehimmels. Sie integriert, indem sie in einer für alle verbindlichen Sprache eine Vielzahl sogar widersprüchlicher Lebenswege artikuliert und es den heranwachsenden Individuen ermöglicht, eine verantwortliche Wahl ihrer eigenen Lebensform zu treffen.«

Wenn man diesen Diskurs politisch-theoretisch verortet, so kommt die hier vertretene Form von Mitgliedschaft Charles Taylors (1993) Ideen einer Politik der Anerkennung sehr nahe und korrespondiert genereller mit Ansätzen des Multikulturalismus. Der Beginn der sogenannten »Identitätspolitik« hat im Verlauf der 1980er Jahre vor allem in amerikanischen Kontexten zur Ausarbeitung von alternativen politischen Projekten des *empowerment* unterprivilegierter subalternen Gruppen geführt. Zunächst waren es Strategien, die als Reaktion auf rassistische Auswüchse ansetzten, aber auch generell gegen hegemoniale Diskurse gerichtet waren. Es ging dabei darum, kulturelle Differenz anzuerkennen und in gewisser Hinsicht sogar zu institutionalisieren, anstatt sie an ein normatives Ideal von einer einheitlichen Nationalkultur zu binden.

Im Gegensatz zu Frankreich wurde der Begriff Multikulturalismus in Deutschland zumindest nicht von vornherein tabuisiert, ehe man ihn öffentlich diskutiert hatte. Dennoch ist der theoretische und auch praktische Gehalt der Multikulturalismus-Debatte auch in Deutschland eher niedrig, insbesondere wenn wir sie mit Ansätzen aus dem angloamerikanischen Raum vergleichen (z.B. Kymlicka 1991; Taylor 1993; Walzer 1996; Modood 2005). Eine kurze Bestandsaufnahme zeigt, dass der Begriff in den frühen 1990er Jahren allenfalls von einigen Wissenschaftlern und Politikern als Gegenargument zur

dominierenden Darstellung von einer homogenen deutschen Kultur aufgegriffen wurde (vgl. Leggewie 1990; Oberndörfer 1991 und 1995; Cohn-Bendit/Schmid 1992). Obwohl es ganz unterschiedliche Ansätze des Multikulturalismus gibt,¹⁴ tendierten die Modelle hierzulande vor allem dazu, kulturelle Differenzen als »Bereicherung« der Gesellschaft zu betrachten. Die deutsche Version vom Multikulturalismus fokussierte sich auf die Modalitäten der Staatsangehörigkeit innerhalb der eng gesteckten Grenzen des restriktiven Staatsangehörigkeitsrechts und seiner langen Tradition in Deutschland. Die kleine Gruppe von Wissenschaftlern und Politikern forderte eine Veränderung des ethnisch definierten Konzepts der Nationalität und eine substanzielle Reform des Staatsangehörigkeitsrechts. Christian Joppke (1995: 20) bemerkt daher, dass sich der Multikulturalismus in Deutschland nur zweitrangig mit Einwanderern beschäftige, weil es in erster Linie um eine Auseinandersetzung mit sich selbst gehe. Anstatt also konkrete Modalitäten zum Umgang mit kultureller Pluralität auszuarbeiten, bestand das vorrangige Ziel darin, zu zeigen, dass Deutschland zu einem Einwanderungsland geworden ist – eine Tatsache, die noch heute gern von wichtigen gesellschaftlichen Kräften gelegnet wird.

Dies muss noch einmal vor dem Hintergrund des traditionell restriktiven Staatsbürgerschaftsrechts in Deutschland betrachtet werden. In den Pioniergesellschaften der theoretischen wie politisch implementierten Ansätze zum Multikulturalismus (insbesondere USA und Kanada) ging es um die Frage, wie man den religiös-kulturellen Partikularitäten gerecht werden könnte innerhalb einer von vornherein pluralistisch verfassten Gesellschaft, die sich aber dennoch an universellen Ordnungsprinzipien orientiert. Hier hingegen drehte sich die Debatte um den noch ausstehenden Schritt, überhaupt erst einmal die rechtliche Grundlage für politische Gleichheit zu schaffen. Damit ist mit dem veränderten Staatsbürgerschaftsrecht im Grunde erst die Voraussetzung geschaffen worden, über das Spannungsverhältnis von Gleichheit und Differenz zu diskutieren.

Betonenswert scheint mir vor allem zu sein, dass diese Ansätze im Hinblick auf den politischen Umgang mit kultureller Pluralität in Deutschland bislang mehr oder minder erfolglos geblieben sind. Abgesehen von der Reform des Staatsangehörigkeitsrechts im Jahre 1999 verhallten die Rufe der Multikulturalisten weitgehend. Ihrem Diskurs folgte keine sichtbare Veränderung der Politik, die nun kulturelle und religiöse Pluralität in der Gesellschaft einbezogen hätte. Darüber hinaus blieb die Tatsache, dass kulturelle und religiöse Vielfalt einen unvermeidlichen Einfluss auf das nationale Selbstver-

14 Multikulturalismus wird zumeist als Strategie theoretisiert, die von oben nach unten diktiert wird, um die »Probleme« von Minderheiten zu bewältigen. Diese theoretisierte Form dient aber auch der Konkretisierung von »Kultur« oder wird als Teil einer liberalen Tradition betrachtet, deren Ziel es ist, eine Umgliederung einzelner Gemeinschaften zu verhindern.

ständnis ausüben und langfristig die normativen Voraussetzungen der »aufnehmenden Gesellschaften« verändern würde, unberücksichtigt.

Einige Autoren trugen stattdessen zur Gestaltung einer folkloristisch geprägten Version des Multikulturalismus bei, die sich in dem Begriff *multikulti* kondensiert. Das Konzept *multikulti*, das inzwischen Teil deutscher Alltagssprache geworden ist, fokussierte sich auf miteinander zu vereinbarende kulturelle Unterschiede und warb für eine folkloristisch geprägte Koexistenz der Deutschen mit ihren »Ausländern«. Mit der Idee von *multikulti* stellten sich jedoch weder substanzielle Veränderungen auf institutioneller Ebene ein noch verband sich damit eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Problematiken der religiös-kulturellen Pluralisierung. Mark Terkessidis (*die tageszeitung*, 1.8. 1998) hat dieses Verständnis von Multikulturalismus aufschlussreich als »Döner-Prinzip« bezeichnet und schrieb im Zusammenhang mit der Kopftuchdebatte:

»[A]nerkannt wurden nur solche Differenzen, die *genießbar* waren, Differenzen, welche die eigene Kultur bereichern konnten. Alle anderen kulturellen Unterschiede – besonders jene, die im weiteren Umfeld der islamischen Religion auftauchten – galten als Ausdruck einer engstirnigen, potenziell gewalttätigen, »vormodernen« Tradition, die sich an der normativen Westlichkeit abschleifen müsse, um schließlich wie die eigene Kultur auch zu einem rein privaten Lebensstil zu werden. [...] Anders gesagt: Es gibt eine gute Differenz, die sich im Döner-Prinzip verkörpert, und eine schlechte, gefährliche, die im Kopftuch ihren Ausdruck findet.« (Hervorhebung im Original)

Damit wurde der Multikulturalismus in Deutschland gewissermaßen zu einem Objekt der Lächerlichkeit, ehe er ernsthaft als Alternative zur »Integration-Segregation-Sackgasse« diskutiert wurde (vgl. Blaschke 2000). Matthias Koenig (2003: 199) bemerkt treffend:

»Anders als im Fall der britischen Integrationspolitik blieb die Semantik des »Multikulturalismus« aber zumeist auf Vorstellungen eines folkloristischen Miteinanders von Deutschen und »Ausländern« beschränkt und war daher im sozialwissenschaftlichen Diskurs leicht kritisierbar.«

Interessant am deutschen Fall ist weiterhin, dass hier die Rhetorik von *multikulti* in einen festen Glauben übergegangen ist, dass Deutschland ernsthaft multikulturelle Politikstrategien verfolgt und institutionalisiert hätte. Dies wird bei der derzeitig florierenden Rhetorik vom »Scheitern des Multikulturalismus« deutlich, die auch im Rahmen der Kopftuchdebatte aufgegriffen wurde: »Wir glauben, dass der Multikulturalismus, wie er vor allem von den Grünen vertreten wurde, ein Irrweg war. Stichworte wie Ehrenmorde oder Zwangsverheiratung sind Ausdruck einer gescheiterten Integrationspolitik, die nichts

mit Toleranz und Vielfalt zu tun hat« (Gerhard Papke, FDP-Fraktionsvorsitzender in NRW in *die tageszeitung*, 26.10.2005). Die Ermordung des holländischen Filmemachers Van Gogh hat zu einer weiteren Delegitimierung des Multikulturalismus in der deutschen Öffentlichkeit beigetragen. Mit der kritischen Auseinandersetzung mit dem »niederländischen« Modell des Multikulturalismus wurde damit gewissermaßen die gesamte Diskussion um alternative Strategien im Umgang mit religiös-kultureller Pluralität »lebendig begraben« (Amir-Moazami 2005), wenngleich sich in der gesellschaftlichen Praxis eine Art von »de facto« Multikulturalismus durchgesetzt hat, wie im Hinblick auf die Institutionalisierung des Islam im nächsten Kapitel zu zeigen sein wird.

Auch beim hier untersuchten Diskurs zur Kopftuchfrage klingen zudem ein folkloristisch geprägter Multikulturalismus-Ansatz und vielfach auch eine monolithische Auffassung von Kultur an. So wurde beispielsweise behauptet, eine Kopftuch tragende Lehrerin sei unausweichlich imstande »Brücken zu bauen« (Bregenzer, *Stuttgarter Nachrichten*, 26.5.1997) oder das Kopftuch als solches »stiftet eine Identität«, wie es der Islamwissenschaftler Peter Heine formulierte (*Der Spiegel*, 30/98). Die Betonung des Reichtums von kulturellem Austausch, die sich in der Metapher des Brückenbildens widerspiegelt, reflektiert eine Problematik des Multikulturalismus, die nicht in erster Linie den dynamischen Charakter von kultureller Pluralisierung und kulturellem Austausch betont. Vielmehr tendiert dieser Diskurs dazu, kulturelle Eigenarten zu konservieren, und erachtet Vielfalt als einen Wert an sich. Damit offenbart sich ein kulturrelativistisches Argument, das möglicherweise dem angefochtenen Diskurs von kulturellen Entitäten näher kommt als erwünscht. Ähnlich wie beim Verweis auf die Notwendigkeit des Erhalts einer Identität riskiert dieses Argument, Grenzen zu zementieren, anstatt den ersehnten »Dialog« anzuregen. Indem kultureller Reichtum und Besonderheit zelebriert werden, läuft man Gefahr, kulturelle Differenzen letztlich zu bestärken.

Wie die Autoren Homi Bhabha (1990) oder Ayse Çağlar (1997) in ihrer Kritik am Multikulturalismus betonen, sind multikulturalistische Ansätze nicht selten selbst Bestandteil von Dichotomien, die sie zu durchkreuzen versuchen. Der Multikulturalismus mag in der Tat dazu führen, kollektive Identitäten erst zu konstruieren und dabei Minderheiten auf separate und separierbare Einheiten zu reduzieren, die sich unter einem gemeinsamen Label von Religion, Kultur oder Politik konstituieren. Pierre-André Taguieff (1988), der die verschiedenen Spielarten rassistischer Ideologien untersucht, entschlüsselt auch die Stereotypenbildung des, wie er es nennt, Antirassismus. Der auf den Rassismus reagierende Antirassismus ist demnach selbst von einer Freund-Feind-Logik nicht gänzlich frei, gegen die er sich eigentlich wendet. In seiner These von der »Verdoppelung des Rassismus« im Antirassismus zeigt Taguieff auf, wie beide Gegenspieler auf ihre Weise einem Ideal von Reinheit an-

hängen und Hybridisierung in letzter Konsequenz für unangebracht erklären. Indem multikulturalistische Politikkonzepte mit fragwürdigen Kategorisierungen wie »native«, »black community«, »muslimische Gemeinschaft« oder für den deutschen Zusammenhang eher mit üblichen Konfigurationen wie »Bewahrung der kulturellen Identität von Migrantenkindern« operieren, neigen sie zu problematischen Vereinheitlichungen, obwohl sie eigentlich auf gesellschaftliche Pluralisierung antworten wollen. So ist zum Beispiel kaum zu übersehen, dass eine Politik der Anerkennung, wie sie Charles Taylor (1993) formuliert, an einigen Punkten zu überdenken ist. Insbesondere der in Taylors Arbeiten zentrale Begriff der Authentizität legt die Einzigartigkeit und Undurchlässigkeit kultureller Identitäten zugrunde, die Taylor im Namen der Selbstbestimmung einzufrieren geneigt ist. Zwar argumentiert Taylor zunächst mit der Originalität, der Authentizität des Individuums und nicht in erster Linie mit Gruppenidentitäten. In seinem konkreten Ansatz zur Politik der Anerkennung erweitert er diese Ursprünglichkeit allerdings auf ganze Kulturkreise.

Einer wohlgemeinten Absicht entspringend, tendieren also auch Ansätze zum Multikulturalismus dazu, Differenz zu festigen. Homi K. Bhabha (1990: 208) bringt diese Ambivalenz auf den Punkt, wenn er schreibt, dass der Multikulturalismus beides versuche, »dem dynamischen Prozess der Artikulation von kultureller Differenz gerecht zu werden und ihn unter Kontrolle zu bringen, indem ein auf einer Norm basierender Konsens verwaltet wird«.

Darüber hinaus spiegelt die Überbetonung des »kulturellen« Aspekts des Kopftuchs auch in diesem Diskurs eine für multikulturalistische Ansätze recht geläufige Konfiguration wider. Vorwiegend mit nationaler, ethnischer oder linguistischer Pluralität beschäftigt, haben die meisten Ansätze des Multikulturalismus den religiösen Faktor bislang nicht ernsthaft genug in die Analyse einbezogen.¹⁵ Matthias Koenig (2003: 15) argumentiert in diesem Zusammenhang, dass die meisten Theoretiker multikulturalistischer Ansätze die säkulare Verfasstheit liberaler Demokratien als gegeben hinnehmen und aus diesem Grund Religion stark vernachlässigen.

Wenn man nun rückblickend die verschiedenen Interpretationen des deutschen Grundgesetzes rekapituliert, die in den beiden untersuchten Diskursen auftraten, lässt sich eine interessante Analogie zum französischen Fall feststellen. So wichen die konkreten Konnotationen und Interpretationen der Rolle, des Platzes und des Hintergrunds der Verfassung in beiden Diskursen in entscheidenden Punkten voneinander ab. Und auch den Begriffen, die die Verfassung charakterisierten, wurden unterschiedliche, bisweilen widersprüchliche Bedeutungen zugeschrieben. Die gleiche Referenz offenbart also zwei kontrastierende und konkurrierende Interpretationen: In der ersten Ver-

15 Für eine beachtenswerte Ausnahme, siehe Modood 1997 und 2005.

sion schränkte die Verfassung aufgrund ihres christlichen Ursprungs religiöse Bekenntnisse im öffentlichen Raum ein. In der zweiten Interpretation hingegen repräsentierte diese Institution ein Medium gegen die Hegemonie einer bestimmten (religiösen) Kultur, während das religiöse Bekenntnis nicht allein auf den privaten Bereich beschränkt wurde. Hier lässt sich eine Art Spiegelbild zum französischen Fall und den verschiedenen Begriffsverwendungen der *laïcité* nachweisen, wenngleich unterschiedliche nationale Diskurstraditionen gewiss zu unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in der Debatte führten. Um die kontrastierenden Interpretationen für den deutschen Kontext besser nachvollziehen zu können, werde ich im nächsten Unterkapitel noch einmal einige Schritte zurückgehen und einerseits den Ort des »Religiösen« in der deutschen Öffentlichkeit schematisch rekonstruieren und andererseits die für beide Diskurse charakteristische Bedeutung der deutschen Verfassung etwas näher beleuchten.

Kapitel 4:

Zwischen christlichem Erbe und neutralem Verfassungsstaat: Der Ort des Religiösen in Deutschland

Der dominante Diskurs über die christlichen Ursprünge der deutschen Verfassung weist einen gewissen Konsens über den legitimen Platz des Religiösen im öffentlichen Raum Deutschlands auf, allerdings mit einer impliziten oder auch offenkundigen Begrenzung auf eine dominante christliche Tradition. Diese kollektive Selbstreferenz zur christlichen Basis der deutschen Gesellschaft steht in einem recht klaren Gegensatz zum dominanten französischen Selbstverständnis als »laizistische« Gesellschaft, trotz der pluralistischen Implikationen des *laïcité*-Begriffs. Aus diesem Grund wurde in der deutschen Kopftuchdebatte nicht in erster Linie die säkulare Tradition gegenüber dem Islam betont, sondern sehr viel eher die christliche Verfasstheit der deutschen Gesellschaft oder genauer gesagt eine säkularisierte Version des Christentums. Anders als in Frankreich wurde der Säkularitätsbegriff hier eher im Sinne einer Kontinuität der christlichen Tradition gedeutet und nicht im Sinne eines radikalen Bruchs. Der Rückgriff auf die christlichen Ursprünge der deutschen Gesellschaft, für den die Kopftuchdebatte symptomatisch ist, lässt sich im Prinzip nur begreifen, wenn man sich das historisch bedingte Verhältnis von Kirche und Staat und den de facto privilegierten Status der christlichen Kirche in Deutschland ansieht.

Vorab möchte ich allerdings die notwendigen Einschränkungen vorausschicken. Eine adäquate Analyse der Staat-Kirche-Beziehungen müsste gewiss die juristischen, politischen und gesellschaftlichen Aspekte, die für die Frage der Rolle des Religiösen in Deutschland relevant sind, genauer und wohl getrennt voneinander untersuchen. Während ich hier vor allem auf Arbeiten von Matthias Koenig (2003 bzw. 2006) oder Christopher Soper und Joël S. Fetzer (2004) verweisen möchte, wird die folgende Analyse also eher

fragmentarisch sein. Ich werde mich auf einige Grundlinien beschränken, die zum besseren Verständnis der oben skizzierten Diskurse beitragen sollen. Um das Arrangement von Staat, Kirche und Nation in Deutschland rekonstruieren zu können, werde ich zunächst den juristischen Status der Religion erläutern und anschließend einige historische Meilensteine beleuchten, wobei ich mich dabei in erster Linie auf die jüngere Vergangenheit beziehe.

Gerhard Robbers (1995: 64) oder Soper und Fetzer (2004: 105) beschreiben den rechtlichen Status der Religion in Deutschland als ein Mischverhältnis aus strikter Trennung zwischen Kirchen und Staat wie etwa in Frankreich und dem Modell der Staatskirche, wie es aus Großbritannien bekannt ist (hierzu Baubérot/Mathieu 2002). Einerseits definiert das deutsche Grundgesetz die Trennung zwischen Kirchen und Staat durch die sogenannte »Schrankenklausele«, die mit der Weimarer Verfassung die Autonomie und Privilegien der christlichen Kirchen eingeschränkt hat (vgl. Link 2000: 106). Auf der anderen Seite garantiert das Grundgesetz eine relativ enge Zusammenarbeit zwischen kirchlichen und staatlichen Institutionen. Konkreter ist der rechtliche Status von Religion im Artikel 140 des Grundgesetzes festgelegt. Die wichtigsten Elemente sind dabei die »Freiheit der Vereinigung zu Religionsgemeinschaften« und der »Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts«. Dieser Status garantiert den Kirchen Privilegien wie die Kirchensteuer oder die Ausübung von Religionsunterricht an staatlichen Schulen, was systematischer in Artikel 7 (3) des Grundgesetzes geregelt ist.

Bevor ich genauer die wichtigsten Implikationen dieses Status erläutere oder eher die Art und Weise, wie er in der Praxis umgesetzt wurde, sei bemerkt, dass der institutionalisierte und öffentliche Charakter von Religion in Deutschland ähnlich wie das verfassungsrechtlich verankerte Prinzip der *laïcité* in Frankreich eine historische Kontinuität aufweist, die gewissermaßen bis zu den Religionskriegen zurückverfolgt werden kann und sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts stabilisierte. So lässt sich der gegenwärtige Status der Kirche in Deutschland auf die Zeit des *Westfälischen Friedens* zurückdatieren, der 1648 proklamiert wurde. Der *Westfälische Frieden* besänftigte nicht nur die Auseinandersetzungen zwischen den beiden größten Konfessionen, er initiierte auch den Status der Parität, der seither die konfessionelle Landschaft Deutschlands geprägt hat. Die katholische, evangelisch-lutheranische und die reformierte Kirche wurden als legitime religiöse Konfessionen des Reiches anerkannt und konnten religiöse Angelegenheiten ungeachtet der Konfession des jeweiligen Territoriums verwalten. Gegenüber dem vorherigen Prinzip des *cuius regio, eius religio* (»wessen Land, dessen Religion«) stellte dies eine substanzielle Neuerung dar. Von Aufklärungsidealen geprägt, lag der leitende Gedanke hinter diesen Veränderungen in der Idee begründet, die Religionsfreiheit als Recht zu institutionalisieren. Die Einrichtung von Konkordaten sollte weniger den Einfluss der christlichen Kirchen schmälern als ein

gewisses Gleichgewicht zwischen katholischen und evangelischen Kräften schaffen.

Die Kirche konnte als unabhängige Institution im Staatswesen fortbestehen und dem Staat zugleich untergeordnet sein, während der Staat andererseits die Funktion des Protektors der Kirche einnahm. Damit verband sich dennoch die Anerkennung einer internen und staatlich unabhängigen Kirchendomäne. Diese Konstellation spiegelt in gewisser Hinsicht das gegenwärtige Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Deutschland wider, das von einer (eingeschränkten) Unabhängigkeit der Kirche einerseits und einer gleichzeitigen institutionalisierten Kooperation mit dem Staat auf der anderen Seite geprägt ist.

Die konkreteren Linien und Direktiven der Kirchenautonomie und damit der Institutionalisierung des Prinzips der Religionsfreiheit als Grundrecht wurden im Anschluss an die Napoleonische Herrschaft implementiert und ähnlich wie in anderen europäischen Ländern im späten 19. Jahrhundert konkretisiert. Im Gegensatz zur republikanischen Bewegung in Frankreich mit ihrer ausgewiesenen anti-klerikalen Haltung war der Prozess der Nationalstaatsbildung in Deutschland von Anfang an von einer stärkeren religiösen, insbesondere protestantischen Komponente begleitet. So war vor allem der Preußische Staat, der wesentlich zur Nationalstaatsbildung beigetragen hat, stark vom Protestantismus geprägt, was bekanntlich im Kulturkampf kulminierte (1872-87; vgl. Loth 1999). Gerhard Besier (1992: 197) bemerkt, die »ethischen Grundlagen des modernen preußisch-deutschen Staates besaßen [...] eine klare kulturprotestantische Prägung im Sinne eines weltlichen Christentums und unterschieden sich damit charakteristisch von den ideologischen Grundlagen anderer europäischer Staaten«.

Helmut Walser Smith (1995: 53f.) zufolge sollte der Kulturkampf auch als ein Kampf zwischen protestantischen und katholischen Kräften über den Inhalt und die Implikationen der nationalen Identität verstanden werden und nicht allein als ein religiös bedingter Konflikt. Smith zeigt, wie die protestantische Bewegung im Kulturkampf eine Perspektive der nationalen Identität propagierte, die die Idee von einer authentischen deutschen Nationalkultur mit einem normativen Verständnis von einer religiösen, dezidiert protestantischen Identität zu koppeln versuchte. Der Protestantismus trat hier im Sinne eines Befreiers von Rom auf und formte zugleich die vereinte Nation. Ganz im Gegensatz zu Frankreich hatte der deutsche Nationalstaatsbildungsprozess also von Anfang an eine religiöse Komponente (vgl. Koenig 2003).

In diesem Zusammenhang sollte man sich auch ins Gedächtnis rufen, dass die deutsche Staatsbürgerschaft lange Zeit an die christliche Konfession gekoppelt war. Dies wird vor allem im Hinblick auf die jüdische Bevölkerung deutlich, der vielfach die deutsche Staatsbürgerschaft verwehrt wurde, sofern sie nicht zum Christentum konvertierte (Nowak 1995: 33-36). Obwohl sol-

cherlei Parallelen gewiss einer weitaus tiefgründigeren Analyse bedürften, könnte man behaupten, dass diese historischen Spuren stellenweise bis in die Gegenwart hinein beim Verständnis von nationaler Mitgliedschaft in Deutschland wirksam geblieben sind. Es mag daher kein bloßer Zufall sein, dass in der aufgeheizten Debatte um die Reform des Staatsbürgerschaftsrechts von 1999 die Gegner der Reform den Islam als Haupthindernis für den Erhalt der deutschen Nationalität erachteten. Eine wesentliche Botschaft vor allem der christdemokratischen Parteien lautete, dass eine »deutsche« und »muslimische« Identität – durch zwei Pässe zum Ausdruck gebracht – unvereinbar seien. Wenngleich das Christentum hier freilich weniger im konfessionellen denn im kulturellen Sinne gemeint ist, dessen Koordinaten weitläufig und unbestimmt sind, scheint es vor allem für Abgrenzungsstrategien gegenüber muslimischen Einwanderern den übergeordneten Referenzrahmen zu bilden.

Besonders im Hinblick auf die Opposition zur katholischen Kirche griff die protestantische Bewegung vor allem während des Kulturkampfes häufig auf eine von französischen Republikanern bekannte Symbolik und Rhetorik zurück. Während in Frankreich die Republikaner Religion generell mit einer dunklen und vormodernen Vergangenheit assoziierten, kontrastierte die protestantische Bewegung in Deutschland die katholische Vergangenheit mit der aufgeklärten, aber zugleich protestantisch geprägten Gegenwart. Die gemeinsame Basis der Einheit war für die deutschen Protestanten folglich nicht in erster Linie die Aufklärung, sondern die Reformation oder vielmehr eine säkularisierte Version des Protestantismus. Während sich in Frankreich die republikanische laizistische Identität in einer ausschließlich säkularen und mit dem Humanismus verbundenen Weise ausprägte und sich explizit von religiösen Komponenten zu distanzieren versuchte, war die protestantische Bewegung in Deutschland gewissermaßen zwischen dem Bekenntnis zu einer durch Luther reformierten religiösen Vergangenheit und den Ideen und Idealen der Aufklärung hin- und hergerissen. Dieses Spannungsverhältnis zeichnet sich auch gegenwärtig im deutschen Selbstverständnis ab.¹

Überdies gelang es den »säkularen« Kräften im Kulturkampf keineswegs, den Einfluss der katholischen Kirche systematisch einzudämmen und, etwa wie in Frankreich, eine Säkularisierung des Staatswesens zu erwirken. Ganz

1 Besier (1992: 137-150) erinnert daran, dass der Einfluss des Christentums auf den Prozess der deutschen Nationalstaatsbildung auch bei einem Vergleich der Kolonialpolitik Deutschlands und Frankreichs deutlich wird. Wenngleich weitaus weniger expansiv als Frankreich war das deutsche Kolonialengagement von Anfang an stark von einem christlichen Ethos gekennzeichnet, was sich vor allem in den Missionierungsbewegungen niederschlug. In Frankreich hingegen hatten die Eroberungspolitik und der Bekehrungseifer gegenüber kolonisierten Völkern einen klaren laizistischen Impetus, und die Kolonialherrschaft verband sich ganz besonders in Algerien mit Versuchen, lokale Religionsgemeinschaften mit laizistischem Ethos zu konvertieren.

im Gegenteil ging die katholische Kirche sogar gestärkt aus den Bemühungen um ihre Zurückdrängung hervor, was sich unter anderem am Erfolg der Zentrumsparterie zeigte. Im Gegensatz zu Frankreich, wo die katholischen Kräfte keinen Erfolg hatten, sich zu einer politischen Kraft und als Partei zusammenzufinden, war der Katholizismus in Deutschland von einer recht erfolgreichen politischen Mobilisierung gekennzeichnet (Besier 1992: 197). So fand die Zentrumsparterie von Anfang an bei einer breiten Bevölkerung Zustimmung und Wählerschaft. Die Partei des Zentrums spielte vor allem bei den Auseinandersetzungen um die Ausarbeitung der Verfassung und dem darin verankerten Status der Kirche in der Phase der Nationalstaatsbildung eine wesentliche Rolle.

Dies hatte zur Folge, dass beide Kirchen ihren vergleichsweise mächtigen Status mit weitreichendem Einfluss und Freiheiten innerhalb des modernen deutschen Nationalstaates beibehalten konnten und auch nach der Auflösung des Staatskirchentums in der Weimarer Verfassung von 1919 eine privilegierte Stellung innehatten. Durch den rechtlichen Korporationsstatus erhielt die Religion in der Weimarer Republik zugleich einen öffentlichen Charakter. Obwohl die Weimarer Verfassung gemeinhin als Motor für einen deutlichen Säkularisierungsschub in Deutschland gelten mag, behielt sie die für Deutschland charakteristische »unvollständige Trennung zwischen Kirche und Staat« (Daiber 1995: 67) bei.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der Körperschaftsstatus Wort für Wort aus der Weimarer Verfassung (Art. 136-141) in die Verfassung von 1948 übertragen. Dies ist vor allem vor dem Hintergrund der NS-Vergangenheit zu betrachten. Rolf Schieder (2001: 119-140) beobachtet, dass in der Nachkriegszeit das Hauptanliegen der Politiker darin bestand, eine möglichst »pragmatische« und »neutrale« Verfassung auszuarbeiten, die ideologischer Konnotationen entledigt war. Daher waren nach 1945 die Diskussionen um die Rolle von der Religion im Allgemeinen und der Kirche im Besonderen von der Haltung geprägt, gewisse Dinge so zu belassen, wie sie vor Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft gewesen waren. So wurde der Kirchenstatus direkt aus der Weimarer Verfassung übernommen.

Gerade im Anschluss an die totalitäre Herrschaft wurde die Kirche oder das Christentum allgemeiner erneut als würdig erachtet, eine privilegierte Position im Nachkriegsdeutschland einzunehmen. Die Kirche galt nicht nur als wichtige moralische Stütze bei der Verarbeitung der schweren Naziverbrechen. Auch die Tatsache, dass einige Kirchenmitglieder, insbesondere aus den Reihen der »Bekennenden Kirche«², Widerstand gegen die NS-Herrschaft

2 Die Bekennende Kirche (gegr. 1934) war eine Oppositionsbewegung evangelischer Christen während des Nationalsozialismus. Sie wandte sich insbesondere gegen Gleichschaltungsversuche der Kirchen mit dem Nationalsozialismus.

geleistet bzw. Widerständler unterstützt haben, wurde der Kirche im Nachhinein hoch angerechnet. Einige Autoren melden allerdings gewisse Zweifel an dieser Einschätzung an. Markus Kleine (1993: 56) gibt beispielsweise zu bedenken: »Vor allem die Bischöfe wurden wie Verfolgte des Naziregimes behandelt, ohne dass das Verhalten des Einzelnen geprüft wurde. Das wohlwollende Verhalten vieler Kirchenvertreter gegenüber dem Nationalsozialismus wurde verdrängt.«

Vor allem Abgeordnete der CDU waren darum bemüht, die »christlich-abendländische« Tradition im Grundgesetz angemessen zu respektieren und zu implementieren. Jens Jetzkowitz (2000: 176) zufolge wurde die Entscheidung, den Gottesverweis in die Präambel des Grundgesetzes aufzunehmen, auch getroffen, um die Grenzen der Herrschaft des Staates symbolisch zum Ausdruck zu bringen und damit eine Distanz zu dessen totalitären Auswüchsen zu markieren: »Die Berufung auf die ›Verantwortung vor Gott‹ in der Präambel ist demnach eine Chiffre für eine kollektive Erfahrung, die für die Identität der deutschen Gesellschaft fundamental ist« (siehe auch Limbach 2004: 334f.). Markus Kleine (1993: 47) resümiert: »Offenbar sind die Kirchen aus dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Herrschaft so gestärkt hervorgegangen, dass eine Diskussion über diese Privilegien nicht angezeigt war.«

Bis heute haben die christlichen Kirchen ihren vergleichsweise privilegierten Status beibehalten können, vor allem in ihrer Position als bevorzugter Partner des Staates, was sich auf verschiedenen Ebenen bemerkbar macht. So stehen eine ganze Reihe von öffentlichen Einrichtungen des Bildungssektors sowie Gefängnisse, theologische Fakultäten, Krankenhäuser und die Medien zu einem mehr oder minder großen Teil mit der evangelischen oder katholischen Kirche in Verbindung. Sehen wir uns beispielsweise die Zahl der kirchengebundenen Kindergärten, wohlfahrtsstaatlichen Organisationen und medizinischen Dienste an, so wird vor allem deutlich, dass die Kirchen in Deutschland ein wichtiger Arbeitgeber sind (vgl. Kaufmann 1989: 113-114). Diese privilegierte Rolle ist überdies durch die finanziellen Garantien institutionalisiert, die Kirchen empfangen. Insbesondere die in Deutschland vergleichsweise hohen Kirchensteuern stellen im europäischen Vergleich eher eine Ausnahme dar, so vor allem im Hinblick auf Frankreich.³

Zu betonen ist auch die moralische Rolle, die der Kirche in der deutschen Öffentlichkeit vor allem in ihrer Funktion als öffentlicher Akteur zukommt. Durch diesen sogenannten »Öffentlichkeitsauftrag« haben Kirchenrepräsentanten nicht nur das Recht, sondern gewissermaßen auch die Pflicht, an öffentlichen Angelegenheiten als moralisch-politische Instanz teilzuhaben

3 In Deutschland wurde die Kirchensteuer im Laufe des 19. Jahrhunderts eingeführt, um den Staat von den Ausgaben an die Kirchenverwaltungen zu entlasten.

(Robbers 1995: 70) – man denke z.B. an die spezifischen Sendezeiten, die den Kirchen im öffentlich-rechtlichen Rundfunk vorbehalten sind. Durch diesen Status ist es den Kirchen bis heute gelungen, sich bei politischen, sozialen, kulturellen oder auch wirtschaftlichen Fragen eine öffentliche Stimme zu erhalten, der ein relativ großes Gewicht zuteil wird. Das jüngste Beispiel von größerer Relevanz sind die Einwände von kirchlichen Akteuren gegen die US-amerikanischen Angriffe auf den Irak.

Im Gegensatz zu Frankreich ist diese öffentliche Einflussnahme der Kirchen in Deutschland eher nur punktuell, so beispielsweise beim Thema Abtreibung, in Frage gestellt worden. Nie wurde sie jedoch als mögliche Überschreitung der Trennung zwischen religiöser und politischer Sphäre grundlegend angezweifelt. Im Gegensatz zu Frankreich, wo trotz aller Ambivalenzen religiöse Angelegenheiten explizit in die Privatsphäre verbannt werden, ist der öffentliche Charakter der Religion in der deutschen Gesellschaft also verankert und institutionalisiert. Der Kirchenrechtler Axel von Campenhausen (1996: 99) bemerkt, dass die Bemühung der Kirchen, in der Öffentlichkeit Einfluss zu nehmen und »moderne Formen der Predigt« durch öffentliche Kanäle zu verbreiten, mit Artikel 140 und 137 des Grundgesetzes eine rechtliche Grundlage erhalten habe. Matthias Koenig (2003) führt dieses Argument noch etwas weiter, wenn er behauptet, in der institutionellen Logik der Tradition der deutschen Religionspolitik sei Religion nicht nur ein Faktor, sondern gar ein Garant für die öffentliche Moral des Nationalstaates.

Wenn wir auf die Nachkriegsgeschichte Deutschlands zurückblicken, so wird deutlich, dass diese moralische Funktion zwar einen Bedeutungsverlust erlitten hat, aber dennoch fortbestehen konnte und nur selten grundlegend hinterfragt worden ist. Eine Kritikwelle setzte etwa Mitte der 1960er Jahre infolge des generellen Klimas politischer Transformationsprozesse und aufgrund des schwindenden Stellenwertes von Religion im gesamteuropäischen Zusammenhang ein. Markus Kleine (1993: 80) erinnert daran, dass sich in jener Zeit die religiöse und kulturelle Landschaft Europas grundlegend verändert und eine pluralistische Gestalt angenommen habe. Die Auseinandersetzungen über den öffentlichen Charakter von Religion können somit als Folge eines generelleren Trends der 1960er und 1970er Jahre gedeutet werden, gewisse Themen auf die öffentliche Agenda zu bringen, die zuvor tabuisiert worden waren. Das brennendste darunter war die nationalsozialistische Vergangenheit und das Unbehagen gegenüber dem Übergang in eine demokratische Gesellschaft.

Der Ausdruck der Unzufriedenheit gegenüber dem Status und Einfluss der Kirchen in Deutschland, artikuliert vor allem von Intellektuellen der Nachkriegsgeneration, kann daher als Teil einer generelleren Examinierung der Nachkriegsordnung gedeutet werden. Obwohl die Kritik auch von bedeutenden Kirchenrechtlern aufgegriffen wurde (vgl. Kleine 1993: 81f.), veränderte

sich der Status quo im Verhältnis von Kirche und Staat nicht grundsätzlich. Auch die regelmäßige von FDP-Politikern geäußerten Vorbehalte gegenüber dem Kirchenstatus in Deutschland (Daiber 1995: 68) haben zu keiner generellen und tief greifenden Diskussion innerhalb der deutschen Bevölkerung geführt. Vor allem die Herausbildung von pluralistischen und individualisierten Formen von Religiosität ohne Kirchenbindung im engeren Sinne war im existierenden Arrangement von Kirche und Staat kaum vorgesehen und begann im Prinzip erst in jüngerer Zeit Bestandteil von breiteren Debatten zu werden.

Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen lässt sich nun besser begreifen, warum deutsche Politiker, aber auch Intellektuelle unvoreingenommener auf die religiösen Fundamente der deutschen Gesellschaft verweisen und dies mit säkularen Elementen verbinden konnten, um ihren Vorbehalten gegenüber dem Einzug von nicht-christlichen Religionsbezügen in die deutsche Öffentlichkeit Ausdruck zu verleihen. Die entscheidende Komponente ist weniger die christliche Tradition als solche, denn diese ist auch in anderen europäischen Ländern nicht minder wirksam, sondern auch der in der Verfassung implementierte rechtliche Status der (christlichen) Religion.

Eine Modifizierung dieser privilegierten Position der Kirche in Deutschland lässt sich vor allem seit Ende der 1980er Jahre beobachten, wenn wir z.B. an die Diskussionen über die Legitimität des Kreuzes in Klassenzimmern (vgl. Tietze 1997) oder an die Überlegungen über Alternativfächer zum Fach Religion an staatlichen Schulen denken. Vor allem die Einführung des Schulfachs *Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde* (LER) hat eine breite Diskussion über den Status des Religiösen in der Gesellschaft, aber konkreter auch um die rechtliche Position der Kirchen entfacht.⁴ Wenngleich noch immer umstritten, zeugt die Einführung dieses Faches als Ersatz für das theologisch gebundene Fach Religion von einer generellen Suche nach Alternativen, um der religiösen Fragmentierung im Bildungssektor gerecht zu werden. Dieser neuere Trend sollte auch vor dem Hintergrund des veränderten konfessionellen Gefüges Deutschlands im Anschluss an die deutsche Einheit betrachtet werden und hängt gewiss auch mit dem Trend der Kirchenaustritte zusammen.⁵

Diese jüngeren Tendenzen indizieren sowohl einen Trend der De-Institutionalisierung von Religion als auch eine Pluralisierung der Formen von Reli-

4 Auf Initiative der ostdeutschen Länder wurde das Unterrichtsfach *Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde* (LER) als Alternative zum kirchenbasierten Religionsunterricht entwickelt und vor allem in ostdeutschen Bundesländern eingeführt. Es konzentriert sich auf ethische Fragen und die Lehre von den Weltreligionen, ohne dabei einer Religion einen dominanten Platz einzuräumen (vgl. Häußler 2000).

5 Karl-Fritz Daiber (1997: 83) zufolge liegt die jährliche Rate von Kirchenaustritten in Deutschland für Katholiken bei 0,1 % und für Protestanten bei 1 %.

giosität in der deutschen Gesellschaft. Während die modifizierten Religionskonstellationen in Frankreich in gewisser Weise zu einer Entdogmatisierung des laizistischen Prinzips beigetragen haben, scheint sich in Deutschland dadurch der Einfluss und Stellenwert der Kirche zu schmälern bzw. zu verändern. Allerdings relativieren sich diese Prozesse in beiden Ländern angesichts der Partizipationsforderungen von Muslimen wieder. Damit möchte ich zu einem weiteren Aspekt der Religionspolitik in Deutschland übergehen und die Aufmerksamkeit gezielter auf die Rolle und den Platz des Islam in der deutschen Öffentlichkeit richten.

Obwohl sich in der Vergangenheit einige islamische Gemeinschaften auf der Basis des Artikels 140 GG um den Körperschaftsstatus bemüht haben, ist damit bislang keine von ihnen erfolgreich gewesen (vgl. Muckel 1995). Lange Zeit wurden islamische Gemeinschaften gar nicht im Sinne von Religionsgemeinschaften behandelt, weil sie schlicht unter Angelegenheiten des Ausländerrechts, nicht aber unter das Kirchenrecht fielen. Während politische Autoritäten in Deutschland anfangs vielfach beanstandeten, Muslime gewährten nicht die für den Körperschaftsstatus vorausgesetzte Garantie der Dauer, ist das geläufigste Argument gegenwärtig, dass sie zu unterschiedliche Richtungen vertreten würden und ihre religiöse Praxis nicht unter eine einzige repräsentative Instanz zu subsumieren sei. Ein weiteres entscheidendes Hindernis ist der Vorwurf der Verfassungswidrigkeit und Demokratiefeindlichkeit politisch orientierter Organisationen wie beispielsweise der *Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs* (vgl. Schiffauer 2005; 2006).

Es ist dennoch bemerkenswert, dass eine ganze Reihe von muslimischen Forderungen nach Anerkennung ihrer Religion in der Öffentlichkeit auf der Basis der Religionsfreiheit akzeptiert worden sind. Die Entscheidung der Obersten Verwaltungsgerichte zum erlaubten Fernbleiben muslimischer Mädchen vom koedukativen Sportunterricht in Münster und Lüneburg beispielsweise (vgl. *Neue Zeitschrift für Verfassungsrecht*, 1992) weist deutlich in die Richtung der Anerkennung. Auch das Verfassungsgerichtsurteil von 2002 zum islamischen Schächten zugunsten von Muslimen lässt sich als ein klarer Indikator einer rechtlichen Anerkennung von Muslimen lesen.⁶ Wenngleich auch hierzulande nicht unumstritten, wären solcherlei Entscheidungen in Frankreich undenkbar. In Deutschland lieferte somit das Prinzip der Religionsfreiheit muslimischen Gruppen und Bewegungen eine solide Grundlage, um die Institutionalisierung des Islam in Bezugnahme auf das Grundgesetz zu legitimieren und deutlich stärker voranzutreiben als dies beispielsweise in Frankreich der Fall ist. Obwohl dies muslimischen Gemeinschaften bislang noch nicht den Körperschaftsstatus eingebracht hat, argumentieren einige Au-

6 Siehe BVerfG Entscheidungen: http://bundesverfassungsgericht.de/entscheidungen/rs20020115_1bvr178399.html, letzter Zugriff 19.10.2006.

toren, dass der Islam in Deutschland auf dem Wege sei, eine quasi-kirchliche Organisation zu werden, und sprechen in diesem Zusammenhang von einer »Verkirchlichung« des Islam (vgl. Tietze 1998: 292; de Galembert 2001). Um noch einmal den umstrittenen Begriff des Multikulturalismus aufzugreifen, kann man vor diesem Hintergrund de facto von einem Multikulturalismus in Deutschland sprechen, der sich vor allem auf juristischer Ebene etabliert hat.

So lässt sich im deutschen Fall allgemeiner eine Verrechtlichung multikultureller Fragen beobachten, die einen bezeichnenden Schwerpunkt des öffentlichen Umgangs mit religiös-kultureller Pluralität aufweist und sich in verschiedenen Diskussionen wiederfindet. Muslimische Praktiken und Anerkennungsforderungen von Muslimen in Deutschland wurden in der Vergangenheit zunächst gemeinhin auf juristischer Ebene diskutiert, ehe sie von einer breiteren Öffentlichkeit aufgegriffen worden sind (vgl. Tietze 1998 oder de Galembert 1995). Nicht zuletzt auch in der Sprache der Kopftuchdebatte zeigt sich, dass Akteure verschiedener Couleur auf juristische Begriffe zurückgriffen und damit ein gewisser Konsens über die rechtlichen Aspekte des Falles zugrunde lag. Zugleich sind die Erfolge bei der Anerkennung von muslimischen Praktiken deutliche Beispiele für erfolgreich durchgesetzte Forderungen im Namen nationaler oder supranationaler Normen. Tatsache ist, dass mehr und mehr muslimische Verbände inzwischen aus der deutschen Gesellschaft heraus sprechend für sich das Recht einer »nicht-deutschen« Religionsausübung beanspruchen, während sie sich dabei auf geltende Rechtsnormen berufen. Diese Vorgehensweise wird von der öffentlichen Meinung als besonders irritierend wahrgenommen.

Hier liegt vor allem aus vergleichender Perspektive ein interessantes Phänomen vor. Denn obgleich sich Muslime in Frankreich gemeinhin als Franzosen definieren und Rechte im Namen französischer Prinzipien einfordern, scheinen sie sich rechtsstaatliche Instrumente bislang nicht in gleicher Weise zu eigen zu machen wie Muslime in Deutschland. Allein das Beispiel des Kopftuchs zeigt, dass Frauen äußerst selten weder bei lokalen Verwaltungsgerichten noch beim Verfassungsgericht Beschwerde eingelegt haben, um gegen die Praxis des Ausschlusses aus der Schule vorzugehen (*Le Monde*, 28.10.2003). Die Fähigkeit, rechtsstaatliche Instrumente zu nutzen, um als Muslime auch unter juristischen Aspekten integraler Bestandteil der deutschen Gesellschaft zu werden, könnte als Zeichen für ihre »Integration« interpretiert werden. Allerdings ist dies nicht unbedingt die Version von »Integration«, die der Mehrheit der staatlichen Behörden oder der medialen Öffentlichkeit vorschwebt.

So könnte die Ideologisierung der »christlich-abendländischen« Tradition Deutschlands gleichsam als ein Versuch gedeutet werden, eine religiöse Einheit wiederherzustellen, die immer brüchiger zu werden scheint, angesichts des wachsenden Einflusses des Islam in Deutschland und seines Anspruchs

auf rechtliche Anerkennung und Gleichstellung mit anderen Religionsgemeinschaften. Entsprechend könnte man das Vorrecht, das der christlichen Basis der deutschen Gesellschaft zugesprochen wird, als einen Ausdruck der Unsicherheit gegenüber der fortschreitenden Institutionalisierung des Islam deuten, insbesondere gegenüber der rechtlich abgesicherten Forderung, den öffentlichen Charakter des Christentums auch anderen Religionsgemeinschaften zu gewähren. Das gelegentliche Wiederaufleben der Rhetorik des zivilisatorischen Paradigmas des christlich-abendländischen Erbes könnte in diesem Sinne auch als Symptom einer Krise der Selbstidentität begriffen werden, gegenüber dem wachsenden Raum, den nicht-christliche Religionsgemeinschaften in Deutschland einnehmen – ganz ähnlich wie das Erstarken einer strikten Version der *laïcité* in Frankreich. Wir könnten dies als den Versuch deuten, eine Einheit herzustellen, auf deren Basis bestimmte Elemente die Grenzen des Tolerierbaren überschreiten bzw. der Idee von einer harmonisch-freundlichen Koexistenz von verschiedenen kulturellen Einheiten widersprechen.

Dabei erweist sich die Kombination aus »christlich« und »abendländisch« sowie auch der konsequente Verweis auf das Grundgesetz als wirksame Referenz, weil damit die ethnische Komponente, die Deutschland immer wieder vorgehalten wird, weitgehend ausgeblendet ist. Der Nationalstaat, wenngleich (kultur-)christlich verankert, erscheint in dieser Figur nicht mehr kulturell oder ethnisch verfasst, sondern in erster Linie politisch definiert. Gleichsam verrät der fließende Übergang vom Narrativ der christlichen Vergangenheit zum neutralen Verfassungsstaat, der auf den Prinzipien der Aufklärung basiert, die Suche nach einer gemeinsamen Basis, die über den pragmatischen Umgang mit der eigenen Vergangenheit und Kultur hinausgeht. Hier wird der Versuch deutlich, auch Deutschland trotz seiner belasteten Vergangenheit zu legitimieren, eine gemeinsame kulturelle Basis abzustecken. In diesem Zusammenhang ist die Kategorie des »Abendlandes« natürlich bedeutsam, wie Nikola Tietze (1998: 191) unterstreicht:

»[D]ie Identifikation mit der abendländischen Kultur und ihre implizite Abgrenzung von der jüdischen und muslimischen Religion erfüllt unter anderem das Ziel, das Thema des Nationalen zu vermeiden und dabei dennoch die Idee von einer Einheit zu vermitteln.«

Die Verfassung als gemeinsamer Referenzrahmen übernimmt in diesem Zusammenhang eine ganz ähnliche Funktion. Der häufige Verweis auf die deutsche Verfassung gewinnt allerdings an Komplexität, wenn wir uns nochmals ins Gedächtnis rufen, dass beide Diskurse diese Institution mit unterschiedlichen Prämissen als Referenzrahmen verwendeten. Während die Verfassung im ersten Fall als symbolischer Marker des Christentums gedeutet wurde, be-

tonten die Autoren des zweiten Diskurszirkels deren neutralen Charakter, gepaart mit dem Verweis auf das verfassungsrechtlich verankerte Prinzip der Religionsfreiheit. Während im französischen Fall vielfach eine Sakralisierung des Laizitätsprinzips deutlich wird, so lässt sich im deutschen Beispiel eine gewisse Autoritätshörigkeit gegenüber der moralischen Funktion des Staates erkennen, der die Basis kollektiver Identifikation liefert. Franz-Xaver Kaufmann (1998: 91) spricht in diesem Zusammenhang vom »Glauben an den Staat«. Die Verfassung als Basis gemeinsamer Identifikationen konstituiert neben ihren rechtlichen Funktionen ein elementares Diskursfeld, das sich bis in die frühe Nachkriegsgeschichte zurückverfolgen lässt (ebd.: 90) und innerhalb der Europäischen Gemeinschaft den besonderen Weg Deutschlands unterstreicht.

Vor dem Hintergrund der NS-Vergangenheit war der Begriff der Nation als moralischer Konsens delegitimiert und wurde durch den neutraleren Gemeinschaftsbegriff der Verfassung ersetzt. Die einzig legitime Gemeinschaftsklammer war fortan der konstitutionelle Staat, die Republik. Es ist in diesem Sinne kein Zufall, dass der Begriff des »Verfassungspatriotismus« im Klima des Nachkriegsdeutschlands vor dem Hintergrund des Nationalsozialismus geprägt wurde. Der Begriff wurde erstmals in der Nachkriegszeit vom Politikwissenschaftler Dolf Sternberger (vgl. Sternberger 1990) aufgeworfen und später von Intellektuellen wie Jürgen Habermas (vgl. 1993; 1995) oder Ralf Dahrendorf (1990) aufgegriffen und weiterentwickelt. Beide Autoren sehen in der deutschen Verfassung einen angemessenen und legitimen Bezugsrahmen kollektiver Identität, die moralischen Zusammenhalt auf der Basis eines gemeinsam geteilten Vertrags und diskursiv strukturierter rationaler Kommunikation bildet. Die Verfechter des Verfassungspatriotismus argumentieren, dass nur diese Art von Patriotismus auf der Basis des freien Zusammenschlusses individueller Bürger sozialen Frieden stiften könne. Die Idee eines »Verfassungspatriotismus« hat sich folglich in direktem Gegensatz zur Idee der Nation als vopolitische und auf einer homogenen Kultur basierenden Gemeinschaft ausgebildet, die vor dem Hintergrund der NS-Vergangenheit in der deutschen Öffentlichkeit an Glaubwürdigkeit eingebüßt hat.

Ohne hier weiter ins Detail gehen zu können, sei dennoch angemerkt, dass das Ideal eines Verfassungspatriotismus innerhalb der deutschen Gesellschaft keineswegs ausnahmslos geteilt wird. Das geläufigste Gegenargument lautet, dass diese Version von kollektiver Identität nicht umfassend genug emotionale Komponenten der Gemeinschaftsbildung berücksichtigen würde. Dieter Oberndörfer (2000) argumentiert beispielsweise, dass die überwiegend rational begründeten Grundlagen der Gemeinschaftsbildung einer politisch-intellektuellen Elite vorbehalten seien und nicht unbedingt den Bedürfnissen der breiten Masse entsprächen, für die der Verfassungspatriotismus eine zu abstrakte Bezugsgröße sei. Oberndörfer (ebd.: 185-196) beobachtet insbeson-

dere nach der Wiedervereinigung auch unter Intellektuellen verstärkt die Rückkehr zu einem ursprünglichen und kulturalistischen Nationenverständnis. Dies spiegele sich auch in dem wieder häufiger verwendeten Begriff des »Volkes« wider. So sei die Kategorie des Verfassungspatriotismus für viele zu unkonkret, während dem Volksbegriff eine vielfach erwünschte emotionale Komponente anhafte.

Daher sollte die in der Kopftuchdebatte virulente Verteidigung eines kulturellen, symbolischen und religiösen Terrains zumindest teilweise auch im Licht einer generelleren Frage betrachtet werden, die immer wieder die deutsche Öffentlichkeit beschäftigte, so vor allem im Anschluss an die NS-Herrschaft. Es geht um die Frage nach den Normen, Werten und Symbolen, auf die sich die deutsche Republik gründen sollte, angesichts der stark belasteten Vergangenheit. Dies lässt sich in die häufig gestellte Frage »wer sind wir?« übersetzen, die angesichts der Vergangenheitsbewältigung vorwiegend negativ, im Sinne eines »was wir nicht sind«, beantwortet worden ist. Das gebrochene Selbstbewusstsein und die undefinierte »deutsche Identität« waren allerdings stets begleitet von einer übertrieben positiven Selbsteinschätzung mit nationalistischen Untertönen. Vor allem die starke öffentliche Thematisierung der Vergangenheit und die Suche nach ihrer »Bewältigung« haben innerhalb der deutschen Gesellschaft und entsprechend auch bei der politischen und intellektuellen Elite die Sehnsucht nach einem positiven Selbstverständnis genährt. Dies drückte sich teilweise in der Haltung aus, dass nun auch die Deutschen – nach einer solch intensiven Phase der kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit – das Recht auf eine positive Selbstidentität verbunden mit einem gewissen Stolz haben dürften, ohne dabei gleich nationalistischer Tendenzen verdächtigt zu werden.

Diese beiden Pole, bestehend aus einer äußerst selbstkritischen Einschätzung und der Tendenz, die positiven Elemente des »Deutschtums« hervorzuheben, haben im Nachkriegsdeutschland stets koexistiert. Angesichts der wachsenden kulturellen Pluralität durch Einwanderung haben sie gegenwärtig eine neue Dimension erlangt. In diesem Sinne könnte man sowohl die vehemente Zurückdrängung von kultureller Vielfalt zugunsten einer »Leitkultur« als auch die Tendenz, Differenz vorbehaltlos zu zelebrieren, in gewisser Hinsicht als Ausdruck einer ähnlichen Problematik betrachten – eines äußerst ambivalenten Selbstverständnisses angesichts der stark belasteten Vergangenheit. Zugleich verdeutlicht die noch immer fortbestehende Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit eine sehr viel selbstkritischere Haltung deutscher Intellektueller und Politiker als in Frankreich. Auch im Hinblick auf Einwanderungsfragen und -konzepte zeigt sich unter französischen Intellektuellen eine deutlich breitere Akzeptanz gegenüber den selbstheilenden Kräften des französischen Integrationsmodells als hierzulande, wo der Umgang mit kultureller Vielfalt weitaus kritischer beäugt wird.

Um noch einmal auf die »neutrale« Selbstreferenz des Grundgesetzes zurückzukommen, sei erneut hervorgehoben, dass es weniger auf die Begriffe selbst ankommt, die zur Selbstidentifikation herangezogen werden, als vielmehr darauf, mit welchen Inhalten diese Begriffe gefüllt werden. So zeigte sich am Beispiel der Kopftuchdebatte, dass sogar eine vermeintlich neutrale und Demokratie stiftende Kategorie wie die Verfassung nicht frei von ideologisierungsbaren Elementen ist und von Möglichkeiten des Ausschlusses und der Mystifizierung. Vor allem im Hinblick auf Formen des sozialen Lebens, die im Verdacht stehen, den Verfassungsprinzipien zuwider zu laufen, kann der Rückgriff auf die Verfassung zugleich ein Werkzeug des Ausschlusses werden. Dies zeigt sich auch deutlich bei den Diskussionen um bestimmte islamische Gemeinschaften in Deutschland, die immer wieder beschuldigt werden, nicht mit den Prinzipien des deutschen Grundgesetzes im Einklang zu stehen, und deren Mitglieder oft leichtfertig die Zugehörigkeit zum deutschen Gemeinwesen abgesprochen wird (vgl. Schiffauer 2006). Im Hinblick auf kultur- bzw. religionspezifische Fragen erweist sich der Rückgriff auf Verfassungswerte sogar als äußerst effektiv. Denn auf diese Weise können Inkompatibilitäten auf moralischer und rechtlicher Ebene hervorgehoben werden, ohne dabei hochpolitisierte und problembehaftete Begriffe wie »Kultur« oder »Nation« ins Spiel zu bringen.

Die kollektive Selbstidentifikation mit der Verfassung führt also keineswegs unausweichlich zu einem offenen, pluralistischen oder inklusiven Umgang mit kultureller Vielfalt. Gerade wegen der Deutungsmöglichkeiten und dem Potenzial, zu einer ausgrenzenden Markierung zu werden, ist die Verfassung weniger neutral und unstrittig als zunächst anzunehmen wäre. Auch diese Institution kann, ganz ähnlich wie das französische Laizitätsprinzip, durchaus zu einem Instrument moralischer Dominanz werden oder ein exklusives Verständnis von Deutschtum legitimieren. In dieser Hinsicht nimmt der symbolische Gehalt der Verfassung einen ähnlichen Status an wie der Begriff der *laïcité* in Frankreich. In beiden Fällen handelt es sich um strittige, komplexe, vielfältige und weniger um neutrale, eindeutige Kategorien, die jeweils ein Potenzial für Mystifizierung abstrakter politischer Ordnungen und Werte in sich bergen.

Ehe ich nachfolgend zum zweiten Teil der Untersuchung übergehe, möchte ich noch einmal betonen, dass ich in beiden Ländern das Verhältnis von Kirchen und Staat bzw. historisch gewachsene Begriffe von Religion und Säkularität als die einflussreichsten Faktoren des öffentlichen Diskurses über den Islam und Muslime betrachte. Neben anderen Faktoren, wie der Kolonialvergangenheit, Einwanderungspolitiken und Nationenkonzeptionen, so meine ich, führt vor allem der unterschiedlich historisch gewachsene Status von Religion zu einem unterschiedlichen Umgang mit religiöser Pluralität. Sowohl die Beladenheit der öffentlichen Debatten um das Kopftuch als auch

die konkreten Argumentationslinien in Frankreich konnten nur vor dem Hintergrund des Prinzips der *laïcité* und dem historisch bedingten Streit um den Status der Kirche verständlich werden. Ähnlich lässt sich die vergleichsweise eher gelassene Haltung gegenüber dem Kopftuch in Deutschland ebenso wie das Hauptnarrativ bei dessen Ablehnung nur vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte und dabei insbesondere im Licht des privilegierten Charakters der Kirchen in der deutschen Öffentlichkeit begreifen.

Es sei aber ein weiteres Mal betont, dass der dominante Diskurs in beiden Ländern tendenziell gegen ganz bestimmte Varianten von öffentlicher Religion gerichtet war, die im Namen des Islam zum Ausdruck gebracht wurden. Zudem stand der Islam in beiden Fällen generell im Verdacht, den notwendigen Prozess der Trennung zwischen religiöser und politischer Sphäre versäumt zu haben. Wie ich gezeigt habe, besteht der Unterschied vor allem darin, dass Säkularität im einen Fall als Kontinuum des Christentums und im anderen als Bruch mit christlichen Traditionen gedeutet wurde. Heiner Bielefeldt (2003: 48f.) unterteilt diese Nuancen in »traditionalistische« und »moderne« Versionen von Säkularität und konstatiert treffend Ausschlussmechanismen, die aus beiden für Muslime resultieren können:

»Während nach der traditionellen Variante des Kulturalismus das Verhältnis von Muslimen und säkularem Rechtsstaat in der Linie der alten Auseinandersetzung zwischen Orient und Abendland gesehen wird, geht es nach der modernistischen Variante scheinbar um den epochalen Konflikt zwischen Vormoderne und Moderne. In beiden Fällen jedoch stehen die Muslime gleichsam für »das Andere«: entweder für den Orient oder für die unaufgeklärte Vormoderne.«

In beiden untersuchten Fällen dominiert ein exklusives Verständnis vom säkularen Raum – in Frankreich durch ein striktes, jedoch von Widersprüchen durchdrungenes Laizitätsprinzip zum Ausdruck gebracht, in Deutschland durch ein exklusives Verständnis von Säkularität, das allein der christlichen Hemisphäre zugeordnet wird. Die Pluralisierung politisch-sozialer Schlüsselbegriffe findet also offensichtlich in beiden Gesellschaften dort eine Grenze, wo es um die Mitbestimmung von nicht-konformen Versionen von öffentlicher Religion geht.

Damit sollte deutlich geworden sein, dass es nicht der Status von Religion als solcher ist, der die Wahrnehmungen über Muslime und den öffentlichen Umgang mit ihnen prägt. Die relevantere Frage ist, wie dieser Status und die Begriffe, die ihn umgeben, beschrieben und interpretiert werden können und wer dabei die »Macht der Beschreibung« (Rushdie 1989: 173) hat. Begriffe sind stets Deutungsverschiebungen ausgesetzt und bergen zugleich das Potenzial der Ideologisierung in sich. Wie in beiden Fällen zu sehen war, ist es daher notwendig, hinter die konkreten Begriffsverwendungen zu blicken und

zu untersuchen, mit welchen Werten, Absichten und Ängsten gesellschaftsrelevante Begriffe öffentlich gebraucht werden und welche Akteure sich in welchen Kontexten ihrer bedienen.

In beiden Beispielen wurde recht deutlich, dass es in den Öffentlichkeiten beider Länder eine unausgesprochene Deutungshoheit über politisch-soziale Begriffe gibt. Weniger einflussreichen Akteuren bleibt damit der Zugang zur öffentlichen Artikulation von Deutungen weitgehend versperrt. Dennoch ist die Wirkungsweise von Debatten wie solchen über das Kopftuch keineswegs vorhersehbar. Obwohl vor allem öffentlich sichtbare Muslime in den Kopftuchdebatten beider Länder deutlich unterrepräsentiert waren, so muss dennoch daran erinnert werden, dass allein die umfassende Debatte über dieses Symbol eine vielleicht unvorhergesehene Auseinandersetzung über grundlegende Normen und damit auch über das »Eigene« ausgelöst hat. Allein diese Tatsache mag als eine gewisse Stärkung von Minderheitenpositionen gedeutet werden, ganz einfach weil die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Anderen eine notwendige Selbstreflexion mit sich gebracht hat, die zwangsläufig zu einer Vervielfältigung von Begriffsbedeutungen geführt hat.

So sind in Frankreich die verschiedenen Fälle des Ausschlusses von Kopftuch tragenden Schülerinnen an staatlichen Schulen zu einem Gegenstand öffentlicher Verurteilung geworden, mit der zugleich eine generelle Kritik an Einwanderungspolitiken und an der Substanz des republikanischen Modells einherging. Ähnlich hat in Deutschland die Fokussierung auf die Symbolik des Kopftuchs zu einer umfassenden Auseinandersetzung mit dem Charakter von Religiösem in der Öffentlichkeit und dem Status der Kirchen in der deutschen Gesellschaft geführt, die in dieser Intensität zuvor nicht stattgefunden hatte. Zugleich wurde durch die Debatte eine notwendige und zuvor eher schwelende Diskussion über den Stellenwert und die Position des Islam im Lande angestoßen. Hier hat der Kampf, den die muslimische Lehrerin im Namen des deutschen Grundgesetzes und damit unter Berufung auf demokratische Normen geführt hat, bei der politischen Elite die Erkenntnis mit sich gebracht, dass »Ausländer« nunmehr zu einem integralen Bestandteil der deutschen Gesellschaft geworden sind, die sich deutscher Grundrechte bedienen, um Rechte auf freie Ausübung von Religiosität einzufordern.

Obwohl diese öffentlichen Auseinandersetzungen in beiden Ländern größtenteils nicht zugunsten der Kopftuch tragenden Frauen entschieden wurden, haben diese Frauen dennoch (bewusst oder unbewusst) erfolgreich umfangreiche Diskussionen um Grundprinzipien und Werte angeregt, die zuvor entweder als gegeben oder schlicht als nicht diskutierbar betrachtet wurden. In diesem Sinne scheint die anhaltend vehemente Abwehr gegen das Kopftuch eine Irritation gegenüber genau diesem Phänomen zum Ausdruck zu bringen: dass sich nämlich die Öffentlichkeit zu öffnen scheint gegenüber Diskussionen über grundsätzliche Normen, die zuvor entweder als Bestandteil eines

gesellschaftlichen Konsenses oder als unantastbar betrachtet wurden. Dieser Zusammenhang wird im nächsten Teil des Buches bei den Selbstrepräsentationen Kopftuch tragender Frauen in beiden Ländern noch deutlicher werden.

Teil 2:
Selbstrepräsentationen
muslimischer Frauen in Frankreich
und Deutschland

Methodische Überlegungen

In diesem Teil möchte ich mich den Selbstrepräsentationen muslimischer Frauen mit Kopftuch zuwenden. Während sich der erste Teil also hauptsächlich mit den öffentlichen Diskursen *über* Kopftuch tragende Frauen beschäftigt hat, widmen sich die nachfolgenden Kapitel den Gesprächen *mit* diesen Frauen und deren Interpretation durch meine eigene Stimme. Obwohl ich hier auf ausführliche methodische Beschreibungen verzichten möchte, sind einige Anmerkungen zum Entstehungskontext der Interviews, zu den methodischen Prämissen der Felduntersuchung und zur Methode der Evaluierung notwendig.

Die Untersuchung basiert auf insgesamt vierzig Einzelinterviews, die ich zwischen Sommer 2000 und Herbst 2001 mit Kopftuch tragenden Frauen in Berlin, Marseille und Paris durchgeführt habe. Hauptkriterium für die Auswahl der Interviewpartnerinnen war die Tatsache, dass sie der zweiten Generation muslimischer Einwanderer angehörten, ein Kopftuch trugen und in der einen oder anderen Weise im islamischen Milieu aktiv waren, etwa als leitende Personen in etablierten islamischen Einrichtungen oder als Mitglieder selbstverwalteter Frauengruppen.

Die Interviews habe ich mit einer Reihe von teilnehmenden Beobachtungen in islamischen Organisationen, Moscheen, Diskussionsgruppen und Konferenzen eingeleitet und begleitet. In diesem Rahmen führte ich mit verschiedenen Personen (Imamen, Organisationsmitgliedern, Konferenzleitern etc.) Vorgespräche, die die Untersuchung auf die eine oder andere Weise geprägt haben. Diese Gespräche erleichterten einerseits den Kontakt und Zugang zu den Interviewpartnerinnen und ermöglichten andererseits einen Einblick in eines der Milieus, in denen die Frauen agierten. In Berlin waren die interviewten Frauen größtenteils in der *Islamischen Föderation* bzw. bei der *Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs (IGMG)* engagiert, einige bei der *Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion* (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği,

kurz: *DITIB*) und einige beim *Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ)*.¹ In Marseille, wo das islamische Milieu eher weniger organisiert ist, waren die meisten Frauen bei den *Jeunes Musulmans de France (JMF)* aktiv oder Schülerinnen eines unabhängigen Instituts für islamischen Unterricht, dem *Institut Méditerranéen d'Etudes Musulmanes (IMEM)*. Einige hatten muslimische Frauengruppen ins Leben gerufen und geleitet, in denen sich interessierte Frauen regelmäßig treffen und über islamische Fragen diskutieren konnten. Die in Marseille bekannteste unter diesen informellen Zirkeln ist die *Ouverture*. Die beiden Frauen, die ich in Paris interviewt habe, waren regelmäßige Besucherinnen der Moschee *Adda'wa*, die sich vor allem durch regelmäßige Veranstaltungen auch für die nichtmuslimische Öffentlichkeit einen Namen gemacht hat. Dem ausführlichen eineinhalb bis drei Stunden langen Interview war jeweils ein kurzes Vorgespräch vorausgegangen, in dem ich mit den Frauen die Absichten und Ziele meiner Untersuchung besprach und einen Termin vereinbarte.

Der »reflexive turn« in den Sozialwissenschaften hat die Aufmerksamkeit zunehmend auf externe und interne Faktoren gelenkt, die auf Prozesse der qualitativen Datenerhebung einen Einfluss haben können. So können der akademische Werdegang, der nationale Hintergrund, das Geschlecht, die Sprache ebenso wie die persönliche Geschichte des Forschenden die Interviewsituation beeinflussen und auch auf die Antworten der Interviewten einwirken. Als Interviewer sollte man sich daher die eigene Situiertheit zumindest bewusst machen, selbst wenn man sie bei der Analyse gleichfalls nicht in den Vordergrund hebt (vgl. Bourdieu 1993).

Als Frau mit muslimischen Frauen zu arbeiten, erwies sich in meinem Fall sicher als ein Vorteil. Angesichts der Tatsache, dass einige Frauen ein recht ausgeprägtes Bewusstsein von Geschlechtertrennung und unterschiedlichen Geschlechterrollen hatten, hätte ein männlicher Wissenschaftler bei dieser Thematik sicher mit Hürden zu rechnen gehabt. Das Kopftuch als ein Zeichen für die Protektion weiblicher Sexualität eröffnet zwangsläufig Fragen zur Geschlechteridentität und -konzeption der jungen Frauen, worüber die Befragten mit einem Mann nicht unbedingt gesprochen hätten. Zumindest ist es wahrscheinlich, dass sie mit einem männlichen Wissenschaftler auf andere Weise gesprochen hätten als mit mir als Frau.

Selbst einen iranischen Hintergrund zu haben, führte hingegen zu einigen überraschenden Ambivalenzen. Auf der einen Seite half es mir, die Distanz zu den Interviewten zu reduzieren. Auf der anderen Seite warf es Fragen auf, mit denen ich vorab nicht unbedingt gerechnet hatte. So wurde ich, wenn ich meinen Namen genannt hatte, von den Frauen zunächst nicht selten als »Schwes-

1 Wertvolle Informationen und Analysen über diese Organisationen finden sich bei Amiraux 2001; Seufert 1999a und 1999b; Schiffauer 2004; Jonker 2002.

ter« empfangen. Als sich aber herausstellte, dass ich mich nicht ohne Weiteres als Muslimin definierte, andererseits aber auch nicht dem Christentum zuordnen wollte (meine Mutter war Pfarrerstochter, während die Familie meines Vaters teilweise muslimisch ist, teilweise der Religion der *Bah'ai* angehört), stellten viele der Frauen weitere Fragen, auf die ich anfangs nicht eingestellt war. Vor allem für die Frauen in Frankreich war die Frage, welcher Religion ich selbst angehörte, von großer Bedeutung für die Bereitschaft, überhaupt ein Gespräch mit mir zu beginnen. Dass ich mich weder eindeutig einer Religionsgemeinschaft noch dem Atheismus zuordnen wollte, war ihnen teilweise suspekt. Da jedoch die Persönlichkeit des Interviewers in einer solch intimen Interviewsituation meines Erachtens nicht »verschwinden« kann und soll, hielt ich es für sinnvoll, den Interviewten ebenso die Möglichkeit zu geben, Fragen zu stellen und abzustecken, mit wem sie es zu tun hatten. Für die Interviewsituation erwiesen sich die Fragen zu meiner Religionszugehörigkeit zuweilen durchaus als nützlich, weil sie einen Anknüpfungspunkt zu meinen eigenen Fragen boten, die ich mit den jungen Frauen besprechen wollte.

Ungeachtet einiger anfänglicher Schwierigkeiten bei der Kontaktaufnahme mit islamischen Organisationen hatte ich in Berlin prinzipiell keinerlei Probleme, Interviewpartnerinnen zu finden. In Marseille und Paris war der Zugang zum islamischen Feld hingegen recht beschwerlich. Auch die Suche nach Kopftuch tragenden Frauen, die bereit waren, mit mir zu arbeiten, erwies sich vor allem zu Anfang als äußerst schwierig. Obwohl es eine Vielzahl von islamischen Netzwerken und kleineren Organisationen gibt, war es vor allem in Marseille nicht einfach, Zugang zu erhalten, sei es wegen fehlender Organisationsstrukturen, wegen Personalmangels oder einfach wegen einer generell skeptischen Haltung gegenüber Personen, die nicht aus dem Milieu kommen. Die Negativerfahrungen mit französischen Medien, aber auch mit Wissenschaftlern scheinen ein generelles Klima der Skepsis kultiviert zu haben. Sehr viel stärker als in Berlin musste ich sowohl in Marseille als auch in Paris mehrmals die Inhalte und Ziele meiner Feldforschung erklären. Nicht selten wurde ich mit Reaktionen konfrontiert wie: »Wir werden nur mit Ihnen sprechen, wenn Sie nichts Schlechtes über den Islam schreiben.« Es herrschte eine generelle Sorge vor, dass ich die Dinge »falsch« präsentieren würde oder Muslimen nicht wohlgesinnt sein könnte.

Anders als in Berlin, wo einige der Frauen in der Untersuchung sogar gern mit Namen erwähnt worden wären, musste ich in Frankreich mehrfach versichern, dass ich keine Journalistin sei und meine Absicht vor allem darin bestünde, zu ermitteln, was Muslime selbst zu erzählen hätten. Diese generelle Verdachtshaltung brachte mich natürlich in eine schwierige Position, weil ich nicht bereit war, naiv zu bekunden, ich sei »für« oder »gegen« den Islam oder würde nur »Gutes« über Muslime schreiben. In einigen Fällen waren die Frauen mit meinen Erläuterungen nicht zufrieden. Einige stimmten

beispielsweise zunächst zu, ein Interview zu geben, erschienen dann aber nicht zum vereinbarten Termin oder ließen sich verleugnen, wenn es darum ging, einen Termin zu vereinbaren. In zwei Fällen brach ich selbst den Kontakt ab, bevor ein Interview zustande kam, entweder weil ich den Eindruck hatte, dass die Frauen im Prinzip nicht bereit waren, über sich selbst zu sprechen, oder weil ich bei den Erklärungen über die potenziellen Ergebnisse meiner Untersuchung nicht zu sehr ins Detail gehen wollte. Ich halte diese Schwierigkeiten durchaus für erwähnenswert, weil sie ein weit verbreitetes Bewusstsein widerspiegeln über Feindseligkeiten gegenüber dem Islam in der französischen Öffentlichkeit, das sich vor allem in der Vorsicht äußert, möglicherweise eine »schlechte Presse« zu bekommen.

Die Gespräche führte ich nach der Methode des semi-strukturierten Interviews (z.B. Modood 1994), die sich für die Untersuchung als besonders nützlich erwies. Dabei soll ein Dialog ermöglicht und die Persönlichkeit der Interviewerin durch völlige Zurücknahme nicht vollständig ausgeblendet werden wie etwa beim offenen Interview (vgl. Michelat 1975). Mich interessierte, wie Frauen sich selbst als Angehörige der zweiten Generation von muslimischen Einwanderern definierten und wie dies die Art und Weise kennzeichnet, wie muslimische Traditionen im Migrationskontext Deutschlands und Frankreichs geformt und reformuliert werden. Dies fächerte sich in eine Reihe von Nebenfragen auf, die sich um das Kopftuch ebenso wie die Selbstverortungen als muslimische Frauen in der deutschen bzw. französischen Öffentlichkeit drehen. Die Fragen habe ich weniger in chronologischer Reihenfolge »abgehakt«, sondern eher im Laufe des Gesprächs angesprochen. Es ging freilich nicht nur um das Kopftuch und die Frage, warum sich die Frauen bedeckten und welche Bedeutungen sie mit diesem Symbol verbanden. Eher diente das Kopftuch als Ausgangspunkt für die Auswahl der Interviewpartnerinnen, und die Konversation richtete sich vor allem darauf, wenn die Frauen selbst darüber sprechen wollten. Ich war an den Narrativen der Frauen interessiert, die aufgrund unterschiedlicher Lebensgeschichten unterschiedliche Konnotationen mit dem Kopftuch verbanden. Nicht zuletzt weil die Inhalte der öffentlichen Diskurse über das Kopftuch bald über dieses Symbol hinausgingen und zugleich zu einer Debatte über die eigenen normativen Prämissen wurden, war es notwendig, in den Interviews einige der Diskussionspunkte der öffentlichen Debatten aufzugreifen und zu ermitteln, wie die Frauen sich in diesem Diskursfeld positionierten.

Ich sammelte das Material solange, bis die Muster der Interviews sich zu wiederholen begannen (vgl. Bude 1995). Dies geschah etwa beim zehnten oder elften Interview. Ich fuhr mit den Interviews fort, bis ich insgesamt fünfzehn für jedes Land hatte und führte anschließend jeweils fünf weitere Interviews, die vor allem als »Kontrollmaterial« dienen sollten. Wenn die Frauen damit einverstanden waren, zeichnete ich die Interviews auf Kassette auf –

fünf der Interviewten in Frankreich lehnten dies ab. Obwohl ich die letzten fünf Interviews in beiden Ländern nicht aufgenommen habe, dienten sie mir als Material, das die Evaluierung beeinflusste, ohne direkt zitiert zu werden.

In Berlin lebten die jungen Frauen in den drei Vierteln Kreuzberg, Neukölln und Wedding, allesamt ehemalige Arbeiterviertel und traditionelle Zentren türkischer Einwanderung im Westteil der Stadt. In Marseille und Paris lebten die Frauen mehrheitlich in den sogenannten *banlieues* – sozial benachteiligte Außenbezirke am Rande der Großstadt mit einem hohen Anteil von Einwanderern. In Berlin waren die Frauen alle türkischen Hintergrunds mit Ausnahme einer Interviewpartnerin, deren Eltern aus Palästina nach Berlin eingewandert waren. Abgesehen von einer jungen Frau mit komorischem Familienhintergrund waren sämtliche Befragten in Frankreich maghrebinischer Herkunft. Zum Zeitpunkt des Interviews waren die Frauen im Alter zwischen fünfzehn und vierunddreißig Jahren. Alle waren in Deutschland bzw. Frankreich geboren oder hatten den größten Teil ihres Lebens dort verbracht. Die Mehrheit der Interviewten war ins Berufsleben eingebunden, einige studierten, einige absolvierten gerade eine Ausbildung und einige waren wegen ihrer kleinen Kinder zum Zeitpunkt des Interviews nicht berufstätig.

In Berlin führte ich die Interviews auf Deutsch, in Marseille und Paris auf Französisch. Zweifellos hat auch die Sprache, die für qualitative Interviews dieser Art gewählt wird, einen Einfluss auf das Gespräch und die Antworten. Da Französisch nicht meine Muttersprache ist, war die Interviewsituation in Frankreich freilich eine andere als in Deutschland. Sowohl mein Akzent als auch einige Nuancen bei der Formulierung der Fragen hatten einen Einfluss auf das Gespräch. Ebenso wären zweifellos andere Ergebnisse herausgekommen, wenn ich Türkisch oder Arabisch mit den Frauen gesprochen hätte, obwohl ich nicht davon ausgehe, dass die Interviews dann in irgendeiner Weise »besser« oder »authentischer« geworden wären. Ich sollte auch erwähnen, dass die Übersetzung der französischen Zitate ins Deutsche die Bedeutungen der Aussagen ein wenig modifiziert hat.

Eine einschränkende Bemerkung scheint mir noch angebracht, ehe ich zur Evaluierung des Interviewmaterials übergehe. Der Fokus auf Diskurse junger bedeckter Frauen bietet notwendigerweise nur einen eingeschränkten Einblick in deren Sozialpraktiken oder genauer darüber, wie Diskurse in soziale Praktiken übersetzt werden. Wie die Frauen sich in einer Interviewsituation präsentieren, entspricht nicht unbedingt ihrem Verhalten in verschiedenen Kontexten des täglichen Lebens. Eine umfassende Untersuchung zur »Praxis« des Kopftuchs hätte selbstverständlich ergänzend analysieren müssen, wie die Diskurse der Frauen sich in konkreten sozialen Räumen übersetzen. Dies hätte allerdings einen völlig anderen Ansatz erfordert, der nicht mit den Hauptprämissen meiner Untersuchung übereinstimmt. Der eingeschränkte Fokus auf Diskurse wird dazu dienen, die Positionen der jungen Frauen mit den öf-

fentlichen Diskursen zu konfrontieren, die jeweils einen ganz bestimmten Augenblick von Repräsentation und Selbstrepräsentation widerspiegeln und immer wieder bestätigt, ergänzt oder revidiert werden könnten.

Kapitel 5:

Das islamische Kopftuch in Deutschland und Frankreich: Eine passiv fortgesetzte Tradition?

Im nachfolgenden Kapitel möchte ich weniger detailgetreu das Spektrum der Antworten aufzeigen, das ich von den Frauen über ihre Motive des Kopftuchtragens bekommen habe. Was mich bei den Interviews eher interessierte, war der Zusammenhang zwischen diesen persönlichen Interpretationen zum Kopftuch und dessen Referenzrahmen »Islam«. Wie im ersten Teil sichtbar geworden ist, wurde das Kopftuch in beiden Ländern mehrheitlich als ein Symbol gedeutet, das den Frauen von einer männlich dominierten Gemeinschaft aufgezwungen wird. Zudem wurden die Frauen in diesen öffentlich zirkulierenden Bildern zumeist als Opfer von Unterdrückung und als passive Wesen wahrgenommen, die keine eigenständige Meinung besaßen bzw. in die »Fangarme« islamistischer Zirkel geraten und zu manipulierten Kämpferinnen mutiert waren. Diese Beschreibung, so sollte nochmals betont werden, ging zumeist mit einer positiven Selbstbeschreibung der aktiven, emanzipierten, autonomen westlichen Frau einher.

Weil religiöse Symbole unausweichlich an bestimmte soziale Kontexte gebunden sind und daher eine Vielfalt von Deutungen generieren, sollte man sich zunächst vor Augen halten, dass der soziale und symbolische Gehalt des Kopftuchs kaum auf abstrakter oder auf rein textlicher Ebene, also ohne Berücksichtigung dieser Kontexte zu ergründen ist. Weil die Frauen der zweiten Generation muslimischer Einwanderer angehören, sollten ihre Formen von Religiosität, ihre religiösen Bekenntnisse im öffentlichen Raum und ihre Forderungen nach Anerkennung als Musliminnen in erster Linie in den beiden Kontexten Deutschlands und Frankreichs untersucht werden. Einer religiösen Praxis wie dem Kopftuch kommen in einem christlich-säkularen Zusammenhang unausweichlich andere Bedeutungen zu als in Gesellschaften mit islamischem Hintergrund. Vor allem lässt sich ein Kontext wie im Iran oder in Sau-

di-Arabien, wo die Verhüllung der Frau staatlich angeordnete Pflicht ist, schwerlich mit westeuropäischen Einwanderungskontexten vergleichen, in denen bedeckte Frauen mehrheitlich eher mit Unbehagen betrachtet werden.

Auf den ersten Blick könnte das Phänomen des islamischen Kopftuchs in europäischen Öffentlichkeiten sogar als Ausdruck einer »erfundenen Tradition« gedeutet werden. Einerseits ist die Kopfbedeckung in Europa keine Pflicht und resultiert daher weder aus einer staatlich regulierten Norm noch aus einem kollektiven Druck nach konformer Kleidung. Auf der anderen Seite lässt sich ein deutlicher Zuwachs junger Frauen beobachten, die sich für das Kopftuch entschieden haben. In diesem Sinne ist dieses religiöse Symbol keine längerfristig tradierte Kleidernorm, die von den Frauen schlicht fortgesetzt wird. Dennoch ist das Phänomen des Kopftuchs in europäischen Kontexten gleichermaßen nur vor dem Hintergrund einer soliden Rückbindung an eine lebendige Tradition von weiblicher Sittsamkeit zu verstehen, die ihrerseits eine kontextübergreifende Funktion und Bedeutung hat, obwohl der Trend zur Kopfbedeckung unter jungen Musliminnen in Europa Elemente von etwas »Erfundenem« aufweisen mag. Ein wesentlicher Aspekt sind dabei generationenbedingte Konflikte und Auseinandersetzungen über die »richtigen« Interpretationen des Islam, die einerseits zu einer Wiederbelebung muslimischer Traditionen führen und die andererseits Verschiebungen von Autoritätszuweisungen mit sich bringen.

Bemerkenswert ist zunächst, dass die Mehrheit der interviewten Frauen sowohl in Frankreich als auch in Deutschland betonte, sich ohne äußeren Zwang bedeckt zu haben. Dies ist freilich kein neuer Befund, sondern bestätigt eher die Ergebnisse anderer empirischer Untersuchungen zur Kopftuchfrage in beiden Ländern (siehe Einleitung). Es ist aber ein schwerwiegender Befund, weil er eines der Kernargumente der öffentlichen Diskurse in Frage stellt, nämlich dass die Frauen gezwungen oder zumindest manipuliert worden seien, sich zu bedecken. In einigen Fällen haben sich die Frauen sogar gegen den Willen ihrer Eltern für das Kopftuch entschieden. Hier spielt vor allem das Familienansehen in der Gemeinschaft eine wesentliche Rolle, das einige Eltern in Gefahr wähten, wenn sich ihre Töchter bedeckten. Vor allem innerhalb des türkischen Milieus in Deutschland sind die Meinungen über das Kopftuch höchst gespalten, teilweise auch äußerst ablehnend, wie beispielsweise eine Presseerklärung des *Türkischen Bundes Berlin* (Presseerklärung des *Türkischen Bundes Berlin*, 1.12.2003) oder auch die Äußerungen von Frauen mit türkischem Hintergrund in der jüngsten Kopftuchdebatte (*Berliner Zeitung*, 6.12.2003) deutlich machen. Wie Gökce Yurdakul (2006) herausarbeitet, reichen die in der Türkei ausgefochtenen Lagerkämpfe zwischen »islamistischen« und »laizistischen« Kräften auch in den Migrationskontext hinein. Die Verschleierung ist also keine religiöse Praxis, die im Migrationskontext unveränderlich weitergeführt wird.

Damit mag sich bereits andeuten, dass die interviewten Frauen in den seltensten Fällen eine sonderlich ausgeprägte religiöse Erziehung oder Unterweisung genossen haben, die sie nun unreflektiert weiterführen. In diesem Zusammenhang sei an den für die erste Generation charakteristischen unterprivilegierten sozioökonomischen Status erinnert. In beiden Ländern sind muslimische Einwanderer in erster Linie aus unteren Schichten eingewandert, entweder um Arbeit zu finden oder als Angehörige ehemaliger Kolonien, so vor allem in Frankreich, die ebenfalls vorwiegend als einfache Arbeiter eingewandert sind. Die Migrationsbiografie und der soziale Status haben eine systematische Aneignung religiösen Wissens erschwert, teilweise sogar unmöglich gemacht. Oft sind die Einwanderer sogar erst nach abgeschlossenem Migrationsprozess zu »bewussten« Gläubigen avanciert und haben begonnen, den Islam erst in Deutschland bzw. Frankreich stärker zu praktizieren (vgl. Schiffauer 1984; 1991). Größtenteils haben sich die befragten Frauen religiöses Wissen also vorwiegend eigenständig angeeignet. Allerdings wurde vor allem in Deutschland bei vielen Frauen durch frühe Besuche von Korankursen eine gewisse Disposition ausgeprägt. Dieser Aspekt ist entscheidend, denn die Aneignung von Wissen als Kulturkapital spielt freilich bei der Weitergabe und Rezeption religiöser Traditionen eine wichtige Rolle und ist für die Kohärenzsuche entscheidend. Später wird noch deutlicher werden, dass die »Überlegenheit« der Frauen an religiösem Wissen bzw. an Kulturkapital gegenüber ihren Eltern den Dreh- und Angelpunkt für Re-Interpretationen und Transformationen religiöser Traditionen bildet.

Für die meisten der jungen Frauen ist das Tragen des Kopftuchs also keine bloße Familientradition, die sie unverändert fortsetzen. In einigen Fällen haben die Frauen auch ihre Mütter motiviert, sich ebenfalls zu bedecken. Eine dreißigjährige Mutter dreier Kinder und Leiterin einer informellen muslimischen Frauengruppe (*Ouverture*) aus Marseille beschrieb dies folgendermaßen:

»Sie [die Mutter] trug das Kopftuch nach mir. Übrigens, als ich anfang zu praktizieren, sagten die Leute zu mir: ›Oh, deine Eltern haben dich dazu gezwungen.‹ Und ich antwortete: ›Wie könnten sie das von mir verlangen? Meine Mutter trägt nicht einmal das Kopftuch, meine Eltern praktizieren nicht einmal.‹« (N., 30 Jahre, Leiterin von *Ouverture* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Die Vermittlung von Traditionen, Praktiken und von religiösem Wissen scheint in diesem Sinne keineswegs ein einseitiger Prozess zu sein, sondern funktioniert intergenerationell. Einige der jungen Frauen erzählten, dass sie ihren Eltern geholfen hätten, sich in religiösen Fragen weiterzubilden: »Denn wir lernten es, und sie lernten es sozusagen mit uns.« (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin)

In den meisten Fällen betonten die Frauen, dass sie sich durch eigenständiges Herangehen an die heiligen Quellen und die Aneignung von religiösem Wissen für das Kopftuch entschieden hätten. Auf diese Weise seien sie auf die Notwendigkeit und die »heilige Pflicht« des Kopftuchs gestoßen. Äußerungen wie »Es ist etwas sehr Persönliches« (N., 19 Jahre, Abiturientin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin) oder »Es kommt von innen« (Ö., 16 Jahre, Auszubildende zur Einzelhandelskauffrau, Mitglied bei *DITIB*) sind recht geläufig und verdeutlichen die persönliche Komponente des Kopftuchtragens. Das Insistieren auf den freiwilligen Charakter des Kopftuchs sollte auch als Versuch gelesen werden, die öffentliche Meinung zu hinterfragen und zu konterkarieren. Besonders die Frauen in Frankreich, die häufig mit einer generellen Skepsis und Ablehnung konfrontiert wurden, zeigten bei dieser Frage oft eine äußerst defensive Haltung. Ohne zuvor über ihre Motive des Kopftuchtragens gefragt worden zu sein, unterstrichen sie vorab und gewissermaßen »vorbeugend« die Freiwilligkeit und die ausschließlich religiöse Dimension ihres Kopftuchs. Sie wiesen damit vehement die Behauptung zurück, das Kopftuch sei ein Zeichen von Bekehrungseifer, indem sie auf die islamische Formel zurückgriffen, es gebe keinen Zwang in der Religion. Dennoch unterwerfen sich die Frauen eigens dem Gebot der Verhüllung, die sie als eine unanfechtbare religiöse und heilige Pflicht erachten. Das Zitat einer vierunddreißigjährigen Sekretärin einer Moschee in Marseille bringt diesen Zwiespalt zwischen Freiwilligkeit und Pflicht deutlich zum Ausdruck:

»In dem Moment, in dem man sich auf die Definitionen des Islam beruft, ist im Prinzip jeder Einzelne frei. Wir geben also die Botschaft weiter, aber ich würde nie jemanden zwingen, das Kopftuch zu tragen oder zu beten. Entweder betest du oder du tust es nicht. Der Islam ist keine Religion des Zwanges. Im Gegenteil, er ist intelligent, er ist tolerant. Und es ist eher so, dass jeder ... Ich meine, dass die anderen Leute nicht tolerant gegenüber dem Islam sind. Das heißt, ich sage, dass der Islam eine Religion der Toleranz ist. Ich weiß es, ich bin davon überzeugt. Wenn ich nun sage ..., wenn ich nun einen Koranvers zitiere, wonach der Schleier eine Pflicht ist ..., aber nur weil ich das sage, wird man meinen, das sei intolerant. Aber das ist nicht der Fall. Es ist tolerant. Aber es ist einfach besser für dich, es zu tragen. Es ist eine Pflicht. Das ist eine Tatsache. Es ist die Anordnung Gottes, aber entweder du trägst es oder du lässt es bleiben.« (Z., 34 Jahre, Sekretärin der *Islah*-Moschee, Marseille)

Wenn also der Begriff der »Unterwerfung« auftaucht, so vor allem im Sinne einer Unterwerfung unter die Autorität Gottes und mit der Absicht, sich von der öffentlichen Meinung zu distanzieren. Viele Frauen beschrieben daher ihre Entscheidung, das Kopftuch zu tragen, als eine »heilige Allianz zwischen mir und Gott« (U.-L., 30 Jahre, Leiterin einer Gruppe von muslimischen Frauen in Marseille und Mutter von zwei Kindern, unaufgezeichnetes Inter-

view). Diese Komponente mag zunächst unwesentlich erscheinen. Dennoch ist sie für die Charakterisierung der Islamversionen dieser jungen Frauen von entscheidender Bedeutung. So geht es den Frauen nicht allein darum, eine muslimische Identität nach außen zu kommunizieren, sondern es handelt sich vor allem um eine persönliche Bindung, die sie zu Gott herstellen wollen. Es geht ihnen um ihre eigene Spiritualität, die sie durch bestimmte Praktiken (wie das Kopftuch) zu kultivieren versuchen.

Betonenswert ist auch, dass diese persönliche Beziehung zu Gott in den Augen der Frauen durch eine von außen aufoktrozierte Verschleierung unterminiert werden würde. Die Betonung der spirituellen Dimension der Kopfbedeckung kann sogar eine Kritik an Erlaubtem und Verbotenem mit sich bringen, zumindest regt sie eindeutig eine Reflexion darüber an. Einige der Frauen kritisierten den Verschleierungszwang als eine »unislamische« Praxis. Eine Hausfrau und Mutter zweier Kinder aus Marseille (J., 26 Jahre, aktiv bei *JMF*, unaufgezeichnetes Interview) argumentierte beispielsweise, sie habe gerade durch ihre Besuche in islamischen Organisationen und durch die Teilnahme an Korankursen erkannt, dass es den Geboten des Islam widerspreche, wenn eine Frau zum Kopftuchtragen gezwungen werde. Sie ergänzte, diese Erkenntnis habe ihr dazu verholfen, sich ihren Eltern zu widersetzen, die versucht hatten, ihr das Kopftuch aufzuzwingen. Erst sehr viel später habe sie selbst die Notwendigkeit dieses religiösen Gebotes erkannt und sich dem »Wunsch Gottes«, nicht jedoch dem Wunsch der Eltern gefügt.

Eine der wesentlichsten Komponenten bei der Akzentuierung des persönlichen, bewussten und freiwilligen Charakters des Kopftuchs ist die gezielte Abgrenzung der jungen Frauen von der Version des Kopftuchtragens ihrer Eltern. Eine Frau, die zuvor erläuterte, dass sie zunächst von ihren Eltern gezwungen worden sei, das Kopftuch zu tragen, nach und nach aber den Sinn und Wert dieses Symbols inkorporiert habe, gab beispielsweise zu bedenken:

»Also ich glaub', denen wurde es nicht richtig beigebracht. Also denen wurde halt nur gesagt: ›Wir gehören dem Islam, also der Religion Islam an, wir müssen an bestimmten Monaten fasten und beten, und sich bedecken‹, und das war's. Also die haben sich auch nicht richtig bedeckt, so wie wir jetzt bedeckt sind [...].« (H., 18 Jahre, Auszubildende zur Verkäuferin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Was in diesen Diskursen hervortritt, ist also eine individuelle, freiwillige und bewusste Komponente, die ernst genommen werden und nicht einfach als Resultat offenkundiger oder subtiler Manipulation gedeutet werden sollte. Dennoch kann diese persönliche Komponente sicher nicht vollständig vom Einfluss familiärer oder religiöser Autoritäten entkoppelt werden. Wenngleich nicht immer in unmittelbarer Weise, so wird doch an einigen Stellen deutlich, dass die Entscheidung der jungen Frauen, sich zu bedecken, teilweise von

einem »sanften Druck« begleitet war. Eine junge Auszubildende in Berlin betonte beispielsweise, ihre Eltern seien »die glücklichsten Eltern der Welt« gewesen, als sie sich für das Kopftuch entschieden habe (G., 19 Jahre, Auszubildende, Mitglied bei *IGMG*, Berlin). Interessant ist dennoch, dass die Frauen, auf die ein gewisser Druck ausgeübt wurde, die Praxis des Kopftuchtragens so sehr internalisiert haben, dass sie es als unabdingbaren Teil ihrer Persönlichkeit betrachteten. Eine andere Frau aus Berlin betonte beispielsweise, sie sei letztlich froh gewesen, dass ihre Eltern sie zum Kopftuchtragen überredet hätten, weil sie sich möglicherweise nicht selbstständig dazu hätte entschließen können: »Also das wurde irgendwie so eingepflanzt, und seitdem trage ich das. Also, ich bin auch froh, dass die mich irgendwie gezwungen haben ..., ich bin nicht so, dass ich denen die Schuld in die Schuhe schiebe oder so, ich bin eigentlich froh, dass sie das getan haben ...« (H., 18 Jahre, Auszubildende zur Verkäuferin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin). Wenngleich solche Aussagen eher eine Ausnahme sind, scheint eindeutig zu sein, dass alle Frauen in gewisser Hinsicht eine Disposition für eine verstärkte Hinwendung zum Islam hatten, die sie – zu je unterschiedlichen Zeitpunkten – durch das Kopftuch externalisiert haben. Diese Disposition wiederum muss im Zusammenhang mit der Vermittlung religiöser Werte und Normen betrachtet werden, selbst wenn die Islamversionen der jungen Frauen stark von jenen ihrer Eltern abweichen, wie später ersichtlich wird.

In diesem Zusammenhang sei auch betont, dass der freiwillige Charakter des Kopftuchtragens der Mehrheit der Frauen zweifellos durch das Sample meiner Interviewpartnerinnen bedingt ist. So wäre es sehr viel schwieriger gewesen, Frauen zu befragen, die unter äußerem Druck gestanden hätten. Wie beispielsweise aus der Pionierstudie über das Kopftuch in Frankreich von Gaspard und Khosrokhavar (1995) hervorgeht, hatten die wenigen Frauen, die vom Zwang erzählten, offenkundige Schwierigkeiten, sich im Interview zu artikulieren. Es ist dennoch müßig, an dieser Stelle weiter zu spekulieren, wer die Frauen beeinflusst oder möglicherweise auch unter Druck gesetzt haben mag, sich zu bedecken. Auf der analytischen Ebene sollte man ihnen daher Glauben schenken und nicht die »Aufdeckungsrhetorik« des öffentlichen Diskurses reproduzieren. Was ist also die Erklärung der jungen Frauen, sich in Gottes Namen zu bedecken?

Der spontanste und zugleich geläufigste Grund, den die Frauen angaben, ist ihre Wahrnehmung vom Kopftuch als eine religiöse Pflicht. Entsprechend wird die Kopftuchbedeckung als eine unhinterfragbare religiöse Anordnung gedeutet, die eine religiöse und praktizierende Muslimin zu befolgen habe, ohne dass damit zunächst eine persönliche Interpretation verbunden wäre. Die normative Notwendigkeit des Kopftuchs erscheint in den Diskursen der jungen Frauen als selbstverständlich und als Teilbestand der religiösen Offenbarung: »Es ist Gott, der uns in einem Vers dazu angewiesen hat. Es gibt also

keine andere Bedeutung. Wir müssen das Kopftuch tragen.« (A., 29 Jahre, Hausfrau und Mutter, zwei Kinder, aktiv bei *JMF*, Marseille)

Bei dem Wunsch, sich den »Regeln der Religion« unterzuordnen, wie es eine Abiturientin in Berlin ausdrückte (N., 19 Jahre, Abiturientin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin), repräsentiert das Kopftuch einen entscheidenden Schritt zur Intensivierung der Religiosität, die die innere Wahl eines religiösen Lebensweges und damit die Sehnsucht, eine »gute Muslimin« zu werden, offenlegt. Damit ist das Kopftuch als unhinterfragbare religiöse Anordnung Teil einer verinnerlichten religiösen Orientierung.

Wenn wir die Diskurse der jungen Frauen aber etwas genauer ansehen, so erweitern sich die Bedeutungen des Kopftuchs um eine Vielzahl von persönlichen Komponenten, die über die Aneignung des Dogmas hinausreichen. Zwei Aspekte scheinen aber bei allen Befragten gleichermaßen eine wesentliche Rolle zu spielen, einerseits die Bedeutung des Kopftuchs als Ausdruck einer muslimischen Identität und andererseits seine symbolische Funktion als Zeichen für weibliche Sittsamkeit.

Das Kopftuch als Ausdruck von religiöser Zugehörigkeit

Häufig beschrieben die Frauen ihre öffentliche Sichtbarkeit als Muslimin, die das Kopftuch verdeutlicht, als ein Privileg und als einen Wert an sich. Die Aussage einer jungen Jurastudentin aus Berlin verdeutlicht diese Auffassung:

»[I]m Studium war das besonders auffällig mit Kopftuch, egal ob das jetzt positiv oder negativ ist, du fällst auf. Ich hatte auch Kommilitoninnen, die sich – also jetzt mal in Anführungsstrichen – »schick« angezogen haben, weil sie auch auffallen wollten. Aber ich hatte keine Probleme damit. Ich hatte mein Kopftuch, und dadurch wussten alle Professoren oder Studenten, dass ich existiere, dass ich da bin.« (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin)

Die meisten der jungen Frauen erachten es also als wichtig, ihre Religiosität öffentlich kenntlich zu machen. Damit relativieren sie allerdings die Funktion des Kopftuchs als Zeichen weiblicher Sittsamkeit und Zurückhaltung, die sie gleichermaßen stark betonten. Vor allem aber verwandeln sie ihre eigene Andersartigkeit, die in der Öffentlichkeit vorwiegend negativ konnotiert ist, in ein Privileg. So unterstrichen die Frauen die Notwendigkeit, eine Form von Weiblichkeit in der öffentlichen Arena sichtbar zu machen, die sie von der säkularen Norm unterscheidet und zugleich das Bild von der muslimischen Frau als passives und auf die häusliche Sphäre reduziertes Wesen hinterfragt. Eine neunzehnjährige Auszubildende aus Berlin, die etwa ein Jahr, bevor ich

sie kennenlernte, begann, das Kopftuch zu tragen, beschrieb dies folgendermaßen:

»Das ist einfach ein Symbol für meine Religion [...]. Ich meine, du siehst auf der Straße vielleicht zehn Menschen, du kannst nicht sagen, welcher Religion sie angehören, aber wenn du einen Menschen mit Kopftuch siehst unter den zehn Menschen, dann weißt du, das ist ein Moslem. Das ist auch sehr wichtig. Dass die Leute sehen, dass ich ein Moslem bin. Weil früher hat man das nicht gesehen, man hat gar nicht gemerkt, was für 'ne Religion ich bin und so.« (G., 19 Jahre, Auszubildende zur Einzelhandelskauffrau, Mitglied bei IGMG)

Das Kopftuch wird hier zu einem Symbol, das als Marker des Bekenntnisses zu einer Religion im öffentlichen Raum dient, in einem gesellschaftlichen Umfeld, in dem Religiosität mehr und mehr zu einer öffentlich unsichtbaren Angelegenheit geworden ist bzw. in dem christliche Formen von Religiosität deutlich dominieren. Auch der Minderheitenstatus des Islam in beiden Ländern spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle beim Versuch dieser jungen Frauen, sich als Musliminnen öffentlich kenntlich zu machen. Dieser bewusste Wunsch, seine Religion und persönliche Religiosität öffentlich sichtbar zu machen, verweist zugleich auf einen von vielen Unterschieden zur ersten Generation muslimischer Einwanderer. Vor allem markiert er einen entscheidenden Schritt von den öffentlich kaum zur Kenntnis genommenen Islamversionen der ersten Generation – von Jocelyne Cesari (1995: 34) beispielsweise als »ruhiger Islam« qualifiziert – zu Formen, die sichtbar gemacht werden und bewusst einen Platz einfordern.

Damit ist ein wichtiges Element der generationenbedingten Veränderungen des Islamverständnisses angesprochen, die weniger mit transnationalen »Re-Islamisierungsprozessen« zusammenhängen als eher damit, dass die junge Generation von Muslimen in beiden nationalen Kontexten aufgewachsen ist und daher ihr öffentliches Bekenntnis zu ihrer Religion zumeist als legitim empfindet. So markiert das sichtbare Bekenntnis dieser jungen Frauen zum Islam ihre Verweigerung, ihre religiös-kulturellen Bezüge »in der Garderobe« (Finkelkraut, *Le Quotidien*, 15.11.1989) zu lassen, wie es besonders in Frankreich häufig gefordert wird. Es verbindet sich damit auch das Ziel, die oft künstlich und willkürlich gezogene Grenze zwischen öffentlicher und privater Sphäre zu durchbrechen, zumindest aber zu hinterfragen. Wie die Soziologen Gaspard und Khosrokhavar (1995: 74) es ausdrücken, markiert das Kopftuch die »Verweigerung, seine eigene Identität in der Öffentlichkeit zu verdecken«.

Die selbst gewählte Externalisierung einer »muslimischen Identität« hat jedoch gleichsam eine Kehrseite, die nicht aus dem Blickfeld geraten sollte, vor allem weil die meisten Frauen sie durchaus auch wahrnehmen. Trotz der

nahezu durchweg positiven Attribute, die die Frauen dem Kopftuch zuordnen, erleben sie es vor allem in Frankreich häufig als Symbol, das Diskriminierung provoziert und Hürden der sozialen Integration in sich birgt. Die positive Konnotation des Kopftuchs sollte in einigen Fällen sogar als eine Reaktion auf die vorwiegend negative Wahrnehmung in den Öffentlichkeiten beider Länder verstanden werden. An dieser Stelle ist es allerdings sinnvoll, eine erste Differenzierung zwischen dem Interviewmaterial in Deutschland und Frankreich vorzunehmen, die mit den verschiedenen nationalen Kontexten zusammenhängt. Der Umgang mit dem islamischen Kopftuch in beiden Öffentlichkeiten sowie generell die unterschiedlichen Traditionen des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in beiden Ländern haben auch eine Wirkung auf die Art und Weise, wie das Kopftuch von den jungen Frauen getragen, konnotiert und öffentlich eingefordert wird.

So erlebten die Frauen in Frankreich die Kehrseite ihrer öffentlichen Sichtbarkeit als Musliminnen deutlich bewusster als die deutschen Interviewten. Zumindest äußerten sie ein klares Bewusstsein über das negative Stigma, das diesem Symbol in der französischen Gesellschaft anhaftet. Die Diskriminierungserfahrungen und die allgemeine Skepsis gegenüber der Kopftuchpraxis scheint diese Frauen in eine ständige Position der Selbstverteidigung zu manövrieren. In einigen Fällen mündet dies in eine offensive Haltung, die sie dazu verleitet, geläufige Stereotype über Muslime umzukehren. Alle Frauen, mit denen ich in Frankreich gesprochen habe, erzählten von Schwierigkeiten, die sie hatten, nachdem sie sich für das Kopftuch entschieden haben. Jeweils mit ganz eigenen Geschichten haben dort alle eine oder mehrere Erfahrungen mit Diskriminierung gemacht. Die folgenden Zitate zweier Frauen aus Marseille vermitteln einen Eindruck solcher Erfahrungen:

»Sagen wir mal, dass ich glücklich in Frankreich war. Ich habe keinen Rassismus gesehen. Ich wusste nicht, was Rassismus bedeutet. Ich hatte Freundinnen, die mir darüber erzählt hatten, denn es ist klar, ich sehe nicht ganz französisch aus. Nein, ich wusste nicht, was das ist. Und an dem Tag, an dem ich mein Kopftuch anlegte, dann ... Ich kann Ihnen sagen, es so plötzlich zu spüren, war echt ein bisschen hart [...]. Na ja, ich sah, dass der Blick der Leute sich verändert hat. Vorher haben wir uns unterhalten ..., also ich hab' immer allen gesagt ... Ich hatte einen besseren Kontakt zu den Franzosen, also zu den Europäern vielleicht ... Doch diese Leute, vorher hab' ich keinen Rassismus bemerkt, doch von einem Tag auf den anderen sahen die mich anders an, sie rannten fast vor mir davon, als ob ich 'ne ansteckende Krankheit hätte.« (F., 32 Jahre, Hausfrau und Mutter von zwei Kindern, aktiv bei *JMF*, Marseille)

Eine andere Frau, die zuvor Wirtschaftswissenschaften studiert hatte, doch wegen der Probleme im Universitätsmilieu ihr Studium beendete, erzählte Folgendes:

»[U]nd dann, einmal gab es diese Bemerkungen mitten im Vorlesungssaal von einem Professor, der [sagte]: ›... ich akzeptiere keine Leute, die an der Uni herumlaufen ..., mit einem Tschador.« Einfach so, mitten im Vorlesungssaal, mitten in der Vorlesung ... Und dann, ein anderer Professor, zu dem ich vorher eine sehr gute Beziehung hatte, wir tranken manchmal sogar einen Kaffee zusammen, von einem Tag auf den anderen wollte der nichts mehr mit mir zu tun haben. Er vermied uns und so, und bei den Prüfungen war ich erstaunt über die Noten, die ich plötzlich bekam.« (N., 30 Jahre, Leiterin der muslimischen Frauengruppe *Ouverture* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Ungeachtet solcher persönlichen Diskriminierungserfahrungen, die im Prinzip alle jungen Frauen auf die eine oder andere Weise gemacht haben, war bei allen ein starkes Bewusstsein ausgeprägt über die »schlechte Presse«, die das Kopftuch in der französischen Öffentlichkeit gemeinhin bekommt. So vermengt sich die Reflexion über eine eher diffuse und allgemeine Diskriminierung mit ganz persönlichen Erfahrungen, die sie selbst insbesondere im Berufs- oder Universitätsalltag gemacht haben. Die Frauen neigten dazu, über die öffentlichen Kopftuchdebatten mit Ärger und Abneigung zu sprechen, einmal wegen ihres eigenen Wunsches, bedeckt zu bleiben, und auf der anderen Seite, weil sie sich generell als Teil einer diskriminierten muslimischen Gemeinschaft diskreditiert fühlen. Oft äußerten sie Unverständnis gegenüber der geläufigen Aufforderung, sich ihres Kopftuchs zu entledigen:

»Ich frage mich, ist es, weil es die Norm ist, sein Haar offen zu tragen, oder ist es, weil es Leute wirklich verärgert, wenn sie meine Haare nicht sehen? Ich kann das nicht verstehen, dass man einen Menschen nur nach seinem Äußeren bewertet.« (K., 24 Jahre, Psychologiestudentin, aktiv bei *JMF* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Diese kritische Haltung gegenüber dem äußeren Druck, »französisch, wie alle anderen« zu werden, hinterfragt die normative Dimension des französischen Ideals von republikanischer Staatsbürgerschaft, und zwar aus der Perspektive des Staatsbürgers selbst. Diese »interne« Kritik am dominanten Staatsbürgerschaftsverständnis wird später noch deutlicher werden, insbesondere wenn es um die (kulturellen) Selbstpositionierungen der jungen Frauen in der französischen Gesellschaft geht (siehe Kapitel 7).

Es scheint jedoch, dass die Erfahrung mit negativer Wahrnehmung und Diskriminierung die Entschiedenheit der Frauen nicht ernsthaft in Frage stellt oder gar ihr (Selbst-)Bewusstsein als muslimische Staatsbürgerinnen substantiell einschränkt. An einigen Stellen wird sogar deutlich, dass sie diese negativen Erfahrungen in etwas Positives ummünzen. Äußere Differenz, die überdies generell auf eine gewisse Skepsis stößt, zumindest aber Klassifizierungen hervorruft, scheint bei vielen Frauen eher den Wunsch nach Besonderheit zu bestärken, vor allem angesichts eines gesellschaftlichen Umfeldes, das jede

öffentliche Artikulation von nicht konformer Partikularität im Keim zu ersticken versucht. Dies mag auch erklären, warum einige der befragten Frauen auf ihre Stärke verwiesen, die sie letztlich aus ihrem Kampf um Anerkennung schöpften. Die stete Konfrontation mit einer kritischen oder auch ablehnenden Haltung, so schmerzhaft sie im Alltag sein mag, bestätigt zugleich die eigene Differenz, auf die diese Frauen nicht ohne einen gewissen Stolz verwiesen. Vor allem stärkt es den Eindruck, die gesetzte Norm besiegt, zumindest aber herausgefordert zu haben. So schilderten einige der Interviewten, die Erfahrung der Zurückweisung aufgrund ihres Kopftuchs habe sie in ihrem Kampf um Anerkennung eher gestärkt und – über Identitätspolitik hinaus – Gott näher gebracht:

»Am Anfang war es schwer. Der Blick der Anderen war sehr, sehr schwer. Aber ... ich habe es geschafft, mich selbst zu fragen: »Wie habe ich diese Entscheidung getroffen?« Ich fragte mich selbst: »Ist es, weil ich Gott gefallen will oder weil ich der Schöpfung gefallen will?« Und es war durch diese Frage, dass ich die Entscheidung getroffen habe. Es ist eine Pflicht.« (R., 24 Jahre, Hausfrau und Mutter von zwei Kindern, aktiv bei JMF, Marseille)

Eine andere Frau aus Marseille konkretisierte diesen Gedanken:

»Aber weißt du, das ist religiös, eher ... Je mehr die Menschen auf dich schauen, desto mehr, religiös gesprochen, desto mehr ..., wie soll ich sagen? Desto mehr zählt es für dich als eine gute Handlung, diese Blicke, mit denen die uns begegnen [...]. Was mich ermutigt hat, ist mein Glaube, es ist nur im Glauben, dass gesagt wird, je mehr die Leute auf dich schauen, je mehr die Leute auf dich blicken ..., und jeder Blick ... zählt als eine gute Handlung, denn es gibt keinen Grund, es gibt eine Gerechtigkeit ..., wir tun das für Allah, *subhanu ta'ala*, unseren Gott. Wir tun es für ihn, und er wird Gerechtigkeit bringen. Wir leiden nicht umsonst ..., aber wenn du den Glauben hast, kannst du das alles ertragen.« (F., 32 Jahre, Hausfrau und Mutter, aktiv bei JMF, Marseille)

Wie die Zitate dieser jungen Marseillerinnen bereits andeuten, existiert für die Frauen also jenseits der Anerkennungskämpfe, die sie innerhalb der französischen Gesellschaft ausfechten, jenseits des Wunsches nach Anerkennung im Diesseits, eine übergeordnete Kategorie der Anerkennung, die sich in der Suche nach Anerkennung durch Gott und auch mit Blick auf das Jenseits manifestiert. Dies relativiert zugleich politiktheoretische Konzepte von Anerkennung (etwa bei Taylor 1993 oder Honneth 1992), die sich ausschließlich auf den irdischen, gesellschaftlichen Bereich beschränken und dabei religiös motivierte Anerkennungsstrategien weitgehend unberücksichtigt lassen.

Damit ist bereits angedeutet, dass der Referenzrahmen dieser Frauen nicht allein die französische bzw. nichtmuslimische Öffentlichkeit ist, sondern auch

und vor allem eine göttliche Instanz, die sich auf Erden in der islamischen Gemeinschaft repräsentiert – so fragmentiert diese in der Praxis auch sein mag. Ihre ausdrückliche Gelassenheit gegenüber dem Druck der französischen Gesellschaft ist somit auch nur vor dem Hintergrund dieser Rückkoppelung an eine Gemeinschaft zu verstehen, die auch im alltäglichen Leben der jungen Frauen eine wesentliche Rolle spielt. Dies gewinnt eine zusätzliche Dimension, wenn man bedenkt, dass die Frauen nicht selten von anderen Muslimen oder auch von muslimischen Vereinen in ihrem Kampf um die gesellschaftliche Akzeptanz als Kopftuch tragende Muslimin unterstützt werden. Es scheint gar, als ob diese Frauen eine gewisse Vorreiterrolle im Kampf um öffentliche Repräsentation und gesellschaftliche Anerkennung des Islam eingenommen hätten – so zumindest noch vor der Verabschiedung des Gesetzes zur *laïcité*. Vor allem weil sie sich dem äußeren Druck, sich zu »entschleiern«, widersetzt haben, erlebten die Frauen im islamischen Umfeld nicht selten einen gesteigerten Respekt, teilweise sogar offenkundige Bewunderung. Weil in Frankreich das Kopftuchtragen in vielfacher Hinsicht zu einem Hindernis geworden ist, werden jene, die diesen Hürden standhalten, in einigen islamischen Organisationen oder Bewegungen nahezu zu Heldinnen stilisiert. Zumindest gelten sie als Modelle der »guten Muslimin«, die einen symbolischen Kampf um gesellschaftliche Anerkennung des Islam ausfechten – ein Effekt, den allerdings nicht alle Frauen gleichermaßen zu schätzen scheinen, wie das Zitat einer neunundzwanzigjährigen Krankenschwester aus Marseille verdeutlicht:

»Manchmal kam ich in der Moschee an, ohne Kopftuch. Ich hatte es in meiner Tasche, und in dem Moment, in dem ich ankam, legte ich es an. Die Leute ignorierten mich vorher fast ..., aber jetzt, wenn ich ankomme, das ist unglaublich, behandeln mich die Leute anders ... Manchmal sage ich mir: ›Aber das ist unglaublich.‹ Vielleicht ist das ja auch ziemlich scheinheilig.« (G., 29 Jahre, Krankenschwester, Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Die meisten Frauen schätzten jedoch den Respekt, den ihnen die muslimische Gemeinschaft entgegengebracht hat, nachdem sie sich für das Kopftuch entschieden haben. Vielfach betonten sie in diesem Zusammenhang auch die geläufige Einschätzung, das Kopftuch stelle einen Schutz vor männlicher Belästigung dar. Die mangelnde gesellschaftliche Anerkennung, die diese Frauen tagtäglich zu spüren bekommen, scheint sich also durch die Suche nach göttlicher Anerkennung und durch die reell erlebte Anerkennung im muslimischen Umfeld zu einem gewissen Grad zu kompensieren. Zugleich sind die Frauen einer stetigen Ambivalenz ausgesetzt zwischen ihrem Bewusstsein, durch das Kopftuch eine »bessere« Muslimin geworden zu sein, und den Einschränkungen, die ihnen dieses religiöse Symbol in der Öffentlichkeit im Alltag auferlegt.

Die interviewten Frauen in Frankreich konstruierten eine positive muslimische Identität, die sie durch das Kopftuch nach außen tragen, um in der französischen Gesellschaft als Muslime öffentlich sichtbar zu werden. Zugleich stellt ihr Kopftuch einen deutlichen Faktor der Distinktion von der übrigen Gesellschaft dar, insbesondere von jenen Elementen, die sie als moralisch bedenklich erachten. Insofern erhält das Kopftuch in Frankreich verschiedenartige Distinktionselemente, die auch und vor allem im Kontext seiner öffentlichen Stigmatisierung betrachtet werden müssen. Nilüfer Göle (2003: 817) hebt diesen Zusammenhang besonders deutlich hervor: »Die Frauen verwandeln die Verschleierung, ein Attribut des potenziellen öffentlichen Misskredits, in einen subalternen Vorteil.« Bemerkenswert dabei ist, dass die öffentliche Stigmatisierung des Kopftuchs und der Druck, sich einer gesetzten Norm zu fügen, exakt gegenteilige Effekte mit sich zu bringen scheinen. Wenngleich manche Frauen aus strategischen Erwägungen in einigen Situationen das Kopftuch abnehmen, so haben die Sanktionsmaßnahmen der französischen Öffentlichkeit sie keineswegs davon überzeugen können, sich in die »gemeinsame Welt« einzufügen und ihren Glauben nicht mehr öffentlich zu manifestieren.

Richtet sich der Blick hingegen auf Deutschland, so sind die positiven Attribute, die die Frauen dem Kopftuch zuschreiben, vor allem als Versuch zu deuten, sich von den ethnischen Konnotationen vom Islam ihrer Eltern zu distanzieren. Auch hier enthält das positiv konnotierte Bekenntnis zum Islam eine gegendiskursive Komponente, doch eher im Sinne einer Abkehr von den negativen Referenzen zum türkischen Hintergrund und zum Stigma des »Ausländers«, das sich damit verbindet. In Deutschland wird die positive Affirmation einer nach außen getragenen muslimischen Identität erst verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass diese jungen Frauen sich allein wegen des türkischen Hintergrunds ihrer Eltern zumeist als Außenseiter oder als »Ausländer« betrachten (siehe Kapitel 7). Ihre selbstverständliche Distanzierung zu Deutschland ist begleitet von einer selbstverständlichen Identifikation mit ihrem türkischen Hintergrund – wenngleich sie diesen durchaus einer reflexiven Kritik unterziehen.

Die Selbstidentifizierung als türkisch enthält jedoch kaum konkrete Inhalte. Das islamische Kopftuch akzentuiert im Zusammenspiel von ethnischen und religiösen Identifikationen die Distanz, die die Frauen von ihrem türkischen Hintergrund herzustellen versuchen. Es symbolisiert den Versuch, ethnische Grenzen durch eine »muslimische Identität« zu transzendieren. Daher sollte die positive religiöse Andersartigkeit, die die Frauen im Hinblick auf ihr Kopftuch hervorheben, mit ihren Erfahrungen einer negativ besetzten ethnischen Andersartigkeit in Bezug gebracht werden, die sie durch eine universale religiöse Identität zu überwinden versuchen. Ich werde diesen Punkt in Kapi-

tel 7 noch einmal aufgreifen, weil er einen Kernaspekt der nationalen Kontextualisierung der Diskurse dieser jungen Frauen bildet.

Auch in Deutschland implizieren die positiven Bedeutungen, die die jungen Frauen dem Kopftuch zuschreiben, freilich nicht, dass das Kopftuch auch immer positiv von der deutschen Mehrheitsgesellschaft aufgenommen wird. Dies war anhand der Diskursanalyse abzulesen, und es wird auch aus der subjektiven Perspektive der jungen Frauen deutlich. Wenngleich weitaus weniger ausgeprägt als in Frankreich, so sind auch für die Frauen in Deutschland mit dem Kopftuch einige Hürden verbunden, derer sie sich durchaus bewusst sind. Einige Berufe bleiben ihnen beispielsweise von vornherein verwehrt, und generell scheint das Kopftuch gewissen Karriereambitionen eindeutige Grenzen zu setzen. Interessanterweise sprachen jedoch nur wenige der Interviewten von eigenen negativen Erfahrungen, die sie mit dem Kopftuch gemacht hatten, bzw. taten sie dies in weitaus milderem Ton als jene in Frankreich. Vor allem die Frauen, die bereits Berufserfahrungen gesammelt hatten, äußerten ein gewisses Unbehagen: »Das ist eine Kategorie, also da gibt's 'ne Schublade, und da kommst 'rein, automatisch [...]« (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin)

Ein wesentlicher Unterschied zu Frankreich besteht aber darin, dass diese jungen Frauen im Schulalltag kaum mit direkten Sanktionen konfrontiert waren. So erwähnten sie im Prinzip erst Negativerfahrungen, nachdem ich sie ausdrücklich darauf angesprochen hatte. Episoden wie die einer jungen neunzehnjährigen Abiturientin, die mit neun Jahren begann, das Kopftuch zu tragen, verdeutlichen die Art von Ablehnung, mit der die Frauen in Deutschland konfrontiert worden sind:

»[E]ine Lehrerin hat das nicht so positiv angenommen, so eher, ob ich das mit Zwang machen würde oder nicht. Und danach wollte sie halt mit meiner Mutter reden, also jetzt allgemein mit meinen Eltern, und die kamen halt in die Schule, meine Eltern, und dann hat meine Lehrerin gefragt, warum sie jetzt spontan Kopftuch trägt, weil ich hatte ja das Thema davor nie angesprochen. Und dann habe ich halt gesagt, dass ich das freiwillig mache, weil, ich hab's halt bei den anderen Frauen gesehen, und das hat mich auch irgendwie gereizt. Und das wollte ich auch unbedingt machen, weil meine Eltern haben mir jetzt nicht gesagt, dass ich jetzt unbedingt mit neun das Kopftuch tragen muss oder so [...]. Und meine Lehrerin hat das irgendwie ironisch angenommen, und die hat gesagt, dass ich das vor Angst machen würde, weil jetzt meine Eltern dabei sind. Und dann nach 'ner Zeit lang, hat sie halt gemerkt, dass ich das freiwillig mache. Weil, ich könnte ja auch in der Schule das Kopftuch abmachen.« (Z., 26 Jahre, MTA, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Im Allgemeinen betonten die meisten Frauen allerdings, dass sie die deutsche Gesellschaft für ihre »tolerante« Haltung gegenüber dem Kopftuch schätzen würden. Anders als in Frankreich drückte sich bei diesen Frauen kein generel-

les Unbehagen gegenüber einer allgemein »islamfeindlichen« Umgebung aus. Allerdings bleibt anzumerken, dass die Frauen unter den gegenwärtigen Bedingungen möglicherweise zu einer etwas anderen Einschätzung gekommen wären – nachdem das Kopftuch auch hierzulande im gleißenden Licht der Medienöffentlichkeit stand und vor allem berufstätige Frauen mit Kopftuch mit Sanktionen zu rechnen haben. Sicher hätte auch ein anders fokussiertes Interviewsample, beispielsweise mit Juristinnen oder Lehrerinnen, ein anderes Bild ergeben. Dennoch bleibt vorerst im Hinblick auf die Selbstwahrnehmungen der jungen Frauen, als öffentlich sichtbare Muslime in der Gesellschaft zu interagieren, eine deutlich positivere und unbedarfte Einschätzung festzuhalten.

In beiden Ländern lässt sich beobachten, dass das Kopftuch bei der Identifizierung mit dem Islam ein Zeichen von persönlicher »Erleuchtung« bedeuten kann. Vor allem für jene Frauen, die ihren religiösen Lebensweg als einen Prozess von einer eher »unbewussten« zu einer aktiven und skriptural geprägten Version des Islam beschrieben, kann das Kopftuch eine solche symbolische Dimension gewinnen. So ist es durch das Anlegen des Kopftuchs, dass diese aktualisierte Form von Religiosität zum Ausdruck gebracht und äußerlich erkenntlich gemacht wird. Das Kopftuch anzulegen markiert einen entscheidenden Schritt im Leben dieser jungen Frauen, der zumeist mit einer recht klaren Vorstellung über die Konsequenzen einhergeht, die diese Entscheidung mit sich bringt. Die unangenehmen Folgen, wie erste Reaktionen aus dem Freundes- oder Familienkreis, Konsequenzen im Berufsalltag oder in Bildungsinstitutionen, werden letztlich dem Hauptziel der Externalisierung eines religiösen Bekenntnisses untergeordnet.

Ähnlich wie in Biografien von Konvertiten (vgl. Wohlrab-Sahr 1996) rekonstruieren einige der jungen Frauen ihren Lebensweg im Sinne eines polarisierenden *Vorher* und *Nachher*. So erscheint die Zeit, bevor das Kopftuch getragen wurde, zumeist als düster, während die Zeit danach als ein Weg ins Licht gedeutet wird. Einige Frauen scheinen dabei sogar die Spuren ihrer eigenen Vergangenheit verwischen zu wollen, wie das folgende Zitat einer neunzehnjährigen Auszubildenden aus Berlin besonders deutlich macht:

»Zu den Freunden, die noch Bilder von mir haben, auf denen ich offen bin, sage ich: ›Schmeißt die weg, zerreißt sie, weil das bin ich mehr, weil ich bin eine Andere geworden.‹ Und das eine Bild, was ich nicht zerrissen habe, das soll mich immer an ... Dings erinnern, an die Tage erinnern, und dass ich voller Stolz jetzt sagen kann: ›Ich bin jetzt ein guter Moslem geworden.‹« (G., 19 Jahre, Auszubildende als Einzelhändelskauffrau, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Wie Nadine Weibel (2000: 62f.) in ihren Beobachtungen über die Praxis der Verschleierung in Europa bemerkt, ähneln solche Erfahrungen dem, was die

Ethnologie häufig als *rites de passage* beschreibt, gekennzeichnet durch die Prozesse der »Trennung«, der »Erwartung« und schließlich der »Aggregation«. Diese Prozesshaftigkeit tritt in den Beschreibungen vieler junger Frauen ganz deutlich hervor. So betonten einige, sie hätten ihr Ziel, eine »gute Muslimin« zu werden, noch nicht gänzlich erreicht, wenngleich sie das Kopftuch als einen entscheidenden Schritt dorthin erachten würden. Andere konkretisierten dies, indem sie von »kleinen Makeln« sprachen, die es noch zu überwinden gelte. Der Prozess, eine »gute Muslimin« zu werden, ist also mit einem starken Impetus einer konstanten Arbeit am Selbst und einer entsprechenden Selbstreform gekoppelt, die die Frauen für wichtig erachten. Diese Arbeit am Selbst kann verschiedene Formen annehmen, in jedem Fall hat sie aber einen deutlich repetitiven Charakter. Sie geht einher mit der Einübung gewisser Praktiken, wie beispielsweise dem regelmäßigen Ausführen des Gebets (hierzu Jouili 2005), dem konsequenten und bewussten Fasten an Ramadan etc. So sind es neben dem Kopftuch eine Reihe von weiteren Praktiken – teilweise bewusst eingeübt, teilweise intensiviert oder internalisiert –, die beim Prozess, eine fromme Muslimin zu werden, einen zentralen Stellenwert einnehmen. Dabei steht die »Selbstdisziplinierung« zum Erlernen oder Verinnerlichen religiöser Praktiken im Vordergrund des Islamisierungsprozesses (vgl. Jouili 2005). Auf der Diskursebene habe ich vor allem bei jenen Frauen, die ich in der Phase der Suche nach einem korrekten islamischen Lebensstil ansiedeln würde, im Verlauf des Gesprächs und im Rahmen meiner Feldforschungen eine gewisse »Sakralisierung des Alltags« (Gabriel 1992: 102ff.) beobachten können, die sich beispielsweise in der häufigen Verwendung religiöser Phrasen (wie *il-hamdu-li'llah*, *in'cha-allah*, *bismi'llahi* etc.) äußerte. Einige Frauen unterbrachen auch das Gespräch, um ihr Gebet auszuführen.

Der Schritt, sich für ein frommes Leben zu entscheiden, ist je nach Lebensweg ganz unterschiedlich motiviert. Die oben zitierte junge Berlinerin markierte beispielsweise den Wendepunkt ihrer religiösen Biografie und ihre Wahl, einen »islamischen Lebensweg« einzuschlagen, nachdem sie 1999 die schweren Erdbeben in der Türkei erlebt hatte, die sie als »Zeichen von Allah« deutete (G., 19 Jahre, Auszubildende zur Einzelhandelskauffrau, Mitglied bei IGMG, Berlin). Sie schilderte ihre Gedanken, die ihr in jenem Moment kamen, in dem sie dachte, sie müsse sterben, folgendermaßen:

»Ich hab' auch richtig angefangen zu weinen. Und ich dachte, wenn ich jetzt sterbe, wenn ich jetzt sterbe, komm' ich glatt in die Hölle. Ich meine, ich hab' da Musik gehört und hab' eine geraucht, und einen Tag davor habe ich glatt mit meinem Freund rumgemacht [lacht], irgendwie. Halt diese Sachen kamen da halt in mir hoch so. Das waren zwar nur 'n paar Minuten, aber diese paar Minuten, die waren ziemlich krass. Ich hab' da einfach nur, ich hab da einfach nur geweint. Und bei uns ist es so, dass also kurz bevor du stirbst, musst du ..., also ein Moslem muss kurz ..., also mit sei-

nem letzten Atemzug so 'nen Satz sagen, damit er überhaupt in den Himmel kommt, und ich wusste nicht einmal diesen einen Satz, den hab' ich völlig vergessen. Als ich ein kleines Kind war, habe ich den mal gelernt.«

So kann die Konfrontation mit dem Tod oder die Auseinandersetzung mit einer persönlichen Krise die Hinwendung zum Islam und die Frömmigkeit verstärken oder erst auslösen (siehe auch Nökel 2002: 105f.). Ein anderes häufiges Motiv ist die Erkenntnis, selbst ein Defizit an religiösem Wissen zu haben. Eine Frau in Marseille erzählte beispielsweise, dass sie erst bewusst begonnen habe, den Islam zu praktizieren, nachdem eine Kommilitonin von den Zeugen Jehovas sie nach der Bedeutung des Ramadan gefragt hatte (U.-L., 30 Jahre, Leiterin einer muslimischen Frauengruppe, Marseille, unaufgezeichnetes Interview). Die Erfahrung, bei der Antwort auf diese »einfache Frage« ins Stocken geraten zu sein, motivierte sie zunächst, Versäumtes nachzuholen und ihre »Ignoranz« (ebd.) durch Wissensaneignung zu kompensieren. Dabei habe sie die »Schönheit des Islam« erkannt und eine »Kohärenz, die ich bei der Vermittlung meiner Eltern nicht entdecken konnte« (ebd.).

Blickt man auf die Beschreibungen im Einzelnen, so wird dennoch deutlich, dass es nahezu in allen Fällen eine gewisse Disposition zum Islamisierungsprozess gegeben hat und dass es sich trotz der Prozesshaftigkeit um eine recht deutliche Kontinuität handelt. In diesem Sinne würde ich auch nicht bestätigen, dass der Islam ein zufälliges und rein identitätsstiftendes Element in der Biografie einnimmt, das jederzeit durch etwas Anderes ersetzt werden könnte. Obwohl die Frauen ihren religiösen Lebensweg selbst zuweilen als eindeutige Wende von »Ignoranz« zu »Erleuchtung« beschreiben, so würde ich nicht von einem plötzlichen »coming out« als Muslimin sprechen. Vielmehr scheint es sich um einen Wandel in der Art, den Islam zu praktizieren, zu handeln, der bei einigen, allerdings durchaus nicht bei allen Frauen, einen biografischen Wendepunkt markiert. So bleibt bei der Interpretation einer unvermittelten Islamisierung zumindest die Frage offen, warum die jungen Frauen aus dem vielfältigen Repertoire aus Identifikationselementen ausgerechnet den Islam auswählen und nicht etwas Anderes, wenn nicht eine gewisse Disposition vorhanden war. Diese Interpretation ist freilich insofern entscheidend, als ich mich hier von den Ergebnissen der meisten anderen Untersuchungen zum Phänomen der »Re-Islamisierung« bei jungen Muslimen abgrenze und den Islam dieser Frauen nicht ausschließlich als ein Merkmal von Identitätspolitik deute. Die Hinwendung zum Islam – so vielfältig und teilweise widersprüchlich sie sich in der Praxis gestalten mag – basiert in allen Fällen auf einem recht ausgeprägten Traditionsbewusstsein und einer Verwurzelung in einer Diskurstradition, die nicht mit einer bloßen imaginierten Gemeinschaft verwechselt werden kann. So ist auch der prozesshafte Cha-

rakter der Religiosität nicht voreilig als Ausdruck eines Individualisierungsschubes bei jungen Muslimen zu deuten.

In diesem Sinne würde ich auch das islamische Kopftuch dieser jungen Frauen nicht auf seinen identitätsstiftenden Charakter reduzieren, der zur Selbstidentifizierung innerhalb der französischen bzw. deutschen Öffentlichkeit dient. Wenngleich dies kein unwesentlicher Faktor ist, kommt dem Kopftuch auch eine innerhalb von Kämpfen um die Interpretation und Reform von Tradition angesiedelte Dimension zu. Es geht dabei vor allem um die Tugend der weiblichen Sittsamkeit, die für die Frauen den Motor für ihre Suche bildet, eine tugendhafte Muslimin zu werden. Dieser Prozess ist mit einer ständigen Arbeit am Selbst verbunden, einer konstanten Selbstreform und Selbstdisziplinierung, die sowohl auf der Aneignung und Intensivierung religiösen Wissens als auch auf der Einübung religiöser Praktiken beruht. Denn obwohl die Frauen sich positiv zu ihrer offenkundigen Andersartigkeit äußern und bekennen, war der Entscheidung, sich zu bedecken, in all ihren Biografien ein Prozess vorausgegangen, zunächst an sich selbst zu arbeiten, sich selbst zu disziplinieren, um sodann imstande zu sein, die eigene Andersartigkeit positiv zu besetzen.

Die Vorstellung von einer guten Muslimin basiert auf der Menge und Art des angeeigneten Wissens und auf der Fähigkeit darüber zu reflektieren, was es heißt, eine tugendhafte Muslimin zu sein. Diese Formen von Selbstreflexivität sollten keineswegs gleichgesetzt werden mit einer »Modernisierung« im Sinne eines autonomen und selbstreflexiven Umgangs mit Religion, also mit einem Säkularisierungsprozess, verstanden im Sinne von Individualisierung. Ich würde sie, im Gegenteil, als Ausdruck einer vitalen Tradition bezeichnen, die durch Kontinuität und Reflexion lebendig gehalten wird und nur durch ständige Rückbindung an eine Gemeinschaft möglich ist. So basiert die Vermittlung und gleichzeitige Redefinition von Traditionen auf ganz bestimmten Dispositionen, über die alle Frauen durch ihre Erziehung und ihr Elternhaus verfügen, seien die Eltern auch noch so »westlich«, »kemalistisch« oder »französisch« orientiert. Es handelt sich um internalisierte und inkorporierte Praktiken wie beispielsweise die Vermeidung von Schweinefleisch, dem Fasten, dem Gebet oder den Besuchen von Korankursen in früher Jugendzeit. Charles Hirschkind (2001) zeigt, wie gerade das vermeintlich stumpfsinnige Einüben von gewissen, als banal erachteten Praktiken zu einer Verfestigung von Religiosität und einer Internalisierung von Normen führen kann. Es ist also gerade nicht mit einer Ablösung von der Religion verbunden, sondern dient als Bestätigung und Verfestigung der Bedeutung von Religion für den Alltag.

Der reflexive Impetus bei der Aneignung gewisser Praktiken, wie auch dem Kopftuch, sollte also nicht überschätzt oder voreilig als Ausdruck eines Angleichungsprozesses an westliche Säkularisierungsnormen verstanden wer-

werden. Der Aspekt der weiblichen Sittsamkeit, den die Frauen allesamt mit der Praxis des Kopftuchtragens assoziierten, wird diesen Gedanken konkretisieren.

Das Kopftuch als Ausdruck weiblicher Sittsamkeit

Indem sie sich auf die im Koran festgelegte Bedeutung des Kopftuchs beriefen, unterstrichen die Frauen häufig, dass eine muslimische Frau ihre Sittsamkeit gegenüber unbekannten Männern zu bewahren hätte, da »die Aura von Frauen stärker ist als die von Männern«, wie es eine zweiunddreißigjährige Hausfrau und Mutter zweier Kinder aus Berlin formulierte (M., 32 Jahre, Mitglied bei IGMG, Berlin). Ähnlich wie Saba Mahmood (2001; 2004) in ihrer Studie zu Frauengruppen in ägyptischen Moscheen betont, habe auch ich bei meinen Interviewpartnerinnen den Aspekt der weiblichen Zurückhaltung und Bescheidenheit (*modesty*) als ein wesentliches Motiv für die Bedeckung beobachtet. Damit gewinnt das Kopftuch eine weitere Bedeutung, die über das Moment der Identitätsstiftung hinausreicht. Es dient hier als ein Attribut, die »weiblichen« Elemente des Reizes und der Verführbarkeit im öffentlichen Raum unsichtbar werden zu lassen. Oft unterstrichen die Frauen, die Kopfbedeckung diene dazu, den mit Weiblichkeit assoziierten Körper zu verdecken, und ermögliche es daher, zum »Inneren« der Person vorzudringen. Den Männern hingegen schrieben sie diese Form von äußerlicher Attraktivität und körperlichen Reizen zumindest auf Anhieb nicht zu. In ihrer Darstellung übernehmen Männer den Part des Verführers, dem es durch Verdrängung weiblicher Reize im öffentlichen Raum Einhalt zu gebieten gilt.

Dabei neigten die Frauen auch recht deutlich zu biologistischen Geschlechterzuschreibungen und wiesen Männern und Frauen recht unbedarft natürlich bedingte und göttlich gegebene Rollen zu. So sprachen sie nicht selten von gottgewollten Unterschieden zwischen den Geschlechtern und reproduzierten auf diese Weise ein Schema, das den Körper mit Weiblichkeit und den Geist und Verstand mit Männlichkeit assoziiert (vgl. Butler 1990). Vor allem die Frauen mit akademischer Ausbildung und jene, die viel Wert auf Bildung und Wissen legten, betonten, wie wichtig es für sie sei, als intellektuelles Wesen, befreit von Körperlichkeit wahrgenommen zu werden. Während sie den Versuch artikulierten, die Dichotomie zwischen Körper und Geist bzw. Verstand zu überwinden, indem sie ihren weiblichen Körper öffentlich unsichtbar machen, um auf diese Weise dem Geist näher zu kommen, verstärkten sie diese Dichotomie jedoch genau genommen mit Kleidercodes, die ausschließlich der weiblichen Sphäre vorbehalten sind. Das Kopftuch soll also das Weibliche unsichtbar machen und in diesem Sinne die Funktion eines tieferen »inneren Schleiers« nach außen unterstützen, bildet jedoch selbst ein eindeutiges Symbol von Weiblichkeit, da es ausschließlich für die weibliche

Sphäre bestimmt ist. Zudem setzt der Versuch, zum Geist und Verstand, also zur nobelsten Eigenschaft einer Person zurückzukehren, indem man seinen weiblichen Körper unsichtbar zu machen versucht, eine Essenz voraus, die für die Reproduktion und Verfestigung der Kategorie *Geschlecht* selbst verantwortlich ist (hierzu Butler 1990: Kap. 1). Auf diese Weise reproduzieren die meisten Frauen einen Diskurs, der eine Polarität zwischen den Geschlechtern zumindest aufrechterhält, wenn nicht verstärkt, wenngleich dieser Diskurs von einigen Widersprüchlichkeiten durchdrungen ist.

Die Idee von der religiösen Pflicht, gerade im öffentlichen Raum seine Weiblichkeit zu verbergen, macht einen weiteren markanten Widerspruch zum öffentlichen Diskurs klar. Hier wird deutlich, dass es für die Frauen nicht möglich ist, in bestimmten Zusammenhängen ihr Kopftuch abzulegen, wie es politische Autoritäten häufig leichtfertig forderten, sondern dass dem Kopftuch gerade diese öffentliche Funktion zukommt. Das Kopftuch gehört gerade nicht in den »privaten« Bereich, wie es die Mehrheitsgesellschaft einfordert, sondern seine Funktionen haben primär öffentlichen Charakter. Die weibliche Kopfbedeckung im Islam ist für diese Frauen weniger eine Frage von Interpretation, sondern ein Dogma, das eine »gute Muslimin« konsequent und vor allem im öffentlichen Leben zu befolgen hat.

So wird der »heilige«, öffentlich unsichtbare Körper dem »ästhetischen« Körper gegenübergestellt. Diese Unterscheidung ist oft von einem polarisierenden Diskurs gekennzeichnet, der – unter umgekehrten Vorzeichen – dem dominanten Diskurs von der »unterdrückten Kopftuch tragenden Muslimin« ähnelt. So gruppieren die Frauen »echte«, sprich bedeckte Musliminnen, und andere, die »offen« sind (eine gängige Bezeichnung in den Diskursen der jungen Frauen). Dieses Schema lässt selten Zwischentöne zu, weil bereits »offen«, also unbedeckt zu sein, eine symbolische Nacktheit bedeutet und die Gefahr in sich birgt, gegen das islamische Prinzip von weiblich definierter Sittsamkeit zu verstoßen: »[A]uch wenn man jetzt so angezogen ist, da gibt es im Islam so Regeln, es soll nicht eng sein und nicht durchsichtig. Wenn man jetzt im Islam was Durchsichtiges oder was Enges anhat, dann ist man sozusagen nicht angezogen«, wie es eine zweiundzwanzigjährige MTA in Berlin ausdrückte (R., 22 Jahre, MTA Mitglied bei *VIKZ*, Berlin). Bedeckt zu sein symbolisiert somit, von den Verlockungen der Verführung befreit zu sein, während die unbedeckte Frau mit symbolischer Nacktheit assoziiert wird. Bei einigen Frauen klang in dieser Hinsicht bisweilen auch ein Ton der Überlegenheit an. So ergibt sich aus den Beschreibungen der jungen Frauen über die Vorteile des Kopftuchs und das Verhüllen des weiblichen Körpers eine Selbstrepräsentation, die die Bilder weitgehend umdreht, die in der deutschen bzw. französischen Öffentlichkeit über den Charakter der Ungleichheit des Kopftuchs vorherrschen. Vor allem in Frankreich war die Kritik der Frauen an den Einschränkungen, sich öffentlich bedecken zu dürfen, bisweilen von einer

stereotypisierten Wahrnehmung der übersteigerten Zurschaustellung von Sexualität und Weiblichkeit begleitet. Die Einschätzung, durchweg ungerecht und mit verschiedenen Maßen behandelt zu werden, kann also zur Reproduktion von Stereotypen unter umgekehrten Vorzeichen führen:

»Die Leute sehen immer nur den Körper, den Körper, den Körper, und das ist manchmal wirklich herabwürdigend. Man sieht immer nackte Frauen in der Werbung, immer nackte Frauen ..., und das stört niemanden. Ich meine, jemand, der in der Straße mit durchsichtigen Kleidern läuft, stört niemanden ... Und warum kann eine Frau, die versucht sittsam zu sein ...? Ich meine, ich verstehe das nicht, wie das jemanden stören kann. Echt, ich hab' Schwierigkeiten, das zu verstehen.« (K., 24 Jahre, Psychologiestudentin, aktiv bei *JMF*, Marseille)

Hier schimmert ein bekanntes Motiv des Feminismus durch. So stellt die Kritik an der Reduktion der Frau auf ihren Körper, an medialer sexueller Vermarktung und »Objektivierung« eine Klammer zwischen frommen Musliminnen und feministisch orientierten Frauen dar (vgl. Räthzel 1996: 202). Trotz einiger Übereinstimmungen scheinen fromme muslimische Frauen bei den meisten Feministinnen in beiden Ländern allerdings auf keinerlei Sympathien zu stoßen. Corinna Trogisch (2005: 217) beobachtet entsprechend:

»Statt die tatsächlich begonnene, wenngleich begrenzte Bedeutung des Kopftuchs, die fortschreitende Ausdifferenzierung islamistischer Bewegungen und deren interne Konflikte zum Ansatzpunkt eigenen Handelns zu machen, wurde von vielen Feministinnen die konservativste Deutung des Kopftuchs wieder und wieder beschworen und reproduziert.«

Trotz ähnlich gelagerter Kritik an der öffentlichen Sexualisierung des weiblichen Körpers gelangen die muslimischen Frauen allerdings zu recht divergenten Schlussfolgerungen. Anders als in vielen feministischen Ansätzen geht es den jungen Frauen nicht darum, Geschlechterdichotomien und -konstruktionen aufzubrechen, indem sie die Norm generell hinterfragen. Vielmehr scheinen sie den binären Schemata zumeist durch einseitige Züchtigung der Frau zu entkommen. Der Hauptgrund für die Antipathie vor allem französischer Feministinnen gegenüber Kopftuch tragenden Musliminnen scheint mir allerdings vor allem im traditionell säkularen bis antireligiösen Impetus zu liegen, der liberalen feministischen Idealen zugrunde liegt (vgl. Mahmood 2004).

Während vor allem in Frankreich der öffentliche Diskurs das Recht »nackt zu sein« als emanzipatorische Errungenschaft und als Zeichen von Freiheit begreift, deuten diese Frauen es als einen Ausdruck von weiblicher Unterdrückung. Daraus folgt nicht selten eine recht polarisierende Gegenüberstellung von der »reinen« und »sittsamen« muslimischen Frau und der »unterdrückten« französischen Frau. Dieser Blick ist dem dominanten Dis-

kurs nicht ganz unähnlich, besonders weil er sich auf Äußerlichkeiten reduziert und daraus Schlüsse auf Charaktereigenschaften, teilweise sogar auf Gesellschaftsordnungen zieht:

»[W]ir sind nicht gezwungen, den Medien zu gehorchen. Wir sind nicht gezwungen, zum Beispiel wie Claudia Schiffer auszusehen, weil unsere Männer das nicht sehen ... In dem Moment, in dem du eine muslimische Frau bist ..., was sieht er? Er sieht, dass ich meine Religion gut praktiziere, er sieht, dass ich meine Kinder gut erziehe, nach dem Islam ..., und das war's.« (F., 32 Jahre, Hausfrau und Mutter, aktiv bei *JMF*, Marseille)

Aus der Verteidigungsposition heraus, in der die Frauen sich aufgrund der öffentlichen Verachtung des Kopftuchs befinden, erwächst nicht selten eine Art verkehrtes Spiegelbild dessen, was mehrheitlich in Kopftuch tragende Frauen hineingelesen wird. Dieses Gegenbild ist vor allem das einer ausgenutzten und obsessiv sexualisierten »westlichen« Frau, wie es das nachfolgende Zitat der Leiterin einer muslimischen Frauengruppe in Marseille illustriert (N., 30 Jahre, Leiterin der muslimischen Frauengruppe *Ouverture* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille):

»Ich würde in Bezug auf nichtmuslimische Frauen sagen, dass die Frau im Westen bedauerlicherweise ausgenutzt wird [...]. Es ist nicht die Frau selbst, die zählt, sondern nur ihr Körper ... Ich meine, intellektuelle Frauen und was man so von ihnen sieht ... Werden solche Frauen unterstützt? Nein, sie werden mit Hindernissen konfrontiert.«

Die Frauen unterschieden nicht allein zwischen äußerer und innerer Schönheit. Ihnen ist auch daran gelegen, diese »innere« Schönheit nach außen zu tragen, sie sichtbar zu machen und so die Reduzierung auf äußere Schönheit in Frage zu stellen. Das Kopftuch wird auf diese Weise zum Mittel, um unsichtbare Merkmale, also innere Werte und Tugenden, so vor allem Frömmigkeit und Sittsamkeit, äußerlich sichtbar zu machen. Bei einigen Frauen markieren die eigene Hinwendung zur »inneren« Schönheit und die Abwendung von Äußerlichkeiten den entscheidenden Schritt zur guten Muslimin, wie es beispielsweise die zuvor zitierte zweiunddreißigjährige Mutter aus Marseille deutlich zum Ausdruck brachte:

»Natürlich, es ist normal zu zeigen, dass man hübsch ist, dass man ... Später habe ich verstanden, dass du genau das nicht zeigen sollst. Es gibt keinen Grund dafür, der ganzen Welt zu zeigen, dass du hübsch bist und dass du ... Entschuldigung, wenn ich vulgär bin, aber dass du enorme Titten hast [...]. Es genügt, wenn du es deinem Mann zeigst und dass du es selbst siehst. Es gibt keinen Grund ..., das ist eine intime Angelegenheit. Das sind Sachen, die man schützen soll. Also wenn ich

solche Frauen sehe ..., für mich sind das Sklavinnen, Modesklavinnen. Das sind Sklavinnen des Mannes, des männlichen Blickes. Die sind, also für mich sind die nicht glücklich. Die können doch gar nicht mehr natürlich sein.« (F., 32 Jahre, Hausfrau und Mutter, aktiv bei *JMF*, Marseille)

Interessanterweise suggeriert diese Frau mit ihrer Aussage, dass sie letztlich besser wisse, was den Franzosen entgehe: nämlich, dass die vermeintliche Freiheit, den weiblichen Körper äußerlich zur Schau zu stellen, letztlich ein Zeichen von Unfreiheit darstelle. Solche Beobachtungen offenbaren erstaunliche Analogien zum dominanten Diskurs, der den verhüllten Frauen unterstellt, sie seien letztlich unfrei, selbst wenn sie dies nicht merken würden. Die vermeintliche Freiheit, der Sexualität eine öffentliche Rolle zuzuschreiben, wird als Zeichen einer Zwanghaftigkeit entlarvt, die Analogien zur vollständigen Tabuisierung von Sexualität in der Öffentlichkeit aufweist. Der Mechanismus, den Islam scherenschnittartig als Quelle dichotomer und exklusiver Standards gegenüber einem ausufernden westlichen Lebensstil zu deuten, scheint in Frankreich nicht zuletzt aufgrund der eindeutigeren Zurückweisung des Kopftuchs aus öffentlichen Räumen stärker vertreten zu sein als in Deutschland. Hier entsteht ein Duplizierungseffekt, der zu einer Art »hyperdiscourse« (Salvatore 2001) über den Islam führt, der sich in Massenmedien verbreiteten Stereotypen bedient.

Aus dieser bewussten Abgrenzung vom Mehrheitsdiskurs und der Umkehrung dominanter Ideologien lässt sich möglicherweise auch erklären, warum die Frauen immer wieder betonten, dass sie das Kopftuch als einen Akt der Befreiung empfänden, ganz im Gegensatz zur vorherrschenden Meinung, es schränke ihre Freiheit ein. So fühlen sie sich einerseits förmlich davon »befreit«, bestimmten Modestandards zu folgen, auf der anderen Seite greifen sie ein aus islamischen Gesellschaften bekanntes Argument auf, dass das Kopftuch ihnen einen größeren Spielraum gewähren würde, sich frei im öffentlichen Raum zu bewegen und dabei keine Scheu vor männlichen Kontakten zu haben. Eine neunzehnjährige Lehrerin des *VIKZ* aus Berlin drückte dies folgendermaßen aus:

»Ich würde sagen [lacht], also wenn ich zum Beispiel offen wäre, also ohne Kopftuch, würde ich ja zum Beispiel im Sommer, vielleicht Spaghettiträger, also ich habe ja nichts gegen Spaghettiträger, aber trotzdem dann weiß ich nicht, dann würde ich ja nicht ... Jetzt kann ich mich ja viel freier bewegen, das würde ich gar nicht machen können, die Männer würden mich immer angucken und so. Das mag ich nicht. Das ist ja auch der Grund, warum sich die Frau bedecken soll, damit sie von den Blicken und den ..., wie soll ich sagen, ... von den Belästigungen frei ist.« (E., 19 Jahre, Lehrerin bei *VIKZ*, Berlin)

Anstatt also aus dem öffentlichen Raum ausgeschlossen zu sein, empfinden die Frauen ihr Kopftuch als ein Mittel, das ihnen diesen Ausschluss erspart und ihnen eine unbeschwerte Interaktion mit der Gesellschaft erst ermöglicht. Das Kopftuch wird hier paradoxerweise zu einem Medium für eine offenere Beziehung mit der männlichen Öffentlichkeit, weil mit der Bedeckung der Frau bestimmte Tabus von vornherein geklärt zu sein scheinen, die mit einem eindeutigen Verhaltenskodex verbunden sind. So hoben eine Reihe von Frauen hervor, dass ihnen das Kopftuch den unbefangenen Kontakt zu Männern erst ermöglicht hätte, weil auf diese Weise bestimmte Regeln, wie beispielsweise sexuelle Enthaltsamkeit oder (weibliche) Sittsamkeit, kodifiziert seien. Das Zitat einer vierundzwanzigjährigen Literaturstudentin aus Marseille macht diesen Zusammenhang recht deutlich:

»Vorher konnte ich die Jungs nicht ausstehen. Sie haben immer versucht, näher zu mir zu kommen, aber ich habe mir gesagt: »Die Jungs nutzen dich nur aus. Wenn sie näher kommen, dann nur, weil sie dich ausnutzen wollen.« Aber als ich begann, es zu tragen, wurde ich offener. Ich begann Freunde zu haben, die Jungen waren. Ich bekam plötzlich ein Interesse, den anderen kennenzulernen. Also, das hat eine Rolle gespielt. Die Jungs kamen natürlich trotzdem noch zu mir und sagten mir nette Dinge und so. Aber wenn sie merken, dass man wirklich, also dass man es nicht nur einfach so trägt, sondern dass man wirklich glaubt und dass man keinen Freund haben möchte, also keine Beziehungen ..., ich meine Beziehungen schon, aber keine Küsse und so ..., also das sollte man nicht machen, das ist verboten ..., aber weißt du, dann lassen sie dich in Ruhe. Und für mich war das ein Vorteil, denn im Vergleich zu meinen anderen Freundinnen, wenn ein Junge versuchte, sich ihr zu nähern, selbst wenn sie ihm zeigt, dass sie keine Beziehung mit ihm haben möchte, insistiert er immer, und das nervt. Aber bei mir, wenn ich sie ablehne, akzeptieren sie das. Also für mich war das wirklich ein Vorteil.« (D., 24 Jahre, Literaturstudentin, aktiv bei *JMF*, Marseille)

Hier wird noch einmal deutlich, dass die Frauen – anstatt möglicherweise das »schlechte Verhalten« der Männer zu hinterfragen – einseitig Strategien für die Frau entwickeln, um der »ungebändigten männlichen Lüsternheit« zu entkommen. Damit entsprechen sie in gewissem Maße einem Vorwurf, der häufig aus den Reihen der Kritiker einer Islamisierung unter jungen Menschen in europäischen Einwanderungskontexten (z.B. Amara 2004; Kelek 2005) vorgebracht wird. Diese beanstanden, allerdings häufig auf allzu generalisierende und pauschalierende Weise, der Islam (an sich) würde nicht nur auf einer segregativen und biologistisch orientierten Vorstellung von Geschlechterrollen basieren, so vor allem auf einer essentialistischen Konstruktion von männlichen Charaktereigenschaften, sondern mache auch einseitig die Frau für die Verführbarkeit des Mannes verantwortlich.

Es bleibt allerdings zu betonen, dass die Art und Weise, wie die Frauen sich bedecken, dieses binäre Schema eigenhändig relativiert und dadurch Interpretationskämpfe wieder in die Praxis einführt. Denn die Frauen haben keineswegs eine einheitliche Version, das Kopftuch zu tragen oder islamische Kleidernormen zu befolgen. Indem sie selbst ästhetische Elemente mit islamischen Kleidervorschriften verbinden, sich beispielsweise stark schminken, hohe Absätze oder auch körperbetonte Kleidung tragen, setzen sie eine klare Grenzlinie zwischen der bedeckten, »reinen« Muslimin und der unbedeckten und daher verführerischen Frau selbst außer Kraft. Daher unterschieden insbesondere die befragten Musliminnen in Deutschland, wo wegen des vergleichsweise offenen Umgangs mit dem islamischen Kopftuch mehr Spielraum für Variationen gegeben ist, zuweilen zwischen einer für richtig und einer für falsch gehaltenen Art, das Kopftuch zu tragen.

Die »falsche« Weise kann einerseits die »traditionelle« Art des Kopftuchs sein, wie die Frauen es vielfach auch von ihren Müttern kennen (vgl. auch Gaspard/Khosrokhavar 1995: 34). In diesem Fall scheint das Kopftuch auch als Marker einer volkstümlichen Gesellschaftsklasse zu funktionieren und als Ausdruck einer »eingewanderten Tradition«. Die Verurteilung dieser Version als »falsch« verdeutlicht ein Spannungsfeld, das sich aus den unterschiedlichen Islamversionen der jungen Frauen und jenen ihrer Eltern ergibt. Es handelt sich hier nicht allein um ein migrationsbedingtes Phänomen, sondern um eines, für das bereits in islamisch geprägten Gesellschaften schon recht früh der Begriff »new veiling« geprägt wurde (vgl. Macleod 1991; Göle 1996). Die »neue« Version der Verschleierung (bei der kein Haar zu sehen sein sollte) ist oft verbunden mit dem Ziel, das Leben einer sitzamen Muslimin zu leben, das sich auf die Aneignung sozialer Güter ausrichtet. Die herkömmliche Version des Kopftuchs wiederum kann am ehesten als Ausdruck eines patriarchalisch geprägten Brauchs interpretiert werden, den die erste Generation von muslimischen Einwanderern in Europa zumeist zu konservieren versuchte, weil er als »Heimattradition« verstanden wurde, den man in der »Fremde« nicht aufzugeben bereit war.

Die »falsche« Art kann aber auch die ästhetisierte Version des Kopftuchs sein. Während die strikte Form der Verschleierung insgesamt unauffällige und den gesamten Körper bedeckende Kleidung einschließt, wurden jene Frauen, die ästhetische Elemente mit der Praxis des Kopftuchtragens kombinieren, von meinen Gesprächspartnerinnen nicht selten verurteilt. Ästhetisierte Kopftuchträgerinnen wurden bezichtigt, »mit der Religion zu spielen, was aber nicht erlaubt ist« (F., 16 Jahre, Auszubildende zur Sekretärin, Mitglied bei *JGMG*, Berlin), wie es eine sechzehnjährige Auszubildende aus Berlin formulierte. Durch die Abgrenzung zu den »falschen« Kopftuchträgerinnen manövrieren sich die Frauen zugleich auf die »richtige« Seite und verdeutlichen ihr eigenes Maß an Sittsamkeit. Auf der anderen Seite stören die »falsch« Be-

deckten zugleich das Prinzip der Zurückhaltung und unterminieren das Bild der sitssamen Muslimin. Eine achtzehnjährige Auszubildende aus Berlin brachte diesen Zwiespalt zum Ausdruck:

»Ich hab vor kurzem 'n Mädchen gesehen, die angezogen war, also die auch bedeckt war, wo ich gedacht habe, ich muss gleich kotzen [lacht]. Nein wirklich, wo ich gedacht habe, also wo ich vergessen hab', dass ich auch 'n Kopftuch trage [...], die hatte so 'n knallrotes Kopftuch und halt ..., also Sie wissen ja, wie die das oben tragen, halt so oben gebunden, und geschminkt hat sie sich und die hochhackigen Schuhe, und wo ich denn gesagt habe: »Igitt, jetzt musst du dich übergeben.« Ich hab' dann echt gedacht, in dem Moment bist du keine ... bedeckte Frau mehr, du bist es nicht. Ich hab' mich gar nicht akzeptiert, ich wollt gar nicht in diesen Topf rein, wo die dann halt drinnen sind.« (H., 18 Jahre, Auszubildende zur Verkäuferin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Solche Grenzziehungen bringen einen wichtigen Aspekt in den Lebensstrategien der jungen Frauen zum Ausdruck. Sie verdeutlichen, dass auch bei äußeren Elementen der Lebensformen Grenzziehungen nicht notwendig entlang geläufiger Linien wie westlich/orientalisch, deutsch/türkisch, muslimisch/christlich oder Ähnlichem gezogen werden. Es zeigt sich im Gegenteil, dass Grenzziehungen durchaus auch innerhalb der Kategorie bedeckter Frauen geläufig sind. Auf diese Weise mag auch die »Gemeinschaft« Kopftuch tragender Musliminnen weitaus fragmentierter erscheinen, als es in öffentlichen Diskursen oft anklingt. Die verschiedenen Versionen der Kopfbedeckung können zu einem Element von Distinktionen von Lebensstilen im Sinne Bourdieus (1979) werden. Distinktionen funktionieren hier jedoch nicht in erster Linie entlang sozialer Klassenzugehörigkeiten als eher im Sinne einer Hierarchisierung von »guten« und »weniger guten« Muslimen.

Auf der anderen Seite scheinen sich einige Frauen, die ihr Kopftuch mit hochhackigen Schuhen oder enger Kleidung kombinieren, selbst nicht unbedingt als vollständig korrekt wahrzunehmen und sich gewisser Ambivalenzen durchaus bewusst zu sein. Eine Frau, die bei *IGMG* aktiv war, erzählte beispielsweise, eine »Schwester« habe sie auf ihre Schminke angesprochen, die für sie »schon wieder so ein Zeichen von weiblicher Unterdrückung« darstellte. Während sie selbst eingestand, es auch nicht unbedingt für richtig zu halten sich zu schminken, verteidigte sich diese junge Frau schließlich auf folgende Weise:

»Ich meinte dann so: »Das mache ich nur für mich.«... ich meine, so kann sie das auch nicht sehen, dass es Unterdrückung ist, weil die Frau sollte sich zu Hause in ihren vier Wänden hübsch machen, und das streitet auch kein Prophet und Allah streitet das auch nicht ab, dass es in der Natur der Frau ist, dass sie sich hübsch machen will. Dagegen können nur diese, diese Feministen vielleicht irgendwie was

sagen. Aber das ist nun mal in der Natur der Frau [...]. Ich meine Allah sagt zu mir, ich soll ein Kopftuch tragen, Kopfbedeckung, ich soll dafür sorgen, dass meine Körperteile nicht zu sehen sind oder ich sollte sie bedecken. Ich sollte ... beten, ich sollte ... äh, nicht mit Männern Händchen halten, mit denen ich das nicht darf. Und dann hab' ich halt gesagt: ›Ich mach' das Ganze nicht, ich schminke mich nur.‹ Ich sollte mich auch nicht schminken, aber was weiß ich, von diesen mehreren Geboten ... breche ich eins.« (Z., 26 Jahre MTA, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Solche Auseinandersetzungen weisen zugleich das konfliktuelle Potenzial auch innerhalb der Gemeinschaft praktizierender Muslime auf, die trotz vermeintlicher Geschlossenheit durchaus uneinig sind über die konkreten Inhalte, die eine sittsame Muslimin kennzeichnen. Eine andere Frau, die erst vor Kurzem die Notwendigkeit für sich erkannt hatte, das Kopftuch zu tragen, gestand ein:

»Ich weiß es auch von mir selber, dass es ein Fehler ist, mich so zu kleiden. Weil einmal hat mal so'n Junge zu mir gesagt, ich meinte gerade zu meiner Freundin so: ›Mann, ich bin zu dünn‹, und dann meinte der Junge: ›Nein, Mann ey, du hast 'ne Bombenfigur.‹ Und das war mir schon ziemlich peinlich, weil ... ich hab mich so gekleidet, dass der Junge schon gesehen hat, was ich für 'ne Figur hatte, das ist also schon ein bisschen unangenehm gewesen und so.« (G., 19 Jahre, Auszubildende zur Einzelhandelskauffrau, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Solche Aussagen verdeutlichen die Ambivalenzen, denen viele der jungen Frauen ausgesetzt sind, insbesondere jene, die in einer anderen Lebensphase vielleicht weniger enthaltsam gelebt hatten. Besonders bei den jüngeren Frauen scheint es ein Interesse an sexuellen Erfahrungen zu geben, seien sie auch noch so tabuisiert. Zumindest existiert der Wunsch, durch Kleidung zu gefallen und zu kokettieren, selbst wenn dieser Wunsch durch die stetige Kultivierung von Frömmigkeit immer wieder versagt wird. Auf der anderen Seite gibt es eine eigens auferlegte, heilige Pflicht der Abstinenz, Bescheidenheit und Sittsamkeit, die die Frauen mit ihrem Kopftuch zu erfüllen versuchen. Bei einigen scheint dies in eine Reihe von Kompromissen zu münden, die Widersprüche allerdings nicht aufheben. Trotzdem scheint das Ideal von Sittsamkeit wirksam zu sein und die eigene Zurückhaltung stetig zu kultivieren.

Dennoch werden klare Grenzziehungen zwischen dem »ästhetischen Körper«, den die Frauen vorwiegend mit westlichen Sexualstandards assoziieren, und dem »heiligen Körper«, symbolisiert durch das Kopftuch, durch die Kombination von ästhetischen und heiligen Elementen vermischt und in Frage gestellt. In diesem Zusammenspiel mag das Kopftuch gar zu einem Ausdruck von sexueller Attraktion werden. Dies mindert nicht nur seine doktrinä-

re Bedeutung, sondern scheint die Doktrin sogar auf den Kopf zu stellen.¹ Auf einer allgemeineren Ebene ist damit der fließende Übergang von Zurückhaltung zu Verführung angesprochen, der der Praxis der Verschleierung notgedrungen anhaftet, sei es auch nur in den Augen westlicher Phantasien (Yeğenoğlu 1998).

Mehrheitlich versuchten die jungen Frauen, mit denen ich gesprochen habe, dennoch ihre eigens als »Fehler« entlarvten Unzulänglichkeiten durch eine konstante Arbeit an sich selbst zu überwinden und durch Kultivierung von Zurückhaltung mehr Kohärenz zu erreichen. Ich würde daher auch nicht ohne Weiteres den Beobachtungen von Yael Navaro-Yahin (2002: 247) zustimmen, die die modebewussten Versionen der weiblichen Kopfbedeckung allein als »Signifikanz an sich«, von Glauben und Frömmigkeit entkoppelt, interpretiert. Navaro-Yahin beobachtet in ihrer Arbeit gut vermarktete Modeschauen von *Tekbir*, eines der berühmtesten Labels für islamische Bekleidung in der Türkei und mittlerweile auch in westeuropäischen Einwanderungsländern. Dabei stellt die Autorin fest, die islamische Ethik, so vor allem das Prinzip der weiblichen Sittsamkeit, sei nunmehr von einer Logik des Marktes und des Konsums inkorporiert worden und habe auf diese Weise seine eigentliche Bedeutung eingebüßt. Sie schlussfolgert, dass das Kopftuch »eine zusätzliche, eigene Bedeutung selbst erhält, ›es‹, eher als der ›Glaube‹, wird zum Fetisch; oder anstatt allein Symbol des Glaubens zu sein, wird nun ›es‹ selbst zum Symbol, wird signifikant (das Signifikante an und für sich selbst), wo Politisches über das Symbol gestülpt wird, mehr als über dessen Inhalt« (ebd.).

Navaro-Yahins Beobachtung ist sicher aus der Perspektive der Marketingstrategien korrekt, die von Geschäften wie *Tekbir* übernommen worden sind. Sie trifft zweifellos auch aus der Perspektive der Models zu, die die Kopftücher präsentieren und nach der Modenschau in ihre Miniröcke schlüpfen, wie es die Autorin beobachtet hat. Ich bezweifle allerdings, dass es möglich ist, eine solch klare Linie zwischen »islamischer Ethik« und »Warenlogik« zu ziehen, wie es Navaro-Yahin tut, zumindest im Hinblick auf die Frauen, mit denen ich gearbeitet habe. Denn diese scheinen beide Aspekte vielmehr zu kombinieren, als sie säuberlich voneinander zu trennen. Die Betrachtungsweise der Vermarktung von islamischen Kleidungsnormen allein im Sinne eines Ausdrucks des »Marktes der Identitäten« (ebd.) und jedweder Religiosität entbunden scheint überdies eine problematische Dichotomie zu konstruieren zwischen einer »reinen« (glaubensbedingten) und einer »konstruierten« (vom Glauben entfernten) Version des Kopftuchtragens. Hier wird die problemati-

1 Bei einem Gespräch erzählten zwei (unbedeckte) Schülerinnen, die an dem Interview mit ihrer Kopftuch tragenden Freundin als Zuhörerinnen teilnehmen wollten, das Gerücht von einer bedeckten Schülerin, die »fast mit einem Jungen auf dem Schulhof geschlafen« habe. Diese Geschichte sorgte in der Schule offenbar für großes Aufsehen.

sche Unterstellung artikuliert, dass religiöse Ausdrucksformen ausschließlich mit transzendentalen und außerweltlichen Dingen beschäftigt und nicht mit kapitalistischen Elementen verbunden sein dürften, um wahrhaft religiös zu sein.

Ich möchte nachfolgend die Ebene des Zusammenhangs zwischen islamischen Kleidernormen und weiblicher Sexualität etwas verlassen und konkreter auf die Geschlechtervorstellungen der jungen Frauen eingehen. Es ist vor allem im Kontext von Geschlechterrollen, dass die Frauen tradierte Normen am deutlichsten hinterfragen und die Grenzen in Richtung eines reformierten Islam verschieben. Zugleich spiegelt dieser Aspekt die Ambivalenzen in den Diskursen der jungen Frauen wider, die ich vor allem als Ausdruck von internen Transformationen muslimischer Traditionen deuten würde, für die diese Frauen zu Agentinnen zu werden scheinen.

Kapitel 6: Geschlechtervorstellungen

Zwischen »politischer Mutterschaft« und öffentlicher Partizipation

Wie anhand der Auseinandersetzungen über das Kopftuch ersichtlich war, herrscht in den Öffentlichkeiten beider Länder ein Diskurs über Gleichheit und Gleichberechtigung der Geschlechter vor, der sich vor allem in einem Gegendiskurs zu anderen Gesellschaftsmodellen, so insbesondere zum islamischen konstituiert und artikuliert. Im Gegensatz dazu berufen sich die meisten der befragten Frauen auf eine relativ klar definierte Einteilung der Geschlechterrollen in einen »männlichen« und einen »weiblichen« Bereich. Während dem Mann demnach die Aufgabe des Brotverdieners zukommt, konzentriert sich die Rolle der Frau auf das häusliche Wohl der Familie. Oft äußerten die Frauen die Überzeugung vom als islamisch verstandenen Modell der »Komplementarität« bei simultaner »Gleichwertigkeit« der Geschlechter, das sie dem »westlichen« Gleichheits- und Gleichberechtigungsmodell gegenüberstellten. Die Aussage einer siebenundzwanzigjährigen Jurastudentin aus Berlin trifft den Kern dieses Gedankens:

»Der Mann hat bestimmte Pflichten zu erfüllen und die Frau wiederum andere Pflichten. Da kann jetzt die Frau nicht kommen und sagen: ›Ja, ich übernehme jetzt deine Pflichten, also ich versorge jetzt dich.‹ Also ... in dem Sinne, also sicherlich wird es auch Zeiten geben, in denen der Mann jetzt nicht arbeiten gehen kann ... Jetzt aber abgesehen von diesen Fällen, jetzt also im Normalfall hat die Frau ganz andere Pflichten zu erfüllen, und von daher ist sie sowieso nicht gleichberechtigt. Also das heißt jetzt aber nicht, dass deswegen einer mehr berechtigt ist und mehr fordern kann als der Andere. Das also um Gottes willen nicht.« (S., 27 Jahre, Jurastudentin, Leiterin der Frauensektion bei *DITIB*, Berlin)

Gefragt, ob es ihrer Meinung nach Unterschiede zwischen Mann und Frau im Hinblick auf die Kindererziehung gebe, antwortete eine andere Berlinerin ohne zu zögern:

»Ja natürlich, die Männer haben es viel einfacher. Also weiß ich nicht, die müssen ja nicht Windeln wechseln und so, das muss immer die Frau machen. Heißt nicht ..., aber die arbeiten ja den ganzen Tag, also ich würd' meinen Mann nie Windeln wechseln lassen oder so, oder nachts aufstehen lassen, also wenn ich nicht arbeite. Wenn ich auch arbeite, dann muss er es natürlich machen. Aber wenn er arbeitet und ich nicht arbeite, dann würde ich das nicht zulassen.« (E., 19 Jahre, Lehrerin bei *VIKZ*, Berlin)

Einmal unterstellend, dass es sich bei dieser Unterteilung in private, häusliche und öffentliche, berufliche Sphären der Geschlechter um einen »islamischen« Ansatz (was allerdings doch einer genaueren Überprüfung bedürfte) handelt, so wird hier das islamische Konzept der »Komplementarität« zwischen den Geschlechtern stark gemacht. Dieser Ansatz steht einer egalitären Herangehensweise insofern entgegen, als er – zumindest prinzipiell – eine relativ klare Rollenzuweisung vorsieht, wonach sich Mann und Frau in ihren sozialen Rollen unterscheiden und harmonisch ergänzen. Die meisten Frauen betrachteten dieses Prinzip, zumindest rhetorisch, als gottgegeben und daher als nicht anastbar und wiesen damit recht interessante Gemeinsamkeiten zu theologisch-politischen Diskursen auf, die in vielen islamisch geprägten Ländern zirkulieren (vgl. Göle 1996; Abu-Lughod 1998 und 1999; Riesebrodt 2000: Kap. 5; Adelhah 1991 und 2001).

Die entscheidende Achse, entlang derer die Rolle der Frau als »Hüterin des Hauses« konstruiert wird, ist die Mutterschaft. Mit der konsequenten Betonung der religiösen Bedeutung der Frau als Mutter bemächtigen sich die befragten Frauen eigenhändig traditioneller Geschlechterrollen und bestätigen damit zunächst die oft unterstellte fehlende Berechtigung der Frau, sich am öffentlichen Leben in der Gesellschaft zu beteiligen. Die Interviewten betrachteten diese Rollenverteilung aber keineswegs als einen Mangel an Privilegien oder assoziierten sie gar mit Unterwürfigkeit. Für sie scheint die Erziehung der Kinder mit einer großen Verantwortung einher zu gehen, die sie häufig als ein Privileg werteten:

»Da gibt's ja diesen berühmten *Hadith*: ›Wenn eine Mutter drei Kinder erzieht ...nee, das war ganz anders ...: ›Das Paradies liegt unter den Füßen der Mütter.‹ Ich persönlich finde es für eine Frau viel einfacher, das Wohlwollen Gottes zu erlangen. Wenn ich ein Kind habe, also wenn ich praktisch ein Kind einigermaßen heil erziehe, dann ist praktisch für mich schon das Paradies gegeben. Ich finde das eigentlich wunderschön, dass ich dadurch das erreiche, was ich eigentlich will, also ins Para-

dies zu kommen oder das Wohlwollen von Gott zu erlangen.« (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin)

Die Mutterrolle wird von den meisten Frauen in zweifacher Hinsicht aufgewertet. Einerseits ist die Frau dadurch vom Druck befreit, für das finanzielle Wohl der Familie zu sorgen. Auf der anderen Seite werten die Frauen den häuslichen Bereich auf, indem sie den gesellschaftlichen Stellenwert der Mutter »als erste Lehrerin des Kindes« – eine Referenz auf die Aussprüche des Propheten Mohammed, die viele der Interviewten aufgriffen – und somit als den Motor der Gesellschaft unterstreichen. Hier findet sich eine Parallele zu Pnina Werbners (1999) Konzept der »politischen Mutterschaft«. Dabei bildet die häusliche Sphäre einerseits eine separate Einheit, die der Frau als Mutter vorbehalten ist. Zugleich konstituiert sie aber auch einen gesellschaftlich relevanten Bereich, weil hier die Weichen für die Erziehung der nächsten Generation gestellt werden.¹ Kindererziehung und häuslicher Bereich bilden hier so etwas wie die Wiege nicht nur der tugendhaften islamischen Gemeinschaft, sondern der Gesellschaft schlechthin. In diesem Sinne ist der häusliche Bereich keineswegs eine rein »private« oder untergeordnete Handlungssphäre, sondern wird zu einem Ort der Vergesellschaftung, der durchaus Funktionen übernimmt, die nach liberal-demokratischem Verständnis als »öffentlich« gelten können. Als »erste Lehrerin des Kindes« wird die Frau folglich als verantwortlich für den Familien- und Gesellschaftserhalt er- und geachtet. Dies weist zugleich auf ein recht spezifisches Verständnis von »öffentlich« und »privat« und auf die Grenzziehung zwischen diesen beiden Sphären hin. So überschreitet die Idee von der Mutter als Erzieherin der nächsten Generation deutlich die Vorstellung vom häuslichen Bereich als »private« Sphäre, die keinen Einfluss auf öffentliche Belange hat. Den Kern bildet vor allem der damit verbundene Begriff von Erziehung und Bildung, der zugleich Hauptbestandteil des Reformdiskurses ist, quer durch die Polarisierung zwischen privaten Aufgaben und öffentlicher Partizipation geht und somit vorherrschende Definitionen und Normen der Öffentlichkeit in Frage stellt. Dies klingt insbesondere im Hinblick auf feministische Kritik an den dominanten Öffentlichkeitstheorien nach einem Déjà-vu.²

1 Es bleibt allerdings anzumerken, dass Werbner dem Begriff der »politischen Mutterschaft« eine weitere, auch im physischen Sinne gesellschaftliche Dimension zuschreibt. So umfasst ihr Konzept der »politischen Mutterschaft« auch den Übergang der Frau von der häuslichen in die berufliche Sphäre. Wie später zu zeigen sein wird, spielt dieser Aspekt auch bei den jungen Frauen, die ich interviewt habe, eine wesentliche Rolle.

2 Für die Verortung dieser Kritiken gegenüber liberalen und republikanischen Modellen vgl. Benhabib 1992 oder Weintraub/Kumar 1997.

Der häusliche Bereich wird hier zu einem Substitut der Zugehörigkeit zur Gesellschaft, vor allem dort, wo öffentliche Institutionen diese Funktion für Muslime nicht übernehmen können. In gewisser Hinsicht mag dem Privatbereich auf diese Weise die Funktion einer »Gegenöffentlichkeit« zukommen, wie Leonie Herwartz-Emden (1998: 79) es formuliert. Die mögliche Entstehung einer solchen Gegenöffentlichkeit könnte sogar die Kritik an Öffentlichkeitstheorien verdoppeln, einmal von der gewohnten feministischen und einmal von einer islamischen Perspektive. Diese Beobachtung trifft vor allem auf jene Frauen zu, die zur Zeit des Interviews nicht ins Berufsleben involviert waren und betonten, sie würden bis zum Schulalter die Erziehung ihrer Kinder lieber selbstständig übernehmen, um sie angemessen in islamischen Normvorstellungen zu unterweisen.

Entsprechend scheint auch das Konzept von außerhäuslicher Arbeit als Autonomiegewinn und als Quelle der Befreiung der Frau in den Lebensentwürfen dieser jungen Musliminnen wenngleich nicht gänzlich abwesend, so doch ein wenig anders konnotiert zu sein als in Diskursen liberaler Öffentlichkeiten Westeuropas. Die Arbeit außer Haus wird von den jungen Frauen nicht primär als ein Gewinn von persönlicher Freiheit oder als Stärkung der Persönlichkeit schlechthin interpretiert. Eher wird Arbeit in erster Linie als ein notwendiges Mittel der finanziellen Unterstützung der Familie und damit als ein Weg, zum Wohl der Gemeinschaft beizutragen, erachtet. Dennoch ist die Idee von Autonomie in den Diskursen der jungen Kopftuchträgerinnen nicht gänzlich abhanden, sondern sie ist eher anders und nicht ohne eine gewisse Ambivalenz besetzt. Ein wesentlicher Bestandteil der Selbstbehauptung ist eben auch die Kindererziehung, die von den Frauen als wertvolle Arbeit an sich geschätzt wird, nicht zuletzt weil in ihren Augen die Kindererziehung eigene Stärke und eine gute Ausbildung voraussetzt, um im Sinne des Islam korrekt erfüllt werden zu können.

Die recht klaren Einteilungen der Geschlechterrollen, wie sie die Frauen artikulieren, erscheinen in einem etwas anderen Licht, wenn wir uns die Umsetzung des islamischen Diskurses von einer klaren Geschlechtertrennung in ihren eigenen Lebenskonzeptionen genauer ansehen. So zeigt bereits der hohe Stellenwert, der auf diese Weise dem Gut der Bildung und Erziehung zugeschrieben wird, dass die klischeehafte Reproduktion der Einteilung in einen »weiblich-häuslichen« und einen »männlich-öffentlichen« Bereich nicht widerspruchsfrei bestehen kann. Die Implikationen von Bildung sind in den Darstellungen der Frauen durchaus vielfältig und umfassen sowohl die kontinuierliche Erziehung am Selbst als auch die Erziehung der nächsten Generation. So wird die stetige Aneignung von Wissen, um die Qualifikation der adäquaten Erzieherin zu erhalten, zum Dreh- und Angelpunkt in den Lebensstrategien der jungen Frauen. Das Ideal von »Bildung« formiert einerseits den Schlüssel für segregative Rollenzuweisungen, zugleich kann sie aber auch

zum Motor für Re-Interpretationen von Geschlechterverhältnissen werden. Diesen Punkt möchte ich nachfolgend etwas genauer unter die Lupe nehmen.

Die Notwendigkeit, eine »gebildete« Mutter zu sein, die nahezu alle Frauen unterstrichen, impliziert notgedrungen die Aneignung von Wissen, wie es eine dreißigjährige Mutter von drei Kindern ausdrückte, die eine islamische Frauengruppe leitete und Arabischkurse an der Universität besuchte:

»Wenn sie [die Mutter] nicht das nötige Wissen hat, wie will sie dann ihre Rolle angemessen erfüllen? Deshalb ist es im Islam eine Pflicht zu studieren. Es gibt einen *Hadith*, der sagt, dass die Suche nach Wissen eine Pflicht für Männer und Frauen ist, also für Männer *und* Frauen ..., und eine Frau mit genügend Wissen kann ihre Kinder richtig erziehen und zur positiven Entwicklung der Gesellschaft beitragen.« (N., 30 Jahre, Leiterin der muslimischen Frauengruppe *Ouverture* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Eine zweiundzwanzigjährige MTA aus Berlin bemerkte ähnlich:

»[W]eil unser Prophet hat gesagt, egal wo das Wissen ist, auch wenn es in China ist, soll man hingehen und es holen. Und damit hat er gemeint, dass das wichtig ist, das zu lernen. Aber er hat nicht gemeint, Männer sollen hingehen oder Frauen sollen hingehen. Er hat so eine Differenzierung nicht gemacht. Solange ich als Moslem meine Religion ausleben kann, kann ich mich auch weiterbilden.« (R., 22 Jahre, MTA, Mitglied bei *VIKZ*, Berlin)

Mit solchen Äußerungen relativierten die Frauen die Auffassung, die Frau habe ausschließlich im Haus zu bleiben, sei es auch nur, um sich Wissen anzueignen, »auch wenn es in China ist«. Ihre Sehnsucht nach Bildung offenbart daher häufig eine ausdrückliche oder auch versteckte Kritik an den Einschränkungen, die Frauen bei der Teilnahme an öffentlichen Angelegenheiten von der islamischen Gemeinschaft sowohl in islamischen Gesellschaften als auch in Frankreich und Deutschland nicht selten auferlegt werden. Eine Jura-studentin, die in der *Islamischen Föderation* in Berlin aktiv war, brachte diese Kritik auf den Punkt:

»Nicht in der Föderation, sondern, ich hab' als Kind das auch, nicht in meiner Gemeinde, aber in anderen Gemeinden auch mitbekommen, dass gesagt wurde: ›Wieso gehst du zur Schule?‹ Oder diese Standardaussage: ›Du willst doch eh heiraten, warum studierst du?‹ Das wurde mir oft gesagt. Wenn ich sage: ›Ich möchte Mutter sein‹, und dann wird gesagt: ›Ja, wieso hast du dann studiert?‹ Ja, wieso nicht? Das ist mein Wissen, was ich mir da angeeignet habe, und ... die Frau sollte ja gerade gebildet sein, weil die Frau ja das Kind erzieht, praktisch die nächste Generation erzieht. Ich finde es ja völlig widersinnig, wenn eine Mutter keine Bildung hat, denn sie ist doch praktisch die »erste Lehrerin«, die dem Kind alles beibringen wird. Es

ist doch klar, dass die Mutter 'ne Ausbildung haben muss und zwar 'ne sehr gute Ausbildung, finde ich, sowohl was die Religion angeht als auch was das Allgemeinwissen angeht.« (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin)

Die hohe Bedeutung, die die Interviewten Erziehung, Bildung und Wissen beigemessen haben, geht bei näherem Hinsehen darüber hinaus, die nächste Generation zu moralisch handelnden Subjekten zu erziehen, und nimmt stattdessen den Charakter eines Lebensprojekts ein. Damit nähern wir uns der Komplexität der Diskurse dieser jungen Frauen. Obgleich sie zumeist auf islamische Regeln zurückgreifen, die die Frau in die Privatsphäre verweisen und ihr ausschließlich die Rolle der Mutter und sorgenden Ehefrau zuschreiben, bedeutet dies keineswegs eine Indifferenz gegenüber Praktiken der Ungleichheit oder des Ausschlusses.

Vor allem wenn ich die Frauen nach ihren eigenen Lebensgestaltungen gefragt habe, distanzierten sie sich zumeist von einer klar definierten Rollenverteilung. Insbesondere jene Frauen, die ins Berufsleben oder in ein Studium eingebunden waren, machten keine Anstalten, diese Aktivitäten aufzugeben oder durch eine ausschließliche Hausfrauenrolle zu ersetzen. So hindert die Frauen das Ideal von der Hausfrau und Mutter keineswegs daran, auch andere Rollen einzunehmen bzw. die Ausschließlichkeit des Hausfrauendaseins für sich selbst zu hinterfragen. Nach ihren Zukunftsplänen befragt, gab eine achtzehnjährige Auszubildende z.B. spontan zu verstehen:

»Also, ich werde bestimmt keine Hausfrau, das sage ich jetzt schon mal, nee, auf keinen Fall [...]. Weil, es würde mir nicht Spaß machen, den ganzen Tag zu Hause 'rumzusitzen und die Hausfrau zu machen, und ich weiß nicht, putzen und die Kinder machen und auf die Kinder aufpassen und so, nee auf keinen Fall. So 'n Typ bin ich nicht. Ich würde auch arbeiten gehen. Sobald ich meine Ausbildung in der Hand hab', will ich auch arbeiten gehen.« (U., 18 Jahre, Auszubildende zur Sekretärin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Oft scheint es, dass die Frauen sich mit ihrer Kritik gegen feste Rollenzuteilungen vor allem von den Lebensentwürfen ihrer Eltern abgrenzen und sich insbesondere von ihren Müttern bewusst distanzieren (hierzu ausführlich Nökel 2002: Kap. 5):

»Meine Mutter sagt: ›Wenn du jetzt 'nen Beruf hast‹, die sagt, ich sollte Lehrerin werden, weil ich dann nur von acht bis zwölf arbeiten müsste und danach halt für den Haushalt und für meine Kinder oder für meinen Mann sorgen könnte. Aber da denke ich auch ganz anders. Ich meine, wenn ich heirate, und er hat 'nen Beruf, und ich hab' auch 'nen Beruf, und wenn er zu Hause ist, dann bin ich auch zu Hause. Und wenn da keine Kinder jetzt sind, dann würde ich gerne arbeiten, und wenn da

Kinder sind, würde ich auch gerne arbeiten. Ich meine, ich möchte wirklich meinen Beruf jetzt weitermachen. Ich möchte nicht einen Beruf haben und dann nur zu Hause sitzen. Wozu habe ich da die ganzen Jahre geschuftet?» (N., 19 Jahre, Abiturientin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Es scheint insbesondere durch ihre eigene Bildung und die Wertschätzung von Wissen zu sein, dass diese jungen Frauen sich ihrer Möglichkeiten einer beruflichen Karriere bewusst geworden sind. Erwähnenswert erscheint mir hier, dass der hohe Stellenwert, den die Befragten der Bildung zuschrieben, nicht unbedingt auf Frauen mit hohem Bildungsniveau beschränkt blieb, sondern auch bei jenen wirksam war, die (zumindest zum Zeitpunkt des Interviews) nicht in ein Studium oder ins Arbeitsleben eingebunden waren. Die Teilhabe am beruflichen Leben oder auch genereller der Wissensdrang scheint zugleich die Grenzen dessen zu verwässern, was der Islam der Frau in ihren eigenen Rollenzuweisungen an Freiräumen gewährt. Durch die aktive Teilnahme am öffentlichen Leben, sei es durch einen Beruf oder durch ein Studium, verblasst die klar gezogene Grenze »erlaubter« und »geächteter« Partizipation der muslimischen Frau an gesellschaftlichen Belangen. Die Tradition stabiler Geschlechterrollen ist für die Frauen normativ ausdehnbar. Sie wird rhetorisch beibehalten, in der Umsetzung scheint sie jedoch relativ flexibel gehandhabt und den jeweiligen Lebenssituationen untergeordnet zu werden. Zugleich erhält die öffentliche Sphäre Deutschlands und Frankreichs durch die aktive Involvierung dieser religiös verorteten Frauen neue Komponenten kultureller Ausprägungen, die eine versprochene oder erwünschte Form einer privatisierten Religiosität offenkundig in Frage stellen.

Ich würde daraus allerdings nicht voreilig schließen, dass die Bildungs-ideale und der Wissensdrang dieser Musliminnen vornehmlich vom Bildungsangebot in Deutschland bzw. Frankreich geschult und ausgeprägt worden sind. Auch würde ich die sich durch Prozesse der Bildungsaneignung entwickelnde Eigenständigkeit nicht einzig als einen Effekt des liberalen gesellschaftlichen Umfeldes deuten, in dem die Frauen aufgewachsen sind. Meines Erachtens scheint es, wenigstens teilweise, zugleich von ihrem Zugang zum Islam und von den Prozessen der Aneignung religiösen Wissens inspiriert zu sein. In vielen Fällen beschrieben die Frauen zumindest, dass ihr »Durst nach Wissen« (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Förderung*, Berlin) vor allem durch eine intensivierte Auseinandersetzung mit dem Islam ausgelöst bzw. verstärkt worden sei. In diesem Zusammenhang ist es noch einmal wichtig, auf die Komponente der Selbstdisziplinierung hinzuweisen, die bei der Aneignung von Wissen eine wesentliche Rolle spielt. So sind das Ideal von »Bildung« und der Wissensdrang eng mit dem Versuch verbunden, ein tugendhaftes, religiöses Selbst zu entwickeln, das die Frauen durch eine intensive Aneignung des Islam zu kultivieren versuchen.

Obwohl die meisten der Interviewten bereits in einem mehr oder minder ausgeprägten religiösen Umfeld aufgewachsen sind, erlebten sie in einem bestimmten Stadium zumeist einen Wendepunkt, insofern als für sie die Aneignung religiösen Wissens zum notwendigen Ausgangspunkt für die Vertiefung ihres Glaubens wurde. Die meisten Frauen geben sich also mit einem schlichten Glauben an Gott nicht zufrieden. Stattdessen muss die Hinwendung zum Islam in ihren Augen mit einer stetigen Akkumulierung religiösen Wissens einhergehen. Damit rekurren sie auf ein bekanntes Diktum, das sowohl von klassischen als auch von zeitgenössischen muslimischen Denkern immer wieder bestätigt wird, nämlich dass es keinen »wahren Glauben, ohne Verständnis« gäbe (Ramadan 2004: 84). Es geht den Frauen also nicht allein darum, »Fakten« zu sammeln, sondern auch darum, durch religiöses Wissen eine engere Verbindung zu Gott auszuprägen. Anstatt ein Hinderungsgrund für die Aneignung von Wissen zu sein, bildet der Glaube hier den notwendigen Ausgangspunkt und vice versa. Hier gewinnt das Wissen eine spirituelle Dimension, die der Kultivierung bestimmter innerer Dispositionen dient. Über die Idee der Erziehung einer »neuen Generation« hinaus erhält das Ideal von der gebildeten Frau also durchaus auch eine individualistische Komponente. Es geht dabei um eine für die Herausbildung von Frömmigkeit notwendige Selbstdisziplinierung, die allerdings immer auch mit dem Ideal, sich auf diese Weise der Gemeinschaft der Gläubigen zu nähern, verknüpft wird.

Bei den Versuchen, sich dem Islam kognitiv zu nähern, um ihn besser »verstehen« zu können, wird zugleich eine Kritik an der Generation der Eltern deutlich, die im Verdacht steht, die religiöse Praxis »traditionell« und »unreflektiert« zu reproduzieren. Zugleich stellen die Frauen damit dominante, in der Aufklärungstradition stehende Religionskonzeptionen in Frage, wonach Religion als eine separate Subkategorie begriffen wird, die in semantischem Gegensatz zur Vernunft und zur individuellen Autonomie steht (vgl. Asad 1993). Damit enthält die starke Betonung der vom Islam vorgeschriebenen Notwendigkeit, Wissen und Bildung anzueignen, auch ein »gegendiskursives« Element. Sie sollte auch als eine Strategie gelesen werden, das in Frankreich und Deutschland verbreitete Bild von der »ungebildeten«, weil bedeckten muslimischen Frau zu zerschlagen. So betonten die meisten Frauen emphatisch die enge Liaison zwischen »Wissen« und »Glauben« in der islamischen Tradition und unterstrichen, dass im Islam »alle Arten von Wissenschaften gut« seien (P., 22 Jahre, Arabischstudentin, Marseille, Besucherin der *Adda'wa* Moschee, unaufgezeichnetes Interview). Im Gegensatz zum dominanten öffentlichen Diskurs erscheint der Islam in diesen Beschreibungen als eine Religion, die wissenschaftliches Know-how nicht nur zulässt, sondern es sogar vorschreibt. Einige Frauen beschrieben beispielsweise den Koran als ein »wissenschaftliches Buch«, in dem bereits alle späteren (natur-)wissenschaftlichen Erkenntnisse vorausgesagt worden seien. Während der öffentli-

che Diskurs häufig den Islam als solchen für die Rückständigkeit und Fortschrittsfeindlichkeit der Muslime verantwortlich macht, schrieben diese Frauen ihrer Religion nahezu entgegengesetzte Attribute zu. Vor allem in Frankreich sollte dieser Impetus auch im Sinne einer wohlüberlegten gegendiskursiven Strategie verstanden werden:

»[A]ll das [sage ich], um wieder auf das zurückzukommen, was ich vorher schon gesagt habe, dass der Islam logisch ist. Der Islam ist logisch. Aber von außen betrachtet, sind wir ein bisschen Menschen, die außerhalb stehen, ein bisschen extremistisch und so, ein bisschen hinterher, Menschen, die den Modernismus ablehnen. Wir lehnen den Modernismus aber nicht ab. Wir lehnen die Wissenschaft nicht ab ..., wir sind für das alles. Im Gegenteil, der erste Vers im Koran sagt: ›lies!‹ Das heißt doch, dass wir dafür sind. Leider sind wir ..., das wird leider nicht so richtig gezeigt hier in Frankreich.« (F., 32 Jahre, Hausfrau und Mutter, aktiv bei *JMF*, Marseille)

Im Gegensatz zu den Erwartungen, die die deutsche und französische Gesellschaft häufig an die junge Generation von Muslimen stellt, zeigen die Selbstbeschreibungen dieser Frauen, dass Wissensaneignung keineswegs zu einer Ablösung von religiösen Bezügen führen muss, sondern dass sie Traditionen, im Gegenteil, sogar wiederbeleben kann, wenngleich in veränderten Versionen. Es ist zumindest auffällig, dass die meisten Frauen sich nicht auf französische bzw. deutsche Erziehungs- und Bildungsstandards beriefen, wenn sie von ihrem Wissensdrang erzählten. In jedem Fall scheint die Suche nach Bildung nicht unbedingt das Potenzial zu erhöhen, dominante Konzeptionen von Religion anzunehmen, also seine Religiosität auf einer überwiegend privaten Ebene auszuleben. In diesem Sinne ist auch die enge Verbindung zwischen Wissen und Glauben, die die Frauen herstellen, nicht verwunderlich. Dies stellt sowohl die Auffassung in Frage, Muslime seien auf dem Weg der Anpassung an westliche Normen, als auch die Idee von ihrer vollständigen Differenz.

An dieser Stelle scheint es notwendig, einen – wenn auch eher oberflächlichen – Blick in die Geschichte zu werfen, um meine Behauptung, die Diskurse der jungen Frauen reihten sich in eine islamische Diskurstradition ein, zu plausibilisieren. Denn wenn man sich vor allem das »Aufkommen der Frauenfrage« im ausgehenden Kolonialzeitalter ansieht, so entdeckt man interessante Ähnlichkeiten zu den gegenwärtigen Beschreibungen der jungen Frauen. Wenngleich es vermessen wäre zu behaupten, es hätte sich »nichts geändert«, halte ich es doch für notwendig, einige der wichtigsten Elemente dieser Parallelen aufzuzeigen.

Wissensaneignung und Bildung: ein Effekt aus der Interaktion mit der westeuropäischen Öffentlichkeit?

Die auffälligste Parallele zur ausgehenden Kolonialepoche scheint mir die Verbindung zwischen Erziehung/Bildung und Mutterschaft zu sein (vgl. Badran 1994; Shakry 1998; Abu-Lughod 1998; Yeğenoğlu 1998). Ein bedeutender Hintergrund zum Verständnis der Wertschätzung von weiblicher Bildung in islamischen Diskursen ist der Reformprozess, der insbesondere in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den wichtigsten Zentren des Osmanischen Reichs eingeleitet wurde. Dies war vor allem eine sensible Phase des Zusammentreffens von islamischen Traditionen und Prozessen moderner Nationalstaatsbildung. Die Reformprojekte entstanden in einem ständigen Spannungsfeld zwischen den Ideen und Rationalitäten der muslimischen Traditionen und den modernen Normen und Disziplinen zentraler Staaten, die insbesondere im Kontext hegemonialer modernistischer Praktiken und Diskurse des Kolonialismus verortet werden müssen.

Über die Intervention muslimischer Reformer, die sich als öffentliche Intellektuelle, Erzieher und Regierungsberater betätigten, erhielten traditionelle Formen des islamischen Gelehrten Diskurses eine neue öffentliche Dimension. In der Diskursprogrammatik nahm die Herausbildung tugendhafter muslimischer Subjekte zunehmend eine zentrale Bedeutung ein, die Fragen des Gemeinwohls, der sozioökonomischen Entwicklung und der öffentlichen Moral einschloss und miteinander verknüpfte.³ Vor allem im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts wird deutlich, dass die Reformer nicht allein im Dienste der Modernisierungsprojekte im kolonialen Kontext agierten. Vielmehr artikulierten sie durch gesellschaftliche Initiativen, Presseorgane und öffentliche Veranstaltungen einen weitgehend autonomen Diskurs. Die Reformer knüpften an muslimische Traditionen an und verbanden diese mit den aufkommenden kollektiven Identitäten, so vor allem denen der »Nation« (vgl. Gasper 2001).⁴

3 Bereits in den Epochen vor der Entstehung moderner Reformbewegungen hatten sich muslimische Traditionsverwalter (vor allem die *fuqaha*, die Spezialisten vom *fiqh*, also der islamischen Jurisprudenz) aktiv an der Behandlung rechtlicher und ökonomischer Angelegenheiten beteiligt und sie mit einem Telos zu verbinden versucht, der auch das Wohl der Gemeinschaft der Gläubigen im Diesseits anvisierte. Ein konsequenter öffentlicher Diskurs über das Gemeinwohl formierte sich aber erst in der Reformära in enger Verbindung mit den Funktionen des modernen Staatswesens und der Wirtschaft, wobei die muslimischen Reformer die politischen und ökonomischen Transformationen aktiv mitgestalteten.

4 Zur Grundproblematik des Verhältnisses zwischen dem Islam und modernen Machtfeldern siehe Salvatore 1997 und 2001 sowie auch Eisenstadt 2000.

Einer der Hauptpfeiler des Reformdiskurses in den meisten kulturellen und politischen Zentren Ägyptens oder auch in Indien war die Betonung von Erziehung und Bildung (*tarbiyya*). Insbesondere den islamisch argumentierenden Reformern ging es darum, die Gesellschaft durch Bildung zu verändern und auf diese Weise Reformprozesse in Gang zu setzen. Vor allem in diesem Zusammenhang sollten wir den aufkommenden Diskurs von der »gebildeten Mutter« (Shakry 1998) betrachten. Wie Lila Abu-Lughod (1998) bereits mit ihrem Buchtitel *Remaking Women* deutlich macht, verband sich mit den aufkommenden Bildungsidealen auch das Ideal eines neuen Frauentyps – gebildet und zugleich für das häusliche Wohl der entstehenden »Kernfamilie« Sorge tragend. Omnia Shakry (1998) legt aufschlussreich dar, wie stark die Betonung auf der »wissenschaftlichen« Komponente der Erziehung und Mutterschaft lag. Inspiriert von nationalistischen Diskursen in europäischen Kontexten wurde die gebildete Mutter, die ihre Kinder mit pädagogischer und wissenschaftlicher Expertise erzieht, als der »Mann von Morgen« (ebd.) hochstilisiert. Im Zusammenhang mit der Verknüpfung von Mutterschaft und nationalem Fortschritt galten die Frauen fortan als die Erzieherinnen der nächsten Generation. Dies stellte insofern eine Neuerung dar, als vor allem die religiöse Erziehung der Kinder zuvor ausschließlich dem Mann zugedacht war. Folglich war das Ideal von der »neuen«, »gebildeten« Mutter auch mit einer Umdeutung der häuslichen Sphäre verbunden, der nun eine gesellschaftliche Funktion zugewiesen wurde. Dieser Diskurs war begleitet von gezielten Maßnahmen der Erweiterung des Bildungssektors. Die Rekrutierungsquote von Mädchen in der Grundschule war im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts besonders niedrig. So musste die Rolle der Frau in der Familie und in der Gesellschaft ganz neu rekonstruiert werden. Für Frauen wurden Kurse in der Haushaltshaltung und Kindererziehung angeboten, die sie zu pädagogisch geschulten Müttern ausbilden sollten (vgl. Herrera 2001).

Somit wuchs die Geschlechterfrage zu einem wesentlichen Element des Reformdiskurses heran, das auch vor dem Hintergrund der kolonialen Präsenz bzw. kolonialer Eingriffe betrachtet werden sollte. Die Bedeutung, die Reformers der weiblichen Erziehung und der Bildung der Frau zuschrieben, ist besonders von kolonialen Diskursen angestoßen worden, die die »Rückständigkeit« islamischer Gesellschaften unter anderem auf den Mangel an Bildung insbesondere bei Frauen zurückführten. Zentral war dabei die Degradierung des Islam als kulturellem System, das allgemein für Fortschrittsfeindlichkeit verantwortlich gemacht wurde. Auch lokale, säkular orientierte Akteure bemächtigten sich dieses Diskurses und geißelten die Rückständigkeit des Islam (siehe z.B. Badran 1994: Kap. 3).

Dieser Aspekt ist auch wesentlich bei der Unterscheidung zwischen säkular-nationalistisch und islamisch argumentierenden Reformdiskursen, die auch Shakry hervorhebt. Obwohl beide Diskurse in ähnlicher Weise die Not-

wendigkeit von weiblicher Erziehung und Bildung betonten und Visionen von der neuen, gebildeten Mutter propagierten, scheinen die Quellen der Inspiration und auch die Ziele, die damit verbunden waren, doch an einigen Punkten voneinander abzuweichen. So lag der Schwerpunkt bei islamisch argumentierenden Diskursen in erster Linie auf der Wiederbelebung der heiligen Texte und ihrer Rekontextualisierung in die neuen gesellschaftlichen Bedingungen. Dieses Unternehmen verbanden die islamischen Reformer mit den Schlüsselbegriffen *islah* (Reform) und *tajdid* (Erneuerung). Wesentlich ist, dass islamische Reformer die häusliche (weibliche) Sphäre nicht allein als Raum für die Herausbildung eines autonomen Subjekts betrachteten, sondern vielmehr als einen Bereich, in dem moralische und kollektive Subjekte herausgebildet werden, die für islamische Tugenden und den Erhalt einer transnationalen islamischen Gemeinschaft (*ummah*) entstehen sollten.

Ein weiterer Unterschied zwischen säkular und islamisch geprägten Reformern ist der weitaus höhere Stellenwert, den Letztere der Bedeutung von religiösem Wissen und entsprechend dem Ausbau von islamischen Bildungseinrichtungen beimaßen. Hier sollte der »wahre Islam« durch korrekte Erziehung und Anleitung vermittelt werden (vgl. Malti-Douglas 1994). Muslimische Reformer gründeten beispielsweise in Ägypten (Herrera 2001) oder Indien (Winkelmann 2001) islamische Mädchenschulen. Linda Herrera (2001) zeigt, dass die Entstehung eines privaten islamischen Bildungssystems mit einer doppelten Abgrenzung einherging, einerseits von europäischen Bildungsinstitutionen und andererseits von nationalen Bildungsangeboten, die als bloße Kopien des europäischen Modells gewertet wurden. Auch eine Kleiderordnung, die weibliche Zurückhaltung und Tugendhaftigkeit symbolisieren sollte, war von Anfang an eine wichtige Komponente des Diskurses muslimischer Reformer, selbst zu Zeiten, in denen sie in offenkundig neo-patriarchalen Tönen propagiert wurde. Diese Diskurse lassen bereits die Idee von der »guten«, weil zurückhaltenden und tugendhaften und zugleich gebildeten muslimischen Frau vorausahnen, die später unter verschiedenen historischen und sozialen Umständen revitalisiert werden sollte, so auch in den »new veiling« Bewegungen von den Frauen selbst. Der Stellenwert, der dabei der islamischen Kleidung beigemessen wurde, markierte zugleich die symbolische Distanzierung von anderen Reformdiskursen und -programmen.

In Anlehnung an Asads Begriff vom Islam als »Diskurstradition« schlussfolgert Shakry, dass die Reformprojekte islamischer Zirkel in eine islamische »Diskurstradition« eingebettet gewesen seien und betont, dass es sich nicht um ein bloßes Einschmelzen in den aufkommenden Nationaldiskurs gehandelt habe. Die Reformer waren keine »Modernisten« oder Frühmodernisierer im Sinne einer bloßen Anpassung von islamischen Traditionen an die Kriterien der Bildung moderner Institutionen des Staates und der Ökonomie sowie an die entsprechenden Machttechnologien. Der Begriff »Reform« spiegelt ei-

gentlich auch nicht den von der Reformbewegung verwendeten arabischen Schlüsselbegriff *islah* wider, der vielmehr ein »Wiederherstellen« impliziert und damit auf eine zyklische Kontinuität der Wiederbelebung der Tradition verweist. Die islamischen Traditionen, wie etwa im normativen und im rechtlichen Bereich die *shari'a* (das Gesetz Gottes), sollten nicht durch die Institution ziviler Gerichte und Gesetzbücher erschüttert werden, sondern es galt, ihre Normierungskraft in den neuen institutionellen Machtbereichen wieder »instand zu setzen«. Die Auswirkungen der kolonialen Einflussmacht selbst waren für die Reformen ein offenkundiger Beweis für das Versagen vorheriger institutioneller Versionen des Islam. Die normativen Formen des durch Bildung zu erneuernden muslimischen Subjekts, auf das die muslimischen Reformen einzuwirken versuchten, und die damit einhergehenden Konzepte von Autorität und Gemeinschaft können ebenfalls nicht mit dem zivilrechtlichen Modell der persönlichen Verantwortung gleichgesetzt werden. Letzteres zeichnet sich durch die exklusive Loyalität des Bürgers gegenüber dem Nationalstaat aus, während es muslimischen Reformern zugleich um eine religiös begründete und an die Gemeinschaft der Gläubigen ausgerichtete Loyalität ging.

Mich interessiert hier freilich weniger die Komplexität der Reformprojekte im Zusammenhang mit dem Prozess der Nationalstaatenbildung in islamischen Gesellschaften. Ich erwähne diese Periode eher, um darauf hinzuweisen, dass der Diskurs von weiblicher Bildung, der für meine Interviewpartnerinnen zentral war, bereits eine historische Verwurzelung innehat und an einigen Stellen recht deutliche Parallelen zu islamischen Diskursen verschiedener Kontexte und Zeiten aufweist. Ohne solche Parallelen überbewerten zu wollen, erachte ich es doch für notwendig, sie in die Analyse einzubeziehen, nicht zuletzt um der Versuchung zu entkommen, das Reformpotenzial junger Muslime in Europa einseitig als einen Effekt ihrer Einbettung in westliche Normen zu deuten. Wesentlich erscheint mir auch, dass die zentrale Rolle, die in jener Zeit der weiblichen Bildung beigemessen wurde, bereits einen der zentralsten Widersprüche andeutet, der im Konzept der »wissenschaftlichen« bzw. »politischen« Mutterschaft enthalten ist. Die Betonung der Perfektion von Mutterschaft und dem Haushalt auf der einen Seite und der Ruf nach Bildung und Erziehung auf der anderen weist auf eine für viele muslimische Geschlechterdiskurse charakteristische Ambivalenz hin. Wie in den nächsten Abschnitten zu zeigen sein wird, machen auch die Diskurse der jungen muslimischen Frauen, mit denen ich in Deutschland und Frankreich gearbeitet habe, dieses Spannungsfeld deutlich.

Das ambivalente Zusammenspiel aus »Tradition« und »Religion«

Es ist wichtig, daran zu erinnern, dass diese jungen Frauen nicht selten familiären Restriktionen oder gar Repressionen ausgesetzt sind, etwa sobald sie tradierte Werte allzu sehr in Frage stellen, zu eigenständig werden und sich zu drastisch von den kulturellen Bindungen der Eltern lösen. Gerade in die Frauen der zweiten Generation werden häufig die der Mehrheitsgesellschaft zum Opfer fallenden Werte wie Ehre, Keuschheit oder Familiensinn hineinprojiziert (vgl. Khosrokhavar 1997a: 124). Die jungen Frauen bekommen, wie Catherine Delcroix (1991: 44) es ausdrückt, den Zwiespalt zwischen Unterlegenheit innerhalb der Familie und (zumindest formal bestehender) Autonomie in der Gesellschaft am deutlichsten zu spüren. Dieses hohe Maß an familiärer Kontrolle und Repression gerät in vielen Untersuchungen, die das emanzipatorische Potenzial der zweiten Generation von Musliminnen hervorheben, häufig in den Hintergrund (z.B. Babès 1997; Venel 1999; Klinkhammer 2000). Brauchtümer wie eine übersteigerte Kontrolle der weiblichen Ehre oder arrangierte Hochzeiten gewinnen im europäischen Migrationskontext einen neuen Gehalt und werden nicht selten sogar strikter gehandhabt (hierzu Khosrokhavar 1997a: 124). Die familiäre Repression reduziert bei den Frauen der zweiten Generation zwangsläufig auch die Spielräume des eigenständigen Handelns.

Die Kapazität dieser »mitgebrachten« Traditionen, in soziale Sphären wie in die Schule, in Freundeskreise, Freizeitaktivitäten oder auch in das Vereinsleben einzudringen, kann bei der jungen Generation einerseits den Versuch hervorbringen, sich der Traditionen gänzlich zu entledigen, sobald sich dafür eine Gelegenheit bietet. Sie kann aber auch dazu führen, diese Traditionen eigenhändig wiederzubeleben, sie umzudeuten und dabei eine charakteristische, interne Unterscheidung zwischen der »guten« und »gesegneten« und der »degenerierten« und »auf Unwissen basierenden« Tradition vorzunehmen. Beide Optionen zeigen zugleich, dass der Grad der Strenge, mit der Traditionen weitergegeben werden, nicht über ihre Effizienz entscheidet und sogar eher den gegenteiligen Effekt zeitigt, nämlich eine Degradierung, zumindest aber einen Wandel der Tradition mit sich bringen kann. So geht, wie Edward Shils (1981: 246) es ausdrückt, das Wiederbeleben von Traditionen unausweichlich immer auch mit einem Wandel dieser Tradition einher.

Mit Blick auf die Frauen, mit denen ich gesprochen habe, scheint sich die Option einer Umdeutung von Traditionen durchzusetzen und weniger deren gänzliche Zurückweisung. Nicht allein die wachsende Präsenz in der deutschen und französischen Öffentlichkeit ermöglicht es den jungen Musliminnen, sich gegen Unterdrückung und Männerdominanz im familiären Umfeld zur Wehr zu setzen. Es scheinen auch und vor allem die auf einer Aneignung

religiösen Wissens beruhenden Islamversionen zu sein, durch die sie Traditionen von innen heraus zu verändern versuchen. Der Rückgriff auf den Islam geht dann mit einer Kritik am Brauchtum oder, wie die Frauen es vielfach nannten, an »Traditionen« einher. In diesem Zusammenhang sprachen viele von einem Zusammenstoß lokaler »türkischer« bzw. »arabischer« Traditionen und dem Islam. Für die ungleiche Behandlung von Frauen machten sie die elterliche Rückkoppelung an diese »eingewanderten Traditionen« verantwortlich und weniger den Islam als solchen. Eine neunzehnjährige Abiturientin aus Berlin kritisierte beispielsweise, »[...] die Eltern sind auch irgendwie ..., die haben noch den alten Kopf sozusagen. Also in der Türkei, in den Dörfern haben sie's so gesehen, und die leben immer halt die Einstellung weiter, und das finde ich auch ziemlich, na ja, ziemlich negativ auf jeden Fall« (N., 19 Jahre, Abiturientin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin). Den tradierten Islamversionen der vorherigen Generation setzten die Frauen ihre eigene, zumeist als »progressiv« qualifizierte Version vom Islam entgegen. Diese Strategie generiert vor allem eine Kritik an der privilegierten Stellung des Mannes und an patriarchalischen Familienstrukturen sowohl in islamisch geprägten Gesellschaften als auch in europäischen Migrationskontexten. Die folgende Aussage einer Marseillerin ist hierfür charakteristisch:

»Es ist das Bild von der Frau, die nicht rausgeht. Wenn ich heute nach Algerien gehe, wird mir gesagt, dass die Frau dreimal in ihrem Leben rausgehen darf. Also, das ... im Islam, was ich in den Büchern gelesen habe, kann die Frau rausgehen. Sie muss die Wissenschaft aufsuchen, genauso wie der Mann. Also wir haben schon ..., also zum Teil hat sich das weiterentwickelt, wir sind nicht auf diesem Stand stehen geblieben. Aber, also das ist ziemlich hart, und das ist auch extremistisch. Das ist auch eine Mischung ohne Wissen. Das sind meistens Analphabeten. Und derjenige, der seine Pilgerfahrt gemacht hat, gilt als wissend, als ob ..., obwohl ... es könnte ja auch sein, dass er seine Pilgerfahrt falsch gemacht hat ..., vielleicht war es nicht mal eine Pilgerfahrt im eigentlichen Sinne. Wenn jemand ein paar Koranverse kennt, werden die Leute ihm gehorchen, wenn er alt ist, werden die Leute ihm gehorchen, aus Respekt, was auch immer er sagt. Also, diesen Islam: nein, dagegen kämpfen wir hier, weil er Dinge verbreitet, die sehr, sehr falsch sind für uns.« (N., 30 Jahre, Leiterin von *Ouverture* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Interessanterweise griffen die Frauen teilweise selbst das in der Öffentlichkeit zirkulierende Bild von der unterdrückten muslimischen Frau auf, deuteten es jedoch als Ausdruck von Tradition und Brauchtum und damit entweder als vollständige Abweichung vom Islam oder aber als Ausdruck eines »ignoranten Umgangs« mit der Religion. Auch in dieser Hinsicht knüpften sie durchaus an ein vorhandenes islamisches Diskursrepertoire an, so wieder vor allem an den islamischen Reformdiskurs am Ende des 19. Jahrhunderts. *Ilm'* (Wissen) und der damit verknüpfte Begriff *tarbiya* (Erziehung) wurden in jener Zeit zu

Schlüsselbegriffen bei der sozialen und moralischen Rekonstruktion sowohl des Individuums als auch der muslimischen Gemeinschaft, die als dem Untergang geweiht gesehen wurde. Die Islamgelehrten denunzierten und begründeten den bedauerlichen Zustand und Verfall der *ummah* mit der »Ignoranz« der Muslime gegenüber dem »wahren« Islam, was sich vor allem in dem islamisch konnotierten Begriff *jahiliyya* kondensierte. Eine wesentliche Begleiterscheinung dieser Perspektive war die Annahme, die »authentische« Tradition oder das Erbe (*turath*) sei nur über Bildung und Aneignung religiösen Wissens wieder zu aktualisieren und auf diese Weise von rein passiven und den Quellen entschwundenen Formen der Tradition (*taqlid*) oder gar von Volksbrauchtümern zu unterscheiden. In dieser Logik neigten auch die muslimischen Frauen, mit denen ich gesprochen habe, dazu, sämtliche Probleme der muslimischen Gemeinschaft, so vor allem die unbefriedigende Stellung der Frau in islamischen Gesellschaften und im Migrationskontext, als Resultat der »Ignoranz« gegenüber dem eigentlichen Islam zu entlarven und in der Generation ihrer Eltern zu personifizieren.

Es scheint betonenswert, dass die geläufige Unterscheidung zwischen dem »Islam« auf der einen Seite und dem »Brauchtum« oder der »Tradition« auf der anderen nicht nur auf einen generationenbedingten Kampf über die »richtigen« und »falschen« Islamversionen verweist, sondern auch im Sinne einer »De-Proletarisierung« (White 2002: 208) des Islam in europäischen Kontexten zu verstehen ist. Jenny B. White macht eine solche Beobachtung im Hinblick auf die »new veiling« Bewegung in der Türkei, wo die Authentizitätspolitik als Gegenpol zum Brauchtum ein wesentlicher Faktor von Klassenunterscheidungen im Sinne von Bourdieu geworden ist. Ähnlich wie für die junge Elite bedeckter Frauen in der Türkei scheint auch für die Interviewten »der brauchbarste Weg, um sich vom eigenen Arbeiterhintergrund zu trennen, die Bildung« (ebd.) zu sein. Die Besonderheit des Migrationskontextes mag allerdings darin begründet liegen, dass hier die Klassenunterschiede nahezu einheitlich entlang von Generationengrenzen verlaufen, was unter den jungen Muslimen häufig den Wunsch mit sich bringt, die Unterschiede zwischen den Generationen durch eine »De-Proletarisierung« des Islam, vor allem durch Zuwachs an kulturellem Kapital zu markieren (siehe auch Nökel 2002: 211).

Die Kritik am Bildungsmangel der vorigen Generation, von der diese »gebildeten Töchter« sich sämtlich distanzieren, sollte daher auch als ein Versuch verstanden werden, den Status des Islam generell zu erhöhen, indem man ihn von der geläufigen Konnotation mit Ungebildetheit zu befreien versucht, wie es eine dreiundzwanzigjährige Erzieherin aus Paris ausdrückte:

»Wenn man nicht lesen kann, kann man nichts lernen ... Wenn du in die Moschee gehst und deine Religion gar nicht kennst, kennst du nur Sachen ..., und selbst wenn du deine Eltern fragst, können sie dir keine richtigen Erklärungen geben. Sie sagen

dir: »Ich mache den Ramadan, weil meine Eltern den Ramadan machen«, sonst nichts. Aber wenn du Bücher hast und in die Bücher guckst, siehst du, dass das nichts mit der Realität zu tun hat, die wir zu Hause mit unseren Eltern leben, aber wirklich gar nichts.« (B., 23 Jahre, Erzieherin, Besucherin der *Adda 'wa* Moschee, Paris)

In diesem Zusammenhang ist es demnach die »Tradition«, die die jungen Frauen für eingefahrene Geschlechtervorstellungen verantwortlich machen, und nicht der Islam. Der Islam wird im Gegenteil als eine Religion beschrieben, die den Geschlechtern eine grundsätzliche Gleichheit vor Gott zuschreibt. Damit geht generell auch eine kritische Haltung gegenüber ungleichen Geschlechternormen einher, die häufig mit Rückgriff auf den Islam legitimiert werden:

»Ich denk' mir mal, keiner oder fast keiner lebt den Islam richtig aus, kann auch, denke ich mir mal, keiner, aber wenigstens die Gesetze oder so richtig einhalten, aber das tut auch keiner. Es heißt nur immer: »Frauen müssen, dürfen nicht arbeiten, also zu Hause bleiben, müssen sich bedecken, dürfen nicht rauchen, dürfen nicht raus, dürfen keinen Spaß haben in der Hinsicht, müssen Kinder in die Welt setzen.« Aber für die Männer gibt es angeblich keine Verbote ..., obwohl das eigentlich gar nicht stimmt.« (H., 18 Jahre, Auszubildende zur Einzelhandelskauffrau, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Die Betonung von ungleichen sozialen Rollenverteilungen bei simultaner Kritik an Ausgrenzungsmechanismen gegenüber Frauen bestätigt eine in islamischen Diskursen geläufige Unterscheidung zwischen »Gleichheit« und »Gleichwertigkeit« (vgl. Gehard 2004). Hier wird eine Gleichwertigkeit vor Gott unterstrichen, zugleich aber ein rechtlich einklagbares, egalitäres Verständnis von der Verteilung sozialer Rollen zurückgewiesen.

Obleich mit den Diskursen der jungen Frauen noch keineswegs etwas über die Autoritätsverhältnisse ausgesagt ist, scheint ihr Selbstbild mit erheblichem Bildungsvorsprung gegenüber den Eltern zumindest den Ort des legitimen Interpretieren des Islam innerhalb der Familien zu verschieben, wie es beispielsweise das folgende Zitat einer Psychologiestudentin aus Marseille deutlich macht:

»Also meine Großeltern waren beide Analphabeten. Also alles, was sie über die Religion gelernt haben, wurde ihnen überliefert. Und manchmal wurden die Dinge nicht in der richtigen Weise übermittelt, oder man dreht die Dinge ein wenig, wie man sie gern haben möchte. Ich weiß durch mein Psychologiestudium, dass mit den Gerüchten und mit den Überlieferungen am anderen Ende der Kette etwas ganz Unvorstellbares rauskommen kann. Und heute haben wir die Gelegenheit zu lesen oder zu wissen, wie man schreibt. Wir haben heute Mittel, also Bücher sind natürlich

klassisch, aber wir haben noch andere Mittel. Heute haben wir CD-ROM, wir haben das Internet, wir haben viele Sachen, um was zu lernen und um zu versuchen, es auf gute Weise zu lernen. Wir wollen nichts Unbedeutendes lernen, wir wollen die Basis kennen, wir wollen die Texte kennen.« (K., 24 Jahre, Psychologiestudentin, aktiv bei *JMF* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Solcherlei Äußerungen weisen ein weiteres Mal interessante Parallelen zu den Reformdiskursen des ausgehenden 19. Jahrhunderts beispielsweise in Ägypten auf. Margot Badran (1994: 63), die den Diskurs von der »wissenschaftlichen Mutterschaft« im Licht generationenbedingter Auseinandersetzungen untersucht, unterstreicht bereits für jene Zeit, dass »dies ein historischer Augenblick war, in dem die meisten gebildeten Töchter analphabetische Mütter hatten«. Der besondere Charakter der Arbeitsmigration aus muslimischen Gesellschaften nach Westeuropa hat in der Tat eine Situation hervorgebracht, die es notwendig macht, auf solcherlei Parallelen hinzuweisen, seien sie auch aus völlig verschiedenen Kontexten und Zeiten.

Der persönliche Zugang der Frauen zu den heiligen Quellen führt potenziell zu einer neuen Perspektive auf strikte Geschlechtertrennung und eröffnet den Frauen neue Wege, vermeintlich Verbotenes auf weniger strikte und flexiblere Weise zu betrachten. Ihr kognitiv geprägter Zugang zum Islam weist ihnen insbesondere Möglichkeiten auf, islamisch begründete Verbote und Restriktionen, die ihnen die Elterngeneration häufig auferlegt, zu hinterfragen. Vor allem im Zusammenspiel zwischen *halal* (Erlaubtem) und *haram* (Verbotenem) behaupteten die Frauen nicht selten, dass die ältere Generation den Islam als Mittel instrumentalisiere, um ihnen bestimmte, vor allem außerhäusliche Aktivitäten zu verbieten:

»Weil's einfacher ist. Wenn du z.B. einem Kind sagst: »Das ist die Tradition«, dann wird das Kind das nicht akzeptieren. Aber wenn du sagst: »Das ist verboten, und Allah wird dich bestrafen«, dann ist diese Angst da ... Ich glaub', das ist auch der Grund, dass man das macht. Dass man vieles so auch legitimiert, dass man sagt: »Das ist der Islam, das darfst du nicht.« Plus die Unwissenheit, die Unwissenheit, das darf man nicht unterschätzen. Die erste Generation, auch meine Eltern hatten kaum Wissen über die Religion. Weil in der Türkei, das muss man, glaube ich, auch wissen, systematisch vieles ..., das wurde ja kaum den Menschen beigebracht ... Nach Atatürk gab's ja diese systematische Verfolgung. Und aus dieser Gesellschaft kommen meine Eltern, die hatten auch nicht die Möglichkeit, die Religion kennenzulernen. Und aus dieser Unwissenheit haben sie Kinder erzogen, obwohl sie selbst nichts darüber wussten. Ich sprech' jetzt ganz allgemein. Und daher kommen auch die Probleme, die wir heute haben, dass so'n Mischmasch entsteht zwischen Tradition und Religion und dass die Jugendlichen nicht mehr unterscheiden können, was ist jetzt was.« (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin)

Die jungen Frauen bieten also eine alternative Version vom Islam an, die sich explizit abgrenzt von jener der Elterngeneration, die in den Augen der Frauen auf »Traditionen basiert, deren Opfer wir leider sind« (H., 25 Jahre, Arabischstudentin, Besucherin der *Adda'wa* Moschee Paris, unaufgezeichnetes Interview). Während sie die autoritären Methoden ihrer Eltern kritisierten, boten die Frauen ausdrücklich Erziehungsformen an, die auf gegenseitigem Verständnis und Respekt beruhen, und beriefen sich dabei auf den Islam, den sie als tolerant im Umgang zwischen Eltern und Kindern beschrieben. Äußerungen wie die einer dreiundzwanzigjährigen Erzieherin aus Paris spiegeln diese Erfahrung wider, die zugleich von der Mehrheit der Frauen geteilt wird:

»In der Praxis sagte ich zu mir: »Ehrlich, wenn so der Islam ist, dann interessiert er mich nicht.« Ich weiß, dass ich nordafrikanischer Herkunft bin, ich weiß, dass der Koran das Wort Gottes ist, ich glaube an die Existenz des einen Gottes, wie in anderen monotheistischen Religionen. Danach, in der Praxis gab es aber was, das mich nicht zufriedenstellte. Ich sagte zu mir, überall hört man, dass der Islam eine tolerante Religion ist, aber im Alltag sehe ich das nicht [...]. Und dann, als ich älter wurde, als Jugendliche und als ich in der Lage war zu lesen, die Texte anzusehen und so, wurde mir klar, dass es alles in dieser Religion gab, all diese Aspekte waren da, die die Leute aber in ihrem Alltag nicht umsetzen konnten.« (B., 23 Jahre, Erzieherin, Besucherin der *Adda'wa* Moschee, Paris)

Die Frauen enthüllen die »falschen« Bezüge ihrer Eltern zum Islam und ersetzen sie mit ihren eigenen »korrekten« Versionen, die auf einer erneuten Lektüre und einer Re-Interpretation der heiligen Quellen basieren. Sie kritisieren das »traditionelle« Islamverständnis, das in ihren Augen von Verboten und Restriktionen durchtränkt ist, und setzen dem ihre eigene, von Traditionen »bereinigte« Version entgegen. Während das »Traditionelle« als das Unspezifische und blind adaptierte Erbe übermittelter Normen und Werte qualifiziert wird, gilt das »Religiöse« als etwas, das auf Wissen und Bildung basiert. Die Religion wird damit zu einem Instrument des Kampfes um Partizipation in jenen Kontexten, in denen die Eltern die Bereiche des Verbotenen für die Frauen aus- oder überdehnen, wie es das folgende Zitat einer Marseiller Krankenschwester zum Ausdruck bringt:

»Ich fing an, die Religion genauer zu untersuchen, um zu wissen, was ein Mädchen tun darf. Denn laut mancher Leute hatte ich überhaupt keine Rechte. So fing ich an, das auch zu studieren, um nachzusehen, welche Rechte es gibt, welche Rechte die Frauen eigentlich haben [...].« (G., 29 Jahre, Krankenschwester, Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

In diesem Zusammenhang noch einmal besonders hervorzuheben ist die Tatsache, dass diese Aushandlungskämpfe im familiären und gemeinschaftlichen

Umfeld durch Redefinitionen des Islam gefiltert und auf diese Weise primär aus dem »Inneren« der Tradition gespeist und artikuliert werden. Zudem hinterfragen die Frauen durch ihre eigenständige Lektüre und Interpretation der heiligen Quellen gleichsam das in der Öffentlichkeit reproduzierte Bild von der Kopftuch tragenden Frau als passives Opfer von familiären patriarchalen Strukturen oder als Marionetten islamistischer Zirkel. Wesentlich erscheint, dass sie dabei auch die vor allem in Frankreich vorherrschende Vorstellung durchbrechen, diese Strukturen könnten nur durch eine Angleichung an geltende Gleichheitsnormen und auf diese Weise mit einem vollständigen Bruch mit islamischen Traditionen überwunden werden. Zumindest beziehen sich die Frauen nicht ausdrücklich auf »westliche« Konzepte von Geschlechtergleichheit, wenn sie ihre kritische Haltung gegenüber überlieferten Mustern innerhalb ihres Familienmilieus artikulieren, sondern lediglich auf den Islam bzw. auf eine bestimmte, für sie als authentisch geltende Version desselben.

Die scharfe Trennlinie zwischen Religion einerseits und Tradition andererseits, verbunden mit dem Bezug auf den »wahren« Islam, kann selbstverständlich recht zweifelhafte Ausmaße annehmen. Sie suggeriert, dass es so etwas wie einen »authentischen Islam«⁵ geben würde, der wiederhergestellt und von Traditionen und damit gewissermaßen auch von der Geschichte destilliert werden könnte. Es ist zuweilen das Bild eines »goldenen Zeitalters«, das in einigen Beschreibungen der jungen Frauen entsteht, so vor allem bei jenen, die sich auf das Modell des Propheten beriefen, das sie auf die Gegenwart zu projizieren versuchten. Auf diese Weise wird eine Polarität zwischen einem echten *Vorher* und einem verfälschten *Nachher* konstruiert – beides diskursiv hergestellte temporäre Modi, die in einen normativen Rahmen gestellt werden, der suggeriert, es könne einen reinen, von Interpretationen befreiten Islam geben. Überdies scheint auf diese Weise die in der islamischen Tradition geläufige Idee von einer zeitgemäßen Rekontextualisierung der Dogmen, die notwendigerweise interpretativer Methoden bedarf, in einem solchen Ansatz unberücksichtigt zu bleiben. Solcherlei exklusive Islamversionen können vor allem in dem Moment problematisch werden, wenn sie mit generellen Wahrheits- und Universalitätsansprüchen gekoppelt sind und damit eine übergreifende soziale Ordnung auf islamischen Quellen zu errichten versuchen. In jedem Fall riskiert der Authentizitätsdiskurs, andere Versionen zu negieren oder schlicht zu übersehen, dass die authentischen Quellen auf verschiedene Weise gelesen werden können.

Für die Mehrheit der jungen interviewten Frauen scheint die Referenz zu einem »goldenen Zeitalter« allerdings eher anerkennend, als in aktiver Weise

5 Eine umfassende Kritik am Begriff der Authentizität, wie er gegenwärtig von islamischen Zirkeln verschiedener Couleur gebraucht wird, nimmt z.B. Aziz Al-Azmeh (1996) vor.

normativ zu sein. Sie wird zur Kritik an gegenwärtigen Verhältnissen herangezogen und dient weniger als exakte Gebrauchsanweisung für das alltägliche Leben. Entsprechend werden auch die Bezüge auf das Leben des Propheten von den jungen Frauen eher selektiv und gelegentlich erwähnt und weniger im Sinne eines Modells, das es in allen Einzelheiten zu befolgen gälte. Es scheint eine Art Richtlinie zu sein, der die Frauen auf individuelle Weise folgen. Wirksam scheint der Bezug zum Leben des Propheten vor allem bei jenen Aspekten zu werden, die in ihrem Alltag sinnvoll erscheinen, insbesondere um für einen respektvolleren zwischengeschlechtlichen Umgang religiös zu argumentieren. Es scheint, mit anderen Worten, kaum darum zu gehen, ein islamisches Gesellschafts- und Politikmodell einzufordern, wie in der öffentlichen Wahrnehmung häufig unterstellt. Dies wird deutlich, wenn wir beispielsweise die vergleichsweise bescheidenen Forderungen der Frauen ansehen, den Islam öffentlich zu repräsentieren oder gar eine »Islamisierung« der Öffentlichkeit voranzutreiben. Darüber hinaus betonten die Frauen selbst häufig, wie wichtig es ihnen sei, die Quellen dem heutigen Kontext und den gegenwärtigen gesellschaftlichen Realitäten anzupassen, wie es in ihrer Kritik an der Verharrung ihrer Eltern in »Traditionen« deutlich anklingt.

Inwieweit der Rückgriff auf islamische Quellen gegenüber der älteren Generation bei der Aushandlung von Geschlechterpositionen im familiären oder religiös gemeinschaftlichen Umfeld wirksam ist, muss im Rahmen dieser Untersuchung allerdings eine offene Frage bleiben. Damit muss auch die Frage nach Autoritätsverhältnissen im weiteren Sinne unbeantwortet bleiben. Besser gesagt, diese Frage kann lediglich durch die Brille der Frauen und daher asymmetrisch beantwortet werden.⁶ In ihren Beschreibungen lassen sich allerdings einige Beispiele anführen, in denen ihr konsequenter Rückgriff auf den Islam insofern sozialen Wandel eingeleitet hat, als bestimmte Regeln, die zuvor unhinterfragt fortbestanden, intern, das heißt mit Mitteln des islamischen Repertoires, im Familienumfeld neu verhandelt wurden. Damit lässt sich auch eine Verschiebung religiöser (Deutungs-)Autoritäten zumindest in informellen Bereichen ablesen. Der Einfluss, den diese jungen Frauen innerhalb der Bereiche wie der Familie, dem religiösen Feld im weiteren Sinne, der Schule oder auch dem Arbeitsplatz ausüben, sollte nicht unterschätzt werden. Obgleich dies, strikt genommen, keine religiösen Bereiche sind und die Frauen nicht als gleichberechtigte, etablierte Autoritätsfiguren gelten können, so spielen sie doch bei der Produktion und Zirkulation religiöser Diskurse eine

6 Damit ist zugleich eine wesentliche Lücke in den Forschungen zu »muslimischen Frauen« in Europa, aber auch in islamischen Kontexten angesprochen. Vor allem wenn es um von Frauen hervorgebrachte Reformbestrebungen geht, konzentrieren sich die Untersuchungen zumeist einseitig auf die Perspektive der Frauen und vermeiden eine Kontextualisierung in ein breiteres islamisches Diskursfeld, das allerdings nach wie vor männlich bestimmt ist.

wichtige Rolle. Insbesondere wenn man die Dichotomie zwischen öffentlich und privat nicht reproduzieren möchte, sollte diese Einflussnahme nicht unberücksichtigt bleiben.

Ein Beispiel, das diese Beobachtung konkretisieren könnte, sind etwa die Heiratsstrategien der jungen Frauen bzw. die Vorstellungen, die sie vom Leben eines verheirateten Paares haben (hierzu auch Nökel 2002: Kap. 6; oder ausführlich Straßburger 2003). Das Thema Zwangsverheiratung und arrangierte Ehen ist in den vergangenen Jahren besonders in der deutschen Öffentlichkeit vermehrt diskutiert worden und mehrfach in Verruf geraten. Dazu hat zweifellos auch das medienwirksame Buch *Die fremde Braut* von Kelek (2005) beigetragen. Darin führt die Autorin, die selbst knapp einer Zwangsheirat entgangen ist, diese Heiratspraktiken auf die Grundfesten des Islam zurück. Obwohl Kelek sehr wohl ein wichtiges Problemfeld aufgreift und auf die öffentliche Agenda bringt, neigt sie doch vielfach zu allzu generalisierenden Schlussfolgerungen. So macht sie vor allem den Islam als solchen für Zwangssehen und arrangierte Heiraten verantwortlich und reproduziert damit gängige Stereotype, die patriarchale Strukturen einseitig auf religiöse Projekte reduzieren. Zudem nimmt sie eine geläufige Vermischung zwischen Zwangsehen und arrangierten Ehen vor und verurteilt auch arrangierte Ehen voreilig als Institution, die die Entscheidungsfreiheit der Frau minimiert (vgl. auch Straßburger 2003: 176ff.). Was Kelek und mit ihr die Mehrheit der Buchrezipienten vor allem außer Acht lassen, ist die Tatsache, dass in innerislamischen Diskursen längst eine breite Auseinandersetzung über die Zwangsheirat stattgefunden hat und dass auch fromme Muslime, die den Islam in allen Sphären ihres Alltags zu praktizieren versuchen, insbesondere diese Praxis ausdrücklich verwerfen.⁷ Sie tun dies allerdings nicht wie Kelek und andere mit einer gänzlichen Zurückweisung des Islam, sondern argumentieren religiös, indem sie die Zwangsverheiratung als eine »unislamische Praxis« qualifizieren.

Ähnlich äußerten viele der Frauen, die ich interviewt habe, harsche Kritik an den Heirats- und Scheidungspraktiken, die ihre Eltern praktizierten und auch ihren Kindern teilweise aufzuerlegen versuchten. Dem setzten sie ihre eigenen Vorstellungen von Heirat entgegen, die vor allem auf den Prinzipien der freien Wahl und der Liebe beruhen. Damit ist allerdings keineswegs impliziert, dass diese Frauen frei wären, einen beliebigen Ehepartner zu wählen, oder dass die Mitsprache der Eltern ihnen gänzlich gleichgültig sei. Die elterliche Autorität determiniert oder beeinflusst zumindest die Wahl des poten-

7 So hat beispielsweise der islamische Verein *INSSAN* im Sommer 2006 in Berliner Moscheen den Wettbewerb »ISL'AMOUR« gestartet, bei dem die schönsten Heiratsgeschichten von Muslimen gesucht wurden. Zugleich entwarf und zirkulierte der Verein eine Postkarte mit der Aufschrift: »Zwangssehen sind ein Verbrechen!« Anders als bei dezidiert säkularen Gegnern der Zwangsheirat fand diese Initiative in der Öffentlichkeit jedoch kaum Gehör.

ziellen Ehepartners nach wie vor recht massiv. Doch sie entmündigt die Frauen nicht gänzlich, wie es oft vorschnell behauptet wird. Um eine gewisse Unabhängigkeit zu bewahren oder um den richtigen Mann für »romantische Abende mit Kerzen« (H., 18 Jahre, Auszubildende zur Einzelhandelskauffrau, Mitglied bei *IGMG*, Berlin) zu finden, zögerten einige der Frauen beispielsweise die Hochzeitspläne der Eltern hinaus, indem sie ein Studium begannen oder vertieften. Auf diese Weise hatten sie in den Augen der Eltern einen plausiblen Grund, um noch nicht ans Heiraten zu denken. Andere Frauen liebten potenzielle Ehemänner erst gar nicht um ihre Hand anhalten – »ich lass sie nicht kommen. Ich möchte sie nicht mal sehen.« (E., 19 Jahre, Lehrerin bei *VIKZ*, Berlin)

Wichtiger noch als die individuellen Strategien, der frühen und vielleicht ungewollten Ehe zu entgehen, ist aber vor allem die Tatsache, dass sich die jungen Frauen auf den Islam berufen, der in ihren Augen Hochzeiten gegen den Willen der Frau verbietet. Hier konkretisiert sich die von ihnen vollzogene Differenzierung zwischen Tradition und Religion auf interessante Weise. So setzen die Frauen dem Brauch der Zwangsheirat, teilweise auch der arrangierten Heirat, eine »islamische« Version von Ehe entgegen. Eine vierunddreißigjährige Sekretärin einer Marseiller Moschee, die selbst bereits wider Willen verheiratet worden war, sich nach einigen Jahren aber von ihrem Mann scheiden ließ, erläuterte diese Unterscheidung auf folgende Weise:

»Also, eine islamische Heirat ist vor allem eine Heirat zwischen zwei Leuten auf der Basis eines gemeinsamen Einverständnisses. Das heißt vorher ..., also da musste man zeigen, dass die Frau eine Jungfrau ist, aber das geht gar keinen was an, und im Islam macht man das nicht ..., all das nehmen und so und es der ganzen Nachbarschaft zeigen, dass die Frau eine Jungfrau ist [...]. Eine islamische Heirat, da bleibt alles innerhalb der Regeln des Islam, im Gegensatz zu den Arabern, die den Frauen viele Rechte genommen haben, deshalb wehre ich mich ein bisschen dagegen. In einer islamischen Ehe hingegen hat die Frau Rechte.« (Z., 34 Jahre, Sekretärin der *Islah*-Moschee, Marseille)

Eine andere Frau aus Berlin, die ebenfalls eine Gegenüberstellung zwischen einer »islamischen« und einer »türkischen« Hochzeit herstellte, kritisierte auf ähnliche Weise:

»Und das ist ja auch so pervers, wenn jetzt so die Autos so hupenderweise ’rumfahren, dann weiß man ja [...] ja, da wird jetzt wieder ein Mädchen, was weiß ich, das ist halt auch richtig pervers, weil man halt sagt, heut’ wird ein Mädchen zu einer Frau gemacht. Ist doch auch Perversion, an sich ist es doch Perversion [...], weil jeder sagt: »Ja, mal sehen, ob sie jetzt noch ein Mädchen ist oder nicht.«« (J., 19 Jahre, Fachabiturientin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Es ist folglich die Referenz Islam, die den Frauen dabei behilflich ist, gegen die Praxis der arrangierten oder erzwungenen Heirat zu argumentieren. Während sie ihr eigenes »besseres« Wissen vom Islam mit der blinden Reproduktion von »eingewanderten Traditionen« kontrastieren, behaupten sie, der Islam gäbe der Frau das Recht, sich scheiden zu lassen bzw. ihren Ehemann eigenständig auf der Basis von gegenseitiger Liebe und Respekt auszusuchen. Eine vierundzwanzigjährige Studentin aus Marseille beschrieb dies eindrücklich:

»Ich glaube, dass im Islam die Heirat gleichbedeutend mit Liebe ist, und ich glaub' auch, dass ich deswegen noch nicht verheiratet bin, weil ich bis jetzt noch nicht den Richtigen gefunden habe, der mich in dem Maße beeindruckt, dass ich diese Entscheidung treffen könnte. Die Ehe ist eine perfekte Verbindung, glaube ich, denn es gibt einen *hadith*, der sagt, dass die Ehe eine sehr starke Verbindung ist und dass da wirklich ein Verständnis zwischen beiden da sein muss und dass jeder sich darüber im Klaren ist, was er tun muss und was er nicht tun soll und so, damit es klappt ... Und ich denke, dass eine Regel auch die ... äh, die Liebe ist, denn wenn eine Frau ihren Mann nicht liebt, wird sie ihn nicht wirklich respektieren, wie es der Islam von ihr und von ihm erwartet.« (D., 24 Jahre, Literaturstudentin, aktiv bei *JMF*, Marseille)

Das Ideal von der auf eigener Wahl (zumindest aber Mitbestimmung), Liebe und gegenseitigem Respekt basierenden Ehe, die die Frauen islamisch begründen, setzt sich bei ihren Vorstellungen vom Zusammenleben des verheirateten Paares fort. So erzählten beispielsweise jene Frauen, die zum Zeitpunkt des Interviews bereits verheiratet waren, dass sie mit ihren zukünftigen Ehemännern vor und nach der Hochzeit auf der Basis islamischer Regeln ausgehandelt hätten, wie sie den Alltag gemeinsam gestalten würden. Vor allem betonten sie, dass sie sich ihre Rechte als künftige Ehefrauen gesichert hätten. Einige Frauen führten aus, dass dieser ungeschriebene Vertrag ihre Männer dazu motiviert habe, im Haushalt zu helfen oder sich auch für die Kindererziehung zuständig zu fühlen. Zuweilen zogen sie Frauenvorbilder aus der Zeit des Propheten Mohammed für das eigene Leben in der Gegenwart heran. Eine Frau aus Marseille gab z.B. an, ihr Mann habe sich stärker am Haushalt beteiligt, nachdem sie insistiert hätte: »Mohammed hat seinen Frauen auch im Haus geholfen und mit seinen Kindern gespielt.« (U.-L., 30 Jahre, Leiterin einer muslimischen Frauengruppe, Marseille, unaufgezeichnetes Interview) Eine andere, unverheiratete Frau reagierte auf meine Frage, wie sie sich einen idealen Ehemann vorstelle, in folgender Weise:

»Ich möchte ja auch – also jetzt wieder mein Traumtyp –, dass er auch helfen sollte, wenn ich mal zu Hause koche, oder wenn ich staubsauge, dann soll er auch kommen und sagen: ›Ja, ich helfe dir‹, nicht dass er da sitzt vor der Glotze und sagt: ›Frau,

bring' mir mal was zu essen«, oder »das Kind schreit« oder so, »geh mal zu ihm«. Weil ich möchte auch, dass er sich da bemüht, weil es sind ja nicht nur meine Kinder, es sind ja auch seine Kinder. Ich meine, ich bringe es auf die Welt oder so, aber er ist ja der Vater, und ich finde, er soll sich auch irgendwie bemühen, das groß zu ziehen, ich bin nicht die Hauptperson, die nur darüber nachdenken muss, finde ich.« (N., 19 Jahre, Abiturientin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Das Prinzip der Gerechtigkeit im Islam wird folglich zum Motor für alltägliche Angelegenheiten, obgleich die Frauen in von ihrem eigenen Leben abstrahierten Zusammenhängen vielfach nur von der Frau als Verantwortliche für die Kindererziehung sprachen. Bei näherem Hinsehen werden damit fest gefügte Rollenvorstellungen weitaus brüchiger, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Selbst wenn orthodoxe Ideale von Geschlechtertrennung keineswegs abgelehnt werden, dehnen die Frauen doch die Grenzen dessen recht weit aus, was im Islam für die Frau an öffentlicher Teilhabe zulässig ist. In diesem Sinne könnten ihre Lebensstrategien als Versuche beschrieben werden, familiäre Traditionen mit Hilfe einer Kritik am Traditionalismus, also am »falschen Ansatz«, wie es die gerade zitierte Berlinerin ausdrückte, umzudeuten. Die Frauen fordern eine Besinnung auf islamische Tradition ein und verurteilen zugleich jene Islaminterpretationen, die sie in eine ausschließlich häusliche Sphäre zurückdrängen oder ihnen eine untergeordnete Position männlicher Dominanz zuweisen könnten. Nach meiner Deutung findet diese Politik der Redefinitionen vor allem innerhalb religiöser Muster statt, weil diese im Rahmen der vorherigen Generationen liegen und möglicherweise auch, weil die islamischen Quellen flexibel genug sind, um sowohl liberale als auch restriktive Interpretationen von Geschlechterbeziehungen zu legitimieren.

Wie im Verlauf dieses Kapitels deutlich wurde, kann der Islam – je nach konkreter Situation und je nach sozial situiertem Kontext – für die Frauen eine Referenz sowohl für die Betonung der häuslichen Rolle der Frau als Mutter und Erzieherin darstellen als auch als Quelle dienen, um strikte Geschlechternormen zu hinterfragen und einen alternativen Zugang zu öffentlichen Räumen einzufordern. Im Gegensatz beispielsweise zu Sigrid Nökels (2002: 240) Beobachtung, die Alltagspraxis behindere die egalitären und universellen Islaminterpretationen der jungen Frauen, würde ich die Diskurse meiner Interviewpartnerinnen in entgegengesetzter Weise interpretieren: In ihren Darstellungen scheint gerade der Alltag ein Bewusstsein für eine egalitäre Lesart der heiligen Quellen zu generieren und die Voraussetzungen für eine kritisch-reflexive Interpretation zu schaffen. Nicht zuletzt weil diese jungen Frauen sich zumeist noch auf der Suche nach dem »richtigen Weg« befinden und vor allem in ständigen Aushandlungsprozessen mit unterschiedlichen – familiären wie gesamtgesellschaftlichen – Akteuren agieren, scheinen

häufig Ambivalenzen und Wandlungsprozesse zu entstehen. Christine Jacobson (2004: 22) hat diese Widersprüche treffend mit der Differenzierung zwischen »duty« und »desire«, also dem Zwiespalt zwischen den individuellen Wünschen und Sehnsüchten einerseits und den gemeinschaftlichen heiligen Pflichten andererseits umschrieben.

Aus diesen Spannungsfeldern ergeben sich interessante Konsequenzen für die Art und Weise, wie Traditionen fortgesetzt und zugleich umgedeutet werden. Die Lebenskonzeptionen und Geschlechtervorstellungen der jungen Frauen scheinen in vielen Aspekten von den dominanten Normen der deutschen bzw. französischen Gesellschaft abzuweichen. Zugleich heben sie sich aber auch recht eindeutig von einem fest gefügten Rollenverständnis ab, wie es nach Aussage der Frauen innerhalb ihrer Familien vermittelt worden ist. Mit den Authentizitätspolitiken werden traditionelle Autoritätsquellen nicht direkt angegriffen oder ausgehöhlt, beispielsweise zugunsten eines durchweg veränderten Verständnisses von Geschlechtergleichheit. Vielmehr werden sie von »innen« heraus hinterfragt mit den internen Beständen, die zum Repertoire der Traditionen gehören. Inwieweit dies religiöse Traditionen langfristig verändert, muss im Rahmen dieser Arbeit allerdings offen bleiben, weil die Frage nach der Einbettung der individuellen Lebensstrategien der Frauen in ein gemeinschaftlich-religiöses Milieu nicht Schwerpunkt der Untersuchung war. Für eine weiterführende Analyse sollte daher der für europäische Kontexte bislang kaum bearbeitete Zusammenhang zwischen Identität und Autorität genauer ermittelt werden, der vor allem eine systematischere Einbeziehung der organisierten islamischen Milieus erforderlich macht. Ich sehe in den Lebensentwürfen der jungen Musliminnen aber zumindest ein Potenzial, um sozialen Wandel zu initiieren. Auf der Ebene der Familie leiten die Frauen insofern einen Autoritätswandel ein, als sie sich mit Hilfe ihres kulturellen Kapitals die Position der legitimen Interpretinnen der heiligen Quellen aneignen. Auf der elterlichen bzw. familiären Ebene kann man daher sicherlich von einem *empowerment* sprechen (vgl. Jouili/Amir-Moazami 2006). Obwohl diese Form des *empowerment* die Position der Frauen nicht unmittelbar innerhalb des religiösen Feldes, vor allem nicht innerhalb des religiösen Establishments aufwertet, trägt es zweifellos zur Produktion und Zirkulation von religiösem Wissen und damit zu einer Reflexion über bestehende Normen bei. In den folgenden Unterkapiteln möchte ich die Diskurse der jungen Frauen stärker in die nationalen Kontexte einbetten und dabei gezielter nach ihren kulturellen Selbstverortungen fragen.

Kapitel 7:

Selbstpositionierungen in der deutschen und französischen Öffentlichkeit

Einmal türkisch, immer türkisch? Ethnisch-kulturelle Positionierungen im deutschen Umfeld

Wenn es während der Interviews, die ich in Berlin geführt habe, Momente der Überraschung gab, so vor allem wenn es um das ethnisch-kulturelle Selbstverständnis der jungen Frauen und um deren Selbstpositionierungen innerhalb der deutschen Öffentlichkeit ging. So ordneten sie sich kaum der deutschen Gesellschaft zu, sondern beriefen sich beinahe ungefragt auf ihren türkischen Hintergrund. Wenn die Befragten in Deutschland also ein Bewusstsein entwickelt haben, von der übrigen Gesellschaft abzuweichen, so war es vor allem im Hinblick auf die ethnische Herkunft der Familie und sehr viel weniger aufgrund ihrer religiösen Differenz.

Die Frauen beschrieben sich selbst nahezu unaufgefordert als Türcinnen. Die türkische Vergangenheit und die gegenwärtigen Türkeibezüge der Familien sind somit unausweichlich zu einem Bestandteil ihrer eigenen Geschichte geworden, wie es z.B. das Zitat einer Frau bei *DITIB* zeigt:

»Na ja, ich kann ja meine Kultur hier auch ausleben, das ist es ja nicht. Nur, ich muss mich ja auch mit meiner Geschichte, mit meiner Kultur und mit meiner Geschichte mit der Türkei ja auch irgendwie, ja auch irgendwie identifizieren können.« (S., 27 Jahre, Jurastudentin, Leiterin der Frauensektion bei *DITIB*)

Obwohl die Frauen manchmal harsche Kritik an der Türkei übten und nicht unbedingt Sympathien für das Land ihrer Eltern äußerten, scheint ihr Türkischsein für sie evident und unhinterfragbar zu sein. Es ist ein »primordiales« (ursprüngliches) Verständnis von ethnischer Zugehörigkeit, das in den

Diskursen der Frauen zum Ausdruck kommt (vgl. Barth 1970). Sie betrachten ihre ethnische Herkunft als eine Art Schicksal – ganz ähnlich übrigens wie im dominanten Diskurs in Deutschland lange Zeit von der »deutschen Schicksalsgemeinschaft« die Rede war. Ethnische Herkunft ist demnach dem Verwandtschaftsverhältnis nicht unähnlich, das man nicht frei wählen oder selbst bestimmen kann, wenngleich man in einer ganz anderen Gesellschaft aufgewachsen ist, »weil am Ende ist man immer in einem fremden Land als Ausländerin« (J., 19 Jahre, Fachabiturientin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin).

Den Selbstbeschreibungen der befragten Frauen in Deutschland liegt ein essentialistischer Ansatz zugrunde, der vor allem bei ihren häufigen Verweisen auf substanzielle Unterschiede zwischen »deutscher« und »türkischer« Kultur zur Geltung kommt. Interessant ist hier insbesondere zu beobachten, wie sehr sie den öffentlichen Diskurs über die Stabilität von kulturellen Identitäten und unüberwindbaren Differenzen internalisiert zu haben scheinen (vgl. Bielefeld 1993; Faist 1994). Zumindest weist ihre Selbsteinschätzung bemerkenswerte Ähnlichkeiten zum dominanten Diskurs in der Kopftuchdebatte auf, der immerzu das Bild von »unterschiedlichen kulturellen Zirkeln« reproduzierte. Während der öffentliche Diskurs gegenwärtig sogar oft versucht, eine kulturalistische Sprache zu überwinden, indem er auf neutralere Referenzen wie die Verfassungsgrundwerte oder demokratische Traditionen verweist, scheuten sich diese Frauen weniger davor, von inhärenten Unterschieden zwischen »deutscher« und »türkischer« Identität zu sprechen. Ebenso wie in der Öffentlichkeit häufig das andere kulturelle Erbe von türkischen Einwanderern betont wird, so scheinen diese Frauen ein Bewusstsein der Andersartigkeit adoptiert und internalisiert zu haben und ihren türkischen Hintergrund als determiniert und unverrückbar zu betrachten.

Überdies scheint die Überzeugung, sich vom Rest der Gesellschaft zu unterscheiden, nicht einmal besonderen Unmut in ihnen wachzurufen, weil sie sich bereits so tief in das Selbstverständnis eingegraben hat. Hier lässt sich eine Annahme des Stigmas der Differenz im Sinne Erwin Goffmanns (1967; siehe auch Jenkins 1994: 206) beobachten. Wie viele andere gläubige Muslime der zweiten Generation von Einwanderern (vgl. Schiffauer 2000 und 2002) haben die Frauen Elemente der Andersartigkeit sogar so weit verinnerlicht, dass sie ihr Türkischsein zu einem gewissen Grad zelebrieren, vor allem im Sinne eines Verteidigungsmechanismus gegenüber der geläufigen Infragestellung ihrer Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft. Dieser Mechanismus kann dazu führen, dass die Frauen manchmal die geläufige Rhetorik vom Ausländer als Anderen reproduzieren und umkehren. Eine sechzehnjährige Schülerin antwortete beispielsweise, nachdem ich sie fragte, wie sie sich ihren zukünftigen Ehemann vorstelle, dass er auf »keinen Fall ein Ausländer sein« sollte (F., 16 Jahre, Schülerin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin), womit sie einen deutschen Mann meinte. Sie erklärte ihre Vorbehalte, indem sie hinzufügte:

»[I]ch weiß nicht, aber ich will ja nicht die Erste sein, die jetzt 'n Anderen, sagen wir mal 'n Ausländer heiratet. Ich will nicht die Erste sein, die es macht. Der soll schon von meiner Kultur, der soll die gleiche Kultur haben wie ich.«

Diese Frau reproduzierte die Konstruktion von ethnischen und kulturellen Grenzen in dem Maße, dass sie die geläufige Rhetorik umkehrte, die von vielen Deutschen gegenüber den Vorbehalten, einen »Ausländer« zu heiraten, vorgebracht wird. Die vorherrschende Version vom Ausländer als stabilem und unzulänglichem Anderen projizierte sie schlicht auf die deutsche Mehrheitsgesellschaft, die ihrer eigenen »Kultur« besser nicht zu nahe treten sollte. Hätte die Frau diese Äußerung nicht vollkommen unvorbehalten und selbstverständlich gemacht, so wäre zunächst eine gewisse Trotzreaktion dahinter zu vermuten. Es scheint sich aber eher um eine internalisierte Überzeugung von grundsätzlicher Andersartigkeit zu handeln, die nicht einmal unbedingt negativ besetzt sein muss.

Die selbstverständliche Nähe der Frauen zur ethnischen Herkunft ihrer Eltern geht zumeist einher mit einer selbstverständlichen Distanz gegenüber der deutschen Gesellschaft. Dies drückt sich weniger in einer Antipathie oder einer vollständigen Ablehnung aus als vielmehr durch eine gewisse Gleichgültigkeit. Beispielsweise äußerten die wenigsten Frauen ein Interesse am politischen Geschehen in Deutschland. Wenn sie angaben, dass sie zur Wahl gingen, so waren sie nur sehr selten in der Lage, irgendeine Erklärung für ihre politischen Präferenzen zu liefern. Eine Jurastudentin sagte sogar, es sei ihr noch nie in den Sinn gekommen, wählen zu gehen (S., 27 Jahre, Jurastudentin, Leiterin der Frauensektion bei *DITIB*). Auch äußerten nur wenige Frauen ein Interesse daran, den Status des Islam in Deutschland öffentlich oder politisch zu erhöhen und als Muslime besser repräsentiert zu sein. Es wird sich später zeigen, dass sich dieser Mangel an politischem Interesse stark von den französischen Interviewpartnerinnen unterscheidet.

Dies lässt sich offensichtlich dadurch erklären, dass die Frauen mit dem Bewusstsein aufgewachsen sind, keine vollständigen Mitglieder Deutschlands und entsprechend nicht mit politischen Rechten ausgestattet zu sein. Sich selbst zumeist als Türkinnen definierend, sehen sie sich nicht legitimiert, besondere Ansprüche zu stellen. Eine neunzehnjährige Abiturientin drückte dies besonders drastisch aus:

»Weil am Ende ist man immer in einem fremden Land als Ausländerin, weil dann würde ja jeder sagen: »Ja geh doch 'rüber in die Türkei.« Und damit würde man ja nicht irgendwie sagen, dass man Nazi ist oder was weiß ich, damit würde man ja nur sagen: »Pass auf, wenn's dir hier nicht passt, dann geh', womit ich dann erstmal zufrieden wäre, weil, was für'n Recht hab ich denn hier zu bleiben, weil was für'n Recht habe ich denn, hier alles so umzuformen, wie ich es selber will? Okay als

Moslem sollte man es ja schon verbreiten, natürlich, aber nicht doch zwingenderweise, und dann würde ich ja jemanden dazu zwingen am Ende, weil erstmal müsste ich ..., weil die Türkei ist ja ein muslimisches Land, aber so wie ich es sehe, ist es gar nicht mehr so. Deswegen würde ich erstmal in meinem Land alles so recht machen [...], weil erstmal nach vorne treten und nicht nach hinten.«

Die Indifferenz gegenüber dem politischen Geschehen in Deutschland bestätigt in gewisser Hinsicht die in der Öffentlichkeit zirkulierenden Bedenken über Tendenzen der »kulturell-politischen« Abgrenzung von Muslimen. So reproduzieren die Frauen das weitverbreitete Stereotyp, die eigene Andersartigkeit zu kultivieren. Zugleich relativiert ihr politisches Desinteresse den ebenso weitverbreiteten Verdacht, das Kopftuch sei an sich ein politischer Akt, weil es die Absicht unterstreiche, die Öffentlichkeit zu islamisieren und den Status des Islam zu erhöhen.

Nur für wenige der Befragten, mit denen ich gesprochen habe, spielte das Konzept des Bürgers im Sinne einer politischen und von ethnischer Herkunft unabhängigen Mitgliedschaft zu einem Gemeinwesen eine Rolle, im Namen derer sie ihre Zugehörigkeit und Partizipation als Musliminnen einfordern. Im Prinzip hatten nur jene Frauen daran ein Interesse, die in gehobeneren Positionen in islamischen Organisationen aktiv waren. Einige dieser jungen Frauen traten aktiv dafür ein, ihre Religion im Namen ihrer Zugehörigkeit zu Deutschland zu praktizieren und Rechte einzufordern, obwohl sie sich gleichsam als Türkinnen definierten. Damit folgten sie zugleich einem neueren Trend innerhalb der meisten größeren türkisch-islamischen Organisationen, die ihre Aktivitäten zunehmend auf Deutschland ausrichten (vgl. Amiraux 2001; Schiffauer 2004). Die Mehrheit der Interviewten definierte Staatsbürgerschaft allerdings allein ethnisch, obwohl sie die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen hatten. Damit bestätigen sie gewissermaßen den neueren Übergang vom »politisch-rechtlichen« zum »symbolischen« Ausländer, der die öffentliche Wahrnehmung von Einwanderern selbst von der zweiten und dritten Generation in Deutschland prägt. Sie bestätigen natürlich auch die Staatsbürgerschaftstradition Deutschlands, die noch immer primär ethnisch definiert ist und auf dem Prinzip der Abstammung beruht. Dies verweist abermals auf eine Verinnerlichung des öffentlichen Diskurses, der in der deutschen Öffentlichkeit seit Jahrzehnten zirkuliert.

Das Desinteresse am politischen Geschehen in Deutschland könnte natürlich auch als Ausdruck einer generelleren Politikverdrossenheit unter jungen Menschen gedeutet werden (vgl. Schell-Studie 2000). Der Unterschied besteht allerdings darin, dass die Indifferenz der befragten jungen Frauen für deutsche Politikbelange einem relativ ausgeprägten Interesse an der Politik in der Türkei gegenübersteht. So waren viele der Frauen besorgt über die Politik des repressiven Umgangs mit islamistischen Bewegungen in der Türkei –

wohlgemerkt zu einer Zeit, bevor Recep Tayyip Erdoğan die Führung übernommen hatte. Es gibt dafür meines Erachtens zwei Interpretationsweisen.

Einerseits waren alle Frauen auf die eine oder andere Weise in türkisch-islamische Organisationen eingebunden, die meisten bei *IGMG*, einige bei *VIKZ* und bei *DITIB*. All diese Organisationen sind als Ableger größerer islamischer Bewegungen oder Organisationen der Türkei entstanden und pflegen nach wie vor rege transnationale Verbindungen (vgl. Karakasoğlu 1996; Amiraux 2001; Jonker 2002; Tezcan 2002; Schiffauer 2004). Die Sprache, die in diesen Organisationen primär gesprochen wird, ist nach wie vor Türkisch, und die Hauptbelange größerer Treffen und Konferenzen waren traditionsgemäß die politisch-religiösen Geschehnisse in der Türkei. Selbst wenn in jüngerer Zeit ein deutlicher Trend zu erkennen ist, die Aktivitäten und Belange auf Deutschland zu konzentrieren, spielt die Türkei als transnationaler Bezugsraum auch bei den jungen Muslimen, die in diesen Organisationen aktiv sind, nach wie vor eine wichtige Rolle. Es gibt aber durchaus unterschiedliche Möglichkeiten, diese transnationalen Verbindungen zu deuten und sich damit von der geläufigen Interpretation zu distanzieren, die sie schlicht als Ausdruck entstehender »Parallelgesellschaften« betrachtet.

In ihrer Untersuchung der drei größten türkisch-islamischen Organisationen *DITIB*, *IGMG* und *VIKZ* beschreibt Valérie Amiraux beispielsweise den Willen der jüngeren Organisationsmitglieder, mit deutschen Autoritäten zu interagieren, ohne dabei gänzlich eine enge Bindung an die Türkei aufzugeben. Diese aktive Präsenz und Partizipation der jüngeren Generation von Muslimen wird früher oder später zwangsläufig die Strategien und sozialen Handlungen dieser Organisationen verändern. Eine gute Kenntnis und aktive Nutzung des deutschen Rechtssystems erlaubt es diesen jungen Menschen, den »internen kulturellen Rahmen« mit einem »von Deutschland auferlegten institutionellen Hintergrund« zu verbinden, wie Amiraux (2001: 292) es formuliert. Diese Kombination geht zweifellos über den Verdacht hinaus, der gegenüber türkisch-islamischen Organisationen im öffentlichen Diskurs häufig vorgebracht wird, ein soziales Engagement allein zur Mobilisierung junger Menschen für politische Zwecke zu instrumentalisieren. Zumindest erfordern die sich abzeichnenden Strategien dieser Organisationen die Kapazität und Bereitschaft, sich mit rechtlichen Verfahren vertraut zu machen und mit lokalen, politischen Akteuren zu kommunizieren. Dieser Trend zeichnet sich übrigens auch in anderen westeuropäischen Einwanderungsländern ab (Bistolfi 1995; Frégosi 1998; Mandaville 2001; Peter 2006). Vor allem das Bestreben vieler türkisch-islamischer Organisationen, einen anerkannten rechtlichen Status zu erhalten, erfordert insbesondere eine Loyalität zum Verfassungsstaat und die Akzeptanz von Grundnormen. Bernhard Trautner (2000: 65 und 76), der spezifischer die transnationalen Dynamiken der *IGMG* untersucht, be-

zeichnet diesen Prozess als Ausdruck einer »Verzivilgesellschaftung« des Islam in Deutschland.

Die zweite Deutungsvariante, die ich für die distanzierte Haltung der Frauen gegenüber dem politischen Geschehen in Deutschland vorschlagen würde, habe ich bereits angedeutet: Es ist die Abwesenheit von politischen Rechten aufgrund der traditionell restriktiven Staatsbürgerschaftsgesetze (Brubaker 1992; Joppke 1999). Ungeachtet der jüngeren Staatsbürgerschaftsreform und obwohl ihr Lebensmittelpunkt von Anfang an Deutschland war, sind diese jungen Frauen mit einem Bewusstsein aufgewachsen, nicht vollständige Mitglieder der deutschen Gesellschaft zu sein. Die Wirkung, die der öffentliche Diskurs über den türkischen Anderen und über »Ausländer« bzw. in jüngerer Zeit »ausländische Mitbürger« für die Betroffenen hat, sollte nicht unterschätzt werden (vgl. Faist 1994). Diese öffentlichen Repräsentationen ermutigen nicht gerade dazu, sich mit dem deutschen Gemeinwesen zu identifizieren, sondern verstärken eher die Kultivierung einer »anderen Identität«. Es ist bezeichnend genug, dass diese Frauen in ihren Selbstbeschreibungen häufig auf das Konzept des Ausländers rekurren, ohne damit in erster Linie etwas Negatives zu verbinden. Eine Ausländerin zu sein, scheint für sie so selbstverständlich, dass es eine wenig hinterfragte Kategorie der Selbstcharakterisierung bleibt, obwohl es zumeist gar nicht mehr mit dem rechtlichen Status korrespondiert.

Nun wäre einzuwenden, dass sich im Zuge der sich verfestigenden Reform des Staatsbürgerschaftsrechts von 2000 und der Entkräftung des *jus sanguinis* zugunsten des *jus soli* auch grundlegend etwas an diesem Bewusstsein geändert haben müsste, seit ich mit den Frauen gearbeitet habe. Einerseits hat aber die rechtliche Anerkennung von Muslimen als Staatsbürger nicht auch zu einer symbolischen Anerkennung geführt, wie im noch immer gängigen öffentlichen Diskurs über »Türken«, »Ausländer«, »ausländische Mitbürger« oder »Deutsche ausländischer Herkunft« zu erkennen ist. Andererseits weist auch die Einbürgerungspraxis vor allem gegenüber Muslimen, die in nicht-konformen Organisationen wie der *IGMG* aktiv sind, durchaus wieder auf eine Aufweichung eines liberalen Umgangs mit Staatsbürgerschaft hin. Werner Schiffauer (2006) zeigt, auf welche Weise auch einfachen Mitgliedern der *IGMG* durch den Vorwurf von Nichtloyalität zur deutschen Gesellschaft regelmäßig die Einbürgerung verwehrt oder gar wieder entzogen wird. Auch sind Initiativen wie der sogenannte »Muslim-Test« (*die tageszeitung*, 7.1.2006) nicht unbedingt hilfreich, um das Bewusstsein von Muslimen als deutsche Staatsbürger voranzutreiben. Eine jüngst veröffentlichte Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung (Jessen/von Wilamowitz-Moellendorff 2006), in der bedeckte junge Musliminnen in Deutschland zu ihren Motiven des Kopftuchtragens befragt wurden, bestätigt meine Beobachtungen. Ähnlich wie bei meinen Interviewergebnissen wird auch hier eine klare Nichtidentifikation der

Frauen mit Deutschland deutlich, die weniger generelle Ablehnung, sondern eher Gleichgültigkeit zum Ausdruck bringt.

Nicht zu vergessen ist sicher auch die Tatsache, dass die Frauen, mit denen ich gesprochen habe, in drei Wohnvierteln Berlins lebten, die traditionell zu den Zentren türkischer Einwanderung gehören. Diese lokale Perspektive prägt zweifellos das Selbstverständnis und die Wahrnehmung, von der übrigen Gesellschaft zu differieren. Es verstärkt den Eindruck von der Zugehörigkeit zu einer »türkischen Gemeinschaft« und zugleich verhindert es die Wahrnehmung, als »Ausländer« unbedingt auch Außenseiter zu sein. Einige der Frauen beschrieben ihr Wohnviertel offen als »Klein-Istanbul« (D., 17 Jahre, Auszubildende zur Sekretärin, Mitglied bei *DITIB*, Berlin) oder als ein »Dorf in der Türkei« (F., 16 Jahre, Schülerin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin). Zuweilen wird die lokale Perspektive auch auf ganz Deutschland übertragen, sodass hierzulande »mehr bedeckte Frauen als in der Türkei« leben (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin).

Es bleibt jedoch anzumerken, dass sich die scharfen Grenzziehungen trotz der recht starken Betonung der Frauen ihrer türkischen Zugehörigkeit und trotz der Distanzierung von Deutschland doch eher als imaginär erweisen und selten mit konkreten Inhalten gefüllt sind. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass die Selbstidentifizierung als türkisch kaum auf konkreten Konnotationen basiert und eher symbolischen Charakter hat. Kaum eine der befragten Frauen äußerte beispielsweise, dass sie sich ein Leben in der Türkei vorstellen könne. Eine neunzehnjährige Frau, die sich selbst und ihre Freunde zuvor ungefragt als Türken bezeichnet hatte, erklärte später:

»Also ich plan' schon in Deutschland zu bleiben. Weil ich bin ja auch hier geboren und aufgewachsen, und ich kenn' ja auch nichts Anderes. Also die Türkei ist zwar schon auch schön oder so, aber für immer in der Türkei könnte ich mir nicht vorstellen. Und außerdem ist mein Türkisch auch sehr schlimm, also ich kann nicht so gut Türkisch.« (G., 19 Jahre, Auszubildende, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Eine andere Frau beschrieb ihre Verankerung in den (lokalen) deutschen Kontext noch eindrücklicher. Gefragt, ob sie oft in die Türkei fahren würde, erwiderte sie:

»Ja, so drei- viermal Urlaub oder so ..., aber ich hab irgendwie immer Angst, dass ich dableiben könnte, ich weiß auch nicht, dass, was weiß ich, dass Deutschland plötzlich sagt: ›Okay, die Türken, die jetzt da sind, die kommen nicht mehr rein oder so‹ [lacht], dass ich da irgendwie leben muss ... Ich meine, wenn man richtig Geld hat, also wenn man richtig reich ist, stinkreich, da ... ähm, merkt man auch diese Blicke nicht so von den Anderen. Aber wenn du mittel bist, so wie hier, da bist du nichts, die haben sonst nur Angst vor dem Geld, die zeigen sonst auch keinen Respekt. Oder überhaupt diese Würde als Mensch, die hast du da nicht. Und deswegen

denke ich mir dann eben: »Nee, das ist nicht mein Land.« Okay ich würd' auch nicht sagen, dass Deutschland mein Mutterland oder Vaterland ist, aber Berlin ist meine Stadt, das ist irgendwie, ich meine das ist dann, wenn ich auch sage, Berlin mag ich auch nicht, dann bin ich ja heimatlos irgendwie. Ich muss das irgendwie auch schon, irgendwie auch Frieden mit Berlin schließen, sage ich mal.«

Die türkische Heimat erweist sich bei genauem Hinsehen vor allem als die verlorene Heimat ihrer Eltern oder als ein Land, das ihnen vorwiegend aus Erzählungen und aus dem Urlaub bekannt ist, als ein Ort, an dem man »vier- undzwanzig Stunden reinen Spaß« haben kann, wie eine der Interviewten es ausdrückte (N., 19 Jahre, Abiturientin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin). Die meisten der Frauen waren folglich kaum imstande, näher zu bestimmen, was die Referenz zur Türkei für ihre eigenen Lebensentwürfe konkret bedeutete. Oft beantworteten sie diese Frage sogar eher pejorativ mit Ablehnung von bestimmten Traditionen, die sie von ihren Eltern vermittelt bekamen und als »türkisch« abqualifizierten. Die selbstverständliche Abkehr der jungen Frauen von der kulturell gefärbten Version des »Eltern-Islam« mag hierfür als deutlichstes Beispiel dienen. Die Türkei wird so zur »imaginären Heimat« (imaginary homeland), um den Titel eines Buches von Salman Rushdie (1991) aufzugreifen, ein Ort, der entweder vollständig idealisiert oder komplett zurückgewiesen wird oder auch beides zugleich, je nach Kontext. Der expliziten Identifikation mit der Türkei sollte daher mit ihren Ambivalenzen genauer nachgegangen werden, anstatt sie voreilig als »Rückzug aus der deutschen Öffentlichkeit« (Heitmeyer et al. 1997; siehe auch Terlit 1996) zu deuten. Vor allem weil diese Identifizierungen innerhalb der deutschen Gesellschaft artikuliert werden, sind sie schwerlich schlicht als Ausdruck einer anderen kulturellen Hemisphäre zu verstehen. So sind die Frauen ganz offenkundig mit Normen und Werten Deutschlands verbunden, ungeachtet des vermeintlich türkischen Umfeldes, in dem sie leben und das ja selbst im Laufe der Zeit einen Wandel durchlebt hat (vgl. Schiffauer 1991; Sen 1993). Sie müssen, zumindest teilweise, auch als Reflexion und Reproduktion des dominanten Diskurses über den »Türken« bzw. »Ausländer« als vollständig Anderen gelesen werden.

Bemerkenswert ist außerdem, dass die Frauen in verschiedenen Kontexten durchaus ein Zugehörigkeitsgefühl zur deutschen Gesellschaft zum Ausdruck brachten, obgleich Deutschland außerhalb des unmittelbaren Referenzrahmens liegt. Die Selbstbeschreibung als türkisch geht also keineswegs mit einer vollständigen Ablehnung der deutschen Gesellschaft einher. Sie leben und interagieren in und mit der deutschen Gesellschaft. Sie unterhalten Freundschaften außerhalb eines türkischsprachigen Milieus, sind aktiv in deutsche Institutionen eingebunden und streben Berufe wie Sekretärin, Anwältin oder Ärztin an. Auch ihr Konsumverhalten weist keine profunden Unterschiede zu

anderen Frauen ihrer Generation auf, abgesehen von den Regeln, die sie als Musliminnen beachten, allerdings nicht im Namen ihrer ethnischen, sondern ihrer religiösen Zugehörigkeit. Die geläufige Selbstbeschreibung als Türkin erhält hier also durchaus eine symbolische Funktion. Zumindest hat sie ohne jeden Zweifel eine andere Bedeutung als beispielsweise für die erste Generation eingewanderter Türken. In jedem Fall tritt hier eine ganz spezifische Version des Türkischseins hervor, die innerhalb der deutschen Öffentlichkeit rekonstruiert wird und in ihrer Komplexität und Wandelbarkeit betrachtet werden sollte.

Interessant ist zudem, dass viele der Frauen nicht selten den »toleranten« und »liberalen« Charakter der deutschen Gesellschaft hervorhoben.¹ Viele betonten beispielsweise die prinzipielle Offenheit Deutschlands beim Umgang mit religiös-kultureller Pluralität. Anders als in Frankreich, wo die Abwehrhaltung gegenüber dem religiösen Bekenntnis im öffentlichen Raum unter Muslimen offenbar eine Abwehrhaltung gegenüber extensiver Liberalität und sexueller Permissivität zu provozieren scheint, betonten die Frauen in Deutschland ihre positive Einschätzung gegenüber der Tatsache, dass »hier jeder leben [kann], wie er will« (S., 27 Jahre, Jurastudentin, Leiterin der Frauensektion bei *DITIB*, Berlin). Obwohl einige Frauen wegen ihres Kopftuchs Probleme bei der Jobsuche hatten, sprachen sie generell eher mit Sympathie über die Möglichkeiten der Entfaltung religiös-kultureller Bezüge in Deutschland. Der relativ privilegierte Status, den Religion in Deutschland einnimmt, und die Wege, die so prinzipiell für die Institutionalisierung des Islam eröffnet werden, sind also auch in den Diskursen der jungen Frauen präsent.

Man sollte aber in Bezug auf die Wertschätzung der jungen Frauen gegenüber der Toleranz Deutschlands etwas genauer über die konkreten Implikationen nachdenken. Berücksichtigt man, dass sie sich selbst nicht als deutsche Staatsbürger wahrnehmen und auch von der Mehrheitsgesellschaft nicht als solche wahrgenommen werden, so scheint es, als hätten sie sich mit der Position arrangiert, um Toleranz zu bitten, auch weil sie sich nicht legitimiert sehen, weitere Partizipationsanforderungen zu stellen. Hier zeigt sich erneut ein Spiegeleffekt des öffentlich zirkulierenden Toleranzbegriffs, wie er auch in den Auseinandersetzungen um das Kopftuch artikuliert wurde.

Die positive Einschätzung des toleranten Charakters der deutschen Gesellschaft sollte überdies in Relation zur Türkei betrachtet werden. Denn die meisten Frauen verbanden ihre Wertschätzung der deutschen Liberalität mit einer recht eindeutigen Kritik am »intoleranten« Umgang mit Religion im öffentlichen Raum der Türkei. Viele bemängelten die restriktive Politik türki-

1 Am Ende des Gesprächs bat ich die Frauen, jeweils in fünf Worten zu beschreiben, was für sie der Islam und die deutsche Gesellschaft bedeute. Zu den am häufigsten verwendeten Begriffen bei Letzterem gehörten »Toleranz«, »Offenheit« und »Freiheit«.

scher Autoritäten gegenüber islamischen Bewegungen, die in das politische System vorzudringen versuchten. Vor allem aber beklagten sie, dass Kopftuch tragende Frauen in der Türkei beim Studium mit Hürden zu kämpfen hätten:

»Ich finde, dass sie [die Deutschen] viel tolerieren. Sogar in der Türkei wird das schlimm angesehen, wenn man da irgendwie mit 'nem Kopftuch auf der Straße geht. Wirklich, ich finde es toll, wie die Deutschen, jetzt allgemein gesagt, wie die jetzt darauf reagieren. Und ich finde es auch wirklich super, dass sie auch sagen, dass wir die Religion auch gut ausleben. Weil sie sagen manchmal halt, dass wir das freiwillig machen und dass das positiv ist, aber in der Türkei wird das eher so als Zwang angesehen, denke ich mir, und die wollen wirklich die Hintergründe nicht wissen. Aber hier finde ich das viel besser. Auch jetzt mit der Schule und so. In der Türkei kann man wirklich mit Kopftuch auch nicht studieren und keine Arbeit und diese ganzen Probleme, und hier finde ich es wirklich super, dass sie halt, ist egal von welcher Religion oder von welcher Kultur du kommst, dass sie alles akzeptieren und tolerieren und so.« (N., 19 Jahre, Abiturientin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Bemerkenswert an diesem Zitat ist auch, wie die Frau über »die Deutschen« sprach und sich dabei selbstverständlich ausklammerte. Der Referenzrahmen ist also nicht allein Deutschland, sondern auch und vor allem die Türkei, die die Selbstpositionierung innerhalb der deutschen Gesellschaft beeinflusst. Der spontane Vergleich mit der Türkei, den die meisten Interviewten ungefragt vorgenommen haben, bestätigt einmal mehr ihre Selbstidentifikation als Türekinnen. Zugleich zeigt die deutliche Kritik, die sie am Herkunftsland ihrer Eltern vornehmen, dass sie sich durchaus mit Deutschland identifizieren, selbst wenn sie dies nicht explizit äußern. Obwohl sie sich als nicht zugehörig und als »Ausländer« empfinden, rekurren die jungen Frauen positiv auf bestimmte Prinzipien, die in der deutschen Gesellschaft verankert sind, so vor allem das Prinzip der Religionsfreiheit.²

Die Frauen schienen sowohl zur türkischen als auch zur deutschen Gesellschaft eine ambivalente Position einzunehmen, die durch eine selbstverständliche Zurückweisung von ausdrücklichen Identifikationen mit Deutschland und der Rekonstruktion einer imaginierten türkischen Identität gekennzeichnet ist. Obwohl beide Sphären diskursiv voneinander getrennt scheinen, sind die Grenzen in der Realität und in der sozialen Praxis offensichtlich durchlässiger. Bei dieser Ambivalenz scheint eine alles umfassende muslimische Iden-

2 Es ist allerdings davon auszugehen, dass sich vor allem die Einschätzung, Deutschland pflege einen liberalen Umgang mit dem Kopftuch, insbesondere nach dem Verfassungsgerichtsurteil bzw. der sich daran anknüpfenden Debatte und den Gesetzesnovellierungen auf Länderebene etwas verändert haben dürfte. Ebenso hat sich zweifellos die starke kritische Haltung gegenüber der türkischen Religionspolitik im Zuge der Regierungsübernahme der islamisch orientierten Partei AKP gewandelt.

tität die Brücke zu bilden. Vor allem in ihrer eigenen Wahrnehmung, von der Norm abzuweichen, wird der Islam zu einer wichtigeren Referenz als das Türkischsein. Eine Interviewpartnerin erwiderte beispielsweise auf die Frage, ob sie für die deutsche Staatsbürgerschaft bereit wäre, ihren türkischen Pass abzugeben:

»Ja, mir ist es halt auch nicht so wichtig, am Ende muss man ja halt nur Moslem sein, das ist halt das Wichtigste, ob ich jetzt Albaner oder sonst was bin, am Ende muss ich halt Moslem sein, dass ich halt an Allah glaub' und dass ich halt keine Person an Allahs Stelle setze. Das ist halt für mich sehr wichtig.« (J., 19 Jahre, Fachabjurientin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Obwohl die Organisationen, in denen diese jungen Frauen interagieren, enge Verbindungen zur Türkei pflegen, tritt in ihren Diskursen nicht unbedingt eine selbstverständliche Fusion zwischen ihrem Türkischsein und ihrer religiösen Identität hervor, wie etwa bei den muslimischen Männern in Nikola Tietzes (1998: 291f.) Studie. Abgesehen von einem gewissen Lippenbekenntnis zur offiziellen Rhetorik der Organisationen scheinen diese Frauen ihre Identifikationen eher zu hierarchisieren, wie eine Frau es bezeichnend zum Ausdruck brachte: »Also für mich kommt in erster Linie die Religion, und dann kommen die Traditionen, die mit meiner Religion wiederum vereinbar sind, also die sich damit verbinden können« (C. 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin). Während der öffentliche Diskurs übrigens Türkischsein häufig unreflektiert mit dem Islam assoziiert, trennen die Frauen diese beiden Elemente in ihren Selbstbeschreibungen tendenziell also eher. Auch ihre distanzierte Haltung gegenüber der türkischen Politik verweist eher auf eine Trennung denn auf eine Fusion von Ethnizität, Nationalität und Religion.

Für diese jungen Frauen scheint der Islam auch Anknüpfungspunkte zu bieten, gerade weil er nicht national gebunden ist und vielleicht auch weil er flexibel genug ist, um im Einklang mit den jeweiligen Lebensbedingungen und individuellen Kontexten re-interpretiert zu werden. Vor allem in einem Klima, in dem Einwanderern und deren Nachkommen die eindeutige Zuordnung zu einer nationalen Gemeinschaft abverlangt wird, scheint eine grenzüberschreitende religiöse Identität attraktiv zu werden. So kann ein islamischer Lebensweg grundsätzlich ungeachtet von Raum und Zeit in das alltägliche Leben integriert werden, ganz im Gegensatz zum Türkischsein, das im Lebensmittelpunkt Deutschland zunehmend an Konturen verliert bzw. eher neue und hybride Formen annimmt. Durch die Akzentuierung ihrer religiösen Identität versuchen die Frauen, ethnische Grenzziehungen zwischen der »deutschen« und »türkischen« Kultur zu relativieren, obwohl sie sich selbst zu solchen Gegenüberstellungen hinreißen lassen:

»Man sollte in dieser Vielfalt eine Bereicherung sehen. Da gibt's doch den berühmten Satz im Koran: ›Ich hab' die verschiedenen Völker und Rassen geschaffen, damit ihr euch untereinander kennenlernt, die Unterschiede und die Gemeinsamkeiten.‹ Da sollte man, finde ich, ansetzen und diese Homogenität ein bisschen aufgeben.« (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin)

Neben dieser Brückenfunktion zur deutschen Gesellschaft scheint der Islam darüber hinaus die gemeinsame bindende Referenz zwischen den Frauen und ihren Familien zu sein, selbst wenn die konkreten Versionen zum Teil stark voneinander abweichen. Für sie hat die ethnische Bindung an die Türkei nicht mehr dieselbe Relevanz wie für die Generation der Einwanderer. Der »Traum von der Rückkehr«, der bei der ersten Generation noch immer nicht vergessen ist, spielt in ihren Lebenskonzeptionen keine oder kaum eine Rolle mehr. Eine »muslimische« Identität hingegen trifft die Bedürfnisse beider Generationen. Sie ermöglicht es den Frauen, die unterschiedlichen Standpunkte innerhalb des Familienmilieus zu überwinden, zumindest aber zu dämpfen und ihre eigenen Versionen einzubringen, ohne dabei aus dem kulturellen Rahmen der Eltern auszubrechen.

Zugleich wird der Islam zum Faktor, um die Andersartigkeit positiv zu besetzen. Hier konkretisiert sich für den deutschen Fall die affirmative Haltung gegenüber dem Kopftuch als Ausdruck von religiöser Differenz. Die durchweg positiv konnotierte, religiöse Andersartigkeit sollte also mit der ambivalenten Andersartigkeit als »Türkinnen« oder »Ausländer« in Verbindung gebracht werden. Eine sechszwanzigjährige MTA beschrieb dies besonders eindrücklich:

»Man sieht das ja im Fernsehen oder so, was auch mit den anderen Türken passiert, sag' ich mal, oder wie die Politiker die türkischen Menschen sehen oder die Ausländer allgemein, das kriegt man schon irgendwie mit, diese, diese komischen Blicke oder dieses, dieses Komische halt ... Aber das ist mir irgendwie egal, weil ich ja weiß, dass ich nicht drittklassig bin, weil es gibt keine Menschen, die in Klassen geteilt werden. Menschen sind Menschen, und so gesehen, müssten die sich auch vor Allah hinknien, und so gesehen, sind sie auch vor Allah genauso wert wie ich, denke ich dann immer. Und deswegen ist mir das egal, was die von mir denken.« (Z., 26 Jahre, MTA, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Mit der Trennung, die sie zwischen ethnischen und religiösen Bezügen vornehmen, stellen die Frauen auch die landläufige Forderung in Frage, junge Muslime sollten sich kulturell in die deutsche Gesellschaft integrieren. Vor allem weil die Religionsdiskurse in der deutschen Öffentlichkeit nicht von denselben Distinktionsmechanismen geprägt sind wie in Frankreich und in Deutschland keine solche klare Trennlinie zwischen »privater« Religion und »öffentlicher« Ethik üblich ist, scheinen die Frauen ihre Zugehörigkeit zum

Islam konsequent affirmativ zu besetzen. Damit fordern sie tendenziell auch eine Erweiterung des rechtlichen Religionsprivilegs auf den Islam ein, obwohl dies sicherlich nur eine unausgesprochene Folge ihres Diskurses ist und weit- aus weniger offensiv geschieht als in Frankreich. Während die Referenz als Türkin mit der Bürde des Ausländers und der Geschichte der Gastarbeiter be- legt ist, ist die Identifikation zum Islam weniger belastet – selbst wenn sie in der Öffentlichkeit kaum als positiver wahrgenommen wird. Der Islam wird somit zu einem neuen Element, das in den Augen der Frauen strikte Unter- scheidungen zwischen *uns* (Deutschen) und *ihnen* (Ausländern) leichter er- träglich macht:

»Die [islamischen Organisationen] fangen uns auf. Ich sagte ja schon, dass ich mei- ne Identität von Anfang an in der Religion gesehen hab', Schirin, und dass mir das einen Halt gegeben hat ..., und dadurch bin ich auch praktisch nie verloren gegan- gen, weil ich mich von Anfang an mit meiner Religion auseinandergesetzt habe. Ich wusste, wer ich bin, und das hat zum Beispiel auch sehr stark mit meinem Hoca³ zu tun gehabt oder mit meiner Religion, weil das mir 'ne ... Identität gegeben hat ... Kann man das so sagen? Klar, 'n Bewusstsein gegeben hat. Und da hat man mir ge- sagt: »Okay, du hast 'ne Persönlichkeit, du bist wer', und wenn ich in die Moschee ging, da waren zehn Mädchen bedeckt, da war ich nicht alleine, das sind ja auch Phänomene, die wichtig sind, wenn ich z.B. in die Moschee kam, äh, vor allem im Ramadan, wenn zusammen gegessen wurde, wenn zusammen gebetet wurde, da ... war 'ne Gemeinschaft da, 'ne Gesellschaft. Du wusstest genau, wohin du gehörst. Oder dass es 'ne Gruppierung gibt, für die bist du nicht fremd, die akzeptieren dich so, wie du bist, dass du bedeckt bist, dass du betest, weil die das selber machen. Und das Kind sieht das ja, das wird dann aufgefangen. Wobei, in der Schule, bist du anders, in der Gesellschaft bist du anders, und dass diese Andersartigkeit dann nicht zum Problem wird, weil du weißt ganz genau, am Nachmittag gehst du zur Mo- schee, und da sind auch irgendwelche Mädchen, die auch bedeckt sind, die auch in die Schule gehen.« (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin)

Die Frauen kompensieren folglich das diffus vorhandene Gefühl von Zugehö- rigkeit sowohl zur Türkei als auch zu Deutschland – mit all den Komplexitä- ten, die ich zu beschreiben versucht habe – mit der Rekomposition ihrer Zu- gehörigkeit zum Islam. In seiner Offenheit für Interpretationsvariationen und seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen kann der Islam daher zugleich als Marker von Differenz und als ein Medium gedeutet werden, das Differen- zen überbrückt und es ermöglicht, mit dem belasteten Erbe des Ausländers umzugehen. Der Islam ist der gemeinsame Nenner zwischen den Familien und der deutschen Gesellschaft und zugleich transzendiert er diese beiden

3 Türkisch für Imam: Vorbeter.

Sphären, weil er eindeutige Zuordnungen entweder zu Deutschland oder zur Türkei obsolet macht. Neben der Suche nach Spiritualität scheint diese Identitätskomponente ein wesentlicher Bestandteil des Islamisierungsprozesses der jungen Frauen zu sein. Der vergleichende Fokus wird nachfolgend für Frankreich eine etwas andere Geschichte aufweisen.

Muslimisch und französisch: Partizipationseinforderungen im Namen der französischen Staatsbürgerschaft

Was die befragten Frauen in Frankreich zu vermitteln versuchen, würde ich als eine »Politik der Neudefinition« beschreiben, die vor allem in der Umdeutung staatsbürgerschaftlicher Prämissen ihren Ausdruck findet. Im Gegensatz zu den Frauen, mit denen ich in Deutschland gearbeitet habe, beschrieben sich die Befragten in Frankreich selbstverständlich als französische Staatsbürgerinnen und unterstrichen dabei die Bedeutungskraft dieser Zugehörigkeit für ihr Selbstverständnis. Dies wurde auf verschiedene Weise deutlich. Zum einen verwiesen sie mehrfach auf ihre Zugehörigkeit zum französischen Gemeinwesen und kontrastierten dies mit einer klaren Zurückweisung der Heimatländer ihrer Eltern. Zum anderen weist ihr Diskurs auf eine Verinnerlichung bestimmter, in der französischen Gesellschaft verankerter Normen hin. Auf den nächsten Seiten werden diese beiden Aspekte etwas genauer zu betrachten sein.

Aussagen wie die einer zweiunddreißigjährigen Dekorateurin aus Marseille sind recht geläufig in den Selbstbeschreibungen der jungen Frauen in Frankreich: »Ich bin eine französische Bürgerin, und ich fühle mich voll und ganz französisch. Mit Algerien habe ich nichts zu tun.« (Q., 32 Jahre, Dekorateurin, aktiv bei *JMF*, Marseille, unaufgezeichnetes Interview) Die selbstverständliche Zugehörigkeit der Frauen in Deutschland zu ihrer türkischen Herkunft wird mit der eindeutigen Distanzierung der französischen Frauen von den Herkunftsländern ihrer Eltern und der klaren Zuordnung zu Frankreich kontrastiert. So betrachteten die Interviewten in Frankreich ihre Distanz zu den Herkunftsländern ihrer Eltern auch keineswegs als ein Hindernis oder als einen Verlust, sondern nahmen sie in erster Linie als eine Chance wahr, den Islam auf »richtige« und von kulturellen Traditionen befreite Weise zu leben, anstatt die ethnisch aufgeladene Version ihrer Eltern fortzusetzen. Das folgende Zitat kann hierfür als exemplarisch gelten:

»Ich fühle mich als Französin, weil ich in Frankreich geboren wurde [...]. Ich betrachte mich überhaupt nicht als Algerierin, aber für mich ist der Islam eine universelle Religion, und man kann sehr wohl gleichzeitig französisch und muslimisch sein ..., französisch und stolz darauf sein französisch zu sein und am politischen

Leben und der Entwicklung dieser Gesellschaft teilnehmen und dabei aber Muslim sein.« (N., 30 Jahre, Leiterin der muslimischen Frauengruppe *Ouverture* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Anstatt zunächst auf eine vorkonstituierte, geschlossene muslimische Gemeinschaft zurückzugreifen – wie es vor allem der öffentliche Diskurs häufig unterstellt –, positionieren sich die Frauen als Teil der französischen Gesellschaft und sprechen im Namen ihrer französischen Staatsbürgerschaft. Damit erweitern sie explizit die dominante Version von Staatsbürgerschaft, die durch eine problematische Kombination von rechtlicher Gleichstellung und kultureller Ausgrenzung gekennzeichnet ist. Ihr Wunsch nach öffentlicher Anerkennung und Partizipation in der französischen Gesellschaft als Musliminnen und Französinnen kann daher als Forderung interpretiert werden, die aus dem Inneren der Gesellschaft artikuliert wird, und weniger als ein sektiererischer oder kommunitaristischer Impetus, wie in der öffentlichen Diskussion mehrheitlich wahrgenommen.

Die Frauen sprachen häufig emphatisch über die Möglichkeiten, ihre muslimische Identität mit ihrer Zugehörigkeit zur französischen Gesellschaft zu kombinieren, oft sogar, ohne dass ich sie danach gefragt hätte. Sie schienen eine dringende Notwendigkeit darin zu sehen, die Kombinationsfähigkeit des Islam zu untermauern. Dies lässt sich nicht nur als Ausdruck einer inneren Überzeugung lesen. Es ist eindeutig auch eine Antwort auf den öffentlichen Diskurs in Frankreich, der vor allem die junge Generation von Muslimen dazu aufruft, ihre muslimischen Bezüge abzuschütteln, um vollständige Mitglieder der französischen Gesellschaft zu werden. Darüber hinaus erweitert die Perspektive der Frauen die tradierte und dominante Konzeption von Staatsbürgerschaft, die von Religiosität bzw. kulturellen Partikularismen befreit zu sein vorgibt. Die Frauen versuchen nicht nur, den Islam seiner »arabischen« Konnotationen zu entledigen, indem sie ihn zu einer universellen Religion erklären, die auch in nicht-muslimischen Kontexten und über nationale Grenzen hinaus auszuleben ist. Sie fordern auch das dominante Verständnis von Staatsbürgerschaft heraus, das nur in dem Maße inklusiv ist, in dem die Bürger es von öffentlichen Bekenntnissen zu ihrer Religion abzukoppeln bereit sind. Auf diese Weise zeigen die Befragten in Frankreich, dass Französischsein weder eine vordefinierte Konzeption noch eine vollständige Abwesenheit von Religion impliziert. Dies geht nicht selten einher mit einer offenen Zurückweisung der Unterscheidung zwischen öffentlichen (muslimischen) und privaten (christlichen) Formen von Religiosität. Eine vierundzwanzigjährige Psychologiestudentin aus Marseille (K., 24 Jahre, Psychologiestudentin, aktiv bei *JMF* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille) drückte dies auf folgende Weise aus:

»Heute gibt es in Frankreich junge Menschen, die fordern muslimisch zu sein. Wir wollen uns nicht verstecken, wir wollen nicht wie Tiere leben. Wir wollen am wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben teilhaben und vielleicht auch am Vereinsleben. In allen Bereichen könnten wir als Muslime präsent sein und unseren Teil beitragen.«

Für die meisten Frauen in Frankreich sind der Islamisierungsprozess und die Forderung nach Anerkennung in einem mehrheitlich nicht-muslimischen Umfeld nicht mit der Suche nach einem vollständig abweichenden Lebensmodell verbunden. Vielmehr stellen sie den Versuch dar, ein islamisches Leben in seinen vielfältigen Facetten mit dominanten Normen und Werten zu verbinden, ohne dabei allerdings Konzessionen bezüglich bestimmter, für sie als elementar geltender islamischer Prinzipien zu machen. Auch bei diesem Punkt wird die Idealisierung des Modells des Propheten zu einer Referenz, die die Vereinbarkeit zwischen dem gegenwärtigen Leben in Frankreich und einem zeitlosen Islam unter Beweis stellen soll. Dabei zeigt sich auch ein gegendiskursives Element. So hoben die Frauen nicht nur die Vereinbarkeit zwischen dem Islam und den Werten der französischen Gesellschaft hervor, sondern betonten überdies, es hätte bereits zu Zeiten Mohammeds wissenschaftliche Errungenschaften gegeben, die nun fälschlicherweise als »westlich« deklariert würden.

Oft verbinden sie ihre Suche nach einer Vereinbarkeit zwischen islamischen Werten und französischen Lebensstilen mit dem Ziel, ein anderes, positiveres Image vom Islam in öffentlichen Räumen zu vermitteln. Eine vierundzwanzigjährige Hausfrau und Mutter zweier Kinder aus Marseille (R., 24 Jahre, aktiv bei *JMF*, Marseille) betonte beispielsweise:

»Und es stimmt, dass man mehr und mehr von uns sieht [bedeckte Frauen]. Das ruft vielleicht Angst hervor, aber ich würde auch gern eine Botschaft vermitteln, den Leuten, die Angst haben, und ihnen sagen: ›Angst, aber vor was? Wir wollen keinen Krieg machen. Wir wollen eine Botschaft senden, die eine Botschaft des Friedens und der Ruhe ist.«

Im Gegensatz zu den Frauen in Deutschland wird die Selbstreflexion, zugleich französisch und muslimisch zu sein, auch in dem Interesse an politischen Belangen Frankreichs deutlich. Zur Wahl zu gehen und allgemeiner über das politische Leben in Frankreich informiert zu sein, ist bei den französischen Befragten sehr viel ausgeprägter als bei den deutschen. Vor allem im Hinblick auf die Position des Islam in der französischen Gesellschaft lässt sich eine weitaus reflexivere und kritische Haltung als bei den deutschen Frauen beobachten:

»Ich interessiere mich für Politik, wir sind ja als Muslime auch ein politischer Faktor, also muss man sozusagen interessiert daran sein. Muslime sind ein politischer Faktor, leider. Das ist sehr schade, denn man hat den Eindruck, dass sie alles tun, um uns auf diesem Niveau zu halten, auf dem wir jetzt sind. Und wenn Leute vorbeikommen, schauen sie auf uns, als wären wir im Zoo. Aber ... dass wir auf diesem Niveau sind, liegt daran, dass es Leute gibt, die das unterstützen, irgendwie. Denn wir haben schon für einiges gekämpft und gesehen, dass es die Politik ist, die uns zurückweist, das ist eindeutig.« (B., 23 Jahre, Erzieherin, Besucherin der *Adda 'wa* Moschee, Paris)

Ihren Status als französische Bürgerinnen ernst zu nehmen, bedeutete für viele der Frauen, sich aktiv als Musliminnen am politischen Geschehen Frankreichs zu beteiligen. Dieses Engagement impliziert sowohl ein Bewusstsein für gewisse doppelte Standards, mit denen der Islam von politischer Seite bislang behandelt wurde, als auch den Versuch, diesen Status zu verändern. Die gerade zitierte Frau ergänzte beispielsweise:

»Eines Tages werden wir einen Skandal veranstalten müssen. Denn ich finde, es ist schon ein Skandal, dass Muslime auf den Straßen beten müssen, weil es regnet. Es ist ein Skandal, dass Muslime am Tag von *Aïd*⁴ ..., dass sie sich schön anziehen an diesem Tag und dann, weil es regnet, draußen beten müssen, weil die Moscheen zu klein sind.« (Ebd.)

Die Forderung der Frauen, ihr Kopftuch in allen Bereichen des öffentlichen Lebens Frankreichs tragen zu dürfen, bildet wohl das symbolischste Element bei einem sehr viel umfassenderen Kampf um Anerkennung als öffentlich sichtbare Musliminnen. Wie das obige Zitat bereits andeutet, ist die Kritik an einer angemessenen und gleichberechtigten Infrastruktur des Islam in Frankreich ein weiterer wesentlicher Bestandteil dieser Anerkennungskämpfe. Die Sekretärin einer Moschee in Marseille drückte dies besonders deutlich aus:

»Man ist offen gegenüber allem, nur nicht gegenüber Muslimen. Muslime, im Gegenteil, bedeutet Gettos. Die Moscheen sind in Gegenden angesiedelt! ... Schauen Sie doch mal diese Moschee hier an! Sie steht mitten auf einem Flohmarkt. Ich meine, könnten Sie sich eine Kirche mitten auf dem Flohmarkt vorstellen?« (Z., 34 Jahre, Sekretärin der *Islah*-Moschee, Marseille)

Während die öffentliche Meinung in Frankreich Begriffe wie »Kellermoschee« oder »islamisches Getto« vorwiegend als Indikator für eine selbstverschuldete Abkapselung der Muslime von der übrigen Gesellschaft deutet,

4 *Aïd-el-Kebir* bezeichnet das größte islamische Opferfest, das am Ende des Wallfahrtsmonats gefeiert wird.

machten viele der Interviewten die französischen Autoritäten dafür verantwortlich, Muslime von einem besseren Zugang zur Religionspraxis abzuhalten. Das Fehlen angemessener Strukturen für ein aktives islamisches Leben selbst in großen Städten wie Paris oder Marseille resultiert in den Augen vieler Frauen aus einer recht bewussten Strategie der französischen Politiker, Muslime in eine separate und öffentlich unsichtbare Position zu treiben. Nicht selten geht der Kampf gegen diese Bedingungen mit der Forderung nach größerer öffentlicher Präsenz einher:

»Wenn jemand offen sein will, gut, fangen wir an. Lasst uns offen sein, ich bin für die Öffnung bereit. Ich warte eigentlich auch nur darauf ... Aber das sollte nicht bedeuten [...]: die Muslime auf die eine Seite, in eine kleine ruhige Ecke, unsichtbar ..., dass sie bloß unsichtbar bleiben.« (G., 29 Jahre, Krankenschwester, Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Das vergleichsweise ausgeprägte politische Bewusstsein dieser Frauen muss sicherlich auch als eine Reaktion darauf angesehen werden, dass der Islam in Frankreich seit Langem auf der politischen Agenda steht und sowohl in den Medien als auch von politischer Seite vielfach diskutiert wird. In Deutschland lässt sich ein solcher Trend erst seit Kurzem verzeichnen, wobei die Frage nach dem Status des Islam bislang noch kaum ein Gegenstand von Wahlkampagnen und -programmen war. Die unterschiedlichen Haltungen der Frauen in Deutschland und Frankreich sollten überdies mit den Staatsbürgerschaftstraditionen der beiden Länder in Verbindung gebracht werden. In Frankreich sind vor allem Muslime der zweiten Generation von Geburt an mit der Erkenntnis aufgewachsen, zumindest im rechtlichen Sinne vollständige Mitglieder der französischen Gesellschaft zu sein. Somit haben sie ein Bewusstsein kultiviert, Rechte im Namen dieser Mitgliedschaft einzufordern. In diesem Sinne könnte man ihren Diskurs auch als Reflexion des dominanten Ideals von Zivilbürgerschaft interpretieren, das es prinzipiell ermöglicht, ungeachtet des religiösen oder kulturellen Hintergrunds, gleiche Rechte zu verlangen. Demnach kann die Forderung der Frauen, vollständig akzeptierte Mitglieder der französischen Gesellschaft und zugleich offen bekennende Musliminnen zu bleiben, als ein Versuch gedeutet werden, das Versprechen vom politisch definierten Begriff von Staatsbürgerschaft einzulösen.

Allerdings sollte man nicht vergessen, dass diese Frauen in ihrem stillen oder offenen Kampf um Anerkennung mit eindeutigen Begrenzungen konfrontiert sind, vor allem wenn sie sich nicht dem dominanten Ideal von einer »Privatisierung« des Religiösen fügen. Anders formuliert, auch wenn sie sich selbst als vollständige Mitglieder der französischen Gesellschaft betrachten, werden sie von außen vorwiegend als Außenseiterinnen wahrgenommen. Sie scheinen sich auch recht bewusst darüber zu sein, dass ihre Selbsteinschätzung

als *französische* Musliminnen ungeachtet ihrer formal-rechtlichen Gleichstellung im Alltag auf deutliche Hürden stößt. Eine Frau, deren Eltern nach Frankreich eingewandert sind, als sie fünf Jahre alt war, erklärte beispielsweise ihre Entscheidung, die französische Staatsbürgerschaft nicht anzunehmen, auf folgende Weise:

»Denn ob ich jetzt einen marokkanischen oder einen französischen Pass in der Tasche habe, würde für mich nicht ändern, dass ich Fadela [Name geändert] heiße und ein Gesicht habe, das ... Ich meine, das ändert doch nichts. Vielleicht wenn es Masken gäbe, würde das vieles ändern ... Es gibt sogar Leute, die sagen: »Du wirst leichter Arbeit finden.« Aber nein, tut mir leid, aber in dem Moment, wo du Mustafa oder Fadela heißt ..., nein, da ändert es überhaupt nichts, meine ich.« (F., 32 Jahre, Hausfrau und Mutter von zwei Kindern, aktiv bei JMF, Marseille)

Weniger allerdings wegen des ethnischen Hintergrunds als eher wegen ihres offenen Bekenntnisses zum Islam sind alle Frauen mit abweisenden Reaktionen der französischen Mehrheitsgesellschaft konfrontiert. Je mehr sie öffentlich interagieren, desto stärker scheinen sie mit solchen Zurückweisungen zu kämpfen. Wegen dieser Hürden gaben viele der Frauen an, zwischen dem Wunsch, als Musliminnen öffentlich sichtbar zu sein, und dem äußeren Druck nach Konformität hin- und hergerissen zu sein. Jene Frauen, die auf den guten Willen der französischen Autoritäten angewiesen sind, von Angestellten oder Professoren, neigten dazu, gewisse Konzessionen zu machen, um nicht vom Arbeitsmarkt oder vom Bildungsangebot ausgeschlossen zu werden. Indem sie sich zu einem gewissen Grad der auferlegten Norm fügten, akzeptierten die Frauen also, ihre muslimische Zugehörigkeit für eine Weile unsichtbar zu machen. Andere Frauen entschlossen sich hingegen, in einem Milieu zu arbeiten, das ihre Sichtbarkeit als Musliminnen akzeptiert. In diesem Sinne sollte das relativ ausgeprägte politische Verständnis der jungen Frauen in Frankreich auch und vor allem vor dem Hintergrund ihres Bewusstseins gedeutet werden, einer nicht anerkannten Religionsgemeinschaft anzugehören. Es muss als Teil einer allgemeinen Politisierung des Islam in der französischen Öffentlichkeit und des Kopftuchs im Besonderen begriffen werden. Insofern ist es in Frankreich an sich zu einem politischen Akt avanciert, eine öffentlich sichtbare Muslimin zu sein, ohne dass damit irgendetwas über die konkreten Implikationen des Politikbegriffs ausgesagt wäre. Die hitzigen Auseinandersetzungen um die Legitimität des Kopftuchs wie auch anderer Formen der öffentlichen Sichtbarkeit des Islam haben zu einem Prozess geführt, den Klaus Eder (2002: 334) treffend umschrieben hat: »Die Religion wird öffentlich, indem sie unterdrückt wird.«

Somit wird die alltägliche Auseinandersetzung mit der Polemik gegenüber dieser Form von religiöser Sichtbarkeit zu einem integralen Bestandteil der

Lebenspolitiken der jungen Frauen. Welche konkrete Strategie sie auch immer wählen – Konzessionen, Kompromisse oder verstärkte Distinktion –, ihr Ringen um Anerkennung ist stets von diskursiven Begrenzungen begleitet, die ihnen ihre vollständige Mitgliedschaft zur französischen Gesellschaft abspricht. Dieser Druck fordert sie regelrecht heraus, ihre französische und muslimische Identität zu splitten, obwohl sie dies selbst gar nicht für notwendig erachten. Bei einigen der Frauen schlägt das Bewusstsein, diskriminiert und in ihren Partizipationsmöglichkeiten eingeschränkt zu sein, deutlich in eine abgrenzende Rhetorik um, die aus den Erfahrungen des sozialen Ausschlusses zu resultieren scheint. Eine Frau in Marseille beschwerte sich beispielsweise: »Das ist eine intolerante Gesellschaft ..., sie provoziert uns eigentlich, separate Gemeinschaften zu gründen, weil wir nicht als Muslime akzeptiert sind.« (U.-L., 30 Jahre, Leiterin einer Gruppe von muslimischen Frauen in Marseille, unaufgezeichnetes Interview) In diesem Sinne finden die Bedenken der französischen Öffentlichkeit, dass Muslime sich absondern würden, bei einigen Frauen durchaus Bestätigung. Im Gegensatz zur landläufigen Einschätzung, das Kopftuch sei an sich ein »politischer« Akt, scheint die Politisierung allerdings eher durch eine Auseinandersetzung mit der Öffentlichkeit zu erfolgen und vor allem in dem Maße zuzunehmen, indem ein zunächst diffuses Gefühl von Diskriminierung in alltäglichen Zusammenhängen bestätigt wird.

Die Tendenz, eine geschlossene muslimische Gemeinschaft zu imaginieren, scheint also vor allem aus einer Minderheitenposition heraus zu erwachsen, die sich von der Öffentlichkeit diskreditiert sieht. Dies würde die Beobachtungen von Farhad Khosrokhavar (1997b) zur Kopftuchproblematik in Frankreich bestätigen. Khosrokhavar interpretiert die unter jungen Muslimen in Frankreich verbreitete Tendenz, sich von der Mehrheitsgesellschaft abzugrenzen, in erster Linie als eine Reaktion auf die negativen Folgen des »abstrakten Universalismus«, der insbesondere jenen keine Referenzpunkte für Zugehörigkeit und Identifikation biete, die von sozialem Ausschluss betroffen seien. Er (ebd.: 115) gibt zu bedenken, dass die republikanische Ideologie extreme Formen der »minoritären Selbstbehauptung« provozieren und radikalisieren könne, nicht zuletzt weil Minderheitenpositionen, vor allem wenn sie religiös artikuliert sind, nicht einmal auf begrenzte Legitimität hoffen könnten. Auch in den Diskursen der jungen Frauen, die ich interviewt habe, trat eine emphatische Demonstration ihrer Differenz vor allem in jenen Momenten zutage, in denen sie von der mangelnden Anerkennung als öffentlich sichtbare Musliminnen sprachen.

In einigen Fällen empfanden die Frauen sogar ihr gesamtes (nicht-muslimisches) Umfeld als feindselig und rekurrten auf diese Weise auf ähnlich holistische Weltbilder wie der dominante öffentliche Diskurs. Das Gefühl, zurückgewiesen worden zu sein, scheint sie zu ermutigen, ihren islamischen Lebensweg als exklusiv zu präsentieren, und als einzig mögliche Op-

tion, um in einem Umfeld zu interagieren, das sie als generell »islamfeindlich« wahrnehmen (P., 22 Jahre, Arabischstudentin, Marseille, Besucherin der *Adda'wa* Moschee). Daraus schlossen einige Frauen, dass alle Schäden und Probleme – wie Alkoholismus, Drogensucht, sexueller Missbrauch etc. – beseitigt werden könnten, wenn der Islam nur auf korrekte Weise gelebt würde. Eine Frau aus Marseille argumentierte sogar, dass der Islam die Gesellschaft vor AIDS schützen würde, weil er klare sexuelle Normen vorgäbe (J., 26 Jahre, aktiv bei *JMF*, unaufgezeichnetes Interview). An einigen Stellen reproduzierten die Frauen also durchaus ein *Wir*-und-*Sie*-Schema, das vor allem bei dem Spannungsverhältnis zwischen ihrer Selbsteinschätzung als französische Musliminnen und dem Gefühl, als solche zurückgewiesen zu werden, auftrat.

Ich deute diese Verlagerung in den Diskursen der jungen Frauen in erster Linie als einen Ausdruck ihrer ambivalenten Position in der französischen Gesellschaft. Auf der einen Seite weisen sie jedwede Negativkonnotation mit dem Islam und vor allem mit dem Kopftuch von sich. Sie wenden sich vehement gegen das Stigma der Andersartigkeit mit all seinen schädlichen Kategorisierungen. An einigen Stellen trat in ihren Diskursen sogar eine – allerdings nicht explizierte – Sehnsucht nach den dominanten Idealen von Einheit und kultureller Gleichheit hervor. Auf der anderen Seite rekonstruieren sie an entscheidenden Stellen selbst Differenz, indem sie auf ihre exklusive muslimische Identität verweisen. Je mehr sie in einer Öffentlichkeit interagieren, die Homogenität einfordert und Differenz essentialisiert, desto mehr scheint ihr Kampf um Anerkennung in eine Suche nach stabiler Andersartigkeit umzuschwenken. Sie werden öffentlich andersartig und konstruieren ein Bild von kollektiver Andersartigkeit. Vor allem wenn die »neutralen Werte« des abstrakten Universalismus ihnen keine Vorteile bieten angesichts der faktischen sozialen Ungleichheit, mit der sie in ihrem Alltag konfrontiert sind –, funktionieren sie den Islam zu einer Kategorie exklusiven Charakters um und heben sich von der übrigen Gesellschaft ab.

Ich sollte betonen, dass diese zurückweisende Attitüde nicht nur als Reaktion auf diskursive Diskriminierung und ideologisierte Werte im öffentlichen Diskurs zu verstehen ist. Sie scheint tiefer in generelleren Formen des sozialen Ausschlusses verwurzelt zu sein, mit denen die Frauen aufgewachsen sind. Dabei muss man sich erneut vor Augen halten, dass die Befragten in Frankreich beispielsweise allesamt in sozial unterprivilegierten Vierteln am Rande der Großstädte aufgewachsen sind. Anders als in Deutschland bringt das Leben in einem französischen *banlieue* eine ganze Reihe von sozialen und wirtschaftlichen Nachteilen und Ungleichheiten mit sich, wie sich generell die gesamte Kategorie des *banlieues* nur schwerlich mit den Wohnverhältnissen in Deutschland vergleichen lässt. Es handelt sich hier um die Effekte einer Wohnungspolitik in den 1960ern und 1970ern, die eine hohe Konzentration von Einwanderern in sozial benachteiligten Außenbezirken konsequent vor-

angetrieben hat (vgl. Jazouli 1986; Dubet 1987; Dubet/Lapayronnie 1992; Gallissot/Boumaza/Clement 1994). Die immer wieder aufflammenden Ausschreitungen von jungen Franzosen mit Einwanderungshintergrund haben den engen Zusammenhang zwischen sozialem Ausschluss und räumlicher Wohnsituation noch einmal deutlich gemacht (vgl. *die tageszeitung*, 7.11.2005). Sehr viel eindeutiger als in Deutschland beklagten in Frankreich alle Interviewpartnerinnen die problematische soziale Lage in den Vororten und beschwerten sich über die verschiedenen Formen von Diskriminierung, die damit etwa in der Schule oder auf dem Arbeitsmarkt einhergingen. Eine dreißigjährige Frau aus einem Marseiller *banlieue* beispielsweise erzählte:

»Wir hatten Probleme in der Schule ... Es gab viele Barrieren. Wir hatten Probleme, es zu schaffen. Die Bedingungen, unter denen wir lernen müssen in einer Familie, die nicht genau weiß, was es heißt zu lernen, und mit Lehrern, die Barrieren aufstellen bei den Benotungen [...]. Wir werden diskriminiert, das ist die Realität. Es ist klar und eindeutig. Wir werden diskriminiert, und das wird immer noch praktiziert. Es gibt jetzt Berichte von Lehrern mit muslimischem Hintergrund, die im Schulrat sitzen und die mir unglaubliche Dinge erzählen, die ich fast nicht glauben kann [...]. Die reproduzieren immer noch genau dasselbe. Das hat sich nicht geändert.« (N., 30 Jahre, Leiterin der muslimischen Frauengruppe *Ouverture* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Zugleich scheint das Bewusstsein, auf verschiedenem Niveau benachteiligt zu sein, zu einem Vehikel für einen verstärkten Kampf um Erfolg unter beschwerten Bedingungen zu werden. Eine Frau aus Paris (B., 23 Jahre, Erzieherin, Besucherin der *Adda'wa* Moschee, Paris) hob in diesen Zusammenhang besonders deutlich hervor: »Als Tochter von Einwanderern ist es überhaupt nicht klar, seinen Platz zu bekommen. Wir erleben Rassismus schon, wenn wir noch ganz jung sind, und das tut sehr weh. Es tut weh, aber gleichzeitig wird es auch zum Motor für Erfolg. Es zwingt uns dazu, erfolgreich zu sein. Das ist der Vorteil. Der Nachteil ist, dass es viel kaputt gemacht hat.«

Damit wird vor allem für den französischen Fall noch einmal eine dritte Dimension des Wertes deutlich, den die Frauen der Erziehung und Bildung beimessen. So verbinden sie damit auch eine materielle Komponente. Ihr Streben nach Bildung verdeutlicht den Versuch, einen besseren und gesicherten Lebensstandard zu haben als die Generation der Eltern. Dies geht klar über die symbolische Komponente einer Distanzierung von den Eltern hinaus, weil sie »ungebildet« sind.

Obwohl die Frauen zugleich mit großer Wertschätzung von den Bildungsmöglichkeiten in Frankreich sprachen, kontrastierten sie häufig die Ideale des französischen Bildungssystems mit der ungleichmäßigen Realität, mit der sie als Kinder von Einwanderern konfrontiert waren. Diese Erfahrungen

illustrieren Diskriminierungen auf einer Alltagsbasis. Vor allem liegen sie in eklatantem Widerspruch zum weitverbreiteten Versprechen, die französische Schule sei eine Stätte, die alle möglichen Formen von Differenz einzuschmelzen imstande sei und damit per se ein Ort der Gleichberechtigung. Die Diskurse der jungen Frauen zeigen ferner in entscheidendem Maße, dass das öffentlich artikulierte Ziel der Einschmelzung von religiösen und kulturellen Unterschieden zuweilen eher gegenteilige Effekte mit sich zu bringen scheint. Vor allem der Forderung nach einer Privatisierung des Religiösen in öffentlichen Räumen wie der Schule oder der Universität widersprechen die Frauen vehement – nicht nur auf symbolischer Ebene mit ihrem Kopftuch, sondern ebenso in Alltagssphären, in denen sie ihrer islamischen Lebensweise Ausdruck verleihen.

So wird deutlich, dass sich die befragten Musliminnen in Frankreich eher kritisch mit der französischen Politik allgemein und mit der Islampolitik im Besonderen auseinandersetzen. Dies steht in deutlichem Kontrast zur Interpretation der deutschen Frauen von Deutschland als »toleranter« Gesellschaft. Die Frauen betonten häufig die »scheinheilige« Haltung der öffentlichen Meinung, die Frankreich als Land der Menschenrechte porträtierte, während Religionsfreiheit unterminiert und öffentliche Religiosität sanktioniert würde. Sie kritisierten den dominanten Diskurs wegen seiner Darstellung Frankreichs als liberale Gesellschaft und beanstandeten: »Wir sind frei, aber frei, das zu befolgen, was Frankreich uns vorgibt« (G., 29 Jahre, Krankenschwester, Schülerin bei *IMEM*, Marseille). Eine Frau, die zum Universitätsdirektor beordert und aufgefordert wurde, das Kopftuch abzulegen, konkretisierte:

»Ich fand das unglaublich, dass man an der Universität einberufen wird, weil man das Kopftuch trägt. Was bedeutet das? Sie sprechen über Bekehrungseifer an Universitäten oder an ... Also damals habe ich mir gesagt, es sollte da wirklich ein Wächter stehen und jemand, der ganz in schwarz gekleidet ist, oder jemand, der in Jeans ... Ich meine, jede Art von Kleidung kann uns mitteilen, wer wir sind, kann uns etwas über diese oder jene Zugehörigkeit sagen. Das war einfach nur eine andere Attacke, die gegen den Islam gerichtet war, gegen Muslime, eine weitere ...« (N., 30 Jahre, Leiterin der muslimischen Frauengruppe *Ouverture* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Trotz deutlicher Polarisierungsmechanismen verbindet sich das politische und zivile Bewusstsein der Frauen keineswegs mit dem Gedanken, das politische System ummodellieren oder einen »islamisierten Staat« anstreben zu wollen, wie es vor allem die Betonung der »politischen« Motivation des Kopftuchtragens oder die Rhetorik vom »Kommunitarismus« häufig unterstellt. Die Frauen äußerten an keiner Stelle ein Unbehagen gegenüber dem demokratischen System an sich. Vielmehr reduziert sich ihr politisches Bewusstsein und damit

möglicherweise auch der politische Charakter des Kopftuchs auf den Versuch, als Musliminnen aktiv am gesellschaftlichen Geschehen teilzunehmen und dabei bestimmte normative Prämissen, die häufig als gegeben betrachtet werden, in ein neues Licht zu rücken. Mit den rechtlichen und ethischen Normen der französischen Gesellschaft vertraut, fordern sie Teilhabe ein, indem sie auf Grundwerte und -prinzipien Frankreichs rekurrieren und diese zugleich umdeuten.

Dies bringt mich zum letzten und meines Erachtens interessantesten Aspekt des französischen Interviewmaterials. Während die Frauen in Deutschland eher selten auf Konzepte zurückgriffen, die im öffentlichen Religions- oder Islamdiskurs zirkulieren, bedienten sich die Frauen in Frankreich häufig französischer Schlüsselkonzepte, die für ihren Status als Musliminnen im französischen Kontext relevant sind:

»Wir sind in einem republikanischen Staat: Freiheit, Brüderlichkeit, Gleichheit! Es gab die Französische Revolution, und jeder kann tun, was er will. Nicht ich sage das, die Franzosen selbst sagen das. Na ja, oder man müsste die Verfassung ändern.« (Z., 34 Jahre, Sekretärin der *Islah*-Moschee, Marseille)

Das wichtigste Element der Umdeutungsstrategien ist dabei das Konzept der *laïcité*. So äußerten die jungen Musliminnen einerseits ihr Unbehagen über die Art und Weise, wie dieses Konzept in eine Waffe gegen öffentlich sichtbare Formen des Islam umgemünzt wurde. Andererseits redefinierten sie den Inhalt des Begriffs, um die Vereinbarkeit zwischen dem Islam und der *laïcité* zu illustrieren und im Namen französischer Prinzipien gleiche Rechte als Musliminnen einzufordern. Die Äußerung der eben zitierten vierunddreißigjährigen Marseillerin veranschaulicht die Kombination dieser beiden Aspekte deutlich:

»Ich finde, das Wort *laïcité* ist eine unglaubliche Scheinheiligkeit. Ich werde Ihnen erklären warum. Weil, laizistisch für wen? Laizistisch nur für Muslime, während die anderen Religionen ... Warum haben Muslime nicht das Recht auf Koranschulen, obwohl das gut wäre [...]. Und außerdem, aus der Perspektive der Leute von hier, in einem Land wie Frankreich, das immerhin ein Land der Menschenrechte ist ... Ich meine, wir sind ..., man muss mal darüber nachdenken. Laizistisch für die Juden, laizistisch auch für die Christen, oder? Für mich ist *laïcité* etwas Allgemeines. Es ist nicht nur für eine bestimmte Bevölkerungsgruppe gedacht.« (Ebd.)

Die Frauen artikulierten ihre Kritik am dominanten Gebrauch des laizistischen Prinzips auf zweifache Weise. Auf der einen Seite kritisierten sie, Frankreich neige wegen der starken Betonung der säkularen Kultur dazu, seine eigenen christlichen Ursprünge zu kaschieren und zu verneinen. Auf der

anderen Seite reklamierten sie die doppelten Standards, mit denen das Prinzip in Frankreich angewendet wird:

»Ich bin nicht gegen Prinzipien. Es ist wahr, dass die Franzosen schwierige Zeiten zwischen Katholiken und Protestanten erlebt haben. Ich gebe zu, dass das Kopftuch deshalb einige Leute etwas beängstigen könnte [...]. Aber wenn es vollkommen laizistisch wäre, warum gibt man dann bestimmte Dinge nicht auf? Freitags essen wir in der Mensa immer Fisch. Das ist was Religiöses. Warum sind an christlichen Feiertagen fünfzehn Tage frei, wenn das nichts Religiöses ist? Ich meine, es stimmt, dass man sich als laizistisch bezeichnet, aber es basiert trotzdem auf der christlichen Religion, was ja auch normal ist, weil es die dominante Religion in Frankreich war und es übrigens noch immer ist.« (K., 24 Jahre, Psychologiestudentin, aktiv bei *JMF* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Indem sie die »kulturelle Imprägnierung« (Habermas 1993: 181) des französischen Laizitätsbegriffs enthüllen, fordern die Frauen zugleich ein, dieses Konzept an die gegenwärtigen veränderten Bedingungen anzupassen. Die Frauen dehnen die Möglichkeiten der politischen Partizipation am öffentlichen Leben Frankreichs als sichtbare Musliminnen aus, indem sie sich zu den in der französischen Gesellschaft verankerten Normen bekennen und sie zugleich in ihrem Interesse, jedoch im verfügbaren Rahmen umdeuten. Dies verlagert zugleich die Begriffe der legitimen Grenzziehungen in der Öffentlichkeit, wie sie sich vor allem in der anhaltenden Ablehnung in weiten Teilen der französischen Gesellschaft gegenüber der aktiven Teilhabe von Kopftuch tragenden Frauen am öffentlichen Leben manifestiert.

Über ihre negative Einschätzung gegenüber der gängigen Handhabung des laizistischen Prinzips hinaus bieten die Frauen ihre eigene Interpretation von *laïcité* an, die in offenem Widerstreit mit der dominanten Version des öffentlichen Diskurses steht: »Und ... in den Texten heute, in den Gesetzestexten zur *laïcité* gibt es nichts, das es uns verbietet, das Kopftuch zu tragen. Also warum sprechen die nur die ganze Zeit über *laïcité*, *laïcité*, *laïcité*?« (K., 24 Jahre, Psychologiestudentin, aktiv bei *JMF*). Eine andere Frau äußerte ähnlich:

»Sie haben dieses Laizitätskonzept dramatisiert, sie haben das wirklich dramatisiert, weil Frankreich in der Vergangenheit diesen Kampf für die *laïcité* erlebt hat. Das hat aber überhaupt nichts zu tun mit den Kopftüchern. Das Kopftuch einer Schülerin, wo ist da die Beziehung? Für mich waren das Kopftuch und das Kreuz und die Kippa nur ein Vorwand, um mit dem Finger zu zeigen: ›Seht, diese Leute sind gefährlich. Wir wollen diese Leute nicht haben.« *Laïcité* war ein Vorwand, denn für mich ist, ganz im Gegenteil, ein laizistischer Staat ist was Gutes für uns, wir können ..., *laïcité* bedeutet Religionsfreiheit« (N., 30 Jahre, Leiterin der muslimischen Frauengruppe *Ouverture* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Ähnlich wie der unterrepräsentierte Diskurs zur *laïcité* in der Kopftuchdebatte interpretierten die Frauen das Konzept als ein Prinzip, das die Pluralisierung religiöser Ausdrucksformen auch im öffentlichen Leben vorantreibt und nicht notwendigerweise eindämmt. Diese Politik der Umdeutung bezieht sich auf die dominante Version des Begriffs, die vor allem Muslime dazu auffordert, ihre religiösen Bezüge in der Öffentlichkeit zu verbergen, um zu »kulturneutralen« Bürgern zu werden. In dieser Politik tritt insbesondere eine Kritik an den asymmetrischen Effekten der Umsetzung des Laizitätsbegriffs und generell des abstrakten Universalismus hervor. So werden die Widersprüche verdeutlicht, die den Diskursen von Gleichheit und *laïcité* innewohnen. Beide repräsentieren in weiten Teilen unerfüllte Normen und dienen nicht selten als Instrumente der sozialen Kontrolle und hegemonialer Politik gegenüber Minderheiten, die Partizipation einfordern (vgl. Salvatore/Amir-Moazami 2002).

Im Gegensatz zu den Frauen, mit denen ich in Deutschland gesprochen habe, machten die Interviewten in Frankreich also keineswegs Anstalten, die Dinge so zu belassen, wie sie sind, sondern unterstrichen eher ihren Willen, ihre Kapazität und auch die Legitimität, für ihre Rechte einzutreten. Ihre Forderungen für mehr Repräsentation und für öffentliche Sichtbarkeit im Namen ihrer Zugehörigkeit zu Frankreich sollten daher in erster Linie als ein Ausdruck ihres Bewusstseins gedeutet werden, zumindest im rechtlichen Sinne, vollständige Mitglieder der französischen Gesellschaft zu sein: »Wir sind hier, wir bilden mehr als 20 % der Bevölkerung von Marseille. Das ist nicht länger eine Minderheit. Wenn man uns nicht sieht, muss man wirklich blind sein. Diejenigen, die uns nicht sehen, müssen blind sein.« (W., 33 Jahre, Erzieherin, Schülerin bei *MEM*, Marseille)

Was zum Abschluss dieses Kapitels noch einmal betont werden sollte, ist die Tatsache, dass diese Frauen ihre Forderungen nach Gleichheit und Mitbestimmung für Muslime im Namen von französischen Prinzipien artikulieren (insbesondere der *laïcité*) und weniger im Namen einer distinktiven religiösen Gemeinschaft. Dies ist auch so betonenswert, weil es zeigt, dass Muslime in Frankreich dominante Normen adoptiert haben, die gemeinhin gegen ihre Präsenz und Sichtbarkeit verwandt werden, während sie den Begriffsinhalten eine Wendung geben, die ihren Status als Muslime zu erhöhen verspricht. Ihr Rückgriff auf diese Prinzipien unterstreicht ihre Selbstwahrnehmung als integrale Mitglieder Frankreichs, die sich normative Prämissen aneignen und zugleich redefinieren, um ihren Platz in der Gesellschaft auszuhandeln. Diese Aneignung verhilft diesen jungen Musliminnen gewissermaßen, den dominanten Diskurs mit seinen eigenen Waffen anzugreifen. Dieser Standpunkt untergräbt sowohl die Hypothese einer »Integration« in die Regeln und Normen dominanter Lebensformen als auch das Bild eines islamisch motivierten sektiererischen Aktivismus. Ferner scheinen die Frauen mit ihrer Strategie der Umschreibung in Frankreich nicht allein zu sein. So beobachteten Paul Strat-

ham und Ruud Koopmans (2003: 30) in einer vergleichenden Untersuchung zu Partizipationseinforderungen von Muslimen in vier europäischen Ländern (Frankreich, Großbritannien, Deutschland und die Niederlande) mit Blick auf ihre französischen Daten »einige Beispiele dieser Art, bei denen die Anforderung [claim] das Prinzip der *laïcité* beteuert, dabei allerdings mehr Raum für die Äußerung von kulturellen Differenzen beansprucht und zugleich unterstreicht, dass es sich um einen Ausdruck von Kultur und nicht von Politik handelt«. Ich meine, dass es gerade diese Kapazität der jungen Generation ist, ihre Teilnahme als Muslime im Rahmen französischer Diskurstraditionen einzufordern, die die öffentliche Meinung irritiert.

Wenn man sich nun rückblickend das letzte Kapitel ansieht, so wird deutlich, dass es einen Unterschied zu machen scheint, als öffentlich sichtbarer Muslim in Frankreich oder in Deutschland zu leben. In Frankreich äußern die Frauen Unbehagen über den Assimilierungsdruck, verbunden mit der Suche nach Anerkennung als Musliminnen im Rahmen verfügbarer Normen und einer pluralistischen Lesart des Laizitätsprinzips. Sie versuchen, als vollständige Mitglieder der französischen Gesellschaft anerkannt zu werden, während der dominante Diskurs sie stets daran erinnert, dass sie nicht französisch genug sind, sofern sie nicht gewisse Dinge aufzugeben bereit sind, die ihnen heilig sind. Was aus diesem Spannungsverhältnis erwächst, ist eine Art Hassliebe zu Frankreich. Die Frauen kritisieren die französische Gesellschaft in vielerlei Hinsicht, während sie gleichsam ein ausgeprägtes und ausdrückliches Bewusstsein von Zugehörigkeit äußern.

Diese Ambivalenz dreht sich bei den deutschen Interviewpartnerinnen in der Tat um. Sie bringen ihre Wertschätzung für Deutschland zum Ausdruck und bestätigen zugleich offenkundig ihren Status als Außenseiter. Die Tatsache, dass Einwanderer in Deutschland nicht als vollständige Mitglieder der deutschen Gesellschaft anerkannt werden, bringt einen interessanten Doppelleffekt mit sich. Auf der einen Seite haben die Frauen die Wahrnehmung als Außenseiter internalisiert und sich in gewisser Weise damit arrangiert. Auf der anderen Seite scheint dieser Status ihnen gewisse Freiräume zu schaffen, um pluralistische Formen von Zugehörigkeit zum Ausdruck zu bringen und auf diese Weise ihre aktive Präsenz als Musliminnen in Deutschland zu erleichtern. In diesem Sinne kann der rechtlich bzw. nunmehr symbolische Status als »Ausländer« sowohl als Chance als auch als Barriere interpretiert werden. Während er offensichtlich den Übergang zur vollständigen Mitgliedschaft blockiert, indem er Muslime dazu anhält, »Türken« zu bleiben, übt er nicht im selben Maße Anpassungsdruck aus wie in Frankreich. Diese Unterschiede zeigen noch einmal, dass ein Blick allein auf rechtliche Aspekte verschiedener Staatsbürgerschaftstraditionen und -gesetze zu begrenzt wäre, wenn man den Fokus nicht ausdehnt und untersucht, wie sich diese Traditionen in spezifische Diskurse über Andersartigkeit übersetzen.

Insofern war es notwendig, im Verlauf der Analyse die Einwirkungen zu berücksichtigen, die öffentliche Diskurse auf das Selbstverständnis dieser und anderer junger Muslime in beiden Ländern haben, wenngleich die Effekte sicherlich komplex und nicht ohne Weiteres kausal zu deuten sind. Betrachtet man rückblickend die Korrelation zwischen Diskurs und Macht, so wird klar, dass dieses Verhältnis in beiden Ländern alles andere als eindeutig oder linear ist. An einigen Stellen wurde sogar ersichtlich, dass die dominanten Diskurse und die unausgewogenen Machtverhältnisse, die sie jeweils reflektieren und manifestieren, in beiden Ländern zu einem wichtigen Element werden, die Handlungskapazitäten der Frauen zu erhöhen. Demnach könnte man die Diskurse der Frauen sogar als einen Ausdruck von »Subjektivation« im Sinne Michel Foucaults (1999) und Judith Butlers (2001) deuten. Kurz gefasst geht es dabei um den Zusammenhang von Macht und Subjekt. Inspiriert von Foucault hat vor allem Butler aufgezeigt, dass Macht nicht allein als repressives Element auf die Entwicklung des Subjekts einwirkt und es zwangsläufig allein zur Unterordnung zwingt. Vielmehr betont sie, wie Macht auch zum Motor der Subjektwerdung werden kann. Foucaults Begriff der »Subjektivation« macht diesen doppelsinnigen Prozess aus Unterwerfung und Subjektwerdung besonders deutlich.

Auf diese Weise interpretiert, zeigen die Geschichten der Frauen tatsächlich, dass die unausgewogenen Machtverhältnisse, denen Muslime in Europa notgedrungen ausgeliefert sind, nicht kausal und einseitig einen Hinderungsgrund darstellen, aktiv teilhabende Mitglieder der Gesellschaft zu werden, sondern teilweise sogar ganz entgegengesetzte Wirkungen haben können. Diese Frauen sind zweifellos einer ganzen Reihe von – streckenweise widersprüchlichen – Diskursen und Machtmechanismen unterworfen. Sie sind den ausschließenden öffentlichen Diskursen und den Restriktionen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, vor allem im Familienmilieu ausgesetzt, die ihre Teilhabe am öffentlichen Geschehen ebenfalls einschränken. Zugleich wurde aber deutlich, dass diese dominanten Machtstrukturen, zumindest teilweise, auch den Ausgangspunkt bilden können, um zu selbstbewussten und vor allem reflexiven Subjekten zu werden. Zugleich wurde auch deutlich, dass sich diese Prozesse der Subjektformierung in der Auseinandersetzung mit Machtmechanismen in Frankreich anders zu gestalten scheinen als in Deutschland. Während es in Frankreich ein bewusster Widerstand gegen dominante Diskurse ist, der Selbstbewusstsein produziert, scheint es in Deutschland eher eine positive Besetzung des kulturell definierten Außenseiterstatus zu sein, die zur Quelle von Agentenschaft wird.

Redefinitionen muslimischer Traditionen in Deutschland und Frankreich

Wie die vorangegangene Analyse gezeigt hat, legen die Diskurse der Kopftuch tragenden Frauen in Deutschland und Frankreich keinen linearen oder vorgefertigten Begriff ihres Selbstverständnisses als Muslime in mehrheitlich nicht-islamischen Kontexten offen. Die Diskurse sind stattdessen komplex und keineswegs frei von Zwiespalt, teilweise auch Widerspruch. Zugleich scheinen sie sozial effizient zu sein und offenbaren Anzeichen von eigenständiger Handlungskapazität, anstatt nur Reaktionen auf soziale Zwänge zu sein. Die Frauen hinterfragen deutlich dominante Bilder von Kopftuch tragenden Musliminnen als unterdrückte, passive Andere oder als Marionetten islamistischer Zirkel. Ihr konsistenter Rückgriff auf den Islam lässt auch Zweifel an der geläufigen Behauptung aufkommen, dass sich die Quellen dieser sozialen Handlungskapazitäten allein aus der Interaktion mit den »emanzipatorischen« Errungenschaften der »Aufnahmegesellschaften« speisen.

Trotz gewisser Ambivalenzen, die in ihren Diskursen auftreten, würde ich dennoch nicht behaupten, dass die Frauen schlicht den »einfachsten« Weg gehen und sich nur pragmatisch der Quellen des Islam bedienen und dabei selektieren, was davon in ihren Lebenskontext passt und was nicht, wie es z.B. in den Begriffen wie »bricolage« oder »Patchwork-Identität« anklingt (Khosrokhavar 1997a). Die Probleme und Dilemmas, denen die jungen Frauen begegnen und die Lösungen, die sie dafür anbieten, können nicht einfach im Sinne eines utilitaristischen Gebrauchs des Islam und einer Einebnung islamischer Traditionen in den normativen Rahmen der deutschen bzw. französischen Gesellschaft gelesen werden. Sehr viel eher scheint der Islam zu der Hauptquelle eines mühsamen Versuchs zu werden, existenzfähige Subjekte in einem Umfeld zu werden, das von Spannungen zwischen verschiedenen Traditionen gekennzeichnet ist. In meinen Augen sind die widersprüchlichen Momente in den Selbstbeschreibungen der Frauen Bestandteil ihrer Verankerung in übermittelte Traditionen, die sie zugleich auf der Basis ihrer »wahren« bzw. »korrekten« Version vom Islam umschreiben, ohne dabei das Bewusstsein aktiver Teilhabe am gesellschaftlichen Geschehen zu opfern. Trotz aller Widersprüche scheint es, dass die jungen Frauen dennoch nach Kohärenz suchen und dabei den Islam zugleich neu aufbauen, um ihn für ihre Lebenskonzeptionen tauglich zu machen, anstatt das theologische und konzeptuelle Rüstzeug islamischer Traditionen schrittweise zu verwerfen.

Ein Hinweis, der diese Behauptungen bestätigt, ist der konsequente Rückgriff der Frauen auf den Islam und ihr Versuch, die heiligen Texte zu ergründen – obgleich die Quellen, die die Interpretationen dieser Texte beeinflussen, sicherlich komplex sind und die Kapazitäten des Ergründens entsprechend des Hintergrunds und Wissens variieren. Der Islam wird zu einer allumfassenden

Bezugsquelle, die das tägliche Leben strukturiert und zugleich eine Distanzierung von dem Stereotyp des vollständig Anderen ermöglicht.

Ein weiterer Hinweis sind die zahlreichen Analogien der Diskurse dieser jungen Frauen zu anderen sozial-historischen Kontexten, auf die ich aufmerksam gemacht habe. An entscheidenden Stellen offenbaren die Diskurse der jungen Frauen deutliche Ähnlichkeiten zu muslimischen Diskursen in anderen soziokulturellen (mehrheitlich islamischen) Kontexten, in denen ähnliche Fragen (wie Mutterschaft, weibliche Bildung, Teilnahme von Frauen am öffentlichen Leben etc.) im Laufe der vergangenen zweihundert Jahre diskutiert wurden. Vor allem das Eintreten für weibliche Bildung von islamischen Reformbewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert unterstützt mein Argument einer internen Logik von Interventionen innerhalb der Tradition, die eine von Selbstdisziplinierung gekennzeichnete Reflexion und Regulierung erzeugt. Diese unterschiedlichen Kontexte, obgleich sie in Zeit und Raum vollständig voneinander abweichen, können auch insofern verglichen werden, als die Intervention und Dominanz anderer Traditionen den Grad der Reflexivität und das Potenzial zur Selbstreform zu erhöhen scheint, wie auch immer die konkreten Konsequenzen dieser Bemühungen aussehen mögen. Diese Parallelen zu verschiedenen anderen Kontexten, Räumen und Zeiten, auf die ich im Rahmen dieser Abhandlung leider nur unzureichend hinweisen konnte, die aber eine genauere Untersuchung lohnenswert machen, weisen auf eine Kontinuität muslimischer Traditionen auch in mehrheitlich nicht-muslimischen Kontexten hin oder besser auf eine Kontinuität der Reformbestrebungen dieser Traditionen. Dies relativiert deutlich das geläufige Argument, dass Ideen und Ideale für Transformationen des Islam allein aus der Interaktion mit säkularisierten westlichen Öffentlichkeiten resultieren und daher früher oder später zu einer Adaption »westlicher« Normen führen würden.

Die Tatsache, in sozialen Kontexten zu leben, in denen der Islam einen Minderheitsstatus einnimmt und in denen Muslime mit Ausschlussmechanismen konfrontiert sind, erhöht zweifellos Reformambitionen, nicht zuletzt weil es in diesen Kontexten möglich und notwendig ist, zu den Quellen zurückzukehren, weil es keine etablierten religiösen Autoritäten gibt, um der religiösen Tradition einen Sinn zu verleihen, in die man hineingeboren wurde. Diese Prozesse der internen Redefinitionen muslimischer Traditionen, die ich in dieser Studie allein auf einer sehr informellen und eher vordiskursiven Ebene beleuchten konnte, lassen sich ebenso in anderen Bereichen finden, so etwa im Rahmen des Vereinslebens, in das junge Muslime zunehmend stark involviert sind (siehe z.B. Frégosi 2002; Schiffauer 2004). Entsprechend sind auch im etablierten islamischen Milieu in beiden Ländern engmaschige Familienstrukturen und brauchtumsorientierte Islamversionen mit intellektualisierten und auch lokal verankerten Deutungsvarianten konfrontiert, die häufig mit dem Label »authentisch« versehen sind. Diese Authentizitätspolitik lassen

traditionelle Autoritätsquellen (seien es elterliche oder religiöse Autoritätsvarianten) zweifellos brüchig werden, zumindest stellen sie sie vor deutliche Herausforderungen, insofern als der Ort des »wahren«, »richtigen« Islam und die Identität jener, denen es erlaubt ist, in seinem Namen zu sprechen, zunehmend schwer zu fassen sind. Diese Entwicklungen tilgen gewiss nicht notgedrungen die Macht etablierter religiöser Autoritäten, doch sie diversifizieren sie und unterziehen sie stärkeren Legitimierungsprüfungen und sozialen Kontrollen.

Kapitel 8:

Schlussbetrachtung

»Es wird oft gefragt, ob sich muslimische Gemeinschaften wirklich an Europa angleichen können. Sehr viel seltener wird hingegen die Frage gestellt, ob sich die Institutionen und Ideologien Europas an eine moderne Welt angleichen können, in der kulturell heterogene Einwanderer ein fester Bestandteil sind.« (Talal Asad 1997: 194)

Dieses Buch hatte zwei miteinander verflochtene Ziele. Auf der einen Seite habe ich anhand der Interviews mit bedeckten Frauen gezeigt, dass die Art und Weise, in der diese jungen Musliminnen ihre Religion interpretieren und leben, Hinweise auf verschiedene Autoritätsverschiebungen gibt, die sich in erster Linie aus Umdeutungen von islamischen Traditionen herleiten. Auf der anderen Seite habe ich durch die Diskursanalyse der Kopftuchdebatten in Deutschland und Frankreich illustriert, wie die tief greifenden Herausforderungen, etwa durch Lebenspolitiken junger Kopftuch tragender Musliminnen, im öffentlichen Diskurs beider Länder vorwiegend als eine Bedrohung reflektiert werden und den Versuch klarer Grenzziehungen zwischen *uns* und *ihnen* provozieren. Die abschließende Synthese soll nun dazu dienen, die Beziehungen dieser beiden Analyseschritte expliziter zu machen.

Das Beispiel junger Kopftuch tragender Frauen in Deutschland und Frankreich ist ein einschlägiger Fall für ein Phänomen, das sich auch auf breiterer Ebene beobachten lässt. Es charakterisiert generationenbedingte Konflikte zwischen der ersten (Einwanderer-)Generation und den Nachfolgegenerationen von Muslimen und damit einhergehende Transformationen des Islam in europäischen Kontexten. Wenn meine Beobachtungen zutreffen, so liegt der Ursprung dieser Wandlungsprozesse nicht allein in einer gelungenen oder gescheiterten Interaktion zwischen muslimischen Gemeinschaften und deutschen bzw. französischen Autoritäten (öffentlichen Akteuren, Politikern, Behörden, Medien etc.). Er basiert vielmehr auch auf den Lebenspolitiken junger

Muslime, die Veränderungen von muslimischen Traditionen einleiten. Zumindest widersprechen die Diskurse der jungen Frauen, mit denen ich gearbeitet habe, der Behauptung, dass die Umdeutungsprozesse des Islam ausschließlich durch die gesellschaftlichen Kontexte geprägt sind, in denen Muslime leben. Die Inspiration zur Reform schöpft sich zumindest gleichzeitig aus dem Inneren der Tradition.

Zugleich ist es sicherlich zutreffend, dass das veränderbare Potenzial des Islam, wie es durch die Brille dieser jungen Frauen zum Ausdruck kommt, zweifellos durch ihr soziales und kulturelles Kapital bedingt ist, das im Vergleich zur ersten Einwanderergeneration ungleich höher ist. Netzwerke, Interaktionen mit der Mehrheitsgesellschaft, Vertrautheit mit den intellektuellen und politischen Instrumenten und vor allem das Beherrschen der dominanten Sprache sind für diese junge Generation von Muslimen zumeist eine Selbstverständlichkeit. Dies unterscheidet sie deutlich von ihren Eltern und erhöht zwangsläufig ihren Kompetenz- und Handlungsspielraum im familiären wie auch im assoziativen Milieu, das ebenso durch Machthierarchien gekennzeichnet ist. Die Kapazität, beim Kampf um Anerkennung mit den rechtlichen Prozeduren und mit öffentlichen Autoritäten umgehen zu können, erfordert eine grundsätzliche Loyalität zum Verfassungsstaat und eine Akzeptanz von Grundwerten, ohne dabei allerdings zwangsläufig eine Anpassung an dominante Religions- und Säkularitätskonzepte zu implizieren.

Was aus der Politik der Redefinitionen resultiert, lässt Zweifel an dominanten Integrationskonzepten aufkommen, die zumeist als einseitige Anpassung von Muslimen in einen vorgeprägten normativen Rahmen verstanden werden. In beiden Ländern weisen die Diskurse der jungen Frauen eine Komplexität auf, die ihren Ausdruck vor allem in dem Versuch findet, islamische Regeln (die ihrerseits weiterhin strittig bleiben) mit einem staatsbürgerlichen Engagement in der Mehrheitsgesellschaft zu verbinden. Diese Sowohl-als-auch-Logik stellt geläufige Dichotomien in Frage, die sich auch im öffentlichen Diskurs beider Länder im häufigen Gebrauch von Gegenbegriffen manifestieren.

Selbst in Deutschland, wo sich die Frauen nicht explizit als vollständige Mitglieder der Gesellschaft empfinden, weist ihr Diskurs dennoch deutlich auf eine gesellschaftliche Einbettung hin. Im Übrigen stellt auch ihre Selbstbeschreibung als Außenseiter und ihr vergleichsweise zögerliches Bemühen, diesen Status zu verändern, keine geringere Herausforderung für den künftigen Umgang mit religiös-kultureller Pluralität dar. So generieren die Diskurse der Frauen in Deutschland zugleich eine implizite Kritik an den dominanten Instrumentarien und Mechanismen, mit denen muslimische Einwanderer lange Zeit »verwaltet« wurden, vor allem weil die Frauen die vorherrschende Konzeption von Toleranz als stillschweigendes Ignorieren des Anderen widerspiegeln. Zudem scheinen auch die Befragten in Deutschland eindeutig

Strategien entwickelt zu haben, um mit dem verinnerlichten Status als »Ausländer« auf eine Weise umzugehen, die Identifikationen mit existierenden Normen durchaus nicht ausschließt.

Wenn man diese Beobachtungen nun an die Analyse der Kopftuchdebatten rückkoppelt, so lässt sich schlussfolgern, dass die öffentlichen Diskurse in beiden Ländern mehrheitlich außerstande waren, das komplexe Verhältnis zu erfassen, das junge bedeckte Frauen zu beiden Gesellschaften pflegen. Wichtiger noch, die öffentlichen Diskurse in beiden Ländern scheinen wesentliche Aspekte des Selbstverständnisses der Frauen als fromme Musliminnen unberücksichtigt zu lassen und in diesem Sinne zumeist der Perspektive der Frauen grundsätzlich zu widersprechen.

Trotz dieser Divergenzen hat die Konfrontation der beiden Perspektiven doch ein komplexeres Bild geliefert als das zweier, sich gänzlich widersprechender Arten der Realitätsdarstellung und in sich stabiler Positionen. Die Selbstbeschreibungen Kopftuch tragender junger Frauen haben für beide Länder gezeigt, dass sie Teil der öffentlich zirkulierenden Diskursstrukturen geworden sind, entweder indem sie sich dominante Prinzipien aneignen und umdeuten wie in Frankreich oder indem sie ihren kulturell definierten Status als Außenseiter bestätigen wie im deutschen Fall. Selbst wenn der Islamisierungsprozess der Frauen an einigen Stellen Absonderungstendenzen sichtbar macht, so zeigen ihre Diskurse dennoch deutlich, dass sie Elemente des öffentlichen Diskurses inkorporiert haben.

Der Diskurs über die Exklusivität der christlich-abendländischen Tradition in Deutschland scheint wiederum eine Folgereaktion aus den Verstrickungen dieser auf Anhub gegensätzlicher Diskursebenen zu sein. Entsprechend spiegelt er den Versuch wider, eine exklusive Beschaffenheit der Mehrheitsgesellschaft zu konstruieren, die sich von anderen Religionsformen (so vor allem von islamischen) unterscheidet. Ähnlich benötigten die kompromisslosen Verteidiger einer formalistischen Laizitätsdefinition »unfranzösische«, also nicht-laizistische Muslime, um eine rein laizistische Identität zu entwerfen. In beiden Fällen konstituieren nicht-konforme Muslime den Gegenpart, durch den die christlich-westliche bzw. exklusiv-laizistische Selbstreferenz erst Bedeutung erlangt. In diesem Sinne geht es nicht um zwei essentiell verschiedene und in sich abgeschlossene Argumentationsmuster und Repräsentationen, sondern um komplexe Positionen, die streckenweise unweigerlich und unausgesprochen miteinander verwoben sind.

Es scheint in der Tat die Sowohl-als-auch-Logik sozialer Handlungen der jungen Generation von Muslimen zu sein, die in der Mehrheitsgesellschaft Unbehagen provoziert – ihre Einbindung in gesellschaftliche Prozesse beider Länder und die gleichzeitige Beteuerung ihrer Zugehörigkeit zu einer muslimischen Gemeinschaft. Die Präsenz und Partizipation von jungen Muslimen, die nicht unbedingt dem Wunsch nach kultureller Integration nachkommen,

wirft Fragen auf, über die beide Gesellschaften bislang nur unzureichend nachgedacht haben. Eine bedeckte Lehrerin, die ihre Loyalität zur deutschen Verfassung zum Ausdruck bringt und die längst deutsche Staatsbürgerin geworden ist, bringt das dominante Verständnis von Mitgliedschaft ins Wanken, vor allem weil sie mit ihrer Differenz aus dem Inneren der Gesellschaft spricht. Ähnlich löst eine Kopftuch tragende junge Frau, die sich als französische Muslimin betrachtet und dabei möglicherweise auf das Konzept der *laïcité* zurückgreift, in Frankreich Unmut aus, weil ihre öffentliche Frömmigkeit stabile Andersartigkeit zu versprechen scheint. Werner Schiffauer beschreibt (1998: 432) dies als die »Logik der scharfen Grenzziehungen« und bemerkt: »Es entspricht der Logik der scharfen Grenzziehungen, dass der größte Feind nicht der Ganz-Andere ist, sondern der Allzu-Ähnlich-Andere.«

Die vorherrschende Identifikation des Kopftuchs als ein externes Symbol und seine Konstruktion zu etwas grundsätzlich Anderem könnte somit auch genereller als Hinweis auf die Schwierigkeiten gedeutet werden, die beide Gesellschaften damit haben, Formen von Differenz gerecht zu werden, die sich nicht leichtfertig kategorisieren lassen. Ambivalente Formen von Differenz, wie jene durch junge Kopftuch tragende Frauen zum Ausdruck gebracht, vermischen gewohnte Schemata, Bilder und Grenzen, nicht zuletzt weil sie dazu aufrufen, die eigenen kulturellen, politischen und symbolischen Prämissen zu überdenken. So gesehen, ist es nicht verwunderlich, dass die Homogenisierung der Bedeutungen des Kopftuchs zumeist mit der Konstruktion einer nationalen Einheit mit Hilfe von national geprägten Schlüsselbegriffen einherging. Die Art und Weise wie sowohl das Konzept der *laïcité* als auch das zivilisatorische christlich-abendländische Paradigma im Verlauf der Debatten zu jeweils nationalen Einheiten ideologisiert wurden, kann als symptomatische Reaktion auf ihren eigentlich pluralen und strittigen Gehalt interpretiert werden.

In dieser Hinsicht hat das Kopftuch das eigene Selbstverständnis der am öffentlichen Diskurs beteiligten Akteure nicht nur zur Disposition gestellt. Es hat auch zugleich als ein Medium gedient, um eine Einheit und Stabilität zu konstruieren, die dieses religiöse Symbol vielleicht gerade aufgrund seiner Deutungsvielfalt zu entwerfen ermöglicht. Damit würde sich auch Mahmoods (2004: 74) oder Asads (2005) These bestätigen, dass in Frankreich überhaupt erst die Kopftuchfrage einen laizistischen Konsens hervorgebracht habe. Dies lässt sich durchaus auch auf den deutschen Fall übertragen. So ist auch hier eine Besinnung auf die christlich-abendländische Verfasstheit der deutschen Gesellschaft in dieser konsensuellen und abgrenzenden Variante erst durch das Erscheinen von öffentlich involvierten Kopftuch tragenden Frauen zustande gekommen. Eine durch diese politische bzw. öffentliche Frömmigkeit manifestierte Form von Religiosität scheint die Suche nach einer säkularen

Norm – die sich national jeweils unterschiedlich definiert – also erst manifest zu machen.

In diesem Sinne haben die Kopftuchdebatten das Kopftuch in beiden Ländern zu dem gemacht, was es im Verständnis des dominanten Diskurses war: zu einem politischen Symbol. Allerdings nicht in der Art und Weise, wie die Mehrheit der Autoren es als politisch definierte, sondern eher insofern, als eine intellektuelle und politische Elite es als Vehikel benutzte, um einen Konsens über willkommene und illegitime Formen religiöser Bekenntnisse zu rekonstruieren, jeweils durch kulturell spezifische Mittel und Konzepte vermittelt. Trotz oder vielleicht auch gerade aufgrund seiner kontroversen Bedeutungen kommen dem Kopftuch also durchaus auch vereinheitlichende Funktionen zu. So sehr das Kopftuch und mit ihm religiöse Differenz den säkularen Konsens stört, so sehr bringt es ihn überhaupt erst hervor.

Im Gegensatz zur Elterngeneration fordern junge Muslime in beiden Ländern gegenwärtig Repräsentationsräume ein und verdeutlichen auf diese Weise, dass sich Öffentlichkeit durch soziale und kulturelle Pluralität von Interessen und Ideen »realer« Personen konstituiert und nicht durch einen allgemeinen abstrakten Willen. Statt also notgedrungen mit einer vordefinierten Öffentlichkeitsversion zu kollidieren, könnte dies ohne Weiteres als ein Schritt gedeutet werden, der die Verwurzelung junger Muslime in beide Gesellschaften zum Ausdruck bringt, sofern man sich darüber einig ist, dass die Öffentlichkeit kein homogener und unbeweglicher Ort ist, sondern durch eine sich wandelnde Pluralität von *Öffentlichkeiten* geprägt ist, durchdrungen von vielfältigen Werten, Praktiken und Normen. Es sind Orte, die, obgleich sie von tradierten Grundannahmen geprägt sind, immer wieder aufs Neue geschaffen werden, die sogar immer wieder aufs Neue geschaffen werden *müssen*, um vital zu bleiben.

Bedeckte Frauen, wie jene, mit denen ich gesprochen habe, würden durchaus in eine solch erweiterte Version vom öffentlichen Leben und in ein pluralistisches Verständnis von Zugehörigkeit hineinpassen. Dennoch werden sie durch ihr offenkundiges Bekenntnis zu einer Religion, die nicht zum legitimen Bestandteil des deutschen bzw. französischen Selbstverständnisses zählt, zweifellos auch künftig mit Argwohn der öffentlichen Meinung zu rechnen haben, entweder weil sie nicht ausreichend assimiliert sind, oder weil sie einer vermeintlich externen kulturellen Einheit angehören. Einer der Hauptgründe, warum das Kopftuch solch starke Reaktionen auslöst, scheint gerade darin zu liegen, dass es eine Art von Religiosität zum Ausdruck bringt, die mit den Versionen vom öffentlichen Gemeinwohl als unvereinbar gilt, die die säkular-liberale Politik normativ zu machen versucht. Nach dieser Deutung basieren die Missverständnisse und Divergenzen zwischen Muslimen und europäischen Mehrheitsgesellschaften auch nicht unbedingt auf einer aufblühenden *Islamophobie*, sondern eher genereller auf bestimmten Mecha-

nismen westlich-liberaler Öffentlichkeiten, die weitaus weniger inklusiv sind, als es idealtypisch vielfach anklingt.

Die geläufige Missachtung der Stimmen Kopftuch tragender Frauen in der Auseinandersetzung *über* sie (und nicht mit ihnen) belastet die normativen Strukturen der Öffentlichkeiten in beiden untersuchten Ländern, weil damit das Versprechen von Gleichberechtigung, Mitbestimmung und vor allem von der selbstständigen Verwaltung des Lebens der Bürger zur Disposition zu stehen droht. Damit wäre ein grundsätzliches Problem westlich-liberaler Öffentlichkeiten angesprochen, die, entgegen ihres Versprechens, keineswegs jedem gleichermaßen Zugang gewähren. Die Debatten über Kopftuch tragende Frauen und genereller über Muslime sind ein zugespitztes Beispiel für Talal Asads (1999: 180) Beobachtung, dass das Ideal von Redefreiheit und die Möglichkeiten für religiöse Gruppen, sich am öffentlichen Diskurs zu beteiligen und ihn zu prägen, in der Praxis nicht unbedingt erfüllt werden. Oder, wie Asad erinnert, aus dem Prinzip der Partizipation und der Möglichkeit zu »sprechen«, resultiert nicht unbedingt die Möglichkeit, auch »gehört zu werden«, weil die Öffentlichkeit »nicht gleichermaßen für jeden geöffnet ist und der Bereich der freien Rede durch vorgegebene Begrenzungen festgelegt ist«. Die Kontrolle der Öffentlichkeit durch Akteure wie Journalisten, Politiker oder Experten, die öffentlich im Namen von Muslimen sprechen, und die recht konsistente Beschränkung für Muslime, sich selbst zu repräsentieren, begrenzt ganz deutlich das inklusive Potenzial der Öffentlichkeit und reduziert vor allem die Möglichkeiten nicht-konformer Muslime, als gleichberechtigte Akteure den öffentlichen Diskurs mitzubestimmen.

Um dies noch einmal am konkreten Fall zu rekonstruieren, sei wiederholt, dass bedeckte Frauen in den Debatten durchaus öffentlich zu Wort kamen, wenngleich deutlich unterrepräsentiert. In beiden Fällen hat aber ihr noch so vehementes Beharren auf gegenteilige Perspektiven die Grundannahmen des dominanten und letztlich auch politisch-rechtlich regulativen Diskurses nicht zu durchkreuzen vermocht. Im Gegenteil, es scheint sogar, als hätten die Gegenstimmen und offenkundigen Ambivalenzen Kopftuch tragender Frauen diese Grundannahmen eher verfestigt. Die ausschließenden Mechanismen vermeintlich inklusiver Öffentlichkeitsstrukturen machen sich also nicht allein in den Diskursinhalten bemerkbar, sondern auch anhand der Prozesse der Diskursbildung und -zirkulation. Also daran, wie – geprägt durch liberal-säkulare Normen – bestimmte Aussagen gefiltert, geordnet oder schlicht verborgen werden. Die Frage, wem die Autorität und Kompetenz des Sprechens zugeschrieben wird, muss also immer an die Frage gekoppelt werden, wem sie *nicht* zugeschrieben wird. Damit wiederum verbindet sich die Frage, was beim Gesagten *nicht* gesagt ist, was verschwiegen oder verborgen bleibt.

Im konkreten Beispiel der Kopftuchdebatten und vor allem bei deren Weg in die Gesetzgebung werden Ausschlussmechanismen auch an den Über-

schreitungen der eigens aufgestellten Prämissen hinsichtlich der strikten Trennung zwischen privatem und öffentlichem Leben deutlich, die die Auseinandersetzungen mit dem Islam in beiden Ländern in ähnlicher Weise kennzeichnen. So offenbaren sowohl die Vertreter einer »strikten« Trennung zwischen privatem und öffentlichem und politischem und religiösem Raum als auch die Verteidiger einer (neutralen) christlich-abendländischen Sphäre vorzüglich die Grenzen ihrer eigens aufgestellten Voraussetzungen. So wurden einerseits die Prämissen des Zugangs von Religiosität im öffentlichen Raum festgelegt; zurückgewiesen wurde aber, was diese Vorannahmen möglicherweise in Frage stellen könnte. Andererseits galt es, Religion und deren Inhalte festzulegen und zu fixieren, was schließlich im staatlichen Eingreifen in die religiösen Angelegenheiten der Bürger vor allem in Frankreich seinen konkretesten Ausdruck fand. Genereller zeigen die Debatten über das Kopftuch, wie eigens beschworene liberale Ideale wie Toleranz, Gleichberechtigung oder (Religions-)Freiheit durch diskursive Praktiken aufgekündigt werden können.

Wie die Zusammenführung der beiden Analyseebenen »Öffentlichkeit« (Politiker und Intellektuelle, die über die Legitimität des Kopftuchs sprechen) und individuelle Stimmen (Kopftuch tragender Frauen, die vom diesem Diskurs weitgehend ausgeschlossen sind) auch deutlich gemacht hat, sind die Wechselwirkungen zwischen Diskurs, Macht und Subjekt weitaus komplexer, als es auf Anhieb erscheinen mag. Ebenso wenig sind die Effekte öffentlicher Debatten eindeutig, wenngleich sie offenkundige Ausschlussmechanismen manifestieren. Einerseits ist selbst der öffentliche Diskurs nicht homogen, sondern von Korrekturversuchen und sogar Gegendiskursen gekennzeichnet. Selbst wenn das, was ich als »dominanten Diskurs« bezeichnet habe, bislang politisch und rechtlich regulativ war, ließ sich für beide Länder eine Vielfalt von Argumentationssträngen und Positionen vernehmen.

Andererseits sind eben die Effekte öffentlicher Debatten, wie jener um das Kopftuch, keineswegs eindeutig identifizierbar oder vorhersehbar. Obwohl die Stimmen von frommen Muslimen in beiden Ländern öffentlich unterrepräsentiert sind bzw. nicht immer »gehört« werden, könnte allein die Tatsache, dass muslimische Belange zunehmend auf der öffentlichen Agenda stehen, sowohl als Hürde als auch als Möglichkeit gedeutet werden. Der Prozess der Veröffentlichung des »Islamproblems« könnte beispielsweise anhand von Foucaults Konzept der »eventalisation« betrachtet werden (z.B. 1987). »Eventalisation« impliziert, dass aus einer scheinbar bedeutungslosen Sache ein Ereignis gemacht wird, dass ein sozial verborgenes »Nicht-Ereignis« erkennbar gemacht wird und verborgene Legitimationen und Werte sichtbar werden (vgl. auch Vadén/Hannula 2003).

Die potenziellen Nebenwirkungen dieser und anderer öffentlicher Kontroversen über den Islam gehen genereller zurück auf Foucaults Überlegungen über Diskurse als simultane Manifestation von Machtverhältnissen und als

Potenzial, etablierte Machtstrukturen zu durchbrechen. Zwar bleibt die Frage offen, inwieweit die erheblichen Spannungen zwischen den Einforderungen einer reformierten Tradition und europäischen Gesellschaften eine Reflexivität der Öffentlichkeit ankurbeln oder eher zu einer Verfestigung der normativen Basis führen, die sich vor allem gegenüber den »nicht-integrierbaren« Muslimen artikuliert. Dennoch könnten, auf diese Weise betrachtet, selbst die stigmatisierenden Kopftuchdiskurse für die jungen Frauen ein *empowerment* bewirken. Obwohl ihnen der Zugang zur Öffentlichkeit weitgehend versperrt bleibt, hat allein die Tatsache, dass das Kopftuch zu einem solch häufigen und heftigen Diskussionsgegenstand geworden ist, Dinge öffentlich sichtbar gemacht, die zuvor eher im Verborgenen geblieben waren. Wie im Verlauf dieser Untersuchung deutlich wurde, hat die Frage über die Legitimität des Kopftuchs in beiden Ländern vor allem eine substantielle Auseinandersetzung über bestehende Normen provoziert, so insbesondere über die Frage, wie religiös-kulturelle Pluralisierung auf diese Normen einwirken könnte. Damit hat die »banale« und müßige Diskussion über ein religiöses Symbol weitläufige Reflexionen über Fragen von großer Tragweite auf die politische und öffentliche Agenda gebracht – Fragen, die andernfalls möglicherweise nicht in dieser Intensität zum Diskussionsgegenstand geworden wären. So werden auch die unkontrollierbaren und vielfältigen Effekte von öffentlichen Auseinandersetzungen sichtbar, die ich hier allerdings eher nur spekulativ andeuten kann.

Es zeigt sich etwa am Beispiel der Institutionalisierung des Islam in Frankreich ironischerweise, dass das hoch mediatisierte »Islamproblem« zugleich eine Reihe von politischen Bemühungen zur Folge hatte, um die Partizipations- und Repräsentationschancen von Muslimen in der französischen Gesellschaft zu verbessern. Die öffentliche Problematisierung des Islam hat damit ein Thema auf die politische Agenda gebracht, das zuvor für die laizistische Ordnung Frankreichs unerheblich oder gar unantastbar schien. Ob man die konkreten Initiativen der französischen Islampolitik nun schlicht als einen »Domestizierungsschritt« (Bowen 2004b und 2004c) oder als ernst gemeinten Versuch der »Anerkennung« (Göle 2003) des Islam in Frankreich deuten mag, sie weisen auf jeden Fall auf eine Pluralisierung des laizistischen Prinzips hin, selbst wenn dies eine ungewollte Konsequenz ist.

Obwohl nicht im gleichen Maße wie in Frankreich lässt sich in Deutschland ein ähnlicher Prozess beobachten. Auch hier hat die Auseinandersetzung mit dem Islam zu einer generelleren Beschäftigung mit der Rolle von Religion in der Öffentlichkeit geführt. Auch auf wissenschaftlicher Ebene zeigt sich dies in den vermehrten Diskussionen um den »post-säkularen« Charakter europäischer Gesellschaften (Habermas 2001; Eder 2002; Joas in *Die Zeit*, 7.2.2002). Hier wird eine Verlagerung des sozialwissenschaftlichen Verständnisses von Religion als einer »unsichtbaren« Sphäre (Luckmann 1991 [1967]) hin zu einer Anerkennung ihrer moralischen Bedeutung für politische

Belange deutlich. Dies würde noch einmal Talal Asads Beobachtungen bestätigen, dass »[...] die Einführung neuer Diskurse in eine Störung von etablierten Annahmen münden kann, die Debatten in der Öffentlichkeit strukturieren. Stärker ausgedrückt, vielleicht *müssen* sie existierende Annahmen *sogar stören*, um gehört zu werden.« (Hervorhebung im Original) Aus dieser Perspektive haben bedeckte Frauen bereits bestehende Prämissen hinterfragt, allein weil sie eine öffentliche Debatte darüber angeregt haben.

Obwohl die Ergebnisse letztlich offen sind, wird die dauerhafte Präsenz und wachsende Teilnahme von Muslimen in beiden untersuchten Ländern künftig zweifellos zu einer Bestärkung der laizistischen bzw. christlich-abendländischen Basis der beiden Gesellschaften beitragen und Abwehrreaktionen provozieren. Die Tatsache, dass Muslime mit differenten religiösen Mustern auf dem Wege sind, vollständige Mitglieder beider Gesellschaften zu werden, stellt eine ernsthafte und vielleicht beispiellose Herausforderung für demokratische Normen dar, vor allem weil sie eine ernst gemeinte Zustimmung zu pluralistischen Formen von Zugehörigkeit und Partizipation verlangt. Die wachsenden Forderungen nach öffentlicher Partizipation als Muslime im Namen von nationaler Mitgliedschaft lassen Zweifel an der Idee einer »freundlichen« Koexistenz zwischen dem »abstrakten, antiseptischen Anderen« (Zizek 1998: 77) und Mitgliedern einer etablierten Gemeinschaft aufkommen. Denn sie verwandeln Muslime in recht konkrete Staatsbürger, die zugleich bestimmte Normen hinterfragen. Es ist anzunehmen, dass dieser Übergang vom »abstrakten« zum »konkreten, realen Anderen« (ebd.) früher oder später zu einer weiteren Fragmentierung von ethnisch, religiös oder säkular bestimmten Konzepten von Staatsbürgerschaft führen wird. Vor allem aber erfordert er dringend eine Überleitung von dem stolz gepflegten Wunsch nach (einseitiger) »Integration« zu dem Ziel der »Partizipation«.

Literatur

Monografien und Zeitschriftenbeiträge

- Abu-Lughod, Lila (Hg.) (1998): *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. New Jersey, Princeton University Press.
- _____ (1999): Interviewt von Aysha Parla: »Feminism, Nationalism, Modernity«, in *ISIM Newsletter*, 2.
- _____ (2002): »Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others«, in *American Anthropologist*, 104/3, 783-790.
- Adelkhah, Fariba (1991): *La Révolution sous le voile*. Paris, Karthala.
- _____ (2001): »Sexe, amour, république«, in *Jeunesses d'Iran. Les voix du changement*. Collections Monde, 126. Paris, Autrement, 150-164.
- Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam. Roots of a Modern Debate*. New Haven/London, Yale University Press.
- Al-Azmeh, Aziz (1996): *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*. Frankfurt a.M./New York, Campus.
- Altschull, Elisabeth (1995): *Le foulard contre l'école*. Paris, Seuil.
- Amara, Fadela (2004): *Ni putes Ni soumises*. Paris, La Découverte.
- Amir-Moazami, Schirin/Salvatore, Armando (2003): »Gender, Generation, and the Reform of Tradition: From Muslim Majority Societies to Western Europe«, in Joergen Nielsen/Stefano Allievi (Hg.): *Muslim Networks, Transnational Communities in and Across Europe*. Leiden, Brill, 32-77.
- _____ (2005): »Buried Alive: Multiculturalism in Germany«, in *ISIM Review*, 16.
- _____ (2007): »Euro-Islam, Islam in Europe, or Europe revised through Islam? Versions of Muslim Solidarity within European borders«, in Nathalie Karagiannis (Hg.): *European Solidarity and Solidarity Beyond Europe*. Liverpool, Liverpool University Press (im Druck).

- Amiraux, Valérie (2001): *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie. Parcours militants et expériences religieuses*. Paris, L'Harmattan.
- _____ (2003): »CFCM. A French Touch?«, in *ISIM Newsletter* 12, 24-25.
- Asad, Talal (1986): *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington DC, Georgetown University, Centre for Contemporary Arab Studies.
- _____ (1993): *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore/London, John Hopkins University Press.
- _____ (1997): »Europe against Islam: Islam in Europe«, in *The Muslim World*, 2, 183-195.
- _____ (1999): »Religion, Nation-State, Secularism«, in Peter van der Veer and Hartmut Lehmann (Hg.): *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, Princeton University Press, 178-192.
- _____ (2005): »Reflections on *Laïcité* and the Public Sphere«, *Social Sciences Research Council. Items and Issues*, vol. 5/3, 1-11.
- _____ (2007): »Trying to understand French secularism«, in Heut de Vries (Hg.): *Political Theologies*. New York, Fordham University Press (im Druck).
- Auernheimer, Georg (1988): *Der sogenannte Kulturkonflikt: Orientierungsprobleme ausländischer Jugendlicher*. Frankfurt a.M./New York, Campus.
- Babès, Lăila (1997): *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*. Paris, L'Harmattan.
- Badran, Margot (1994): *Feminists, Islam and Nation. Gender and the making of modern Egypt*. Princeton/New Jersey, Princeton University Press.
- Balibar, Etienne/Wallerstein, Immanuel (1988): *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London, Verso.
- Barath, Ferenc (1978): *Kulturkonflikt und Kriminalität*. Frankfurt a.M./New York, Campus.
- Barth, Fredrik (Hg.) (1970): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Differences*. Bergen-Oslo, Universitets Forlaget; London, G.Allen/Unwin.
- Basdevant-Gaudemet, Brigitte (1995): »Staat und Kirche in Frankreich«, in Gerhard Robbers (Hg.): *Staat und Kirche in der Europäischen Union*. Baden-Baden, Nomos, 127-158.
- Baubérot, Jean (1990): *Vers un nouveau pacte laïque?* Paris, Seuil.
- _____ (1996a): »Genèse du concept de laïcité en Occident«, in *Islam et Laïcité. Approches globales et régionales*. *Islam et Laïcité*, 120, 9-16.
- _____ (1996b): »L'affaire des foulards et la laïcité à la française«, in *L'Homme et la Société*, 120, 9-16.
- _____ (2000): *Histoire de la laïcité française*. Paris, Presses Universitaires de France.

- _____ (2005): *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*. Paris, Seuil.
- _____/Mathieu, Séverine (2002): *Religion, modernité et culture en France et en Grand Bretagne*. Paris, Presses Universitaires de Paris.
- Bauman, Zygmunt (1992): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg, Junius.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- _____/Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.) (1994): *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Bellah, Robert N. (1986): *Habits of the Heart*. New York, Harper & Row.
- Benhabib, Seyla (1992): *Situating the Self*. New York, Routledge.
- Bering, Dietz (1978): *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Besier, Gerhard (1992): *Religion, Nation, Kultur: die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener.
- Bhabha, Homi (1990): Interviewt von Jonathan Rutherford: »The Third Space«, in Jonathan Rutherford (Hg.): *Identity, Community, Culture, Difference*. London, Lawrence and Wishart, 207-221.
- Bielefeld, Ulrich (1993): »Die institutionalisierte Phobie. Eine soziologisch sozialpsychologische Anmerkung«, in Hans-Uwe Otto/Roland Merten (Hg.): *Rechtsradikale Gewalt im vereinigten Deutschland. Jugend im gesellschaftlichen Umbruch*. Opladen, Leske+Budrich, 34-42.
- Bielefeldt, Heiner (1998): »Zwischen laizistischem Kulturkampf und religiösem Integralismus: Der säkulare Rechtsstaat in der modernen Gesellschaft«, in Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religionen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 474-492.
- _____ (2003): *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*. Bielefeld, transcript.
- Bistolfi, Robert (1995): »Approches de l'islam dans l'union européenne«, in François Zabbel/Robert Bistolfi (eds): *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire?* La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 13-63.
- Blaschke, Jochen (2000): »Multicultural Strategies in the Federal Republic of Germany«, in Jochen Blaschke (Hg.): *Integrations- und Antidiskriminierungspolitik. Das Beispiel Berlin*. Berlin, Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, 29-50.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2001): »»Kopftuchstreit« auf dem richtigen Weg?«, in *Neue Juristische Wochenschrift*, 723-728.
- Bommes, Michael (1996): »Die Beobachtung von Kultur. Die Festschreibung von Ethnizität in der bundesdeutschen Migrationsforschung mit qualitativen Methoden«, in *Jahrbuch für Soziologiegeschichte*. Opladen, Leske + Budrich, 205-226.

- Boos-Nünning, Ursula/Nieke, Wolfgang (1982): »Orientierungs- und Handlungsmuster türkischer Jugendlicher zur Bewältigung der Lebenssituation in der Bundesrepublik Deutschland«, in *psychosozial*, 5, 63-90.
- Borradori, Giovanna (2003): *Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jaques Derrida*. Chicago and London, The University Press of Chicago.
- Bouamama, Saïd (2004): *L'affaire du foulard islamique: la production d'un racisme respectable*. Roubaix, Geai Bleu.
- Boubekeur, Amel (2004): *Le voile de la mariée. Jeunes musulmanes, voile et projet matrimoniale en France*. Paris, L'Harmattan.
- Bourdieu, Pierre (1979): *La Distinction, Critique sociale du jugement*. Paris, Éditions de Minuit.
- _____ (Hg.) (1993): *La misère du monde*. Paris, Seuil.
- Bowen, John R. (2004a): »Muslims and citizens. France's headscarf controversy«, in *Boston Review*, Feb-März, 31-35.
- _____ (2004b): »Beyond Migration. Islam as a Transnational Public Space«, in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30, 5, 879-894.
- _____ (2004c): »Does French Islam Have Borders?« Dilemmas of Domestication in a Global Religious Field«, *American Anthropologist*, 106/1, 43-55.
- Boyer, Henry (1993): »Tchador: les mots de l'affaire«, in *M. Scope Revue*, 4, 143-151.
- Brubaker, Rogers (1992): *Citizenship and nationhood in France and Germany*. Cambridge/Massachusetts, Harvard Press.
- Bude, Heinz (1995): *Das Altern einer Generation. Die Jahrgänge 1938-1948*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Butler, Judith (1990): *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York/London, Routledge.
- _____ (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Büttner, Friedemann (1996): »Der fundamentalistische Impuls und das Projekt der Moderne«, in *Leviathan, Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 24/4, 469-492.
- Caeiro, Alexandre (2005): »An Imam in France. Tareq Oubrou«, in *ISIM Newsletter*, 15.
- Caglar, Ayse S. (1997): »Hyphenated Identities and the limits of ›Culture‹«, in Tariq Modood/Pnina Werbner (Hg.): *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community*. London/New York, Zed Books, 169-185.
- Camphausen, Axel von (1996): *Staatskirchenrecht*. München, Beck.
- Cesari, Jocelyne (1994): *Etre musulman en France. Associations, militants et mosquées*. Aix en Provence, Karthala – IREMAM.

- _____ (1995): »L'islam en France. Naissance d'une religion«, in *Hommes & Migrations*, 113, 33-40.
- _____ (1997): *Etre musulman en France aujourd'hui*. Paris, Hachette.
- Citron, Suzanne (1993): *L'histoire de la France autrement*. Paris, Editions ouvrières.
- _____ (2000): »Der Nationalmythos in Frankreich«, in Yves Bizeul (Hg.): *Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen*. Berlin, Duncker & Humblot, 43-55.
- Cohn-Bendit, Daniel/Schmid, Thomas (1992): *Heimat Babylon*. Hamburg, Hoffmann und Campe.
- Coq, Guy (1995): *Laïcité et République. Le lien nécessaire*. Paris, Editions du Félin.
- Costa, Jean-Paul (1994): »La conception française de la laïcité«, in *Revue des sciences morales et politiques*, 2, 167-181.
- Dahrendorf, Ralf (1990): »Die offene Gesellschaft und ihre Ängste«, in Wolfgang Zapf (Hg.): *Die Modernisierung der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a.M./New York, Campus.
- Daiber, Karl-Fritz (1995): *Religion unter den Bedingungen der Moderne: die Situation in der Bundesrepublik Deutschland*. Marburg, Diagonal.
- _____ (1997): *Religion in Kirche und Gesellschaft. Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur*. Stuttgart, Berlin/Cologne, Kohlhammer.
- Debray, Régis (2003): *Ce que nous voile le voile: la République et le sacré*. Paris, Gallimard.
- Debus, Anne (1999): »Der Kopftuchstreit in Baden-Württemberg. Gedanken zu Neutralität, Toleranz und Glaubwürdigkeit«, in *Kritische Justiz*, 430-447.
- Delcroix, Catherine (1991): »Les femmes d'origine maghrébine de la seconde generation comme enjeux et comme sujet«, in *Migrations-Formation*, 84, 38-47.
- Dieckhoff, Alain (1996): »La déconstruction d'une illusion. L'introuvable opposition entre nationalisme politique et nationalisme culturel«, in *L'Année sociologique*, 46/1, 43-55.
- Djavann, Chahdortt (2003): *Bas les voiles!* Paris, Gallimard.
- Doomernik, Jeron (1995): »The institutionalisation of Turkish Islam in Germany and the Netherlands: a comparison«, in *Ethnic and Racial Studies*, 18/1, 46-63.
- Dubet, François (1987): *La galère. Jeunes en suivi*. Paris, Fayard.
- _____ (1989): *Immigrations: qu'en savons-nous? Un bilan des connaissances*. Notes et Etudes Documentaires, 4887, 12.
- _____ /Lapaeyronnie, Didier (1992): *Les quartiers d'exil*. Paris, Seuil.

- Eder, Klaus (2002): »Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung«, in *Berliner Journal für Soziologie*, 3/2, 12, 331-343.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000): »Fundamentalist Movements in the Framework of Multiple Modernities«, in Almut Höfert/Armando Salvatore (Hg.): *Between Europe and Islam: Shaping Modernity in a Transcultural Space*, Brüssel/Berlin/Oxford, Presses Interuniversitaires Européennes; Peter Lang, 175-196.
- Etienne, Bruno (1989): *La France et l'islam*. Paris, Hachette.
- Faist, Thomas (1994): »How to Define a Foreigner? The Symbolic Politics of Immigration in German Partisan Discourse, 1978-1992«, in *European Politics*, 17, 68-83.
- Fanon, Frantz (1965) [1959]: *A Dying Colonialism. Freedom for Algeria*. New York, Grove Press.
- Fassin, Eric (1999): »»Good to Think«: The American Reference in French Discourses of Immigration and Ethnicity«, in Christian Joppke/Steven Lukes (Hg.): *Multicultural Questions*. London, Oxford, 224-241.
- Favell, Adrian (1998): *Philosophies of Integration. Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*. Warwick, Centre for Research in Ethnic Relations.
- _____ (2003): »Integration nations: The nation-state and research on immigrants in Western Europe«, in *Comparative Research*, 22, 13-42.
- Ferrari, Silvio (2003): »The legal dimension«, in Brigitte Maréchal/Stefano Allievi/Felice Dassetto Jorgen Nielson (Hg.): *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*. Leiden/Boston, Brill, 217-254.
- Fetzer Joël S./Soper, Christopher J. (2004): *Muslims and the State in Britain, France and Germany*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Forst, Rainer (2002): »A tolerant Republic?«, in Jan-Werner Müller (Hg.): *German Ideologies since 1945. Studies in the Political Thought and Culture of the Bonn Republic*. New York, Palgrave.
- Foucault, Michel (1980): *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings*. Colin Gordon (Hg.), New York, Pantheon Books.
- _____ (1988): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- _____ (1990): *The History of Sexuality*. Vol 1, An Introduction. New York, Vintage.
- _____ (1999) *Foucault. Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien*. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt.
- _____ (2005a [1982]) »Die Maschen der Macht«, in Schriften. Vierter Band, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 224-244.
- _____ (2005b [1982]): »Subjekt und Macht«, in Michel Foucault. Schriften, Vierter Band. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 269-280

- Frégosi, Franck (1998): »Les problèmes d'organisation de la religion musulmane en France«, in *Esprit*, 1/129, 109-136.
- _____ (2004): »Quelle organisation de l'islam dans la République: institutionnalisation et/ou instrumentalisation«, in *Cités*, Sonderausgabe. Paris, Puf, 93-106.
- _____ (2005): »Les enjeux liés à la structuration de l'islam en France«, in Rémy Leveau/Khadija Mohsen-Finan (Hg.): *Musulmans de France et d'Europe*. Paris, CNRS Editions, 99-114.
- Gabriel, Karl (1992): *Christentum und Postmoderne*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- Gaeremynck, Jean (1992): »A propos de la décision du Conseil d'État du 2 novembre«, *Migrations Société*, 25, 49-56.
- Gaillard, Jean-Michel (1989): *Jules Ferry*. Paris, Fayard.
- Galembert, Claire de (2001): »France et Allemagne: l'islam à l'épreuve de la dérégulation étatique du religieux«, in Rémy Leveau (Hg.): *L'islam en France et en Allemagne. Identités et citoyennetés*. Paris, La Documentation Française, 81-97.
- _____ (2007) (Hg.): »Sur la loi sur le voile«, *Droit & Société*, Sondernummer (im Druck).
- Galeotti, Anna Elisabetta (1993): »Citizenship and equality. The place of toleration«, in *Political Theory*, 21/4, 585-605.
- Gallissot, René/Boumaza, Nadir/Clément, Chislaine (1994): *Ces immigrants qui font le prolétariat*. Paris, Klincksieck.
- Gaspar, Michael (2001): »Abdallah Nadim, Islamic Reform, and »Ignorant« Peasants: State Building in Egypt?« in Armando Salvatore (Hg.): *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power, Yearbook of the Sociology of Islam*, 3. Hamburg, Lit; New Brunswick/London, Transaction Publishers, 75-92.
- Gaspard, Françoise/Khosrokhavar, Farhad (1995): *Le foulard et la République*. Paris, La Découverte.
- Geisser, Vincent (2003): *La nouvelle islamophobie*. Paris, La Découverte.
- Gerhard, Ute (2004): »Menschenrechte und Frauenrechte. Überlegungen zu Gleichheit und Geschlechtergerechtigkeit im Islam«, in *Schriften des Essener Kollegs*, 4/3, 1-34.
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, Polity Press.
- Goffmann, Erving (1967): *Stigma*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Göle, Nilüfer (1996): *The Forbidden Modern. Civilisation and Veiling in Turkey*. Michigan, Michigan University Press.
- _____ (2003): »The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols«, in *Social Research*, 70/3, 803-828.

- _____/Ludwig Amman (2004): *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld, transcript.
- Gray, John (2000): *Two Faces of Liberalism*. New York, New Press.
- Guénif-Souilamas, Nacira/Macé, Eric (2004): *Les féministes et le garçon arabe*. Paris, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube.
- Habermas, Jürgen (1988): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- _____(1993): »Anerkennungskämpfe in einem demokratischen Rechtsstaat«, in Charles Taylor (Hg.): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 147-196.
- _____(1995): *Die Normalität der Berliner Republik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- _____(2001): *Glauben und Wissen*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Hafez, Kai (1997): »Öffentlichkeitsbilder des Islam. Kultur- und rassismustheoretische Grundlagen ihrer politikwissenschaftlichen Erforschung«, in Andreas Disselnkötter/Siegfried Jäger/Hartmut Kellersohn/Susanne Slobodzian (Hg.): *Evidenzen im Fluß. Demokratieverluste in Deutschland*. Duisburg, Diss.
- Heckmann, Friedrich/Schnapper, Dominique (Hg.) (2003): *The integration of immigrants in European societies: National Differences and the trends of convergence*. Stuttgart, Lucius und Lucius.
- Heine, Peter (1996): *Konflikt der Kulturen oder Feindbild Islam: alte Vorurteile, neue Klischees, reale Gefahren*. Freiburg, Herder.
- Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hg.) (1996): *Die bedrängte Toleranz. Ethnisch kulturelle Konflikte, religiöse Differenz und die Gefahren politisierter Gewalt*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- _____/Müller, Joachim/Schröder, Helmut (1997): *Verlockender Fundamentalismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Henry, Jean-Robert/Frégosi, Franck (1990): »Variations française sur l'islam éternel. Pour une typology des discours«, in Bruno Etienne (Hg.): *L'islam en France. Islam, Etat et Société*. Paris, Hachette, 99-120.
- Herrera, Linda (2001): »Accommodating Disco and Qur'an: Lay Women Pedagogues and the Education of Metropolitan Muslims«, in Armando Salvatore (Hg.): *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power, Yearbook of the Sociology of Islam*, 3. Hamburg, Lit Verlag; New Brunswick/London, Transaction Publishers, 225-239.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993): *La Religion pour Mémoire*. Paris, Les Editions du Cerf.
- Herwartz-Emden, Leonie (1998): »Öffentlichkeit, Multikulturalität, Geschlechterverhältnis«, in Ingrid Gogolin/Marianne Krüger-Potratz/Meinert A. Meyer (Hg.): *Pluralität und Bildung*. Opladen, Leske+Budrich, 63-85.

- Heyd, David (Hg.) (1996): *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton, Princeton University Press.
- Hillgruber, Christian (1999): »Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport«, in *Juristenzeitung*, 11, 538-546.
- Hippler, Jochen/Lueg Andrea (Hg.) (1993): *Feindbild Islam*. Hamburg, Konkret-Literatur Verlag.
- _____ (2002): *Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen*. Hamburg, Konkret-Literatur Verlag.
- Hirschkind, Charles (2001): »Civic Virtue within Egypt's Islamic Counter-Public«, in *Cultural Anthropology* 16/1, 92-118.
- Hirschmann, Nancy J. (1997): »Eastern Veiling, Western Freedom?«, in *The Review of Politics*, 59/3, 461-488.
- Hoffmann, Lutz (1998): »Antislamische Bedrohungsgefühle«, in *Zeitschrift für Migration und soziale Arbeit*, 2, 18-23.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Huntington, Samuel (1996): *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*. New York, Simon & Shuster.
- Jacobson, Christine M. (2004): »Negotating Gender: Discourse and Practice among Young Muslims in Norway«, *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn*, 17/1, 5-28.
- Jamous, Haroun (1996): »Les jeunes filles au foulard«, in *L'homme et la Société*, 120, 67-79.
- Jelen, Christian (1991): *Ils feront de bons français. Enquête sur l'assimilation des maghrébins*. Paris, Robert Laffont.
- Jenkins, Richard (1994): »Rethinking ethnicity: identity, categorization and power«, in *Ethnic and Racial Studies*, 17/2, 197-223.
- Jetzkowitz, Jens (2000): *Recht und Religion in der modernen Gesellschaft. Soziologische Theorie und Analyse am Beispiel der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts in Sachen »Religion« zwischen den Jahren 1983 und 1997*. Münster/Hamburg/London, Lit.
- Jessen, Frank/von Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich (2006): *Entschleierung eines Symbols?* Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Jonker, Gerdien (2002): *Eine Wellenlänge zu Gott. Der Verband der islamischen Kulturzentren in Europa*. Bielefeld, transcript.
- Joppke, Christian (1995): *Multiculturalism and Immigration: A Comparison of the United States, Germany, and Britain*, EUI Working Papers in Political and Social Sciences. Florence, European University Institute.
- _____ (1999): *Immigration and the nation state: The United States, Germany and Great Britain*. Oxford, Oxford University Press.
- _____ /Steven Lukes (Hg.) (1999): *Multicultural Questions*. London, Oxford.

Jouili, Jeanette (2005): »Muslimische Frauen in Europa und das Gebet. Von moralischen Selbsttechnologien zu performativen Anerkennungspraktiken«, in *Euroscripts*, 7/2, 8-41.

_____/Schirin Amir-Moazami (2006): »Knowledge, Empowerment and Religious Authority among Pious Muslim Women in France and Germany«, in *The Muslim World*, 97/4, 615-640.

Kalpaka, Annita/Räthzel Nora (1994): *Rassismus und Politik, Kultur und Alltag. Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein*. Köln, Dreisam.

Karakasoğlu, Yasemin (1996): »Zwischen Türkeiorientierung und migrationspolitischem Engagement. Neuere Entwicklungen bei türkisch-islamischen Dachverbänden in Deutschland«, in *Zeitschrift für Türkeistudien*, 9/2, 267-282.

_____(1999a): »Kopftuchtragende Frauen an Deutschen Schulen: Eine Analyse des Falls Ludin«, in Gerdine Jonker (Hg.): *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*. Berlin, Das Arabische Buch, 169-186.

_____(1999b): »Wer definiert die Grenzen der Toleranz? Kopftuch, Koedukation und Sexualkundeunterricht«, in *Beiträge zur erziehungswissenschaftlichen Migrations- und Minderheitenforschung*, Wolfgang Goethe-Universität. Frankfurt a.M..

_____(2000): *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen: eine Untersuchung bei türkischen Pädagogikstudentinnen in Deutschland*. Frankfurt a.M., Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

Kastoryano, Riva (1996): *La France, l'Allemagne et leurs immigrés. Négocier l'identité*. Armand Colin/Masson, Paris.

_____(2003): »Der Islam auf der Suche nach ›seinem Platz‹ in Frankreich und Deutschland«, in Michael Minkenberg/Ulrich Willems (Hg.): *Politik und Religion*. Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft. Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 184-206.

Kaufmann, Franz-Xavier (1989): *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen, Mohr.

_____(1998): »Normative Conflicts in Germany: Basic Consensus, Changing Values, and Social Movements«, in Peter L. Berger (Hg.): *The Limits of Social Cohesion. Conflict & Mediation in Pluralist Societies*. Oxford, Westview Press, 86-102.

Kelek, Necla (2005): *Die fremde Braut*. Köln, Kiepenheuer & Witsch, 3. Auflage.

Kepel, Gilles (1987): *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*. Paris, Seuil.

_____(1994): *A l'Ouest d'Allah*. Paris, Seuil.

Khosrokhavar, Farhad (1997a): *L'islam des jeunes*. Paris, Flammarion.

- _____ (1997b): »L'universalisme abstrait, le politique et la construction de l'islamisme comme forme d'altérité«, in Michel Wieviorka (Hg.): *Une Société fragmentée. Le multiculturalisme en débat*. Paris, La Découverte, 113-169.
- _____ (2004) »Laïcité und Islam in Frankreich«, in *Lendemains*, 29, 113, 6-65.
- Kleine, Markus (1993): *Institutionalisierte Verfassungswidrigkeiten im Verhältnis von Staat und Kirchen unter dem Grundgesetz. Ein Beitrag zur juristischen Methodik im Staatskirchenrecht*. Baden-Baden, Nomos.
- Klinkhammer, Gritt (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türcinnen in Deutschland*. Marburg, Diagonal Verlag.
- Koenig, Matthias (2003): *Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität in post-nationalen Konstellationen. Zum institutionellen Wandel europäischer Religionspolitik am Beispiel der Inkorporation muslimischer Immigranten in Großbritannien, Frankreich und Deutschland*. Dissertation, Phillips-Universität Marburg.
- Kohlhammer, Siegfried (1996): *Die Feinde und die Freunde des Islam*. Göttingen, Steidl.
- Koselleck, Reinhart (1972): »Einleitung« in Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache in Deutschland*. Vol. 5. Stuttgart, Klett-Cotta, XIII-XXVII.
- _____ (1992 [1979]): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Kristeva, Julia (1988): *Etrangers à nous-même*. Paris, Fayard.
- _____ (1990): *Lettre ouverte à Harlem Désir*. Paris, Rivages.
- Krosigk, Constance von (2000): *Der Islam in Frankreich. Laizistische Religionspolitik von 1974-1999*. Hamburg, Kovac.
- Kymlicka, Will (2000): *Multikulturalismus und Demokratie: über Minderheiten in Staaten und Nationen*. Hamburg, Rotbuch.
- Lacourt, Dominique (1991): »Etymologie de la laïcité«, in *Hommes & Migrations*, 1145, 38-40.
- Lash, Scott (1992): *Modernity and Identity*. Oxford, Blackwell.
- Leggewie, Claus (1990): *multi kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik*. Berlin, Rotbuch.
- Leruth, Michael F. (1998): »The Neorepublican Discourse on French National Identity«, in *French Politics and Society*, 16/4, 46-61.
- Limbach, Jutta (2004): »Toleranz in der multikulturellen Gesellschaft«, in *Universitas, Orientierungen in der Wissenswelt*, 694, 335-349.
- Link, Christoph (2000): *Staat und Kirche in der neueren deutschen Geschichte*. Brüssel/Berlin/Oxford, Peter Lang.

- Linz Juan J. (1996): »Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatz-Ideologie gegen Ersatz-Religion«, in Hans Maier (Hg.): »*Totalitarismus*« und »*Politische Religionen*«. *Konzepte des Diktaturvergleichs*. Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 129-154.
- Lorcerie, Françoise (2005): »La politisation du voile islamique en 2003-2004«, in Françoise Lorcerie (Hg.): *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 11-36.
- Loth, Wilfried (1999): »Bismarcks Kulturkampf. Modernisierungskrise, Machtkämpfe und Diplomatie«, in Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hg.): *Religionspolitik in Deutschland. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*. Stuttgart, Kohlhammer, 149-163.
- Luckmann, Thomas (1991) [1967]: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Mabro, Judy (1991): *Veiled Half-Truths. Western travellers' perceptions of Middle Eastern women*. London/New York, Tauris.
- MacIntyre, Alasdair (1987 [1981]): *After Virtue. A study in moral theory*. London, Duckworth.
- _____ (1988): *Whose justice? Which rationality?* London, Duckworth.
- _____ (1995): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- MacLeod, Arlene E. (1991): *Accommodating Protest. Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. New York, Columbia University Press.
- Mahmood, Saba (2001): »Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival«, in *Cultural Anthropology*, 16/2, 202-236.
- _____ (2004): *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- Malti-Douglas, Fedwa (1994): *A Woman and Her Sufis*. Washington, DC, Georgetown University occasional papers series.
- Mandeville, Peter (2001): *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London, Routledge.
- Maréchal, Brigitte/Allievi, Stefano/Dassetto, Felice/Nielsen Jorgen: *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*. Leiden/Boston, Brill, 217-254.
- Mas, Ruth (2006): »Compelling the Muslim Subject: Memory as Post-Colonial Violence and the Public Performativity of »Secular and Cultural Islam«, in *The Muslim World*, 96/4, 585-616.
- Messmer, Pierre (1994): »Les Eglises et l'Etat en Alsace-Moselle«, in *Revue des sciences morales et politiques*, 2, 183-197.
- Michelat, Guy (1975): »Sur l'utilisation de l'entretien non-directif en Sociologie«, in *Revue française de Sociologie*, XVI, 229-247.

- Minces, Juliette (1990): *La Femme voilée*. Paris, Calmann-Lévy.
- _____ (1996): »Le foulard islamique à l'école publique. Un état de lieux«, in *Hommes & Migrations*, 1201, 18-24.
- Moddod, Tariq/Beishon, Sharon/Virdee, Satnam (1994): *Changing Ethnic Identities*. London, Policy Studies Institute.
- _____ (1997): »Introduction: The Politics of Multiculturalism in the New Europe«, in Tariq Modood and Pnina Werbner (Hg.): *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community*. London/New York, Zed Books, 1-25.
- _____ (2005): *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*. University of Minnesota Press/Edinburgh University Press.
- Mohsen-Finan, Khadija (2003): »La mise en avant d'une ›citoyenneté croyante‹: le cas de Tariq Ramadan«, in Rémy Leveau/Khadija Mohsen-Finan/Catherine Wihtol de Wenden, C.: *De la citoyenneté locale*. Paris, Institut français des relations internationales, 87-96.
- Morrison, Toni (1992): *Playing the Dark. Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge and London, Harvard University Press.
- Moruzzi, Norma Claire (1994): »A problem with Headscarves. Contemporary Complexities of Political and Social Identity«, in *Political Theory*, 22, 653-672.
- Motchane Didier (1999/2000): »L'Islam de France sera-t-il républicain?«, in *Confluences Méditerranée*, 32, 21-34.
- Muckel, Stefan (1995): »Muslimische Gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts«, in *Die öffentliche Verwaltung*, 48/8, 311-317.
- Navaro-Yashin, Yael (2002): »The Market for Identities: Secularism, Islamism, Commodities«, in Deniz Kandiyoti/Ayse Saktanbar (Hg.): *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*. London/New York, Tauris, 221-253.
- Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht* (1992): »Befreiung vom Schulsport aus religiösen Gründen«, 36/37, 77-81.
- Nicolet, Claude (1992): *La République en France. Etat des lieux*. Paris, Seuil.
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik. Eine Fallstudie*. Bielefeld, transcript.
- Nora, Pierre (1984): »La République«, Volume 1 von Pierre Nora (Hg.): *Les lieux de mémoires*. Paris, Gallimard.
- Nowak, Kurt (1995): *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. München, Beck.
- Oberndörfer, Dieter (1991): *Zur Zukunft Deutschlands und Europas*. Freiburg, Herder.

- _____ (1995): »Assimilation, Multikulturalismus oder kultureller Pluralismus. Zum Gegensatz zwischen kollektiver Nationalkultur und der kulturellen Freiheit der Republik«, Festrede für Manfred Häting, Freiburg.
- _____ (2000): »Deutschland ein Mythos? Von der nationalen zur postnationalen Republik«, in Yves Bizeul (Hg.): *Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen*. Berlin, Duncker & Humblot, 161-196.
- Oestreich, Heide (2004): *Der Kopftuch-Streit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam*. Frankfurt a.M., Brandes & Apfel.
- Ostermann, Änne (1997): »Zwischen Kopftuch und Minirock. Zum Problem der Toleranz«, in *HFSK-Standpunkte*, 1-15.
- Perotti, Antonio/Thépaut, France (1990): »L'affaire du foulard islamique: d'un fait divers à un fait de société«, in *Migrations Société*, 7, 61-82.
- Peter, Frank (2006): »Leading the Community of the Middle Way: A Study of the Muslim Field in France«, *The Muslim World*, 96/4, 707-736.
- Poulat, Emile (1989): *Liberté, laïcité. La guerre des deux Frances et le principe de la modernité*. Paris, Cerf/Cujas.
- _____ (1994): »Guerre entre deux Frances«, in *Migrations Société*, 6/33-34, 91-98.
- _____ (1997): *La solution laïque et ses problèmes. Fausses certitudes, vrais inconnues*. Paris, Berg International.
- _____ (2003): *Notre laïcité publique: La France est une république laïque*. Paris, Berg.
- Poulter, Sebastian (1997): »Muslim Headscarves in School: Contrasting Legal Approaches in England and France«, in *Oxford Journal of Legal Studies*, 17/1, 43-74.
- Rabah, Saddek (1998): *L'Islam dans le discours médiatique. Comment les médias représentent l'islam en France?* Beirut, Editions Al-Bouraq.
- Räthzel, Nora (1996): »Weltweite Frauensolidarität gegen nationale Großmachtpolitik und Alltagsrassismen?«, in: Brigitte Fuchs/Gabriele Habiner (Hg.): *Rassismen & Feminismen: Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen*. Wien, Pömedia, 198-216.
- Ramadan, Tariq (1999): *Etre Musulman Européen*. Lyon, Tawhid.
- _____ (2004): *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford/New York, Oxford University Press.
- Rath, Jan/Penninx, Rinus/Groenendijk, Kees/Meyer, Astrid (2001): *Western Europe and its Islam*. Leiden, Brill.
- Rauer, Valentin/Schmidtke, Oliver (2001): »»Integration« als Exklusion? Zum medialen und alltagspraktischen Umgang mit einem umstrittenen Konzept«, in *Berliner Journal für Soziologie*, 3, 277-296.
- Rawls, John (1972): *A Theory of Justice*. Oxford, Clarendon Press.

- Rémond, René (1995): »La laïcité et ses contraires«, in *Pouvoirs. Revue Française d'Etudes Constitutionnelles et Politiques*, 75, 7-16.
- Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*. München, Beck.
- Robbers, Gerhard (1995): »Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland«, in Gerhard Robbers (Hg.): *Staat und Kirche in der Europäischen Union*. Baden-Baden, Nomos, 61-78.
- Rommelpacher, Birgit (2002): *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*. Frankfurt a.M./New York, Campus, 2002.
- Rushdie, Salman (1989): *Die Satanischen Verse*. Artikel 19 Verlag.
- _____ (1991): *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*. London, Granta.
- Said, Edward (1995) [1978]: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Middlesex, Pinguin.
- Salvatore, Armando (1999 [1997]): *Islam and the Political Discourse of Modernity*. Reading, Ithaca.
- _____ (2001): »Introduction. The Problem of the Ingraining of Civilizing Traditions into Social Governance«, in Armando Salvatore (Hg.): *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power, Yearbook of the Sociology of Islam*, 3. Hamburg, Lit Verlag/New Brunswick/London, Transaction Publishers, 9-42.
- _____/Amir-Moazami, Schirin (2002): »Transformation religiöser Traditionen in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten«, in *Berliner Zeitschrift für Soziologie*, 3, 309-330.
- Schieder, Rolf (2001): *Wieviel Religion verträgt Deutschland?* Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Schiffauer, Werner (1984): »Religion und Identität. Eine Fallstudie zum Problem der Reislamisierung bei Arbeitsmigranten«, in *Schweizer Zeitschrift für Soziologie*, 2, 485-516.
- _____ (1991): *Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- _____ (1998) »Ausbau von Partizipationschancen islamischer Minderheiten als Weg zur Überwindung des islamischen Fundamentalismus?« in Heiner Bielefeldt, Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 418-437.
- _____ (2000): *Die Gottesmänner*. Suhrkamp, Frankfurt a.M..
- _____ (2002): *Migration und kulturelle Differenz*. Studie für das Büro der Ausländerbeauftragten des Senates von Berlin.
- _____ (2004): »Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs – ein Lehrstück zum verwickelten Zusammenhang von Migration, Religion und sozialer Integration«, in Klaus J. Bade/Michael Bommes/Reiner Münz (Hg.): *Mi-*

- migrationsreport 2004. Fakten – Analysen – Perspektiven.* Frankfurt a.M./New York, Campus, 347-368.
- _____ (2005): »Enemies within the Gates – The Debate about the Citizenship of Muslims in Germany«, in Tariq Modood/Anna Triandafyllidou/Zapata Barrero (Hg.): *Multiculturalism, Muslims and Citizenship. A European Approach.* London, Routledge, 94-116.
- _____ (2006): »Prävention und Intergration«, in Michael Bommers/Werner Schiffauer (Hg.): *Migrationsreport 2006.* Frankfurt a.M., Campus, 113-164.
- Schirmmacher, Thomas (2003): *Feindbild Islam. Am Beispiel der Partei Christliche Mitte.* Nürnberg, Verlag für Theologie und Religionswissenschaft.
- Schnapper, Dominique (1991): *La France de l'intégration.* Sociologie de la Nation en 1990. Paris, Gallimard.
- Schrader Joachim/Nikles, Klaus/Griese, Hartmut (1976): *Die zweite Generation. Sozialisation und Akkulturation ausländischer Kinder in der Bundesrepublik.* Kronberg, Athenäum Verlag.
- Schulze, Reinhard (1991): »Alte und neue Feindbilder. Das Bild der arabischen Welt und des Islam im Westen«, in Georg Stein (Hg.): *Nachgedanken zum Golfkrieg.* Heidelberg, Palmyra, 244-260.
- Sellam, Sadiq (1987): *L'islam et les musulmans en France: Perceptions, craintes et réalités.* Paris, Tongui.
- Sen, Faruk (1993): »1961-1993: Eine kurze Geschichte der Türken in Deutschland«, in Claus Leggewie/Senocak, Zafer (Hg.): *Deutsche Türken. Das Ende der Geduld – Sabrin sonu. Türk Almanlar.* Reinbek, Rowohlt.
- Seufert, Günter (1999a): »Die Milli-Görüs-Bewegung (IGMG) zwischen Integration und Isolation«, in Günter Seufert/Jacques Waadenburg (Hg.): *Turkish Islam and Europe. Türkischer Islam und Europa.* Stuttgart, Steiner, 295-322.
- _____ (1999b): »Die Türkisch-Islamische Union (DITIB) der Türkischen Religionsbehörde: Zwischen Integration und Isolation«, in Günter Seufert and Jaques Waadenburg (Hg.): *Turkish Islam and Europe. Türkischer Islam und Europa.* Stuttgart, Steiner, 261-294.
- Shakry, Omnia (1998): »Schooled Mothers and Structured Play: Child Rearing in the Turn of-the Century Egypt«, in Abu-Lughod, Lila (Hg.): *Re-making Women: Feminism and Modernity in the Middle East.* New Jersey, Princeton University Press, 127-169.
- Shell-Studie (2000): *Jugend 2000: Shell-Studie über Jugendliche in Deutschland.* Thomas Volker (Hg.). Bonn, Inter Nationes.
- Shils, Edward (1981): *Tradition.* London/Boston, Faber and Faber.
- Skillen, James W. (1998): »The theoretical roots of equal treatment«, in Stephen V. Monsma/J. Christopher Soper: *Equal treatment of religion in*

- a pluralistic society*. Michigan, William B. Erdmans Publishing Company, 55-74.
- Smith, Helmut Walser (1995): *German nationalism and religious conflict*. Princeton, Princeton University Press.
- Stauth, Georg (1993): *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*. Frankfurt a.M./New York, Campus.
- Sternberger, Dolf (1990): *Verfassungspatriotismus*. Frankfurt a.M., Insel.
- Straßburger, Gaby (2003): *Heiratsverhalten und Partnerwahl im Einwanderungskontext. Eheschließungen der zweiten Migrantengeneration türkischer Herkunft*. Würzburg, Ergon.
- Taguieff, André-Pierre (1988): *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris, Gallimard.
- Taylor, Charles (1993): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Terkessidis, Mark (2002): »Der lange Abschied von der Fremdheit. Kulturelle Globalisierung und Migration«, in *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 12, 31-38.
- Terlit, Hermann (1996): *Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Terrel, Hervé (2004): »L'Etat et la Création du Conseil français du culte musulman (CFCM)«, in *Cités*, Sonderheft, PUF, 67-92.
- Tévanian, Pierre (2005): *Le voile médiatique. Un faux débat: »L'affaire du foulard islamique«*. Paris, Raisons D'agir.
- Tezcan, Levent (2002): »Inszenierungen kollektiver Identität, Artikulationen des politischen Islam beobachtet auf den Massenversammlungen der türkisch-islamischen Gruppe *Milli Görüs*«, in *Soziale Welt*, 53/3, 303-324.
- _____ (2003): »Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland«, in *Zeitschrift für Soziologie*, 32/3, 237-261.
- Thomä-Venske, Hanns (1981): *Islam und Integration. Zur Bedeutung des Islam im Prozess der Integration türkischer Arbeiterfamilien in die Gesellschaft der Bundesrepublik*. Hamburg, Rissen.
- Thömmes, Jürgen (1993): »Islamischer Fundamentalismus in Frankreich. Die »affaire des foulards« 1989«, in Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann (Hg.): *Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Sonderausgabe 33, Köln, Westdeutscher Verlag, 192-308.
- Thomas, Elaine R. (2006): »Keeping identity at a distance: Explaining France's new legal restrictions on the Islamic headscarf«, in *Ethnic and Racial Studies*, 29/2, 237-259.
- Tibi, Bassam (1998): *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*. München, Bertelsmann.

- _____ (2000): *Der Islam in Deutschland. Muslime in Deutschland*. Stuttgart/München, Deutsche Verlagsanstalt.
- _____ (2001): *Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*. Berlin, Econ.
- _____ (2005): *Mit dem Kopftuch nach Europa? Die Türkei auf dem Weg in die Europäische Union*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tietze, Nikola (1997): »Das Kreuz mit der christlichen Religion«, in *Mittelweg* 36, 6, 80-89.
- _____ (1998): *L'islam: un mode de construction subjective dans la modernité. Des formes de religiosité musulmane chez des jeunes hommes dans des quartiers défavorisés en France et en Allemagne. Islam: ein Subjektivierungsmodus in der Moderne. Formen muslimischer Religiosität bei jungen Männern in städtischen Randgebieten in Frankreich und Deutschland*. Dissertation, Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris/Philips-Universität, Marburg.
- _____ (2001): *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg, Hamburger Edition.
- Todd, Emmanuel (1994): *Le destin des immigrés, assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*. Paris, Seuil.
- Torring, Jacob (1999): *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*. Oxford, Blackwell.
- Trautner, Bernhard (2000): »Eine ›Ver-Zivilgesellschaftung‹ des Islam in Deutschland? Türkische Muslime, islamische Organisationen als soziale Träger des transstaatlichen Raumes Deutschland-Türkei«, in Thomas Faist (Hg.): *Dazwischen und doch verortet: Transstaatliche Räume in und zwischen Deutschland*. Bielefeld, transcript, 57-86.
- Trogisch, Corinna (2005): »Bekenntnishaft. Von neuen Zudringlichkeiten und feministischem Selbstverständnis in der Kopftuchdebatte«, in *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, 66/67, 205-219.
- Vadén, Tere/Hannula, Mika (2003): *Rock the Boat. Localized Ethics, the Situated Self, and Particularism in Contemporary Art*. Köln, Salon Verlag.
- Van Dijk, Teun A. (1998): »The Study of Discourse«, in Teun A. van Dijk (Hg.): *Discourse as structure and process. Discourse studies. A multidisciplinary introduction* (Teil 1). London/Thousand Oaks/New Delhi, Sage, 1-34.
- Venel, Nancy (1999): *Musulmanes Française. Des pratiquantes voilées à l'université*. Paris, L'Harmattan.
- Walzer, Michael (1997): *On Toleration*. New Haven/London, Oxford.
- _____ (1996): *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Frankfurt a.M., Fischer.

- Weibel, Nadine B. (2000): *Par-delà le voile. Femmes d'islam en Europe*. Paris, Editions complexes.
- Weintraub, Jeff/Kumar, Krishan (Hg.) (1996): *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*. Chicago, University Press of Chicago.
- Werbner, Pnina/Nira Yuval-Davis (Hg.) (1999): »Political Motherhood and the Feminization of Citizenship«, in: *Women, Citizenship and Difference*. London, Zed Books.
- White, Jenny B. (2002): »The Islamist Paradox«, in Deniz Kandiyoti and Ayse Saktanber (Hg.): *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*. London/New York, Tauris, 191-217.
- Wieviorka, Michel (2003): *Kulturelle Differenzen und kollektive Identitäten*. Hamburg, Hamburger Edition.
- Willaime, Jean-Paul (1991): »Etat, pluralisme et religion en France. Du monopole à la gestion des différences«, in Jean Baubérot (Hg.): *Pluralisme et minorités religieuses*. Louvain and Paris, 33-42.
- Wohlrab-Sahr, Monika (1996): »Konversion zum Islam als Implentation von Geschlechtslehre«, in *Zeitschrift für Soziologie*, 25, 19-36.
- Yeğenoğlu, Meyda (1998): *Colonial fantasies. Towards a feminist reading of Orientalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Yildiz, Erol (1999): *Fremdheit und Integration*. Bergisch Gladbach, Domino.
- Yurdakul, Gökce (2006): »Secular Versus Islamist: The Headscarf Debate in Germany«, in Gerdien Jonker/Valérie Amirax (Hg.): *Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces*. Bielefeld, transcript, 151-168.
- Zaimoğlu, Feridun (1995): *Kanak Sprak. 24 Misstöne vom Rande der Gesellschaft*. Hamburg, Rotbuch.
- _____ (1998): *Koppstoff. Kanak Sprak vom Rande der Gesellschaft*. Hamburg, Rotbuch.
- Zižek, Slavoj (1998): *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien, Passagen.
- Zuber, Valentine (2000): »Protestantisme et laïcité: de l'Edit de Nantes à la loi de 1905«, in *Migrations Sociétés*, 12, 69/70, 57-69.

Pressebeiträge

- L'Arche*, No. 549-550, Nov.-Dec. 2003, »Elisabeth Badinter: »La victimisation est aujourd'hui un outil politique et idéologique««
- _____ No 544-545, Nov. 2003, Alain Finkielkraut: »Le foulard et l'espace sacré de l'école«
- Berliner Zeitung*, 6.12.2003, »Drei Frauen gegen das Kopftuch. Die muslimischen Abgeordneten sprechen von politischer Indoktrination«
- La Croix* 13.10.1989, Jean Pierre Dacheux: »Mais qui donc se voile la face?«

- _____ 17.10.1989, Paul Lecoq: »La vraie réflexion. L'islam français est-il prêt à adopter la laïcité?«
- _____ 18.10.1989, »Le voile de la discorde«
- _____ 21.10.1989, »Voile islamique et laïcité: ne faisons pas la guerre aux adolescents beurs«
- _____ 28.11.1989, »La Laïcité et les signes distinctifs«
- _____ 16.12.1994, Monique Hébrard: »Le voile, la kippa, et la croix«
- _____ 18.4.1997, Pascal Bovier, Gilbert Maistre: »Refonder l'école publique sur le socle de la laïcité«
- _____ 27.10.1994, Madeleine Rebérioux: »Il ne faut pas exclure les jeunes filles voilées«
- _____ 16.12.1994, Monique Hébrard: »Le voile, la kippa et la croix«
- _____ 18.2.1995, »Beaucoup de dégâts humains et politiques«
- Les Echos*, 20.10.1989, »Tchador«
- Emma* 1997/2, Alice Schwarzer: »Kopftuch und Hakenkreuz«
- _____ 04/2004, Interview mit Renate Schmidt: »Wir müssen uns hüten vor einer falschen Toleranz«
- L'Express*, 17.11.1994, André Glucksmann: »Le voile et taché de sang«
- _____ 17.11.1994, Emmanuel Todd: »Invitons-les à devenir français«
- _____ 5.12.1996, Guy Coq: »Foulard: la faute du Conseil d'Etat«
- _____ 15.1.2004, Régis Debray: »La laïcité doit se décréter«
- L'évènement du jeudi*, 9-15.11.1989, »La laïcité est un combat«
- _____ Ebd., »B-H.L. réplique à Finkelkraut, à Debray et ... à 'Edj«
- _____ 7-13.11.1995, Jean-Luc Porcédo: »Jules Ferry vu par la banlieue«
- Le Figaro*, 13.10.1989, Max Clos: »Tchador, excision, cannibales«
- _____ Reynaeart, François: »Tchador: les chefs religieux entrent dans le débat«
- _____ 24.10.1989, »Tchador: des femmes parlent«
- _____ 26.10.1989, Patrick Wajzman: »Le badge d'Allah«
- _____ 26.10.1989, Georges Suffert: »Derrière les foulards«
- _____ 30.10.1989, Max Clos: »Derrière le tchador«
- _____ 2.11.1989, »L'identité culturelle de la France«
- _____ 9.11.1989, »Rocard: »la laïcité sera maintenue«
- _____ 15.11.1989, Mohammed Arkoun: »A-t-on peur des musulmans?«
- _____ 21.6.1994, Ernest Chenière: »Pourquoi je suis contre le voile à l'école«
- _____ 5.10.1994, Anne Kriegel: »Tchador à l'école: le oui, mais ...«
- _____ 6.10.1994, Maurice Druon: »Les Demoiselles de Goussainville ou la solution de l'uniforme«
- _____ 11.10.1994, Nicole Catala: »Un nouvel apartheid«
- _____ 27.10.1994, Guy Sorman »Gigantesque hypocrisie«
- _____ 28.10.1994, André Glucksmann: »Le foulard islamique est un emblème terroriste«

- _____ 5.10.1995, Gilbert Maistre and Pascal Bouvier: »La République et le foulard islamique«
- Le Figaro Magazine*, 4.11.1989, Louis Pauwels: »Ecoliers voilées, questions voilées«
- Frankfurter Rundschau*, 1.3.1997, »Das Kreuz mit der Lehrerin, die unbedingt Kopftuch tragen will«
- _____ 10.7.1998, »Ein Kopftuch wird zum Streitobjekt«
- _____ 14.7.1998, »Mit dem Kopftuch nicht in den Schuldienst«
- _____ 2.6.2003, Alice Schwarzer: »Nein, im Namen von Gleichheit und Selbstbestimmung«
- Freitag*, 13.2.2004: Nils-Arne Münch: »Wollen wir eine Parallelgesellschaft? Keine Toleranz am falschen Ort«
- L'Humanité*, 23.10.1989, »Les impasses de Creil«
- _____ 27.10.1994, Alain Hayot: »Le port du voile pose un enjeu de société«
- Libération* 7.-8.10.1989, »Le port du voile se heurte à la laïcité du collège de Creil«
- _____ 7.-8.10.1989, »Lycéennes au tchador: dialogue de sourds«
- _____ 17.10.1989, »Tchador: SOS contre France plus«
- _____ 20.10.1989, »Tchadors: les chefs religieux entrent dans le débat«
- _____ 21-22.10.1989: »Le choc de l'islam sur l'école de la République«
- _____ Ebd., »Religions ou releguer les enfants en milieu clos«
- _____ 26.10.1989, François Pouillon: »Le tchador est toujours debout«
- _____ Ebd., »École: Jospin leve la punition sur les foulards«
- _____ 7.11.1989, Alain Finkielkraut: »Jospin gomme l'école de l'émancipation«
- _____ 20.10.1994, Jean-Jacques Delfour, »François Bayrou, censeur sémiologue«
- _____ 24.10.1994, Pierre Kahn and André Aouzoulis: »Le crucifix, l'école et le foulard«
- _____ 27.10.1994, Gilles Kepel: »Un élément du conflit entre la jeunesse et l'autorité«
- _____ 11.11.1994, Hervé Flanquart: »L'intégration fera tomber le voile«
- _____ 8.12.1994, »Elles portent le foulard comme une deuxième chance«
- _____ 6.11.1996, Guy Coq: »Foulard islamique: pour un retour à la loi républicaine«
- _____ 20.5.2003, Etienne Balibar, Saïd Boumama, Françoise Gaspard, Catherine Levy, Pierre Tévanian: »La jeune fille voilée joue le rôle de bouc émissaire face aux problèmes que rencontre l'institution et son exclusion est la pire des solutions. Oui au foulard à l'école laïque«
- _____ 4.7.2003, Jean Baubérot: »La question du port du foulard dans les écoles doit être relue à partir de l'histoire de la laïcité en France. Ne nous voilons pas les yeux«

- _____ 10.11.2003, Interview mit Farhad Khosrokhavar: »Farhad Khosrokhavar, sociologue: 'une façon ambiguë de s'affirmer«
- Le Monde*, 25.10.1989, Alain Finkielkraut: »La sainte alliance des clergés«
- _____ 10.11.1989, Harlem Désir: »Une loi-cadre pour l'intégration«
- _____ 14.11.1989, Alain Finkielkraut: »A propos de l'antiracisme«
- _____ 30.11.1989, Gilles Kepel: »L'intégration suppose que soit brisée la logique communautaire«
- _____ 1.12.1989, Maxime Rodinson: »De la peste communautaire«
- _____ 30.11.1994, Henri Trincq: »De l'autre côté du voile«
- _____ 15.-16.12.1996, Riva Katoryano »Le retour du foulard islamique«
- _____ 30.5.2003, Odon Vallet: »Le masque du voile«
- _____ 20.11.2003, Farhad Khosrokhavar: »Une laïcité frileuse«
- _____ 12.12.2003, »Le Rapport de la Commission Stasi«
- _____ 11.12.2003, Paul Ricœur, Monique Canto-Sperber: »Une laïcité d'exclusion est le meilleur ennemi de l'égalité«
- _____ 19.12.2003, Philippe Bernard: »Les 'sages' de la commission se félicitent«
- _____ 22.2.2004, Alain Badion: »Derrière la loi fouliardièrre: la peur«
- _____ 9.5.2004, Alain Toraine: »Respectons l'esprit de la loi sur le voile«
- _____ 28.10.2004, Philippe Bernard: »Le vice-président de la Cour européenne des droit de l'homme se déclare favorable à une loi«
- Le Monde Diplomatique* 12.8.2005, Jan Philip Reemtsma: »Muss man Religiosität respektieren? Über Glaubensfragen und den Stolz einer säkularen Gesellschaft«
- Le Nouvel Observateur*, 26/10.-1/11/1989, Jean Daniel: »Le message codé du 'foulard«
- _____ 2-8.11.1998, Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontany, Chaterine Kintzler: »Profs ne capitulons pas«
- _____ 9-15.11.1989, Claude Allègre: »La meilleur façon d'enlever le voile«
- _____ Ebd., »Une semaine après l'appel des cinq intellectuels. Je suis fière des profs«
- _____ Ebd. Francis Lemand: »Une fausse querelle«
- _____ 16-22.11.89, »Alain Touraine: 'Foulard: la raison ne suffit pas«
- _____ 24.2-2.3.1994, Bruno Etienne: »D'un intégrisme à l'autre«
- _____ 9-15.11.1994, François Bayrou: »Foulard islamique: Bayrou se fâche«
- _____ 23-29.11.1994, »Françoise Gaspard: L'envers le foulard«
- _____ 14-21.11.1996, Hanifa Cherifi: »Ecole: la guerre du voile n'aura pas lieu«
- Le Point*, 16.10.1989, Alain Finkielkraut: »Faut-il laisser entrer l'islam à l'école?«
- _____ 30.10.1989, Régis Débray: »Les limites de la tolérance«
- _____ 15.11.1989, Anne Kriegel: »Foulard: au delà des apparences«

- Politik*, 9-15.11.1989, Joëlle Brunnerie-Kauffman, Harlem Désir, René Dumont, Gilles Perrault, Alain Touraine: »Pour une laïcité ouverte«
- _____ 18.5.1995, »Foulard Islamique. Françoise Gaspard: »Aller au bout du dialogue«
- Le Quotidien*, 18.10.1989, »La classe politique face au voile coranique«
- _____ 23.10.1989, »L'affaire des tchadors: Au nom d'Allah, les laïcs pour cible«
- _____ 24.10.1989, »Un hic pour la laïque ... si on écoutait Daniele«
- _____ 24.10.1989, Jean-Marie Domenach: »Un symbole d'avertissement de la femme«
- _____ 27.10.1989, »Et les socialistes lui font la leçon«
- _____ 15.11.1989, Alain Finkielkraut: »C'est la société qui doit s'adapter à l'école«
- Recherche Socialiste*, 23.6.2003, Interview mit Patrick Weil: »La crise du principe d'égalité dans la société française«
- Süddeutsche Zeitung*, 18.1.1999, »Union startet Aktion gegen doppelte Staatsbürgerschaft«
- _____ 23.10.2000, »Sein und Leit. Friedrich Merz und das Unbehagen in der Multikultur«
- _____ 27.10.2000, »Die Reinheit der Nation. Zum Tod der deutschen Leitkultur«
- _____ 16.1.2004, Ernst-Wolfgang Böckenförde: »Ver(w)irrungen im Kopftuchstreit«
- Der Spiegel*, 30/98, »»Die letzte Schlacht«. Durch den Streit um das Kopftuch einer muslimischen Lehramtsanwärterin ist die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Religion erneut aktuell geworden«
- _____ 6/99, »Sieg der Lindenstraße«
- _____ 40/03, »Das Prinzip Kopftuch. Muslime in Deutschland«
- Der Tagesspiegel*, 16.7.1998, Bassam Tibi »Es gibt kein Grundrecht auf das demonstrative Tragen eines Schleiers«
- die tageszeitung*, 8.3.1995, Vera Gaserow: »Das Kopftuch wird zum Fallstrick«
- _____ 21.7.1998, Birgitt Bender: »Die Schule ist kein Bankschalter«
- _____ 24.7.1998, Zafer Senocak: »Die falschen Propheten. Kopftuchdebatte: Ob das Tragen des Tuches Pflicht ist oder politische Demonstration, können nur die Frauen selbst entscheiden«
- _____ 18.7.1998, Zapticioğlu, Dilek: »Der universalistische Schwindel«
- _____ 24.7.1998, Steven Uhly: »Mit leeren Händen. Unsere Nationalkultur besteht darin, nicht zu wissen, was deutsch ist. Wir brauchen das Fremde, um Rückschlüsse auf uns selbst zu ziehen«
- _____ 1.8.1998, Mark Terkessidis: »Die Kultur der Deutschen«
- _____ 3.8.1998, Birgit Laubach: »Wenn aus dem Kopftuch Unrecht wird«

- _____ 28.7.2003, Marieluise Beck: »Den Islam einbürgern«
- _____ 22.9.2003, Interview mit Fereshta Ludin: »Ohne Kopftuch bin ich nackt«
- _____ 26.1.2004, »Botschafter des Papstes gegen Kopftuchverbot«
- _____ 16.2.2004, Jeanette Seifert: »Zwischen Recht und Angst vor Indoktrination«
- _____ 26.10.2005, Interview mit Gerhard Papke: »Das hat mit Leitkultur nichts zu tun«
- _____ 7.11.2005 Jan Feddersen, Martin Reichert, Susanne Lang: »Was passiert da in Paris?«
- _____ 7.1.2006, Sabine am Orde: »Schlichtweg unseriös«
- _____ 13.10.2006, Kirsten Wiese: »Im Zweifel für die Religionsfreiheit«
- Télérama*, 16.11.1994, Emmanuel Todd: »Les discours seraient plus saint si on oubliait un peu la religion«
- _____ Ebd., Jean Baubérot: »Dès Jules Ferry, la laïcité était celle de l'enseignement, pas celle des élèves«
- Témoignage Chrétien*, 14.4.1995, Camille Lacoste-Dujardin: »Du ›foulard‹ et de la République«
- Die Welt*, 15.7.1998, »Bischof warnt vor Eingriff in die Religionsfreiheit«
- _____ 13.11.1998, Rupert Scholz: »Zwei Pässe – ein Unheil«
- _____ 19.1.2004, Gerhard Besier: »Künstlicher Kulturkampf. Das Kopftuch wird als Antisymbol instrumentalisiert, um kollektive Identität zu schaffen«
- Welt am Sonntag*, 7.2.1999, »Ein Nein zum Doppel-Paß«
- Die Zeit*, 31/98, »Im Glauben eine Heimat finden«
- _____ 30.7.1998, Namo Aziz: »Das Kopftuch als Schild«
- _____ 7.2.2002, Hans Joas: »Eine Rose im Kreuz der Vernunft«
- _____ 2.10.2003, Namo Aziz: »Weg mit dem Tuch! Kopftücher für Lehrerinnen? Warum nicht gleich die Scharia einführen? Zwischenruf eines Muslims«
- _____ 15.4.2004, »Zurück aus der Zukunft. Die ›tageszeitung‹ feiert ihr 25-jähriges Bestehen. Fünf ZEIT-Redakteure erinnern sich an ihre Zeit bei der ›taz‹«

Andere Dokumente

Lale Akgün: »Religiöse Vielfalt UND Emanzipation – Wider die Kulturalisierung des Kopftuch-Diskurses«, Presseerklärung der Islam-Beauftragten der SPD-Fraktion, 17.12.03.

Assemblée nationale, Compte Rendu Analytique Officiel. Session ordinaire de 2003-2004, 61ème jour de séance, 155ème séance, 10.2.2004.

- Conseil d'Etat (2004): *Rapport 2004. Un siècle de laïcité*. Paris, La Documentation française.
- Cesari, Jocelyne (2006): *Securitization and Religious Divide in Europe. Muslims in Europe after 9/11: Why the term Islamophobia is more a predicament than an explanation*. Submission to the Changing Landscape of Citizenship and Security, 6th PCRD of European Commission.
- Landesverband Bayern, Börsenverein des deutschen Buchhandels, Laudatio von Heribert Prantl anlässlich der Verleihung des Geschwister-Scholl-Preises an Necla Kelek, 14.11.2005.
- Laïcité et République, Commission présidée par Bernard Stasi*, Paris, La Documentation française.
- Landtag von Baden-Württemberg: Plenarprotokoll 12/23, 20.3.1997, Tagesordnungspunkt 10 »Aktuelle Debatte-Gefahr der Erosion des verfassungsmäßigen Erziehungsauftrags im Zeichen aktueller multikultureller Entwicklung« – beantragt von der Fraktion der Republikaner, 1629-1643.
- Landtag von Baden-Württemberg: Plenarprotokoll 12/36, 10.12.1997, Tagesordnungspunkt 2 »Aktuelle Debatte – Schuluniform kontra Kopftuch – beantragt von der Fraktion der Republikaner«, 2704-2714.
- Landtag von Baden-Württemberg: Plenarprotokoll 12/51, 15.7.1998, Tagesordnungspunkt 1, »Antrag der Fraktion der Republikaner und Stellungnahme des Ministeriums für Kultus, Jugend und Sport – Kopftuch als Symbol des Islams an deutschen Schulen«, 3977-3986.
- Landtag von Baden-Württemberg: Plenarprotokoll 13/62, 04.02.2004 »Gesetz zur Änderung des Schulgesetzes«, 4385-4409
- Landtag von Nordrhein-Westfalen, Plenarprotokoll 13/99, 02.10.2003, »Nordrhein-Westfalen muss Konsequenzen aus dem Kopftuch-Urteil des Bundesverfassungsgerichts ziehen«, 9879-9900.
- Presseerklärung des Ministerium für Kultus, Jugend und Sport, Baden-Württemberg 13.7.1998, »Schavan: Die öffentliche Signalwirkung persönlicher Entscheidungen muss im Staatsdienst beachtet werden«, 119/98.
- Presseerklärung des *Türkischen Bund Berlin*: »Naivität nützt den Fundamentalisten«, 1.12.2003.

Vorträge

- Salvatore, Armando: »Symbolische Kämpfe in der islamischen Kopftuchfrage und ihre Implikationen für europäische Säkularitätsnormen.« Habilitationsvortrag an der Humboldt Universität Berlin, 30.1.2006.
- Stratham, Paul/Koopmans, Ruud (2004): »Resilient or Adaptable Islam? Migrants' Claims Making for Group Specific Demands in Britain, France, Germany and the Netherlands«, Vortrag im Rahmen der Conference of

Europeanists: *Europe and the World: Integration, Interdependence, Exceptionalism?* Chicago, 11.-13.3.2004.

Thierse, Wolfgang: Rede auf der Frühjahrstagung des Politischen Clubs der Evangelischen Akademie Tutzing zum Thema: »Auf der Waagschale – das Verhältnis von religiöser Identität und demokratischem Rechtsstaat«, 19.3.2004.

Winkelmann, Mareike J. (2001): »A Historiography of Muslim Girls' Education in Late 19th Century India«, Vortrag im Rahmen der Konferenz: *The Construction of Female Identity in Muslim Modernity*, Konstanz, 29-30.6.2001.

Globaler lokaler Islam

Schirin Amir-Moazami

Politisierter Religion

Der Kopftuchstreit in
Deutschland und Frankreich

April 2007, 294 Seiten,

kart., 28,80 €,

ISBN: 978-3-89942-410-2

Johann P. Arnason,

Armando Salvatore,

Georg Stauth (eds.)

Islam in Process

Historical and Civilizational
Perspectives

Januar 2007, 332 Seiten,

kart., 36,80 €,

ISBN: 978-3-89942-491-1

Gerdien Jonker,

Valérie Amiraux (eds.)

Politics of Visibility

Young Muslims in European
Public Spaces

2006, 226 Seiten,

kart., 27,80 €,

ISBN: 978-3-89942-506-2

Irka-Christin Mohr

**Islamischer Religions-
unterricht in Europa**

Lehrtexte als Instrumente
muslimischer Selbstverortung
im Vergleich

2006, 310 Seiten,

kart., 28,80 €,

ISBN: 978-3-89942-453-9

Sigrid Nökel,

Levent Tezcan (eds.)

Islam and the New Europe
Continuities, Changes,
Confrontations

2006, 326 Seiten,

kart., 29,80 €,

ISBN: 978-3-89942-302-0

Georg Stauth

**Ägyptische heilige Orte I:
Konstruktionen,
Inszenierungen und
Landschaften der Heiligen im
Nildelta: 'Abdallah b. Salam**
Fotografische Begleitung von
Axel Krause

2005, 166 Seiten,

kart., zahlr. Abb., 24,80 €,

ISBN: 978-3-89942-260-3

Nilüfer Göle,

Ludwig Ammann (Hg.)

Islam in Sicht

Der Auftritt von Muslimen im
öffentlichen Raum

2004, 384 Seiten,

kart., 26,80 €,

ISBN: 978-3-89942-237-5

Georg Stauth (ed.)

**On Archaeology of Sainthood
and Local Spirituality in
Islam**

Past and Present Crossroads of
Events and Ideas

2004, 228 Seiten,

kart., 26,80 €,

ISBN: 978-3-89942-141-5

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Globaler lokaler Islam

Mechthild Rumpf, Ute Gerhard,
Mechtild M. Jansen (Hg.)
Facetten islamischer Welten
Geschlechterordnungen,
Frauen- und Menschenrechte
in der Diskussion

2003, 319 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 978-3-89942-153-8

Heiner Bielefeldt
**Muslime im säkularen
Rechtsstaat**
Integrationschancen durch
Religionsfreiheit

2003, 146 Seiten,
kart., 13,80 €,
ISBN: 978-3-89942-130-9

Levent Tezcan
**Religiöse Strategien der
»machbaren« Gesellschaft**
Verwaltete Religion und
islamistische Utopie in der
Türkei

2003, 232 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-106-4

Gerdien Jonker
Eine Wellenlänge zu Gott
Der »Verband der Islamischen
Kulturzentren in Europa«

2002, 282 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-933127-99-0

Georg Stauth
**Politics and Cultures of
Islamization in Southeast
Asia**

Indonesia and Malaysia in the
Nineteen-nineties

2002, 302 Seiten,
kart., 30,80 €,
ISBN: 978-3-933127-81-5

Hans-Ludwig Frese
»Den Islam ausleben«
Konzepte authentischer
Lebensführung junger
türkischer Muslime in der
Diaspora

2002, 350 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-933127-85-3

Sigrid Nökel
**Die Töchter der Gastarbeiter
und der Islam**
Zur Soziologie alltagsweltlicher
Anerkennungspolitik.
Eine Fallstudie

2002, 340 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-933127-44-0

Ruth Klein-Hessling,
Sigrid Nökel,
Karin Werner (Hg.)
Der neue Islam der Frauen
Weibliche Lebenspraxis in der
globalisierten Moderne.
Fallstudien aus Afrika, Asien
und Europa

1999, 324 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 978-3-933127-42-6

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de