

## 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 Gemeinsein 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 vortrefflich 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«.

