

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 »Erfindenem« 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 generell-

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 Einzelhandelskauffrau, 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 sittsamen 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 *IGMG*, 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.

