

## **Kapitel 7: Selbstpositionierungen in der deutschen und französischen Öffentlichkeit**

---

### **Einmal türkisch, immer türkisch? Ethnisch- kulturelle Positionierungen im deutschen Umfeld**

Wenn es während der Interviews, die ich in Berlin geführt habe, Momente der Überraschung gab, so vor allem wenn es um das ethnisch-kulturelle Selbstverständnis der jungen Frauen und um deren Selbstpositionierungen innerhalb der deutschen Öffentlichkeit ging. So ordneten sie sich kaum der deutschen Gesellschaft zu, sondern beriefen sich beinahe ungefragt auf ihren türkischen Hintergrund. Wenn die Befragten in Deutschland also ein Bewusstsein entwickelt haben, von der übrigen Gesellschaft abzuweichen, so war es vor allem im Hinblick auf die ethnische Herkunft der Familie und sehr viel weniger aufgrund ihrer religiösen Differenz.

Die Frauen beschrieben sich selbst nahezu unaufgefordert als Türiinnen. Die türkische Vergangenheit und die gegenwärtigen Türkeibezüge der Familien sind somit unausweichlich zu einem Bestandteil ihrer eigenen Geschichte geworden, wie es z.B. das Zitat einer Frau bei *DITIB* zeigt:

»Na ja, ich kann ja meine Kultur hier auch ausleben, das ist es ja nicht. Nur, ich muss mich ja auch mit meiner Geschichte, mit meiner Kultur und mit meiner Geschichte mit der Türkei ja auch irgendwie, ja auch irgendwie identifizieren können.« (S., 27 Jahre, Jurastudentin, Leiterin der Frauensektion bei *DITIB*)

Obwohl die Frauen manchmal harsche Kritik an der Türkei übten und nicht unbedingt Sympathien für das Land ihrer Eltern äußerten, scheint ihr Türkischsein für sie evident und unhinterfragbar zu sein. Es ist ein »primordiales« (ursprüngliches) Verständnis von ethnischer Zugehörigkeit, das in den

Diskursen der Frauen zum Ausdruck kommt (vgl. Barth 1970). Sie betrachten ihre ethnische Herkunft als eine Art Schicksal – ganz ähnlich übrigens wie im dominanten Diskurs in Deutschland lange Zeit von der »deutschen Schicksalsgemeinschaft« die Rede war. Ethnische Herkunft ist demnach dem Verwandtschaftsverhältnis nicht unähnlich, das man nicht frei wählen oder selbst bestimmen kann, wenngleich man in einer ganz anderen Gesellschaft aufgewachsen ist, »weil am Ende ist man immer in einem fremden Land als Ausländerin« (J., 19 Jahre, Fachabiturientin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin).

Den Selbstbeschreibungen der befragten Frauen in Deutschland liegt ein essentialistischer Ansatz zugrunde, der vor allem bei ihren häufigen Verweisen auf substanzielle Unterschiede zwischen »deutscher« und »türkischer« Kultur zur Geltung kommt. Interessant ist hier insbesondere zu beobachten, wie sehr sie den öffentlichen Diskurs über die Stabilität von kulturellen Identitäten und unüberwindbaren Differenzen internalisiert zu haben scheinen (vgl. Bielefeld 1993; Faist 1994). Zumindest weist ihre Selbsteinschätzung bemerkenswerte Ähnlichkeiten zum dominanten Diskurs in der Kopftuchdebatte auf, der immerzu das Bild von »unterschiedlichen kulturellen Zirkeln« reproduzierte. Während der öffentliche Diskurs gegenwärtig sogar oft versucht, eine kulturalistische Sprache zu überwinden, indem er auf neutralere Referenzen wie die Verfassungsgrundwerte oder demokratische Traditionen verweist, scheuten sich diese Frauen weniger davor, von inhärenten Unterschieden zwischen »deutscher« und »türkischer« Identität zu sprechen. Ebenso wie in der Öffentlichkeit häufig das andere kulturelle Erbe von türkischen Einwanderern betont wird, so scheinen diese Frauen ein Bewusstsein der Andersartigkeit adoptiert und internalisiert zu haben und ihren türkischen Hintergrund als determiniert und unverrückbar zu betrachten.

Überdies scheint die Überzeugung, sich vom Rest der Gesellschaft zu unterscheiden, nicht einmal besonderen Unmut in ihnen wachzurufen, weil sie sich bereits so tief in das Selbstverständnis eingegraben hat. Hier lässt sich eine Annahme des Stigmas der Differenz im Sinne Erwin Goffmanns (1967; siehe auch Jenkins 1994: 206) beobachten. Wie viele andere gläubige Muslime der zweiten Generation von Einwanderern (vgl. Schiffauer 2000 und 2002) haben die Frauen Elemente der Andersartigkeit sogar so weit verinnerlicht, dass sie ihr Türkischsein zu einem gewissen Grad zelebrieren, vor allem im Sinne eines Verteidigungsmechanismus gegenüber der geläufigen Infragestellung ihrer Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft. Dieser Mechanismus kann dazu führen, dass die Frauen manchmal die geläufige Rhetorik vom Ausländer als Anderen reproduzieren und umkehren. Eine sechzehnjährige Schülerin antwortete beispielsweise, nachdem ich sie fragte, wie sie sich ihren zukünftigen Ehemann vorstelle, dass er auf »keinen Fall ein Ausländer sein« sollte (F., 16 Jahre, Schülerin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin), womit sie einen deutschen Mann meinte. Sie erklärte ihre Vorbehalte, indem sie hinzufügte:

»[I]ch weiß nicht, aber ich will ja nicht die Erste sein, die jetzt 'n Anderen, sagen wir mal 'n Ausländer heiratet. Ich will nicht die Erste sein, die es macht. Der soll schon von meiner Kultur, der soll die gleiche Kultur haben wie ich.«

Diese Frau reproduzierte die Konstruktion von ethnischen und kulturellen Grenzen in dem Maße, dass sie die geläufige Rhetorik umkehrte, die von vielen Deutschen gegenüber den Vorbehalten, einen »Ausländer« zu heiraten, vorgebracht wird. Die vorherrschende Version vom Ausländer als stabilem und unzulänglichem Anderen projizierte sie schlicht auf die deutsche Mehrheitsgesellschaft, die ihrer eigenen »Kultur« besser nicht zu nahe treten sollte. Hätte die Frau diese Äußerung nicht vollkommen unvorbehalten und selbstverständlich gemacht, so wäre zunächst eine gewisse Trotzreaktion dahinter zu vermuten. Es scheint sich aber eher um eine internalisierte Überzeugung von grundsätzlicher Andersartigkeit zu handeln, die nicht einmal unbedingt negativ besetzt sein muss.

Die selbstverständliche Nähe der Frauen zur ethnischen Herkunft ihrer Eltern geht zumeist einher mit einer selbstverständlichen Distanz gegenüber der deutschen Gesellschaft. Dies drückt sich weniger in einer Antipathie oder einer vollständigen Ablehnung aus als vielmehr durch eine gewisse Gleichgültigkeit. Beispielsweise äußerten die wenigsten Frauen ein Interesse am politischen Geschehen in Deutschland. Wenn sie angaben, dass sie zur Wahl gingen, so waren sie nur sehr selten in der Lage, irgendeine Erklärung für ihre politischen Präferenzen zu liefern. Eine Jurastudentin sagte sogar, es sei ihr noch nie in den Sinn gekommen, wählen zu gehen (S., 27 Jahre, Jurastudentin, Leiterin der Frauensektion bei *DITIB*). Auch äußerten nur wenige Frauen ein Interesse daran, den Status des Islam in Deutschland öffentlich oder politisch zu erhöhen und als Muslime besser repräsentiert zu sein. Es wird sich später zeigen, dass sich dieser Mangel an politischem Interesse stark von den französischen Interviewpartnerinnen unterscheidet.

Dies lässt sich offensichtlich dadurch erklären, dass die Frauen mit dem Bewusstsein aufgewachsen sind, keine vollständigen Mitglieder Deutschlands und entsprechend nicht mit politischen Rechten ausgestattet zu sein. Sie selbst zumeist als Türkinnen definierend, sehen sie sich nicht legitimiert, besondere Ansprüche zu stellen. Eine neunzehnjährige Abiturientin drückte dies besonders drastisch aus:

»Weil am Ende ist man immer in einem fremden Land als Ausländerin, weil dann würde ja jeder sagen: »Ja geh doch 'rüber in die Türkei.« Und damit würde man ja nicht irgendwie sagen, dass man Nazi ist oder was weiß ich, damit würde man ja nur sagen: »Pass auf, wenn's dir hier nicht passt, dann geh', womit ich dann erstmal zufrieden wäre, weil, was für'n Recht hab ich denn hier zu bleiben, weil was für'n Recht habe ich denn, hier alles so umzuformen, wie ich es selber will? Okay als

Moslem sollte man es ja schon verbreiten, natürlich, aber nicht doch zwingenderweise, und dann würde ich ja jemanden dazu zwingen am Ende, weil erstmal müsste ich ..., weil die Türkei ist ja ein muslimisches Land, aber so wie ich es sehe, ist es gar nicht mehr so. Deswegen würde ich erstmal in meinem Land alles so recht machen [...], weil erstmal nach vorne treten und nicht nach hinten.«

Die Indifferenz gegenüber dem politischen Geschehen in Deutschland bestätigt in gewisser Hinsicht die in der Öffentlichkeit zirkulierenden Bedenken über Tendenzen der »kulturell-politischen« Abgrenzung von Muslimen. So reproduzieren die Frauen das weitverbreitete Stereotyp, die eigene Andersartigkeit zu kultivieren. Zugleich relativiert ihr politisches Desinteresse den ebenso weitverbreiteten Verdacht, das Kopftuch sei an sich ein politischer Akt, weil es die Absicht unterstreiche, die Öffentlichkeit zu islamisieren und den Status des Islam zu erhöhen.

Nur für wenige der Befragten, mit denen ich gesprochen habe, spielte das Konzept des Bürgers im Sinne einer politischen und von ethnischer Herkunft unabhängigen Mitgliedschaft zu einem Gemeinwesen eine Rolle, im Namen derer sie ihre Zugehörigkeit und Partizipation als Musliminnen einfordern. Im Prinzip hatten nur jene Frauen daran ein Interesse, die in gehobeneren Positionen in islamischen Organisationen aktiv waren. Einige dieser jungen Frauen traten aktiv dafür ein, ihre Religion im Namen ihrer Zugehörigkeit zu Deutschland zu praktizieren und Rechte einzufordern, obwohl sie sich gleichsam als Türkinnen definierten. Damit folgten sie zugleich einem neueren Trend innerhalb der meisten größeren türkisch-islamischen Organisationen, die ihre Aktivitäten zunehmend auf Deutschland ausrichteten (vgl. Amiraux 2001; Schiffauer 2004). Die Mehrheit der Interviewten definierte Staatsbürgerschaft allerdings allein ethnisch, obwohl sie die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen hatten. Damit bestätigen sie gewissermaßen den neueren Übergang vom »politisch-rechtlichen« zum »symbolischen« Ausländer, der die öffentliche Wahrnehmung von Einwanderern selbst von der zweiten und dritten Generation in Deutschland prägt. Sie bestätigen natürlich auch die Staatsbürgerschaftstradition Deutschlands, die noch immer primär ethnisch definiert ist und auf dem Prinzip der Abstammung beruht. Dies verweist abermals auf eine Verinnerlichung des öffentlichen Diskurses, der in der deutschen Öffentlichkeit seit Jahrzehnten zirkuliert.

Das Desinteresse am politischen Geschehen in Deutschland könnte natürlich auch als Ausdruck einer generelleren Politikverdrossenheit unter jungen Menschen gedeutet werden (vgl. Schell-Studie 2000). Der Unterschied besteht allerdings darin, dass die Indifferenz der befragten jungen Frauen für deutsche Politikbelange einem relativ ausgeprägten Interesse an der Politik in der Türkei gegenübersteht. So waren viele der Frauen besorgt über die Politik des repressiven Umgangs mit islamistischen Bewegungen in der Türkei –

wohlgermerkt zu einer Zeit, bevor Recep Tayyip Erdoğan die Führung übernommen hatte. Es gibt dafür meines Erachtens zwei Interpretationsweisen.

Einerseits waren alle Frauen auf die eine oder andere Weise in türkisch-islamische Organisationen eingebunden, die meisten bei *IGMG*, einige bei *VIKZ* und bei *DITIB*. All diese Organisationen sind als Ableger größerer islamischer Bewegungen oder Organisationen der Türkei entstanden und pflegen nach wie vor rege transnationale Verbindungen (vgl. Karakasoglu 1996; Amiraux 2001; Jonker 2002; Tezcan 2002; Schiffauer 2004). Die Sprache, die in diesen Organisationen primär gesprochen wird, ist nach wie vor Türkisch, und die Hauptbelange größerer Treffen und Konferenzen waren traditionsgemäß die politisch-religiösen Geschehnisse in der Türkei. Selbst wenn in jüngerer Zeit ein deutlicher Trend zu erkennen ist, die Aktivitäten und Belange auf Deutschland zu konzentrieren, spielt die Türkei als transnationaler Bezugsraum auch bei den jungen Muslimen, die in diesen Organisationen aktiv sind, nach wie vor eine wichtige Rolle. Es gibt aber durchaus unterschiedliche Möglichkeiten, diese transnationalen Verbindungen zu deuten und sich damit von der geläufigen Interpretation zu distanzieren, die sie schlicht als Ausdruck entstehender »Parallelgesellschaften« betrachtet.

In ihrer Untersuchung der drei größten türkisch-islamischen Organisationen *DITIB*, *IGMG* und *VIKZ* beschreibt Valérie Amiraux beispielsweise den Willen der jüngeren Organisationsmitglieder, mit deutschen Autoritäten zu interagieren, ohne dabei gänzlich eine enge Bindung an die Türkei aufzugeben. Diese aktive Präsenz und Partizipation der jüngeren Generation von Muslimen wird früher oder später zwangsläufig die Strategien und sozialen Handlungen dieser Organisationen verändern. Eine gute Kenntnis und aktive Nutzung des deutschen Rechtssystems erlaubt es diesen jungen Menschen, den »internen kulturellen Rahmen« mit einem »von Deutschland auferlegten institutionellen Hintergrund« zu verbinden, wie Amiraux (2001: 292) es formuliert. Diese Kombination geht zweifellos über den Verdacht hinaus, der gegenüber türkisch-islamischen Organisationen im öffentlichen Diskurs häufig vorgebracht wird, ein soziales Engagement allein zur Mobilisierung junger Menschen für politische Zwecke zu instrumentalisieren. Zumindest erfordern die sich abzeichnenden Strategien dieser Organisationen die Kapazität und Bereitschaft, sich mit rechtlichen Verfahren vertraut zu machen und mit lokalen, politischen Akteuren zu kommunizieren. Dieser Trend zeichnet sich übrigens auch in anderen westeuropäischen Einwanderungsländern ab (Bistolfi 1995; Frégosi 1998; Mandaville 2001; Peter 2006). Vor allem das Bestreben vieler türkisch-islamischer Organisationen, einen anerkannten rechtlichen Status zu erhalten, erfordert insbesondere eine Loyalität zum Verfassungsstaat und die Akzeptanz von Grundnormen. Bernhard Trautner (2000: 65 und 76), der spezifischer die transnationalen Dynamiken der *IGMG* untersucht, be-

zeichnet diesen Prozess als Ausdruck einer »Verzivilgesellschaftung« des Islam in Deutschland.

Die zweite Deutungsvariante, die ich für die distanzierte Haltung der Frauen gegenüber dem politischen Geschehen in Deutschland vorschlagen würde, habe ich bereits angedeutet: Es ist die Abwesenheit von politischen Rechten aufgrund der traditionell restriktiven Staatsbürgerschaftsgesetze (Brubaker 1992; Joppke 1999). Ungeachtet der jüngeren Staatsbürgerschaftsreform und obwohl ihr Lebensmittelpunkt von Anfang an Deutschland war, sind diese jungen Frauen mit einem Bewusstsein aufgewachsen, nicht vollständige Mitglieder der deutschen Gesellschaft zu sein. Die Wirkung, die der öffentliche Diskurs über den türkischen Anderen und über »Ausländer« bzw. in jüngerer Zeit »ausländische Mitbürger« für die Betroffenen hat, sollte nicht unterschätzt werden (vgl. Faist 1994). Diese öffentlichen Repräsentationen ermutigen nicht gerade dazu, sich mit dem deutschen Gemeinwesen zu identifizieren, sondern verstärken eher die Kultivierung einer »anderen Identität«. Es ist bezeichnend genug, dass diese Frauen in ihren Selbstbeschreibungen häufig auf das Konzept des Ausländers rekurrieren, ohne damit in erster Linie etwas Negatives zu verbinden. Eine Ausländerin zu sein, scheint für sie so selbstverständlich, dass es eine wenig hinterfragte Kategorie der Selbstcharakterisierung bleibt, obwohl es zumeist gar nicht mehr mit dem rechtlichen Status korrespondiert.

Nun wäre einzuwenden, dass sich im Zuge der sich verfestigenden Reform des Staatsbürgerschaftsrechts von 2000 und der Entkräftung des *jus sanguinis* zugunsten des *jus soli* auch grundlegend etwas an diesem Bewusstsein geändert haben müsste, seit ich mit den Frauen gearbeitet habe. Einerseits hat aber die rechtliche Anerkennung von Muslimen als Staatsbürger nicht auch zu einer symbolischen Anerkennung geführt, wie im noch immer gängigen öffentlichen Diskurs über »Türken«, »Ausländer«, »ausländische Mitbürger« oder »Deutsche ausländischer Herkunft« zu erkennen ist. Andererseits weist auch die Einbürgerungspraxis vor allem gegenüber Muslimen, die in nicht-konformen Organisationen wie der *IGMG* aktiv sind, durchaus wieder auf eine Aufweichung eines liberalen Umgangs mit Staatsbürgerschaft hin. Werner Schiffauer (2006) zeigt, auf welche Weise auch einfachen Mitgliedern der *IGMG* durch den Vorwurf von Nichtloyalität zur deutschen Gesellschaft regelmäßig die Einbürgerung verwehrt oder gar wieder entzogen wird. Auch sind Initiativen wie der sogenannte »Muslim-Test« (*die tageszeitung*, 7.1.2006) nicht unbedingt hilfreich, um das Bewusstsein von Muslimen als deutsche Staatsbürger voranzutreiben. Eine jüngst veröffentlichte Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung (Jessen/von Wilamowitz-Moellendorff 2006), in der bedeckte junge Musliminnen in Deutschland zu ihren Motiven des Kopftuchtragens befragt wurden, bestätigt meine Beobachtungen. Ähnlich wie bei meinen Interviewergebnissen wird auch hier eine klare Nichtidentifikation der

Frauen mit Deutschland deutlich, die weniger generelle Ablehnung, sondern eher Gleichgültigkeit zum Ausdruck bringt.

Nicht zu vergessen ist sicher auch die Tatsache, dass die Frauen, mit denen ich gesprochen habe, in drei Wohnvierteln Berlins lebten, die traditionell zu den Zentren türkischer Einwanderung gehören. Diese lokale Perspektive prägt zweifellos das Selbstverständnis und die Wahrnehmung, von der übrigen Gesellschaft zu differieren. Es verstärkt den Eindruck von der Zugehörigkeit zu einer »türkischen Gemeinschaft« und zugleich verhindert es die Wahrnehmung, als »Ausländer« unbedingt auch Außenseiter zu sein. Einige der Frauen beschrieben ihr Wohnviertel offen als »Klein-Istanbul« (D., 17 Jahre, Auszubildende zur Sekretärin, Mitglied bei *DITIB*, Berlin) oder als ein »Dorf in der Türkei« (F., 16 Jahre, Schülerin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin). Zuweilen wird die lokale Perspektive auch auf ganz Deutschland übertragen, sodass hierzulande »mehr bedeckte Frauen als in der Türkei« leben (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin).

Es bleibt jedoch anzumerken, dass sich die scharfen Grenzziehungen trotz der recht starken Betonung der Frauen ihrer türkischen Zugehörigkeit und trotz der Distanzierung von Deutschland doch eher als imaginär erweisen und selten mit konkreten Inhalten gefüllt sind. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass die Selbstidentifizierung als türkisch kaum auf konkreten Konnotationen basiert und eher symbolischen Charakter hat. Kaum eine der befragten Frauen äußerte beispielsweise, dass sie sich ein Leben in der Türkei vorstellen könne. Eine neunzehnjährige Frau, die sich selbst und ihre Freunde zuvor ungefragt als Türken bezeichnet hatte, erklärte später:

»Also ich plan' schon in Deutschland zu bleiben. Weil ich bin ja auch hier geboren und aufgewachsen, und ich kenn' ja auch nichts Anderes. Also die Türkei ist zwar schon auch schön oder so, aber für immer in der Türkei könnte ich mir nicht vorstellen. Und außerdem ist mein Türkisch auch sehr schlimm, also ich kann nicht so gut Türkisch.« (G., 19 Jahre, Auszubildende, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Eine andere Frau beschrieb ihre Verankerung in den (lokalen) deutschen Kontext noch eindrücklicher. Gefragt, ob sie oft in die Türkei fahren würde, erwiderte sie:

»Ja, so drei- viermal Urlaub oder so ..., aber ich hab irgendwie immer Angst, dass ich dableiben könnte, ich weiß auch nicht, dass, was weiß ich, dass Deutschland plötzlich sagt: ›Okay, die Türken, die jetzt da sind, die kommen nicht mehr rein oder so‹ [lacht], dass ich da irgendwie leben muss ... Ich meine, wenn man richtig Geld hat, also wenn man richtig reich ist, stinkreich, da ... ähm, merkt man auch diese Blicke nicht so von den Anderen. Aber wenn du mittel bist, so wie hier, da bist du nichts, die haben sonst nur Angst vor dem Geld, die zeigen sonst auch keinen Respekt. Oder überhaupt diese Würde als Mensch, die hast du da nicht. Und deswegen

denke ich mir dann eben: »Nee, das ist nicht mein Land.« Okay ich würd' auch nicht sagen, dass Deutschland mein Mutterland oder Vaterland ist, aber Berlin ist meine Stadt, das ist irgendwie, ich meine das ist dann, wenn ich auch sage, Berlin mag ich auch nicht, dann bin ich ja heimatlos irgendwie. Ich muss das irgendwie auch schon, irgendwie auch Frieden mit Berlin schließen, sage ich mal.«

Die türkische Heimat erweist sich bei genauem Hinsehen vor allem als die verlorene Heimat ihrer Eltern oder als ein Land, das ihnen vorwiegend aus Erzählungen und aus dem Urlaub bekannt ist, als ein Ort, an dem man »vier- undzwanzig Stunden reinen Spaß« haben kann, wie eine der Interviewten es ausdrückte (N., 19 Jahre, Abiturientin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin). Die meisten der Frauen waren folglich kaum imstande, näher zu bestimmen, was die Referenz zur Türkei für ihre eigenen Lebensentwürfe konkret bedeutete. Oft beantworteten sie diese Frage sogar eher pejorativ mit Ablehnung von bestimmten Traditionen, die sie von ihren Eltern vermittelt bekamen und als »türkisch« abqualifizierten. Die selbstverständliche Abkehr der jungen Frauen von der kulturell gefärbten Version des »Eltern-Islam« mag hierfür als deutlichstes Beispiel dienen. Die Türkei wird so zur »imaginären Heimat« (imaginary homeland), um den Titel eines Buches von Salman Rushdie (1991) aufzugreifen, ein Ort, der entweder vollständig idealisiert oder komplett zurückgewiesen wird oder auch beides zugleich, je nach Kontext. Der expliziten Identifikation mit der Türkei sollte daher mit ihren Ambivalenzen genauer nachgegangen werden, anstatt sie voreilig als »Rückzug aus der deutschen Öffentlichkeit« (Heitmeyer et al. 1997; siehe auch Terlit 1996) zu deuten. Vor allem weil diese Identifizierungen innerhalb der deutschen Gesellschaft artikuliert werden, sind sie schwerlich schlicht als Ausdruck einer anderen kulturellen Hemisphäre zu verstehen. So sind die Frauen ganz offenkundig mit Normen und Werten Deutschlands verbunden, ungeachtet des vermeintlich türkischen Umfeldes, in dem sie leben und das ja selbst im Laufe der Zeit einen Wandel durchlebt hat (vgl. Schiffauer 1991; Sen 1993). Sie müssen, zumindest teilweise, auch als Reflexion und Reproduktion des dominanten Diskurses über den »Türken« bzw. »Ausländer« als vollständig Anderen gelesen werden.

Bemerkenswert ist außerdem, dass die Frauen in verschiedenen Kontexten durchaus ein Zugehörigkeitsgefühl zur deutschen Gesellschaft zum Ausdruck brachten, obgleich Deutschland außerhalb des unmittelbaren Referenzrahmens liegt. Die Selbstbeschreibung als türkisch geht also keineswegs mit einer vollständigen Ablehnung der deutschen Gesellschaft einher. Sie leben und interagieren in und mit der deutschen Gesellschaft. Sie unterhalten Freundschaften außerhalb eines türkischsprachigen Milieus, sind aktiv in deutsche Institutionen eingebunden und streben Berufe wie Sekretärin, Anwältin oder Ärztin an. Auch ihr Konsumverhalten weist keine profunden Unterschiede zu

anderen Frauen ihrer Generation auf, abgesehen von den Regeln, die sie als Musliminnen beachten, allerdings nicht im Namen ihrer ethnischen, sondern ihrer religiösen Zugehörigkeit. Die geläufige Selbstbeschreibung als Türkin erhält hier also durchaus eine symbolische Funktion. Zumindest hat sie ohne jeden Zweifel eine andere Bedeutung als beispielsweise für die erste Generation eingewanderter Türken. In jedem Fall tritt hier eine ganz spezifische Version des Türkischseins hervor, die innerhalb der deutschen Öffentlichkeit rekonstruiert wird und in ihrer Komplexität und Wandelbarkeit betrachtet werden sollte.

Interessant ist zudem, dass viele der Frauen nicht selten den »toleranten« und »liberalen« Charakter der deutschen Gesellschaft hervorhoben.<sup>1</sup> Viele betonten beispielsweise die prinzipielle Offenheit Deutschlands beim Umgang mit religiös-kultureller Pluralität. Anders als in Frankreich, wo die Abwehrhaltung gegenüber dem religiösen Bekenntnis im öffentlichen Raum unter Muslimen offenbar eine Abwehrhaltung gegenüber extensiver Liberalität und sexueller Permissivität zu provozieren scheint, betonten die Frauen in Deutschland ihre positive Einschätzung gegenüber der Tatsache, dass »hier jeder leben [kann], wie er will« (S., 27 Jahre, Jurastudentin, Leiterin der Frauensektion bei *DITIB*, Berlin). Obwohl einige Frauen wegen ihres Kopftuchs Probleme bei der Jobsuche hatten, sprachen sie generell eher mit Sympathie über die Möglichkeiten der Entfaltung religiös-kultureller Bezüge in Deutschland. Der relativ privilegierte Status, den Religion in Deutschland einnimmt, und die Wege, die so prinzipiell für die Institutionalisierung des Islam eröffnet werden, sind also auch in den Diskursen der jungen Frauen präsent.

Man sollte aber in Bezug auf die Wertschätzung der jungen Frauen gegenüber der Toleranz Deutschlands etwas genauer über die konkreten Implikationen nachdenken. Berücksichtigt man, dass sie sich selbst nicht als deutsche Staatsbürger wahrnehmen und auch von der Mehrheitsgesellschaft nicht als solche wahrgenommen werden, so scheint es, als hätten sie sich mit der Position arrangiert, um Toleranz zu bitten, auch weil sie sich nicht legitimiert sehen, weitere Partizipationsanforderungen zu stellen. Hier zeigt sich erneut ein Spiegeleffekt des öffentlich zirkulierenden Toleranzbegriffs, wie er auch in den Auseinandersetzungen um das Kopftuch artikuliert wurde.

Die positive Einschätzung des toleranten Charakters der deutschen Gesellschaft sollte überdies in Relation zur Türkei betrachtet werden. Denn die meisten Frauen verbanden ihre Wertschätzung der deutschen Liberalität mit einer recht eindeutigen Kritik am »intoleranten« Umgang mit Religion im öffentlichen Raum der Türkei. Viele bemängelten die restriktive Politik türki-

1 Am Ende des Gesprächs bat ich die Frauen, jeweils in fünf Worten zu beschreiben, was für sie der Islam und die deutsche Gesellschaft bedeute. Zu den am häufigsten verwendeten Begriffen bei Letzterem gehörten »Toleranz«, »Offenheit« und »Freiheit«.

scher Autoritäten gegenüber islamischen Bewegungen, die in das politische System vorzudringen versuchten. Vor allem aber beklagten sie, dass Kopftuch tragende Frauen in der Türkei beim Studium mit Hürden zu kämpfen hätten:

»Ich finde, dass sie [die Deutschen] viel tolerieren. Sogar in der Türkei wird das schlimm angesehen, wenn man da irgendwie mit 'nem Kopftuch auf der Straße geht. Wirklich, ich finde es toll, wie die Deutschen, jetzt allgemein gesagt, wie die jetzt darauf reagieren. Und ich finde es auch wirklich super, dass sie auch sagen, dass wir die Religion auch gut ausleben. Weil sie sagen manchmal halt, dass wir das freiwillig machen und dass das positiv ist, aber in der Türkei wird das eher so als Zwang angesehen, denke ich mir, und die wollen wirklich die Hintergründe nicht wissen. Aber hier finde ich das viel besser. Auch jetzt mit der Schule und so. In der Türkei kann man wirklich mit Kopftuch auch nicht studieren und keine Arbeit und diese ganzen Probleme, und hier finde ich es wirklich super, dass sie halt, ist egal von welcher Religion oder von welcher Kultur du kommst, dass sie alles akzeptieren und tolerieren und so.« (N., 19 Jahre, Abiturientin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Bemerkenswert an diesem Zitat ist auch, wie die Frau über »die Deutschen« sprach und sich dabei selbstverständlich ausklammerte. Der Referenzrahmen ist also nicht allein Deutschland, sondern auch und vor allem die Türkei, die die Selbstpositionierung innerhalb der deutschen Gesellschaft beeinflusst. Der spontane Vergleich mit der Türkei, den die meisten Interviewten ungefragt vorgenommen haben, bestätigt einmal mehr ihre Selbstidentifikation als Türkinnen. Zugleich zeigt die deutliche Kritik, die sie am Herkunftsland ihrer Eltern vornehmen, dass sie sich durchaus mit Deutschland identifizieren, selbst wenn sie dies nicht explizit äußern. Obwohl sie sich als nicht zugehörig und als »Ausländer« empfinden, rekurrieren die jungen Frauen positiv auf bestimmte Prinzipien, die in der deutschen Gesellschaft verankert sind, so vor allem das Prinzip der Religionsfreiheit.<sup>2</sup>

Die Frauen schienen sowohl zur türkischen als auch zur deutschen Gesellschaft eine ambivalente Position einzunehmen, die durch eine selbstverständliche Zurückweisung von ausdrücklichen Identifikationen mit Deutschland und der Rekonstruktion einer imaginierten türkischen Identität gekennzeichnet ist. Obwohl beide Sphären diskursiv voneinander getrennt scheinen, sind die Grenzen in der Realität und in der sozialen Praxis offensichtlich durchlässiger. Bei dieser Ambivalenz scheint eine alles umfassende muslimische Iden-

---

2 Es ist allerdings davon auszugehen, dass sich vor allem die Einschätzung, Deutschland pflege einen liberalen Umgang mit dem Kopftuch, insbesondere nach dem Verfassungsgerichtsurteil bzw. der sich daran anknüpfenden Debatte und den Gesetzesnovellierungen auf Länderebene etwas verändert haben dürfte. Ebenso hat sich zweifellos die starke kritische Haltung gegenüber der türkischen Religionspolitik im Zuge der Regierungsübernahme der islamisch orientierten Partei AKP gewandelt.

tität die Brücke zu bilden. Vor allem in ihrer eigenen Wahrnehmung, von der Norm abzuweichen, wird der Islam zu einer wichtigeren Referenz als das Türkischsein. Eine Interviewpartnerin erwiderte beispielsweise auf die Frage, ob sie für die deutsche Staatsbürgerschaft bereit wäre, ihren türkischen Pass abzugeben:

»Ja, mir ist es halt auch nicht so wichtig, am Ende muss man ja halt nur Moslem sein, das ist halt das Wichtigste, ob ich jetzt Albaner oder sonst was bin, am Ende muss ich halt Moslem sein, dass ich halt an Allah glaub' und dass ich halt keine Person an Allahs Stelle setze. Das ist halt für mich sehr wichtig.« (J., 19 Jahre, Fachabjurierin, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Obwohl die Organisationen, in denen diese jungen Frauen interagieren, enge Verbindungen zur Türkei pflegen, tritt in ihren Diskursen nicht unbedingt eine selbstverständliche Fusion zwischen ihrem Türkischsein und ihrer religiösen Identität hervor, wie etwa bei den muslimischen Männern in Nikola Tietzes (1998: 291f.) Studie. Abgesehen von einem gewissen Lippenbekenntnis zur offiziellen Rhetorik der Organisationen scheinen diese Frauen ihre Identifikationen eher zu hierarchisieren, wie eine Frau es bezeichnend zum Ausdruck brachte: »Also für mich kommt in erster Linie die Religion, und dann kommen die Traditionen, die mit meiner Religion wiederum vereinbar sind, also die sich damit verbinden können« (C. 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin). Während der öffentliche Diskurs übrigens Türkischsein häufig unreflektiert mit dem Islam assoziiert, trennen die Frauen diese beiden Elemente in ihren Selbstbeschreibungen tendenziell also eher. Auch ihre distanzierte Haltung gegenüber der türkischen Politik verweist eher auf eine Trennung denn auf eine Fusion von Ethnizität, Nationalität und Religion.

Für diese jungen Frauen scheint der Islam auch Anknüpfungspunkte zu bieten, gerade weil er nicht national gebunden ist und vielleicht auch weil er flexibel genug ist, um im Einklang mit den jeweiligen Lebensbedingungen und individuellen Kontexten re-interpretiert zu werden. Vor allem in einem Klima, in dem Einwanderern und deren Nachkommen die eindeutige Zuordnung zu einer nationalen Gemeinschaft abverlangt wird, scheint eine grenzüberschreitende religiöse Identität attraktiv zu werden. So kann ein islamischer Lebensweg grundsätzlich ungeachtet von Raum und Zeit in das alltägliche Leben integriert werden, ganz im Gegensatz zum Türkischsein, das im Lebensmittelpunkt Deutschland zunehmend an Konturen verliert bzw. eher neue und hybride Formen annimmt. Durch die Akzentuierung ihrer religiösen Identität versuchen die Frauen, ethnische Grenzziehungen zwischen der »deutschen« und »türkischen« Kultur zu relativieren, obwohl sie sich selbst zu solchen Gegenüberstellungen hinreißen lassen:

»Man sollte in dieser Vielfalt eine Bereicherung sehen. Da gibt's doch den berühmten Satz im Koran: ›Ich hab' die verschiedenen Völker und Rassen geschaffen, damit ihr euch untereinander kennenlernt, die Unterschiede und die Gemeinsamkeiten.« Da sollte man, finde ich, ansetzen und diese Homogenität ein bisschen aufgeben.« (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin)

Neben dieser Brückenfunktion zur deutschen Gesellschaft scheint der Islam darüber hinaus die gemeinsame bindende Referenz zwischen den Frauen und ihren Familien zu sein, selbst wenn die konkreten Versionen zum Teil stark voneinander abweichen. Für sie hat die ethnische Bindung an die Türkei nicht mehr dieselbe Relevanz wie für die Generation der Einwanderer. Der »Traum von der Rückkehr«, der bei der ersten Generation noch immer nicht vergessen ist, spielt in ihren Lebenskonzeptionen keine oder kaum eine Rolle mehr. Eine »muslimische« Identität hingegen trifft die Bedürfnisse beider Generationen. Sie ermöglicht es den Frauen, die unterschiedlichen Standpunkte innerhalb des Familienmilieus zu überwinden, zumindest aber zu dämpfen und ihre eigenen Versionen einzubringen, ohne dabei aus dem kulturellen Rahmen der Eltern auszubrechen.

Zugleich wird der Islam zum Faktor, um die Andersartigkeit positiv zu besetzen. Hier konkretisiert sich für den deutschen Fall die affirmative Haltung gegenüber dem Kopftuch als Ausdruck von religiöser Differenz. Die durchweg positiv konnotierte, religiöse Andersartigkeit sollte also mit der ambivalenten Andersartigkeit als »Türkinnen« oder »Ausländer« in Verbindung gebracht werden. Eine sechszwanzigjährige MTA beschrieb dies besonders eindrücklich:

»Man sieht das ja im Fernsehen oder so, was auch mit den anderen Türken passiert, sag' ich mal, oder wie die Politiker die türkischen Menschen sehen oder die Ausländer allgemein, das kriegt man schon irgendwie mit, diese, diese komischen Blicke oder dieses, dieses Komische halt ... Aber das ist mir irgendwie egal, weil ich ja weiß, dass ich nicht drittklassig bin, weil es gibt keine Menschen, die in Klassen geteilt werden. Menschen sind Menschen, und so gesehen, müssten die sich auch vor Allah hinknien, und so gesehen, sind sie auch vor Allah genauso wert wie ich, denke ich dann immer. Und deswegen ist mir das egal, was die von mir denken.« (Z., 26 Jahre, MTA, Mitglied bei *IGMG*, Berlin)

Mit der Trennung, die sie zwischen ethnischen und religiösen Bezügen vornehmen, stellen die Frauen auch die landläufige Forderung in Frage, junge Muslime sollten sich kulturell in die deutsche Gesellschaft integrieren. Vor allem weil die Religionsdiskurse in der deutschen Öffentlichkeit nicht von denselben Distinktionsmechanismen geprägt sind wie in Frankreich und in Deutschland keine solche klare Trennlinie zwischen »privater« Religion und »öffentlicher« Ethik üblich ist, scheinen die Frauen ihre Zugehörigkeit zum

Islam konsequent affirmativ zu besetzen. Damit fordern sie tendenziell auch eine Erweiterung des rechtlichen Religionsprivilegs auf den Islam ein, obwohl dies sicherlich nur eine unausgesprochene Folge ihres Diskurses ist und weit- aus weniger offensiv geschieht als in Frankreich. Während die Referenz als Türkin mit der Bürde des Ausländers und der Geschichte der Gastarbeiter be- legt ist, ist die Identifikation zum Islam weniger belastet – selbst wenn sie in der Öffentlichkeit kaum als positiver wahrgenommen wird. Der Islam wird somit zu einem neuen Element, das in den Augen der Frauen strikte Unter- scheidungen zwischen *uns* (Deutschen) und *ihnen* (Ausländern) leichter er- träglich macht:

»Die [islamischen Organisationen] fangen uns auf. Ich sagte ja schon, dass ich mei- ne Identität von Anfang an in der Religion gesehen hab', Schirin, und dass mir das einen Halt gegeben hat ..., und dadurch bin ich auch praktisch nie verloren gegang- en, weil ich mich von Anfang an mit meiner Religion auseinandergesetzt habe. Ich wusste, wer ich bin, und das hat zum Beispiel auch sehr stark mit meinem Hoca<sup>3</sup> zu tun gehabt oder mit meiner Religion, weil das mir 'ne ... Identität gegeben hat ... Kann man das so sagen? Klar, 'ne Bewusstsein gegeben hat. Und da hat man mir ge- sagt: »Okay, du hast 'ne Persönlichkeit, du bist wer', und wenn ich in die Moschee ging, da waren zehn Mädchen bedeckt, da war ich nicht alleine, das sind ja auch Phänomene, die wichtig sind, wenn ich z.B. in die Moschee kam, äh, vor allem im Ramadan, wenn zusammen gegessen wurde, wenn zusammen gebetet wurde, da ... war 'ne Gemeinschaft da, 'ne Gesellschaft. Du wusstest genau, wohin du gehörst. Oder dass es 'ne Gruppierung gibt, für die bist du nicht fremd, die akzeptieren dich so, wie du bist, dass du bedeckt bist, dass du betest, weil die das selber machen. Und das Kind sieht das ja, das wird dann aufgefangen. Wobei, in der Schule, bist du anders, in der Gesellschaft bist du anders, und dass diese Andersartigkeit dann nicht zum Problem wird, weil du weißt ganz genau, am Nachmittag gehst du zur Mo- schee, und da sind auch irgendwelche Mädchen, die auch bedeckt sind, die auch in die Schule gehen.« (C., 28 Jahre, Jurastudentin, Mitglied der *Islamischen Föderation*, Berlin)

Die Frauen kompensieren folglich das diffus vorhandene Gefühl von Zugehö- rigkeit sowohl zur Türkei als auch zu Deutschland – mit all den Komplexitä- ten, die ich zu beschreiben versucht habe – mit der Rekomposition ihrer Zu- gehörigkeit zum Islam. In seiner Offenheit für Interpretationsvariationen und seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen kann der Islam daher zugleich als Marker von Differenz und als ein Medium gedeutet werden, das Differen- zen überbrückt und es ermöglicht, mit dem belasteten Erbe des Ausländers umzugehen. Der Islam ist der gemeinsame Nenner zwischen den Familien und der deutschen Gesellschaft und zugleich transzendiert er diese beiden

3 Türkisch für Imam: Vorbeter.

Sphären, weil er eindeutige Zuordnungen entweder zu Deutschland oder zur Türkei obsolet macht. Neben der Suche nach Spiritualität scheint diese Identitätskomponente ein wesentlicher Bestandteil des Islamisierungsprozesses der jungen Frauen zu sein. Der vergleichende Fokus wird nachfolgend für Frankreich eine etwas andere Geschichte aufweisen.

### **Muslimisch und französisch: Partizipationseinforderungen im Namen der französischen Staatsbürgerschaft**

Was die befragten Frauen in Frankreich zu vermitteln versuchen, würde ich als eine »Politik der Neudefinition« beschreiben, die vor allem in der Umdeutung staatsbürgerschaftlicher Prämissen ihren Ausdruck findet. Im Gegensatz zu den Frauen, mit denen ich in Deutschland gearbeitet habe, beschrieben sich die Befragten in Frankreich selbstverständlich als französische Staatsbürgerinnen und unterstrichen dabei die Bedeutungskraft dieser Zugehörigkeit für ihr Selbstverständnis. Dies wurde auf verschiedene Weise deutlich. Zum einen verwiesen sie mehrfach auf ihre Zugehörigkeit zum französischen Gemeinwesen und kontrastierten dies mit einer klaren Zurückweisung der Heimatländer ihrer Eltern. Zum anderen weist ihr Diskurs auf eine Verinnerlichung bestimmter, in der französischen Gesellschaft verankerter Normen hin. Auf den nächsten Seiten werden diese beiden Aspekte etwas genauer zu betrachten sein.

Aussagen wie die einer zweiunddreißigjährigen Dekorateurin aus Marseille sind recht geläufig in den Selbstbeschreibungen der jungen Frauen in Frankreich: »Ich bin eine französische Bürgerin, und ich fühle mich voll und ganz französisch. Mit Algerien habe ich nichts zu tun.« (Q., 32 Jahre, Dekorateurin, aktiv bei *JMF*, Marseille, unaufgezeichnetes Interview) Die selbstverständliche Zugehörigkeit der Frauen in Deutschland zu ihrer türkischen Herkunft wird mit der eindeutigen Distanzierung der französischen Frauen von den Herkunftsländern ihrer Eltern und der klaren Zuordnung zu Frankreich kontrastiert. So betrachteten die Interviewten in Frankreich ihre Distanz zu den Herkunftsländern ihrer Eltern auch keineswegs als ein Hindernis oder als einen Verlust, sondern nahmen sie in erster Linie als eine Chance wahr, den Islam auf »richtige« und von kulturellen Traditionen befreite Weise zu leben, anstatt die ethnisch aufgeladene Version ihrer Eltern fortzusetzen. Das folgende Zitat kann hierfür als exemplarisch gelten:

»Ich fühle mich als Französin, weil ich in Frankreich geboren wurde [...]. Ich betrachte mich überhaupt nicht als Algerierin, aber für mich ist der Islam eine universelle Religion, und man kann sehr wohl gleichzeitig französisch und muslimisch sein ..., französisch und stolz darauf sein französisch zu sein und am politischen

Leben und der Entwicklung dieser Gesellschaft teilnehmen und dabei aber Muslim sein.« (N., 30 Jahre, Leiterin der muslimischen Frauengruppe *Ouverture* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Anstatt zunächst auf eine vorkonstituierte, geschlossene muslimische Gemeinschaft zurückzugreifen – wie es vor allem der öffentliche Diskurs häufig unterstellt –, positionieren sich die Frauen als Teil der französischen Gesellschaft und sprechen im Namen ihrer französischen Staatsbürgerschaft. Damit erweitern sie explizit die dominante Version von Staatsbürgerschaft, die durch eine problematische Kombination von rechtlicher Gleichstellung und kultureller Ausgrenzung gekennzeichnet ist. Ihr Wunsch nach öffentlicher Anerkennung und Partizipation in der französischen Gesellschaft als Musliminnen und Französisinnen kann daher als Forderung interpretiert werden, die aus dem Inneren der Gesellschaft artikuliert wird, und weniger als ein sektiererischer oder kommunitaristischer Impetus, wie in der öffentlichen Diskussion mehrheitlich wahrgenommen.

Die Frauen sprachen häufig emphatisch über die Möglichkeiten, ihre muslimische Identität mit ihrer Zugehörigkeit zur französischen Gesellschaft zu kombinieren, oft sogar, ohne dass ich sie danach gefragt hätte. Sie schienen eine dringende Notwendigkeit darin zu sehen, die Kombinationsfähigkeit des Islam zu untermauern. Dies lässt sich nicht nur als Ausdruck einer inneren Überzeugung lesen. Es ist eindeutig auch eine Antwort auf den öffentlichen Diskurs in Frankreich, der vor allem die junge Generation von Muslimen dazu aufruft, ihre muslimischen Bezüge abzuschütteln, um vollständige Mitglieder der französischen Gesellschaft zu werden. Darüber hinaus erweitert die Perspektive der Frauen die tradierte und dominante Konzeption von Staatsbürgerschaft, die von Religiosität bzw. kulturellen Partikularismen befreit zu sein vorgibt. Die Frauen versuchen nicht nur, den Islam seiner »arabischen« Konnotationen zu entledigen, indem sie ihn zu einer universellen Religion erklären, die auch in nicht-muslimischen Kontexten und über nationale Grenzen hinaus auszuleben ist. Sie fordern auch das dominante Verständnis von Staatsbürgerschaft heraus, das nur in dem Maße inklusiv ist, in dem die Bürger es von öffentlichen Bekenntnissen zu ihrer Religion abzukoppeln bereit sind. Auf diese Weise zeigen die Befragten in Frankreich, dass Französischsein weder eine vordefinierte Konzeption noch eine vollständige Abwesenheit von Religion impliziert. Dies geht nicht selten einher mit einer offenen Zurückweisung der Unterscheidung zwischen öffentlichen (muslimischen) und privaten (christlichen) Formen von Religiosität. Eine vierundzwanzigjährige Psychologiestudentin aus Marseille (K., 24 Jahre, Psychologiestudentin, aktiv bei *JMF* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille) drückte dies auf folgende Weise aus:

»Heute gibt es in Frankreich junge Menschen, die fordern muslimisch zu sein. Wir wollen uns nicht verstecken, wir wollen nicht wie Tiere leben. Wir wollen am wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben teilhaben und vielleicht auch am Vereinsleben. In allen Bereichen könnten wir als Muslime präsent sein und unseren Teil beitragen.«

Für die meisten Frauen in Frankreich sind der Islamisierungsprozess und die Forderung nach Anerkennung in einem mehrheitlich nicht-muslimischen Umfeld nicht mit der Suche nach einem vollständig abweichenden Lebensmodell verbunden. Vielmehr stellen sie den Versuch dar, ein islamisches Leben in seinen vielfältigen Facetten mit dominanten Normen und Werten zu verbinden, ohne dabei allerdings Konzessionen bezüglich bestimmter, für sie als elementar geltender islamischer Prinzipien zu machen. Auch bei diesem Punkt wird die Idealisierung des Modells des Propheten zu einer Referenz, die die Vereinbarkeit zwischen dem gegenwärtigen Leben in Frankreich und einem zeitlosen Islam unter Beweis stellen soll. Dabei zeigt sich auch ein gegendiskursives Element. So hoben die Frauen nicht nur die Vereinbarkeit zwischen dem Islam und den Werten der französischen Gesellschaft hervor, sondern betonten überdies, es hätte bereits zu Zeiten Mohammeds wissenschaftliche Errungenschaften gegeben, die nun fälschlicherweise als »westlich« deklariert würden.

Oft verbinden sie ihre Suche nach einer Vereinbarkeit zwischen islamischen Werten und französischen Lebensstilen mit dem Ziel, ein anderes, positiveres Image vom Islam in öffentlichen Räumen zu vermitteln. Eine vierundzwanzigjährige Hausfrau und Mutter zweier Kinder aus Marseille (R., 24 Jahre, aktiv bei *JMF*, Marseille) betonte beispielsweise:

»Und es stimmt, dass man mehr und mehr von uns sieht [bedeckte Frauen]. Das ruft vielleicht Angst hervor, aber ich würde auch gern eine Botschaft vermitteln, den Leuten, die Angst haben, und ihnen sagen: ›Angst, aber vor was? Wir wollen keinen Krieg machen. Wir wollen eine Botschaft senden, die eine Botschaft des Friedens und der Ruhe ist.«

Im Gegensatz zu den Frauen in Deutschland wird die Selbstreflexion, zugleich französisch und muslimisch zu sein, auch in dem Interesse an politischen Belangen Frankreichs deutlich. Zur Wahl zu gehen und allgemeiner über das politische Leben in Frankreich informiert zu sein, ist bei den französischen Befragten sehr viel ausgeprägter als bei den deutschen. Vor allem im Hinblick auf die Position des Islam in der französischen Gesellschaft lässt sich eine weitaus reflexivere und kritische Haltung als bei den deutschen Frauen beobachten:

»Ich interessiere mich für Politik, wir sind ja als Muslime auch ein politischer Faktor, also muss man sozusagen interessiert daran sein. Muslime sind ein politischer Faktor, leider. Das ist sehr schade, denn man hat den Eindruck, dass sie alles tun, um uns auf diesem Niveau zu halten, auf dem wir jetzt sind. Und wenn Leute vorbeikommen, schauen sie auf uns, als wären wir im Zoo. Aber ... dass wir auf diesem Niveau sind, liegt daran, dass es Leute gibt, die das unterstützen, irgendwie. Denn wir haben schon für einiges gekämpft und gesehen, dass es die Politik ist, die uns zurückweist, das ist eindeutig.« (B., 23 Jahre, Erzieherin, Besucherin der *Adda'wa* Moschee, Paris)

Ihren Status als französische Bürgerinnen ernst zu nehmen, bedeutete für viele der Frauen, sich aktiv als Musliminnen am politischen Geschehen Frankreichs zu beteiligen. Dieses Engagement impliziert sowohl ein Bewusstsein für gewisse doppelte Standards, mit denen der Islam von politischer Seite bislang behandelt wurde, als auch den Versuch, diesen Status zu verändern. Die gerade zitierte Frau ergänzte beispielsweise:

»Eines Tages werden wir einen Skandal veranstalten müssen. Denn ich finde, es ist schon ein Skandal, dass Muslime auf den Straßen beten müssen, weil es regnet. Es ist ein Skandal, dass Muslime am Tag von *Aid*<sup>4</sup> ..., dass sie sich schön anziehen an diesem Tag und dann, weil es regnet, draußen beten müssen, weil die Moscheen zu klein sind.« (Ebd.)

Die Forderung der Frauen, ihr Kopftuch in allen Bereichen des öffentlichen Lebens Frankreichs tragen zu dürfen, bildet wohl das symbolischste Element bei einem sehr viel umfassenderen Kampf um Anerkennung als öffentlich sichtbare Musliminnen. Wie das obige Zitat bereits andeutet, ist die Kritik an einer angemessenen und gleichberechtigten Infrastruktur des Islam in Frankreich ein weiterer wesentlicher Bestandteil dieser Anerkennungskämpfe. Die Sekretärin einer Moschee in Marseille drückte dies besonders deutlich aus:

»Man ist offen gegenüber allem, nur nicht gegenüber Muslimen. Muslime, im Gegenteil, bedeutet Gettos. Die Moscheen sind in Gegenden angesiedelt! ... Schauen Sie doch mal diese Moschee hier an! Sie steht mitten auf einem Flohmarkt. Ich meine, könnten Sie sich eine Kirche mitten auf dem Flohmarkt vorstellen?« (Z., 34 Jahre, Sekretärin der *Islah*-Moschee, Marseille)

Während die öffentliche Meinung in Frankreich Begriffe wie »Kellermoschee« oder »islamisches Getto« vorwiegend als Indikator für eine selbstverschuldete Abkapselung der Muslime von der übrigen Gesellschaft deutet,

4 *Aid-el-Kebir* bezeichnet das größte islamische Opferfest, das am Ende des Wallfahrtsmonats gefeiert wird.

machten viele der Interviewten die französischen Autoritäten dafür verantwortlich, Muslime von einem besseren Zugang zur Religionspraxis abzuhalten. Das Fehlen angemessener Strukturen für ein aktives islamisches Leben selbst in großen Städten wie Paris oder Marseille resultiert in den Augen vieler Frauen aus einer recht bewussten Strategie der französischen Politiker, Muslime in eine separate und öffentlich unsichtbare Position zu treiben. Nicht selten geht der Kampf gegen diese Bedingungen mit der Forderung nach größerer öffentlicher Präsenz einher:

»Wenn jemand offen sein will, gut, fangen wir an. Lasst uns offen sein, ich bin für die Öffnung bereit. Ich warte eigentlich auch nur darauf ... Aber das sollte nicht bedeuten [...]: die Muslime auf die eine Seite, in eine kleine ruhige Ecke, unsichtbar ..., dass sie bloß unsichtbar bleiben.« (G., 29 Jahre, Krankenschwester, Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Das vergleichsweise ausgeprägte politische Bewusstsein dieser Frauen muss sicherlich auch als eine Reaktion darauf angesehen werden, dass der Islam in Frankreich seit Langem auf der politischen Agenda steht und sowohl in den Medien als auch von politischer Seite vielfach diskutiert wird. In Deutschland lässt sich ein solcher Trend erst seit Kurzem verzeichnen, wobei die Frage nach dem Status des Islam bislang noch kaum ein Gegenstand von Wahlkampagnen und -programmen war. Die unterschiedlichen Haltungen der Frauen in Deutschland und Frankreich sollten überdies mit den Staatsbürgerschaftstraditionen der beiden Länder in Verbindung gebracht werden. In Frankreich sind vor allem Muslime der zweiten Generation von Geburt an mit der Erkenntnis aufgewachsen, zumindest im rechtlichen Sinne vollständige Mitglieder der französischen Gesellschaft zu sein. Somit haben sie ein Bewusstsein kultiviert, Rechte im Namen dieser Mitgliedschaft einzufordern. In diesem Sinne könnte man ihren Diskurs auch als Reflexion des dominanten Ideals von Zivilbürgerschaft interpretieren, das es prinzipiell ermöglicht, ungeachtet des religiösen oder kulturellen Hintergrunds, gleiche Rechte zu verlangen. Demnach kann die Forderung der Frauen, vollständig akzeptierte Mitglieder der französischen Gesellschaft und zugleich offen bekennende Musliminnen zu bleiben, als ein Versuch gedeutet werden, das Versprechen vom politisch definierten Begriff von Staatsbürgerschaft einzulösen.

Allerdings sollte man nicht vergessen, dass diese Frauen in ihrem stillen oder offenen Kampf um Anerkennung mit eindeutigen Begrenzungen konfrontiert sind, vor allem wenn sie sich nicht dem dominanten Ideal von einer »Privatisierung« des Religiösen fügen. Anders formuliert, auch wenn sie sich selbst als vollständige Mitglieder der französischen Gesellschaft betrachten, werden sie von außen vorwiegend als Außenseiterinnen wahrgenommen. Sie scheinen sich auch recht bewusst darüber zu sein, dass ihre Selbsteinschätzung

als *französische* Musliminnen ungeachtet ihrer formal-rechtlichen Gleichstellung im Alltag auf deutliche Hürden stößt. Eine Frau, deren Eltern nach Frankreich eingewandert sind, als sie fünf Jahre alt war, erklärte beispielsweise ihre Entscheidung, die französische Staatsbürgerschaft nicht anzunehmen, auf folgende Weise:

»Denn ob ich jetzt einen marokkanischen oder einen französischen Pass in der Tasche habe, würde für mich nicht ändern, dass ich Fadela [Name geändert] heiße und ein Gesicht habe, das ... Ich meine, das ändert doch nichts. Vielleicht wenn es Masken gäbe, würde das vieles ändern ... Es gibt sogar Leute, die sagen: »Du wirst leichter Arbeit finden.« Aber nein, tut mir leid, aber in dem Moment, wo du Mustafa oder Fadela heißt ..., nein, da ändert es überhaupt nichts, meine ich.« (F., 32 Jahre, Hausfrau und Mutter von zwei Kindern, aktiv bei *JMF*, Marseille)

Weniger allerdings wegen des ethnischen Hintergrunds als eher wegen ihres offenen Bekenntnisses zum Islam sind alle Frauen mit abweisenden Reaktionen der französischen Mehrheitsgesellschaft konfrontiert. Je mehr sie öffentlich interagieren, desto stärker scheinen sie mit solchen Zurückweisungen zu kämpfen. Wegen dieser Hürden gaben viele der Frauen an, zwischen dem Wunsch, als Musliminnen öffentlich sichtbar zu sein, und dem äußeren Druck nach Konformität hin- und hergerissen zu sein. Jene Frauen, die auf den guten Willen der französischen Autoritäten angewiesen sind, von Angestellten oder Professoren, neigten dazu, gewisse Konzessionen zu machen, um nicht vom Arbeitsmarkt oder vom Bildungsangebot ausgeschlossen zu werden. Indem sie sich zu einem gewissen Grad der auferlegten Norm fügten, akzeptierten die Frauen also, ihre muslimische Zugehörigkeit für eine Weile unsichtbar zu machen. Andere Frauen entschlossen sich hingegen, in einem Milieu zu arbeiten, das ihre Sichtbarkeit als Musliminnen akzeptiert. In diesem Sinne sollte das relativ ausgeprägte politische Verständnis der jungen Frauen in Frankreich auch und vor allem vor dem Hintergrund ihres Bewusstseins gedeutet werden, einer nicht anerkannten Religionsgemeinschaft anzugehören. Es muss als Teil einer allgemeinen Politisierung des Islam in der französischen Öffentlichkeit und des Kopftuchs im Besonderen begriffen werden. Insofern ist es in Frankreich an sich zu einem politischen Akt avanciert, eine öffentlich sichtbare Muslimin zu sein, ohne dass damit irgendetwas über die konkreten Implikationen des Politikbegriffs ausgesagt wäre. Die hitzigen Auseinandersetzungen um die Legitimität des Kopftuchs wie auch anderer Formen der öffentlichen Sichtbarkeit des Islam haben zu einem Prozess geführt, den Klaus Eder (2002: 334) treffend umschrieben hat: »Die Religion wird öffentlich, indem sie unterdrückt wird.«

Somit wird die alltägliche Auseinandersetzung mit der Polemik gegenüber dieser Form von religiöser Sichtbarkeit zu einem integralen Bestandteil der

Lebenspolitiken der jungen Frauen. Welche konkrete Strategie sie auch immer wählen – Konzessionen, Kompromisse oder verstärkte Distinktion –, ihr Ringen um Anerkennung ist stets von diskursiven Begrenzungen begleitet, die ihnen ihre vollständige Mitgliedschaft zur französischen Gesellschaft abspricht. Dieser Druck fordert sie regelrecht heraus, ihre französische und muslimische Identität zu splitten, obwohl sie dies selbst gar nicht für notwendig erachten. Bei einigen der Frauen schlägt das Bewusstsein, diskriminiert und in ihren Partizipationsmöglichkeiten eingeschränkt zu sein, deutlich in eine abgrenzende Rhetorik um, die aus den Erfahrungen des sozialen Ausschlusses zu resultieren scheint. Eine Frau in Marseille beschwerte sich beispielsweise: »Das ist eine intolerante Gesellschaft ..., sie provoziert uns eigentlich, separate Gemeinschaften zu gründen, weil wir nicht als Muslime akzeptiert sind.« (U.-L., 30 Jahre, Leiterin einer Gruppe von muslimischen Frauen in Marseille, unaufgezeichnetes Interview) In diesem Sinne finden die Bedenken der französischen Öffentlichkeit, dass Muslime sich absondern würden, bei einigen Frauen durchaus Bestätigung. Im Gegensatz zur landläufigen Einschätzung, das Kopftuch sei an sich ein »politischer« Akt, scheint die Politisierung allerdings eher durch eine Auseinandersetzung mit der Öffentlichkeit zu erfolgen und vor allem in dem Maße zuzunehmen, indem ein zunächst diffuses Gefühl von Diskriminierung in alltäglichen Zusammenhängen bestätigt wird.

Die Tendenz, eine geschlossene muslimische Gemeinschaft zu imaginieren, scheint also vor allem aus einer Minderheitenposition heraus zu erwachsen, die sich von der Öffentlichkeit diskreditiert sieht. Dies würde die Beobachtungen von Farhad Khosrokhavar (1997b) zur Kopftuchproblematik in Frankreich bestätigen. Khosrokhavar interpretiert die unter jungen Muslimen in Frankreich verbreitete Tendenz, sich von der Mehrheitsgesellschaft abzugrenzen, in erster Linie als eine Reaktion auf die negativen Folgen des »abstrakten Universalismus«, der insbesondere jenen keine Referenzpunkte für Zugehörigkeit und Identifikation bietet, die von sozialem Ausschluss betroffen seien. Er (ebd.: 115) gibt zu bedenken, dass die republikanische Ideologie extreme Formen der »minoritären Selbstbehauptung« provozieren und radikalisieren könne, nicht zuletzt weil Minderheitenpositionen, vor allem wenn sie religiös artikuliert sind, nicht einmal auf begrenzte Legitimität hoffen könnten. Auch in den Diskursen der jungen Frauen, die ich interviewt habe, trat eine emphatische Demonstration ihrer Differenz vor allem in jenen Momenten zutage, in denen sie von der mangelnden Anerkennung als öffentlich sichtbare Musliminnen sprachen.

In einigen Fällen empfanden die Frauen sogar ihr gesamtes (nicht-muslimisches) Umfeld als feindselig und rekurrieren auf diese Weise auf ähnlich holistische Weltbilder wie der dominante öffentliche Diskurs. Das Gefühl, zurückgewiesen worden zu sein, scheint sie zu ermutigen, ihren islamischen Lebensweg als exklusiv zu präsentieren, und als einzig mögliche Op-

tion, um in einem Umfeld zu interagieren, das sie als generell »islamfeindlich« wahrnehmen (P., 22 Jahre, Arabischstudentin, Marseille, Besucherin der *Adda 'wa* Moschee). Daraus schlossen einige Frauen, dass alle Schäden und Probleme – wie Alkoholismus, Drogensucht, sexueller Missbrauch etc. – beseitigt werden könnten, wenn der Islam nur auf korrekte Weise gelebt würde. Eine Frau aus Marseille argumentierte sogar, dass der Islam die Gesellschaft vor AIDS schützen würde, weil er klare sexuelle Normen vorgäbe (J., 26 Jahre, aktiv bei *JMF*, unaufgezeichnetes Interview). An einigen Stellen reproduzierten die Frauen also durchaus ein *Wir*-und-*Sie*-Schema, das vor allem bei dem Spannungsverhältnis zwischen ihrer Selbsteinschätzung als französische Musliminnen und dem Gefühl, als solche zurückgewiesen zu werden, auftrat.

Ich deute diese Verlagerung in den Diskursen der jungen Frauen in erster Linie als einen Ausdruck ihrer ambivalenten Position in der französischen Gesellschaft. Auf der einen Seite weisen sie jedwede Negativkonnotation mit dem Islam und vor allem mit dem Kopftuch von sich. Sie wenden sich vehement gegen das Stigma der Andersartigkeit mit all seinen schädlichen Kategorisierungen. An einigen Stellen trat in ihren Diskursen sogar eine – allerdings nicht explizierte – Sehnsucht nach den dominanten Idealen von Einheit und kultureller Gleichheit hervor. Auf der anderen Seite rekonstruieren sie an entscheidenden Stellen selbst Differenz, indem sie auf ihre exklusive muslimische Identität verweisen. Je mehr sie in einer Öffentlichkeit interagieren, die Homogenität einfordert und Differenz essentialisiert, desto mehr scheint ihr Kampf um Anerkennung in eine Suche nach stabiler Andersartigkeit umzuschwenken. Sie werden öffentlich andersartig und konstruieren ein Bild von kollektiver Andersartigkeit. Vor allem wenn die »neutralen Werte« des abstrakten Universalismus ihnen keine Vorteile bieten angesichts der faktischen sozialen Ungleichheit, mit der sie in ihrem Alltag konfrontiert sind –, funktionieren sie den Islam zu einer Kategorie exklusiven Charakters um und heben sich von der übrigen Gesellschaft ab.

Ich sollte betonen, dass diese zurückweisende Attitüde nicht nur als Reaktion auf diskursive Diskriminierung und ideologisierte Werte im öffentlichen Diskurs zu verstehen ist. Sie scheint tiefer in generelleren Formen des sozialen Ausschlusses verwurzelt zu sein, mit denen die Frauen aufgewachsen sind. Dabei muss man sich erneut vor Augen halten, dass die Befragten in Frankreich beispielsweise allesamt in sozial unterprivilegierten Vierteln am Rande der Großstädte aufgewachsen sind. Anders als in Deutschland bringt das Leben in einem französischen *banlieue* eine ganze Reihe von sozialen und wirtschaftlichen Nachteilen und Ungleichheiten mit sich, wie sich generell die gesamte Kategorie des *banlieues* nur schwerlich mit den Wohnverhältnissen in Deutschland vergleichen lässt. Es handelt sich hier um die Effekte einer Wohnungspolitik in den 1960ern und 1970ern, die eine hohe Konzentration von Einwanderern in sozial benachteiligten Außenbezirken konsequent vor-

angetrieben hat (vgl. Jazouli 1986; Dubet 1987; Dubet/Lapayronnie 1992; Gallissot/Boumaza/Clement 1994). Die immer wieder aufflammenden Ausschreitungen von jungen Franzosen mit Einwanderungshintergrund haben den engen Zusammenhang zwischen sozialem Ausschluss und räumlicher Wohnsituation noch einmal deutlich gemacht (vgl. *die tageszeitung*, 7.11.2005). Sehr viel eindeutiger als in Deutschland beklagten in Frankreich alle Interviewpartnerinnen die problematische soziale Lage in den Vororten und beschwerten sich über die verschiedenen Formen von Diskriminierung, die damit etwa in der Schule oder auf dem Arbeitsmarkt einhergingen. Eine dreißigjährige Frau aus einem Marseiller *banlieue* beispielsweise erzählte:

»Wir hatten Probleme in der Schule ... Es gab viele Barrieren. Wir hatten Probleme, es zu schaffen. Die Bedingungen, unter denen wir lernen müssen in einer Familie, die nicht genau weiß, was es heißt zu lernen, und mit Lehrern, die Barrieren aufstellen bei den Benotungen [...]. Wir werden diskriminiert, das ist die Realität. Es ist klar und eindeutig. Wir werden diskriminiert, und das wird immer noch praktiziert. Es gibt jetzt Berichte von Lehrern mit muslimischem Hintergrund, die im Schulrat sitzen und die mir unglaubliche Dinge erzählen, die ich fast nicht glauben kann [...]. Die reproduzieren immer noch genau dasselbe. Das hat sich nicht geändert.« (N., 30 Jahre, Leiterin der muslimischen Frauengruppe *Ouverture* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Zugleich scheint das Bewusstsein, auf verschiedenem Niveau benachteiligt zu sein, zu einem Vehikel für einen verstärkten Kampf um Erfolg unter beschwerten Bedingungen zu werden. Eine Frau aus Paris (B., 23 Jahre, Erzieherin, Besucherin der *Adda 'wa* Moschee, Paris) hob in diesen Zusammenhang besonders deutlich hervor: »Als Tochter von Einwanderern ist es überhaupt nicht klar, seinen Platz zu bekommen. Wir erleben Rassismus schon, wenn wir noch ganz jung sind, und das tut sehr weh. Es tut weh, aber gleichzeitig wird es auch zum Motor für Erfolg. Es zwingt uns dazu, erfolgreich zu sein. Das ist der Vorteil. Der Nachteil ist, dass es viel kaputt gemacht hat.«

Damit wird vor allem für den französischen Fall noch einmal eine dritte Dimension des Wertes deutlich, den die Frauen der Erziehung und Bildung beimessen. So verbinden sie damit auch eine materielle Komponente. Ihr Streben nach Bildung verdeutlicht den Versuch, einen besseren und gesicheren Lebensstandard zu haben als die Generation der Eltern. Dies geht klar über die symbolische Komponente einer Distanzierung von den Eltern hinaus, weil sie »ungebildet« sind.

Obwohl die Frauen zugleich mit großer Wertschätzung von den Bildungsmöglichkeiten in Frankreich sprachen, kontrastierten sie häufig die Ideale des französischen Bildungssystems mit der inegalitären Realität, mit der sie als Kinder von Einwanderern konfrontiert waren. Diese Erfahrungen

illustrieren Diskriminierungen auf einer Alltagsbasis. Vor allem liegen sie in eklatantem Widerspruch zum weitverbreiteten Versprechen, die französische Schule sei eine Stätte, die alle möglichen Formen von Differenz einzuschmelzen imstande sei und damit per se ein Ort der Gleichberechtigung. Die Diskurse der jungen Frauen zeigen ferner in entscheidendem Maße, dass das öffentlich artikulierte Ziel der Einschmelzung von religiösen und kulturellen Unterschieden zuweilen eher gegenteilige Effekte mit sich zu bringen scheint. Vor allem der Forderung nach einer Privatisierung des Religiösen in öffentlichen Räumen wie der Schule oder der Universität widersprechen die Frauen vehement – nicht nur auf symbolischer Ebene mit ihrem Kopftuch, sondern ebenso in Alltagssphären, in denen sie ihrer islamischen Lebensweise Ausdruck verleihen.

So wird deutlich, dass sich die befragten Musliminnen in Frankreich eher kritisch mit der französischen Politik allgemein und mit der Islampolitik im Besonderen auseinandersetzten. Dies steht in deutlichem Kontrast zur Interpretation der deutschen Frauen von Deutschland als »tolerantere« Gesellschaft. Die Frauen betonten häufig die »scheinheilige« Haltung der öffentlichen Meinung, die Frankreich als Land der Menschenrechte porträtierte, während Religionsfreiheit unterminiert und öffentliche Religiosität sanktioniert würde. Sie kritisierten den dominanten Diskurs wegen seiner Darstellung Frankreichs als liberale Gesellschaft und beanstandeten: »Wir sind frei, aber frei, das zu befolgen, was Frankreich uns vorgibt« (G., 29 Jahre, Krankenschwester, Schülerin bei *IMEM*, Marseille). Eine Frau, die zum Universitätsdirektor beordert und aufgefordert wurde, das Kopftuch abzulegen, konkretisierte:

»Ich fand das unglaublich, dass man an der Universität einberufen wird, weil man das Kopftuch trägt. Was bedeutet das? Sie sprechen über Bekehrungseifer an Universitäten oder an ... Also damals habe ich mir gesagt, es sollte da wirklich ein Wächter stehen und jemand, der ganz in schwarz gekleidet ist, oder jemand, der in Jeans ... Ich meine, jede Art von Kleidung kann uns mitteilen, wer wir sind, kann uns etwas über diese oder jene Zugehörigkeit sagen. Das war einfach nur eine andere Attacke, die gegen den Islam gerichtet war, gegen Muslime, eine weitere ...« (N., 30 Jahre, Leiterin der muslimischen Frauengruppe *Ouverture* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Trotz deutlicher Polarisierungsmechanismen verbindet sich das politische und zivile Bewusstsein der Frauen keineswegs mit dem Gedanken, das politische System ummodellieren oder einen »islamisierten Staat« anstreben zu wollen, wie es vor allem die Betonung der »politischen« Motivation des Kopftuchtragens oder die Rhetorik vom »Kommunitarismus« häufig unterstellt. Die Frauen äußerten an keiner Stelle ein Unbehagen gegenüber dem demokratischen System an sich. Vielmehr reduziert sich ihr politisches Bewusstsein und damit

möglicherweise auch der politische Charakter des Kopftuchs auf den Versuch, als Musliminnen aktiv am gesellschaftlichen Geschehen teilzunehmen und dabei bestimmte normative Prämissen, die häufig als gegeben betrachtet werden, in ein neues Licht zu rücken. Mit den rechtlichen und ethischen Normen der französischen Gesellschaft vertraut, fordern sie Teilhabe ein, indem sie auf Grundwerte und -prinzipien Frankreichs rekurrieren und diese zugleich umdeuten.

Dies bringt mich zum letzten und meines Erachtens interessantesten Aspekt des französischen Interviewmaterials. Während die Frauen in Deutschland eher selten auf Konzepte zurückgriffen, die im öffentlichen Religions- oder Islamdiskurs zirkulieren, bedienten sich die Frauen in Frankreich häufig französischer Schlüsselkonzepte, die für ihren Status als Musliminnen im französischen Kontext relevant sind:

»Wir sind in einem republikanischen Staat: Freiheit, Brüderlichkeit, Gleichheit! Es gab die Französische Revolution, und jeder kann tun, was er will. Nicht ich sage das, die Franzosen selbst sagen das. Na ja, oder man müsste die Verfassung ändern.« (Z., 34 Jahre, Sekretärin der *Islah*-Moschee, Marseille)

Das wichtigste Element der Umdeutungsstrategien ist dabei das Konzept der *laïcité*. So äußerten die jungen Musliminnen einerseits ihr Unbehagen über die Art und Weise, wie dieses Konzept in eine Waffe gegen öffentlich sichtbare Formen des Islam umgemünzt wurde. Andererseits redefinierten sie den Inhalt des Begriffs, um die Vereinbarkeit zwischen dem Islam und der *laïcité* zu illustrieren und im Namen französischer Prinzipien gleiche Rechte als Musliminnen einzufordern. Die Äußerung der eben zitierten vierunddreißigjährigen Marseillerin veranschaulicht die Kombination dieser beiden Aspekte deutlich:

»Ich finde, das Wort *laïcité* ist eine unglaubliche Scheinheiligkeit. Ich werde Ihnen erklären warum. Weil, laizistisch für wen? Laizistisch nur für Muslime, während die anderen Religionen ... Warum haben Muslime nicht das Recht auf Koranschulen, obwohl das gut wäre [...]. Und außerdem, aus der Perspektive der Leute von hier, in einem Land wie Frankreich, das immerhin ein Land der Menschenrechte ist ... Ich meine, wir sind ..., man muss mal darüber nachdenken. Laizistisch für die Juden, laizistisch auch für die Christen, oder? Für mich ist *laïcité* etwas Allgemeines. Es ist nicht nur für eine bestimmte Bevölkerungsgruppe gedacht.« (Ebd.)

Die Frauen artikulierten ihre Kritik am dominanten Gebrauch des laizistischen Prinzips auf zweifache Weise. Auf der einen Seite kritisierten sie, Frankreich neige wegen der starken Betonung der säkularen Kultur dazu, seine eigenen christlichen Ursprünge zu kaschieren und zu verneinen. Auf der

anderen Seite reklamierten sie die doppelten Standards, mit denen das Prinzip in Frankreich angewendet wird:

»Ich bin nicht gegen Prinzipien. Es ist wahr, dass die Franzosen schwierige Zeiten zwischen Katholiken und Protestanten erlebt haben. Ich gebe zu, dass das Kopftuch deshalb einige Leute etwas beängstigen könnte [...]. Aber wenn es vollkommen laizistisch wäre, warum gibt man dann bestimmte Dinge nicht auf? Freitags essen wir in der Mensa immer Fisch. Das ist was Religiöses. Warum sind an christlichen Feiertagen fünfzehn Tage frei, wenn das nichts Religiöses ist? Ich meine, es stimmt, dass man sich als laizistisch bezeichnet, aber es basiert trotzdem auf der christlichen Religion, was ja auch normal ist, weil es die dominante Religion in Frankreich war und es übrigens noch immer ist.« (K., 24 Jahre, Psychologiestudentin, aktiv bei *JMF* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Indem sie die »kulturelle Imprägnierung« (Habermas 1993: 181) des französischen Laizitätsbegriffs enthüllen, fordern die Frauen zugleich ein, dieses Konzept an die gegenwärtigen veränderten Bedingungen anzupassen. Die Frauen dehnen die Möglichkeiten der politischen Partizipation am öffentlichen Leben Frankreichs als sichtbare Musliminnen aus, indem sie sich zu den in der französischen Gesellschaft verankerten Normen bekennen und sie zugleich in ihrem Interesse, jedoch im verfügbaren Rahmen umdeuten. Dies verlagert zugleich die Begriffe der legitimen Grenzziehungen in der Öffentlichkeit, wie sie sich vor allem in der anhaltenden Ablehnung in weiten Teilen der französischen Gesellschaft gegenüber der aktiven Teilhabe von Kopftuch tragenden Frauen am öffentlichen Leben manifestiert.

Über ihre negative Einschätzung gegenüber der gängigen Handhabung des laizistischen Prinzips hinaus bieten die Frauen ihre eigene Interpretation von *laïcité* an, die in offenem Widerstreit mit der dominanten Version des öffentlichen Diskurses steht: »Und ... in den Texten heute, in den Gesetzestexten zur *laïcité* gibt es nichts, das es uns verbietet, das Kopftuch zu tragen. Also warum sprechen die nur die ganze Zeit über *laïcité*, *laïcité*, *laïcité*?« (K., 24 Jahre, Psychologiestudentin, aktiv bei *JMF*). Eine andere Frau äußerte ähnlich:

»Sie haben dieses Laizitätskonzept dramatisiert, sie haben das wirklich dramatisiert, weil Frankreich in der Vergangenheit diesen Kampf für die *laïcité* erlebt hat. Das hat aber überhaupt nichts zu tun mit den Kopftüchern. Das Kopftuch einer Schülerin, wo ist da die Beziehung? Für mich waren das Kopftuch und das Kreuz und die Kippa nur ein Vorwand, um mit dem Finger zu zeigen: ›Seht, diese Leute sind gefährlich. Wir wollen diese Leute nicht haben.« *Laïcité* war ein Vorwand, denn für mich ist, ganz im Gegenteil, ein laizistischer Staat ist was Gutes für uns, wir können ..., *laïcité* bedeutet Religionsfreiheit.« (N., 30 Jahre, Leiterin der muslimischen Frauengruppe *Ouverture* und Schülerin bei *IMEM*, Marseille)

Ähnlich wie der unterrepräsentierte Diskurs zur *laïcité* in der Kopftuchdebatte interpretierten die Frauen das Konzept als ein Prinzip, das die Pluralisierung religiöser Ausdrucksformen auch im öffentlichen Leben vorantreibt und nicht notwendigerweise eindämmt. Diese Politik der Umdeutung bezieht sich auf die dominante Version des Begriffs, die vor allem Muslime dazu auffordert, ihre religiösen Bezüge in der Öffentlichkeit zu verbergen, um zu »kulturneutralen« Bürgern zu werden. In dieser Politik tritt insbesondere eine Kritik an den asymmetrischen Effekten der Umsetzung des Laizitätsbegriffs und generell des abstrakten Universalismus hervor. So werden die Widersprüche verdeutlicht, die den Diskursen von Gleichheit und *laïcité* innewohnen. Beide repräsentieren in weiten Teilen unerfüllte Normen und dienen nicht selten als Instrumente der sozialen Kontrolle und hegemonialer Politik gegenüber Minderheiten, die Partizipation einfordern (vgl. Salvatore/Amir-Moazami 2002).

Im Gegensatz zu den Frauen, mit denen ich in Deutschland gesprochen habe, machten die Interviewten in Frankreich also keineswegs Anstalten, die Dinge so zu belassen, wie sie sind, sondern unterstrichen eher ihren Willen, ihre Kapazität und auch die Legitimität, für ihre Rechte einzutreten. Ihre Forderungen für mehr Repräsentation und für öffentliche Sichtbarkeit im Namen ihrer Zugehörigkeit zu Frankreich sollten daher in erster Linie als ein Ausdruck ihres Bewusstseins gedeutet werden, zumindest im rechtlichen Sinne, vollständige Mitglieder der französischen Gesellschaft zu sein: »Wir sind hier, wir bilden mehr als 20 % der Bevölkerung von Marseille. Das ist nicht länger eine Minderheit. Wenn man uns nicht sieht, muss man wirklich blind sein. Diejenigen, die uns nicht sehen, müssen blind sein.« (W., 33 Jahre, Erzieherin, Schülerin bei *MEM*, Marseille)

Was zum Abschluss dieses Kapitels noch einmal betont werden sollte, ist die Tatsache, dass diese Frauen ihre Forderungen nach Gleichheit und Mitbestimmung für Muslime im Namen von französischen Prinzipien artikulieren (insbesondere der *laïcité*) und weniger im Namen einer distinktiven religiösen Gemeinschaft. Dies ist auch so betonenswert, weil es zeigt, dass Muslime in Frankreich dominante Normen adoptiert haben, die gemeinhin gegen ihre Präsenz und Sichtbarkeit verwandt werden, während sie den Begriffsinhalten eine Wendung geben, die ihren Status als Muslime zu erhöhen verspricht. Ihr Rückgriff auf diese Prinzipien unterstreicht ihre Selbstwahrnehmung als integrale Mitglieder Frankreichs, die sich normative Prämissen aneignen und zugleich redefinieren, um ihren Platz in der Gesellschaft auszuhandeln. Diese Aneignung verhilft diesen jungen Musliminnen gewissermaßen, den dominanten Diskurs mit seinen eigenen Waffen anzugreifen. Dieser Standpunkt untergräbt sowohl die Hypothese einer »Integration« in die Regeln und Normen dominanter Lebensformen als auch das Bild eines islamisch motivierten sektiererischen Aktivismus. Ferner scheinen die Frauen mit ihrer Strategie der Umschreibung in Frankreich nicht allein zu sein. So beobachteten Paul Strat-

ham und Ruud Koopmans (2003: 30) in einer vergleichenden Untersuchung zu Partizipationseinforderungen von Muslimen in vier europäischen Ländern (Frankreich, Großbritannien, Deutschland und die Niederlande) mit Blick auf ihre französischen Daten »einige Beispiele dieser Art, bei denen die Anforderung [claim] das Prinzip der *laïcité* beteuert, dabei allerdings mehr Raum für die Äußerung von kulturellen Differenzen beansprucht und zugleich unterstreicht, dass es sich um einen Ausdruck von Kultur und nicht von Politik handelt«. Ich meine, dass es gerade diese Kapazität der jungen Generation ist, ihre Teilnahme als Muslime im Rahmen französischer Diskurstraditionen einzufordern, die die öffentliche Meinung irritiert.

Wenn man sich nun rückblickend das letzte Kapitel ansieht, so wird deutlich, dass es einen Unterschied zu machen scheint, als öffentlich sichtbarer Muslim in Frankreich oder in Deutschland zu leben. In Frankreich äußern die Frauen Unbehagen über den Assimilierungsdruck, verbunden mit der Suche nach Anerkennung als Musliminnen im Rahmen verfügbarer Normen und einer pluralistischen Lesart des Laizitätsprinzips. Sie versuchen, als vollständige Mitglieder der französischen Gesellschaft anerkannt zu werden, während der dominante Diskurs sie stets daran erinnert, dass sie nicht französisch genug sind, sofern sie nicht gewisse Dinge aufzugeben bereit sind, die ihnen heilig sind. Was aus diesem Spannungsverhältnis erwächst, ist eine Art Hassliebe zu Frankreich. Die Frauen kritisieren die französische Gesellschaft in vielerlei Hinsicht, während sie gleichsam ein ausgeprägtes und ausdrückliches Bewusstsein von Zugehörigkeit äußern.

Diese Ambivalenz dreht sich bei den deutschen Interviewpartnerinnen in der Tat um. Sie bringen ihre Wertschätzung für Deutschland zum Ausdruck und bestätigen zugleich offenkundig ihren Status als Außenseiter. Die Tatsache, dass Einwanderer in Deutschland nicht als vollständige Mitglieder der deutschen Gesellschaft anerkannt werden, bringt einen interessanten Doppelleffekt mit sich. Auf der einen Seite haben die Frauen die Wahrnehmung als Außenseiter internalisiert und sich in gewisser Weise damit arrangiert. Auf der anderen Seite scheint dieser Status ihnen gewisse Freiräume zu schaffen, um pluralistische Formen von Zugehörigkeit zum Ausdruck zu bringen und auf diese Weise ihre aktive Präsenz als Musliminnen in Deutschland zu erleichtern. In diesem Sinne kann der rechtlich bzw. nunmehr symbolische Status als »Ausländer« sowohl als Chance als auch als Barriere interpretiert werden. Während er offensichtlich den Übergang zur vollständigen Mitgliedschaft blockiert, indem er Muslime dazu anhält, »Türken« zu bleiben, übt er nicht im selben Maße Anpassungsdruck aus wie in Frankreich. Diese Unterschiede zeigen noch einmal, dass ein Blick allein auf rechtliche Aspekte verschiedener Staatsbürgerschaftstraditionen und -gesetze zu begrenzt wäre, wenn man den Fokus nicht ausdehnt und untersucht, wie sich diese Traditionen in spezifische Diskurse über Andersartigkeit übersetzen.

Insofern war es notwendig, im Verlauf der Analyse die Einwirkungen zu berücksichtigen, die öffentliche Diskurse auf das Selbstverständnis dieser und anderer junger Muslime in beiden Ländern haben, wenngleich die Effekte sicherlich komplex und nicht ohne Weiteres kausal zu deuten sind. Betrachtet man rückblickend die Korrelation zwischen Diskurs und Macht, so wird klar, dass dieses Verhältnis in beiden Ländern alles andere als eindeutig oder linear ist. An einigen Stellen wurde sogar ersichtlich, dass die dominanten Diskurse und die unausgewogenen Machtverhältnisse, die sie jeweils reflektieren und manifestieren, in beiden Ländern zu einem wichtigen Element werden, die Handlungskapazitäten der Frauen zu erhöhen. Demnach könnte man die Diskurse der Frauen sogar als einen Ausdruck von »Subjektivation« im Sinne Michel Foucaults (1999) und Judith Butlers (2001) deuten. Kurz gefasst geht es dabei um den Zusammenhang von Macht und Subjekt. Inspiriert von Foucault hat vor allem Butler aufgezeigt, dass Macht nicht allein als repressives Element auf die Entwicklung des Subjekts einwirkt und es zwangsläufig allein zur Unterordnung zwingt. Vielmehr betont sie, wie Macht auch zum Motor der Subjektwerdung werden kann. Foucaults Begriff der »Subjektivation« macht diesen doppelsinnigen Prozess aus Unterwerfung und Subjektwerdung besonders deutlich.

Auf diese Weise interpretiert, zeigen die Geschichten der Frauen tatsächlich, dass die unausgewogenen Machtverhältnisse, denen Muslime in Europa notgedrungen ausgeliefert sind, nicht kausal und einseitig einen Hinderungsgrund darstellen, aktiv teilhabende Mitglieder der Gesellschaft zu werden, sondern teilweise sogar ganz entgegengesetzte Wirkungen haben können. Diese Frauen sind zweifellos einer ganzen Reihe von – streckenweise widersprüchlichen – Diskursen und Machtmechanismen unterworfen. Sie sind den ausschließenden öffentlichen Diskursen und den Restriktionen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, vor allem im Familienmilieu ausgesetzt, die ihre Teilhabe am öffentlichen Geschehen ebenfalls einschränken. Zugleich wurde aber deutlich, dass diese dominanten Machtstrukturen, zumindest teilweise, auch den Ausgangspunkt bilden können, um zu selbstbewussten und vor allem reflexiven Subjekten zu werden. Zugleich wurde auch deutlich, dass sich diese Prozesse der Subjektformierung in der Auseinandersetzung mit Machtmechanismen in Frankreich anders zu gestalten scheinen als in Deutschland. Während es in Frankreich ein bewusster Widerstand gegen dominante Diskurse ist, der Selbstbewusstsein produziert, scheint es in Deutschland eher eine positive Besetzung des kulturell definierten Außenseiterstatus zu sein, die zur Quelle von Agentenschaft wird.

## Redefinitionen muslimischer Traditionen in Deutschland und Frankreich

Wie die vorangegangene Analyse gezeigt hat, legen die Diskurse der Kopftuch tragenden Frauen in Deutschland und Frankreich keinen linearen oder vorgefertigten Begriff ihres Selbstverständnisses als Muslime in mehrheitlich nicht-islamischen Kontexten offen. Die Diskurse sind stattdessen komplex und keineswegs frei von Zwiespalt, teilweise auch Widerspruch. Zugleich scheinen sie sozial effizient zu sein und offenbaren Anzeichen von eigenständiger Handlungskapazität, anstatt nur Reaktionen auf soziale Zwänge zu sein. Die Frauen hinterfragen deutlich dominante Bilder von Kopftuch tragenden Musliminnen als unterdrückte, passive Andere oder als Marionetten islamistischer Zirkel. Ihr konsistenter Rückgriff auf den Islam lässt auch Zweifel an der geläufigen Behauptung aufkommen, dass sich die Quellen dieser sozialen Handlungskapazitäten allein aus der Interaktion mit den »emanzipatorischen« Errungenschaften der »Aufnahmegesellschaften« speisen.

Trotz gewisser Ambivalenzen, die in ihren Diskursen auftreten, würde ich dennoch nicht behaupten, dass die Frauen schlicht den »einfachsten« Weg gehen und sich nur pragmatisch der Quellen des Islam bedienen und dabei selektieren, was davon in ihren Lebenskontext passt und was nicht, wie es z.B. in den Begriffen wie »bricolage« oder »Patchwork-Identität« anklingt (Khosrokhavar 1997a). Die Probleme und Dilemmas, denen die jungen Frauen begegnen und die Lösungen, die sie dafür anbieten, können nicht einfach im Sinne eines utilitaristischen Gebrauchs des Islam und einer Einebnung islamischer Traditionen in den normativen Rahmen der deutschen bzw. französischen Gesellschaft gelesen werden. Sehr viel eher scheint der Islam zu der Hauptquelle eines mühsamen Versuchs zu werden, existenzfähige Subjekte in einem Umfeld zu werden, das von Spannungen zwischen verschiedenen Traditionen gekennzeichnet ist. In meinen Augen sind die widersprüchlichen Momente in den Selbstbeschreibungen der Frauen Bestandteil ihrer Verankerung in übermittelte Traditionen, die sie zugleich auf der Basis ihrer »wahren« bzw. »korrekten« Version vom Islam umschreiben, ohne dabei das Bewusstsein aktiver Teilhabe am gesellschaftlichen Geschehen zu opfern. Trotz aller Widersprüche scheint es, dass die jungen Frauen dennoch nach Kohärenz suchen und dabei den Islam zugleich neu aufbauen, um ihn für ihre Lebenskonzeptionen tauglich zu machen, anstatt das theologische und konzeptuelle Rüstzeug islamischer Traditionen schrittweise zu verwerfen.

Ein Hinweis, der diese Behauptungen bestätigt, ist der konsequente Rückgriff der Frauen auf den Islam und ihr Versuch, die heiligen Texte zu ergründen – obgleich die Quellen, die die Interpretationen dieser Texte beeinflussen, sicherlich komplex sind und die Kapazitäten des Ergründens entsprechend des Hintergrunds und Wissens variieren. Der Islam wird zu einer allumfassenden

Bezugsquelle, die das tägliche Leben strukturiert und zugleich eine Distanzierung von dem Stereotyp des vollständig Anderen ermöglicht.

Ein weiterer Hinweis sind die zahlreichen Analogien der Diskurse dieser jungen Frauen zu anderen sozial-historischen Kontexten, auf die ich aufmerksam gemacht habe. An entscheidenden Stellen offenbaren die Diskurse der jungen Frauen deutliche Ähnlichkeiten zu muslimischen Diskursen in anderen soziokulturellen (mehrheitlich islamischen) Kontexten, in denen ähnliche Fragen (wie Mutterschaft, weibliche Bildung, Teilnahme von Frauen am öffentlichen Leben etc.) im Laufe der vergangenen zweihundert Jahre diskutiert wurden. Vor allem das Eintreten für weibliche Bildung von islamischen Reformbewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert unterstützt mein Argument einer internen Logik von Interventionen innerhalb der Tradition, die eine von Selbstdisziplinierung gekennzeichnete Reflexion und Regulierung erzeugt. Diese unterschiedlichen Kontexte, obgleich sie in Zeit und Raum vollständig voneinander abweichen, können auch insofern verglichen werden, als die Intervention und Dominanz anderer Traditionen den Grad der Reflexivität und das Potenzial zur Selbstreform zu erhöhen scheint, wie auch immer die konkreten Konsequenzen dieser Bemühungen aussehen mögen. Diese Parallelen zu verschiedenen anderen Kontexten, Räumen und Zeiten, auf die ich im Rahmen dieser Abhandlung leider nur unzureichend hinweisen konnte, die aber eine genauere Untersuchung lohnenswert machen, weisen auf eine Kontinuität muslimischer Traditionen auch in mehrheitlich nicht-muslimischen Kontexten hin oder besser auf eine Kontinuität der Reformbestrebungen dieser Traditionen. Dies relativiert deutlich das geläufige Argument, dass Ideen und Ideale für Transformationen des Islam allein aus der Interaktion mit säkularisierten westlichen Öffentlichkeiten resultieren und daher früher oder später zu einer Adaption »westlicher« Normen führen würden.

Die Tatsache, in sozialen Kontexten zu leben, in denen der Islam einen Minderheitsstatus einnimmt und in denen Muslime mit Ausschlussmechanismen konfrontiert sind, erhöht zweifellos Reformambitionen, nicht zuletzt weil es in diesen Kontexten möglich und notwendig ist, zu den Quellen zurückzukehren, weil es keine etablierten religiösen Autoritäten gibt, um der religiösen Tradition einen Sinn zu verleihen, in die man hineingeboren wurde. Diese Prozesse der internen Redefinitionen muslimischer Traditionen, die ich in dieser Studie allein auf einer sehr informellen und eher vordiskursiven Ebene beleuchten konnte, lassen sich ebenso in anderen Bereichen finden, so etwa im Rahmen des Vereinslebens, in das junge Muslime zunehmend stark involviert sind (siehe z.B. Frégosi 2002; Schiffauer 2004). Entsprechend sind auch im etablierten islamischen Milieu in beiden Ländern engmaschige Familienstrukturen und brauchtumsorientierte Islamversionen mit intellektualisierten und auch lokal verankerten Deutungsvarianten konfrontiert, die häufig mit dem Label »authentisch« versehen sind. Diese Authentizitätspolitik lassen

traditionelle Autoritätsquellen (seien es elterliche oder religiöse Autoritätsvarianten) zweifellos brüchig werden, zumindest stellen sie sie vor deutliche Herausforderungen, insofern als der Ort des »wahren«, »richtigen« Islam und die Identität jener, denen es erlaubt ist, in seinem Namen zu sprechen, zunehmend schwer zu fassen sind. Diese Entwicklungen tilgen gewiss nicht notgedrungen die Macht etablierter religiöser Autoritäten, doch sie diversifizieren sie und unterziehen sie stärkeren Legitimierungsprüfungen und sozialen Kontrollen.

