

Einleitung

Das islamische Kopftuch als diskursives Feld

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

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

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

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

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

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

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

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

Positionierung im Forschungsfeld: Islam in Europa

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

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

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

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

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

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

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

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

Diskursanalytische Überlegungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das Kopftuch junger Musliminnen als Symbol für »lebendige Traditionen«

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Die vergleichende Perspektive

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

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

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

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

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

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

Kapitelübersicht

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

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

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

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

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

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

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

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

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

