

FRANZÖSISCHE MUSLIMAS – GLAUBENS BIOGRAPHIEN VON STUDENTINNEN MIT KOPFTUCH

Nancy Venel

Spätestens seit der »Kopftuchaffaire« von 1989 ist in Frankreich das Kopftuch zum Symbol der Bedrohung der laizistischen Werte und der Republik geworden. Auf der anderen Seite wird das Kopftuch von muslimischen Studentinnen als Ausdruck einer Identität instrumentalisiert, die sowohl muslimisch als auch französisch ist. Der junge weibliche Islam erweist sich als Option, sich zwischen den Erwartungen der Familie einerseits und gesellschaftlicher Umwelt andererseits zu situieren. Es handelt sich dabei um einen »französischen Islam«, der sich nicht aus der ethnischen Herkunft, sondern aus der Positionierung in der französischen Gesellschaft ergibt. Er konstituiert sich aus Erfahrungen von Rassismus und Differenz, aber auch von Autonomie und Anerkennung und schlägt eine Brücke, die das scheinbar Unvereinbare zweier Wertesysteme vereinbar werden lässt.

Die Einwanderungsproblematik wird in der öffentlichen Meinung Frankreichs vielfach auf das Fundamentalismusproblem reduziert. Gleichzeitig aber gibt es die Forderung nach der öffentlichen Anerkennung des Islam. In diesem Zusammenhang schlug 1989 – zeitgleich mit den Festlichkeiten zur Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution – die von den Medien aufgegriffene »Kopftuchaffäre« in den Schulen wie eine Bombe ein. Das Ereignis erschütterte die Republik, die sich in ihren Fundamenten bzw. in den Werten, die diese konstituieren, in Frage gestellt sah.

CHRONOLOGIE DER »KOPFTUCHAFFÄRE«

Anfang Oktober 1989 wurden in der Stadt Creil drei muslimische Schülerinnen von ihrem Gymnasium verwiesen, weil sie es ablehnten, ihr Kopftuch abzulegen. Dieser lokale Konflikt wurde von den Medien auf-

gegriffen und in polemischer Weise behandelt. Zudem wurden ähnliche Konflikte in anderen Schulen aufgedeckt. So wurde das Kopftuch zum Gegenstand einer erregten Debatte. Neben den großen nationalen Zeitungen bezogen auch christliche und muslimische Verantwortungsträger Stellung. Die – auch unter den Muslimen – konträren Positionen liefen quer durch alle Lager und trugen kaum zur Klärung der Diskussion bei, sondern verstärkten die Verwirrung. Die französischen Intellektuellen, die sich Ende Oktober in die Debatte einmischten, und Presseartikel, die in grundsätzlicher Form den Laizismus thematisierten, machten aus der »Kopftuchaffäre« eine grundsätzliche Auseinandersetzung über die französische Gesellschaft.

Die Politiker enthielten sich zunächst einmal der Diskussion. Wenn sie sich äußerten, formulierten ihre Positionen nicht parteipolitisch, sondern als individuelle Meinung, wodurch die Uneinigkeit auch innerhalb der Lager um so deutlicher zutage trat.¹ Der damalige Erziehungsminister Lionel Jospin versuchte die Debatte zu beruhigen, indem er den Staatsrat (*Conseil d'Etat*) anrief. Diese verfassungsgarantierende Instanz schloß sich in ihrer Erklärung vom 27. November 1989 der Position Jospins an: Allein das Tragen eines Kopftuches dürfe keinen Verweis von der Schule nach sich ziehen. Seitdem ist es die Aufgabe jeder einzelnen Schule, den Konflikt um das Kopftuch von Fall zu Fall zu regeln. Trotz heftiger Gegenreaktionen der Laizisten beruhigte sich die Diskussion in den folgenden Jahren. Im Herbst 1994, unter der Regierung Eduard Balladurs, brach der Konflikt jedoch erneut auf. Auslöser waren die als »Rundschreiben Bayrou« bekannt gewordenen administrativen Verfügungen des amtierenden Erziehungsministers François Bayrou, durch die das Kopftuch endgültig aus der Schule verbannt werden sollte.

Wie ist dieses Wiederaufleben der Polemik zu verstehen? Es gab zwar einige, aber sich ständig ändernde Zahlen, die seit dem Schulbeginn im September zirkulierten: So sollte es laut eines Berichtes des Verfassungsschutzes (*Renseignements généraux*) angeblich zwischen 10.000 und 15.000 Mädchen geben, die das Kopftuch tragen (vgl. *L'Événement du Jeudi* sowie *L'Express*, beide vom 17. Oktober 1994). Eine Umfrage des Erziehungsministeriums in den Schulbezirken verwies auf 2.000 kopftuchtragende Mädchen, die sich in den Akademedistrikten von Lille, Versailles und Straßburg konzentrieren würden. Die Situation in Algerien und der blutige Terrorismus in diesem Land scheinen ihren Teil dazu beigetragen zu haben, daß die »Kopftuchaffäre« wieder auflebte. Man kann im Vergleich zu 1989 geradezu von einer Eskalation der Leiden-

schaftlichkeit in der Debatte sprechen, die sich auf das Motto zuspitzte, die Schule der Republik sei in Gefahr! Die Medien dramatisierten die Fakten und meldeten ein beunruhigendes Ansteigen der Zahl der Kopftücher in den schulischen Einrichtungen. Die Titelüberschriften der Tages- und Wochenzeitungen waren deutlich: »Die islamistische Krake« (La Vie, 22. September 1994), »Die islamistische Welle in Frankreich« (L'Événement du Jeudi, 22. Oktober 1994), »Das Kopftuch, die Verschwörung, wie die Islamisten uns infiltrieren« (L'Express, 17. November 1994). Die zur Illustration der Berichterstattung ausgewählten Fotos zeigten junge Mädchen im Tschador, der sich jedoch gravierend von dem Kopftuch, das in den Vorstädten getragen wird, unterscheidet. Die Situation in Algerien und die Furcht vor ethnischem Kommunitarismus schürten ein Klima der Angst in der französischen Öffentlichkeit. Das Kopftuch erhielt somit eine »vorkonstruierte Bedeutung« (vgl. Gaspard/Khosrokhavar 1995: 34), indem es entweder als Zeichen einer islamistischen Provokation oder als Symbol der Verdummung und Unterwerfung der Frau unter den Mann thematisiert wurde.

DAS KOPFTUCH ODER DIE KOPFTÜCHER? DIE VERSCHIEDENEN BEDEUTUNGEN DES KOPFTUCHES IN FRANKREICH

Die Studien über den Islam in Frankreich sind zahlreich, behandeln aber vornehmlich die Strategien der Organisationen bzw. die verschiedenen Dimensionen islamischer Mobilisierung. Die Literatur, die das Kopftuch als solches thematisiert, ist verhältnismäßig begrenzt (vor allem Gaspard/Khosrokhavar 1995; Khosrokhavar 1997; Marongiu 1996).

Françoise Gaspard und Farhad Khosrokhavar verweisen in ihrer Untersuchung über die soziale Realität des Kopftuches in Frankreich auf die Komplexität des Phänomens, indem sie die Pluralität der Bedeutungen des Kopftuches aufzeigen. Sie unterscheiden folgende Typen: das traditionelle Kopftuch der Mütter der ersten Generation, die mit der Herkunftsidentität verbunden bleiben wollen; das Kopftuch, das aufgrund elterlichen Drucks getragen wird; dann das vorübergehende Kopftuchtragen, das nach Meinung der Autoren durch einen Kompromiß charakterisiert ist, weil die Mädchen ihren Eltern gefallen wollen und gleichzeitig zwei Pole ihrer Identität miteinander verknüpfen.² Hervorgehoben wird insbesondere die Bedeutung des Kopftuches, das von akkulturali-

sierten Mädchen getragen wird: In einer Gesellschaft, die ihre Werte verliert, erfinden diese den Islam neu, bearbeiten ihn und reaktualisieren ihn in einer Form, die sowohl von der Tradition als auch vom militanten Islamismus zu unterscheiden ist. Die Trägerinnen sind im allgemeinen junge Frauen am Ende ihrer Pubertät.

Die beiden Soziologen beobachten ein typisch französisches Kopftuch, das sich fundamental von den Kopfbedeckungen in den muslimischen Ländern unterscheidet. Es handelt sich also um eine der Erscheinungsformen des französischen Islam, der vom »transplantierten Islam der Eltern« zu differenzieren ist.

TREFFEN MIT JUNGEN MUSLIMAS IM STUDENTISCHEN MILIEU

An diese Forschungsarbeiten zum jugendlichen weiblichen Islam in Frankreich knüpft eine von mir durchgeführte Untersuchung an, die sich mit der öffentlichen Repräsentation junger Frauen, mit der Form, in der sie ihre Religion begreifen, sowie mit der Art und Weise befaßt, in der sie die Religion leben. Meine Hypothese ist folgende: Die Religion wird in ihrem spezifischen Fall und im französischen Kontext zu einem Mittel, sich eine Identität zu geben, d.h., sich von den anderen zu unterscheiden und sich als Persönlichkeit zu behaupten, indem Orientierungspunkte und ein Prinzip für die eigene Entwicklung in der Gesellschaft eingeführt werden.

Im Rahmen dieser Untersuchung steht das Thema »Kopftuch« in einem Zusammenhang, wo es bislang am wenigsten konflikträchtig war: im studentischen Milieu. Die Universität als offener Raum für Wissenserwerb und Freiheit unterliegt nicht denselben Anforderungen wie die laizistische republikanische Schule. Die Studentinnen sind volljährig und haben ihr Studium wohlüberlegt begonnen. Der Verdacht, daß die jungen Frauen das Kopftuch aufgrund von familiärem Druck tragen, ist im universitären Kontext im allgemeinen weniger stark ausgeprägt. Außerdem widerlegt der Fall der muslimischen Studentinnen die weitverbreitete Meinung, das Kopftuch sei Ausdruck für soziale Ausgrenzung – in dieser Hinsicht sind die studierenden jungen Frauen ein gutes Beispiel für das Auseinandergehen der sozialen Realität und der Bilder, die über das Kopftuch verbreitet sind.

Zentrale Fragestellungen der Untersuchung betrafen die Ursachen für

das religiöse Bedürfnis der jungen Frauen, die Gründe, die zu einer öffentlichen Präsentation der religiösen Zugehörigkeit führen, sowie die bewußten oder unbewußten Folgen des Kopftuchtragens. Das studentische Milieu ist bislang bestenfalls nur am Rande behandelt worden (z.B. Khosrokhavar 1997), während die meisten Arbeiten sich mit dem Kopftuch in der Schule beschäftigen, so daß diese spezifische Situation die Analyse geformt hat (vgl. »Derrière le foulard«, *Le Débat* 58/1990; »Laïcité, diversité«, *Hommes et Migrations* 1129-1130/1990; Césari 1994; Altschull 1995).

Das empirische Material meiner Studie bezieht sich auf junge Frauen zwischen 18 und 24 Jahren. Von den zwölf befragten Frauen sind zwei Drittel marokkanischer, ein Drittel algerischer Abstammung. Mehrheitlich gehören sie zur zweiten Einwanderergeneration. Sie studieren an verschiedenen geisteswissenschaftlichen Fakultäten (Literatur, Psychologie, Soziologie, Philosophie, Geschichte) sowie im Bereich Wirtschafts- und Sozialverwaltung. Die meisten stammen aus Familien, in denen sich die Eltern als praktizierende Muslime verstehen. In einem Fall können die Eltern als militant islamisch³ bezeichnet werden. Die angewendete Untersuchungsmethode bestand aus einer Kombination verschiedener Interviewformen. Mit Hilfe des flexiblen Bezugsrahmens und einer Serie präziser Fragen sollten die Ausgangshypothesen validiert und den Interviewten Orientierungspunkte gegeben werden.

Die Auswertung der Interviews eröffnet verschiedene Perspektiven, das Tragen des Kopftuches durch die jungen Frauen zu analysieren. Drei unterschiedliche, jedoch stark miteinander verflochtene Dimensionen werden deutlich: die symbolische Bedeutung des Kopftuches; seine Instrumentalisierung durch die Trägerin; seine Eigenschaft als »Identitätsmarker«. Es handelt sich in jedem Fall um eine Stellungnahme sowohl zur französischen Gesellschaft als auch zur eigenen Familie. Sichtbar wird ein Feld bewußter oder unbewußter Strategien, in denen das Kopftuch eine wichtige Rolle spielt. Ich werde im folgenden verschiedene Schemata hervorheben, die nicht als einander ausschließend zu verstehen sind. Für einige Frauen können sowohl die einen als auch die anderen zutreffen.

EINE EIGENE PERSÖNLICHKEIT IN DER FAMILIE

Der Islam scheint es den jungen Frauen zu ermöglichen, sich eine Individualität zu erarbeiten, d.h., einen Platz in der sozialen Welt durch eine Strategie der Differenzierung und Identifizierung zu finden. Verschiedene Gründe führen dazu, durch das Kopftuchtragen den Glauben nach außen sichtbar machen zu wollen. Dabei wird das Kopftuch instrumentalisiert, um die Handlungsspielräume in der Familie zu erweitern und sich Vorteile zu sichern, selbst wenn diese Strategie nicht unbedingt bewußt eingesetzt wird und eine Reaktion auf eine problematische Situation darstellt.

Eine identitätsstiftende Strategie

Zunächst einmal müssen sich die jungen Frauen innerhalb der Familie einen Platz schaffen. Während der Pubertät müssen sie ihre eigene Identität gegenüber den Eltern und der elterlichen Erziehung bekräftigen. Die größte Schwierigkeit, mit der die Jugendlichen der zweiten Generation der Einwanderer konfrontiert sind, besteht in dem Kontrast zwischen dem, was sie in der Familie, und dem, was sie alltäglich außerhalb der Familie in der Schule, auf der Straße, im Fernsehen etc. erleben. Sie sind einem doppelten Einfluß ausgesetzt: dem der Eltern mit ihren kulturellen Werten und dem der gesellschaftlichen Umgebung. Der Gegensatz der beiden Wertssysteme führt zwangsläufig zu Verweigerungen, Mißverständnissen und dem Gefühl von Ungerechtigkeit, vor allem während der Pubertät. Alle diese Aspekte kamen in den Interviews mit den jungen Frauen zum Vorschein. Die Forderungen der Eltern werden um so mehr als unverständlich oder absurd erlebt, je unfähiger die Eltern sind, die Gründe für ihr Verhalten zu erklären (vgl. Minces 1986).

Vincent de Gauléjac (1987) erklärt die Folgen dieser Widersprüche mit dem Begriff der »Klassenneurose«. Er versteht darunter auf einer psychologischen Ebene »einen Konflikt, der in der versuchten Artikulation der eigenen Geschichte, der Familiengeschichte und der sozialen Geschichte eines Individuums aufbricht«. Die Jugendlichen, die einem doppelten Bezugsrahmen mit sich widersprechenden Elementen ausgesetzt sind, können ein Unbehagen, ein latentes Schuldgefühl entwickeln. Auch Themen wie Verrat und Verleugnung werden häufig angesprochen. Die jungen Leute müssen sich mit einer Reihe von paradoxen Einflüssen auseinandersetzen, die sich auch im folgenden Zitat wiederfinden: »Werde ein verantwortlicher Mensch in der Gesellschaft, in der Du lebst ... Du

mußt den Traditionen Deiner Vorfahren und Deines Landes treu bleiben.« Die Kluft zwischen den beiden Wertsystemen wird je nach Intensität und Sensibilität des Jugendlichen unterschiedlich erlebt, bleibt aber in jedem Fall ein Katalysator für zukünftiges Verhalten.

Meine Studie hat gezeigt, daß sich die Identität der jungen Frauen in Etappen, und nicht exklusiv durch eine Akzeptanz der elterlichen Kultur, durch eine Verweigerung oder durch ein Aushandeln zwischen den beiden Wertsystemen, herausbildet. Die Identität ist vielmehr das Ergebnis eines ständigen Hin und Her zwischen einem Anerkennungsstreben bzw. Assimilationsstrategien und Nachahmungen bzw. Konformismus. Mit anderen Worten: Es geht um den Wunsch, der Entfremdung zu entgehen. Man will sich der Unterwerfung unter den anderen, die dem eigenen Verständnis nach darauf beruht, sich selbst zu negieren, entziehen. Daher versuchen die jungen Frauen, eine Individualität bzw. eine persönliche Spezifik zu entwickeln (Lipiansky 1997). Die Identität ist das Resultat einer permanenten Wechselwirkung zwischen Identifikation, Ablehnung, Annahme und Kritik. Jeder Selbstbestätigungsprozeß vollzieht sich in der Beziehung zum »anderen«. Es scheint, daß das Kopftuch für die jungen Frauen die Funktion einnimmt, sich gegenüber den Eltern und der französischen Gesellschaft zu positionieren. Mit anderen Worten: Es ist ein Teil einer Differenzierungs- und Identifizierungsstrategie zugleich. Die junge Frau eignet sich auf diese Weise die Werte der französischen Gesellschaft sowie die der muslimischen Gemeinschaft an. Sie konstruiert dann ihre Persönlichkeit je nach Situation und je nach den an sie gestellten Erwartungen, indem sie aus diesen Werten auswählt, was ihr wichtig erscheint. Dabei ist hervorzuheben, daß es sich immer um individuelle Strategien innerhalb der Familie handelt. Die jungen Mädchen, die sich für das Kopftuchtragen entscheiden, sind häufig damit die einzigen unter ihren Geschwistern.

Diese jungen Frauen halten sich an ein Referenzsystem, das durch ihre Herkunftskultur geprägt ist. Der Islam stellt dabei eine Basis für die Annäherung an die Eltern dar. Hinsichtlich der Normen und der Vorstellungen über Sexualität folgen die jungen Frauen peinlich genau den Vorschriften des Islam und verinnerlichen das Differenzierungssystem zwischen dem Reinen und Unreinen. Sie trinken keinen Alkohol, nehmen keine Drogen, rauchen nicht, essen ausschließlich das, was als *halal* gilt, und verurteilen sowohl den Hedonismus als auch den modernen Individualismus. Ihrer Kultur und ihrer Religion entsprechend lehnen sie die Nähe zum anderen Geschlecht ab.

Wenn die jungen Frauen auch aktiv am sozialen Leben außerhalb der Familie teilnehmen wollen, so vernachlässigen sie dennoch nicht ihre Rolle innerhalb der Familie. Sie sind sich bewußt, daß ihre wichtigste Aufgabe als Muslima durch die Familie bestimmt ist.

Gleichzeitig ist das Verhalten dieser in Frankreich geborenen und sozialisierten jungen Frauen durch einen westlichen Lebensstil geprägt. Sie treten bewußt für die Rechte der Frauen ein, ohne die Regeln des Islam überschreiten zu wollen. In dem Bewußtsein, als Persönlichkeit anerkannt werden zu wollen, fordern sie das Recht, am öffentlichen Leben teilzunehmen und ihr Leben nach ihren Vorstellungen zu organisieren. Hier wird deutlich, wie sehr die befragten Frauen feministische Werte verinnerlicht haben. Sie wollen ihr Leben nicht auf die familiäre Sphäre reduzieren. Auch wenn das Berufsleben nicht die wichtigste Rolle in ihren Zukunftsvorstellungen einnimmt, so erhoffen sich doch alle ein ausgefülltes soziales Leben. Dies kann sich im Beruf, aber auch in Vereinen und ähnlichen sozialen Zusammenhängen abspielen. Was die Frage der Eheschließung angeht, so sind auch hier ganz spezifische Vorstellungen auszumachen, die sich von den traditionellen Auffassungen weit entfernt haben. Die jungen Frauen wollen ihre Rechte als selbstverantwortliche Persönlichkeit auch im Zusammenhang mit der Eheschließung verwirklicht sehen, die sie als ihre eigene Entscheidung auffassen. Auch wenn alle sich nur vorstellen können, einen Muslim zu heiraten, wie es der Islam vorschreibt, so ist ihnen die kulturelle bzw. nationale Herkunft des Ehemanns zweitrangig. In dieser Hinsicht sind sie bereit, einen Konflikt mit ihren Eltern einzugehen. Genau dasselbe gilt für die Polygamie, deren Legitimität zwar nicht absolut bestritten (das würde das Wort Gottes in Frage stellen), aber auf extreme Situationen begrenzt wird (Krieg, demographische Probleme und ähnliches). Die Antworten der jungen Frauen sind das Ergebnis einer Lektüre des Korans, der mit den Augen von im Westen sozialisierten Menschen gelesen worden ist. Die Identifikation mit den Werten der westlichen Welt wird gerade durch den Islam begründet. Sowohl ihre Forderungen nach der freien Wahl des Ehemanns, nach einem Berufsleben sowie nach gesellschaftlichen Aktivitäten als auch ihr Zurückweisen der Hausfrauenrolle beruhen nach der Meinung meiner Gesprächspartnerinnen auf den Rechten, die ihnen durch die islamische Offenbarung zugesprochen worden sind. In dieser Hinsicht ist ihre Identität das Ergebnis eines Prozesses, der sich in einem Zwischenraum herausgebildet hat. Die Studentinnen fordern ihre Eman-

zipation im Namen des Islam und stützen sich auf die Religion, um ihre Rechte durchzusetzen:

Die junge Frau fordert eine islamistische Identität und lehnt gerade im Namen des Islam die orthodoxe, traditionelle Religion, die sie auf eine Hausfrau reduziert, ab (Khosrokhavar 1997: 125).

Erhalt der familiären Einheit

In einigen Veröffentlichungen (z.B. Khosrokhavar 1997) wird hervorgehoben, daß die kopftuchtragenden Mädchen einen »mißratenen« Bruder haben, d.h. einen Bruder, der sich von der elterlichen Erziehung und den hier vermittelten Normen entfernt hat. Khosrokhavar schlußfolgert daraus:

Je mehr die Jungen sich von den elterlichen Tabus befreien, um so mehr werden die Mädchen zu Geiseln für das mythische Bild der fiktiven Familieneinheit. Das Entweichen der Jungen muß durch ein Plus an Keuschheit und Reinheit der Mädchen ausgeglichen werden (Khosrokhavar 1997: 120).

Diese Hypothese läßt sich auf meine Forschungsarbeiten insofern übertragen, als daß die Studentinnen, die einen oder mehrere Brüder mit abweichendem, schwierigem oder respektlosem Verhalten haben, sich besonders für die Familie verantwortlich fühlen. Sie versuchen das Bild der Familie durch ihren religiösen Eifer zu retten. Die Überinvestition in die Religion soll die Verzweiflung der Eltern kompensieren. Ihre religiöse Identifikation soll als Vorbild, ja als moralische Autorität dort dienen, wo die Eltern von ihrer Aufgabe zurückgetreten sind. Das kann dazu führen, daß sie ihre Brüder überwachen, ihnen bei den Schulaufgaben helfen, sie zu motivieren versuchen oder auch bestrafen, wenn es nötig ist. In Stadtvierteln mit hoher Konzentration eingewanderter Bevölkerungsgruppen (z.B. im Süden Lilles), wo die Nachbarschaft von großer Bedeutung ist, kann der religiöse Eifer einer Tochter außerdem das Entstehen von Gerüchten verhindern. Der Islam funktioniert in diesem Zusammenhang als eine Regulation des sozialen Verhaltens. Die Religion legt die Orientierungspunkte innerhalb der Gesellschaft fest und gibt dem einzelnen normativen Halt. Innerhalb der Familie konstituieren sich die jungen Frauen als »moralisches Gewissen« und versuchen, ihre Brüder auf den rechten Weg zu bringen.

Die elterliche Autorität umgehen

Drei der zwölf befragten Studentinnen sind die Ältesten unter den Geschwistern. In sechs Fällen handelt es sich um die Älteste unter den Schwestern. Man kann vermuten, daß ein bewußtes oder unbewußtes Motiv für das Kopftuchtragen in dieser familiären Situierung liegt, in der sich das Problem von Freiheit und Autonomie in besonderer Weise stellt. Die jungen Frauen befreien sich mit dem Kopftuch von Verdächtigungen in bezug auf ihre Keuschheit und Rechtschaffenheit, indem sie sich als »islamisch« legitimieren. Das Kopftuch stellt hier eine Möglichkeit dar, die Herrschaft des Vaters oder großen Bruders, die als »unislamisch« und halbherzig bezeichnet werden, zu neutralisieren (vgl. hierzu auch Werner in diesem Band).

Die befragten jungen Frauen besitzen heute eine Autonomie, die nicht zuletzt auf das Kopftuchtragen zurückzuführen ist. Wenn ich abends zwischen 20 Uhr und 20.30 Uhr telefonisch versuchte, mit ihnen ein Treffen abzumachen, kam es häufig vor, daß man in der Familie nicht wußte, wo die junge Frau war bzw. wann sie nach Hause kommen würde. Meine Gesprächspartnerinnen haben an Unabhängigkeit gewonnen, können sich innerhalb ihrer Familien als Persönlichkeiten hervortun und von der elterlichen Autorität befreien, weil sie den wahren Islam praktizieren, weit entfernt von der traditionellen Religion ihrer Eltern. Die Religiosität scheint in ihrem Fall den Weg für eine gewisse Emanzipation zu ebnen. Indem sich die jungen Frauen mittels des Kopftuches und eines vorbildlichen Verhaltens dem Islam zuwenden, nehmen sie eine einflußreiche Stellung innerhalb der Familie ein. Sie dienen den anderen als Beispiel, und in manchen Fällen gelingt es ihnen, ihre Familie wieder der Religion anzunähern, wenn diese sich davon entfernt hatte.

Es muß allerdings berücksichtigt werden, daß das Kopftuchtragen in jedem einzelnen Fall von der spezifischen Situierung innerhalb der Familie, von der Sensibilität oder von zufälligen Begegnungen außerhalb der Familie abhängt. Die Beziehung zu den Eltern ist nicht der einzige Grund, der bei der Entscheidung für das Kopftuch zum Tragen kommt. Selbst wenn sie alle Studentinnen sind, können die Töchter einer Familie unterschiedliche Einstellungen gegenüber der Religion und dem Kopftuch haben und den Islam mit unterschiedlichem Eifer praktizieren. Auf der Grundlage dieser Beobachtungen beschreibe ich das Kopftuch als ein Mittel zur Eroberung eines Freiraums. Indem das Vertrauen der Familie erlangt wird, werden gleichzeitig die traditionellen Beziehungen in der Familie einem Wandel unterzogen.

Einen Freiraum erkämpfen

Die Universität stellt für die jungen Frauen eine Öffnung zur Außenwelt dar, die ihnen erlaubt, ihre Autonomie auszubauen. Es handelt sich wahrscheinlich um den einzigen Ort, an dem die Studentinnen selbstverantwortlich handeln und ihren Tag nach eigenen Vorstellungen organisieren können. Relativ schnell haben sie sich in das Leben auf dem Campus eingefügt. Die Fakultät ist ihre Welt außerhalb der Glaubensgemeinschaft und unabhängig von der Familie. Hier können sie andere Leute treffen und ungestört mit ihnen diskutieren. Das Gefühl des Wohlbefindens in der Universität zeigt sich zum Beispiel daran, daß die jungen Frauen dort auch außerhalb der Kurse ihre Zeit verbringen. Sie halten sich Stunden in der Bibliothekshalle auf, um zu arbeiten, zu forschen oder mit Freunden zu diskutieren. Meine Gesprächspartnerinnen organisieren autonom ihren Stundenplan und nehmen an dem sozialen Leben der Universität teil, die für sie mehr als nur ein Unterrichts- oder Prüfungsort ist. Der Campus ist für sie ein Raum für soziale Kontakte und Diskussionen. Die jungen Frauen nehmen an Sportkursen teil, gehen ins Kino und arbeiten in Gruppen. Als Studentinnen besitzen sie sozialen Status und werden von den Professoren, der Verwaltung und ihren Studienkollegen anerkannt. Dadurch ist es ihnen möglich, sich frei von familiären oder nachbarschaftlichen Zwängen zu entwickeln. Insofern entspricht das studentische Milieu ihrem Wunsch nach Bildung und nach Kontakt mit anderen Kulturen. Die Universität vermittelt ihnen den Eindruck, ihren eigenen Horizont erweitern zu können.

Die Universität ist allerdings auch noch in einer weiteren Hinsicht von Bedeutung: Eine meiner Gesprächspartnerinnen gab in einem Interview an, daß sie ihr Studium schon einmal als Alibi benutzt habe, um Freundinnen besuchen zu können, die ihre Eltern nicht schätzen. Eine andere nutzt die Pausen zwischen den Kursen, um mit Studienkolleginnen in die Stadt oder ins Kino gehen zu können. Es kann also vermutet werden, daß die Universität in manchen Fällen zur Verschleierung anderer sozialer Aktivitäten genutzt wird.

Den Zeitpunkt der Heirat aufschieben

Zehn der zwölf interviewten Studentinnen waren ledig. Für sie war eine Heirat in der nächsten Zukunft ausgeschlossen, weil ihre aktuelle Priorität auf der Beendigung ihres Studiums lag. Die Zeit des Studiums scheint für sie eine Zwischenphase darzustellen, eine Lebensperiode, die gleichzeitig das Datum der Eheschließung auf später verschiebt. An die-

sem Punkt wird erneut die Autonomie der jungen Frauen deutlich, denn die Studentinnen sind in der Lage, die Zeit der Heirat auszuhandeln und ihren Mann auszuwählen. Dabei sind ihre Vorstellungen über die Ehe vielschichtig und detailliert. Nachdem die Frauen sich eigene Freiräume erobern konnten, formulieren sie nun konkrete Forderungen. So wollen sie zum Beispiel ihren Ehemann vor der Heirat kennen, wodurch sie sich geradezu diametral von der Praxis ihrer Mütter unterscheiden. Für die Studentinnen handelt es sich bei der Wahl des Ehemanns um eine persönliche Entscheidung, die nur eine Bedingung kennt, und die betrifft die religiöse Überzeugung des zukünftigen Partners. Eine passive Verheiratung ist für alle befragten Frauen ausgeschlossen.

Das Studium als Ersatz für ein Berufsleben

Die jungen Frauen sind sich des Umstands bewußt, daß sie wegen des Kopftuchtragens oder, wie einige anmerken, wegen ihrer kulturellen Herkunft Schwierigkeiten haben werden, einen Arbeitsplatz zu finden. Sie scheinen daher den Abschluß ihres Studiums so weit wie möglich hinauszuzögern. Ich konnte in den Gesprächen immer wieder eine Spannung zwischen den Pflichten einer Muslima und der Wunschvorstellung, selbstbestimmt leben zu wollen, feststellen. Die Studentinnen sind sich sicher, einmal eine Familie zu gründen, aber sie wissen nicht, wie sie gleichzeitig ihre Autonomie erhalten können. So wird das Studium zu einem Mittel, die Ehe und den Eintritt in das Erwachsenenleben aufzuschieben. Häufig sind sie in lange dauernde Studiengänge eingeschrieben und glauben so, die Phase ihrer Autonomie verlängern zu können. Alle wünschen sich, durch die Fortführung des Studiums ihre Unabhängigkeit und ihr Engagement im Vereinsleben zu erhalten. Aus diesem Grunde haben auch meine beiden Gesprächspartnerinnen, die verheiratet und Mütter von zwei Kindern sind, sich entschlossen, weiter zu studieren.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß diese Frauen zwar gerne erwerbstätig wären, jedoch wissen, daß dieses Ziel als Kopftuchträgerin nur schwierig zu realisieren ist. Die soziale Ablehnung wird von den jungen Frauen bereits während ihres Studiums antizipiert. Als Kopftuchträgerinnen haben sie die Hoffnung auf einen sozialen Aufstieg durch eine entsprechende Berufstätigkeit bereits aufgegeben. In diesem Zusammenhang wird auch die ablehnende Haltung vieler Eltern verständlich, die sich gegen das Kopftuch aussprechen, da sie sich eine berufliche Karriere für ihre Töchter erhoffen. In ihrer Vorstellung können die Frauen

das Kopftuch auch noch später tragen und ihren religiösen Überzeugungen nachkommen. Ungeachtet dieser Widerstände waren meine Gesprächspartnerinnen jedoch auch nach all den vielen Schwierigkeiten während ihrer Ausbildung nicht bereit, ihr Kopftuch abzulegen, um sich hierdurch die Chance für einen Arbeitsplatz zu eröffnen. Trotz der vielen praktischen Schwierigkeiten wollen die jungen Frauen nicht auf etwas verzichten, das sie als einen Teil von sich selbst beschreiben: das Kopftuch. Nach meiner Ansicht besteht der Grund für dieses Festhalten am Kopftuch in dem Kompromiß, den die Frauen zwischen ihrer Familie, ihrer Herkunftskultur und den Normen der französischen Gesellschaft geschlossen haben.

Wie die Gespräche zeigen, handelt es sich bei dem Anlegen des Kopftuches um eine wohlüberlegte Entscheidung, die die Studentinnen auch angesichts massiver praktischer Probleme nicht wieder rückgängig machen wollen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erwähnen, daß einige meiner Interviewpartnerinnen die Erfahrung eines Schulverweises vom Gymnasium Faiderbe in Lille gemacht haben. Obwohl ihre Eltern sie dazu aufforderten, das Kopftuch abzulegen, blieben sie der Schulbehörde gegenüber standhaft. Zwei der interviewten Studentinnen haben ihr Abitur über Fernunterricht erlangt⁴ und sind dabei von dem »Gymnasium des Glaubens« der Moschee in Süd-Lille unterstützt worden. Diese Erfahrung war schmerzlich, weil die Frauen ein Jahr lang von ihren Freunden getrennt und vollkommen abgeschlossen in der Glaubensgemeinschaft leben mußten. Man kann davon ausgehen, daß das Kopftuch für sie zu einem Teil ihrer Identität geworden ist. Es bietet den Frauen eine Option, sich zwischen den Erwartungen der Familie und denen anderer gesellschaftlicher Institutionen zu situieren.

EINE PERSÖNLICHKEIT IN DER FRANZÖSISCHEN GESELLSCHAFT

Ein entscheidender Faktor für das Verständnis des Verhaltens meiner Gesprächspartnerinnen liegt in der Gesellschaft selbst, in der die jungen Frauen leben und in der ihnen ihre Differenz vor Augen geführt wird. In gewisser Weise stellt das Kopftuch die Umwandlung eines Stigmas dar, d.h., es handelt sich um die Verinnerlichung der Diskriminierung und gleichzeitig um die Bewußtwerdung einer diskriminierten Identität. Da man die Frauen ohnehin als »Andere« behandelt, wollen sie ihre Diffe-

renz freiwillig deutlich machen, indem sie ihre muslimische Identifikation öffentlich einklagen.

In einer Gesellschaft, die den Partikularismus ablehnt und bekämpft, reagieren die Jugendlichen auf eine spezifische Weise auf Stigmatisierungen, deren Opfer sie sowohl auf der Ebene eines alltäglichen Rassismus als auch hinsichtlich ihrer Reduktion auf den Status des Immigranten sind. Denn wenn die Gleichheit ein Fundament der Republik ist, in der sie leben, so ist besonders unverständlich, warum man sie anders behandelt. Die Bezeichnungen »Immigrant« oder »Ausländer« ohne Rücksicht auf den Geburtsort und die Nationalität stellen ein Problem dar. So schreibt Juliette Minces:

Es handelt sich mittlerweile um einen stark kennzeichnenden Terminus: Als ob man durch biologisches Erbe zu einem Immigranten würde und stärker durch die Immigration der Eltern als durch den Geburtsort geprägt würde. Als ob diese Erfahrung vererbt würde (1986: 140).

Indem den jungen Leuten immer wieder ihre Herkunft durch den Ausdruck »Kinder der ersten Generation« vor Augen geführt wird, »zeigt man ihnen, daß sie nicht integriert sind und daß sie einen bestimmten Platz in der sozialen Hierarchie einnehmen« (ebd.). Die Jugendlichen werden so zum Objekt stigmatisierender Kategorisierung, egal, welchen Geburtsort, welches Verhalten oder welchen juristischen Status sie besitzen. Sie sehen sich als Opfer einer Identität, die ihnen von außen auferlegt wird und in der sie sich nicht wiedererkennen können. Nicht nur das Vokabular, mit dem man sie belegt, ist befremdlich und ausgrenzend, sondern auch die sozialen Bilder über sich, denen sie ausgesetzt sind. Es herrscht eine starke Verbindung zwischen dem physischen Element der Diskriminierung und dem damit zusammenhängenden Stereotyp, das durch Karikaturen verstärkt wird. Ein jugendlicher ausländischer Herkunft wird durch einen Zerrspiegel wahrgenommen. »Der Andere gibt dem Selbst ein stigmatisierendes Bild, das ihm an der Haut klebt. Ausgehend von diesem Bild muß in den konkreten Situationen ein Gleichgewicht zwischen Auslöschen des Stereotypen und seinem Exhibieren gefunden werden« (Barbara 1986: 123).

Gleichzeitig müssen die Folgen des inzwischen abgeschafften Méhaigrierie-Gesetzes von 1993 bedacht werden. Das Gesetz sah vor, daß jeder Jugendliche zwischen 16 und 21 Jahren einen Antrag auf die französische Staatsbürgerschaft stellen mußte und diese nicht wie zuvor automatisch erhielt. Fast alle meine Gesprächspartnerinnen waren von dem Gesetz

betroffen. Auch wenn man eine gewisse pädagogische Ausrichtung in dieser Regelung erkennen kann, so muß doch gefragt werden, wie sie von den Betroffenen aufgefaßt worden ist. Als in Frankreich geborene Kinder ausländischer Eltern, mußten die Jugendlichen einen besonderen Willensakt äußern, um Franzosen werden zu können. Damit erfuhren sie im Vergleich zu anderen Jugendlichen eine ungleiche Behandlung. So hat zum Beispiel Patrick Weil (1997) in einem Interview mit der Zeitung *Le Monde* gesagt:

Indem heute ein Jugendlicher verpflichtet wird, einen Willensakt zum Ausdruck zu bringen, verlangt man von ihm mehr als von dem Sohn eines Italieners, eines Polen oder Staatenlosen in der Nachkriegszeit oder noch früher. So wird mit einer egalitären und universellen Behandlung gebrochen, die einen tiefen Sinn besaß (Le Monde, 1. August 1997).

Alle meine Gesprächspartnerinnen haben sich ohne zu zögern und mit Stolz Französinnen genannt. Auf die Frage, ob sie die französische Staatsbürgerschaft seit ihrer Geburt besitzen würden, haben alle Frauen präzisiert, daß sie die Nationalität erst zwischen dem 16. und dem 18. Lebensjahr erworben hätten, obwohl sie alle in Frankreich geboren seien. Die Tatsache, daß sie den verwaltungstechnischen Akt betonten, läßt sich auf ein Gefühl, ungerecht behandelt worden zu sein, zurückführen: Sie selbst haben sich immer als Französinnen betrachtet, und trotzdem mußten sie ihre Entscheidung vor der Verwaltung beweisen. Nach meiner Meinung handelt es sich hier um eine stigmatisierende Erfahrung. Die jungen Frauen, die sich zwischen zwei widersprüchlichen Welten – der Herkunftswelt, die die Eltern vorziehen, und der französischen Gesellschaft, die bestimmte Bedingungen für den Erwerb der Staatsbürgerschaft stellt – befinden, haben wahrscheinlich mehr oder weniger bewußt ein Unbehagen in einer ohnehin schon unsicheren Situation empfunden.

Anhaltspunkte finden

Will man die Gründe rekonstruieren, die die jungen Frauen dazu bringen, um welchen sozialen Preis auch immer eine Identität öffentlich einzuklagen, dann muß man sich fragen, warum gerade die Religion dabei so wichtig wird. Innerhalb der Familie ermöglicht der Islam die Erlangung von Autonomie und einer unangreifbaren Legitimität. Aber auch außerhalb der Familie stellt die religiöse Identifikation wichtige Orientierungspunkte bereit. Der Ausgangspunkt für die Hinwendung zum Islam ist ein spirituelles Bedürfnis bzw. das Bedürfnis nach einem Vorbild für

die eigene Lebensführung. Nach einer vielfach als konfliktreich erlebten Pubertät suchen meine Gesprächspartnerinnen nach einer Spiritualität, die ihnen andere gesellschaftliche Angebote nicht bieten. Sie »führen eine sakrale Dimension in ihre Existenz ein, um den Mangel der Modernität auszugleichen. Denn die Moderne läßt sie allein mit ihren psychischen und affektiven Problemen, die sie in ihrem Leben bewältigen müssen« (Khosrokhavar 1997: 14). In einer Gesellschaft, in der es keine Utopien mehr gibt, in der Ideologien wie der Kommunismus, der Sozialismus oder der Republikanismus in der Krise sind bzw. abgewirtschaftet haben, suchen die Jugendlichen nach Identität ersatz. Der Islam der Studentinnen kann als Islam der Integration oder als identitätsstiftender Islam im Sinne von Farhad Khosrokhavar bezeichnet werden. Es handelt sich um einen Islam, der von der französischen Gesellschaft hervorgebracht wird. Seine spezifische Ausprägung hilft, in den sozialen Beziehungen Frankreichs zu leben. Mit anderen Worten, es geht um eine Religion, die die Funktion hat, Anomie zu verhindern. Der Islam hilft den jungen Menschen, einen Sinn in ihrem Leben zu erarbeiten, sich als Individuen gegenüber der Familie und gegenüber der Außenwelt zu positionieren. Kurz, der Islam ermöglicht, Vertrauen in sich selbst zu erlangen.

Diese Beobachtungen lassen sich in den von Leïla Babès (1996) beschriebenen Zusammenhang der »Transformation des Glaubens« einordnen. Die Glaubensformen der Kinder unterscheiden sich von denen der Eltern durch die individualisierte Beziehung zu Gott. Die junge Generation lebt die spirituellen Werte der Religion auf Kosten der rituellen Praktiken und der Traditionen der Vorfahren. Es handelt sich um eine spirituelle Erfahrungssuche und nicht um eine kulturelle Forderung. Indem Gott zum zentralen Punkt in der Religiosität wird, entfernen sich die jungen Leute von einem Islam des göttlichen Gebots, der sozialen Bräuche und Sitten. Die Religion ist vielmehr von einem hohen emotionalen Wert bestimmt, der nicht ausschließlich auf einer Gottesfurcht beruht. Neben dem Ausgleich und der Versöhnung, die die kopftuchtragenden Muslimas im Verhältnis zu ihren Familien finden, sowie der Selbstbestätigung, die die Gegensätze zu transzendieren versucht, beruht das Verhalten der jungen Frauen auf einem spirituellen Aspekt. In der Pubertät befriedigt das Kopftuch zunächst einmal Bedürfnisse im Selbstfindungsprozeß der Jugendlichen. Erst im Laufe der Zeit wird es zu einem wirklichen Glaubensausdruck:

Der Glaube vertieft sich in einem personalisierten Verhältnis zu Gott, in

dem sich nicht die Suche nach einer sozialen Persönlichkeit ausdrückt, sondern der Wunsch, sich eine eigene spirituelle Innerlichkeit zu geben (Khosrokhavar 1997: 129).

Es handelt sich also um eine Religiosität, die in einer sehr persönlichen Form gelebt wird und sich von religiösen Hierarchien unabhängig macht.

Innerhalb der muslimischen Gemeinschaft schaffen die Jugendlichen eine neue Beziehung zur Religion. Dem transplantierten Islam der Eltern stellen die Kinder einen französischen Islam, einen Islam Frankreichs gegenüber, der nicht ethnisch zu verstehen, sondern an ihre konkrete Situation gebunden ist. Als Muslime Frankreichs lehnen sie die kulturellen Besonderheiten der Herkunftsländer ab. Für die jungen Leute verlieren die Nationalitäten der Eltern ihren Sinn. Egal, welche Verwandtschaft sie mit ihren Schwestern und Brüdern im Emigrationsland verbindet, die entscheidende Identität wird für sie die der Muslima. Man muß also über die Erklärung durch die Inversion des Stigmas, wie ich es oben beschrieben habe, hinausgehen, um das Verhalten der jungen Muslimas verstehen zu können. Es handelt sich vielmehr um eine »Identitätsrekomposition« (Toboada-Leonetti 1997). Indem man sich zu Muslimen Frankreichs macht, gibt man der diskriminierten Identität als Person maghrebinischer Herkunft einen neuen Wert und überwindet sie durch die Rekombination ihrer Elemente.

Um Mitglied in dieser Neo-Gemeinschaft zu werden, unternimmt der Gläubige einen Akt, der auf Freiwilligkeit beruht. Anders als die Eltern, die insbesondere durch ihre familiäre Sozialisation zu Muslimen geworden sind, nehmen die jungen Leute den französischen Islam aus einer bewußten Entscheidung heraus an. Wie meine Gesprächspartnerinnen deutlich machen, setzt das Tragen des Kopftuches zunächst weder das vollständige Verstehen dieses religiösen Symbols noch ein geschärftes Bewußtsein für die Religion voraus. Es markiert vielmehr eine Etappe in der Glaubensbiographie, die von den jungen Frauen im nachhinein rationalisiert wird. Das Kopftuch wird zum Ritus, der sie in die Glaubensgemeinschaft einführt, wie eine zwar nicht obligatorische, aber doch hochgradig symbolische Eingangsschleuse. Das Tragen des Kopftuches ermöglicht, von seinesgleichen anerkannt zu werden und einen Status innerhalb der »Neo-Gemeinschaft« zu erhalten.

In diesem Zusammenhang kann man eine eigentümliche Mischung aus Rigorosität und Laxheit in den Aussagen der jungen Frauen beobachten. Für die Studentinnen ist das Kopftuch eine Verpflichtung vor Gott, aber

kein Zwang. So wird das Tragen des Kopftuches zu einer persönlichen Entscheidung erklärt, diese Verpflichtung vor Gott mit seiner Symbolik und den Nachteilen im Alltag zu akzeptieren. Einige meiner Gesprächspartnerinnen erzählten, daß sie diese Entscheidung in vollem Bewußtsein ihres Engagements von heute auf morgen getroffen haben. Andere gewährten sich eine Versuchsphase, um zu sehen, ob sie den Blick oder das eventuelle Gelächter der Schulkameradinnen ertragen können.

Man kann den Prozeß der Identifikation mit der Religion in drei Etappen beschreiben: Kindheit – Jugend – Phase der jungen Erwachsenen. In der Kindheit wird Gott als strafende Instanz, vor der man Angst hat, und über Verbote wahrgenommen. Darauf folgt für viele Jugendliche eine Periode des Zweifels oder der Ablehnung des Glaubens, wie er von den Eltern übermittelt worden ist. Schließlich versöhnen sich die jungen Frauen mit der Religion und beziehen Distanz zum von den Eltern praktizierten rituellen Islam. Es gilt also, den »experimentierenden Charakter« (Babès 1996) dieses neo-kommunitären Islam zu betonen. Die Religiosität ist das Ergebnis eines mehr oder weniger langen persönlichen Prozesses.

Der Jugendliche drückt seinen Willen zur Distanzierung gegenüber der Glaubensgemeinschaft und jeder institutionalisierten Vorstellung aus, indem er ein symbolisches Kapital bevorzugt, das zwar nicht neu ist, sondern aus der religiösen Tradition gewonnen wurde, aber vor allem im Lichte eines individuellen Gefühls interpretiert wird (Babès 1996: 121).

Der Islam Frankreichs

Bei den religiösen Ausdrucksformen der Studentinnen handelt es sich um einen für Frankreich spezifischen Islam, der von dem transplantierten Islam der Eltern unterschieden werden muß. In Frankreich geboren, bestimmen sich die Inhalte dieser Form muslimischer Religiosität im Verhältnis zur französischen Gesellschaft und sind durch die westliche Kultur und das damit verbundene Normensystem geprägt. Dieser Islam bringt die »neue Religiosität« einer Generation zum Ausdruck, die aus der Immigration hervorgegangen ist. Als diejenigen, die nun endgültig in Frankreich leben, rekonstruieren sie die Religion nach neuen Gesichtspunkten, d.h., sie passen den Islam an ihre alltäglichen Bedürfnisse und an die französische Gesellschaft an.

Die muslimische Religion der jungen Frauen ist ein permanenter Erkenntnisprozeß, der sich darum dreht, die islamische Herkunft, die Bedeutung der religiösen Verpflichtungen, den Zusammenhang der Offen-

barung etc. zu verstehen. Im Gegensatz zu ihren Eltern, die ihre Religion tendenziell als selbstverständliche Reproduktion traditioneller Praktiken leben, intellektualisieren sie ihren Glauben. Insofern muß man in ihrem Falle von einem Bruch mit dem familiären Islam sprechen. Indem sie die Anstrengung des *ijtihad*, d.h. eine erneuerte Lektüre des Textes, unternehmen, rechtfertigen diese jungen Muslimas ihre Emanzipation.

Der Islam der Jugendlichen ist also insofern eine spezifische Religionsform, als er nicht das Ergebnis einer Sozialisation durch die Eltern ist. Meine Gesprächspartnerinnen haben ihre Kenntnisse über den Islam durch Konferenzen, Bekanntschaften und durch Lektüre erlangt. Sie haben die Antworten auf ihre Fragen und persönlichen Schwierigkeiten außerhalb ihrer Familien gefunden. Der Identifikationsprozeß mit dem Islam ist durch Freunde, örtliche Vereine oder Teilnahme an Vorträgen in Gang gesetzt worden. In ihrer Interpretation des Textes stellen sie jede einzelne Koransure in einen historischen Zusammenhang, versuchen Ziel und Begründung zu verstehen. Sie erarbeiten sich selbst oder mit Hilfe von Religionskursen die verschiedenen religiösen Dogmen.

Auf diese Art und Weise versuchen sie, die Widerstände, die sie gegenüber dem Islam empfinden, zu überwinden und für jede Verpflichtung vor Gott, die die Rechte der Frauen beschränkt, eine rationale Erklärung zu finden. Die Nachteile für die Frauen im Erbrecht werden von meinen Gesprächspartnerinnen beispielsweise dadurch entschärft, daß in ihren Augen die Frau nicht für den Unterhalt der Familie aufkommen müsse. Die muslimische Frau habe nicht, wie der Ehemann, die Verpflichtung, ihren Besitz mit den Familienmitgliedern zu teilen. Diese Art von Reflexion lassen mich von einer Intellektualisierung des Glaubens durch die Studentinnen sprechen. Alle meine Gesprächspartnerinnen haben ihre Verbundenheit mit dem Studium und ihre Wißbegierde betont. In diesem Sinne lehnen sie das religiöse Modell ihrer Eltern ab, das auf einem »Automatismus«, ja auf »Aberglauben« beruhe. Für sie ist der Lernprozeß in der Religion niemals abgeschlossen. Deswegen fahren sie auch nach ihrer Hinwendung zur Religion fort, bestimmte Suren und *ahadith* zu studieren. Man kann ihren Glauben als eine ständige individuelle Erkenntnismotivation beschreiben. So haben sie alle in ihrer Kindheit das klassische Arabisch in speziell dafür vorgesehenen Kursen gelernt, halten jedoch diese Sprachkenntnisse für zu gering, um den Koran zu lesen. Deswegen wollen sie das Sprachstudium wieder aufnehmen, um den Text selbst in seinem tieferen Sinn verstehen zu können.

Meine Gesprächspartnerinnen sehen ihre Religiosität als eine persönli-

che Angelegenheit, die sie zwar teilen möchten, aber Proselytismus ist unter ihnen nicht anzutreffen. Es scheint geradezu verboten zu sein, andere vom Tragen des Kopftuches überzeugen zu wollen, denn es handelt sich dabei für sie um eine Verpflichtung vor Gott, die allein der persönlichen Verantwortung entspringen kann.

Die Aussagen der Studentinnen, mit denen ich im Rahmen meiner Untersuchung sprach, lassen sich der modernistischen islamischen Richtung zuordnen. Maßgeblich ist eine Orientierung an den ursprünglichen Texten. Gleichzeitig ist eine feministische Dimension in ihren Konstruktionen nicht zu übersehen. Im Grunde emanzipieren sie sich durch eine Überbietung in ihrem religiösen Engagement. Durch ihren islamistischen Eifer wird der Protest gegen die Familie möglich, denn im Namen des wahren Islam kritisieren die jungen Frauen die Orthodoxie der traditionellen Religion. Wie einige feministische Gruppierungen in Nordafrika oder seit den 70er Jahren Studentinnen in der Türkei (Göle 1993), so klagen auch meine Gesprächspartnerinnen die Vereinbarkeit von Islam und dem autonomen Leben einer modernen Frau ein. Auch wenn der französische Kontext einige spezifische Elemente des Phänomens begründet (Gründe und Formen des Auftauchens des Kopftuches sind vom spezifischen französischen Kontext abhängig), so besteht über eines Einigkeit: Der vor 14 Jahrhunderten dem Propheten Mohammed offenbarte Text ist in den Augen der Studentinnen ahistorisch und von einer unglaublichen Modernität.

Der Islam, der hier zum Ausdruck kommt, kann in gewisser Weise als ein feministischer Islam bezeichnet werden. Die jungen Frauen fordern im Namen der Religion Rechte, die wenn schon nicht gleich, so doch komplementär zu denen des Mannes sind. Auch wenn für sie nach dem Islam jedem Geschlecht seine spezifische Rolle zukommt, so werden dadurch andere, über die Mutterrolle hinausgehende Aktivitäten der Frau nicht unterbunden. Indem die Frauen zu den Ursprüngen des Textes zurückkehren und diesen neu interpretieren, meinen sie, die Rechte aufdecken zu können, die ihnen in der Offenbarung zugestanden werden. So hat zum Beispiel Malika Dif (1996) die Gesamtheit der Rechte der Frau im Islam zusammengetragen.

Um als soziale Akteurinnen anerkannt zu werden, hoben meine Gesprächspartnerinnen einen besonderen Aspekt des Kopftuches hervor: Sie kritisieren den Status der westlichen Frauen, die Gefangene ihres eigenen Körpers seien. Neben ihrem Bekenntnis zur Scham und zur Entsagung sexueller Begierden symbolisiere das Kopftuch ihren Willen,

nicht für ihren weiblichen Körper, sondern für ihre intellektuellen Leistungen soziale Anerkennung zu finden. Die Studentinnen betonen damit die Freiheit, die sie durch das Kopftuch gewinnen. Sie wollen nicht als körperliche Objekte einen Platz in der Gesellschaft einnehmen, sondern als reflektierende Wesen. Ihren eigenen Aussagen zufolge haben sie sich von ihrem Körper befreit.

Die Studentinnen sind Französinnen. Entsprechend ist ihr Lebensprojekt in Frankreich verortet. Dies manifestiert sich etwa auch in dem Umstand, daß sie sich sehr kritisch über die Zustände in den Gesellschaften auf der anderen Seite des Mittelmeers äußern (vgl. Cesari 1994: 45). Häufig habe ich von den Studentinnen gehört, daß sie sich dank der französischen Gesellschaft dem Islam angenähert haben. Es ist ihnen wichtig, daß sie ihre Religion in einem demokratischen und nicht muslimischen Lebenszusammenhang außerhalb eines von Ritualen und Aberglauben bestimmten Automatismus gefunden haben. Dem Selbstverständnis einer Avantgarde entsprechend versuchen sie, Einfluß auf ihre Eltern zu nehmen. Ihre Generation erschüttert dadurch im Namen eines wahren Islam die Tradition der Vorfahren. Ohne mit dem Wertsystem der Eltern direkt zu brechen, bekämpfen sie den Archaismus bestimmter Glaubensformen.

Die Identität der Studentinnen ist nicht gespalten, inkohärent oder durch ein »Dazwischen« geprägt. Die jungen Frauen beanspruchen für sich eine Einheit, die den Pluralismus der Identifikationen und Orientierungssysteme überwindet. Sie konstruieren ihre Identität aus der Mischung zweier Kulturen, indem sie auf ihre Weise eine komplexe, aber sinnvolle Kohärenz schaffen. Es geht den jungen Frauen nicht um eine Doppelzugehörigkeit, sondern um die Einheit ihrer Identität. Die Annahme bestimmter Werte der Eltern ermöglicht ihnen, die Verwandtschaftsverbinding zu erhalten. Aber genau in diesem Identifikationsprozeß begründet sich gleichzeitig die Integration in das kulturelle System der sozialen Umgebung. Die Studentinnen bauen sich eine Art Brücke, die das Unvereinbare vereinbar werden läßt. Die Religion wird so zum Element der Verbindung beider kultureller Systeme. Die Strategie der jungen Frauen besteht darin, weder das eine noch das andere aufzugeben bzw. sich weder von dem einen noch von dem anderen vereinnahmen zu lassen. So machen meine Gesprächspartnerinnen deutlich, daß ihre Herkunftskultur in die französische Gesellschaft integrierbar ist. Das Kopftuch wird dadurch zum Symbol der Ausbildung der eigenen Persönlichkeit.

Eine Kombination von Rigorosität und Laxheit kennzeichnet die eigentümliche Bedeutung, die sie Begriffen zuordnen, wie zum Beispiel der Unterscheidung zwischen Verpflichtung und Zwang. Einige reproduzieren in zögernder und wenig überzeugender Form Argumente, die sie nicht voll und ganz beherrschen. Andere haben Schwierigkeiten, von ihrem Glauben und ihrer Überzeugung zu sprechen und die Bedeutung der Religion sowie die des Kopftuches zu erklären, so als ob es sich um eine zu intime, nicht zu verbalisierende oder aber um eine diffuse Erfahrung handele. Es ist anzunehmen, daß bestimmte Argumente zum bevorzugten Status der Frau im Koran und für die Notwendigkeit des Kopftuches auf Konferenzen oder im Unterricht der örtlichen islamischen Vereine aufgenommen wurden, ohne verinnerlicht worden zu sein und daher nicht stimmig wiedergeben werden können. Manche Frauen scheinen von einem Vortrag angetan gewesen zu sein, aber nicht die grundlegenden theologischen Kenntnisse für ein vollständiges Verständnis zu besitzen. Eine tiefere Analyse dieser Beobachtungen erfordert weitere Forschungen über das Vereinsleben.

Resümee

Bislang sind zwei miteinander verwobene Motivationen, die die jungen Frauen zu einer religiös bestimmten Identifikation führen, deutlich geworden: erstens die, zumeist unbewußte, Instrumentalisierung des Islam, um einen besseren Status innerhalb der Familie und Raum für Autonomie zu erlangen; zweitens die Erarbeitung von Orientierungen, die ein Gefühl von Sicherheit geben. In dieser Hinsicht wird das Kopftuch als Schutz vor der Außenwelt eingesetzt. Die Studentinnen schwanken dabei zwischen Rigorosität, gestützt auf intellektualisierte, objektivierte Aussagen, und laxem Verhalten mit vagen, Spielraum schaffenden Verhaltensregeln. An diesem Punkt kann man die doppelte – die spirituelle und die instrumentale – Bedeutung des Kopftuches erkennen. So erscheint das Kopftuch je nach dem individuellen Werdegang der jungen Frau unter verschiedenen Vorzeichen. Darunter fallen folgende, sich für eine einzelne Person nicht gegenseitig ausschließende Bedeutungen:

Das identitätsstiftende Kopftuch: Ein solches Kopftuch ermöglicht, sich gegenüber der französischen Gesellschaft, der Familie und der Glaubensgemeinschaft als Persönlichkeit zu manifestieren. Die Religiosität wird zum Mittel für die jungen Frauen, sich ihre eigene Geschichte und die ihrer Familie anzueignen. Die Studentinnen finden ihren Platz im so-

zialen Raum als Muslimas und werden so von ihresgleichen und der Glaubengemeinschaft anerkannt.

Das emanzipatorische Kopftuch: Trotz der Emanzipation der Muslimas, die sich durch das Kopftuch realisiert, dürfen die geschaffene Autonomie und der Wille, ein professionelles Leben zu führen, nicht überschätzt werden. Der Islam schafft für sie sicherlich ein Sprungbrett, um sich einen Freiraum zu schaffen. Jedoch sehen die Muslimas sich primär in ihrer zukünftigen Rolle als Hausfrau. Sie gedenken nur erwerbstätig zu arbeiten, wenn es notwendig ist.

Das schützende Kopftuch: Diese Funktion bedeutet Schutz vor der Außenwelt. Das Kopftuch stellt eine Form der Aussöhnung zwischen der französischen Gesellschaft und der Familie, aus der die junge Frau kommt, dar. Es ermöglicht den Studentinnen, aus jedem der beiden Systeme das zu übernehmen, worin sie sich selbst wiedererkennen. Man kann in diesem Fall von einer Konfliktvermeidungsstrategie und einer Identitätsrekombination sprechen. Das Verhalten der kopftuchtragenden Muslimas steht hier im direkten Gegensatz zu den jungen Frauen maghrebischer Herkunft, die ihrem Zuhause entfliehen. Das Kopftuch wird zu einem Kompromiß, der weder den Bruch mit dem einen noch dem anderen Normensystem beinhaltet. Hierbei handelt es sich um eine spezifisch französische, durch den Immigrantensstatus geprägte Handlungsstrategie.

Die zunehmende Identifizierung mit dem Islam unter jungen Frauen kann als eine mystische Krise eingestuft werden. Das zentrale Element der Religiosität ist eine weit angelegte Neuinterpretation des Textes, die wiederum geprägt ist von der Sozialisierung der Studentinnen in der französischen Gesellschaft. Man kann also auf keinen Fall von einem radikalen Bruch mit Frankreich sprechen. Die Frauen geben sich eine Identität mit einem doppelten Gesicht: Sie sind Französinen und Muslimas. Sie klagen einen Islam Frankreichs ein, der ihnen hilft, in dieser Gesellschaft zu leben, sich mit ihrer Herkunft zu versöhnen und sich diese neu anzueignen. Gleichzeitig distanzieren sie sich von den religiösen Praktiken ihrer Eltern, die sie als ungerecht und erdrückend empfinden. Durch das Kopftuch können die Studentinnen sich einen eigenen spezifischen Raum in der Gesellschaft schaffen. Damit wollen sie nicht provozieren, aber sie lehnen es ab, ihre Angehörigkeit zur muslimischen Glaubengemeinschaft zu verheimlichen.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob diese Autonomie, die sich die Studentinnen im Namen des wahren Islam erobern, wirklich von Dauer ist.

Wenn ihnen auch die Universität in der Studienzeit eine nicht zu unterschätzende Unabhängigkeit garantiert, so sind diese Frauen zur Zeit nicht in der Lage, die eigene Zukunft durch eine Erwerbstätigkeit zu sichern. Durch das Tragen des Kopftuches haben sie sich Hindernisse für eine zukünftige Integration ins Berufsleben geschaffen und die Hoffnung auf einen gewissen sozialen Aufstieg begraben. Die Zukunft ist offen und das Risiko einer selbst bewirkten Handlungseinengung nicht ausgeschlossen, auch wenn die Studentinnen gegenwärtig spirituelle und materielle Vorteile aus ihrer Religiosität ziehen.

Viele meiner Gesprächspartnerinnen betonen, daß Arbeit nicht das einzige Mittel persönlicher Entfaltung ist und heben dagegen ihr Engagement im Vereinsleben hervor. Was wird ihr Leben außerhalb der Familie sein? Werden sie ihr soziales Handeln auf die Glaubensgemeinschaft beschränken? Da sich diese Frauen so sehr für ihre Rechte einsetzen und allmählich an islamischer Legitimität gewinnen, drängt sich die Frage auf, welche Positionen sie einmal in den Strukturen der islamischen Organisationen einnehmen werden, um ihre Forderungen praktisch umzusetzen. Es scheint jedoch, daß die jungen Frauen den ambivalenten Charakter des Kopftuches niemals ganz auflösen werden.

(Rohübersetzung: Nikola Tietze)

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. in diesem Zusammenhang die Reaktionen auf die Äußerung von Danièle Mitterand, die sich am 23. Oktober 1989 in der Nationalversammlung gegen einen Schulverweis der Mädchen aussprach, und die Meinung Lionel Jospins eine Woche später.
- 2 Indem das Kopftuch eine Verbindung zum Symbolismus der Herkunftswelt herstellt, können die jungen Mädchen sich eine Legitimität geben und der Modernität in ihrer französischen Version zuwenden, ohne die Eltern zu verletzen. Es handelt sich hier also um eine Instrumentalisierung des Kopftuches.
- 3 Unter »militant« verstehe ich hier die Art und Weise, in der die Eltern mit Strenge und Konformismus die Religion an ihre Kinder weitergegeben haben.
- 4 Dieser Fernunterricht wird in Frankreich von einer nationalen Institution

organisiert, dem *Centre National des Etudes à Distance* (CNED) (Anm. der Übersetzerin).

LITERATUR

- Altschull, Elizabeth (1995): *Le voile contre l'école*. Paris: Seuil.
- Babès, Leïla (1996): *Les nouvelles manières de croire*. Paris: Les Editions de l'Atelier.
- Barbara, A. (1986): »Discriminant et jeunes ›beurs««. In: Abou Sada, G./Milet, H. (Hg.), *Générations issues de l'immigration*. Paris: Arcantère Editions.
- Césari, Jocelyne (1994): *Etre musulman en France*. Paris: Karthala-IREMAMA.
- »Derrière le Foulard«, *Le Débat* 58, 1990.
- Dif, Malika (1996): *Etre musulmane aujourd'hui – Position juridique de la femme musulmane selon l'islam*. Lyon: Tawhid.
- Gaspard, Françoise/Khosrokhavar, Farhad (1995): *Le foulard et la République*. Paris: La Découverte.
- Gauléjac, Vincent (1987): *La névrose de classe*. Paris: Hommes et Groupes éditeurs.
- Göle, Nilüfer (1993): *Modern Mahrem*. Istanbul: Metis Yay. (3. Aufl.).
- Khosrokhavar, Farhad (1997): *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion.
- »Laïcité, diversité«. *Hommes et Migrations* 1129-1130, 1990.
- Lipiansky, Edmond Marc (1997): »Identité subjective et interaction«. In: Camilleri, Carmel (Hg.), *Stratégies identitaires*. Paris: PUF.
- Minces, Juliette (1986): *La génération suivante*. Paris: Flammarion.
- Marongiu, Omero (1996): *Logiques voilées. Comment les jeunes filles musulmanes perçoivent leur évolution au sein de la société française*. Institut de sociologie. Lille: mémoire de DEA.
- Toboada-Leonetti, I. (1997): »Stratégies identitaires et minorités – Le point de vue du sociologue«. In: Camilleri, Carmel (Hg.), *Stratégies identitaires*. Paris: PUF.