



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

**Formen der Diskriminierung muslimischer Frauen
in Frankreich**
im Zwiespalt zwischen Religion und Laizismus

verfasst von / submitted by

Elisabeth Heisenberger BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2019 / Vienna 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 656

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

DDP CREOLE – Cultural Differences and
Transnational Processes UG 2002

Betreut von / Supervisor:

Dr. Patricia Zuckerhut Privatdoz.

Wer nichts weiß, muss alles glauben.

Marie von Ebner-Eschenbach

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG	11
1.1. Aufbau der Arbeit	15
1.2. Methode	16
1.2.1. Literaturrecherche	16
1.2.2. Feldforschung	18
1.2.3. Online-Fragebogen	22
2. DIE ZUSAMMENHÄNGE VON ISLAM UND GENDER, RELIGION UND RASSISMUS UND DER ROLLE DES ISLAM IN DER GESCHICHTE FRANKREICHS.	24
2.1. Grundlegendes zum Islam	24
2.1.1. Koran, Sunna und Scharia	24
2.1.2. Die Stellung der Frau im Islam	28
2.1.3. Der Koran zum Thema Kopftuch	30
2.2. Die Idee des Rassismus	36
2.3. Historischer Hintergrund – Frankreich und der Islam	38
2.3.1. Kolonialismus und die Rolle von Algerien	39
2.3.2. Immigration und anti-muslimische Ressentiments	40
2.4. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche	42
2.4.1. Frankreich & Laïcité	44
2.5. Othering	47
3. DISKRIMINIERUNG IM ALLTAG MUSLIMISCHER FRAUEN	51
3.1. Identitätsoptionen nach Schiffauer und ihre Anwendung auf die Forschungsergebnisse	55
3.2. Diskriminierungserlebnisse	68
4. VEREINBARKEIT VON RELIGION UND LAIZISTISCHEM ALLTAG	79
4.1. Religionsausübung zwischen Gesetz und Praxis	80
4.2. Arbeitsmarkt und Ausbildung	86

5. FAZIT	89
6. LITERATUR- UND QUELLENVERZEICHNIS	94
6.1. Quellenverzeichnis	98
6.2. Anhänge	101

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich besonders bei Frau Patricia Zuckerhut für die immer freundliche, respektvolle und hilfreiche Betreuung meiner Arbeit und im Laufe des gesamten Forschungsprozesses bedanken.

Außerdem möchte ich allen danken, die mich während meines Auslandsaufenthalts und danach unterstützt und motiviert haben und mir immer Rückhalt geben. Hierbei denke ich besonders an meine Familie und an meinen hoch geschätzten Paul.

Zuletzt bedanke ich mich ganz herzlich bei allen Freundinnen und Freunden, die mir in der Abschluss- und Korrekturphase dieser Arbeit viel Zeit und Energie geschenkt haben.

Abstract

This thesis describes the compatibility of Islam and Laicity in the everyday life of young Muslim women in France. The main focus lies on the different forms of discrimination of women, who show their religious beliefs in public by wearing a headscarf. For this research, France is exemplary because on one hand state and church are separated by law and on the other hand it has a long shared history with Islam. The debate around Muslim headscarves is also at the centre of feministic debates since Muslim women are often seen as suppressed by men. Discrimination, however, does not only exist due to visible religious signs, but also for example due to skin colour, name or place of residence. In the course of field research, qualitative and quantitative surveys on young Muslim Frenchwomen were carried out in Lyon to gather their personal experiences and opinions. Depending on their chosen identity, the discrimination they are facing was found to emerge either from the non-Muslim society, from their own Muslim community or from both. This study points out the dilemma of young Muslim women who have to find a way to combine their religious practice with the modern secular everyday life in France.

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Vereinbarkeit von Islam und Laïcité im Alltag junger muslimischer Frauen in Frankreich. Dabei liegt der Fokus auf den Formen von Diskriminierung, welchen Frauen, die vor allem mittels Tragen eines Kopftuchs ihre Religiosität in der Öffentlichkeit zeigen, ausgesetzt sind. Frankreich ist für diese Forschung insofern relevant, da Staat und Kirche offiziell getrennt sind und gleichzeitig eine lange historische Verbindung zum Islam besteht. Die Debatte um die kopftuchtragende Muslimin steht auch zunehmend im Zentrum feministischer Debatten, da die Frau im Islam häufig als vom Mann unterdrückt angesehen wird.. Diskriminierung besteht allerdings nicht nur aufgrund der sichtbar gezeigten Religion, sondern beispielsweise auch aufgrund von Hautfarbe, Namen oder Wohnort. So erfolgten im Rahmen einer Feldforschung qualitative und quantitative Befragungen junger muslimischer Französinen in Lyon, um persönliche Berichte und Meinungen der betreffenden Gruppe zu erhalten. Je nach Identitätsposition, welche die jungen Frauen demnach einnehmen, zeigt sich die Diskriminierung entweder aus der nicht-muslimischen Gesellschaft, aus der eigenen Community oder aus beiden. Die Forschung zeigt das Dilemma auf, in welchem sich die jungen muslimischen Frauen befinden, nämlich einen Weg zu finden, ihre Religion mit dem modernen laizistischen Alltag zu verbinden.

1. Einleitung

„In einem Dekret, das Ende Juli [Anm.: 2016] erfasst wurde, heißt es, der Zutritt zum Strand und das Baden sei Menschen verboten, die »keine korrekte Kleidung tragen, die die guten Sitten und die Laizität respektiert, sowie die Hygiene- und Sicherheitsregeln achtet«. Kurzum: Der Burkini ist am Strand von Cannes verboten,“ (Arbeiter 2016: 7)

Dies berichtet die österreichische Tageszeitung Kurier International am 13. August 2016. „Es geht nicht darum, das Tragen religiöser Symbole am Strand zu verbieten, sondern ostentative Kleidung, die auf eine Zugehörigkeit zu terroristischen Bewegungen hinweist, die gegen uns Krieg führen,“ (ebd.) zitiert der Artikel den damaligen Generaldirektor der städtischen Dienste Cannes in der Folge. Im Dekret heißt es laut Kurier: „Wenn eine Strandbekleidung auffällig eine religiöse Zugehörigkeit bezeugt, während Frankreich Ziel terroristischer Angriffe ist, könnte dies zur Zerstörung der öffentlichen Ordnung führen“ (ebd.).

Dieses ‚Burkiniverbot‘ – das sich seither im Übrigen als nicht umsetzbar herausstellte – steht beispielhaft für jene Reaktionen, mit welchen in Frankreich auf die seit 2015 steigenden Terroranschläge, die mit dem Islam in Verbindung gebracht werden, sowie die Flüchtlingswelle 2015 reagiert wird. Rassistische und diskriminierende Statements von Medien und Politik, die die Öffentlichkeit vor der drohenden muslimischen Gefahr für die europäische kulturelle Identität und die sozialen Werte warnen, sind an der Tagesordnung.

Auch die Regierung im neutralen Österreich hat derartige Maßnahmen in die Wege geleitet (siehe Islamgesetz 2015¹). Im März 2017 fanden sich in den österreichischen Medien die ersten Artikel zum Thema Verschleierungsverbot, das letztendlich am 1. Oktober 2017 als Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz (Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz 2017), in Kraft trat (z.B. Bartosch 2017, derstandard 2017, profil 2017, Spiegel 2017, Österreich 2017: 6). Seither entflammt die Debatte im Land immer wieder, doch eine klare Antwort auf die Frage, ob ein Verschleierungsverbot menschenrechtswidrig sei, wurde bisher nicht gefunden. Die Idee eines Kopftuchverbots im öffentlichen Dienst stößt hierzulande auf viel positive Resonanz, müsste rechtlich jedoch mit einem allgemeinen Verbot religiöser Symbole einhergehen. Dass nun das christliche Kreuz, welches ganz selbstverständlich seinen Platz in Österreichs

¹ Das Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgemeinschaften – kurz Islamgesetz 2015, beinhaltet eigene Rechtsvorschriften für muslimische Religionsgemeinschaften. Es gibt keine vergleichbaren Regelungen für andere Religionsgemeinschaften in Österreich (Islamgesetz 2015).

öffentlichen Räumen findet, auch abgenommen werden sollte, wäre keine gewollte Konsequenz (siehe enu 2017: 4). Im November 2018 passierte in weiterer Folge ein „Kopftuchverbot“² für Kindergartenkinder den Nationalrat (siehe APA 2018).

Folgt man dem medialen und politischen Diskurs, werden diese Maßnahmen mit dem Misstrauen argumentiert, dass die Flüchtenden, welche in großen Zahlen nach Österreich und Europa kommen, eine fremde Kultur, andere Lebensweisen und auch Gewalt mitbrächten (siehe z.B. heute 2019, Lauter 2017, TT 2019). Bereits seit einigen Jahrzehnten herrscht in West- und Mitteleuropa und auch Nordamerika ein reges öffentliches Interesse an den Migrations- und Flüchtlingsbewegungen der Menschen aus Afrika und dem Nahen Osten, die in die ‚westliche Welt‘ wandern. Besonders die Flüchtlingswelle 2015 hat das Thema in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt und es ist seitdem im aktuellen medialen, politischen und gesellschaftlichen Diskurs präsent (siehe z.B. Cuisine 2018, OTS 2018).

Abgesehen von der medialen und politischen Wichtigkeit des eigenen Wohls und der bedrohten Identität der Menschen in den Einwanderungsländern Europas ist besonders die Situation der muslimischen Frau von großem Interesse. Medien (wie z.B. El-Azar 2018: 38-41, Hamann 2017: 33ff., Toth 2017: 17-22) berichten regelmäßig sowohl über die Situation muslimischer Frauen in ihren Herkunftsländern als auch in den hochentwickelten Industriestaaten, den Einwanderungsländern, wie Frankreich, Deutschland oder Österreich. Die Situation in Europa und die in den Herkunftsländern ist auf keinen Fall vergleichbar – was die Medien oft nicht ausreichend darstellen und so falsche Bilder vermitteln (siehe z.B. Meinhard 2018, Tretina 2017, Wölfl 2018). Es bestehen daher viele Vorurteile, Stereotype und Falschinformationen, die in der Regel nicht hinterfragt, sondern einfach unreflektiert übernommen und weiter verbreitet werden. In den westlichen Staaten ist das Allgemeinwissen in Bezug auf den Islam und seine Gläubigen eher mangelhaft. Falsche Vorstellungen haben sich verbreitet und eingepreßt, vor allem, wenn es um die muslimische Frau geht. Dieses unzureichende Allgemeinwissen ist nicht nur störend für das Zusammenleben zwischen Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen geworden, sondern zu einer gewissen Gefahr für die

² Konkret heißt es im beschlossenen Text: „Um die bestmögliche Entwicklung und Entfaltung aller Kinder sicherzustellen, ist in elementaren Bildungseinrichtungen Kindern das Tragen weltanschaulich oder religiös geprägter Bekleidung zu verbieten, die mit der Verhüllung des Hauptes verbunden ist.“(Parlament 2018)

Stabilität der westlichen Gesellschaft, was sich im sogenannten politischen ‚Rechtsruck‘ deutlich macht (siehe z.B. Schreiter 2018: 28f., Tulej 2018: 17-23)³.

Mit Gesetzesentwürfen wie einem Vollverschleierungsverbot wollen Regierungen dem angeblich drohenden Terror entgegenwirken und riskieren damit, dass die muslimische Frau die Konsequenzen dafür zu tragen hat. Seit 2005 gibt es in Frankreich so ein Gesetz⁴. Unter dem Deckmantel der Laïcité, der Trennung von Staat und Kirche, existieren dort seit einigen Jahren Gesetze, welche die Ausübung von Religion im öffentlichen Raum begrenzen. In Frankreich wird einerseits Religionsfreiheit garantiert, zugleich verbietet der Staat aber das Zeigen religiöser Symbole in der Öffentlichkeit per Gesetz, was die Vereinbarung von muslimischer Religionsausübung und gesellschaftlichem Leben für muslimische Frauen erschwert.

Ohne sich intensiv mit den französischen Gesetzen zu befassen, scheint hier, oberflächlich betrachtet, immer ein diskriminierender und auch rassistischer Unterton mitzuschwingen. Frankreich will keine sichtbaren religiösen Symbole im öffentlichen Raum und beschneidet damit besonders die Rechte von eingewanderten Minderheiten, die häufig ihre Wurzeln in muslimischen Ländern haben. Muslimische Frauen, welche mittels Tragen des Kopftuchs ihre Religiosität zeigen, sind von den französischen Gesetzen offensichtlich direkt betroffen. Wie oben bereits erläutert, ist derzeit auch Österreich dabei, derartige Verbote Schritt für Schritt einzuführen und weitreichendere Reglementierung, etwa den öffentlichen Dienst betreffend, ist bereits angedacht. Diese Arbeit will der Frage nachgehen, welche Auswirkungen derartige Gesetze auf die direkt Betroffenen haben. Die Gesetzeslage in Frankreich ermöglicht die Beforschung der Balance zwischen Islam und dessen religiösen Anforderungen und dem Leben in einem modernen westlichen, laizistischen Staat, der öffentliche Religionsausübung gesetzlich einschränkt.

³ Mit der (medialen) Verwendung des Begriffs ‚Rechtsruck‘ sollen bestimmte Geschehnisse (wie zum Beispiel die oben beschriebenen) besonders hervorgehoben werden. Es handelt sich hierbei um einen populistischen Begriff, es existiert aber keine eindeutige Konnotation dafür.

⁴ Es gibt zwei Sektoren, in welchen das Verbot religiöser Symbole in Frankreich von besonderer Bedeutung ist: Erstens ist das Tragen aller religiösen Symbole (also auch dem christlichen Kreuz, der jüdischen Kippah oder dem Sikh-Turban) an öffentlichen Schulen verboten. Und zweitens ist im öffentlichen Raum die Verschleierung des Gesichtes untersagt. Dieses Gesetz betrifft besonders Frauen, welche ein Kleidungsstück wie die Burka oder den Niqab tragen, welches das komplette Gesicht verschleiert (Kurt 2015, 233ff).

Das Forschungsziel dieser Arbeit ist demnach die Beantwortung dieser zentralen Forschungsfrage: Auf welche Formen der Vereinbarkeit von Islam und Laïcité im Alltag verweisen die Erfahrungen muslimischer Frauen?

Im Rahmen meiner Forschung erfolgten qualitative und quantitative Befragungen junger muslimischer Französischen aus Lyon. Um die Forschungsfrage zu beantworten, stütze ich mich primär auf die Erzählungen meiner Interviewpartnerinnen. Weiters beschäftige ich mich mit folgenden Fragen, die ebenfalls zur Beantwortung der zentralen Forschungsfrage beitragen: Aus welchen historischen Gründen ist die schwierige Situation in Frankreich gewachsen? In welchen Formen zeigt sich die Diskriminierung der muslimischen Frau in Frankreich?

Frankreich wurde für die Forschung gewählt, da es eines der ersten Länder ist, welches politische Maßnahmen zum Thema Religion in der Öffentlichkeit gesetzt hat, und damit für andere europäische Länder eine Vorbildstellung einnimmt. Zudem ist in Frankreich über einen längeren Zeitraum eine besonders interessante Situation entstanden, da es hier bereits zahlreiche muslimische Einwohner*innen gibt, die in Frankreich geboren wurden, Frankreichs Kultur teilen und französische Staatsbürger*innen sind. Genau diese jungen Menschen und besonders die Frauen, stehen im Mittelpunkt meiner Forschung. Obwohl sie französische Staatsbürger*innen sind, werden sie auf Grund ihrer Religiosität und ethnischer Herkunft als fremd angesehen. Lyon, die Stadt, in welcher die Feldforschung stattfand, ist das zweitgrößte urbane Zentrum des Landes und zudem auch ein bedeutendes muslimisches Zentrum in Frankreich und daher ein guter Ort, um dieses Thema zu beforschen.

Dieser Text beschäftigt sich bewusst mit französischen Musliminnen, die sich selbst entschieden, das Kopftuch zu tragen. Er betrachtet im Allgemeinen die Situation der muslimischen Frau, die in einer westlichen Gesellschaft, in diesem Fall Lyon, aufwächst und den vorherrschenden Stereotypen und Vorurteilen ausgesetzt ist. Im Speziellen beschreibt der Text, welche Formen der Vereinbarkeit des westlichen, modernen Gesellschaftslebens mit dem traditionellen religiösen die jungen Frauen für sich entwickeln. Die folgende Arbeit möchte zeigen, wie schwierig die gegenwärtige Situation von Muslim*innen dort tatsächlich ist und welchen Arten von Diskriminierung speziell muslimische Frauen im alltäglichen Leben ausgesetzt sind. Der Text ist in vier Abschnitte gegliedert, welche systematisch meine Ergebnisse erläutern:

1.1. Aufbau der Arbeit

Im ersten Teil der Arbeit beschreibe ich die Methoden meiner Feldarbeit in Lyon: Dieses Kapitel ist unterteilt in einen Abschnitt, in welchem ich meine Literaturrecherche vorstelle (1.2.1.), in einen weiteren, in welchem ich meine Feldforschung, welche teilnehmende Beobachtung, beobachtende Teilnahme, informelle und formelle Gespräche beinhaltet, beschreibe (1.2.2.) und einen dritten Abschnitt, in welchem ich die Datenerhebung und -verarbeitung mittels Online-Fragebogen erläutere (1.2.3.).

Im zweiten Teil der Arbeit erläutere ich zuerst Grundlegendes über den Islam⁵ und erkläre wesentliche Begriffe wie den Koran, die Sunna und die Scharia (2.1.). Danach stelle ich eine Theorie zu den Anfängen des Rassismus vor, mit welcher ich zeigen möchte, wie die Diskriminierung aufgrund von ‚Rasse‘, also Herkunft und Hautfarbe, entstand (2.2.). Es folgt ein kurzer theoretischer Hintergrund der langen historischen Beziehung Frankreichs mit dem Islam (2.3.). Dann behandle ich die Entstehung der französischen Gesetzeslage, insbesondere die Laïcité, welche das Leben der muslimischen Frauen in Frankreich verkomplizierte (2.4.). Und weiterführend gebe ich einen kurzen Einblick in die Praxis des Othering (2.5.).

Um die Vereinbarkeit von Islam und Moderne geht es im dritten Teil der Arbeit. Hier behandle ich die unterschiedlichen Arten von Diskriminierung, welchen die jungen muslimischen Frauen in Lyon ausgesetzt sind. Als Grundlage dienen die Ergebnisse meiner Feldforschung. Zum Beispiel geht es um Formen der Diskriminierung aus der Mehrheitsgesellschaft, aus der eigenen Community oder Diskriminierung aufgrund von Religion, Hautfarbe oder Namen.

Im vierten Teil der Arbeit stelle ich weitere Ergebnisse meiner Feldforschung vor und ziehe Schlüsse daraus, welche ich mit dem theoretischen Konzept des Reformislams verknüpfe. Dieser Teil widmet sich meiner Annahme, dass der Islam, wie er in nicht-muslimischen, westlichen Ländern wie Frankreich von jungen muslimischen Menschen ab der zweiten dort lebenden Generation ausgeübt wird, im Wandel ist und sich immer mehr zu einer kritischen, reflektierten Art der muslimischen Religionsausübung verändert.

⁵ Im Besonderen geht es um den Islam orthodoxer Sunniten, denn dazu gehören der Großteil der Muslim*innen weltweit - auf jeden Fall alle, mit denen ich mich in meiner Arbeit befasste.

1.2. Methode

Im Zuge des Forschungsprozesses wählte ich folgende Methoden zur Datenerhebung, um zur späteren Analyse und Interpretation aus einem möglichst breit gefächerten Pool von Informationen schöpfen zu können:

1. Literaturrecherche und -aufarbeitung
2. Feldforschung, welche teilnehmende Beobachtung, beobachtende Teilnahme, informelle und formelle Gespräche beinhaltet
3. quantitative Befragung mittels Online-Fragebogen

1.2.1. Literaturrecherche

Um die zentrale Forschungsfrage beantworten zu können, war grundlegende Recherche in mehreren Bereichen notwendig. Eine davon war die Recherche und Aufarbeitung entsprechender Literatur, die ich in Folge kurz in ihrer Bedeutung für die Inhalte meiner Arbeit vorstellen möchte.

Die Informationen über französische Geschichte beziehe ich aus Wolfgang Schmale (2000). Der Historiker bietet in seinem Werk einen Überblick über die wichtigsten Ereignisse und Personen in der Geschichte Frankreichs. Zur Vertiefung der Informationen zum Thema Islam in Frankreich sind jene Arbeiten von Joel S. Fetzer (2005) und Malik H. Iftikhar (2004) nützlich.

Weiters erachte ich die Vorstellung einer Theorie, welche den Anfang von Rassismus beschreibt, als grundlegend für das Verständnis der aktuellen Debatte. Nelson Maldonado-Torres (2014) entwirft diese in seinem Artikel *Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World*. Mit Hilfe seiner Arbeit ist es mir möglich, die hier angenommene Entstehung von Diskriminierung aufgrund von sichtbarer ethnischer Herkunft als de facto Erweiterung jener aufgrund von Religion zu erklären.

Werner Schiffauer (2004) schildert in seinem Werk *Islam in Europe* das Identitätsdilemma, welches eingewanderte muslimische Menschen in unterschiedlichen Generationen in den europäischen Gesellschaften, in welchen sie leben und aufwachsen, zu überwinden haben. Mit

Hilfe dieser Theorie möchte ich auf die allgemeine Diskriminierung aufmerksam machen, der besonders die jungen Musliminnen auf Grund ihrer Religiosität ausgesetzt sind.

Im Rahmen der einzelnen Themenblöcke lasse ich immer wieder die Ansichten bedeutender Islam-Wissenschaftler*innen einfließen, welche sich mit Problemstellungen befassen, die man mit dem Begriff ‚Reformislam‘ umfassen kann. Dazu verwende ich das Werk von Katajun Amirpur (2018). Amirpur stellt in ihrem Buch zahlreiche wichtige Persönlichkeiten (unter anderen zum Beispiel Amina Wadud, Asma Barlas, Fatima Mernissi, Tariq Ramadan oder Fazlur Rahman) vor, die sich mit der (Gleich-) Behandlung von Frauen im Islam und der Vereinbarkeit von Islam und Demokratie beschäftigt haben oder aktuell beschäftigen.

Fragen rund um das Thema Kopftuch oder über die Kopftuchdebatte wurden bereits in vielen Texten thematisiert (Yegenoglu 1998, Racco 2014, Las 2010). Es finden sich auch einige Werke, welche die Rolle und den Status der muslimischen Frau beschreiben (Klinkhammer 2000, Ramadan 2001, Lewis 2002), doch was meines Erachtens noch kein besonderes Augenmerk erlangte, ist die Perspektive der Betroffenen selbst – die Perspektive der muslimischen Frau. Der Großteil der herangezogenen Literatur beschreibt speziell die Situation von türkischen Muslim*innen in Deutschland (Jouili 2007, Ziegler 2011, Schiffauer 2004), was eine gute Grundlage für meine Arbeit liefert. Doch über die konkrete Situation junger muslimischer Frauen mit Einwanderungshintergrund in Frankreich ist nur wenig vorhanden (siehe z.B. Withol de Wenden 1998). Eine Ausnahme stellt hier die Dissertation von Bettina Prokop dar (Prokop 2017). Diese behandelt die differenzielle Einschließung junger Erwachsener mit migrationsgesellschaftlichen Hintergründen in Frankreich und deren Herausforderungen, die durch ihre individuellen und sozialen Begebenheiten auf verschiedenen nationalen Ebenen bestehen, und liefert spannende Ergebnisse, die ich in meine Arbeit einfließen lasse.

Die vorliegende Literatur zum Thema ist darüber hinaus in ihrer Schwerpunktsetzung teils kritisch zu betrachten. Gabriele Rasuly-Paleczek (2005) kritisiert, dass es problematisch sei, dass die euro-amerikanischen feministischen Auseinandersetzungen und Publikationen entweder die unterjochte muslimische Frau entgegengesetzt zur emanzipierten westlichen Frau, oder die unterdrückte Frau entgegengesetzt zum unterdrückenden Mann behandle. Häufig handle es sich um sehr pauschale Konzepte und Vorstellungen über den gesellschaftlichen Stellenwert der Frauen im Orient, zum Beispiel das Bild der Rechtlosigkeit

und Unterdrückung der muslimischen Frau, das durch das Kopftuch symbolisiert wird. Die islamische Welt sei Prototyp und Synonym für Frauenunterdrückung und Patriarchat geworden. Als Beispiele werden unter anderem die Schleierpflicht im Iran, Vielweiberei oder Geschlechtertrennung genannt, welche als typische Merkmale völliger Entrechtung der Frau skizziert werden. Generell, beschreibt Rasuly-Paleczek, werde der Islam als frauenfeindliche Religion dargestellt. Jedoch stellt sie klar, habe Frauenunterdrückung grundsätzlich nichts mit dem Islam zu tun, sondern vielmehr mit gewohnheitsrechtlichen Maßnahmen und gesellschaftlichen Strukturen, da die Scharia nur zu einem sehr geringen Teil das Leben der Frau bestimme. Aus historischer Sicht verbesserte die Scharia nämlich sogar die Situation der Frau gegenüber vorherigen gesellschaftlichen Zuständen. Außerdem gab es natürlich unterschiedliche Interpretationen der Scharia, die je nach Phase mehr oder weniger Spielräume und Einschränkungen für Frauen zuließen (Rasuly-Paleczek 2005). Diese Kritik gibt es auch von jenen Islam Expert*innen, die Amirpur vorstellt. Sie versuchen genau dieses Problem aufzuzeigen, den Koran neu zu interpretieren und damit den traditionellen Islam (im Gegensatz zum modernen Islam) zu reformieren (Amirpur 2018, Mernissi 1992).

Ich möchte in meinem Text versuchen, die allgemeine Unterdrückung von Frauen zu beschreiben, die aus solchen gesellschaftlichen Strukturen entstand und dabei möglichst ohne die Religion als Begründung auskommen. Ich werde in meiner Arbeit die jungen muslimischen Frauen selbst über ihre Situation sprechen lassen und die Leser*innen damit anregen, über mögliche vorhandene Stereotype und Vorurteile nachzudenken.

1.2.2. Feldforschung

Die empirische Forschung, die dieser Arbeit zu Grunde liegt, führte ich in der französischen Stadt Lyon von September 2016 bis Jänner 2017 durch.

Teilnehmende Beobachtung und beobachtende Teilnahme

Die Beobachtungen führte ich konkret an drei unterschiedlichen Orten mit hoher Relevanz für meine Arbeit durch:

Der erste Ort ist die große Moschee in Lyon – *La Grande Mosquée de Lyon* –, wo ich spannende Begebenheiten beobachten konnte. Die zweite Beobachtung fand in einem

Besprechungsraum in den Räumlichkeiten der Bewegung *planning familial*⁶ statt, wo ich an einem der Treffen der Gruppe *Superfeminists* teilnahm. Und der dritte, für mich besonders interessante Ort ist das *Tawhid Center* Lyon, welches eines der bedeutendsten und bekanntesten muslimischen Gemeindezentren der Stadt ist. Ich wählte diese drei Adressen aus, um zusätzlich zu den Informationen, welche ich von den muslimischen Frauen in meinen Gesprächen erhielt, auch noch Expert*innenmeinungen einzuholen.

An jedem dieser Orte sprach ich mit verschiedenen Menschen, die jeweils als Expert*innen im jeweiligen Bereich zu zählen sind. In der Moschee unterhielt ich mich zum Beispiel mit einer Lehrerin, die mir ihre Meinung zum Thema Kopftuch erklärte und mir die betreffenden Koranstellen übersetzte (Frau L.: 18.01.2017), außerdem konnte ich einen hochrangigen Vertreter im Haus befragen, der Aufschlussreiches zum Thema Kopftuch in der Schule zu erzählen hatte (Herr T.: 11.01.2017). Im *Tawhid Center* interviewte ich eine*n der Organisator*innen (Herr Y.: 20.01.2017), einen Imam (Imam S.: 21.01.2017) und mehrere muslimische Frauen (Yasmina, Ahlem, Sofia und Sarah). Und bei den *Superfeminists* sprach ich mit Frauen, die – bei dieser Gruppe wenig überraschend – aus der feministischen Perspektive auf das Thema blicken, und sprach mit einer der Organisatorinnen (Frau C.: 12.12.2016). Für diese Gespräche verwendete ich einen teilstrukturierten Leitfaden.

Im Zuge meines Aufenthalts bei den *Superfeminists* verfolgte ich außerdem eine Gruppendiskussion und sprach anschließend mit den Teilnehmerinnen (in der Gruppe) – ausschließlich Frauen nahmen an dem Treffen teil. Im *Tawhid Center* Lyon nahm ich, neben dem Führen mehrerer Gespräche und Interviews, auch an Vorträgen teil. Die Menschen im muslimischen Gemeindezentrum waren sehr offen und erzählten mir vom Angebot des Zentrums. Es bietet verschiedene Möglichkeiten an, über den Islam, den Koran und alles rund um die Religion zu lernen. In Sonntagsklassen werden dort auch Kinder unterrichtet. Außerdem finden regelmäßig Vorträge und Workshops zu unterschiedlichen Themen statt. So besuchte ich einen Vortrag zum Thema ‚Muslimische Frauen und Arbeit‘ und einen zweiten zum Thema ‚Islamophobie‘, welcher vom Präsidenten der CCIF (Collectif Contre l'Islamophobie en France), einer weiteren wichtigen muslimischen Assoziation in Frankreich, gehalten wurde.

⁶ Eine nicht-muslimische Organisation, die sich mit Themen wie Familie, Sexualität oder Religion beschäftigt.

Zugang zu diesen Institutionen bekam ich durch Internetrecherchen und darauffolgende Kontaktaufnahme per Email. Die kontaktierten Personen traf ich dann jeweils vor Ort und wurde von diesen den Gruppen oder weiteren Personen vorgestellt. In allen Fällen wurden die Kontaktpersonen über meine wissenschaftliche Absicht informiert und stimmten meiner Anwesenheit zu, jedoch waren nicht immer alle beobachteten Personen direkt über den Grund meiner Anwesenheit informiert.⁷

Im Zuge meines Aufenthalts in Lyon konnte ich auch nebenbei immer wieder interessante Beobachtungen machen – sei es auf der Straße, im Einkaufszentrum, wo ich mich strategisch platzierte (siehe Feldnotizen im Quellenverzeichnis), oder an der Universität. Diese Beobachtungen sind allerdings, auf Grund geringer Resultate, kein wesentlicher Teil meiner Forschung und finden ausschließlich ergänzend zu den anderen Ergebnissen Beachtung.

Informelle und formelle Gespräche

Im Laufe meiner Feldforschung führte ich elf Interviews mit jungen muslimischen Frauen und eines mit einer Nicht-Muslimin, welche aber aufgrund ihres Aussehens ebenfalls Spannendes zu erzählen hatte. Zehn der Interviews wurden als Einzelinterviews geführt und zwei als Gruppeninterviews mit jeweils zwei Gesprächspartnerinnen. Zusätzlich führte ich vier Expert*inneninterviews mit Vertreter*innen von Organisationen und einer Moschee (siehe Quellenverzeichnis für die Eckdaten der Interviews).

Um möglichst offen für Themen zu sein, die sich während der Gespräche mit den Befragten ergeben sollten, wählte ich teilstrukturierte Interviews mit vorbereiteten und vorformulierten Schlüsselfragen (im Anhang), welche in flexibler Abfolge in jedem Interview vorkommen sollten. Die Möglichkeit sollte offengehalten werden, die sich aus dem Redefluss ergebenden Themen aufzunehmen und weiter zu verfolgen. (vgl. Atteslander 1995, 159ff) Diese Methode dient zur Klärung von Zusammenhängen und die einzelnen Antworten sind nicht als isolierte Daten zu werten.

Die meisten Interviewpartnerinnen waren zum Zeitpunkt der Feldarbeit Studentinnen im Alter von 18 bis 25 Jahren. Diese Eingrenzung ergab sich, weil diese Personengruppe leicht zugänglich und sichtbar für mich war, da ich selbst an der Universität studierte. Alle sind

⁷ Bei einem der Vorträge im Tawhid Center wurde vom Sprecher laut übers Mikrofon verkündet, dass eine österreichische Studentin im Publikum sitzt und gerne mit allen sprechen würde, er zeigte auf mich und ich durfte mich vorstellen.

junge Frauen, die bereits zumindest einen Teil ihrer Schulzeit mit dem Gesetz des Verbots religiöser Symbole zu tun hatten. Außerdem kamen alle bereits in Frankreich zur Welt und sind somit französische Staatsbürgerinnen. Zusätzlich sprach ich im Tawhid Center mit Frauen, die bereits über 30 Jahre alt waren. Die meisten der Befragten tragen Kopftuch, einige nicht und ein paar davon werden es in Zukunft tragen.

Alle Interviews wurden vorwiegend (neben wenigen französischen Passagen) in englischer Sprache geführt. Ich wählte diese Sprache für meine Interviews und Gespräche als Verkehrssprache aus, um zu vermeiden, dass mir womöglich im Zuge eines laufenden Gespräches wesentliche wichtige Inhalte entgehen, auf welche sich der weitere Verlauf des Gesprächs aufbauen könnte (zum Beispiel auf Grund der Geschwindigkeit des Sprechens, Dialekten und Umgangssprache des Französischen, die mir nicht geläufig sind). Ich traf diese Entscheidung in dem Bewusstsein, dass die besprochenen Themen dadurch vielleicht, aber nicht zwingend, vereinfacht beschrieben werden, da es sich hier natürlich nicht um die Muttersprache meiner Gesprächspartner*innen handelt und das sprachliche Niveau dadurch wahrscheinlich nicht dasselbe ist (dies war zum Beispiel bei Nadia besonders problematisch, denn sie wollte viel erzählen, konnte sich aber sprachlich nicht ausdrücken. Auch das Gespräch mit Kande und Fenda war in dieser Hinsicht schwierig, die Übersetzungshilfe am Mobiltelefon wurde deshalb zur Hilfe genommen). Außerdem war mir klar, dass diese Tatsache den Kreis meiner potentiellen Interviewpartner*innen verengt, nicht nur aufgrund der vorausgesetzten Fähigkeit, diese Sprache zu sprechen, sondern auch, sich damit wohl genug zu fühlen, um persönliche Themen ansprechen zu können. Hier machte ich die Erfahrung, dass Frauen gerne meine Fragen beantworten wollten, das Sprechen auf Englisch ihnen aber zu unangenehm war. Aus diesem Grund beschloss ich, meine Fragen auch schriftlich und auf Französisch anzubieten, und erstellte den im folgenden Kapitel 1.2.3. beschriebenen Online-Fragebogen.

Von allen Interviews wurden Tonaufnahmen angefertigt. Diese Aufnahmen wurden anschließend transkribiert und die befragten Personen anonymisiert. Die im Text für Zitate und Paraphrasierungen verwendeten fiktiven Namen wurden willkürlich gewählt und den einzelnen Personen zugewiesen.

1.2.3. Online-Fragebogen

Um zusätzlich zu den Interviews eine größere Variation an Antworten auf meine Fragen zu bekommen und eine höhere Reichweite zu erzielen, erstellte ich einen Online-Fragebogen. Beim Fragebogen fällt der*die Interviewer*in als Fehlerquelle, aber auch als Kontrollinstanz weg. Daraus ergeben sich gewisse Nachteile: eine komplizierte Fragestellung ist nicht möglich, das heißt, dass einzelne Fragen unsorgfältig oder unvollständig ausgefüllt werden könnten. Auch sind die Antworten meist nicht spontan. Diese Methode dient zur Ermittlung von einfachen Tatbeständen und als Querschnittsuntersuchung (vgl. Atteslander 1995).

Mein Fragebogen richtete sich an muslimische Frauen. Aufgrund des gewählten Mediums konnte ich davon ausgehen, dass eher jüngere Teilnehmer*innen angesprochen würden, was im Hinblick auf meine Interviewpartnerinnen wünschenswert war. Die Befragten hatten die Möglichkeit, auf Französisch oder Englisch und vollkommen anonym zu antworten. So konnten die Schwierigkeiten und Hemmschwellen, die bei einer mündlichen Befragung entstehen könnten, umgangen werden, unter anderem bedingt durch die Tatsache, dass es sich um ein heikles Thema handelt, worüber zu sprechen möglicherweise unangenehm für die Befragten wäre.

Ich erstellte den Online-Fragebogen auf einer kostenfreien gängigen Onlineplattform. Der Fragebogen war über einen Link in einem Zeitraum von zwei Monaten (vom 01.12.2016 bis 31.01.2017) zu erreichen, welchen ich per Email an meine direkten persönlichen Kontakte (die muslimischen jungen Frauen an der Uni, über Soziale Medien und über die Kontaktpersonen im muslimischen Gemeinschaftszentrum) versendete, die den Link dann an ihre Kontakte weitergaben. Durch diesen zielgerichteten Schneeballeffekt kam es zu einer großen Anzahl von Antworten aus der gewünschten Zielgruppe.

Die deutliche Mehrheit der Teilnehmerinnen meiner Onlinebefragung war zum Zeitpunkt der Befragung (diese fand, wie beschrieben, im Zeitraum von 01.12.2016 bis 31.01.2017 statt) zwischen 19 und 23 Jahre alt. Die meisten waren also im selben Alter wie die Interviewpartnerinnen. Nichtsdestotrotz nahmen auch Frauen in einem Alter von 30 bis 44 teil, was ungefähr ein Fünftel ausmacht. Die übrigen Teilnehmerinnen waren zwischen 23 und 30 oder jünger als die Hauptgruppe, zwischen 15 und 19. Insgesamt füllten 159 Teilnehmerinnen den Fragebogen aus, jedoch wurden bei manchen zu viele Fragen nicht

beantwortet, weshalb einzelne Fragebögen aussortiert wurden. So erhielt ich 150 brauchbare, verständlich und sinnvoll ausgefüllte Fragebögen. Die einzelnen beantworteten Fragebögen wurden nummeriert und die im Text daraus verwendeten Zitate und Paraphrasierungen mit der jeweiligen Nummer versehen.

Natürlich unterliegt diese Form der Erhebung dem Problem der Anonymität der Befragten. Insofern kann nicht ausgeschlossen werden, dass auch Nicht-Muslim*innen Antworten abgeschickt haben. Um dennoch belastbare Ergebnisse zu erzielen, wurden die Daten nicht auf Basis einzelner Fragebögen ausgewertet, sondern daraus Tendenzen aufgrund von markanten Inhalten, die häufig vorkamen, abgeleitet.

Sowohl bei den Interviews als auch beim Online-Fragebogen wurden offene Fragen gestellt. Die Schlüsselfragen (siehe Anhang) waren stets dieselben, bei Gesprächen variierte dann die Reihenfolge und Folgefragestellung je nach Gesprächsverlauf. Die Personen konnten so ihre Antworten selbstständig formulieren und selbst bestimmen, wie viel und wie ausführlich sie antworten wollten. Wie zu erwarten war, gingen die Antworten auf die offenen Fragen im Online-Fragebogen weniger in die Tiefe als bei der persönlichen Befragung.

Im Laufe meiner Feldforschung in Frankreich konnte ich zahlreiche Eindrücke und Beispiele für das prekäre Leben von Frauen mit Kopftuch beobachten und stelle in Kapitel 3 und 4 die Ergebnisse meiner Beobachtungen und Recherchen vor.

2. Die Zusammenhänge von Islam und Gender, Religion und Rassismus und der Rolle des Islam in der Geschichte Frankreichs.

2.1. Grundlegendes zum Islam

Wird im öffentlichen Diskurs hierzulande heute über ‚den Islam‘ gesprochen, so geschieht dies meist als Gegenentwurf zur Idee des ‚christlichen (Mittel-)Europa‘ und nur sehr selten in der Funktion, die er eigentlich als Religion hat. Dass der Islam weltweit Anhänger hat, die aus vollkommen unterschiedlichen Nationen und Kulturkreisen kommen, wird dabei weithin ausgeblendet. Es gibt Länder mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit wie beispielsweise Saudi-Arabien, in denen die Scharia – die islamische Rechtsprechung – die allgemeine Rechtsgrundlage ist und andere, bei denen Religion und staatliche Justiz rechtlich getrennt sind wie etwa die Türkei. Zudem ist die Scharia nicht weltweit einheitlich geregelt, sondern beruht auf Religionsauslegung – dazu mehr in 2.1.1. Im öffentlichen Diskurs in Österreich kommt es jedoch zu einer Vermischung von religiösen Ideen, politischer Lage und gesellschaftlichen Gegebenheiten unter einem sehr schwammigen, aber inzwischen oft angstbesetzten Sammelbegriff. Häufig wird auch zwischen ‚Islamismus‘ und ‚Islam‘ nicht mehr unterschieden.

Für die Betrachtung der Situation der Muslimin in Frankreich ist es notwendig, die religiösen Grundlagen zu betrachten und die Regeln zu diskutieren, denen die muslimische Frau religiöser Tradition zufolge unterworfen ist. Erst eine Kenntnis dieser Regeln macht es möglich, deren Situation vor dem Hintergrund des gewachsenen Gesellschaftskonstrukts in Frankreich zu analysieren. Da der sunnitische Islam in Frankreich vorherrscht, beschränkt sich dieses Kapitel auf diese Ausprägung. Der Islam und die wichtigsten Begriffe und Gesetze werden kurz beschrieben mit besonderem Augenmerk auf Koranstellen, welche die Frau im Islam betreffen.

2.1.1. Koran, Sunna und Scharia

Der Koran

Im muslimischen Glauben gilt der Koran als die Botschaft Gottes, die den Menschen durch den Propheten Mohammed (er lebte ca. 570 bis 630 n.Chr.) offenbart wurde. (Davor sandte er zahlreiche Propheten wie Noah, Abraham oder Jesus.) Der Koran bietet richtungsweisende

Grundsätze für die Gläubigen und ist die erste und wichtigste Rechtsquelle im Islam, bestehend aus 114 Koranabschnitten, die Suren genannt werden, welche 6238 Verse beinhalten. Er wurde in einer mekkanischen und einer medinischen Periode in einem Zeitraum von über 23 Jahren geschrieben⁸ (vgl. Ramadan 2001, Amirpur 2018, 137).

Der Koran ist nicht einfach zu verstehen und wurde häufig interpretiert und übersetzt, sodass er auf unterschiedlichste Weise ausgelegt wird. Bei der Interpretation sei Tariq Ramadan⁹, einem populären Islam-Wissenschaftler, zufolge zu beachten, dass einige Verse anderen vorangehen und im Kontext verstanden werden sollten (die Islam-Wissenschaftlerin Asma Barlas ist ebenfalls dieser Meinung: Amirpur 2018, 163). Wichtig dabei sei besonders die Berücksichtigung des historischen Moments, der die Botschaft und deren Deutung beeinflusse, wodurch sich unter anderem auch Regeln verändern können. Wie auch Nasr Hamid Abu Zaid und Amina Wadud bestätigen, die sich beide mit ihrer wissenschaftlichen Arbeit für eine Reform im Islam einsetzen (Amirpur 2018, 64 und 135). Außerdem sind sich die Wissenschaftler*innen einig, dass man einen bestimmten Wissensstand benötigt, um sich mit dieser Thematik sinnvoll auseinandersetzen zu können. Ramadan betont, dass Koranstellen, welche Fragen zur Situation der Frau im Islam behandeln, besonders präzise gelesen werden müssten (vgl. Ramadan 2001, 337). Beispielhaft sei Koransure 4, Vers 34 angeführt, welche dem Mann das Schlagen der Gattin erlaubt. Ramadan relativiert die Aussage, dass viele hierin den Beweis sehen, dass Männer alle Rechte über ihre Frauen hätten. Dem sei nicht so, klärt er auf. Dieser Vers habe eigentlich eine pädagogische Funktion und solle zum Nachdenken anregen. Zuerst sollte eine widerspenstige Frau ermahnt werden, wenn sie immer noch widerspreche, sei es angebracht, zunächst auf Abstand zu gehen und nur äußerstenfalls, wenn alles keine Wirkung zeige, sei es dem Mann erlaubt, seine Frau zu schlagen (vgl. Ramadan 2001, 339f.).¹⁰ Wadud geht in ihrer Interpretation noch weiter und erklärt, dass es durchaus gelte „Nein“ zum Text zu sagen, wenn er, wie im Beispiel, nicht mit der Gerechtigkeit vereinbar sei, die im Sinne des Geistes des Korans geschaffen werden sollte (Amirpur 2018, 138).

⁸ Weitere Informationen dazu unter: <https://islam-ist.de/aufteilung-der-suren-in-medinensische-und-mekkanische-suren/> oder, <http://www.quran-institute.org/articles/makkan-and-madinan-revelations>

⁹ Die Wahl fiel hier auf Ramadan, da er mir von meinen Kontakten in Frankreich empfohlen wurde und daher davon auszugehen ist, dass diese ebenfalls seiner Auslegung folgen.

¹⁰ Hier sei explizit darauf hinzuweisen, dass offensichtlich die reine Zurechtweisung einer Frau im islamischen Verständnis nicht als Einschränkung ihrer Rechte angesehen wird.

Der Prophet Mohammed, welcher Vorbild und Beispiel für die muslimisch Gläubigen ist, erhob niemals seine Hand gegen eine seiner Frauen und respektierte sie stets (vgl. Ramadan 2001, 340). Auch Asma Barlas kritisiert, dass hier der Ursprung vieler Missverständnisse liegt. Mohammed sei nicht frauenfeindlich gewesen und er habe unter anderem mit seinen Frauen diskutiert und sie um ihre Meinung gebeten. Überlieferungen, die behaupten, eine Frau müsse ihrem Ehemann wie gegenüber Gott gehorsam sein, wurden ihrer Meinung nach von Männern erfunden, die ihre Herrschaft über die Frauen sichern wollten, und viele Frauen hätten diese Aussagen geglaubt (Amirpur 2018, 151). Des Weiteren schreibt Sie, dass der Koran uns verständlich machen wolle, dass Frau und Mann grundsätzlich ebenbürtig seien, er besage aber auch, dass beide bedeutende und unerlässliche Gegensätze hätten. Koran und Sunna würden die fundamentalen Rechte der Frau anerkennen und diese verteidigen. Sie beschrieben, dass Frau und Mann vor Gott gleich seien (Mernissi 1992, Amirpur 2018, 82 und 115), jedoch soziale Unterschiede bestünden und die Familie immer Priorität habe. Denn die Familie sei die Basis der islamischen Gesellschaft, was aus vielen Korantexten hervorgeht (vgl. Ramadan 2001, 339).

Die Sunna

Die Sunna ist die zweite Quelle islamischen Rechts. Sie beschreibt die Tradition des Propheten Mohammed und beinhaltet seine überlieferten Taten und Aussprüche, die mit unterschiedlicher Authentizität als Ergänzung zum Koran gelten. Die Aussprüche werden *Hadith(e)* genannt. Diese wurden im Gedächtnis der Zeitgenossen*genossinnen Mohammeds aufbewahrt und erst später niedergeschrieben – im Gegensatz zu den Koranversen, die von Anfang an aufgeschrieben waren. Aus diesem Grund wurden sie bei der Verschriftlichung auf ihre Echtheit überprüft und in drei Kategorien unterteilt: *salih* = hundertprozentig echt, also wahr; dann *hasan* = schön, aber nicht hundertprozentig echt; und *da'if* = unzuverlässig, unglaubwürdig. Alle authentischen Hadithe sind für die Scharia, das islamische Recht, von großer Bedeutung. Es entstanden sechs sunnitische Hadith Sammlungen, die als verbindlich erklärt wurden (vgl. Safwat 2005, 36). Für Rahman und Barlas ist die Richtigkeit dieser Hadithe zweifelhaft, sie bezeichnen diese eher als Geschichtsmachung anstatt Geschichtsschreibung und befürworten eine Hadith-Kritik in der modernen koranischen Wissenschaft (Armipur 2018, 150f.).

Weitere Rechtsquellen sind (neben Koran und Sunna; nur diese beiden gelten als absolute Autorität) der Idschma', welcher Fragen klärt, worauf Koran und Sunna keine eindeutige

Antwort geben, der Qiyas, „mit dessen Hilfe neue Regeln aus bestehenden Vorschriften abgeleitet werden können“ (Safwat 2005, 36), und der Idschtihad, das Bemühen um eine eigenständige Neuauslegung der bestehenden Quellen (vgl. Safwat 2005, 36f).

Die Scharia

Das islamische Religionsgesetz basiert auf den oben genannten fünf Rechtsquellen und wird Scharia genannt. Sie umfasst alle Lebensgebiete der Muslim*innen und auch die zahlreichen rituellen Verpflichtungen. Die Scharia unterteilt fünf Kategorien menschlichen Handelns:

- „1. *Fard*, die obligatorische Pflicht, deren Unterlassung von Gott bestraft und deren Verrichtung belohnt wird, z.B. das fünfmalige tägliche Ritualgebet, das Fasten im Monat Ramadan usw.
2. *Mustahabb*, die empfehlenswerte Handlung, deren Unterlassung nicht bestraft, deren Verrichtung aber belohnt wird.
3. *Mubah*, die indifferente Handlung, für die es weder Belohnung noch Bestrafung gibt.
4. *Makruh*, die verwerfliche Handlung. Ihre Begehung wird zwar nicht mi[ss]billigt, ihre Unterlassung wird von Gott belohnt.
5. *Haram*, die verbotene Handlung, die bestraft wird, entweder schon in der Welt oder im Jenseits, z.B. Mord, Ehebruch, Diebstahl, Alkoholgenu[ss], usw. Ihre Unterlassung wird belohnt.“ (Safwat 2005, 38)

Je nach Interpretation können Handlungen von verschiedenen islamischen Jurist*innen auch unterschiedlich eingeschätzt werden.

Bei der Interpretation des islamischen Rechts, des Koran und der Scharia, sind sich die Rechtsschulen jedoch uneinig, in wie fern dieses gottgegebene Recht verändert bzw. angepasst werden darf. Die einen halten strikt wörtlich überlieferte Regeln für unveränderlich und einzig wahr, die anderen leiten ab, wie eine Stelle im Koran beschreibt, dass der Verstand zur Interpretation verwendet werden soll und man so eine zeitgemäße Auslegung anwenden sollte (Rahman ist zum Beispiel einer der Verfechter der Anwendung der Vernunft:¹¹ Amirpur 2018, 93). Auch ist zu beachten, dass nicht alle Regeln zwingend von der Scharia ausgehen,

¹¹ Rahman ist ein großer Freund der Interpretation der Mu'taziliten: „Die Mu'taziliten hatten auf der Basis der Idee, dass Gut und Böse allein durch Vernunft, das heißt ohne die Hilfe der Offenbarung, erkennbar seien, eine Theorie der rationalen Ethik entwickelt.“ (Amirpur 2018, 93)

sondern einfach Gewohnheitsrechte in muslimischen Ländern sind. So mischen sich traditionelle Elemente mit religiösen (vgl. Oestreich 2004, 20).

2.1.2. Die Stellung der Frau im Islam

*Wer aber Rechtes tut, sei es Mann oder Frau, und er ist gläubig – jene sollen eingehen ins Paradies und sollen nicht um ein Keimgrübchen Dattelnkern Unrecht erleiden.*¹²

In der Schöpfung sei alles in Paaren kreiert worden, schlussfolgert Islam-Wissenschaftlerin Amina Wadud aus den Koranversen. Frau und Mann seien so geschaffen, dass sie zueinander passten, auch wenn sie von Natur aus Unterschiede hätten (vgl. Amirpur 2018, 132). Iris Safwat, die sich in ihrer Forschung intensiv mit dem Islam beschäftigte, beschreibt, dass sich die Frau im Islam spirituell auf der gleichen Ebene wie der Mann befinde. Sie seien aus einer einzigen Seele erschaffen worden und hätten somit die gleichen Eigenschaften – eine Ebenbürtigkeit der Geschlechter. Sie schreibt, dass, laut Koran, am jüngsten Tag jede Seele für sich allein Verantwortung für ihr Leben zu übernehmen hätte, kein Mann könne das für die Frau tun. „Die ethischen und religiösen Pflichten sind für beide Geschlechter gleich“, liest man im Koran, Sure 33, Vers 35. Demnach seien beide auch gleich, was die rituellen Pflichten anbelange, also die Beachtung der fünf Säulen – das Bekenntnis zum Glauben, das rituelle Gebet fünf Mal am Tag, das Fasten im Ramadan, die Armensteuer zu zahlen, und die Pilgerfahrt nach Mekka (vgl. Safwat 2005, 40). Wenn die Gläubigen diese durch Mohammed offenbarten Gebote und Pflichten erfüllen, dann erwartet sie jenseitiges Heil (vgl. Amirpur 2018, 174). Die Beachtung der fünf Säulen besiegelt also das Schicksal jeder*jedes Einzelnen. Das jenseitige Schicksal ist somit allein durch den Glauben an Allah und Mohammed gesichert, was als ursprünglichster Grund für die Religionsausübung angesehen wird (vgl. Klinkhammer 2000, 59).

Mohammed, der im Islam als Prophet und Gesandter Gottes gilt, versuchte anfangs noch, an einer Geschlechtergleichheit festzuhalten, das Patriarchat war aber mächtiger. Heide Oestreich beschreibt, dass es vor dem Aufkommen des Monotheismus im Islam auch wichtige weibliche Gottheiten gab, doch:

„Eine Religion, die die Gleichheit aller vor einem Gott propagiert, wie der Islam es tut, bedeutet zunächst einmal eine quasi demokratische Revolution. Es zählt nicht mehr das

¹² Aus der Koransure 4 „Die Frauen“, Vers 123 (Paret 1997).

größte Opfer oder der schönste Tempel, jetzt zählt nur noch das Verhalten Einzelner vor Gott. Vor Gott sind alle gleich. Aber unter patriarchalen Bedingungen stellt sich bald heraus: einige sind gleicher. Dass Gott männlich definiert wird und Männern Vorrechte einräumt, ist die Reaktion auf eine patriarchal verfasste Gesellschaft. Diese religiöse Reaktion trägt ihrerseits wieder zur Verstärkung der patriarchalen Realität bei.“ (Oestreich 2004, 12)

So erklärt Oestreich die angebliche damalige Situation und beschreibt weiter, dass Mohammed einen für diese Zeit modernen göttlichen Feminismus gepredigt und damit die Männer sehr verärgert habe, die ein Problem damit gehabt hätten, dass ihre Frauen ihnen deshalb neuerdings widersprochen hätten. Allah spreche Frauen und Männer gleichermaßen an, schreibt sie (vgl. Oestreich 2004, 13f.).

Weitere Themen sind die gesetzlichen Vorgaben, welche das Eheleben, den Nachlass und ähnliches festlegen. Wie oben bereits beschrieben, bietet der Islam neben der Gleichheit vor Gott unabdingbare Rechte für Frauen, die alle muslimischen Gesellschaften zu respektieren haben (vgl. Safwat 2005, 42). Besonders in Bezug auf Besitz- und Erbrecht ist erwähnenswert, dass der Islam bereits im siebten Jahrhundert nach Christus die Frau als Rechtsperson anerkannte. Somit erhielt die Frau die Erlaubnis, eigenen Besitz zu haben, der von niemandem sonst angetastet werden durfte und den sie auch vererben konnte. Grundsätzlich hat die Muslimin keine finanziellen Verpflichtungen, ihr Lebensunterhalt und der ihrer Kinder ist per Gesetz die Pflicht des Ehemannes oder eines nahen männlichen Verwandten. Da demnach Frauen keine finanzielle Obligation haben, erben sie auch weniger als Männer bzw. Söhne. Oft muss nämlich ein Mann, abgesehen von seiner Ehefrau und eigenen Kindern, auch noch für andere weibliche Angehörige sorgen, zum Beispiel für seine Mutter, Tante oder Schwestern. Der Koran setzt beim Erbrecht verpflichtend und unveränderlich fest, welche Person in welcher Situation wie viel erhalten soll¹³ (vgl. Safwat 2005, 49).

Ebenfalls schon in der Frühzeit des Islam lässt sich feststellen, dass Frauen, entgegen aller Vorurteile, in der Öffentlichkeit sehr präsent waren. Die ersten Musliminnen gingen zum

¹³ Sure 4, Vers 1 besagt z.B. dass ein Knabe so viel wie zwei Mädchen bekommt; Vers 14 besagt, dass Witwen ein Viertel der Hinterlassenschaft bekommen, wenn es keine Kinder gibt und ein Achtel, wenn es Kinder gibt; auch Mütter, Schwestern oder die Großmutter des Verstorbenen können erben (vgl. Safwat 2005, 49).

Markt, zur Moschee (was ihr Recht war – ein Hadith bestätigt dies), sie zogen sogar mit ihren Männern in die Schlacht und unternahmen Reisen (ebd.).

Die muslimische Frau hat auch ein Recht auf Bildung, beziehungsweise sogar die Verpflichtung dazu. „Die Suche nach Erlangung von Wissen ist die Pflicht jedes männlichen oder weiblichen Muslims“, gibt Safwat (2005, 51) die Worte des Propheten wieder. Auch intellektuell stehen beide Geschlechter im Islam theoretisch auf gleicher Ebene. Eine muslimische Frau hat genauso das Recht, einer Berufstätigkeit nachzugehen, wozu allerdings eine verheiratete Muslimin die Erlaubnis ihres Ehemanns benötigt und sie ihre Pflichten wie Kindererziehung und Pflichten im Haushalt deswegen nicht vernachlässigen darf.¹⁴ Weder in Koran oder Sunna, den beiden wichtigsten Rechtquellen, steht, dass der Muslimin ein Recht auf Bildung, Berufstätigkeit oder die Teilnahme am öffentlichen Leben nicht zustünde (vgl. Safwat 2005, 51).

Die Muslimin besitzt aktives und passives Wahlrecht, sie kann Abgeordnete, Staatssekretärin, Ministerin usw. werden. Die Spitze eines islamischen Staatswesens bleibt ihr jedoch verwehrt, zumindest wenn es nach der Mehrheit orthodoxer Theologen und Juristen geht. Der Hadith, der als Argument herangezogen wird, besagt, dass „nie eine Nation Erfolg haben werde, die eine Frau zu ihrem Herrscher mache“. Es gibt aber keine generelle Regel, die Frauen dieses Amt verwehrt (ebd.).

2.1.3. Der Koran zum Thema Kopftuch

Eine Grundlage der Bekleidungsrichtlinie für Frauen – auch für Männer gibt es welche – ist ein weit verbreiteter Konsens, der auf einem Hadith beruht, wonach der Prophet Mohammed seiner Schwägerin erklärte, sie solle ihren Körper bedecken. Grundsätzlich gibt es wenige allgemeine Richtlinien, jedoch viele Interpretationen. Die meisten muslimischen Frauen, die an meiner Forschung teilnahmen und ein Kopftuch tragen, begründen dies mit der Religion (Kapitel 5). Sie sind überzeugt davon, dass der Koran ihnen dies vorgebe. Nach Sure 33, Vers 59, sei das Ziel der Verhüllung Schutz vor sexuellen Übergriffen. Dahingehend existieren im Koran auch Verhaltensregeln für Männer wie für Frauen.

¹⁴ Im Ehevertrag kann sich die Frau das Recht auf Ausübung eines Berufes garantieren lassen.

Der Überlieferung nach, so Oestreich (2004), war Mohammed selbst dagegen, die Frauen zu verschleiern. Sein Anspruch war eher, dass muslimisch Gläubige anständig seien und sich zu kontrollieren wüssten. Es war damals durchaus üblich, eine Frau auf offener Straße zur ‚Unzucht‘ aufzufordern. Um nun gläubige Frauen von Sklavinnen, welche demnach belästigt werden durften, zu unterscheiden, schlugen die Männer vor, dass die Frauen sich verschleiern sollten. So schickte Allah Mohammed den Vers des Schleiers (vgl. Oestreich 2004, 16f):

Sure 33, Vers 59: *„Sag Prophet, deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen (wenn sie austreten), sich etwas von ihrem Gewand (über den Kopf) herunterziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, dass sie (als ehrbare Frau) erkannt und daraufhin nicht belästigt werden.“*¹⁵

Und dazu zwei weitere Verse mit Verhüllungsgeboten:

Sure 24, Vers 30: *„Sag den gläubigen Männern, sie sollen (statt jemanden anzustarren, lieber) ihre Augen niederschlagen, und sie sollen darauf achten, dass ihre Scham bedeckt ist (w. sie sollen ihre Scham bewahren). So halten sie sich am ehesten sittlich (und rein) (w. das ist lauterer für sie). Gott ist wohl darüber unterrichtet, was sie tun.“*

Sure 24, Vers 32: *„Und sag den gläubigen Frauen, sie sollen (statt jemanden anzustarren, lieber) ihre Augen niederschlagen, und sie sollen darauf achten, dass ihre Scham bedeckt ist (w. sie sollen ihre Scham bewahren), den Schmuck den sie (am Körper) tragen, nicht offen zeigen, soweit er nicht (normalerweise) sichtbar ist, ihren Schal sich über den (vom Halsausschnitt nach vorne heruntergehenden) Schlitz (des Kleides) ziehen und den Schmuck, den sie (am Körper) tragen, niemand (w. nicht) offen zeigen, außer ihrem Mann, ihrem Vater, ihrem Schwiegervater, ihren Söhnen, ihren Stiefsöhnen, ihren Brüdern, den Söhnen ihrer Brüder und ihrer Schwestern, ihren Frauen (d.h. den Frauen, mit denen sie Umgang pflegen?), ihren Sklavinnen (w. dem, was sie (an Sklavinnen) besitzen), den männlichen Bediensteten (w. Gefolgsleuten), die keinen Geschlechtstrieb (mehr) haben, und den Kindern, die noch nichts von weiblichen Geschlechtsteilen wissen. Und sie sollen nicht mit ihren Beinen (aneinander) schlagen und damit auf den Schmuck aufmerksam machen, den sie (durch die Kleidung) verborgen (an ihnen) tragen (w. damit man merkt, was sie von ihrem Schmuck geheim*

¹⁵ Der Koran, Paret 1979: Sure 33, Vers 59.

(In Klammern gesetzt hat Paret zum einen Erläuterungen, die er weiteren überlieferten Texten entnahm, und zum anderen wörtliche Übersetzungen, die mit „w.“ eingeleitet werden.

halten). Und wendet euch allesamt (reumütig) wieder Gott zu, ihr Gläubigen! Vielleicht wird es euch (dann) wohl ergehen.“¹⁶

Keiner dieser Koranverse fordert also in eindeutigen Worten zum Verhüllen von Kopf oder gar Gesicht auf. Dennoch herrscht die Interpretation von vorwiegend männlichen Islamgelehrten vor, dass Allah seine Frauen bedeckt haben wolle, eine Interpretation, in der sich sunnitische wie schiitische Gläubige einig sind. Die Geschlechtertrennung und die Verschleierung wurden also zu ewigen Gesetzen Allahs verabsolutiert (Oestreich 2004, 17).

Natürlich gibt es Widersprüche in der Auslegung, die aber gerne von den männlichen Gelehrten verschwiegen werden. Fundamentalisten behaupten sogar, dass eine Gefahr von Frauen ausgehe, die nicht die Rolle einnehmen, die Gott für sie vorgesehen habe, und dass Frauen nicht gleichberechtigt sein könnten, da sie wegen der zyklischen Schwankungen nicht zur Rationalität fähig seien (vgl. Oestreich 2004, 19). Oestreich folgert, nach Mernissi, dass: „[d]er Schleier [die große Herausforderung des Islam verdunkelt], nämlich sich als gleiche Individuen mit gleicher Verantwortung vor Allah wahrzunehmen.“ (Oestreich 2004, 17; Mernissi 1992, 251). Fatima Mernissi machte sich zur Aufgabe, Mohammeds Weissagungen zu erforschen und versuchte mit viel Mühe und Zeitaufwand alte Quellen neu zu befragen, um alldem auf den Grund zu gehen (Amirpur 2018, 33f.). Sie argumentiert, dass diese Interpretationen historisch gesehen schon Sinn machten, doch mittlerweile ganz und gar nicht mehr (vgl. Mernissi 1992).

Ramadan und weitere Reformislam-Wissenschaftler*innen, wie Amina Wadud behaupten, dass das Tragen des Kopftuchs keine Bedingung in der Religion sei, es gäbe dazu keinen eindeutigen Text im Koran, aber Interpretationen mit hoher Bedeutung. Es gäbe aber noch viele Menschen, die das Tragen eines Schleiers als Pflicht verstünden, behauptet Ramadan (vgl. Ramadan 2001, 53).

Ideal und Realität

Viele Interpretationen von Koran und Sunna gehen auf männliche Gelehrte des Mittelalters zurück. Diese schreiben muslimischen Frauen eine häusliche Rolle zu. In der heutigen Zeit hingegen wird die Stellung der Frau von zusätzlichen und diversen Faktoren bestimmt. Hier gibt es einige, die mit der Religion nichts zu tun haben, wie zum Beispiel das traditionelle

¹⁶ Der Koran, Paret 1979: Sure 24, Vers 30 und 32.

Gewohnheitsrecht. Auch ist die politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation in islamischen Ländern sehr unterschiedlich. Ramadan sieht die momentane Situation in vielen technisch und wirtschaftlich weniger weit entwickelten Ländern als Folge von männlicher Koranauslegung und Überlieferung gekoppelt mit tradierten Rollenbildern sowohl aus der islamischen Tradition als auch aus westlichen Einflüssen durch den Kolonialismus. Die Konsequenz sei dort ein generell niedrigerer Bildungsstand bei Frauen, die dadurch auch die Rechte nicht kennen würden, die der Islam ihnen biete. Ohne deren Kenntnis seien sie nicht in der Lage, von diesen Gebrauch zu machen und dadurch an Traditionen gebunden, welche oft nicht durch den Koran zu rechtfertigen seien – Stichwort: weibliche Beschneidung. Der schlimmste Feind der Frauenrechte sei nicht der Islam, sagt Ramadan, aber Ignoranz und Analphabetismus, außerdem die festgelegte Rolle der traditionellen Vorurteile (vgl. Ramadan 2001, 53f.). In Bezug auf Schulbildung für Frauen schreibt er, sei aus der Sicht des Islam inakzeptabel, wenn Frauen keine Bildung erhielten. Muslimische Frauen hätten genauso ein Recht auf Bildung wie muslimische Männer. Auch religiöse Bildung müsse grundlegend sein, denn Frauen müssten ihre Rechte kennen, um diese verteidigen zu können. Die theoretischen Reden der Männer hätten nie geschafft, das Leid der Frauen zu beenden, so sollten diese, in Konsequenz, einen Zugang zu differenzierter religiöser Bildung haben, um an der Diskussion teilhaben und die Fehler des dörflichen, traditionellen Islams aufzeigen zu können. Er schreibt weiter, dass den Frauen die aktive Teilnahme auf allen sozialen Ebenen erlaubt werden müsse, damit sie an Erfolgen notwendiger Reformen Teil haben könnten (vgl. Ramadan 2001, 55).

Im Gegensatz zur (ehemals) christlichen Welt besteht in mehrheitlich muslimischen Staaten heute oft noch eine enge institutionelle Verknüpfung zwischen Politik und Religion. Grundlage für den Fortbestand dieser ist die Herleitung der Rechtsauffassung in der Scharia, dem ‚heiligen Recht‘ (Klinkhammer 2000, 63). Dessen Problem sei Gritt Klinkhammer zufolge aber, dass es sich nicht konsequent durchführen lasse, denn es orientiere sich an einem Idealzustand. Es gelte nicht universal, sondern nur für Muslim*innen¹⁷ in einem islamischen Land und nur dort könne es beansprucht werden. Die gesellschaftliche Anerkennung des heiligen Rechts habe die Abwehr von Säkularisierung als logische Folge (vgl. Klinkhammer 2000, 62f.).

¹⁷ Einer anderen Quelle zufolge gilt die Scharia durchaus auch für Nicht-Muslime in muslimischen Staaten mit Scharia-Rechtsprechung (Rohe 2011, 154).

Ist der Islam also tatsächlich generell modernisierungsunfähig, oder sogar aktiv gegen die Modernisierung? Angenommen es wäre so, könnte die Annahme, laut Bassam Tibi, mit der Angabe endogener und auch exogener Gründe, belegt werden:

Als Beispiel für eine endogene – aus dem Islam selbst resultierende – Begründung spricht Tibi von „halber Moderne“ oder „Defensivkultur“. Er begründet eine Unfähigkeit des Islam zur Modernisierung mit fünf Argumenten (vgl. Tibi 1985):

1. Mit der Scharia als Grundlage der Gesellschaftsordnung sei eine moderne Trennung von Staat und Religion nicht vereinbar.
2. Durch die Annahme, dass der Koran direkt von Gott offenbart wurde, sei eine neue Interpretation bzw. Anpassung an neue Verhältnisse nicht möglich.
3. Die Ursprünge des Islam seien immer Bezugspunkt – er sei nicht vorwärtsgerichtet.
4. Säkularisierung sei nicht möglich, weil der Islam einen Totalitätsanspruch erhebe, der sich auf alle Bereiche des Lebens beziehe.

Und 5. erhebe der Islam auch Universalitätsanspruch, es herrsche eine Intoleranz gegenüber anderen Religionen.

Natürlich denken nicht alle Muslim*innen den Islam so, diese würde Tibi demnach als „halbe Muslime“ bezeichnen (vgl. Klinkhammer 2000, 66ff.).

Als exogene – von außen auf den Islam einwirkende – Gründe für das Problem mit der Modernisierung seien zum Beispiel der Kolonialismus, die Säkularisierung, oder der Kulturschock genannt – hier scheinen also die alten muslimischen Werte gegen das Eindringen und die Dominanz der westlichen Macht, sozusagen aus Protest, verteidigt werden zu müssen (vgl. Klinkhammer 2000, 68).

Auch die religiöse Praxis von Muslim*innen in mehrheitlich muslimischen Ländern unterscheidet sich von jener in mehrheitlich christlichen oder agnostischen Ländern. Klinkhammer schreibt, dass muslimische Migrant*innen, das gelte auch noch für die nächsten Generationen, in zwei Gemeinschaften lebten, nämlich in ihrer religiösen Gemeinschaft und in der Gesellschaft, in der sie leben, und darin einen Platz für sich finden müssten. Neue muslimische Identitäten entwickelten sich in Europa. Durch diese Situation verändere sich das Verhältnis zur Religion und der Tradition. In Europa sind Muslime nicht mehr Anhänger der Mehrheitsreligion, damit falle das ‚Automatisch-dabei-Sein‘ weg. Alle Ausübung von Religion gehe von einem selbst aus, aus der eigenen persönlichen Motivation heraus. Die Religiosität sei nun stärker individuell verantwortet. In muslimischen Gemeinschaften in

Europa entstehe eine neue Werthaltung dem Islam gegenüber, sozusagen eine Selbsterziehung. Man gehöre nicht mehr automatisch zu einer ‚Gemeinde‘, sondern gehe selbst hin und suche sich aus, was zu einem passe. Dies ist eine Entwicklung, die Christ*innen in Österreich schon vor längerer Zeit durchlaufen haben, da hier die Säkularisierung mit dem Ersten Weltkrieg weitgehend abgeschlossen war. Dadurch sehen wir, wie sich durch den Trennungsprozess der Stellenwert von Religion verändert hat. Vor allem im städtischen Raum ist die Teilhabe am (christlichen) religiösen Leben kein Automatismus mehr, offenes Zurschaustellen der eigenen Religiosität ist eher unüblich. Muslim*innen in Ländern wie Österreich sind mit diesem Prozess aktuell konfrontiert, jene in mehrheitlich islamischen Ländern stehen häufig noch nicht vor dieser Situation. Der Ort spielt also eine große Rolle und muss immer berücksichtigt werden (vgl. Klinkhammer 2000, 77f.).

Von westlicher Seite aus erschwert ein grundlegender Mangel an Verständnis für beziehungsweise Wissen über einige Kernthemen des Islam das Miteinander. Tariq Ramadan schreibt, dass die gegenwärtige Wahrnehmung dieser Religion in der westlichen Welt sehr von alten Bildern und Erinnerungen, auch Ängsten, geprägt ist. In seinem Buch „Islam, the West and the Challenges of Modernity“, das bereits 2001 publiziert wurde, deutet er darauf hin, dass die Medien den Islam laufend als militant darstellten (vgl. Ramadan 2001, 327). Der *jihad*, der Heilige Krieg, als welcher dieses Wort von nicht Muslim*innen gedeutet werde, werde als Gegenstück zu den christlichen Kreuzzügen wahrgenommen. Ramadan schreibt, dass im Laufe der Zeit viele derartige Bedeutungsverschiebungen und Interpretationen von Begriffen und kulturellem Habitus zustande gekommen seien. Der Begriff *jihad*, welcher aus dem Leben eines*r muslimischen Gläubigen nicht wegzudenken sei und häufig verwendet werde, habe, um klarzustellen, die Bedeutung von „Bemühung“ im Sinne von menschlichem Vorankommen. So beschreibt Ramadan: „[Jihad] is part of a larger vision of human effort in order to achieve, as much on the personal level as on social and political levels, a balance that guarantees justice.“ (Ramadan 2001, 329). Da im Gegensatz dazu die vermeintlich friedliebenden, barmherzigen Christ*innen die Einsicht gehabt hätten, dass die Kreuzzüge ein Fehler gewesen seien, hätten diese kein Verständnis dafür, dass die Muslim*innen vom *jihad* nicht abließen, da sie nicht wüssten, dass Muslim*innen dieses Wort oft in der Bedeutung von „Bemühung“ verwenden. Zudem würden gleichermaßen auch Begriffe aus der Kolonialzeit verzerrt. Diese beiden großen historischen Ereignisse zwischen Islam und dem Westen machten den Eindruck, dass zwischen beiden Seiten immer nur Krieg und Konflikt geherrscht habe. So sei das Bild des *Anderen* entstanden, welches die westliche Welt der Islamischen

zuschreibe. Doch die Wahrheit, nämlich dass die Muslim*innen bedeutend zur Zivilisationsentwicklung des Westens beigetragen hätten, würde hierbei einfach vergessen.¹⁸ Ramadan schreibt: „...one must go beyond the old prejudices in order to try to understand Islam and Muslims in the positive assertion of their identity.“ (Ramadan 2001, 333)

Zusammenfassend kann man also feststellen, dass die praktizierten Frauenrechte im Islam auf unterschiedlichen Interpretationen der heiligen Schriften dieses Glaubens beruhen. Aus diesen lässt sich die These ableiten, dass Mohammed eine für seine Lebenszeit aus unserer Sicht „aufgeklärte“ Einstellung zur Gleichstellung der Geschlechter hatte. Allerdings geschah und geschieht die Interpretation der überlieferten Schriften weitgehend durch Männer und in einem patriarchalischen System, was die Rolle der Frau in den islamischen Gesellschaften geschwächt hat. Grundsätzlich ist der Islam eine Religion, die der persönlichen Entscheidung zur Ausübung großes Gewicht beimisst. Davon ist unter anderem auch das Tragen des, in der westlichen Welt häufig diskutierten, Kopftuchs betroffen.

Ein weiterer relevanter Aspekt, der in diesem Abschnitt besprochen wurde, ist die Tatsache, dass eine Trennung von Religion und Rechtssystem im Islam nicht ohne Weiteres möglich ist, da für Muslim*innen die Glaubensregeln mit dem Alltagsgesetz stärker verwoben sind als beispielsweise im Christentum. Insofern stehen Muslim*innen in mehrheitlich christlichen Ländern wie Frankreich also vor der Schwierigkeit, dass sie für sich eine Balance zwischen ihrem Glauben und den herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen finden müssen. Nicht-Muslim*innen wiederum sind gefordert, ihr Wissen über den Islam zu erweitern, um ein konflikt- und angstfreies Miteinander zu ermöglichen. Allerdings ist die Beziehung zwischen Christ*innen und Muslim*innen traditionell belastet und die Unterdrückung von Andersgläubigen hat tiefe Wurzeln.

2.2. Die Idee des Rassismus

„The prehistory of modern racism has been linked to the emergence of Christianity not only because it was the religion of the Roman Empire, but also because of its increasingly global project of expanding the reach of ‚the true religion‘ [...].“
(Maldonado-Torres 2014, 641)

¹⁸ Die Muslim*innen in Spanien leisteten zum Beispiel wichtige Beiträge zu Wissenschaft, Philosophie oder Mathematik für Europa und die Welt (Ramadan 2001, 330).

Bis in die Neuzeit definierten sich westliche Machtgefüge bis zu einem gewissen Grad durch Religionszugehörigkeit. Der Status einer Person oder Gruppe war häufig an Religionszugehörigkeit gebunden. Die christliche Idee der „*Universalitas*“ – also der Ausbreitung der Religion auf die ganze Welt – führte bereits im elften und zwölften Jahrhundert zu den Kreuzzügen. Anhänger*innen anderer Religionen wurden von Christ*innen als minderwertig betrachtet, sie betrachteten ihre eigene Religion als die Inhaberin der alleinigen Wahrheit und sich selbst dadurch automatisch als höhergestellt gegenüber beispielsweise Muslim*innen (vgl. Maldonado-Torres 2014, 642ff).

Durch die Besiedelung Amerikas und die Konvertierung der dortigen Ureinwohner*innen zum Christentum entstand erstmals eine signifikante Gruppe „minderwertiger“ Menschen, die dennoch derselben Religion angehörten wie die europäischen Besatzer*innen. Eine neue Möglichkeit der Abgrenzung innerhalb einer Religionsgemeinschaft war fortan nötig – es entstand die Idee von Rasse¹⁹ (vgl. Maldonado-Torres 2014, 637ff.).

Zudem war es von Vorteil, christlichen Glaubens zu sein, um in der sozialen Rangordnung nicht unterzugehen, daher konvertierten die Menschen zum Christentum. Und da das viele taten, aber im Geheimen trotzdem ihrem alten Glauben treu blieben, wurde als verschärfte Maßnahme der Nachweis einer reinen Blutlinie eingeführt. Es durfte demnach keine Verwandtschaft zu Juden*Jüdinnen oder Araber*innen bestehen. Besonders Menschen muslimischen Glaubens waren ein Dorn im Auge der christlichen Führer*innen, denn das Ziel dieser war das christliche Königreich als Einheit und auf Basis von Religion und Sprache durchzusetzen (vgl. Maldonado-Torres 2014, 645).

Das Verhalten der Christ*innen und deren Praktiken in Bezug auf die Blutlinie ist sozusagen der Vorreiter des modernen Rassismus-Diskurses, welcher wohl mit Kolumbus' Ankunft in Amerika begann. Durch das Sortieren auf Grund der Reinheit des Blutes entstand eine erste Trennung zwischen Menschen aus Westeuropa und Menschen aus der arabischen Welt bzw. dem sogenannten ‚Orient‘. Allein die fehlende „Reinheit“ des Blutes identifizierte diese Person als potenziellen Feind (ebd. Maldonado-Torres 2014, 645).

Mit der Entdeckung der neuen Welt, Amerika, durch Christoph Kolumbus und seiner dadurch gewonnenen Erkenntnis, dass unbewohnt geglaubtes Land tatsächlich doch bewohnt war, und

¹⁹ Der „Guide for the perplexed“ von Maimonides ist Beleg der Vorgeschichte des modernen Rassismus (Maimonides 1995).

zwar von „Eingeborenen“ ohne augenscheinliche Religion, machte er einen bedeutenden Schritt in Richtung Moderne, denn er überschritt die damals geltenden wichtigsten christlichen Grunderkenntnisse, indem er eine Bewertung der Menschen durch Anthropologie und Rassenklassifikation über die durch Religion stellte (vgl. Maldonado-Torres 2014, 646-651). Maldonado-Torres beschreibt dies so:

„While he [Columbus] would continue to look to Rome and Jerusalem as the axes (axis mundi) of a world defined in terms of the holistic and systemic view of Christianity, his classification of the indigenous as nonreligious subjects already announces the existence of an order that would emphasize anthropology over theology and racial classification over Christian polemics“ (Maldonado-Torres 2014, 651).

Mit dieser Idee wurde die Kirche gewissermaßen herabgestuft und das Christentum verlor seine Zentralität. Es war ein Umsturz der mittelalterlichen Vision und Mission (vgl. Maldonado-Torres 2014, 652). Man könnte auch sagen, der *homo religiosus* wurde allmählich durch *homo politicus* und *homo economicus* ersetzt (vgl. Wynter 2003).

Insofern ist dies der erste Schritt auf dem Weg in Unterdrückungssysteme unabhängig von Religionszugehörigkeit. Durch die Idee des „weniger wertvollen“ Menschen unabhängig von seiner Religion legitimierten sich Sklaverei, Kolonialismus und Unterdrückung bis weit ins 20. Jahrhundert hinein.

Rasse beziehungsweise Rassismus sind hierbei jedoch nicht isoliert zu betrachten, sondern als ein Teil eines ineinandergreifenden Systems von Unterdrückungsformen, bei dem auch andere Faktoren wie ökonomischer Status oder Geschlechtszugehörigkeit eine Rolle spielen. Sowohl die überlegene Gruppe als auch die unterlegene sind in sich wieder inhomogen und in unterschiedlich privilegierte Gruppierungen aufgespalten.

2.3. Historischer Hintergrund – Frankreich und der Islam

Dieses Kapitel beschreibt die Geschichte Frankreichs in Bezug auf den Islam, von den ersten Begegnungen mit muslimischen Menschen bis heute. Dieser historische Hintergrund ist eine wichtige Basis, um nachvollziehen zu können, wie sich die Situation in Frankreich entwickelt hat. Außerdem wird die Beziehung zu Algerien erläutert und warum dieses Land eine besondere Rolle für Frankreich spielte. Daraus wird deutlich, weshalb der Großteil der heute in Frankreich lebenden Muslim*innen einen Migrationshintergrund aus Algerien hat.

Der zweite Teil des Abschnitts behandelt die durch zunehmende Immigration entstandene Ablehnungshaltung der französischen Gesellschaft und Politik, die von Vorurteilen geprägt ist. Durch die hohen Einwanderungszahlen ist der Islam mittlerweile die zweitgrößte Religion Frankreichs und sehr präsent im Land.

2.3.1. Kolonialismus und die Rolle von Algerien

Wie viele Nationen im Süden Europas war auch Frankreich bereits ab 700 nach Christus immer wieder Ziel von muslimischen Eroberungen und Migrationsbewegungen. Eine der größten war sicherlich die Welle muslimischer Flüchtlinge nach der Eroberung von Granada um 1490. Für die heutigen Beziehungen nennenswerte Kontakte begannen allerdings erst mit Napoleons Invasion in Ägypten (1798-1801). Unter anderem spielte Frankreich dort eine führende Rolle beim Bau des Suez-Kanals (1863-1869) (vgl. Iftikhar 2004, 122f.).

Algerien wurde bereits 1827 von den Franzosen*Französinen besetzt. Des Landes Vergangenheit mit Frankreich, spielt eine wesentliche Rolle für das heutige Verhältnis zwischen dem Islam und Frankreich. Der Historiker Wolfgang Schmale schreibt, dass mit der Besetzung Algeriens die Geschichte Frankreichs als Kolonialmacht begann (vgl. Schmale 2000, 294).

Die Kirche nutzte den Kolonialismus als Möglichkeit zur Missionierung bzw. – soweit möglich – Katholisierung der ganzen Welt. Kolonien sollten nach französischem Verständnis zivilisiert werden. Man wollte der ‚barbarischen‘ Welt in den Kolonien eine christlich-französische Zivilisation ‚schenken‘. Algerien spielte dabei aufgrund von wirtschaftlichen Interessen eine Sonderrolle. Ein- und Auswanderungsprogramme wurden angeboten, infolgeder sich zahlreiche Franzosen*Französinen in Algerien ansiedelten (vgl. Schmale 2000, 294f.).

Sowohl im Ersten als auch im Zweiten Weltkrieg rekrutierte Frankreich zahlreiche Bewohner*innen seiner Kolonien als Truppen²⁰ und Arbeiter*innen. So lebten um 1900 weniger als 1000 Muslim*innen in Paris, 1914 waren es bereits 30 000 Nordafrikaner*innen. Das Leben mit diesen resultierte an manchen Orten in ausgeprägtem Rassismus. Vorurteile,

²⁰ Aus Dankbarkeit für die Einsätze der Muslim*innen im Krieg, baute Frankreich 1926 die Grande Mosquée de Paris (Fetzer 2005, 64).

besonders gegen nordafrikanische Menschen, wurden damals formuliert, die sich zum Teil bis heute halten. Zu dieser Zeit – in den 1930er Jahren – entwickelte sich auch eine neue Kategorie des Denkens. Zur Selbstdefinition Frankreichs gehörte der Vergleich mit ‚dem Anderen‘, eine Art Rassenlehre also, welche bereits eine Vorstufe des Rassismus war (siehe Kapitel 2.4.) (vgl. Schmale 2000, 300-307; Iftikhar 2004; Prokop 2017). Auch der algerische Unabhängigkeitskrieg in den 1950er Jahren löste, sowohl bei den französischen Kolonisten in Algerien als auch bei den in Europa lebenden Franzosen*Französinen, eine unbeschreibliche Angst vor dem Islam aus. Von diesem Zeitpunkt an bis heute ist in der französischen Bevölkerung eine Abneigung gegenüber muslimischen Immigrant*innen zu bemerken (vgl. Fetzer 2005, 64; Iftikhar 2004, 124).

Bis zur Erlangung der Unabhängigkeit 1962 galten Algerier*innen als französische Staatsbürger*innen (vgl. Nielsen 2004, 9). Entsprechend viele kamen in den 1950er Jahren auf Arbeitssuche ins Land und holten ihre Familien nach. In den 1960er Jahren war bereits ungefähr eine Million Menschen aus Nordafrika in Frankreich beheimatet (vgl. Iftikhar 2004, 125). Aufgrund der schlechten Bedingungen praktizierten sie ihren Glauben im Privaten. Évyry Imam Khalid Merroun beschrieb im Zuge eines Interviews mit Joel Fetzer die Situation so:

„...during the 1960s and on into the '70s, this Islam [of the Muslim immigrants to France] was not out in the open. And where [Muslims did attend to] express it, it was completely suppressed. [The French] sensed that there was a big elephant pushing against them with its trunk, but they didn't know where the elephant came from... So Islam was relegated to the cellars.“ (Fetzer 2005, S.64)

Der hier beschriebene sogenannte Keller-Islam blieb Normalzustand bis in die frühen 1970er Jahre (ebd.).

2.3.2. Immigration und anti-muslimische Ressentiments

Nachdem immer mehr Arbeiter ihre Familien nach Frankreich nachholten, hatte die Regierung jetzt nicht mehr nur mit der Integration von Individuen zu tun, sondern mit ganzen Familien. Muslimische Menschen verschiedenen Alters und Hintergrunds mussten nun in die überwiegend katholisch-christliche Nation integriert werden. Üblicherweise und erwartungsgemäß wurden die Einwander*innen aus Nord Afrika und den Sub-Sahara Ländern nicht so warm empfangen wie Immigrant*innen aus anderen europäischen Ländern. Die *bête*

*noir*²¹ wurden weitgehend als ‚unassimilierbar‘ hingestellt, allerdings war das meistens lediglich die Meinung einzelner, öffentlich präsenter Personen französischer Abstammung, die in der Bevölkerung widerhallte. Nicht nur Privatpersonen, sondern sogar die Polizei handelte gewalttätig gegenüber französischen Muslim*innen. Die zu erwartende Folge all dieser spürbaren Ablehnung war, dass die jungen Muslim*innen eine Art Gegen- oder Protestkultur entwickelten, die dem fundamentalistischen Islam nahe stand und mit Gewalt gegen den französischen Staat reagierte. Die meisten Probleme entstanden in den Vororten der Großstädte (vgl. Fetzer 2005, 65/67; Prokop 2017).

Immer wieder versuchte die französische Regierung, die Immigration nach Frankreich zu reduzieren und verschärfte die Anforderungen, um französische*r Staatsbürger*in werden zu können. Trotz aller Bemühungen, die Immigrant*innen auszuschließen und abzuweisen, war Frankreich nach dem zweiten Weltkrieg eines der multikulturellsten Länder Europas. Und da Anfang der 1980er Jahre Jean-Marie Le Pens Front National²² immer stärker wurde, sah die Regierung noch mehr Grund, die Haltung gegen die wachsende Immigration zu verhärten. Seit den 1990er Jahren stieg die Kriminalitätsrate in Frankreich stark an und im öffentlichen Diskurs wurde die Schuld zunehmend Immigranten zugeschoben (vgl. Fetzer 2005, 65f.). 2002 erreichte die Front National unter Führung von Jean-Marie Le Pen bei der Wahl fast zwanzig Prozent der Stimmen. Der immer stärker werdende Rassismus, der besonders gegen Muslimischgläubige und Afro-Asiat*innen gewandt war, wurde zu einem immer größeren Problem. Muslim*innen in Frankreich hatten um das Jahr 2000 zwar keine physischen Angriffe zu befürchten, mussten aber mit der Situation umgehen, dass die extreme Rechte im Land sehr stark unterstützt wurde²³ (ebd.).

Sehr oft reflektieren die Einstellungen der Franzosen*Französinen gegenüber ihren muslimischen Mitbürger*innen auch gegenwärtig noch das koloniale Verständnis von Ungleichheit und Vorurteilen auf Grund von Hautfarbe, Kultur und Gesellschaftsstand. Ganz egal welcher Abstammung die Muslim*innen auch sind, alle werden als ‚arabisch‘ kategorisiert und sind mit religiöser Intoleranz konfrontiert. Rund ein Drittel der französischen Muslim*innen, schreibt Iftikhar (2004), sei bereits in Frankreich auf die Welt

²¹ *Bête noire* heißt übersetzt ‚schwarzer Kopf‘ und bezeichnet jemanden oder etwas, das besonders unbeliebt oder gefürchtet ist und dafür gemieden wird. In diesem Fall waren damit ursprünglich die schwarzafrikanischen Menschen gemeint.

²² Die Front National ist eine politische Partei in Frankreich, die rechts außen angesiedelt ist.

²³ Nur in einem einzigen anderen europäischen Land war die Situation noch kritischer und die Rechte Partei noch stärker – in Österreich. Die FPÖ erlangte bei den Nationalratswahlen 1999 26,9% (https://www.bmi.gv.at/412/Nationalratswahlen/Nationalratswahl_1999/start.aspx).

gekommen. Außerdem ist die Zahl der zum Islam konvertierten Menschen in Frankreich beträchtlich, möglicherweise gibt es in Frankreich sogar die meisten Konversionen zum Islam überhaupt (Iftikhar 2004, 126). Auf jeden Fall ist die Präsenz der muslimischen Community durch Gemeinschaftszentren, Restaurants, traditionelle Speisen, Musik und so weiter in Frankreich sehr sichtbar. Und zum Beispiel durch den Bau des *Institut du monde arabe* – das Institut der arabischen Welt wurde 1987 erbaut – in Paris, welcher als Entgegenkommen und Anerkennen von Seiten Frankreichs zu werten ist, sollte eine fortwährende Partnerschaft zwischen der muslimischen Bevölkerung und Frankreich ermöglicht werden. (Iftikhar 2004, 128). Der Islam zählt als zweitgrößte Religion in Frankreich nach dem katholischen Christentum, wird aber von der Mehrheitsgesellschaft nicht positiv wahrgenommen und hat den Ruf, zweitrangig zu sein. Es scheint, als wäre Frankreich besessen vom Islam, und Politik und Medien können gar nicht genug davon bekommen. Muslimische Mitbürger*innen haben sich an die französische Gesellschaft und deren Normen anzupassen, ihre eigenen sozio-kulturellen Interessen (u.a. Halal Fleisch, oder das Tragen des Kopftuchs) aber werden nicht angenommen und als störend empfunden (ebd. Iftikhar 2004, 128).

Die iranische Revolution 1979 führte zu einer erneuten medialen und politischen Fokussierung auf den Orient, beziehungsweise die islamischen Welten. Letzteren kommt seit dem Zerfall der Sowjetunion und der Aufhebung des Ost-West-Konflikts die Rolle eines neuen Feindbildes zu. Nun ist nicht mehr der Ostblock der Feind des Westens, sondern die islamische Welt oder die islamischen Welten. Der Frauenfrage kommt hier eine sehr bedeutende Funktion zu, denn islamische Gesellschaften werden besonders in Bezug auf die Stellung der Frauen beurteilt:

„Der gesellschaftspolitische Stellenwert der Frauen und die Frage der Frauenemanzipation werden in diesem Kontext der Schaffung eines neue[n] Feindbildes zu einem essentiellen Element in der Auseinandersetzung mit dem Fremden und dienen neben anderen Aspekten als Legitimationsfaktor für politische und ökonomische Einflussnahmen.“ (Rasuly-Paleczek 2005, 15)

2.4. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche

Seit dem Beginn der westlichen Geschichtsschreibung waren Religion und politische Herrschaft in Europa immer eng miteinander verknüpft und wie in so vielen anderen Ländern auch, ist die Geschichte Frankreichs eng mit der Religionsfrage verknüpft. Der Einfluss der Religion muss in gesellschaftlichen, staatlichen und rechtlichen Fragen berücksichtigt und

kann nicht ausgeblendet werden. Religion ist ein Faktum, das die Organisation der Gesellschaft bestimmt „das gilt unabhängig davon, ob der Betrachter dieses religiösen Phänomens positiv oder negativ zu einer bestimmten Religion oder zur Religion überhaupt steht“ (Starck 2000, 1).

Das europäische religionsrechtliche System kann grob in drei Typen unterteilt werden:

- In Fall eins gibt es eine vorherrschende Religion im Land und damit enge Verbindungen zwischen Staat und Kirche (z.B. in England, Dänemark, Griechenland, Finnland).
- Bei Fall zwei herrscht strikte Trennung von Staat und Kirche (wie in Frankreich und den Niederlanden).
- Die dritte Situation ist, dass Staat und Kirche grundsätzlich getrennt sind, aber staatliches und kirchliches Handeln, oft durch Verträge, miteinander verknüpft ist (z.B. in Belgien, Spanien, Italien, Ungarn, Österreich, Deutschland) (vgl. Kurt 2015, 221f.).

Oftmals gibt es einen historischen Zusammenhang, der jeweils dieses Verhältnis zwischen Staat und Kirche erklärt, doch grundsätzlich bestimmt (immer noch) das Christentum die Lebensgestaltung der Menschen im Großteil Europas, am stärksten in den katholischen Ländern. Zumindest besteht in der Regel eine soziale Bindung an das Christentum, auch wenn die Menschen sich der Religion nicht (mehr) verbunden fühlen. Auf jeden Fall gibt es in Europa keinen Konsens im Umgang mit Fragen, die die Religion betreffenden (vgl. Kurt 2015, 222).

In einem Einwanderungsland wie Frankreich wachsen die Herausforderungen an den Staat und seine Gesetze und es stellt sich die Frage, wie mit der neuen religiösen Pluralität durch Zuwanderung umzugehen ist. Es gibt mehrere Herangehensweisen, um sich dieser Frage zu stellen. In vielen westlichen Ländern ist eine Trennung von weltlicher Herrschaft und Religion in unterschiedlichen Formen ein notwendiges Resultat, um mit der Situation umzugehen und Frankreich ist ein besonderes Beispiel für den Umgang mit Religion. Es versucht diese nämlich komplett aus der Öffentlichkeit auszuschließen (ebd.).

2.4.1. Frankreich & Laïcité

Auch in Frankreich herrscht trotz strikter Trennung von Staat und Kirche eine christliche Leitkultur. Das Gesetz, welches in Frankreich das Verhältnis zwischen Kirche und Staat regelt, ist das *concernant la séparation des Églises et de l'État* (wörtlich: *betrifft die Trennung der Kirchen und des Staats*). Es wurde am 9. Dezember 1905 verabschiedet. „Dieses Gesetz besagt, dass Frankreich die Religionsfreiheit garantiert, jedoch keine Religionsgemeinschaften anerkennt und staatlich finanziert“²⁴ (vgl. Kurt 2015, 231). Das Gesetz garantiert also einerseits die Religionsfreiheit und eigene Meinung und andererseits streicht es die finanziellen Mittel für ALLE Religionen. Als Konsequenz wurden nach und nach Kreuze aus Klassenräumen entfernt und in staatlichen Schulen gibt es keinen Religionsunterricht mehr, stattdessen wird Aufklärung und Humanismus gelehrt (vgl. Iftikhar 2004, 129). Das führt natürlich auch zum Wegfall einer einheitlichen inhaltlichen Position in der Lehre einer Religion.

Das Prinzip der sogenannten Laïcité entstand ursprünglich aus einem Kampf des Staates mit dem Christentum im 19. Jahrhundert. Die Französische Revolution hatte erstmals zu einem Versuch der Trennung von Kirche und Staat geführt, der von Napoleon jedoch rückgängig gemacht wurde. In der Verfassung von 1814 wurde zwar die Religionsfreiheit gewährleistet, gleichzeitig jedoch die katholische Religion als Staatsreligion anerkannt und christlichen Religionsdienern ein staatliches Gehalt versprochen. Kirchenfeindliche Bewegungen schafften es aber 1905 nach langjährigen Bemühungen das Separationsgesetz durch- und das damals bestehende Gesetz, das seit 1801 galt, außer Kraft zu setzen. Der Staat tätigte von nun an keine Ausgaben mehr für jedwede Form der Religionsausübung (vgl. Fetzer 2005, 69f).

Bis heute gilt die eingeführte Trennung von Staat und Kirche mit dem im Gesetz verankerten Laizismus (vgl. Starck 2000, 2). Die französische Verfassung enthält die Garantie, dass alle Menschen vor dem Gesetz gleich sind, dass Abstammung oder Religion keine Rolle spielen, und dass alle Glaubensansichten respektiert werden, jedoch regelt sie keine Fragen, die das Verhältnis von Staat und Kirche betreffen. Religiöse Minderheiten haben keinen Anspruch auf Sonderrechte und Religionsgemeinschaften werden nicht öffentlich finanziert. Alle Religionsgemeinschaften werden grundsätzlich als gleichwertig angesehen und nicht wie in Österreich in öffentlich-rechtlich anerkannte und nicht anerkannte geteilt. Menschen haben

²⁴ Art. 1 et 2 Loi du 9.12.1905

nur mehr die Möglichkeit, den Glauben in der Öffentlichkeit auszuüben, wenn es der Laïcité entspricht, also so gut wie nie (vgl. Kurt 2015, 231f.).

Allerdings ist das Prinzip der Laïcité ein System der positiven Neutralität und daraus ergibt sich, dass eine Integrationsförderung sehr wohl staatlich finanziert werden kann, denn dies sieht der Staat als Pflicht aus der Religionsfreiheit heraus an. Das Modell, dessen sich Frankreich bedient, ist ein Assimilationsmodell: „Das Assimilationsmodell versucht, die Gruppenidentität der Ankommenden weitgehend zu ignorieren, und setzt auf ihre Integration als Individuen“ (Oestreich 2004, 173). Dieses Modell ist allerdings nur bedingt erfolgreich, da besonders der Islam in den Alltag der Gläubigen eingreift und nicht einfach auszuschalten ist.

„The profane space, which became the space of laicity, is thus perceived at the reading of the history of the Christian West as the necessary guarantee of liberty. Furthermore, this liberty has been won in terms of a fight led against the dominant religions. This history though is, precisely, that of the West,” (Ramadan 2001, 331). Dieser Schluss sei nicht auf andere Kulturen, die andere historische Hintergründe haben, zu ziehen. Denn beim Islam sei die Trennung von weltlich und geistlich nicht so einfach. In allem, möge die Handlung noch so profan scheinen, sei laut Tariq Ramadan eine religiöse Verbindung zu finden - beim Essen, Hygiene, Kleidung, usw. Die Ausübung der Religion sei im Islam also eine Komponente von Persönlichkeit. Die westliche Gesellschaft habe sich weitgehend von ihrer jüdisch-christlichen Tradition abgewandt und finde es erstaunlich, wenn jemand tatsächlich Religion ausübe. Und wer dies sichtbar tue, werde als „Extremist*in“ abgestempelt. Die westliche Welt, besonders Frankreich, habe kein Verständnis für Religionsausübung in der Öffentlichkeit. Das führe zu einem schwierigen, täglichen Aneinanderprallen von Kulturen, die durch eine lange Geschichte von Konflikten, Kriegen, Zusammenarbeit und Unterdrückung gewisse Erinnerungen hätten, die ihre Einstellungen beeinflussten (vgl. Ramadan 2001, 333).

Das Verbot religiöser Symbole

Das Verbot religiöser Symbole ist in Frankreich in zwei Bereichen besonders ersichtlich: zum einen in der Debatte um das eingeführte Verbot religiöser Symbole bei Schüler*innen an öffentlichen Schulen und zum anderen am Vollverschleierungsverbot an öffentlichen Plätzen:

Als 1989 zwei muslimische Mädchen beschlossen, mit Kopftuch in die Schule zu gehen, entbrannte in Frankreich ein bis heute andauernder Streit. Bei der Frage, ob das Tragen dieses

symbolträchtigen Stücks Stoff mit der Laïcité vereinbar sei, oder einen Schulverweis nach sich ziehen sollte, gingen die Meinungen seit jeher auseinander. Dem *Conseil d'État*²⁵ zufolge sei es ausschließlich ein Problem, wenn die Mädchen missionierten oder sich provokant verhielten. Ansonsten sei das Tragen eines Kopftuchs in der Schule sehr wohl mit der Laïcité vereinbar. Als 1994 die damalige Regierung ein generelles Verbot des Kopftuchs durchsetzen wollte, wurde der Versuch vom *Conseil d'État* mit eben dieser Begründung abgeschmettert. Die nächste Forderung nach diesem Verbot folgte 2003, nachdem zwei Mädchen aus der Schule ausgeschlossen wurden. Und letztendlich wurde 2004 eine Regelung verabschiedet, die das Tragen von religiösen Symbolen an öffentlichen Schulen untersagte.²⁶ So mussten zahlreiche betroffene Mädchen die öffentliche Schule verlassen und zu teuren Privatschulen wechseln, oder das Kopftuch ablegen, um nicht verwiesen zu werden.

Seit 2011 gibt es in Frankreich zusätzlich das Verbot der Vollverschleierung in der Öffentlichkeit (wie auch in Belgien, Spanien, Österreich und den Niederlanden). Es besagt, dass niemand an öffentlichen Plätzen ein Kleidungsstück tragen darf, welches das Gesicht verdeckt. Artikel zwei des Gesetzes beschreibt, wie der öffentliche Raum definiert ist und welche Ausnahmen es gibt²⁷ (vgl. Kurt 2015, 233ff.).

Wie man diesem und dem vorangegangenen Kapitel entnehmen kann, ist das Verhältnis zwischen Muslimen und nicht-muslimischen Franzosen geschichtlich stark belastet. Vor allem auch die Beziehung zu Algerien und in der Folge zu Personen mit algerischen Wurzeln kann nach den Ereignissen Mitte des vergangenen Jahrhunderts als problematisch bezeichnet werden.

Zudem ist Frankreich bereits seit über einem Jahrhundert säkular und Religion wird als Privatangelegenheit betrachtet. In Kombination mit mangelndem Wissen über den Islam werden offensichtliche Merkmale wie das Kopftuch daher mit Skepsis betrachtet. Gerade dieses wird häufig nicht religiös, sondern weltlich konnotiert und nicht als Kennzeichen von Religiosität, sondern stattdessen als Symbol der Unterdrückung der Frau interpretiert. Daraus ergibt sich der Anspruch, muslimische Frauen als Gruppe „befreien“ zu wollen oder müssen,

²⁵ Der *Conseil d'État* ist sozusagen ein Staatsrat mit der Funktion eines Verwaltungsgerichts und das Rechtsberatungsgremium der französischen Regierung.

²⁶ Loi n° 2004-228 du 15.03.2004.

²⁷ Art. 2 Loi n° 2010-1192 du 11.10.2010.

wobei deren eigene Perspektive häufig ausgeklammert wird, eine Praxis, die als „Othering“ bezeichnet wird.

2.5. Othering

Bereits in den Kolonien wurde die Technik des *Othering* angewandt, die meint, dass die Kolonisierten als „zu Regierende“ eingeordnet wurden und materiell und politisch unterworfen wurden, weil sie „die Anderen“ waren im Gegensatz zur weißen „Wir-Gruppe“ der Kolonist*innen. In Europa äußert sich *Othering* zum Beispiel in Form von Integrationspolitik, oder Asyl- und Ausländergesetzgebung (konkrete Beispiele zu den Gegebenheiten in Frankreich folgen in Kapitel 4 und 5) und ist weitgehend Teil kultureller und politischer Sitten. Die beiden Wissenschaftlerinnen Spivak und Trinh beschreiben, dass das „Andere“ nur aufgrund dessen bestünde, weil es aus dem „Selbst“ entstehe – es sei Produkt der Imagination des „Selbst“ (zum Beispiel als „Weiß“, „westlich“, „normales“, „zivilisiertes“, „entwickeltes“, oder „überlegenes“ Selbst). Durch diese Sichtweise würden „die Anderen“ als verschieden und weniger wert als das Selbst gesetzt und als Projektionsfläche für negativ bewertete Elemente des Selbst genutzt. Sie würden dadurch objektiviert und könnten nur durch Assimilierung eine Art Anerkennung als Subjekt erfahren (vgl. Prokop 2017, 23-27).

Eine Form des *Othering* findet sich auch in den Werken westlicher Feministinnen: die Festschreibung der „Dritten Welt-Differenz“ und der „Dritten Welt-Frau“. Im Unterschied zur „Ersten Welt“ besteht eine Vorstellung einer „Dritten Welt“ als von Unterdrückung und Ausbeutung gezeichnet – diese angebliche Ungleichheit möchte die „Erste Welt“ bekämpfen und verfestigt dadurch diese Annahme nur. Es herrscht zum Beispiel eine gewisse Erwartung der Emanzipation an die „Dritte Welt-Frau“, die in der Vorstellung als „machtlos“ und „ausgebeutet“ besteht. So werden alle Frauen in einen Topf geworfen und als „Opfer“ deklariert, was in sämtliche gesellschaftliche oder politische Kontexte übertragen wird. Die Unterscheidung der Frauen aufgrund ihrer Herkunft, ihrer sozialen Position, der historischen Kontexte usw. wird nicht gemacht. Es wird ein Bild geschaffen, in welchem alle Frauen der „Dritten-Welt“ die gleichen Probleme, Bedürfnisse und Interessen hätten. Der „Dritte Welt-Frau“ Diskurs sagt also nur wenig über tatsächliche Lebensweisen oder soziale Probleme der Frauen aus, allerdings dient er dazu, dass die westlichen Feministinnen sich als überlegene, emanzipierte Subjekte konzipieren können. Feministische Anthropologinnen griffen demnach diese Konzepte auf und setzen sich nun kritisch damit auseinander (vgl. Prokop 2017, 28ff.).

Um eine gewisse Vormachtstellung als führende Gruppe zu erlangen oder zu behalten, muss natürlich eine breite Zustimmung darüber bestehen. Die vorherrschende Gruppe erlangt diese, indem sie zum Beispiel über Bildung oder Medien ihre eigenen Vorstellungen der sozialen Ordnung kommuniziert und diese als die Vorstellungen der Allgemeinheit artikuliert. Auf diese Weise entsteht Konsens in sämtlichen gesellschaftlichen und institutionellen Zusammenhängen und die gewünschte hegemoniale Position. (ebd.) Die Gruppe, die aufgrund von politischen und ökonomischen Mitteln privilegiert ist, hat dadurch auch die Möglichkeit, „die Anderen“ nach ihren Vorstellungen darzustellen. Michel Foucault etwa hat sich mit der Theoretisierung und Analyse von Repräsentationen auseinandergesetzt und beschreibt, dass Grenzen zwischen beispielsweise einem „zivilisierten Selbst“ und einem „unzivilisierten Anderen“ nicht natürlich gegeben sind, sondern auf der herrschenden Deutung basieren und verschiedene „Grade der Andersheit“ werden zugeschrieben (vgl. Prokop 2017, 35).

In europäischen Ländern wie auch in Frankreich zeigt sich diese Form des *Othering* über Integrationspolitik und Diskurse über „gute“ Integration oder „Integrationsunwilligkeit“ von „Eingewanderten“ im Gegensatz zu „Europäer*innen“. Repräsentationen sind also keine einzelnen Vorkommnisse, die zufällig entstehen, sondern sind aus den jeweiligen historischen, sozialen und politischen Strukturen entstanden und erzeugt worden. In Foucaults Worten heißt das, dass sich bestimmte Diskursive in Herrschafts- und Machtverhältnissen herausbilden, welche selbst Machteffekte erzielen. Die so gesellschaftlich durchgesetzte Repräsentation des „Anderen“, die sich vom „Wir“ unterscheidet, bildet die Grundlage für Entscheidungen die über judikative, legislative oder exekutive Institutionen (wie Aufenthalts- oder Asylbestimmungen), Bildungseinrichtungen oder gesellschaftspolitische Fragen getroffen werden. Daraus resultiert, dass die „Anderen“ nicht als legitime, gleichwertige Vertreter der hegemonialen Gruppe angesehen werden und nur wenige oder gar keine Vertreter aus der eigenen Gruppe in politischen Diskursen haben.

„Es wird über oder für sie gesprochen. Sie sind Gegenstand politischer Debatten und besetzen wenige durchsetzungskräftige Sprech- oder Vertretungspositionen, von denen aus sie ihre Interpretation und Deutung oder gesellschaftspolitischen Fragen sowie ihre Forderung in Bezug auf ihre Lebenssituation artikulieren können.“ (vgl. Prokop 2017, 36)

So sprechen auch weiße westliche Frauen im Namen aller Frauen („Dritte Welt-Frauen“) und vertreten diese in politischen Diskursen, schreibt Prokop. Auch in Frankreichs politischem Diskurs geht es um die muslimischen Frauen, die selbst nicht zu Wort kommen, oder von jemandem vertreten werden, der*die ihre Situation nicht ausreichend nachvollziehen kann. Die Dimension des Zuhörens sei besonders wichtig, erklärt Spivak und merkt an, dass eine Analyse des Sprechakts – also was und wie etwas gehört wird; wie wird interpretiert – wesentlich sei. Wer spricht also, und wird trotzdem nicht gehört oder sogar zum Schweigen gebracht? Setzt sich die hegemoniale Gruppe mit den „Anderen“ auseinander und versucht vorherrschende Normen und Repräsentation anzupassen, oder werden bestimmte Aussagen ignoriert und (strategisch) umgedeutet (um die Macht zu stabilisieren) (vgl. Prokop 2017, 37ff.)? Eine dieser Umwandlungstechniken ist die Taktik der „authentischen Stimme“, welche in den gegenwärtigen Migrationsgesellschaften Europas, so auch in Frankreich, angewandt wird. Dies bedeutet, dass eine Vertretung (eine Person), die vermeintlich authentisch für eine Gruppe sprechen kann, die Repräsentationen so leitet, dass sie der hegemonialen Macht nützlich sind. Die „authentische Stimme“ ist „ein Produkt der hegemonialen Macht mit dem Ziel sich zu stabilisieren, dabei die Mehrheit derjenigen, die Zuschreibungen der Andersheit erfahren, auszugrenzen und ihre Kämpfe gegen Unterdrückung und für Befreiung zu depolitisieren.“ (Prokop 2017, 38).

Umgelegt auf den Islam in Frankreich kommt die Praxis des *Othering* gleich in mehr als einer Hinsicht zum Tragen. Einerseits werden alle Muslim*innen als ein anonymes Kollektiv (wie Barlas ausdrückt: Amirpur 2018, 157) gesehen, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer Form der Konfession, ihrer geografischen Herkunft oder anderen Faktoren wie etwa Bildungsstand oder ökonomischen Gegebenheiten. Andererseits sprechen häufig Männer stellvertretend für alle Muslim*innen, die Perspektive der Frauen wird hierbei völlig ausgeklammert. Und auch innerhalb der muslimischen Religion sprechen die Männer für die Frauen. „Männer setzen nicht nur fest, was es bedeutet, ein Muslim zu sein, sondern auch, was es bedeutet, eine Muslimin zu sein,“ sagt Amina Wadud treffend (Amirpur, 2018, 135). Das läge unter anderem daran, dass westlichen Islam-Wissenschaftler*innen stellvertretend für die muslimischen Islamwissenschaftler*innen sprächen, weil sie ihnen nicht zutrauten bei ihrer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Islam objektiv zu sein, so der Vorwurf Amina Waduds. (Amirpur 2017, 119).

Fasst man nun die Grundlagen im Hinblick auf die zu beforschende Frage noch einmal knapp zusammen, kristallisieren sich mehrere Kernpunkte heraus.

- Der Islam als Glaubensrichtung verknüpft weltliches und religiöses Recht stärker als das Christentum. Eine klare Trennung von Religion und Justiz ist daher schwierig und stellt Muslime vor das Problem, ihren eigenen Weg hier finden zu müssen, der sowohl mit ihrem Glauben als auch mit geltendem Recht in Einklang ist.
- Religiöse Schriften des Islam dienen zwar als Basis für alle Regeln, denen die Gläubigen folgen, unterliegen jedoch der Interpretation, die stark männlich dominiert ist. Derzeit benachteiligen die dominanten Auslegungen die muslimische Frau.
- Die Beziehungen zwischen dem Islam und der westlichen Welt im Allgemeinen und Frankreich im Speziellen sind historisch stark belastet mit Problemen, die bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts prävalent waren. Muslime sind insofern immer der Situation ausgesetzt, Vertreter eines – drastisch ausgedrückt – historischen Feindbildes zu sein.
- Neben der Religion ist auch die (optische) Zugehörigkeit zu einer „Rasse“ problematisch, da Machtverhältnisse ursprünglich an Religionszugehörigkeit geknüpft waren und später mit Rassenzugehörigkeit in Verbindung gebracht wurden. Neben anderen Charakteristiken wie Haar- und Hautfarbe spielt hier bei der Einordnung vor allem auch das Tragen des Kopftuches eine Rolle.
- In einem säkularen Staat wie Frankreich wird die Religion als Privatsache betrachtet, was das Ausüben der Religion in der Öffentlichkeit verkompliziert. Das Kopftuch ist das sichtbarste Zeichen von Religionszugehörigkeit.
- Vom Status her einer hegemonialen Gruppe untergeordnete Teile der Gesellschaft sind häufig von „Othering“ betroffen, was ihnen die Möglichkeit nimmt, selbst am Diskurs über ihren Status mitzuwirken. Davon sind muslimische Frauen gleich mehrfach betroffen.

Im folgenden Kapitel geht diese Arbeit der Frage nach, in welcher Form sich diese Elemente in der Realität der muslimischen Frau in Lyon wiederfinden und welchen Formen von Diskriminierung diese Gruppe ausgesetzt ist. Dabei beziehe ich mich auf die von „authentischen Stimmen“ artikulierten Repräsentationen, die Ergebnis meiner Forschung vor Ort sind.

3. Diskriminierung im Alltag muslimischer Frauen

Wie in der Einleitung bereits angesprochen, erweckt die von mir beobachtete mediale Berichterstattung über das Kopftuchverbot in Frankreich und Muslim*innen in westlichen Ländern generell den Eindruck, als seien muslimische Frauen Diskriminierung ausgesetzt. Eine meiner Forschungsfragen lautet daher, welche Formen diese Diskriminierung in Frankreich annimmt.

Bereits bei meiner Ankunft in Lyon bemerkte ich, dass die kopftuchtragende Frau sehr präsent in der Öffentlichkeit ist. Auf der Straße, in den öffentlichen Verkehrsmitteln, beim Sport, im Einkaufszentrum oder im Supermarkt beobachtete ich verschiedene Szenarien und stellte fest, dass sich Musliminnen genau so wie alle anderen in der Öffentlichkeit bewegten. Abgesehen vom Alleinstellungsmerkmal des Kopftuchs war kein anderes Verhalten zu beobachten als bei anderen Frauen. Ich protokollierte meine Beobachtungen im größten Einkaufszentrum der Stadt am *Part Dieu*²⁸ zu verschiedenen Uhrzeiten, um zu sehen, ob und wie die muslimischen Frauen sich dort verhielten. Hier ein paar Auszüge:

- 24.11.2016: Eine Frau mit dunklem Kopftuch sitzt in einen Make-up Salon, ihr ganzer Körper ist mit wallender dunkler Kleidung verdeckt; die junge Verkäuferin im Geschäft schminkt das Gesicht der Dame; die Frau hat einen Kinderwagen dabei.
- 29.11.2016: Im und vor dem Einkaufszentrum: Kopftücher in allen Farben und Variationen sind zu sehen, an jungen und alten Frauen gleichermaßen, viele der Frauen führen einen Kinderwagen oder haben kleine Kinder an der Hand; die meisten ohne männliche Begleitung, einige mit Männern; sie sehen fröhlich aus.
- 13.12.2016: Jugendliche Mädchen mit Kopftuch sehen sich Unterwäsche im Lingerie Geschäft an.
- 20.12.2016: Eine muslimische Frau telefoniert sehr laut; gestikuliert mit beiden Händen – das Handy hat sie zwischen Ohr und Kopftuch eingeklemmt.
- 20.12.2016: Ein kleines Mädchen, rund vier Jahre alt, trägt ein knall pinkes glitzerndes Kopftuch, welches schief sitzt – warum? als Verkleidung oder Imitation ihrer Mutter?
- 16.01.2017: Die muslimischen Frauen sind sehr sichtbar, alte wie junge flanieren mit ihren Männern an der Hand durchs Shoppingcenter; oder mit weiblichen Freundinnen; oder mit Kinderwagen; grundsätzlich sehen sie sehr unterschiedlich aus –

²⁸ Der *Part Dieu* ist der große Bahnhof in mitten der Stadt.

unterschiedliche ethnische Herkunft, unterschiedliche Arten, wie sie ihr Kopftuch tragen, einige verhüllen Hals und Brust, andere nicht; einige tragen nur Schwarz, andere bunte Kleidung.

- 16.01.2017: Auch Männer in muslimischer Kleidung²⁹ sind zu sehen; Familien.
- 16.01.2017: Es sieht so aus, als würde niemand diese zahlreichen Kopftücher registrieren, es sieht aus, als wäre das ganz normal hier.

Natürlich lassen solch oberflächliche Beobachtungen nicht auf die tatsächliche Situation einer Bevölkerungsgruppe schließen, daher war mein nächster Schritt, Kontakte zu muslimischen Studentinnen zu knüpfen und diese um Interviews zu bitten. Mein Interesse galt hier vorrangig den folgenden Fragen:

- Bemerkten muslimische Frauen, ob sich das Tragen des Kopftuchs auf ihre Alltagserfahrungen auswirkte, und wenn ja, in welcher Form?
- Fühlten sie sich anderen Französinen gegenüber gleichberechtigt?
- Aus welchem Grund trugen sie persönlich das Kopftuch und wie standen sie zur Kopftuchdiskussion?
- Erachteten sie Religion und französische Gesetzeslage als vereinbar?

Ich gab den Interviewten die Möglichkeit, von selbst zu erzählen, welche persönlichen Geschichten sie zum Thema zu berichten hatten. Mittels des Konzepts des „weichen Interviews“ beteilige ich mich nur dann an der Konversation, wenn ich die Befragten zum Weiterreden animieren wollte.

„Der Interviewer spielt eine passive Rolle und lä[ss]t den Befragten weitgehend den Gang des Gespräches bestimmen. Dies in der Meinung, eine von Sympathie getragene Beziehung zwischen Interviewer und Befragtem fördere am ehesten die Offenheit der Antworten, der Befragte fühle sich hier völlig frei, seine Gefühle und Meinungen ohne Angst vor Vorwürfen zu äußern.“ (Atteslander 1995, 164)

Passiv ist so zu verstehen, dass der*die Interviewer*in sich zwar zurückhält, aber trotzdem eine aktive Rolle hat, er*sie redet zwar selbst nicht viel, aber gestaltet bewusst Atmosphäre (vgl. Atteslander 1995, 164f.).

²⁹ Gemeint sind lange, einfarbige Kleidungsstücke und Hosen, zum Beispiel Qamis und Jabador.

Ich traf zwei Gruppen von insgesamt zwölf jungen Frauen, die eine aus dem universitären Umfeld, die andere umgrenzt die Frauen, die ich im Tawhid Center kennenlernte. Bei meinen Universitätskontakten kann man voraussetzen, dass sie aus bildungsnahen, finanziell einigermaßen sicher gestellten Familien stammen, was das Ergebnis der Befragung selbstverständlich prägt. Außerdem sind sie im Schnitt etwas jünger – zwischen 18 und 23 Jahren. Djamila, Kande, Mariam, Leila, Karima, Annita und Fenda³⁰ studieren an der Universität Lyon 2 und Kamelia studiert an der Universität Lyon 3. Kande arbeitet nebenbei privat als Babysitterin und Mariam sucht einen Ferialjob in einem Medizinberuf. Eine weitere Interviewpartnerin aus diesem Umfeld ist Nadia, sie ist 22 und nicht muslimisch gläubig, leidet aber auf Grund ihres Aussehens an einer ganz besonderen Art von Diskriminierung, aus diesem Grund möchte ich sie in meiner Arbeit erwähnen. Nadia lebt in Lyon, hat einen dunklen Teint und wilde schwarze Locken. Sie passt mit ihrem Aussehen genau in den Stereotyp „Muslimin“ und wird aufgrund dessen von der nicht-muslimischen Gesellschaft besonders behandelt, da sie kein Kopftuch trägt, aber auch von der muslimischen Gesellschaft kritisch beurteilt.

Die restlichen Frauen sind im Schnitt etwas älter (30 bis 35). Sarah übt seit ein paar Jahren den Beruf als Lehrerin aus, wobei sie ihr Kopftuch ablegen muss. Ich traf sie im Tawhid Center, genauso wie Yasmina, Sofia und Ahlem, die die Gruppe der über 30-jährigen Interviewpartnerinnen ausmacht.

Zehn der befragten Frauen haben ihre Wurzeln in Algerien, die anderen beiden in Syrien und Tunesien.

Nachdem ich die muslimischen Frauen alle persönlich kennenlernte, kann ich sie aufgrund bestimmter Einstellungen, die sie kommunizierten, wiederum in zwei unterschiedliche Positionen einteilen. In der einen Position ist zu erkennen, dass der praktizierte Islam eher als Privatsache angesehen wird. Die Frauen sprechen über eine persönliche Beziehung zu Gott und nicht über eine kollektive Religionsausübung, die mit religiösen, überlieferten Traditionen zusammenhängt. Sie lesen selbst im Koran und machen sich ihr eigenes Bild von den Inhalten. Die jungen Musliminnen, die ich hier zuordne, beten regelmäßig zuhause (nur wenn es nicht anders möglich ist, suchen sie sich ein verborgenes Plätzchen in der Öffentlichkeit) und fasten im Ramadan. Sie gehen eher selten in die Moschee, bezeichnen

³⁰ Die Namen der Interviewpartnerinnen wurden aus Diskretionsgründen geändert.

sich aber zumeist als gläubige Musliminnen und haben ihre religiöse Bildung von ihren Eltern gelernt. Sie entscheiden sich aus freien Stücken, ohne Zwang, wie sie ihren Glauben ausleben, denn sie sind der Meinung, dass dies die individuelle Entscheidung einer*s jeden Gläubigen sein sollte. Bis auf Djamila, die sich als nicht gläubige Muslimin identifiziert, haben alle entschieden, ein Kopftuch zu tragen – oder haben vor, es bald zu tragen (noch seien sie nicht bereit dazu). Die jungen Musliminnen, die alle studieren, sind selbstbewusste, gebildete Frauen, die zu ihrem Glauben stehen und versuchen ein „ganz normales“ Leben zu führen. Optisch sind diese jungen Frauen nicht einheitlich beschreibbar, es gibt sowohl welche, die sich rein westlich kleiden, als auch Frauen, die verhüllende, wallende Kleidung bevorzugen, wie wir sie mit „traditionellen“ Musliminnen verbinden. Auch unterschiedliche Varianten, das Kopftuch zu tragen, finden sich in dieser Gruppe. Ihre Vertreterinnen kritisieren, trotz Glauben an das Positive im Menschen, dass Frankreich aufgrund der Gesetzeslage nicht jene Gleichberechtigung für muslimische Frauen biete, die sie fordern und als Grundlage (oder Lösung) für ein Funktionieren der Gesellschaft ansehen.

Die Interviewpartnerinnen, die ich in der zweiten Position verorte, haben über Islam und Koran in der muslimischen Schule gelernt. Sie halten sich regelmäßig (vor allem an Wochenenden) in muslimischen Gemeinschaftszentren auf und sind in die Geschehnisse vor Ort involviert. Sie beten dort gemeinsam (Frauen und Männer getrennt), tauschen sich aus und bekommen dort islamischen Religions- und Koranunterricht. Diese Frauen tragen alle Kopftuch (bis auf Yasmina, die sich im Gemeinschaftszentrum aufhält um sich innerlich, spirituell zu bilden, wie sie beschreibt, und nicht um die Religion zu praktizieren; sie nimmt auch nicht an den Gebeten teil) und weite, fließende Kleidung, die den Großteil ihrer Körper verdeckt (bei allen war jedoch das Gesicht frei). Viele von ihnen sind Mütter und beklagen die Schwierigkeit, eine angemessene Arbeit zu bekommen und dass das Leben als Muslim*in in Frankreich besonders schwierig sei. Auch sie kritisieren Frankreich und dessen Politik. Sie tendieren jedoch zu mehr Pessimismus als die erste Position und meinen, dass Frankreich nicht das richtige Land für Muslim*innen sei.

Vergleicht man die beiden Gruppen an Antworten, lässt sich ein Trend daraus ablesen. Und zwar, dass Gleichberechtigung vom Muslim*innen und konkret von weiblichen muslimischen Gläubigen für alle ein wichtiges Thema ist. Sie kritisieren die aktuelle Situation in Frankreich und haben kein Verständnis dafür, dass Frauen, die Kopftuch tragen, dadurch in irgendeiner Form benachteiligt sein sollten. Die eine Gruppe versucht sich in die Gesellschaft einzufügen,

die Gesetze zu respektieren und ein modernes Leben zu führen, lediglich mit dem Unterschied, dass sie Hijab tragen, wodurch ihnen diese Lebensweise erschwert wird. Die andere Gruppe ist von der Gesellschaft und den Gesetzen enttäuscht und wirkt müde, für ihre Gleichberechtigung zu kämpfen. Die Frauen verstehen nicht, warum Frankreich so ein großes Problem mit ihrem Kleidungsstück und dem Islam im Allgemeinen hat. Sie haben eine Art Ablehnungshaltung entwickelt, haben sozusagen aufgegeben, und ziehen sich mit ihren Familien in die muslimische Community zurück.

Dieser Trend ist durch die Tatsache erklärbar, dass Muslim*innen in säkularen Gesellschaften einen Identitätsfindungsprozess durchlaufen, der sie letztlich grob in drei Gruppen teilt.

3.1. Identitätsoptionen nach Schiffauer und ihre Anwendung auf die Forschungsergebnisse

Der Islam in Europa erscheint in facettenreichen Arten. Viele gegensätzliche Strömungen entwickelten sich, welche sich alle in gewisser Weise aufeinander beziehen, sich ergänzen oder widersprechen, doch von außen werden sie alle als Muslim*innen wahrgenommen und füreinander verantwortlich gemacht. Die Taten und Äußerungen einzelner Gruppen können auf alle zurückfallen, weswegen die unterschiedlichen Gruppen ständig gefordert sind Stellung zu beziehen oder sich von anderen zu distanzieren (vgl. Schiffauer 2004, 347) – zum Beispiel was den Anschlag vom 11. September 2001 anbelangt.

Die wahrscheinlich bedeutendste kanadische Islam- und Genderforscherin Haideh Moghissi schreibt dazu, dass die Menschen im Westen, die selbst zum Großteil säkular und laizistisch leben, sozusagen eine muslimische Gemeinschaft erfanden – „*the Muslim other*“³¹ – und alle Muslim*innen als Kollektiv für die sinnlose Gewalt verantwortlich machten, die einzelne kleine Gruppen verübten. Muslim*innen würden in einen Topf geworfen und ausschließlich über Religion und die damit verknüpfte Kultur als einzelner Aspekt, der ihr Leben ausmacht, definiert. Die Mehrheits- bzw. Aufnahmegesellschaft ignoriere die Existenz der Variationen

³¹ Zur Konstruktion der*des *muslim-other*: Die muslimischen Gläubigen werden verdächtigt, prinzipiell demokratieunfähig zu sein, da nie eine Aufklärung stattgefunden habe. Außerdem wird dem Islam unterstellt, dass ihm die Trennung von Religion und Politik fremd sei und das sei unvereinbar mit den judeo-christlichen Werten. Als weiterer Gegensatz wird die Stellung von Frau und Mann genannt, die im Gegensatz zur *befreiten* europäischen Familie im Islam nicht ebenbürtig sei. Der muslimischen Familie wird unterstellt, dass Patriarchalismus, Frauenfeindlichkeit und Autoritarismus herrschten. Im Grunde geht es bei der Konstruktion des *Anderen* um Misstrauen und Angst der Europäer*innen, dass der Einfluss des Islam wüchse und die eigene Macht verloren ginge (vgl. Schiffauer 2004, 354).

von Muslim*innen unterschiedlicher nationaler, ländlicher oder städtischer Herkunft, unterschiedlicher Klasse und Geschlechts, Sprache, Lifestyle und Grad der Religiosität, beziehungsweise die Tatsache, dass Muslim*innen unterschiedliche politische und moralische Einstellungen haben (vgl. Moghissi 2010, 1f.). Yasmina erklärt mir im Gespräch, dass die „unauffälligen“ Muslim*innen dafür zu bezahlen hätten, weil ein paar andere Muslim*innen negativ in der Gesellschaft auffallen:

„[...] But the image that they are giving to people – it’s the wrong image, so you have some who are discrete, they live their lives, they wear it [a headscarf] because they want it, it’s more spiritual. And there are some, who are giving the wrong image, they speak loud, they make disputes, they are aggressive. So the light is on the people that communicate the wrong image and the other people who wear it because they want to wear it they are kind of ... they are paying for the people who are aggressive. I think it’s very difficult to wear it now, not only to have a job, and in the street. To live with the headscarf is very very very difficult.“ (Yasmina, 21.01.2017)

Gemäß Schiffauer existieren drei „Identitätsoptionen“³², also drei unterschiedliche Arten von Positionen, welche die jungen Muslim*innen, die in einem europäischen Land leben, annehmen können, und in welche sie grob unterteilt werden könnten:

Erstens eine individualisierte Position als Muslim*in, die sich für Gleichberechtigung einsetzt, zweitens eine in die muslimische Gesellschaft eingebundene Position, die ein Recht auf Differenz fordert, und drittens eine ultraorthodoxe oder antihegemoniale Position, die sich vom Rest der Gesellschaft abgrenzt (vgl. Schiffauer 2004, 347-366).

Position 1

Die Muslim*innen, die sich der ersten Gruppe zuordnen lassen, sehen den Islam als Privatsache, als Angelegenheit allein zwischen Gott und der individuellen Person. Damit ist eine eigenständige, bewusste Aneignung des Islams aus eigener Entscheidung gemeint, anstatt der unreflektierten Übernahme des Glaubens der Eltern. Es besteht kein Zwang, man praktiziert (oder nicht) ausschließlich für den eigenen Seelenfrieden. Außerdem sind Mitglieder dieser Gruppe der Meinung, dass der muslimische Lebensentwurf den gleichen Stellenwert wie der christliche oder sonstige haben sollte und dass die muslimische Stimme in

³² Schiffauers Arbeit dient lediglich als Vorlage für die Bezeichnungen und Beschreibungen dieser Positionen, sie lehnen sich nur peripher an seine Ausführungen an.

gesellschaftlichen Debatten genauso gehört werden sollte wie alle anderen – diesen Menschen geht es also im Wesentlichen um Gleichberechtigung und Anerkennung als Individuum.

Junge muslimische Menschen, die dieser Gruppe zuzuordnen sind und bereits in Frankreich aufwuchsen, lehnen eine zu starke Stellung der islamischen Gemeinden ab und treten dieser sogar mit Skepsis entgegen, denn sie empfinden diese als zu fanatisch oder autoritär und somit nicht mit ihrer individuellen Aneignung des Glaubens vereinbar. Der gegenseitige respektvolle Umgang, und zwar von allen, ist das angestrebte Ziel (angelehnt an Schiffauer 2004, 356f.). „Diese Vision eines individuellen Islam ist wahlverwandt zu einem »liberalen« Islam, d.h. einem Islam, der sich selbstbewusst zu Wertepluralität, Stimmenvielfalt und individuell besonderen Glaubenswegen bekennt,“ (Schiffauer 2004, 358). Als Beispiel sei hier Sofia zu nennen. Sie beschreibt, dass viele Frauen, die keinen Job finden, entweder selbstständig werden, zu Hause bleiben oder eine Arbeit in der muslimischen Community annehmen, doch dies lehnt sie ab, weil sie Wert auf Kontakt mit Menschen unterschiedlicher Weltanschauung legt.

„I don't want to work in the Muslim community, because as far as I remember and I grew up with every kind of people, of cultural, religious differences and I don't want to separate myself from other people. Because I learn from every people. whatever your religion, whatever your appearance, that's no matter for me.“ (Sofia, 21.01.2017)

Diese Gruppe wird von der Aufnahmegesellschaft von den dreien am positivsten gesehen. Diese muslimischen Französinnen respektieren die Demokratie und Laïcité, sie passen sich der Gesellschaft an und nehmen gegebenenfalls ihr Kopftuch ab – wie Sarah aus Lyon, die zeitweise auf ihr Kopftuch verzichtet, um ihren Beruf als Lehrerin an einer öffentlichen Schule ausüben zu können (Sarah, 22.01.2017) oder Karima, die es ganz selbstverständlich fand, in der Schule das Kopftuch abzusetzen, während sie es außerhalb trug (Karima, 16.01.2017). Die Notwendigkeit, das Kopftuch abzunehmen, führt bei ihnen mitunter zwar zu persönlichen Gewissenskonflikten, allerdings betrachten sie dies, wie Sofia, als ihr Privatproblem.

„To be totally honest, at work, I can't wear a hijab, so I have to take it off to go to work. So it's difficult for me, and some days I feel like, I'm like hypocrite, because I want to wear it and it's a part of my identity but I have to take it off like I have no sign of religious aspect at work. And for me it's a problem because – I said to myself, if I

wear a hijab at work, it won't change my personality. I will stay the same...“ (Sofia, 21.01.2017)

Von den jungen Frauen, die ich während meines Aufenthalts in Lyon zu Interviews traf, würde ich fast alle dieser Gruppe zuteilen. Sie alle bringen auf unterschiedlichen Arten zum Ausdruck, dass Gleichberechtigung und Demokratie wichtige Grundpfeiler für eine Gesellschaft seien. Annita und die meisten der anderen Frauen, die ich zu dieser Gruppe zähle, sehen sich als Teil der Gesellschaft und nicht primär als Musliminnen, sondern vielmehr als französische Frauen, die eben „zufällig“ islamgläubig sind. Sie praktizieren alle ihre Religion zuhause (außer sie sind gerade unterwegs oder an der Uni – mehr dazu in Kapitel 4). Die jungen Frauen erzählten mir, dass sie sich selbst entschieden, in welcher Form sie ihre Religion leben würden, und die Grundlagen des Islam von ihren Eltern gelernt hätten. Sie sehen den Islam in ihrem Leben als wichtige Basis an, jedoch sei er lediglich ein Teil von ihnen und bestimme nicht das ganze Leben (sie würden auch niemals jemandem anderem sagen, dass es wichtig sei, religiös zu leben) – sie sind muslimische Französinen und nicht französische Musliminnen.

Für sie ist die Kopftuchdebatte durchwegs Teil eines von ihnen kritisch betrachteten Trends, Frauen ganz allgemein zu bevormunden. Sie sehen das Kopftuch als persönliche Entscheidung an und vergleichen Kritik daran mit jener am Tragen von anderen, gesellschaftlich negativ konnotierten Kleidungsstilen.

“[...] we live in a country that says ‘Oh, women are free, unlike in the Middle East, where they are obligated to wear clothes that cover them. Women can do whatever they want,’ but no, in reality you can’t do whatever you want because they tell you ‘you can’t wear shorts and clothes because if you get raped, it’s your fault and you can’t wear the hijab because it’s a sign of your religion.’” (Annita, 17.01.2017)

Damit rückt für sie die Thematik in die Feminismus-Debatte, im Mittelpunkt steht nicht die Frage nach dem Glauben, sondern nach der Selbstbestimmung der Frau. Dies ist für alle Interviewpartnerinnen ein zentrales Thema, das sie offensichtlich sehr beschäftigt. Die persönliche Freiheit ist für sie von zentraler Bedeutung. Ein Beispiel ist Djamila, die sich selbst zwar als Muslimin bezeichnet, ihren Glauben aber nicht ausübt und meint, alle sollten machen, was sie möchten, aber die anderen damit nicht stören (Djamila, 22.11.2016). Auch die 18-jährige Annita passt gut in diese Gruppe. Sie wurde zuhause von ihren Eltern religiös

erzogen und fing irgendwann an, selbst den Koran zu lesen. Sie trägt ihr Kopftuch noch nicht, will es aber in Zukunft tun und ist davon überzeugt, dass es ihre eigene, individuelle Entscheidung sei, wie sie ihren Glauben ausübe – nicht einmal ihre Eltern dürften dazu etwas sagen (Annita, 17.01.2017).

Mariam beschreibt, dass es zwei unterschiedliche Typen von Feminist*innen gibt. Die einen sind der Meinung, dass das Tragen des Kopftuches auf jeden Fall Unterdrückung der Frau bedeute, die anderen sagen, die Frauen sollten entscheiden, wie sie möchten:

“I think we know two kinds of feminists, and I have a teacher, who is professor in university, who said: ‘Yes, the veil is the symbol of oppressing women.’ And I don’t share her opinion. And then I met another one who thinks, no, if a woman wants to wear it, she wears it. And in France they want us to think that they fight against the veil to give more rights to the woman but it’s not the problem. [...] The problem here in France [is that] we have a patriarchal regime, so we have a lot of inequalities between men and women and when they talk about the veil, they think they made efforts to fight to find a way to be more equal, but it’s not the problem at all. Because I don’t feel, because I wear a veil, I don’t feel that I am oppressed by a man. I just wear it to be closer to God, not because it’s someone who told me to wear it.

We need to fight and to prove. We have discrimination on two sides, because we are women and we wear a veil. So we have double reason to fight more.” (Mariam 09.01.2017)

Sofia sagt ebenfalls, es ginge überhaupt nicht um muslimische Frauen per se, es sei ein globales kulturelles Problem:

“I think in society in general, and in French society, the place of women is kind of lower than men, it’s not about religion or something, it’s cultural for me. You know, they talk about Muslim girls, Muslim women but no, you are just French. You are a French woman and you have problems. So it’s the global vision of women, that has to change in France. In every country, and we have to preserve that.”

And maybe with my hijab I am freer than you. Maybe you’re not Muslim but I feel free, maybe you’re not free. What’s the difference? And to be free is to be what I want to be

and to do what I want to do and every woman in this country can say that.” (Sofia, 21.01.2017)

Ahlem betont, nachdem ich sie nach ihrer Meinung dazu fragte, dass sie ganz sicher nicht aufgrund eines Mannes entschied, ein Kopftuch zu tragen:

„I didn’t have brothers, my father is a doctor, my mother is a doctor too, I didn’t have a boyfriend or a husband who told me ‚you have to‘. I just choose to put my hijab and if it’s a problem for any feminist, I don’t care because I think I’m feminist too. I have always been in a struggle for human rights and no, I didn’t care about this.“ (Ahlem, 22.01.2017)

Der Begriff Feminismus gehört natürlich unweigerlich zu einem modernen, demokratischen Land wie Frankreich, wo Freiheit und Gleichberechtigung wichtige Grundsätze sind. Auch die von mir interviewten Musliminnen fordern Gleichberechtigung trotz der Wahl, den Hijab zu tragen. Doch dieser Feminismus hat scheinbar keinen Platz für eine Frau mit Kopftuch. Sofort wird ein Vergleich gezogen zu muslimischen Frauen, welche in mehrheitlich muslimischen Ländern leben, wo andere Hierarchien herrschen. (vgl. Mariam, 09.01.2017 S. 66) Doch eine junge muslimische Französin hat andere Möglichkeiten, ihren Glauben mit der politischen Situation zu vereinbaren, man kann nicht automatisch von einem Zwang ausgehen. Und hier, unter dem Vorwand, der Feminismus stehe für die Freiheit der Frau – Gleichzusetzen mit der Entschleierung dieser – zu behaupten, dass die französische Muslimin nicht frei sei, empfinden die jungen gläubigen Frauen im laizistischen Frankreich als nicht gerecht. Diese Behauptung ist für Fenda absolut unverständlich, denn ihrer Auffassung nach sei die Frau im Islam sogar wichtiger als der Mann:

“You have to take Islam in the right sense, in the right order because Islam is not ... in Islam the woman is more important than the man. A man has to pay attention to his wife. In the community, the woman is really important. And she is free, she is not in the home, she knows how to read and things, there is not a stereotype. It’s all prejudice.”

Kande ergänzt diese Aussage treffend: *“They think that we are not free.”* (Kande & Fenda 12.12.2016)

Auch Sarah lehnt die Meinung der Feminist*innen ab, die behaupten Frauen würden von ihren Männern unterdrückt.

„Some people think that it is, they are very feministic, so people think that we are dominated by men, that we are not free, we are slaves of the power of men, of men domination, but that's not the case.“ (Sarah, 22.01.2017)

Kamelias Ansicht stimmt mit jener von Annita überein, dass Frauen in westlicher Gesellschaft grundsätzlich gesagt bekommen, wie sie auszusehen hätten und wie sie sich zu verhalten hätten:

“I think in this society, women are always told what they have to do, what they have to wear, what they have to be. I'm just so tired of that. If I want to wear a miniskirt or a headscarf, this is my choice. No one has to tell me what I want ... there is one standard of beauty ... today with social media, with celebrities – we have one kind of woman. I was just watching the Victoria's Secret show, they are the same kind of woman. You have to be a white woman with beautiful hair, beautiful boobs, you have to be skinny but not too much. I'm feeling so oppressed, I don't want to be like those women, I want to be myself. All women like them ... I don't want to be oppressed by one image of woman. I want the women to be free. I think women are the future of the society but we are not, we are not free. I'm fighting for freedom for all women and you can't tell me what I have to be, if I want to wear a headscarf this is none of your business, this is my kind of freedom.” (Kamelia, 22.01.2017)

Man würde in Frankreich ständig nur aufgrund des Aussehens beurteilt, ganz egal, was man trägt:

“Like I was saying, people are always saying that France is the freest country and women can do whatever they want. But you wear too short, you are a slut and if you get raped it's your fault, if you don't want to shave, you are judged because they say you aren't hygienic. If you wear too much clothes you are too like conservative. If you wear hijab they say you are submissive. Whatever you do, it's not okay.” (Annita, 17.01.2017)

Die jungen Frauen versuchen daher, trotz aller Bekleidungsvorschriften (einerseits die der Religion, andererseits die der modernen Gesellschaft) selbstbewusst aufzutreten und für sich selbst zu stehen. Dies bestätigen auch zahlreiche Antworten im Online-Fragebogen. Hier beschreiben Frauen, aufgrund ihres Kopftuches sogar freier zu sein als ohne.

- « dans ce tissu je me sens complètement libre » (unter dem Stoff fühle ich mich

komplett frei) (16)

- « je me sens plus libre, libre de choisir qui peut me voir » (Ich fühle mich freier, frei meine eigenen Entscheidungen zu treffen) (47)
- « Je suis mille fois plus heureuse voilée » (Ich bin tausendmal glücklicher verschleiert) (50)
- « je me sens mieux avec un foulard » (Ich fühle mich besser mit dem Schleier) (55)
- « Je me sens plus libre avec mon foulard » (Ich fühle mich freier mit meinem Kopftuch) (85)
- « je me sens bien je me sens moi » (Ich fühle mich gut, ich fühle *mich*) (98)
- “I feel freed from that pressure” (100)

Dies ist besonders interessant, da dies eine sehr moderne, ich würde meinen, feministische Begründung ist. Hier lässt sich auch erkennen, dass die Frauen ihre Religiosität mit der modernen Welt in Frankreich verbinden und nicht als fehl am Platz empfinden.

Einige der Frauen beschrieben auch, dass sie sich selbst, aus eigener Wahl, entschieden, das Kopftuch zu tragen:

- « mes parents étaient contre et je suis célibataire » (meine Eltern sind dagegen und ich bin Single) (18)
- « c’est un choix personnel » (es ist eine persönliche Wahl) (24)
- “because of personal convictions”(44)
- « C’est mon choix » (es ist meine eigene Wahl) (85)
- « Mon voile c’est ma liberté » (Mein Schleier ist meine Freiheit) (98)

Zusätzlich finden sich auch Antworten, die erklären, dass Muslimin zu sein mit Stolz erfüllt:

- “I am Muslim and I’m proud to be.” (44)
- « J’aime ma religion et je suis fière » (Ich liebe meine Religion und ich bin stolz.) (72)
- « je suis le plus fière » (Ich bin sehr stolz) (88)

Dies passt gut zu meiner Annahme, dass die jungen muslimischen Frauen sich ihr eigenes Bild, ihre eigene Identität in ihrem französischen Alltag aussuchen, dass eine offene laizistische Gesellschaft und eine religiöse Lebensweise sich nicht widersprechen und die Frauen sich dafür entscheiden, selbstbewusst zu zeigen, wer sie sind.

Position 2

Die Vertreter*innen der zweiten Position fänden es wichtig, in der Öffentlichkeit einen Platz für den Islam durchzusetzen. Sie möchten sich nicht in den Privatraum drängen lassen. Für sie ist der Islam nicht wie ein Stigma, das im Verborgenen praktiziert werden sollte. Diese Muslim*innen finden, dass die Laïcité ihre Religionsfreiheit einschränkt. Schiffauer formuliert dies so:

„Es müssen islamische Räume geschaffen werden. Der Islam muss ein akzeptierter way of life in der europäischen Gesellschaft werden. Eine islamische Kleidung muss die gleiche Selbstverständlichkeit bekommen wie ein[e] Kette mit dem Kruzifix. Ein islamisches Mädchen muss selbstbewusst und stolz ein Kopftuch tragen können. Nur dann wird die Besonderheit als Besonderheit wahrgenommen und nicht mehr als Andersheit gesehen, als eine Differenz, die man ausgrenzen muss.“ (Schiffauer 2004, 359)

Ein persönliches Recht auf Differenz sei im Gegensatz zur Forderung von Gleichberechtigung das erstrebenswerteste Ziel. Diese Muslim*innen erwarten sich von der Mehrheitsgesellschaft Respekt für ihre Andersartigkeit, was sich in Forderungen kollektiver Rechte, wie dem Recht auf islamische Kleidung an Schulen und am Arbeitsplatz, ein Recht auf Passbild mit Schleier und so weiter äußert.

Das Gemeinschaftsleben und Solidarität zur eigenen Community sind wesentlich. Und um die Solidarität zu zeigen, seien Symbole der Differenz zur Mehrheitsgesellschaft wie das Kopftuch der muslimischen Frau wichtig. Diese schaffen auch ein Zeichen der Zugehörigkeit und Gemeinsamkeit (vgl. Schiffauer 2004, 359ff.). Das Problem, das hier besteht, erklärt Schiffauer, ist, dass man einerseits als „gleich“ akzeptiert werden möchte, weil Ungleichheit Diskriminierung bedeutet. Man möchte aber auch als Individuum, als besonders und einmalig respektiert werden. Dieses doppelte Anerkennungsbegehren sei ein fast unauflösbares Dilemma:

„Kaum wird man als different und besonders gesehen, stellt sich das Problem der Gleichheit; kaum ist man als gleich behandelt, stellt sich die Frage nach dem Recht auf Differenz, erwacht das Unbehagen darüber, dass Unvergleichbares über den gleichen Kamm geschoren wird.“ (Schiffauer 2004, 356)

Die Schattenseite und Kritik von außen an dieser Gruppensolidarität ist, dass aufgrund eines gewissen Solidaritätszwangs und der Angst vor Ausgrenzung keine innere Kritik geübt

werden könne. In gewisser Weise unterliege man ständiger Kontrolle der Gemeindeangehörigen und zwar nicht nur von der Führung, sondern auch von unten, sodass die Bildung einer eigenständigen Meinung nicht möglich sei. Denn: „unter den Bedingungen der Machtlosigkeit und Diskriminierung [Anm.: der Gruppe, in diesem Fall der Muslim*innen in ihrer Gesamtheit] schlägt Solidarität leicht in Loyalitätserwartungen um,“ (Schiffauer 2004, 361).

Bei meinen Besuchen im Tawhid Gemeinschaftszentrum erahnte ich eine leichte Tendenz in diese Richtung. Die Menschen vor Ort waren besonders höflich und zuvorkommend, sie waren scheinbar alle über meine Anwesenheit erfreut. Ich sprach mit mehreren Frauen, versuchte ein Gruppengespräch zu führen und erkannte, dass ich dabei keine individuellen Antworten erwarten konnte (die Situation selbst war allerdings aufschlussreich). Bis auf ihre persönlichen Angaben sprachen die Frauen, mit welchen ich vor Ort Einzelinterviews führte, alle ähnlich über ihre Ausübung der Religion und die meisten beschrieben ausführlich ihre persönliche Erfahrung bei der schwierigen Arbeitssuche. Aufgrund der Tatsache, dass sie sich am Wochenende im Gemeinschaftszentrum aufhielten und engagierten, was ganz selbstverständlich war, nehme ich an, dass die Community einen hohen Stellenwert für sie hat.

Von meinen Interviewpartnerinnen würde ich auf jeden Fall Ahlem in Gruppe 2 verorten. Sie kam vor einiger Zeit mit ihrem Mann von einem längeren Auslandsaufenthalt zurück nach Lyon und findet nun, aufgrund der Lücke im Lebenslauf, aufgrund ihres dreijährigen Sohnes und zusätzlich aufgrund des Hijabs keine Arbeit. So arbeitete sie zwischendurch in einem bekannten Bekleidungsgeschäft – wo sie Hijab tragen konnte – oder für eine Personalvermittlungsfirma. Die Situation macht sie sehr wütend, erzählt sie, denn sie hat einen Uniabschluss und kann ihr Potential in solchen Jobs nicht nutzen. Aufgrund dieser ausweglosen Situation denkt die junge Familie darüber nach, nach Kanada auszuwandern. Ahlem ist sich nämlich sicher, dass sie keine Chance hat, in Frankreich einen passenden Job zu finden. Sie würde dafür niemals ihr Kopftuch ablegen.

„I think we have no chance here in France, my husband maybe but me ... it's too difficult for me [...]“

Noch wichtiger ist ihr, dass sie für ihren Sohn will, dass er in einem Land aufwächst, wo er stolz darauf sein kann, Muslim zu sein:

“[...] and I don’t want my child to grow up in a country where he will not feel proud of to be Muslim, to be French. Because now they tell us, we have to choose French or Muslim, and I don’t want to choose – I’m a French Muslim. And I don’t want to have my child to do this choice or to be ashamed to be Muslim.” (Ahlem, 22.01.2017)

Auch Kamelia tendiert in diese Richtung, wobei ich sie nicht eindeutig zuordnen kann. Sie ging als Mädchen schon neben der regulären Schulbildung, die sie in einer öffentlichen Schule erhielt, an Wochenenden in eine Islam-Schule und bekam dort Religions- und Arabischunterricht. Sie erzählt, dass sie sehr religiös aufwuchs, und hat zahlreiche Anekdoten aus ihrem Leben und Erfahrungen mit Islamophobie zu erzählen. Sie leidet unter dem Gefühl, als „anders“ wahrgenommen zu werden.

“I’m feeling literary oppressed. I’m feeling not accepted. And this is not – I’m just feeling like people don’t want me the way I am, people don’t accept me the way I am. People are always judging me. People are limiting my personality, myself to a headscarf, to a religion, to my Algerian origin. I always have to prove people that I am more than that, more than a headscarf, more than a Muslim, more than an Arab girl – I’m also a French. I’m speech therapist, I’m a woman, I’m a feminist – all those things.” (Kamelia, 22.01.2017)

Sie ist eine der Frauen, die harte Kritik an der französischen Politik und Gesellschaft übt:

“I think we are living in a really hard time in France and everywhere in the world. There are terrorist attacks – we are not safe. I think the State, the power has made so much mistakes about our securities. Like the Nice-Attack – The Nice-Attack is an affair, it’s not clear you know. The 14th of July, on the Promenade des Anglais they put only one police car!? It’s not possible! And I think we’re not safe in France and the state makes so many mistakes.” (Kamelia, 22.01.2017)

Auch für diese Gruppe finden sich beispielhaft Antworten aus dem Fragebogen in Bezug auf das Tragen des Kopftuchs, welche die Frauen zum Beispiel damit begründeten, dass es ihre Pflicht sei – sie also keine eigene Wahl hätten:

- « Je le porte car c’est une obligation » (Ich trage es, weil es meine Pflicht ist.) (4)
- « une obligation pour chaque femme » (Es ist eine Pflicht für jede Frau.) (17)
- « c’est une obligation divine » (Es ist eine göttliche Pflicht.) (22, 33)
- « qu’il nous a ordonné de nous voilée » (Er befiehlt uns, uns zu verschleiern.) (42)

- « le Qu’ran le rend obligatoire à la femme » (Der Koran legt den Frauen diese Pflicht auf.) (53)
- « Dieu me l’a prescrit » (Gott hat das für mich vorgeschrieben.) (60)
- « c’est obligatoire » (Es ist verpflichtend.) (63)
- « la pudeur est obligatoire dans le pilier de la foi » (Die Keuschheit ist eine Pflicht, sie ist ein Pfeiler des Glaubens.) (97)

Auch der Aspekt der Zugehörigkeit zur muslimischen Community lässt sich aus den Antworten auf diese Frage herauslesen:

- « bénéfique sur ma vie et ma relation avec les autres » (Es ist von Vorteil für meine Beziehungen zu den anderen.) (7)
- « pour être reconnue » (um anerkannt zu werden) (19)
- « pour me respecter » (um respektiert zu werden) (31)
- « reconnu par la communauté » (um von der Gemeinschaft anerkannt zu werden) (47)
- « mon identité » (meine Identität) (99)

Die Frauen dieser Position leben in einer Art Dilemma, sie sehen sich zwar als Französinen, und würden gerne optimistischer sein, schaffen aber nicht, mit der schwierigen Situation umzugehen, dass ihre Religionsausübung in der französischen Öffentlichkeit keinen Platz hat.

Position 3

Auch eine dritte, radikale Position kann eingenommen werden, welche als antihegemonial charakterisiert werden kann. Die jungen Muslim*innen, die hier einzuordnen wären, denken, dass die Suche nach Anerkennung und die Forderung von Gleichheit keinen Sinn habe, und dass jede Form von Werben um Anerkennung einer Art Selbstaufgabe gleichkomme und die Unterordnung unter Werturteile der anderen Religion gleichsam Selbstverleugnung sei. Hier handelt es sich um eine Ablehnungshaltung gegenüber der europäischen, westlichen Gesellschaft, denn diese, so die Annahme, verhalte sich als Richter über den Islam. Die jungen Menschen, die diese Position annehmen, sind als ultraorthodox zu bezeichnen. Sie grenzen sich nicht nur von der Mehrheitsgesellschaft ab, sondern auch von anderen Muslim*innen, welchen sie vorwerfen, den Islam zu verraten – eine komplette Abgrenzung nach außen (vgl. Schiffauer 2004, 361f.).

Hier finden sich keine Beispiele in meiner eigenen Forschung, was daraus resultiert, dass ich nur einen bestimmten Kreis von gut integrierten jungen Frauen mit guten Chancen auf Bildung und finanzieller Sicherheit getroffen habe. Lediglich Djamilas Erzählungen über ihren Vater lassen mich ahnen, dass dieser wohl hier zuzuordnen wäre, da die Religion sein Leben dominiert und er seinen Töchtern vorschreibt, was sie zu tun hätten.

“My religion... it’s my dad who educates our religion. But he is really strict with religion. I don’t like it; I hate his kind of thinking.

Since five years I don’t speak with my dad, that’s one of the reasons that I don’t speak with my dad and since five years I want to educate myself.” (Djamila, 22.11.2016)

Bettina Prokop hat sich mit den jungen, meist muslimischen Menschen befasst, die sich in einer weniger privilegierten sozialen Position befinden. Ihre Schilderungen über deren Situation liegen jenen aus Schiffauers Position drei nahe. Prokop beschreibt die präkäre Situation in den Vororten der großen Städte Frankreichs, wo sich jugendliche Bewohner*innen finden, die eine radikale Einstellung angenommen haben. Diese jungen Menschen stammen zu einem bedeutenden Teil aus (nord-afrikanischen) Migranti*innenfamilien und sind oft muslimisch gläubig. Aufgrund der aussichtslosen Lebenssituation, in welcher sich diese Menschen befinden, ist die Wut und das Unverständnis besonders hoch. Die Bereitschaft zu aggressiven Handlungen in den Vororten führt folglich zu Aufständen und Protesten gegen die strukturellen Defizite des politischen Systems und gegen die Behandlung als Fremde. Prokop schreibt zwar, dass zum Beispiel die Jugendkravalle in Paris 2005 nicht religiös motiviert waren, jedoch ist der Grund der Entwicklung dieser aggressiven, ablehnenden Haltung der selbe – die Unzufriedenheit und Perspektivlosigkeit, die in den Vororten zahllose junge Menschen betrifft, doch wieder trifft sie die muslimischen und besonders die gläubigen Frauen am härtesten (Prokop 2017, 149-163).

Auch Sepideh Farkhondeh (2010) schreibt in ihrem Text über junge muslimische Menschen in Paris, besonders über die Ghettoisierung in den Vororten und was der schlechte Zustand dort mit den jungen Menschen, besonders den Männern, mache.

„Sepideh Farkhondeh focuses on young Frenchwomen of Muslim descent. She identifies social and economic discrimination, mass unemployment and racism as the main causes of frustration amongst French Muslim youth.“ (Moghissi 2010, 6)

In ihrer Studie beschreibt sie, wie junge muslimische Frauen zwischen der rassistischen Repräsentation von Menschen aus der arabischen Welt in der politischen Debatte und den Medien einerseits, und den Anforderungen der familiären Bräuche auf der anderen Seite gefangen sind. Sie sehnen sich danach, als vollwertige französische Frauen akzeptiert zu werden, ohne ihre ethnische Identität verleugnen zu müssen, welche die Mehrheitsgesellschaft ablehnt (ebd.).

Es bestehe die Gefahr, dass diese Haltung zu einer sektiererischen Intoleranz tendiere, schreibt Schiffauer. Eigentlich widerspräche diese Tendenz zu Intoleranz und Abgrenzung nach außen der prinzipiellen Offenheit und der Bekenntnis zum Frieden des Islam, kritisiert er (vgl. Schiffauer 2004, 365). Außerdem ist diese radikale Position natürlich einem friedlichen Zusammenleben in einer multikulturellen Gesellschaft wie Frankreich nicht förderlich. Der Staat hat die Befürchtung, dass sich aufgrund solcher radikaler Einstellungen terroristische Verbindungen und in weiterer Folge terroristische Anschläge auf das Land entwickeln. Frankreich möchte diesem Problem mit seiner Gesetzgebung entgegenwirken.

Alle muslimischen Menschen, egal welcher Position sie sich zuordnen lassen, müssen mit der gleichen politischen und sozialen Situation im Land umgehen, der Unterschied besteht primär darin, wie sie das Erlebte interpretieren und worauf sie Negativerfahrungen beziehen. Im folgenden Kapitel wird durch Aussagen meiner Interviewpartnerinnen deutlich, dass sich der Umgang mit muslimischen Menschen, besonders Frauen, in negativen wie auch positiven Formen und Situationen zeigt.

3.2. Diskriminierungserlebnisse

“I’m Muslim and it’s a choice, I don’t want to say it’s a problem, it’s not a problem. So maybe if I’m not Muslim or wearing hijab, I will have other problems, so it’s my fight, it’s my situation – everyone has his own problems. But like I told you before, I don’t want to just think about ‘I’m Muslim, I’m wearing hijab’ and it can be a problem here, I don’t feel safe. No, I just want to be cool and to live like everyone and to meet every kind of people and to feel safe in my own country.” (Sofia, 21.01.2017)

Aus den Interviews geht hervor, dass beide von mir befragten Gruppen von Muslimas von Diskriminierungserfahrungen sprechen – auch die Vertreterinnen von Position 1, der

„unauffälligsten“ Gruppe von Musliminnen, die sich selbst als „normale“ Französinen mit Kopftuch verstehen.

Djamila hat zwar selbst keine Erfahrungen in Bezug auf das Kopftuch, berichtet aber über ein Erlebnis mit ihrer Freundin, die Kopftuch trägt:

“When I was in school, I had friends who wore a headscarf, and when we walk to school and when we are in front of the school, she takes off her scarf ... and the other students laugh at her. It's not comfortable for them. A lot of students didn't ask my friend about her situation, they only insulted her, because she wears it. They say you should return to your country, and you have not your place here, you go out of France.”
(Djamila, 22.11.2016)

Nicht nur die Erwachsenen, wie im nächsten Beispiel deutlich wird, diskriminieren die muslimischen Mädchen, die von dem Gesetz betroffen sind und ihre religiöse Kleidung ablegen müssen, bevor sie ins Schulgebäude eintreten. Die Schulkameraden lachen sie aus, haben kein Verständnis und pöbeln die Mädchen an, die sich nicht wohl fühlen und sich nicht wehren können. Auch das Lehrpersonal reagiert hier offensichtlich kompromisslos. Beim Gespräch über die Situation an der öffentlichen Schule erzählte Fenda, dass sogar ein langes Kleid für sie problematisch war:

“Like in France, a lot of girls like me they take it off but they have a long dress, people don't accept it [...] Yeah, a long dress is normal, everybody can wear this, but the girl who doesn't wear a scarf [Anm.: Ein muslimisches Mädchen, das für die Schule das Kopftuch ablegt], they tell her to go home and change her dress.” (Fenda, 12.12.2016)

Kamelia kann sich noch genau erinnern, wann sie das erste Mal die Islamophobie bemerkte, die an ihrer öffentlichen Schule herrschte:

„Oh I had a lot of problems, you know I was little when this law came, I was like seven years old. When I was little I enjoyed having beautiful hair and just wear a little scarf, just for styling, not for religion. So when I went to school, I remember the director asking me ,Take off your scarf, we are in a public school', and I didn't understand, I was like ,Okay you can see my hair, I let my hair free and just put a little scarf.' he said ,no, take it off.' And I had another Muslim friend who had the same little scarf and she was asked the same thing, but I remember another girl, she was non-Muslim and she wasn't asked to take it off. She had her little scarf and the director didn't say anything.

And I was shocked. I think this was my first experience with Islamophobia. It was not even a religious sign and they were so paranoid about these things. I didn't understand and I felt oppressed, clearly.“ (Kamelia, 22.01.2017)

Nicht nur an der Schule, sondern auch an der Universität kommt es zu diskriminierenden Situationen, obwohl das Tragen des Kopftuchs dort erlaubt ist:

“One day, I went into the library and the man told me to leave and when I wanted to enter, he closed the door and ... I didn't do anything because I was surprised.” (Kande & Fenda, 12.12.2016)

Die jungen Musliminnen erzählen, dass manche Professor*innen Probleme mit ihrer Kleidung haben, ihnen zwar nicht befehlen können, das Kopftuch abzulegen, sie aber anders diskriminieren können, zum Beispiel in Form von Provokationen, Nichtzulassung zu relevanten Prüfungen oder Lehrveranstaltungen, oder indem sie extra Themen vorbereiten, die sie besonders bloßstellen. Doch nicht alle sind gleich, Ahlem berichtet von einer Erfahrung, die sich schlussendlich als positive herausstellte:

„Just one time, when I was in the second year of university, my right teacher, who teaches the law, [...] and she started the lesson with the law of the 15. March 2004, the law which forbid the hijab and I was the only one with hijab in the classroom. And I think she makes the lesson only for me but I didn't say anything in the class. And at the end of the year, she came to me and said ,thank you for your wonderful work, and what you do. I have prejudice about you but I didn't know you, so I apologize.‘ So for me it was a victory. Two, my teacher for law and my communication teacher too and it was a victory for me because by being just me, without proselytism or anything they came to me and thanked me for what I did. But I didn't do nothing - I just was me and my work as a student.” (Ahlem, 22.01.2017))

Dies bestätigt wiederum die Annahme, dass die nicht-Muslim*innen ein bestimmtes Bild der muslimischen Frau im Kopf haben und sie dieses ändern kann, sobald sie sich mit dem Thema befassen und mehr darüber wissen (vgl. S.65) .

Diese vorgefassten Meinungen über Muslim*innen bemerken meine Interviewpartnerinnen auch in kleinen Alltagshandlungen und den Reaktionen ihres Umfelds darauf. Fenda beschreibt eine Situation, die ihr häufig passiert, wenn sie mit ihrem Rad unterwegs ist:

“You know, I’m really sporty. I really like sport and I wear my scarf. People are like ‘What?’. I’m with my bike in school and yes. I feel the looks. I know they watch me but I don’t care. It’s like ... one day I was on the bike and there was a man, he did you know [laughing – shaking her head] I live like you. If I want to do sports, I do sports. If I want to go to the beach, I go to the beach.” (Kande & Fenda, 12.12.2016)

Ahlem, eine Vertreterin der zweiten Position, empfindet die Situation heute als problematischer als noch vor einiger Zeit: *„I think the situation is worse than ten years ago.“* Auf die Frage, ob sie denke, dass es schlimmer würde, antwortet sie mit einem klaren Ja:

“Yes, because, when I was student, I did all my trainings with the hijab, I worked with my hijab. The society where I was working was part of the SNCF, the national rail company. and I went there to meetings etc. and I saw people who looked at me shocked, but they didn’t say nothing. I think today, if I go like this, they will say, this is not possible, we can not accept this and I feel like things are worse.“ (Ahlem, 22.01.2017)

Unterschiedlich ist die Art, wie die Frauen mit ihren Erfahrungen umgehen. Während Vertreterinnen der 2. Position wie in 3.1 bereits angesprochen ihre Negativerfahrungen als generelle Ablehnung von Muslim*innen verstehen und das Gefühl haben, in Frankreich nicht angenommen werden zu können, sehen die Typ 1 zuzuordnenden Frauen die Situation differenzierter. Sie sehen sich nicht als Vertreterin der Gruppe der Muslim*innen direkt bedroht, sondern gehen individuell auf Ursachensuche.

Sofia hat eine eigene Art entwickelt, wie sie mit Aggression und vermeintlich diskriminierenden Situationen im Alltag umgeht: Wenn sie bemerkt, dass jemand wütend wird, dann bezieht sie das nicht auf sich und ihren Hijab, sondern überlegt, dass diese Person womöglich gerade Probleme im Job oder ihrem Privatleben hat. Sie sagt, nur weil sie Muslim*in sei, könne sie nicht immer davon ausgehen, dass das der Grund aller Probleme sei. So, sagt sie, habe sie aufgrund ihres Kopftuchs eigentlich keine Probleme in der Öffentlichkeit (Sofia, 21.01.2017).

Mariam diagnostiziert einen grundlegenden Mangel an Wissen über den Islam. Ihr zufolge betrachten die Menschen in Frankreich „die Muslime“ als homogene Gruppe und blenden aus, dass es sich dabei um sozial, ethnisch und ökonomisch sehr unterschiedliche Menschen handelt.

“[...] I think that if the state decides to just explain, what is Islam; I don’t think that we could really have some class where you have some specific courses which explain to you, what the religion is. But I think if the people are aware of what Islam is, what praying is, why women have to wear a veil, this kind of things, they maybe change their representation because it’s like they have ... the representation of the woman they have come from other countries like Saudi-Arabia and this kind of countries where the women don’t have the rights, no rights.

But what I want to say is that first I was raised, I grew up, I have the same school education so I’m like you but I’m just Muslim, I just have a veil.” (Mariam, 09.01.2017)

Auch bei Muslim*innen ortet Djamila Defizite im Wissen über die französische Rechtslage. Sie meint, die Mädchen in der Schule wüssten nicht, was Laïcité bedeute. Sie verstünden Demokratie als unfair, weil sie dächten, man respektiere ihre Religion nicht. Dabei ginge es bei der Gesetzgebung einzig um Werte wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (*Liberté, Égalité, Fraternité*) und nicht um die Diskriminierung von Religion (Djamila, 22.11.2016).

Damit bestätigt sich Schiffauers Aussage, dass die jeweiligen Werteverständnisse im Gegensatz zueinander stünden (vgl. Schiffauer 2004, 347).

Yasmina beschreibt dies als Metapher, es sei, als wäre eine Mauer zwischen Muslim*innen und nicht-Muslim*innen, sie sähen sich durch die Mauer hasserfüllt an und seien gleichzeitig verängstigt, aber aus unterschiedlichen Gründen:

„Yes, there is like a wall between the two and each one in looking to the another with an image of aggressivity. Scaring (Anm.: “verängstigt” ist gemeint). It’s the same fear, it’s the same but not for the same reason. So it’s like a wall between them two, they are looking for each other scaring. It’s really weird.“ (Yasmina, 21.01.2017)

Andere Interviewpartnerinnen verorten die Ursache der von ihnen erlebten Probleme in der Politik oder der medialen Berichterstattung. Sie differenzieren bewusst zwischen Gesetz und Politik in dieser Thematik.

„Laws permit us to choose and to live our religion without difficulty, but politics I think [...] and the media too, push citizens to live in opposition to, from Muslims.“ (Sarah, 22.01.2017)

In fact, in the law they say that ... in 1801 there was a law in France that says when the state separated from the church they said that, from now on whatever religious clothes is considered normal clothes, pants, a shirt, it's normal. So if you see a priest with his dress, it's considered like a normal thing and thus a woman who is wearing the hijab should be considered normal clothes. It's in the law. I don't know, they are all throw in your face "you can't wear this and you can't wear that." I found that it's the only country that is so against hijabs girls. It's going all over Europe but when we say that United States is a dangerous country because they are against Muslims, are against Mexicans, are against every religious people or ethnic people, I don't find it really true because women with hijab are freer, more free. I find it. Because in France they are completely against the hijab and they say you can't wear it. If you want to work, you can't wear it. This and that ... but in United States you can wear it to work." (Annita, 17.01.2017)

Medien und Nachrichten erzeugten absichtlich den Konflikt, erklärt Fenda:

"Yes, but they want it. They want that French, No-Muslims hate us and Muslims hate No-Muslims. I don't want that it's like this... Some of my friends say 'Oh I don't like them.' But not everyone and it's the Muslims who don't want to discover (Anm.: "kennenlernen, in Kontakt kommen" ist gemeint) the No-Muslims because in the head they have 'He doesn't like me. She doesn't like me.'" (Kande & Fenda, 12.12.2016)

Die 18-jährige Annita ist eine gutaussehende junge Frau, die, wie sie selbst beschreibt, nicht wie eine Muslimin aussieht. Sie trägt violetten Lippenstift und eine bunte Hose, übersät mit Comic-Figuren. Sobald sie mit dem Studium fertig ist, möchte sie das Kopftuch tragen. Ihre Familie und ihr aktueller Lebenspartner sind damit einverstanden. Während ihrer Studienzeit will sie sich jedoch nicht mit den Unannehmlichkeiten, die damit einher gehen können, auseinandersetzen:

But really when you are Muslim in particular, because you show more things, the beard, the veil – visible signs. There is religious freedom but less for the Muslims, you can be Muslim but if you wanna wear the hijab you are stared at, if you have the beard, they say you are a terrorist. If you have the dress to go to the mosque, they say it's ridiculous. They always make fun or stare at or judge you, when they shouldn't do that." (Annita, 17.01.2017)

Während die Mehrheit der Befragten angibt, dass es viel Aggression gegen Frauen mit Kopftuch gebe, fühlen sich Vertreterinnen von Position 1 häufig nicht persönlich bedroht. Fenda ist überzeugt, dass die junge Generation besser damit umgehen könne als ältere Franzosen und Französinen und Migrant*innen:

„Yes, in the gare de Venicieus, just after the attack in Paris, Charlie Hebdo, a girl here at Venicieus, she was aggressed by a knife. [...] But personally I don't feel in danger. No. It's like they want two groups – Muslim and No-Muslim make hate each other. But we are the same. What difference is there? We have the same life, we want to be happy. There are different ways to be happy and everybody take their own way. I'm not scared of the difference, I have a lot of friends. Muslims and No-Muslims. Maybe our grandparents but us, the teenager, no. It's in evolution.” (Kande & Fenda, 19.12.2016)

Auch Mariam macht die aktuelle aggressive Stimmung keine Angst, auch wenn ihr bewusst ist, dass ihre Erfahrung nicht notwendigerweise repräsentativ ist.

“Really no, I don't feel scared because I have a lot of friends who really show me that it's just a minority group who think like that but I just see the goodness in people, that we can respect each other but it's also the fact that, like I said, I had my school time here. The fact that I met some people really open minded so maybe I didn't really meet someone who offended me or ... like I said, they just look at you and you feel the look. But for the moment I don't have any problem with that, but I also know that it's an idealistic vision and that there will be difficulties to find work, maybe.” (Mariam, 09.01.2017)

Was alle Befragten, unabhängig von der Gruppenzugehörigkeit, gemeinsam haben, ist, dass sie über Vorurteile und Diskriminierung im Alltag zu berichten haben. Sie erzählen von Geschehnissen, welche die schwierige Situation belegen, die in der französischen Gesellschaft in Bezug auf den Islam herrscht. Die Frauen sind mehrheitlich der Meinung, dass es Muslim*innen im Vergleich zu Franzosen*Französinen ohne Migrationshintergrund schwieriger hätten. (Bei den Ergebnissen meiner Onlinebefragung antworteten auch einige Frauen, dass es keinen Unterschied gäbe.)

Die berichteten Erfahrungen zeigen, dass es in Frankreich definitiv zu Diskriminierung von Seiten der Mehrheitsgesellschaft kommt. Es besteht eine Machtdifferenz (siehe Othinging 2.5.), in welcher die europäische Seite ungleich mächtiger ist als die „Anderen“. Zusätzlich

wird das Verhältnis zwischen der „europäischen Kultur“ und dem Islam von beiden Seiten – der Einwanderungsgesellschaft und den Muslim*innen der ersten Generation – als *eigen* und *fremd*, also entgegengesetzt wahrgenommen. Diese beiden Aspekte und daraus folgende Verdächtigungen führen dazu, dass sich die Muslim*innen zweiter und dritter Generation von den Franzosen*Französinen doppelt diskriminiert fühlen, nämlich als (vermeintliche) Einwanderer*in, aufgrund ihrer ethnischen Herkunft und ihres Aussehens und als Muslim*in, aufgrund der Form ihrer Religionsausübung (vgl. Schiffauer 2004, 353ff.). Djamila, die kein Kopftuch trägt, schildert eine Diskriminierungserfahrung, die sie aufgrund ihres Aussehens machte:

”... for example, one day I enter the supermarket to buy a sandwich with fish, and a woman said to me, ‘Here we are in France, we don’t eat fish.’ She said that to me, I don’t understand why. At this moment, there are sandwiches with meat and with fish... and she said, in France we don’t eat fish,”

und ein zweites Beispiel:

“For example, a young girl said to me, ‘Wow you are very kind, you are very good.’ I said thank you, and later she said, yes you are kind but you are Arabic. A young girl! Wow.” (Djamila, 22.11.2016)

Hier ist noch einmal das Beispiel von Nadia zu erwähnen, die nicht Muslimin (eigentlich Christin) ist, aber von der Gesellschaft häufig als solche identifiziert und behandelt wird – ihre Optik als (vermeintliche) Einwanderin führt dazu, dass ihr auch die Rolle der nicht praktizierenden Muslimin zugeschrieben wird:

“When I arrived here, sometimes people who come from Reunion Island... French people think that they are Muslim or Arab. I think it’s because of my skin colour and my hair. Several times I feel the looks. One day I was with my parents at the train station, it was Ramadan and my family ... in front of me there was a Muslim family and we ate and we felt their looks because I think they think that we are Muslim.

Sie hat auch, wie Djamila, Diskriminierung beim Einkaufen erlebt:

In a shop, I remember, the guard in the shop watched me. I think he thought that I stole something. I’m really disappointed. I don’t like that.” (Nadia, 20.12.2016)

Yasmina, die auch kein Kopftuch trägt, schildert eine andere Gegebenheit aus dem Einkaufszentrum:

„Once I went shopping, and I answered the telephone, my grandmother, who doesn't speak French, so I had to speak to her in Arabic language. When I started to speak in Arabic language, I saw people scared, so I stopped. I don't speak Arabic in public places. Also in my job, I don't speak Arabic. No one knows, only my friends. It was the first time when I saw people looking really scared at me. I was just speaking. So just speaking Arabic makes people scared. And it was very violent to see that someone is scared of me. So if I have a headscarf, I have this everyday. So I have to live everyday ... without a job, it's too hard.“ (Yasmina, 21.01.2017)

Aus den vorangegangenen Beispielen ist also ersichtlich, dass Diskriminierung aus der Mehrheitsgesellschaft sowohl in Bezug auf die sichtbare religiöse Zugehörigkeit als auch in Bezug auf die Zugehörigkeit zu einer vermuteten Ethnie passiert.

Auf der Basis des Literaturstudiums war ich davon ausgegangen, noch auf eine weitere Form der Diskriminierung zu stoßen, und zwar jene aus der eigenen Gesellschaft. Schiffauer zufolge kann die Zugehörigkeit zur ersten Position – die individualisierte Position als Muslim*in, die sich für Gleichberechtigung einsetzt – zu Diskriminierungsproblemen aus der eigenen Community führen. Von den Vertretern der anderen Positionen könnte diese Haltung entweder als resignativer Rückzug gedeutet und in der Folge als Assimilation oder Schwäche bewertet werden (vgl. Schiffauer 2004, 358). Muslim*innen, die sich anpassen, für Gleichberechtigung und Demokratie stehen, werden verdächtigt, den Islam zu verleugnen. Besonders Frauen sind davon betroffen, denn sie unterliegen bestimmten gesellschaftlich angenommenen Bekleidungsvorschriften, die auf den Koran zurückgeführt werden. Sie haben sich diesen Vorschriften, die im Allgemeinen nicht hinterfragt werden, anzupassen, ansonsten riskieren sie, von der eigenen Gesellschaft oder sogar von ihrer Familie verstoßen zu werden.

Eines der kritischen Themen ist die Jungfräulichkeit, die junge muslimische Frauen in die Ehe mitzubringen haben. Farkhondeh schreibt von einem Vorfall, der sich 2008 ereignete, es ging um eine junge muslimische Frau, die ihrem Mann bis zur Hochzeit verschwiegen hatte, dass sie keine Jungfrau mehr war und der daraufhin sofort die Ehe annullierte, mit Berufung auf Artikel 180 aus dem *code civil*³³, der besagt, dass ein „Verfehlen essentieller Qualitäten“ bestand. (vgl. Farkhondeh 2010, 152f.) Sie schreibt: „This simple annulment was considered an infringement on the equality of men and women in France.“ (Farkhondeh 2010, 154) An

³³ Das französische Gesetzbuch zum Zivilrecht

diesem Beispiel erkennt man, dass die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich ihre Lücken aufweist. Denn die bindende Bedingung der Jungfräulichkeit bei der Ehe, welche übrigens nur für Frauen gilt, gibt es ohne Religion nicht. Der fundamentalistische Islam versucht – wie auch Christen- und Judentum – mit solchen Vorschriften ein Schuldgefühl bei Frauen zu erzeugen.

Abgesehen von einer Erzählung von Djamila, dass sie sich weigerte ein Kopftuch zu tragen und in weiterer Folge keinen Kontakt mehr zu ihrem streng gläubigen Vater und ihren Schwestern hat (die bei ihrem Vater leben), wurde mir nicht von einschlägigen Erfahrungen berichtet. Djamila erzählt bedrückt:

“Since five years I don’t speak with my dad, that’s [das Kopftuch] one of the reasons that I don’t speak with my dad and since five years I want to educate myself, with my friends, with the society, the persons in the street. I want to educate alone my religion.”

“... I fight to defend my opinion about this. It’s very important for me that women are free to decide if they wear a headscarf or not. It’s a free choice... No, not very. My sisters for example, they wear it and they don’t understand why they wear this. Only for please somebody, to please my dad and her mom [Anm.: die Halbschwestern leben beim gemeinsamen Vater und deren Mutter].” (Djamila, 22.11.2016)

Sie findet es sehr problematisch, dass die Schwestern (und andere Mädchen) das Kopftuch tragen, ohne der Grund zu verstehen.

Djamila erklärt, dass ihr Vater nicht darüber nachdenken will, dass es auch andere Meinungen gibt und dass sie anderer Meinung ist.

“And when I try to speak with him, he says the things he learned, he needs to do that because he doesn’t think... He doesn’t want to. He takes things from his Imam, from his friends etc.” (Djamila, 22.11.2016).

Zu solchen Formen von Diskriminierung kommt es dort, wo unterschiedlich konservative Interpretationen des Islam aufeinandertreffen, allerdings liegen mir keine Ergebnisse darüber vor, wie häufig meine Gesprächspartnerinnen in derartigen Situationen sind.

Diskriminierung von muslimischen Frauen findet also in verschiedensten Situationen und an unterschiedlichsten Orten statt. Nicht nur das Kopftuch an sich löst befremdliche Gefühle

beim nicht-muslimischen Gegenüber aus, sondern mitunter lediglich die Hautfarbe oder sogar die Sprache der Frauen. Auch andere Gründe wie Unwissen über religiöse Hintergründe spielen eine Rolle. Im folgenden Kapitel erzählen die Frauen weiter, wie sie mit diesen unangenehmen Situationen umgehen und wie das alltägliche Leben als muslimische Französin aussieht.

4. Vereinbarkeit von Religion und laizistischem Alltag

Dieses Kapitel soll verdeutlichen, wie und ob die jungen muslimischen Frauen ihren Platz in der Gesellschaft finden, wie sie es schaffen, ihre Religion mit den politischen Gegebenheiten, die in Frankreich ganz besonders sind, zu verbinden. Anhand von Zitaten und Paraphrasierungen zeige ich hier, welche persönlichen Meinungen die Frauen dazu haben, ob es möglich ist, Islam und Laïcité in Frankreich zu vereinbaren.

Einer der wesentlichen Aspekte, der ursächlich für die Probleme des Zusammenlebens ist und durch die Ergebnisse meiner Forschung sichtbar wird, ist, dass die westliche Welt, so auch Frankreich, versucht den eigenen Wertemaßstab auf die nicht christliche Kultur zu übertragen. Gritt Klinkhammer zufolge können mit dieser Herangehensweise kulturelle und soziale Prozesse der islamischen Kultur nicht adäquat erfasst werden. Es herrsche eine christlich-eurozentrische Sichtweise auf die arabisch-islamische Welt, die dieser einen Modernisierungsprozess nicht zutraue und davon ausgehe, dass Moderne (mit Demokratie und Laïcité) und Islam nicht zusammenpassten. „Im Rahmen islamischer Kultur sei sonst nach anderen Lebensführungskonzepten zu suchen als denen, die der moderne theoretische Diskurs über die Begriffe Differenzierung, Individualisierung und neue Sozialformen in den Blick nimmt.“ (Klinkhammer 2000, 53). Doch andererseits gebe es eine Resistenz der islamischen Lebensführung gegen einen Universalisierungsdruck der modernen Gesellschaft.

Die Partizipation der Frauen im öffentlichen Raum und Frauenemanzipation sind aus westlicher Sicht ein wesentlicher Gradmesser für gesellschaftlichen Fortschritt. Umgekehrt dient der Hinweis auf die vermeintliche Freizügigkeit der westlichen Frau dazu, die eigene islamische Gesellschaft vor der Zerrüttung der Familie und Gesellschaft zu warnen. Eine zu große individuelle Emanzipation der muslimischen Frauen würde – behaupten besonders männliche fundamentalistische Muslime und Traditionalisten – die Familie, die moralische Integrität und letztlich Staat und Gesellschaft erschüttern. Um dies zu verhindern, plädieren die Islamisten und muslimischen Traditionalisten dafür, an traditionellen Werten und Normen festzuhalten (vgl. Rasuly-Paleczek 2005, 10).

Die Lebenspraxis von Muslim*innen wird vor allem unter der Fragestellung des Assimilation- bzw. des Integrationsgrads thematisiert (vgl. Klinkhammer 2000). Das gilt auch für Frankreich. Obwohl es sich in Frankreich bei zahlreichen Muslim*innen seit mindestens

einer Generation nicht mehr um Migrant*innen handelt, wird ihnen aufgrund ihrer Religion, ihres Aussehens oder ihres Namens dieser Status aufgedrückt und nach Assimilation und Integration gefragt. Es geht immer um ein von außen gesetztes, anzustrebendes Ideal. „Die Differenz zur Aufnahmegesellschaft wird mit Desintegration stigmatisiert und leicht auch mit gewollter und strukturell oder kulturell determinierter Differenz gleichgesetzt“ (Klinkhammer 2000, 55). Und:

„Eine Folge der Fokussierung der Migrationsforschung auf Nähe und Ferne zur Aufnahmegesellschaft ist, dass das Auftauchen des Faktors Religion nur als eine Distanzierung der Migrantinnen und Migranten von einer als „säkular“ verstandenen Aufnahmegesellschaft gedeutet wird. Religiosität der Migrantinnen und Migranten kommt dann - wenn überhaupt - als fundamentalisierende, das Fremde bewahrende Haltung in den Blick.“ (Klinkhammer 2000, 56)

Bei den von mir kontaktierten, jungen muslimischen Frauen kann man nicht mehr von Migrantinnen sprechen, die sich assimilieren sollten, denn sie sind bereits die erste oder zweite Generation von Menschen mit ausländischen Wurzeln, die in Frankreich geboren und auch schulisch ausgebildet wurde. Sie sprechen selbstverständlich fließend Französisch, fühlen sich als Französischen und sind häufig von den kulturellen Bräuchen der arabischen Herkunftsländer ihrer Eltern und Großeltern distanziert. Sie sind die erste Generation muslimischer Frauen, die in Frankreich eine höhere Ausbildung genießt. Insofern empfinden sie die Forderung, sich zu integrieren, als intrinsisch diskriminierend, da sie selbst sich nicht als *fremd* sehen. Sepideh Farkhondeh beschreibt, dass die jungen Frauen ihrer Studie das gleiche Problem erklärten.

„They challenge the very notion of integration, which is perceived as an insult to their Frenchness. They feel offended by those who see a contradiction between their religion and origin, on the one hand, and their French identity, on the other hand, but say it still happens quite often.“ (Farkhondeh 2010, 148)

4.1. Religionsausübung zwischen Gesetz und Praxis

Die jungen Frauen, mit denen ich gesprochen habe, erleben die Gratwanderung zwischen ihrer Identität als (meist) praktizierende Muslima und ihrer Wahrnehmung von außen als (scheinbar) unterdrückte „muslim other“ im Alltag. Alle jungen muslimischen Frauen – mit oder ohne Kopftuch – teilen die Forderung nach Anerkennung als gleichwertige französische

Frau. Sie wollen nicht aufgrund ihrer Herkunft, ihres Aussehens und der Farbe ihrer Haut, des Namens, der Sprache, ihrer Nachbarschaft oder ihres Geschlechts diskriminiert werden.

Die 34-jährige Yasmina beschreibt, dass es dieses Problem noch gar nicht so lange gebe, obwohl es früher sogar mehr Frauen mit Kopftuch gegeben habe. Auf die Fragen, wann es den ihrer Meinung nach so schwierig geworden sei, erwiderte sie, dass es mit der zweiten Migrant*innen-Generation begonnen habe, die sich selbst vor 10 Jahren noch kulturell im Herkunftsland der Eltern verortet habe, jetzt aber ein Problem damit habe, wenn jemand sie nicht als französisch wahrnehme:

„In the second generation. There is the first generation of my parents that came to France, they lived like French people, but for them they were Tunisian, they were Algerian or Moroccan. For them it was clear, and the second generation you see most of their parents wanted to educate their child like it was in Algeria or in Tunisia or in Morocco so I think, that's just my opinion, I think that there is a crisis of identity for the second generation, my generation and the other that is coming. I think there is a sort of crisis of identity; they don't know if they are French, if they are Algerian, Tunisian, Moroccan ... they don't know what they really are. So if you asked someone ten years ago, not what's your origin but 'What are you?' 'Are you French? Are you Tunisian?' Most of the people said: 'I'm Algerian, I'm Tunisian, I'm Moroccan.' But they are born in France, they are born in France so first they are French and then the origin is from the Maghreb³⁴. But now they are shocked that other people tell us that they are not French, but in the first place they don't feel French. But now they are shocked. At the first place they communicate that image, the identity is built like that and now it's weird. Ten years ago they told everyone that they are Tunisian, now they are shocked when I'm telling you that you are not French. (Yasmina, 21.01.2017)

Yasmina spricht hier also über die Generation, die als junge Erwachsene erlebt haben, dass das Kopftuchgesetz eingeführt wurde. Sie erlebten bewusst als Erwachsene den Wandel von Selbstbestimmung zu Fremdbestimmung auf diesem Gebiet und sind dadurch offenbar gezwungen, ihre Position in der Gesellschaft neu zu überdenken. Im Laufe dieses Prozesses erleben sie die Konnotation mit ihrer Identität als *Andere*. Yasmina zufolge offensichtlich als so problematisch, dass sie sich heute davon distanzieren. Verbindet man diesen Bericht mit der Erzählung von Kamelia (S. 63) über ihre Erfahrung als kleines Mädchen mit dem damals

³⁴ Maghreb: Teile Nord Afrikas werden als Maghreb bezeichnet. Vor allem geht es um Tunesien, Algerien und Marokko, dazu kommen Libyen und Mauretanien.

neuen Kopftuchverbot, lässt sich schlussfolgern, dass dieses die Kluft zwischen den Kulturen eher erweitert als verringert zu haben scheint.

Ein restriktives Gesetz wie jenes in Frankreich ändert also nichts am Kopftuch als Stein des Anstoßes und Diskussionspunkt. Als allererstes wird, wenn es um die Frau im Islam geht, die Kopftuchfrage kritisiert und hinterfragt und in diesem Zusammenhang auch die Teilnahme von Frauen am öffentlichen Leben. Dabei wird immer wieder deutlich, dass man den Frauen diese Entscheidung nicht selbst zutraut – ein Beispiel für *Othering* (vgl. 2.5).

“... outside of university I have friends who wear the veil and a mother [Anm.: eine nicht-Muslimin] came to her and asked her ‘Why do you wear a veil, you know it’s not even obligated to wear it. You will have many problems. You are too young. You are wasting your youth’, and such and she said also ‘You will die because people will kill you because you have the veil’ and she said ‘At least I have the veil so I will go to heaven. Because I have it, if I die with it. Because it’s my choice and I want to wear it. You do not have to tell me how to live my life, how to wear the veil.’” (Annita, 17.01.2017)

Ramadan betont, dass es mittlerweile eine große Zahl von gut gebildeten, sozial engagierten Frauen gebe, die sich trotzdem für das Tragen des Kopftuchs entschieden. Es zu tragen stehe also nicht im Gegensatz zu ihrer Teilhabe am öffentlichen Leben (vgl. Ramadan 2001, 43). Das bestätigen auch meine Interviewpartnerinnen (unter anderen Kande & Fenda (19.12.2016), Mariam (09.01.2017) oder Layla & Karima (16.01.2017), die gut gebildet sind und Kopftuch tragen). Die Frauen verteidigen also beides – den Zugang zu Moderne und die Prinzipien ihrer Religion mit der kulturellen Praxis, beides zur gleichen Zeit. Ramadan schreibt, sie seien modern aber nicht im westlichen Sinne (vgl. Ramadan 2001, 58).

Stellt der Koran der Frau theoretisch frei, sich für oder gegen die Wahrung der religiösen Pflicht in Form des Tragens des Kopftuchs zu entscheiden und die damit verbundenen Konsequenzen (im Jenseits³⁵) zu tragen, so lässt die gegenwärtige Gesellschaft eine solche freie Wahl oft nicht zu. In Frankreich ist die Lage klar, mit dem Wirken der *Laïcité* hat die

³⁵ Abdolkarim Soroush, einer der Reformislam-Wissenschaftler*innen beschreibt, dass die mystisch geprägte muslimische Kultur eine Abwendung von der Welt lehre. „Das irdische Glück verliere im orientalischen Denken gegenüber dem jenseitigen Heil an Bedeutung.“ (Amirpur 2018, 174)

muslimische Frau, die sich dafür entscheidet, weitreichende soziale Konsequenzen in Kauf zu nehmen.

Der Grad dieser Konsequenzen kann aber nicht verallgemeinert werden, es kommt immer darauf an, wie hoch der jeweilige Druck seitens Frauen- oder internationaler Bewegungen einerseits und der Fundamentalisten auf der anderen Seite ist. Dieses Wechselspiel ausgeübten Drucks führt oft dazu, dass paradoxe Situationen entstehen, in welchen sich die Frauen dann zurechtzufinden haben. Dies lässt sich anhand des Burkini-Beispiels (siehe Einleitung) erklären. Die muslimischen Frauen würden gerne, so wie alle anderen auch, zum Schwimmen an den Strand gehen. Am Strand gibt es kein Verschleierungsverbot, so kommen die muslimischen Frauen im Burkini zum Baden. Nun sind sie einerseits in Bezug auf ihren Glauben angemessen bekleidet – sie bedecken einen angemessenen Teil ihres Körpers – werden aber von nicht muslimischen Menschen angefeindet, weil sie zu viel bedecken. Der Schleier ist für sie nicht nur ein religiöses Symbol, sondern auch ein Symbol der Privatheit, ein Gegenstück zum westlichen „Zwang des Zeigens“ (welcher häufig in den Antworten der Fragebögen beschrieben wurde).

Während die von mir interviewten Frauen wie besprochen unterschiedlich mit dem Tragen beziehungsweise Ablegen des Kopftuchs im Beruf oder der Ausbildung umgehen, ist dies jedoch nicht der einzige Aspekt ihrer Religionsausübung, der im Alltag eine Rolle für sie spielt. Neben dem Beten und dem Fasten im Ramadan erzählten und beschrieben die Musliminnen unter anderem, dass sie kein Schweinefleisch essen, sich nur halal ernähren, keinen Alkohol trinken, keine Zigaretten rauchen oder nicht auf Partys gehen.

Eine gläubige Muslimin sollte den Regeln zufolge fünfmal am Tag beten. Der öffentliche Raum bietet dafür allerdings wenig Möglichkeiten. Mariam, eine 23-jährige Studentin, beschreibt, dass sie zwar ihr Kopftuch an der Universität tragen kann, aber dafür andere große Schwierigkeiten bestehen. Zum Beispiel gibt es keinen Ort, an dem die Muslim*innen beten können. Sie müssen sich auf den Toiletten einsperren oder zum Beten unter den Stufen verstecken und suchen sich leere Räume, wo sie oft unterbrochen werden, was zu sehr unangenehmen Situationen führt. Daher verzichten sie unter Umständen auf einen Teil der vorgeschriebenen Gebete, oder passen ihre Praxis den Umständen an (zum Beispiel, das Gebet besonders schnell zu sprechen):

“I pray but more at home. I prefer because you know the people, when they see you ... I never chose to pray in front of the looks of the other people. So if I really need to pray outside I will look for a safe place, where there is nobody.”(Mariam, 09.01.2017)

Auch Kande schildert, dass das Beten an der Uni eine besondere Herausforderung sei:

“When I’m at the university I pray under the stairs, I sit down to pray. I use my jacket and pray. But it’s dangerous, because if someone sees me, I have to go out of university and stop my study. So it’s a little dangerous to do that.”

Und Fenda ergänzt:

“They say, ‘be who you are’ and they say, ‘not really who you are’, you have to be in the rules, you have to be someone who is accepted by ... you have to be all the same.”(Kande & Fenda, 12.12.2016)

Aus diesen Beispielen wird klar, dass die Gläubigen in einem laizistischen Land wie Frankreich damit zu kämpfen haben, dass ihnen die Religionsausübung zwar theoretisch erlaubt ist, dafür aber keinerlei Vorkehrungen getroffen werden, um ihnen einen angemessenen Raum dafür zur Verfügung zu stellen. Man kann nun einerseits von Seiten Frankreichs mehr Entgegenkommen fordern, wie die Vertreter*innen von Position 2 nach Schiffauer es tun, oder stattdessen eine freiere Auslegung der Regeln für die Glaubenspraxis für sich selbst finden, wie es die meisten der Vertreter*innen von Gruppe 1 handhaben.

Sarah, die Lehrerin, die sich, um ihren Job ausüben zu können, an die gesetzlichen Vorgaben hält, bemerkt die unangenehmen Blicke der Menschen, wenn sie in der Öffentlichkeit mit ihrem Turban unterwegs ist. Auch sehr viele Frauen beschrieben im Fragebogen, dass die bösen Blicke der nicht-Muslime besonders schwer zu ertragen seien:

„In reality... first I’m a teacher so I don’t wear the veil, I have not the right to wear it because I work for the state, but sometimes when I walk, when I go shopping I wear this [Anm.: einen Turban, der Haare bedeckt, Hals und Brustbereich aber frei lässt] and the looks, several people look at me in a bad way and I feel it very much, too much, why? – because I wear this.“ (Sarah, 22.01.2017)

Antworten der Fragebögen beschreiben die Anfeindungen im Supermarkt, in der Schule, Universität und auf offener Straße:

- « lorsque je sorte pour aller à la fac, au centre commercial je reçois des remarque du genre „tu parle français“, „sa m’a dégoute“ ou des regards noirs. » (wenn ich in die Uni gehe, ins Einkaufszentrum, bekommen ich Bemerkungen wie „Du sprichst Französisch“, „das widert mich an“ oder böse Blicke) (6)
- « toutes les situations de la vie extérieur (courses, promenade, voyage) » (alle Situationen draußen (Einkauf, Spaziergang, Reise)) (48)
- « par exemple j’ai déjà été refusé à l’entrée d’un magasin à cause du niqab – On m’a déjà demandé de présenter ma pièce d’identité » (Beim Eingang des Geschäfts wird mir immer der Zugang verweigert, wegen meinem Niqab – Ich werde immer nach meinem Ausweis gefragt.) (21)
- « durant mes études, les professeurs m’ont demandé de retirer mon voile par exemple » (während des Lernens forderte mich mein Professor auf, das Kopftuch abzulegen) (24)
- « Mon professeur m’a informé que la jury du master ne m’accepteront jamais en raison de „mon look“ c’est a dire mon voile » (Mein Professor teilte mir mit, dass ich aufgrund meines „Looks“, er meint mein Kopftuch, niemals für mein Masterstudium akzeptiert würde.) (24)
- « Au cours de recherche de stage, de job étudiant, i y a souvent de la discrimination. On m’a refuse l’accès à un emploi à cause de mon voile par exemple, ou un prof est venu me voir me disant que j’attisais la haine ave ce signe religieux. » (Bei der Suche nach Praktika oder Studentenjobs gibt es immer Diskriminierung. Zum Beispiel verweigerte man mir eine Stelle aufgrund meines Schleiers; oder einmal kam ein Professor auf mich zu und sagte mir, dass ich mit meinem religiösen Symbol Hass verbreite.) (19)
- « J’ai fait face à des refus pour accompagner mes enfants lors de sortie scolaire à cause de min foulard. » (Es wurde mir untersagt, meine Kinder auf Schulausflüge zu begleiten, weil ich einen Schleier trage.) (27)
- « Recherche d’emplois, louer un logement » (Arbeitssuche, Mieten einer Wohnung) (49)
- “I couldn’t wear my hijab in high school, I have been victim of such psychological harassment by some on my teachers or even schoolmates it’s horrible and I’m not the only one.” (44)
- “A Muslim woman who wants to be devoted to her religion will not have the same life as the other, indeed we can’t wear our headscarves at school (middle school and high

school) so some girls decide to don't go anymore. We are allowed to wear it at the university but when we want to work it is impossible to find a job where you can wear your headscarf.” (35)

Ganz besonders oft kommt auch zur Sprache, dass es fast unmöglich sei, einen Arbeitsplatz zu finden.

4.2. Arbeitsmarkt und Ausbildung

In den Fragebögen finden sich unter anderem folgende Bemerkungen zu dieser Problematik:

- « Nous n'avons pas les mêmes opportunités professionnelles si nous sommes voilées. » (Wir haben nicht die gleichen beruflichen Möglichkeiten, wenn wir verschleiert sind.) (14)
- « Au travail » (bei der Arbeit) (40) (47) (51)
- « Au travail avec les collègues non musulmans qui parlent de vins de jambons de sortie à la piscine etc. chose impossible avec la pudeur » (bei der Arbeit mit den nicht-muslimischen Kollegen, die von Wein und Schinken oder vom Schwimmen gehen sprechen usw., alle Dinge, die unmöglich sind, wenn man sittsam lebt) (65)
- « dans le monde du travail, subir le racisme ordinaire ou lors des recherches d'emploi à cause de mon origine noire africaine et de mes noms et prénoms à consonance étrangère » (in der Arbeitswelt ist es normal Rassismus zu erdulden, oder bei der Suche nach einer Anstellung aufgrund meiner Herkunft aus Schwarz-Afrika und meiner fremd klingenden Namen) (26)

Ein problematischer Aspekt, der ebenfalls zur Sprache kam, ist der arabisch klingende Name, den viele der jungen Muslim*innen tragen. Zum Beispiel schilderte meine Interviewpartnerin Annita diese Problem, das bald auf sie zukommen könnte:

“Yeah, well I did not apply for jobs yet; I will this summer. I don't know, maybe my last name will betray me, because Annita Almérie, it's normal but my father and sister and me having his last name too so it's Annita Almérie Abduladi. This name will show that I am Arab or Muslim. I don't know.”(Annita, 17.01.2017)

Ihre Angst dahingehend ist durchaus berechtigt, wie man an den Interviewpartner*innen Bettina Prokops sieht, die hier negative Erfahrungen machten. Nasser, der französischer

Staatsbürger ist, trägt einen algerischen Namen und wurde deshalb schon bei zahlreichen Bewerbungsverfahren abgelehnt. Die einzigen Jobs, die er ohne Probleme bekommen könnte, sind diejenigen, für die man keine besondere Vobildung braucht – welche, die seinem Bildungsniveau entsprechen, bekommt er nicht (Prokop 2017, 7). An diesem Beispiel zeigt Prokop, dass theoretische „Chancengleichheit“ häufig nur ein Lippenbekenntnis ist und stattdessen strukturelle Diskriminierung am Arbeitsmarkt vorherrscht.

Der offenbar nicht französische Name taucht auch in anderen Fallbeispielen bei ihr auf: Auch Karim bekam seinen Platz für die gewünschte Berufsausbildung nur, weil er persönlich Kontakt mit dem Direktor der Schule aufnahm. Er hätte diese Stelle nie bekommen, hätte er sich über den üblichen Weg beworben, ist er sich sicher (Prokop 2017, 236). Solène beschreibt ebenfalls, dass ihr Name und ihre Wohnadresse zu Ausgrenzungskriterien bei der Arbeitssuche werden. Sie merkt an, dass man bereits im Vorhinein abgelehnt wird und keine Chance hat, sich bei Vorstellungsgesprächen zu beweisen. Es wird von vornherein angenommen, dass sie für den Job aufgrund der „Andersheit“ nicht geeignet dafür sei (Prokop 2017, 268f.). Prokop schreibt, dass der Zugang zu Schulen und Arbeitsplätzen der Wahl erst gestattet wird, wenn die jungen Menschen beweisen können, dass sie die gewünschten Kriterien und Erwartungen erfüllen – dass sie gute und integrierte „Andere“ sind. Aufgrund ihres Namens wird angenommen, dass eine berufliche Kompetenz nicht gegeben ist, bis ein Gegenbeweis erbracht wurde. (Prokop 2017, 333).

Nicht nur aufgrund eines ausländisch klingenden Namens, weswegen auch muslimische Männer von diesem Problem betroffen sind, sondern insbesondere aufgrund des Tragens eines Kopftuches haben es die muslimischen Frauen in Frankreich außergewöhnlich schwer, eine Arbeit zu finden. Sie haben nur wenig Auswahl bei privaten Arbeitgebern, die trotz des Verbots von religiösen Symbolen eine kopftuchtragende Frau einstellen (Ausnahmen sind muslimische Schulen oder Arbeitsplätze in anderen muslimischen Organisationen, wie der Moschee oder Vereinen) und können oft nicht ihrem Berufswunsch nachgehen. Die jungen Frauen kommen als Akademikerinnen von der Uni und bekommen dann keinen Job in der gewünschten Sparte. Wie Ahlem, die sich mit Jobs abfinden muss, die nicht ihrem Bildungsniveau entsprechen, sie aber keine Chance hat, ihr tatsächliches Potential zu nutzen und dies wiederum ein Grund für sie ist das Land zu verlassen.

Auch Fenda träumt von der großen Karriere im Ausland, sie wäre gerne professionelle Sportlerin, doch mit Kopftuch platzt der Traum in Frankreich:

“Yeah, I’m happy. I think I’d be better in England and America cause if I want to do sports, I have to take it off. I can’t be a professional like the other women. I would be happy if I could be a professional football player but I can’t. In France it’s really really closed, because no sports no school no job.

Kande stimmt dieser Beschreibung der aktuellen Situation zu:

It’s very difficult. I have a job. I am babysitting, but it’s private. I can’t find a job. I need a job for my master [...] but I can’t find anything because of my scarf.

Auch wenn man versuche, einen Job im Privatbereich zu finden, scheitere man oft, beschreibt Fenda:

“Private, it depends. It’s just in private, I can hope to be accepted with my scarf but it’s difficult if it’s Muslim, it’s okay but if it’s No-Muslim, it’s difficult to say: “I want to...” Some girls win, in private enterprise, they can wear their scarf, but that’s really really rare. “ (Kande & Fenda, 12.12.2016)

Die Situation scheint aussichtslos für die jungen Frauen, die ich in Lyon traf und die mir ihre Erfahrungen und Schwierigkeiten preisgaben. Manche von ihnen erwähnten, dass sie sich sehr freuten jemanden zu treffen, dem sie ihre persönliche Situation und Sichtweise erzählen konnten. Niemand frage die muslimischen Frauen, was sie selbst denken, es würde immer nur über sie geredet und Gesetze erlassen, darum waren meine Gesprächspartnerinnen sehr offen und glücklich, mit mir zu sprechen.

5. Fazit

Das Forschungsinteresse, welches der vorliegenden Arbeit zu Grunde liegt, ist zum einen die Frage nach der Vereinbarkeit von Islam und Laïcité im Alltag muslimischer Frauen, die mittels Tragen eines Kopftuchs ihre Religiosität öffentlich zeigen, und zum anderen die Formen der Diskriminierung, welchen diese Frauen aufgrund der aktuellen gesetzlichen Lage in Frankreich ausgesetzt sind. In Folge dessen war das Ziel der Arbeit, herauszufinden, wie die beforschte Gruppe von muslimischen Frauen in Lyon ihren Platz in der Gesellschaft findet und wie sie sich dort verorten. Diese Thematik – rund um die Kopftuchdebatte – ist in Europa und besonders in Frankreich aufgrund der medialen Präsenz sehr aktuell.

Um meine Fragen zu beantworten, ist ein theoretisches Wissen in Bezug auf Frankreichs Beziehung zum Islam und das Kennen wichtiger Begriffe der muslimischen Religion grundlegend (Kapitel 2). Entgegen der allgemeinen Annahme, die viele nicht-Muslim*innen und Feminist*innen teilen, habe die Frau im Islam grundsätzlich die gleichen Rechte wie der Mann, was im Koran festgeschrieben steht. Lediglich hätten beide unterschiedliche Pflichten, die ihre Rolle in der Gesellschaft bestimmten – doch laut Koran seien beide Geschlechter ebenbürtig vor Gott und hätten die gleichen rituellen Pflichten (Kapitel 2.1.2.). Die muslimische Frau hat ein Recht auf Bildung, sie hat das Recht, einen Beruf auszuüben, und ein Recht auf Teilnahme am öffentlichen Leben sowie ein Recht auf religiöse Bildung.

Die Pflicht, ein Kopftuch zu tragen, beruht auf einem weit verbreiteten Konsens unter den Muslim*innen (S.31). Viele sind davon überzeugt, dass der Koran deutlich macht, dass es ihre religiöse Pflicht sei, den Kopf zu bedecken. Allerdings gibt es keinen eindeutigen Text im Koran, der dies besagt (S.30f.). Die Annahme beruht auf einer Koran-Interpretation, die vor langer Zeit von männlichen Islamgelehrten formuliert wurde, so wie viele andere Interpretationen von Koran und Sunna auch auf männliche Gelehrte zurückgehen. Außerdem gehen viele Regeln, die von muslimischen Menschen als „göttlich“ angenommen werden, eigentlich von traditionellen Gewohnheitsrechten aus. So ergeben sich gewisse Rollenbilder, die in den Köpfen von Muslim*innen als Gottes Vorgabe gelten, was wiederum die Stereotype und Vorurteile der nicht-muslimischen Menschen beeinflusst.

Nun gibt es auch die Annahme, dass der Islam modernisierungsunfähig sei, und deshalb keinen Platz in der westlichen, laizistischen Gesellschaft habe. Gründe dafür könnten sein,

dass der Islam selbst verweigert, sich anzupassen (zum Beispiel mittels Trennung von Islamischem und staatlichem Recht), oder von außen wirkende Gründe (wie zum Beispiel der Kolonialismus). Auch sind die Muslim*innen in einem westlichen Land nicht Anhänger der Mehrheitsreligion und müssen daher ihre religiöse Praxis den Gegebenheiten im jeweiligen Land anpassen. Der Stellenwert der Religion in der Gesamtgesellschaft eines westlichen Landes ist nicht vergleichbar mit jenem, wo Religion den Alltag der Menschen dominiert (zum Beispiel in Saudi-Arabien) und so mangelt es auch an Verständnis für die sichtbare Ausübung der Religion, besonders der muslimischen, in der Öffentlichkeit. Davon ist besonders das Tragen des in der westlichen Welt häufig diskutierten Kopftuchs betroffen (siehe: *Ideal und Realität* S. 31ff.).

Das Unverständnis der modernen Gesellschaft gegenüber der Muslim*innen führt unweigerlich zu einem weiteren grundlegenden Aspekt, der den Alltag der Frauen beeinflusst – dem Rassismus. Denn nicht nur aufgrund der religiösen Zugehörigkeit kann ein Mensch einer Gruppe zugeteilt oder ausgegrenzt werden, sondern auch aufgrund seines Aussehens und seiner ethnischen Herkunft, was bereits zu Zeiten der Kreuzzüge eine neue Möglichkeit der Unterdrückung bot (Kapitel 2.2.).

In der Beziehung Frankreichs mit dem Islam zeigt sich dies dadurch, dass sich durch zunehmende Immigration eine durch Vorurteile geprägte Ablehnungshaltung der französischen Gesellschaft und Politik gegenüber „den Anderen“ entwickelte. Der Kolonialismus und die Konflikte in Algerien spielen hierbei eine zentrale Rolle (Kapitel 2.3. und 2.5.)

Auch das Verhältnis von Staat und Kirche hat in Frankreich eine lange Geschichte (Kapitel 2.4.) und führte schlussendlich dazu, dass das Land 1905 die *Laïcité* einführte und sich von da an zu einer strikten Trennung von Staat und Kirche bekannte. Dadurch wachsen die Herausforderungen an den Staat und seine Gesetze in Bezug darauf, wie mit der religiösen Vielfalt durch die wachsende Zuwanderung umgegangen werden soll. Frankreich ist ein besonderes Beispiel – Religion wird aus der Öffentlichkeit komplett ausgeschlossen (dies betrifft alle Religionen), gleichzeitig garantiert das Land Religionsfreiheit. So kam es, dass in Klassenräumen die christlichen Kreuze abgenommen wurden, die Kinder und Lehrer*innen an öffentlichen Schulen keine religiösen Symbole mehr tragen durften und in weiterer Folge die Verhüllung des Gesichts an öffentlichen Plätzen untersagt wurde (Kapitel 2.4.1.).

Durch die Trennung der Religion von der Öffentlichkeit wurden die Gläubigen, die ihre Religion sichtbar nach außen trugen, ausgegrenzt und gezwungen, mit den Konsequenzen umzugehen. Sie hatten zwar aufgrund der Laïcité Religionsfreiheit, konnten diese aber nur zuhause leben. So entwickelte sich eine Art Parallelgesellschaft, die von den nicht-Muslim*innen aus Unverständnis für die kulturelle, religiöse Praxis angefeindet und diskriminiert wurde. Islamgläubige werden als fremd – „other“ - wahrgenommen und haben scheinbar einen niedrigeren Stellenwert in Gesellschaft und Politik. Sie haben auch keine Stimme in der politischen Debatte und müssen zusehen, wie über ihre Köpfe hinweg Regeln angeordnet werden, die ihnen eine bessere Anpassung an die Gesellschaft ermöglichen sollten (Kapitel 2.5.).

Im Rahmen meiner Forschung erfolgten qualitative und quantitative Befragungen junger muslimischer Französinen aus Lyon. Dadurch kam ich zu Erkenntnissen, die grundlegend sind, um meine Forschungsfrage zu beantworten (Kapitel 1.2.).

Das Bild, welches die französischen nicht-Muslim*innen von den muslimisch Gläubigen haben, ist von Stereotypen, Vorurteilen und „Falschwissen“ geprägt. Außerdem herrscht mangelhaftes Allgemeinwissen über den Islam und die Konsequenzen haben überwiegend die muslimischen Frauen zu tragen. Die Diskriminierung, welcher die muslimischen Frauen meiner Forschung ausgesetzt sind, zeigt sich in unterschiedlichen Formen. Einerseits erfolgt eine Diskriminierung aus der Gesamtgesellschaft, andererseits aus der eigenen muslimischen Gemeinschaft und zusätzlich können Mischformen entstehen (zum Beispiel eine gleichzeitige Diskriminierung aufgrund der Religion und des Geschlechts) (Kapitel 3.).

Auch die Positionen, welche die jungen Musliminnen einnahmen, um mit der schwierigen Situation umzugehen, variieren:

Während die einen sich an die politisch und gesellschaftlich gegebene Lage anzupassen versuchen und ein gleiches Leben zu führen wie die nicht-muslimischen Französinen, lehnen die anderen die aktuelle politische Situation ab und ziehen sich eher in die eigene muslimische Community zurück. Für die einen ist Religion eine Privatsache, es geht um eine persönliche Beziehung zwischen Gott und dem Individuum. Diese Gläubigen machen sich ein eigenes Bild vom Islam und lesen selbst im Koran. Für die anderen, im Gegensatz dazu, ist die Religionsausübung in der muslimischen Gemeinschaft wesentlich. Alle haben aber eines gemeinsam, sie fordern die Gleichberechtigung als Muslimin und als Frau in Frankreich. Sie

alle kritisieren die Politik, empfinden meistens grundsätzlich das Gesetz der Laizität als sinnvoll, doch die Umsetzung dieser führt zu Problemen in ihrem Alltag (Kapitel 3.1.).

Die geschilderten Geschehnisse der jungen Frauen in Bezug auf Diskriminierung und Islamophobie umfassen verschiedene Bereiche. Häufig tragen sich diese in Supermärkten, in Schulen, oder an der Universität zu. Am stärksten bemerken die Frauen die Ablehnung aber bei der Arbeitssuche. Dabei sind sie nicht nur aufgrund des Tragens des Kopftuchs benachteiligt, sondern auch aufgrund ihres Namens oder ihrer ethnischen Herkunft (Kapitel 4.2.).

Die jungen Musliminnen aus Lyon haben zum Großteil eine eigene Form des Umgangs mit der Situation in Frankreich entwickelt. Viele schaffen es, das Tragen des Kopftuchs in ihren Alltag einzubetten und trotz aller Diskriminierung optimistisch zu bleiben. Die Ausübung der Religion in Großstädten Frankreichs ist allgemein für Muslim*innen mit Schwierigkeiten verbunden, es gibt keine staatliche, politische oder gesellschaftliche Unterstützung. Für muslimische Frauen, die ihre Religion mittels Tragen des Kopftuchs sichtbar machen, ist die Akzeptanz besonders gering und die Möglichkeit, einen harmonischen Alltag zu leben, sehr limitiert. Zum einen limitieren sie sich selbst durch diese Entscheidung, denn sie fällen sie in dem Bewusstsein, dass die Gesellschaft das Bild einer verschleierte Frau ablehnt und dies mit Unannehmlichkeiten für sie verbunden ist. Und zum anderen werden sie durch die Gesetze Frankreichs, welche die Religionsausübung betreffen, besonders limitiert – die allerdings erst durch die mediale und politische Verbreitung problematisch für muslimisch gläubige Menschen werden. Zusätzlich werden sie daraufhin von der meist verständnislosen Gesellschaft nicht so akzeptiert, wie sie sind und wie sie gerne akzeptiert werden möchten (Kapitel 4.).

Die jungen Frauen dieser Generation denken über die Religion gründlich nach und entscheiden dann selbstbewusst, ob sie diese leben und in der Öffentlichkeit zeigen möchten – und stehen dazu. Auch die Frauen, mit denen ich sprach, erklärten, dass die zweite und folgende Generationen anders seien, also es noch ihre Eltern waren, wodurch sich auch die Art des Umgangs mit ihnen verändert habe.

Mein Eindruck ist, dass die Frauen in der Generation in einem Alter von 20 bis 30 Jahren, mit welcher in ich meiner Feldforschung am meisten zu tun hatte, starke Persönlichkeiten haben

und größtenteils kein Problem in der Kombination von gelebter Religiosität und höherer Ausbildung mit Berufstätigkeit sehen. Fraglich ist, ob der Staat ihnen dies ermöglicht.

Die Frauen, die ich für meine Arbeit getroffen habe, kämpfen für Gleichberechtigung von Frauen – muslimisch oder nicht-muslimisch – in der Öffentlichkeit. Zu hoffen ist, dass sie aufgrund ihrer guten Ausgangsbasis bessere Chancen haben werden, Gehör zu finden und in der Öffentlichkeit als „normal“ akzeptiert zu werden als jene vor ihnen. Die persönlichen Voraussetzungen sind bei ihnen gegeben – eine durchdachte eigene Positionierung in der Gesellschaft, ihre akademische Bildung, ihr Willen und ihre Durchsetzungskraft. Ich erkenne auch, dass der Feminismus eine bedeutende Rolle bei der Forderung nach Gleichberechtigung spielt und denke, dass eine Annäherung an dieses Ziel besonders gut möglich ist, wenn die Frauen – alle Frauen – geschlossen zusammenstehen. Es wäre also ein wichtiger, großer Schritt, wenn die Frauen sich einigten, sich Wissen aneigneten und gemeinsam eine Haltung annähmen, die sich in der patriarchalen Gesellschaft behaupten kann.

Zuallerletzt möchte ich noch den Bogen zurück nach Österreich spannen, wo mittlerweile auch, nach Frankreichs Vorbild, die Verschleierung des Gesichts an öffentlichen Plätzen, sowie das Tragen eines Kopftuchs in Kindergärten untersagt ist. Doch helfen Verbote dieser Art keinem – nicht dem Staat, da eine Integration der muslimischen Mitbürger*innen dadurch erschwert wird, und vor allem nicht den Frauen. Blickt man nach Frankreich, bemerkt man unweigerlich, dass die Situation der Frauen sich dadurch nur verkompliziert, egal wie sie sich nun entscheiden, sie haben Kompromisse einzugehen, um entweder den Job zu behalten oder das Kopftuch wie gehabt zu tragen. Gesetze, welche die Religionsausübung (egal welcher Glaubenszugehörigkeit) begrenzen, führen nicht zu mehr Freiheit sondern legen den Menschen nur mehr Hürden in den Weg. Es bleibt zu hoffen, dass in weiterer Folge ein Dialog gesucht wird, die nicht-Gehörten zu Wort kommen und eine Lösung gefunden wird, die für alle passt, denn eines ist sicher – der Islam gehört zu Europa.

6. Literatur- und Quellenverzeichnis

Amirpur, K., 2018. Reformislam. Der Kampf für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte. München: C.H.Beck.

Atteslander, P., 1995. Methoden der empirischen Sozialforschung. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Farkhondeh, S., 2010. Young French Women of Muslim Descent: Discriminatory Social Context and Politization. In: Muslim Diaspora in the West. Negotiating Gender, Home and Belonging. Farnham: Ashgate, pp. 145-160.

Fetzer, J. S., 2005. Muslims and the State in Britain, France, and Germany. Cambridge: Cambridge University Press.

Iftikhar, H. M., 2004. Islam and Modernity. Muslims in Europe and the United States. England: Pluto Press.

Jouili, J., 2007. Islamische weibliche Identitäten in der Diaspora: Frauen maghrebianischer und türkischer Herkunft in Deutschland und Frankreich. Europa-Universität Frankfurt/Oder: Application for a PhD Thesis.

Klinkhammer, G., 2000. Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türcinnen der zweiten Generation in Deutschland. Marburg: diagonal-Verlag.

Kurt, S. T., 2015. Die rechtliche Situation von religiösen Minderheiten im Kontext des schweizerischen Föderalismus. Die Religionsfreiheit und das Verbot der religiösen Diskriminierung. Schweiz, Universität Neuenburg: Dissertation.

Las, N., 2010. Secularism, Feminism, and Antisemitism: The Islamic Veil in France. Jerusalem: The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, the Hebrew University of Jerusalem.

Lewis, R., 2002. Feminism and Orientalism. Feminist Theory, 3(2), p. 211–219.

Maldonado-Torres, N., 2014. AAR Centennial Roundtable: Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World. Journal of the Academy of Religion, 9, pp. 636-665.

Mernissi, F., 1992. Der politische Harem: Mohammed und die Frauen. Freiburg: Herder.

Moghissi, H., 2010. Introduction Chapter 1. In: Muslim Diaspora in the West. Negotiating Gender, Home and Belonging. Farnham: Ashgate, pp. 3-8.

Nielsen, J., 2004. Muslims in western Europe. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Oestreich, H., 2004. Der Kopftuch-Streit. Das Abendland und ein Quadratmeter Islam. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.

Paret, R., 1979. Der Koran. Graz: Verlag für Sammler.

Prokop, B., 2017. Differenzielle Einschließung in der Migrationsgesellschaft - sozial umkämpft. Eine ethnographische Untersuchung ausgehend von Erfahrungsrepräsentationen junger Frauen und Männer in Marseille, Quartiers Nord. Universität Wien: Dissertation.

Racco, P., 2014. The Dynamism of the Veil: Veiling and Unveiling as a Means of Creating Identity in Algeria and France. The Undergraduate Historical Journal at UC Merced, 1(1), pp. 81-87.

Ramadan, T., 2001. Islam, the West and the Challenges of Modernity. Great Britain: The Islamic foundation.

Rasuly-Paleczek, G., 2005. Frauen in islamischen Welten – Anmerkungen aus westlich-europäischer Sicht. In: Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel / Südwind, pp. 9-21.

Rohe, M., 2011. Das Islamische Recht. München: C.H. Beck.

Safwat, I., 2005. Die Stellung der Frau im Islam. In: Frauen in islamischen Welten. Eine Debatte zur Rolle der Frau in Gesellschaft, Politik und Religion. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel / Südwind, pp. 35-56.

Schiffauer, W., 2004. Vom Exil-zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa. Soziale Welt, Band 55, pp. 347-368.

Schmale, W., 2000. Geschichte Frankreichs. Stuttgart: Ulmer.

Starck, C., 2000. Staat und Religion. Juristenzeitung, 7 Januar, pp. 1-9.

Tibi, B., 1985. Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wihtol De Wenden, C., 1998. Young Muslim Women in France: Cultural and Psychological Adjustments. Political Psychology, 19(1), pp. 133-146.

Wynter, S., 2003. Unsettling the Coloniality of being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation - An Argument. The New Centennial Review, pp. 257-337.

Yegenoglu, M., 1998. The battle of the veil: woman between Orientalism and nationalism. In: Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 121-144.

Ziegler, J., 2011. Das Kopftuchverbot in Deutschland und Frankreich. Ein Beitrag zur Interpretation der deutschen und französischen Islam-Politik. Paderborn: Schöningh.

Printmedien:

Arbeiter 2016. Cannes verbietet Burkinis am Strand. Frankreich. In: Kurier International. 13.08.2016: 7.

Bartosch 2017. Aus für religiöse Symbole im Büro. In: heute, 15.03.2017: ?.

El-Azar 2018. Bevor die Scharia alles zerstörte. In: Biber, Sommer 2018: 38-41.

enu 2017. Aus für Kreuze durch das Kopftuchverbot? In: heute, 16.03.2017: 4.

Hamann 2017. Lasst mich! In: Falter, 33/17: 33-35.

Österreich 2017. Grünes Licht für Kopftuchverbot. In: Österreich, 15.03.2017: 6.

Schreiter 2018. Revolte und Rebellion von Rechts. In: Zeitgenossin, 01/18: 28-29.

Toth 2017. Am Beispiel Fatimas. In: Falter Feminismus, 10a/17: 17-22.

Tulej 2018. Der Albtraum der Rassisten. In: Biber, 11/18: 17-23.

Internet:

Anti-Gesichtsverhüllungsgesetz 2017.

<https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20009892> [Zugriff: 26.01.2019]

APA 2018. Kopftuchverbot in Kindergärten einstimmig beschlossen. 21.11.2018.

https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20181121_OTS0251/kopftuchverbot-in-kindergaerten-einstimmig-beschlossen [Zugriff 08.02.2019]

Cuisine, C., 2018. Warum müssen wir eigentlich ständig über Flüchtlinge reden? 24.07.2018.

<https://mosaik-blog.at/warum-muessen-wir-staendig-ueber-fluechtlinge-reden/> [Zugriff: 26. Jänner 2019]

derstandard 2017. Europäischer Gerichtshof: Kopftuchverbot am Arbeitsplatz in gewissen Fällen zulässig. 14.03.2017

<https://derstandard.at/2000054122180/Kopftuchverbot-am-Arbeitsplatz-unter-gewissen-Umstaenden-zulaessig> [Zugriff: 26.01.2019]

heute 2019. Ministerin führt 3-stelligen „Frauen-Notruf“ ein. 17.01.2019

<https://www.heute.at/politik/news/story/Ministerin-fuehrt-3-stelligen--Frauen-Notruf--ein-50469706> [Zugriff: 26.01.2019]

Islamgesetz 2015. Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften

<https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20009124> [Zugriff 27.01.2019]

Lauter, Rita. 2017. Zwei Jahre und 36 Verurteilungen später. 31.12.2017.

<https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2017-12/koelner-silvesternacht-2015-sexuelle-uebergriffe-ermittlungen> [Zugriff: 26.1.2019]

Loi du 9.12.1905:

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000508749>

[Zugriff: 26.01.2019]

Loi n° 2004-228 du 15.03.2004:

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000417977>

[Zugriff: 26.01.2019]

Loi n° 2010-1192 du 11.10.2010:

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022911670>

[Zugriff: 26.01.2019]

Meinhart, E., 2018. Neue Details zu Drasenhofen: Waldhaus ließ Quartier geheim auffüllen. 01.12.2018.

<https://www.profil.at/oesterreich/neue-details-drasenhofen-waldhaeusl-quartier-10499186>

[Zugriff: 26.01.2019]

OTS 2018. Karin Kneissl. „Gewalt gegen Frauen beschäftigt uns auch mitten in Österreich.“ 25.11.2018.

https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20181125_OTS0006/karin-kneissl-gewalt-gegen-frauen-beschaefigt-uns-auch-mitten-in-oesterreich [Zugriff: 26.01.2019]

Parlament 2018. Regierungsvorlage. Vereinbarung gemäß Art. 15a B-VG zwischen dem Bund und den Ländern über die Elementarpädagogik für die Kindergartenjahre 2018/19 bis 2021/22. 29.10.2018.

https://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXVI/I/I_00331/fname_715789.pdf [Zugriff: 08.02.2019]

Profil 2017. Was Sie über das „Burka-Verbot“ wissen sollten. 21.09.2017.

<https://www.profil.at/oesterreich/burka-verbot-8326197> [Zugriff: 26.01.2019]

Spiegel 2017. Arbeitgeber dürfen Kopftuch im Job unter Umständen verbieten. 14.03.2017

<http://www.spiegel.de/lebenundlernen/job/kopftuch-im-job-eugh-erlaubt-verbot-unter-umstaenden-a-1138631.html> [Zugriff: 26.01.2019]

Tretina, K., 2017: Brennpunkt Islam in Frankreich. 30.06.2017.

<https://oe1.orf.at/artikel/635168> [Zugriff: 26.1.2019]

TT 2019 (Tiroler Tageszeitung Onlineausgabe). „Charlie Hebdo“-Anschlag: Auftakt für beispiellose Terrorserie. 07.01.2019.

<https://www.tt.com/politik/konflikte/15189559/charlie-hebdo-anschlag-auftakt-fuer-beispiellose-terrorserie> [Zugriff: 26.01.2019]

Wölfl, A., 2018. 2015-Trauma-Show als Probe zur Abwehr von Flüchtlingen an Österreichs Grenze. 26.06.2018.

<https://derstandard.at/2000082308504/2015-Trauma-Show-gegen-Fluechtlinge-an-Oesterreichs-Grenze> [Zugriff: 26.1.2019]

6.1. Quellenverzeichnis

Feldnotizen:

DO 24.11.2016, DI 29.11.2016, DI 13.12.2016, DI 20.12.2016 und MO 16.01.2017:

Beobachtung im Shopping Center Part-Dieu in Lyon;

jeweils in einem Zeitraum zwischen 15:00 und 18:00 Uhr;

Positionierung an strategisch günstigen Stellen im Shopping Center (zum Beispiel, wo viele Wege zusammentreffen, vor sehr gut besuchten großen Shops oder an den Eingängen)

Interviews:

Ahlem:

Datum: 22.01.2017

Ort: Tawhid Center, leeres Klassenzimmer

Länge: 23:43

Kontext: trägt Kopftuch, ist 30 Jahre alt, wurde in Algerien geboren und ist seit sie sechs Jahre alt ist in Frankreich

Annita:

Datum: 17.01.2017

Ort: Uni Cafeteria in Lyon 3

Länge: 40:54

Kontext: trägt noch kein Kopftuch, ist 18 Jahre alt, in Frankreich geboren, Ihre Eltern stammen aus Syrien, Studentin

Djamila:

Datum: 22.11.2016

Ort: Kaffeehaus *Maison Bettant* in Villeurbanne

Länge: 1:15:47

Kontext: trägt kein Kopftuch, 23 Jahre alt, in Frankreich geboren, Eltern stammen aus Algerien, Studentin der Psychologie, arbeitet als Behindertenbetreuerin.

Kamelia:

Datum: 22.01.2017

Ort: Kaffeehaus im Part Dieu

Länge: 57:34

Kontext: trägt Kopftuch, ist 20 Jahre alt, geboren in Paris, die Eltern stammen aus Algerien, Studentin

Kande & Fenda:

Datum: 19.12.2016

Ort: Uni Cafeteria Lyon 2

Länge: 1:13:39

Kontext: beide tragen Kopftuch, beide sind 20 Jahre alt, kennen sich schon seit langer Zeit, in Frankreich geboren mit Wurzeln in Algerien, beide studieren, Kande betreut privat Kinder.

Leila & Karima:

Datum: 16.01.2017

Ort: Uni Cafeteria Lyon 2

Länge: 49:34

Kontext: tragen beide Kopftuch, Leila ist 20 und Karima 19 Jahre alt, beide geboren in Frankreich, beide mit Wurzeln in Algerien, beide studieren

Mariam:

Datum: 09.01.2017

Ort: Uni Cafeteria Lyon 2

Länge: 57:27

Kontext: trägt Kopftuch, ist 23 Jahre alt, in Frankreich geboren, Großeltern sind in Algerien, Vater ist Franzose, Studiert und auf der Suche nach Praktikum bzw. Arbeit.

Nadia:

Datum: 20.12.2016

Ort: Kaffeehaus in Lyon

Länge: 51:35

Kontext: ist keine Muslimin, trägt also kein Kopftuch, ist 22 Jahre alt, kommt aus La Réunion, aufgrund ihres Aussehens wird sie von Muslim*innen diskriminiert, da diese nicht verstehen, warum sie kein Kopftuch trägt, und gleichzeitig leidet sie unter Diskriminierung der französischen Mehrheitsgesellschaft, weil diese glauben, sie wäre Muslimin.

Sarah:

Datum: 22.01.2017

Ort: Tawhid Center, Büro

Länge:

Kontext: ist über 30, arbeitet als Lehrerin und nimmt wegen des Jobs ihr Kopftuch ab, in der Freizeit trägt sie es (während des Interviews trägt sie Kopftuch)

Sofia:

Datum: 21.01.2017

Ort: Tawhid Center, leeres Klassenzimmer

Länge: 40:53

Kontext: trägt Kopftuch, ist 34 Jahre alt, in Lyon geboren, Eltern stammen aus Algerien, sie ist Trainerin für Sozialarbeiter

Yasmina:

Datum: 21.01.2017

Ort: Tawhid Center, leeres Klassenzimmer

Länge: 29:56

Kontext: trägt kein Kopftuch, ist 34 Jahre alt und in Frankreich geboren, Wurzeln in Tunesien

Expertengespräche:

Frau C.:

Datum: 12.12.2016

Ort: *Planning familial* Familienzentrum, Büro

Länge: 32:55

Kontext: Gespräch nach dem Meeting der Superfeminists, Frau C. ist eine junge Frau, die stark in die Organisation der Gruppe involviert ist.

Frau L.:

Datum: 18.01.2017

Ort: la Grande Mosquée de Lyon, leeres Klassenzimmer

Länge: 45:56

Kontext: unterrichtet in der Moschee, Religion und Koraninhalte, junge Frau, trägt Kopftuch

Imam S.:

Datum: 21.01.2017

Ort: Tawhid Center, Büro

Länge: 10:52

Kontext: kurzes Interview im Zuge meines Aufenthaltes im Tawhid Center, der Imam war kurz angebunden, wirkte gestresst, ging also bei seinen Antworten nicht ins Detail.

Herr T.:

Datum: 11.01.2017

Ort: la Grande Mosquée de Lyon, Büro

Länge: 43:34

Kontext: zu seinen Aufgabe zählt, die Abläufe in der Moschee zu planen und organisieren (z.B. Stundenpläne) war sehr erfreut mit mir zu sprechen, beim Termin war eine französische Freundin anwesend, die zum Teil übersetzte

Herr Y.:

Datum: 20.01.2017

Ort: Tawhid Center, Büro

Länge: 01:12:10

Kontext: arbeitet im Büro des Tawhid Center, ein junger Mann, sehr aufgeschlossen, korrekt, sehr freundlich und hilfsbereit.

6.2. Anhänge

Anhang 1:

Online-Fragebogen:

1. age * âge
2. origin/country * origine/pays
3. How is your everyday life different to those of the non-Muslim people? Please give some examples. * De quelle façon votre vie quotidienne est différente d'une personne non-musulmane ? Donnez s'il-vous-plaît des exemples.
4. Do you feel, you suffer from intolerance? * Pensez-vous souffrir d'intolérance ?
5. If yes, how does it have impact on your organization of everyday life? * Si oui, dans quelle mesure l'intolérance a un impact sur votre vie quotidienne ?
6. Do you feel like you can live an equal live to the non-Muslims in France? Please give some examples where you are not treated equally. * Pensez-vous que vous être traité de la même de la même façon qu'une personne non-musulmane ? Si ce n'est pas le cas, donnez des exemples de situations où vous avez été traité différemment.
7. In which situations do you feel the cultural difference? * Dans quelles situations ressentez-vous une différence culturelle ?
8. Which are your reasons for wearing/not wearing a headscarf? * Quelles sont les raisons personnelles pour lesquelles vous portez/vous ne portez pas le foulard ?
9. Why is the discussion about the Muslim headscarf so big? * Pourquoi pensez-vous que le débat sur le foulard islamique est si polémique ?
10. What do you think about 'wearing of religiously motivated clothes in public space'? * Que pensez-vous du fait de porter un signe/vêtement religieux dans l'espace public ?

Anhang 2:

Schlüsselfragen die, zusätzlich zu den Thematiken der Fragen des Online-Fragebogens, in Interview- und Gesprächsverläufe eingebaut wurden:

- What is your origin, where do your parents come from, are they Muslim/religious?
- Are you a religious person? Do you practice? How?
- When did you start wearing/not wearing a headscarf? Did you wear it at school?
- Do you learn about Laïcité at School? Do you learn about religion at school?
- What does Laïcité mean?
- Is there freedom of religion in France? Why do you think that way?
- Why does France need a law, which separates church and state?
- What is the reason for enacting a law, that prohibits wearing a headscarf in public?
- Are men and women equal in Islam?
- Is feminism and Islam compatible?
- Does/Did the situation change (for women with hijab in society)?