

großen Mehrheit der Einwanderer ist dieser Zusammenhang bewusst. Die meisten haben entsprechend einen ausgeprägten Bildungsoptimismus – der allerdings aufgrund von strukturellen Hürden, Informationsdefiziten und Fehleinschätzungen nicht immer in adäquate Abschlüsse und Berufspositionen mündet.

In der Migranten-Population deutlich stärker ausgeprägt als in der autochthonen deutschen Bevölkerung ist die Bereitschaft zur Leistung und der Wille zum gesellschaftlichen Aufstieg. Mehr als zwei Drittel zeigen ein modernes, individualisiertes Leistungsethos. 69 % sind der Meinung: Jeder der sich anstrengt, kann sich hocharbeiten. (In der Gesamtbevölkerung stimmen dieser Aussage nur 57 % zu.) Im Ergebnis sind die Unterschiede in der sozialen Lage, das heißt hinsichtlich Einkommens- und Bildungsniveau, zwischen Migranten und Einheimischen nicht sehr groß. Lediglich das Segment der gehobenen Mitte ist in der Migranten-Population etwas weniger ausgeprägt als in der Gesamtbevölkerung.

Dagegen ist das Spektrum der Grundorientierungen bei den Migranten breiter, das heißt heterogener als bei den Bürgern ohne Zuwanderungsgeschichte. Es reicht vom Verhaftetsein in vormodernen, bäuerlich geprägten Traditionen über das Streben nach materieller Sicherheit und Konsumteilhabe, das Streben nach Erfolg und gesellschaftlichen Aufstieg, das Streben nach individueller Selbstverwirklichung und Emanzipation bis hin zu Entwurzelung und Unangepasstheit. Es gibt also in der Migranten-Population sowohl traditionellere als auch soziokulturell modernere Segmente als bei einheimischen Deutschen.

Insgesamt zeigen die Ergebnisse dieser Untersuchung, dass es sich bei den in Deutschland lebenden Menschen mit Migrationshintergrund nicht um ein einheitliches Segment in der Gesellschaft handelt. Die den verbreiteten Negativ-Klischees entsprechenden Teilgruppen gibt es zwar, und sie sind im vorliegenden Migranten-Milieumodell auch lokalisierbar. Aber es sind sowohl soziodemografisch als auch soziokulturell marginale Randgruppen.

Naika Foroutan · Isabel Schäfer

Hybride Identitäten – muslimische Migrantinnen und Migranten in Deutschland und Europa

Hybride Identität bedeutet, dass ein Mensch sich zwei oder mehreren kulturellen Räumen gleichermaßen zugehörig fühlt. Die Untersuchung konzentriert sich auf jene Individuen, die einen muslimischen Migrationshintergrund haben und diesen mit einer nationalen (etwa deutschen, französischen, holländischen usw.) Identität verbinden, also auf „Zweiheimische“, die als Teil der Lebenskultur westlicher Einwanderungsländer immer selbstverständlicher werden.¹

Im 19. Jahrhundert wurde mit dem Begriff „hybride Identitäten“ eine Negativabgrenzung vorgenommen.² Ihre Träger wurden degradiert, da sie die „natürliche“ Auseinanderhaltung der „menschli-

Naika Foroutan

Dr. rer.pol., geb. 1971; Leiterin des VW-Forschungsprojektes „Hybride Identitäten in Deutschland“ an der FU Berlin, Forschungsschwerpunkt „Muslimische Migranten als Transitionsakteure in Deutschland“. Freie Universität Berlin, Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaften, Ihnestr. 22, 14195 Berlin. naika@t-online.de; foro@zedat.fu-berlin.de

Isabel Schäfer

Dr. phil., geb. 1967, wissenschaftliche Mitarbeiterin, Projektleiterin im Bereich Politik des Vorderen Orients, FU Berlin (Anschrift wie oben). isabel.schaefer@fu-berlin.de www.polsoz.fu-berlin.de/polwiss/forschung/international/vorderer-orient/forschung/projekt/index.html

¹ Cornelia Spohn (Hrsg.), „Zweiheimisch“. Bikulturell in Deutschland, Bonn 2007.

² Vgl. Robert Young, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London–New York 1995.

chen Rassen“ gefährdeten.¹³ In den Naturwissenschaften, aus denen der Begriff übernommen wurde, werden mit „Hybriden“ Kreuzungen unterschiedlicher Pflanzen- bzw. Tierarten bezeichnet. In den Geistes- und Sozialwissenschaften wird der Begriff Hybridität seit Beginn der *Postcolonial Studies* vermehrt in einem kulturellen Kontext benutzt. Er bezeichnet ein weites Spektrum, welches sich mit Aushandlungen kultureller Zugehörigkeiten auseinandersetzt.¹⁴ Dessen ungeachtet haftet ihm mitunter etwas Negatives an, wie neuerdings auch dem Begriff „Multikulti“. Hybridität wird entweder als emphatische Überhöhung des Konzepts der kulturellen Differenz belächelt und dem ideellen Konstrukt der Kosmopolitisierung gleichgestellt¹⁵ oder als semi-wissenschaftlicher Begriff abgewertet, der sämtliche Bereiche, von den Sprachwissenschaften über die Botanik bis hin zu Technik und Kultur, in sich zu vereinen suche. Außerdem steht der Vorwurf des kulturellen Synkretismus im Raum: also der Vermischung von kulturellen Ideen, Werten und Weltbildern zu einem neuen System oder Weltbild. In der englischsprachigen Wissenschaftsdebatte ist der Begriff *hybrid identities* eher positiv besetzt. Hybride Identitäten gelten als inter-, trans- und multikulturell; ihre Träger sind zweihemisch, bi- oder trinational; sie sitzen entweder zwischen den Stühlen, oder auf einem Dritten Stuhl;¹⁶ sie sind Menschen mit Migrationshintergrund oder aber „Andere Deutsche“.¹⁷

Auf jeden Fall gehören sie dazu. Sie sind Teil der deutschen und europäischen Gesell-

¹³ Vgl. Kerstin Hein, *Hybride Identitäten. Bastelbiografien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa*, Bielefeld 2006, S. 54 ff.

¹⁴ Vgl. Homi Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000. Auch in der Technologie wird heute von hybriden Strukturen gesprochen, etwa wenn eine Zusammenführung unterschiedlicher Sphären gelingt (Beispiel: Hybridmotoren).

¹⁵ Vgl. Jochen Dreher/Peter Stegmaier (Hrsg.), *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen*, Bielefeld 2007, S. 10 f.

¹⁶ Vgl. Tarik Badawia, „Der Dritte Stuhl“ – Eine Grounded Theory-Studie zum kreativen Umgang bildungserfolgreicher Immigrant*innen mit kultureller Differenz, Frankfurt/M. 2002.

¹⁷ Paul Mecheril, *Andere Deutsche gibt es nicht. Zusammenhänge zwischen subalternen Erfahrung und diskursiver Praxis*, in: AntiDiskriminierungsbüro Köln und cyberNomads (Hrsg.), *The Black Book. Deutschlands Häutungen*, Frankfurt/M. 2004, S. 82–90.

schaften. Sie sind keine Fremden, sondern Menschen mit unterschiedlichen „Zugehörigkeitsspielen“.¹⁸ Teilweise lassen sich die ursprünglichen, kulturellen Unterscheidungsmerkmale rekonstruieren. Träger hybrider Identitäten sind deutsche Staatsbürger, haben aber häufig Namen, Gesichter, Haut- und Haarfarben, die sie für Andere „erkennbar“ machen; in den meisten Fällen haben sie auch zusätzlich andere Erfahrungswelten. Auch wenn sie diese keineswegs als unvereinbar mit ihrer deutschen Lebenswelt begreifen, so wird ihnen dadurch doch bewusst, dass sie „anders“ als die Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft sind. Dieses Anderssein muss nicht immer auf einer konkreten Ausgrenzungserfahrung basieren, es kann auch aus dem eigenen kulturellen Innenraum entstehen. Diese sozialstrukturelle Gruppe steht für die Überschreitung von Grenzen, für kulturelle Interaktion und Neuverortung von Identitäten in Deutschland und Europa.

Das Dilemma der Desintegration

Träger hybrider Identitäten gelten in der öffentlichen Wahrnehmung als „Ausländer“. Die ständig auftauchende Frage „Woher kommst Du?“, die sicher meist auf Interesse beruht, führt bei regelmäßiger Wiederkehr zu dem Bewusstsein, anders: anderer Herkunft zu sein. Für Kinder und Jugendliche kann dies zu einem sozialen Dilemma führen. Dabei hatten 2006 bereits 23 Prozent der in Deutschland geborenen Kinder mindestens ein ausländisches Elternteil, also beinahe jedes vierte Kind.¹⁹

Desintegration findet auf drei Ebenen statt: auf der sozial-strukturellen, institutionellen und personalen.

Auf der *sozial-strukturellen Ebene* sticht die ungleich schlechtere Verteilung von Bildungschancen, Ausbildungs- und Arbeitsplätzen hervor. Menschen mit muslimischem Migrationshintergrund sind deutlich stärker von Erwerbslosigkeit betroffen; hinzu kommt, dass in Deutschland die soziale Herkunft stärker als in den meisten anderen

¹⁸ Vgl. Arim Soares do Bem, *Das Spiel der Identitäten in der Konstitution von „Wir“-Gruppen*, Frankfurt/M. 1998.

¹⁹ Daten siehe: www.verband-binationaler.de/seiten/file/zahlen_und_fakten.shtml (18. 9. 2008).

OECD-Staaten über Bildungschancen entscheidet – wie PISA und andere Studien gezeigt haben. Hauptschulabsolventen und -absolventinnen haben überproportional häufig einen Migrationshintergrund; Jugendliche mit Migrationshintergrund sind seit Jahren von der angespannten Situation am Ausbildungsmarkt besonders stark betroffen. So absolvieren nur 25 Prozent der Jugendlichen mit Migrationshintergrund eine duale Ausbildung gegenüber 59 Prozent ihrer deutschen Altersgenossen.¹⁰ Diese Aussagen gelten nicht nur für muslimische Migrantinnen und Migranten, sondern für alle Menschen mit einem Migrationshintergrund. Nach den Ergebnissen der Langzeitstudie von Wilhelm Heitmeyer, in der gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in Deutschland untersucht wird, ist jedoch in Deutschland parallel zu einem hohen Grad an Fremdenfeindlichkeit eine ansteigende Islamophobie zu beobachten, was den Status muslimischer Migrantinnen und Migranten zusätzlich belastet.¹¹

Auf der *institutionellen Ebene* sticht der staatsbürgerschaftliche Status der zweiten und dritten Einwanderergeneration hervor. Die Hürden, die in Deutschland geborene Angehörige der zweiten und dritten Migrantengeneration überwinden müssen, um die deutsche Staatsbürgerschaft zu erhalten, erschweren den Zugang zur „kollektiven Identität“ in Deutschland. Somit versiegt eine potentielle Quelle positiver Identität in Form erfahrener Anerkennung durch die Mehrheitsgesellschaft. Der oftmals mit lästigen Behördengängen verbundene Status als „Fremde(r)“ oder „Ausländer(in)“ kann sogar als zu geringe „soziale Mobilität“ begriffen werden und zu Desintegrationserfahrungen führen.

Auf der *personalen Ebene*, also innerhalb der sozialen Lebenswelt lebt – so lautet eine häufig vertretene Kultur-Konflikt-These – die zweite Einwanderergeneration „zwischen zwei Kulturen.“ Mit dieser „Unentschiedenheit“ sollen die unterschiedlichen gesellschaftlich defizitären Merkmale von niedrigem Bildungsniveau bis hin zur Kriminalität

¹⁰ Vgl. Bundesagentur für Arbeit, BA startet Sofortprogramm für jugendliche Migranten. Presse Info 058 vom 15. 8. 2006, in: www.arbeitsagentur.de/nn_124484/zentraler-Content/A01-Allgemein-Info/A011-Presse/Presse/2006/Presse-06-058.html.

¹¹ Vgl. Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Deutsche Zustände: Folge 6, Frankfurt/M., 2008.

erklärt werden. Dem ist entgegenzusetzen, dass der gefühlte Zwang zur einseitigen kulturellen Verortung insbesondere für muslimische Jugendliche problematisch ist, empfinden sich diese doch selbst als hybrid: halb/halb, deutsch/muslimisch, französisch/muslimisch, europäisch/muslimisch. Sie sehen sich ständig unter doppeltem Entscheidungsdruck.¹² Die daraus resultierende spezifische Problematik für hier geborene und aufgewachsene Generationen besteht „zum einen in der Entfremdung von der Herkunftskultur und im Sinnverlust bzw. Sinnloswerden traditioneller heimatlicher Werte und Normen, zum anderen in der Erfahrung des Ausgeschlossenenseins, der Randständigkeit.“¹³ Besonders unter muslimischen Migrantinnen und Migranten der zweiten und dritten Generation ist ein gewisses Identifikationsdilemma durch die Nichtanerkennung ihres hybriden Identitätsstatus zu beobachten. Auf der einen Seite sind sie einem äußeren Assimilationsdruck durch die deutsche Gesellschaft ausgesetzt; diesem nachzugeben, garantiert jedoch nicht, dass ihre Identität nun von der Mehrheitsgesellschaft als „deutsch“ anerkannt wird. Auf der anderen Seite fordert die Assimilation von ihnen eine Verneinung und Loslösung von elterlichen Werten, und damit geht der Verlust traditioneller Sicherheiten, familiärer Bindungen und sicherer Identität einher. „Solchermaßen entstandene Identitätskrisen können (. . .) zur Flucht in eine negative Identität führen, d. h. das Gefühl sozialer Minderwertigkeit wird zu einem negativen Selbstbild verinnerlicht, wobei häufig auffälliges und abweichendes Verhalten als bewusste oder unbewusste Strategie zur Lösung der eigenen Identitätsprobleme dient.“¹⁴

Die Folgen können Desintegration, Radikalisierung, Islamismus, anti-westliche Diskurse sein. Die Herausbildung von „Gegenidentität“

¹² Nichtanerkennung gilt als eine Form der Unterdrückung, die den Anderen in ein falsches, deformiertes Dasein einschließt. Vgl. Charles Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt/M., 1993, S. 13 ff.

¹³ Oliver Hämmig, Zwischen zwei Kulturen. Spannungen, Konflikte und ihre Bewältigung bei der zweiten Ausländergeneration, Opladen 2000, S. 34.

¹⁴ Kai von Klitzing, Psychische Störungen bei ausländischen Arbeiterkindern, in: Heribert Kantenich u. a. (Hrsg.), Zwischen zwei Kulturen – was macht Ausländer krank?, Berlin 1984, S. 143.

ten“ als Reaktion auf mangelnde Integrationsleistungen moderner Gesellschaften bedroht die systemische Struktur Deutschlands und anderer westeuropäischer Einwanderungsländer. Kollektive stellen ihre innere Verbundenheit und Identität häufig durch Abgrenzung nach außen her.¹⁵ Problematisch wird dieser natürliche Mechanismus, wenn er pathologische Ausmaße annimmt und Abgrenzung mit der Konstruktion von Feindbildern einhergeht. Auf diese Weise wird die Verantwortung für die eigene Desintegrationserfahrung einer bestimmten Gruppe „ethnisch Anderer“ – nämlich der deutschen Mehrheitsgesellschaft – zugeschoben. Diese kollektive Schuldzuschreibung ermöglicht es den radikalisierten Personen, ein positives Selbstbild aufrecht zu erhalten, auch wenn dieses teilweise durch negative Merkmale beschrieben wird, wie etwa „Kanake“ oder „Gangster“. Hauptsache, man ist kein „Opfer.“ Besonders brisant wäre ein Abdriften der zweiten und dritten Generation der muslimischen Migranten in Richtung des islamischen Fundamentalismus, der gleichzeitig Modernität und Tradition zu vereinen scheint.¹⁶ Ein Teil dieser jungen, desorientierten Menschen sucht in den kraftstrotzenden radikalen Parolen der Islamisten eine Möglichkeit, die eigene Identität neu zu definieren. Sie spüren, dass sie durch Anlehnung an radikalpolitische Gruppierungen Kraft und Selbstsicherheit gewinnen, eine Aura der Angst produzieren und stärkere Beachtung finden.

Identitätsfindung ist ein steter Prozess, der zwischen dem Selbstbild, das der Einzelne von sich entwirft, und dem Bild entsteht, das sich seine sozialen Handlungspartner in wechselnden Zusammenhängen von ihm machen. Gelingende Identitätsfindung ist auf Anerkennung durch die Anderen angewiesen.¹⁷ Misslingt dieser Prozess, kommt es zur Herausbildung negativer Identität – etwa in Gestalt der zu beobachtenden freiwilligen Desintegration der Nachgeborenen. Die Generation, die am weitesten vom Heimatkontext entfernt, aber noch nicht im Aufnah-

meland verankert ist, durchlebt häufig eine Identitätskrise, die als „Nachgeborenenphänomen“ bezeichnet wird. Der Identitätsverlust führt zu Selbstverachtung und Aggressionen gegenüber der Außenwelt. Durch den Rückgriff auf traditionelle Muster der imaginierten Herkunftskultur, deren Verklärung und Überhöhung gegenüber der deutschen Mehrheitskultur, erlangen die Betroffenen vermeintliche Stärke und Selbstbewusstsein. Als Folge ihres hybriden, vagen Identitätsdilemmas erfinden und konstruieren sie teilweise imaginierte und teilweise historisch weit zurückreichende „neue“ Identitäten.¹⁸

Parallel dazu können Desintegrationserfahrungen auch zum Erstarken neuer Identitätsmuster führen. So ist innerhalb der muslimischen Communities in Deutschland und Europa das Entstehen einer islamischen Neo-Identität zu beobachten, die sich teilweise durch Abgrenzung zum Deutschsein und durch ein ostentatives Bekenntnis zum Islam definiert, ohne jedoch Gewalt auszuüben. Der angenommene „Neo-Islam“ entspricht jedoch keineswegs den traditionellen Lebensformen der Elterngeneration. Vielmehr schaffen sich junge Muslime auf diese Weise eigene Räume, in denen sie – losgelöst von den traditionellen Vorstellungen – eigene, biographisch variable Vorstellungen verwirklichen können. Diese Variationen reichen von sozialen, peripheren Islambekenntnissen bis hin zu teilweise pop-artigen Ausformungen. Der Neo-Islam wird als intersubjektives Kriterium verstanden, um sich in einer veränderten Gesellschaft neu zu positionieren, und zwar sowohl gegenüber den Eltern und dem traditionellen Umfeld, als auch gegenüber den westeuropäischen Mehrheitsgesellschaften; er markiert sozusagen einen „dritten Weg“. „In dem Maße, wie die Kinder der Immigranten zu Erwachsenen geworden sind und dieselben Konsum-, Bildungs-, Freizeit- und Berufsvorstellungen wie ihre Altersgenossen aus nicht eingewanderten Familien teilen, haben sich die Bedürfnisse der Einwanderer hinsichtlich der Religion verändert. Der Islam ist immer weniger ein Verbindungselement zur ‚Heimat.‘ Er wird mehr und mehr zu einem Aspekt, an dem sich Zuschreibungen im bundesrepublikanischen Alltag festmachen und

¹⁵ Vgl. Josef Berghold, Feindbilder und Verständigung. Grundfragen der politischen Psychologie, Opladen 2002.

¹⁶ Vgl. Wilhelm Heitmeyer/Joachim Müller/Helmut Schröder, Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland, Frankfurt/M., 1997.

¹⁷ Vgl. Jürgen Habermas, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/M., 1996.

¹⁸ Vgl. Eric Hobsbawm/Terence Ranger (eds.), The Invention of Tradition, Cambridge 1992.

an den sich individuelle, soziale sowie politische Auseinandersetzungen knüpfen.¹⁹ Dieser Neo-Islam beinhaltet sowohl die Tendenz einer politisch offenen, partizipativen personalen Entwicklung, als auch die Möglichkeiten der Radikalisierung und Entfernung, je nachdem, welchem Einfluss und welchen Gruppenstrukturen sich Neo-Muslime zuwenden.

Muslimischsein in Europa

In allen westeuropäischen Nachbarländern ist die Situation vergleichbar, auch wenn die Geschichte der Migrationsbewegungen in den ehemaligen Kolonialmächten (wie Frankreich, Großbritannien, Niederlande) teilweise viel weiter zurückreicht oder – wie zum Beispiel in Spanien – Migration ein eher jüngeres Phänomen darstellt. Die ablehnende Haltung der deutschen Aufnahmegesellschaft gegenüber muslimischen Einwanderern findet jedoch hier ihre Entsprechung, ist doch seit den Anschlägen vom 11. September 2001 in allen westeuropäischen Ländern eine steigende Islamophobie zu beobachten.²⁰ Laut Umfragen des Pew Centers von 2005 und 2006 haben Bürgerinnen und Bürger in EU-Ländern mit einem großen Anteil an muslimischen Einwanderern eine negative Haltung gegenüber diesen: in Spanien 62, Deutschland 54, Frankreich 35 und in Großbritannien 20 Prozent.²¹ Auswirkungen des transnationalen Terrorismus und spätestens die Anschläge von Madrid 2004 und London 2005 stürzten Europa in eine Identitätskrise und markierten das Ende des Multikulturalismus vergangener Jahre.²² Seither wächst das Misstrauen gegenüber Europäern muslimischen Glaubens: Die Grenzen zwischen Innen (Staatszugehörigkeit, Diskriminierung, Stigmatisierung) und Außen (internationale Konflikte, radikaler Islamismus, internationaler Terrorismus) verwischen sich zunehmend. Identitätszuschreibungen von Außen zufolge sind Muslime oft

¹⁹ Nikola Tietze, in: Berliner Debatte INITIAL, 14 (2003) 4/5, S. 197–207, in: www.linksnet.de/artikel.php?id=1149 (5. 9. 2008).

²⁰ Vgl. Vincent Geisser, *La nouvelle islamophobie*, Paris 2003; Christopher Allen/Jorgen S. Nielsen, *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11th September 2001*, Wien 2002.

²¹ Vgl. www.euractiv.com/de/meinung/turkei-eu-denkt-offentlichkeit/article-172809 (22. 11. 2008).

²² Vgl. Gilles Kepel, Terreur et Martyre. Relever le défi de civilisation, Paris 2008.

nicht nur eine religiöse Gruppe, sondern auch eine Gruppe, die politische und ideologische Vorstellungen miteinander verbindet, um sich gegen Europa zu positionieren.

Die Ansätze der Migrations- und Integrationspolitiken in den verschiedenen EU-Mitgliedstaaten sind sehr unterschiedlich, auch was ihren Erfolg betrifft.²³ Auf EU-Ebene gibt es bislang – mit Ausnahme einiger Maßnahmen der Antidiskriminierung und des Kulturdialogs, der Arbeiten des European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia in Wien (EUMC, seit 2007 in EU Agency for Fundamental Rights/FRA umbenannt) sowie der neueren Versuche der europäischen Innenminister, die Migrationspolitik zu harmonisieren, – vergleichsweise wenig Integrationsaktivitäten. Eine gemeinsame Migrationspolitik der EU existiert bislang nur ansatzweise. In Europa leben ca. 15 Millionen Muslime; das entspricht in etwa drei Prozent der Gesamtbevölkerung der EU. Zentrale Herkunftsländer sind die Maghrebstaaten (33,6 Prozent), die Türkei (28,3 Prozent) und der indische Subkontinent (12,0 Prozent).²⁴

Die Identitätsfrage stellt sich hier auf mehreren sich überlagernden Ebenen. Zum einen gilt es zu klären, ob französisch-muslimische, britisch-muslimische, spanisch-muslimische etc. Identitäten als etwas Gegenteiliges empfunden oder ob Gleichzeitigkeit und Vereinbarkeit hybrider Identitätsmerkmale nicht als selbstverständlich wahrgenommen werden.²⁵ Inwiefern geraten britische Muslime in Solidaritätskonflikte mit dem Britishsein, wie dies zum Beispiel im Fall der Rushdie-Affäre oder im Irakkrieg der Fall war? Zum anderen kommt hier in Form der „europäischen Identität“ noch eine weitere Identitätsebene hinzu: Innerhalb der EU dreht sich die Debatte nicht nur um das Spannungsverhältnis nationale – europäische Identität, sondern auch zunehmend um die Vereinbarkeit und Gleichzeitigkeit von lokalen, regionalen, nationalen, europäischen Identitäten, um den

²³ Vgl. Catherine Withol de Wenden, *L'Union européenne et les enjeux migratoires*, in: Thierry Chopin/Michel Foucher (eds.), *L'Etat de l'opinion, Rapport Schuman sur l'Europe*, Paris 2007, S. 111–118.

²⁴ Vgl. www.integration-in-deutschland.de (22. 11. 2008).

²⁵ Vgl. Catherine Withol de Wenden (éd.), *Immigration et identité française, Dossier, Après-demain*, Paris 2007.

Schutz von Minderheiten und der kulturellen Vielfalt (*cultural diversity*) sowie um die Vereinbarkeit von „Muslimsein“ und „europäischem Staatsbürgersein.“ Vielfalt wird als ein Grundpfeiler der europäischen Demokratie definiert. Inwiefern der Islam Teil dieser zu schützenden Vielfalt ist, wurde bislang nicht geklärt. Das Projekt Europa ist als eine Gemeinschaft der Bürgerinnen und Bürger zu verstehen, die sich unabhängig von nationalen Kontexten definiert, als eine „postnationale Konstellation.“¹²⁶ Konzepte wie die „postnationale Staatsbürgerschaft“ oder wie der „Verfassungspatriotismus“¹²⁷ vertreten in diesem Kontext die Loslösung der staatsbürgerrechtlichen Rechte und Pflichten vom homogenen Konzept der nationalen Identität. Danach gilt es, kosmopolitische und multi-kulturelle Identitäten zu unterstützen.¹²⁸ Die Identifikation mit der EU als politisch-gesellschaftliches Projekt sowie mit den Brüsseler Institutionen ist jedoch europaweit sehr gering.¹²⁹ Warum sollte sich ein europäischer Muslim mehr (oder weniger) mit der EU definieren als ein europäischer Christ, Jude oder Atheist?

Nicht zuletzt belastet die Identitätsproblematik immer wieder die Beitrittsverhandlungen mit der Türkei. So wird einerseits betont, dass ein islamisches Land kein Mitglied der EU werden könne; andererseits wird Europa als ein „christlicher Club“ bezeichnet. Laut einer Euro-Barometer-Umfrage aus dem Jahre 2005 waren 66 Prozent der befragten Europäer der Meinung, dass die kulturellen Unterschiede zwischen der Türkei und Europa zu groß seien, um deren Beitritt zu ermöglichen. Die Bevölkerung Frankreichs und Deutschlands, ebenso wie jene Österreichs, Zyperns und Griechenlands, steht einem Bei-

tritt der Türkei sehr kritisch gegenüber; bis zu 80 Prozent der Befragten lehnen diesen ab.¹³⁰ In den entsprechenden politischen Diskursen wird eine europäische Identität mit kulturellen Referenzen wie das „jüdisch-christliche Erbe Europas“ konstruiert und die islamisch geprägte Welt als kulturelles Abgrenzungsmodell benutzt.¹³¹ Die Türkei wird stärker als ein „muslimisches Land“, weniger als geostrategischer Partner wahrgenommen. Dass die muslimische Religion seit Jahrhunderten ein Teil von Europas Geschichte und Kultur ist und seit Jahrhunderten ebenso Traditionen des Austauschs und der gegenseitigen Inspiration existieren, wird viel zu selten thematisiert.¹³²

Von Seiten der EU wird eine europäische Identität konstruiert, um tiefer liegende Krisen gesellschaftlicher Solidarität und Legitimationsdefizite zu überdecken. Gleichzeitig nutzen radikale muslimische Prediger Europa als Abgrenzungsmodell für antiwestliche Diskurse. Die Versuche, einen theoretischen Ansatz für die Vereinbarkeit von europäischem Gedankengut, Liberalismus und Pluralismus und dem muslimischen Glauben zu entwickeln, wird unter dem Begriff „Euro-Islam“ diskutiert. Hier sind vor allem Bassam Tibi und Tariq Ramadan zu nennen.¹³³ Andere Autoren beschwören eine „Islamisierung Europas“ herauf,¹³⁴ wiederum andere beobachten eine „Europäisierung des Islam.“¹³⁵ Letzteres wäre eine Art hybride Identitätsstruktur im Sinne der vorangestellten Definition und würde eine friedliche Koexistenz verschiedener Glaubenssysteme unter einem gemeinsamen europäischen Dach bedeuten, die auf gegenseitigem Respekt beruht.

¹²⁶ Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt/M. 1998.

¹²⁷ Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus*, Frankfurt/M. 1990; Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 1999; ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt/M. 1992.

¹²⁸ Vgl. Pnina Werbner/Tariq Modood (eds.), *Debating cultural hybridity – Multi-cultural identities and the politics of anti-racism*, London 1997.

¹²⁹ Vgl. Nicole Dewandre/Jacques Lenoble, *Projekt Europa: Postnationale Identität: Grundlage für eine europäische Demokratie?*, Berlin 1992; Reinhold Viehoff/Rien T. Segers (Hrsg.), *Kultur Identität Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion*, Frankfurt/M. 1999.

¹³⁰ Vgl. www.euractiv.com/de/meinung/turkei-eu-denkt-offentlichkeit/article-172809 (22. 11. 2008).

¹³¹ Vgl. Isabel Schäfer, *Vom Kulturkonflikt zum Kulturdialog? Die kulturelle Dimension der Euro-Mediterranen Partnerschaft (EMP)*, Baden-Baden 2007.

¹³² Vgl. Franco Cardini, *Europa und der Islam. Geschichte eines Missverständnisses*, München 2000.

¹³³ Vgl. Bassam Tibi, *Die islamische Herausforderung. Religion und Politik im Europa des 21. Jahrhunderts*, Darmstadt 2007; Tariq Ramadan, *Muslimsein in Europa*, Marburg 2001.

¹³⁴ Vgl. Ralph Ghadban, *Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas*, Berlin 2006.

¹³⁵ Vgl. Nina Clara Tiesler, *Europäisierung des Islam und Islamisierung der Debatten*, in: *APuZ*, (2007) 26–27.

Der Islam wird in Europa sehr unterschiedlich und vielfältig gelebt, entsprechend den unterschiedlichen Traditionen der jeweiligen Herkunftsländer und den Gestaltungsmöglichkeiten in den Aufnahmegesellschaften. Die Reaktionen muslimischer Migrantinnen und Migranten auf mangelnde Anerkennung reichen – wie bereits für Deutschland beschrieben – von Assimilation und Integration bis hin zu freiwilliger Desintegration und Identifizierung mit transnationalen Netzwerken.¹³⁶ Auch die Ausformulierung einer Neo-Islam-Identität in einem positiven Sinne lässt sich nicht nur in Deutschland beobachten: Dieses neue Selbstbewusstsein äußert sich auf verschiedene Weise: So fordern etwa französische Einwanderer der zweiten und dritten Generation aus den Pariser Vorstädten explizit ihre Rechte als französische Staatsbürger ein.¹³⁷ Französisch-muslimische oder britisch-muslimische Eliten zeigen stärkere Präsenz im gesellschaftlichen und politischen Leben.¹³⁸ Sie stehen für mehr soziale Verantwortung, aktive Partizipation und ziviles Engagement, wie etwa Fadela Amara, Tochter algerischer Einwanderer, Sozialistin, Menschenrechtlerin, muslimische Feministin und seit 2007 Staatssekretärin für Stadtentwicklung in Frankreich. Jugend- und Musikbewegungen machen sich eine muslimische Identität zu eigen („Pop Islam“)¹³⁹ und eine neue Generation an klein- und mittelständischen Unternehmern nutzt ihre muslimische Identität, um neue Zielgruppen zu erreichen („cool Islam“).¹⁴⁰

¹³⁶ Vgl. Stefano Allievi, *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Leiden–Boston 2003; Peter Mandaville, *Transnational Muslim politics: Reimagining the Umma*, London 2001; Olivier Roy, *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München 2006.

¹³⁷ Vgl. Amel Boubeker, *Between Suicide Bombing and Burning Banlieues: The Multiple crises of Europe's Parallel Societies*, CEPS Working Paper, (2006) 22; Christophe Bertossi, *Muslims, Frankreich, Europa: gegen gewisse Trugbilder in Sachen Integration*, Paris 2007.

¹³⁸ Vgl. Jytte Klausen, *Europas muslimische Eliten*, Bonn 2007.

¹³⁹ Vgl. Julia Gerlach, *Zwischen Pop und Dschihad*, Berlin 2006.

¹⁴⁰ Vgl. Amel Boubeker, *Cool and Competitive: Islam in the West*, in: *ISIM Review*, (2005) 16.

Fragen der politisch-kulturellen Identität erhalten in fragmentierten Gesellschaften einen zentralen Stellenwert, da sie sich homogenisierend auf bestimmte Gruppenidentitäten auswirken. Hybridität tritt in Situationen kultureller Überschneidung auf, wenn sich also teilweise gegensätzliche Sinngehalte und Handlungslogiken, die getrennten Handlungssphären entstammen, zu neuen Mustern zusammenfügen. Es kommt zur Infragestellung der Kriterien traditioneller Zugehörigkeit und zur Delokalisierung von Identität. Dies erzeugt Reibung und Energie, die sich sowohl negativ in Abgrenzungsritualen entladen, die aber auch positiv zur Erneuerung überkommener gesellschaftlicher Strukturen beitragen kann. Hybride Identität wird hier im Sinne Edward Saids als variabel, kontextuell und veränderbar verstanden. Es entsteht ein dynamisches Spiel der Zugehörigkeiten (*games of belonging*). Die Träger hybrider Identitäten sind immer wieder damit konfrontiert, Loyalitäten neu zu verhandeln, Zugehörigkeiten in Frage zu stellen oder Grenzüberschreitungen zu verarbeiten (*boundary building*). Dies macht sie zu kontextuellen Figuren, deren „Zweiheimischkeit“ dazu beitragen kann, das Bild des jeweils Anderen besser in die einzelnen Communities und in die Gesamtgesellschaft hineinzutragen. Die ständige Konfrontation mit Unterschiedlichkeit mündet nicht selten in Zusatzqualifikationen, durch welche die Träger hybrider Identitäten im innergesellschaftlichen Wettbewerb in bessere Positionen gelangen könnten als dies derzeit der Fall ist. Ihre Fähigkeiten des Umgangs mit kultureller wie persönlicher Differenz, Kenntnis anderer Modelle des Gemeinschaftslebens, Mehrsprachigkeit und ihre Empathie, die sie immer wieder einsetzen müssen, um teilweise gegensätzliche kulturelle Muster in sich selbst auszutarieren, kann folglich als Potential gewertet werden, das sie zu Mittlern, Mediatoren und Verhandlungspartnern befähigt – dort wo es zu Konflikten kommt, die auf unterschiedlichen kulturellen Zugehörigkeiten basieren. Sie können jedoch – wie oben dargelegt – auch zu Persönlichkeitsspaltung und Radikalisierung führen.

Seit der Islamischen Revolution im Iran 1979, als die ersten Bilder politisierter, bärtiger Muslime über das Fernsehen in westliche

Lebenswelten eindringen, spätestens jedoch seit dem 11. September 2001 schlägt sich die auf der außenpolitischen Ebene erfolgte akute Abgrenzung zwischen westlichen und islamischen Ländern in den Innenräumen der westlichen Einwanderungsländer nieder: Eine beiderseitige Entfremdung zwischen Mehrheitsgesellschaft und muslimischen Einwanderern ist zu beobachten. Während in der Außenpolitik internationale Konfliktereignisse wie der Nahostkonflikt, der Irakkrieg oder der Afghanistankonflikt, sowie die Berichterstattung über Terroranschläge durch islamistische Fanatiker dominieren, findet im Innern – auf nationaler Ebene – eine schleichende gesellschaftliche Vergiftung statt. Begriffe wie „Parallelgesellschaft“, *homegrown terrorism*, Hassprediger, Zwangshe und Ehrenmord überlagern die Wahrnehmung der Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft zum Thema Islam und führen zu ansteigender Islamophobie. Laut einer im Mai 2006 veröffentlichten Allensbach-Umfrage stimmten 83 Prozent der Befragten der Aussage zu, der Islam sei fanatisch, 62 Prozent betrachteten ihn als rückwärtsgewandt, 71 Prozent als intolerant, 60 Prozent als undemokratisch. 91 Prozent der Befragten gaben an, dass sie beim Stichwort Islam zuallererst an die Benachteiligung von Frauen dächten.⁴¹

Angesichts einer wachsenden Zahl von Menschen mit muslimischem Migrationshintergrund stellen solche Vorurteile und Entfremdungsprozesse eine Bedrohung des gesellschaftlichen Konsenses und des inneren Friedens dar. In einer solchen politischen Situation bedarf es der Vermittler, die Kommunikationskanäle nach beiden Seiten öffnen oder herstellen können. Hier können Träger hybrider Identitäten eine bedeutende Rolle spielen. Durch den anhaltenden Prozess des Sich-Unterscheidens, den sie durchleben, verhalten sie sich der Differenz gegenüber intuitiv offener und flexibler. Sie entwickeln die Fähigkeit, sich wechselseitig von eigenen

Standpunkten und denen der Anderen zu distanzieren, womit sie einen gangbaren Weg zur Zusammenführung von Gleichem und Verschiedenem weisen. Die individuell vollzogene Integration verschiedener Kulturen – wie sie bei hybriden Identitäten gegeben ist – kann konstruktiv genutzt und in die Gesellschaft hineingetragen werden. Dies gilt für die deutsche wie für die europäische Ebene.

Träger hybrider Identitäten können letztendlich auch als „Brückenmenschen“ oder Mediatoren auf der internationalen Ebene fungieren. Sie spielen eine bedeutende Rolle im Annäherungsprozess zwischen Europa und den Herkunftsländern der muslimischen Migrantinnen und Migranten, insbesondere den Ländern des südlichen und östlichen Mittelmeerraumes. In Netzwerken von Migranten mit muslimischem Hintergrund, die sich zwischen Europa, der Türkei, Nordafrika und dem Nahen Osten bewegen, bilden sich zunehmend hybride Identitäten aus. Diese können als Träger konstruktiver Identitätsangebote im Sinne einer vertieften politischen und kulturellen Partizipation in den europäischen Mehrheitsgesellschaften fungieren. Die restriktive Visa- und Asylpolitik der einzelnen EU-Mitgliedstaaten hat unter anderem auch dazu geführt, dass die Zahl binationaler Ehen im euro-mediterranen Raum erheblich zugenommen hat. Es wird von ca. 20 Millionen binationalen, euro-arabischen Ehen im Mittelmeerraum gesprochen. Die aus diesen Ehen und Beziehungen hervorgegangenen Kinder und Jugendlichen fallen auch unter den Begriff „hybride Identitäten.“ Neben beidseitigen kulturellen Anpassungsproblemen werden neue Fragen aufgeworfen, wie etwa die Kompatibilität des Familienrechts (Sorgerecht, Namensrecht etc.). Gleichzeitig stellen hybride, europäisch-muslimische Migranten eine potentielle Vermittlergruppe zwischen dem Norden und Süden des Mittelmeerraums dar, zwischen Europa und der islamisch geprägten Welt. Hybride Integrationsfiguren werden in den meisten westeuropäischen Gesellschaften zunehmend sichtbar. Deren Potential für den Integrationsprozess gilt es zu untersuchen und zu profilieren, um die beidseitig zu beobachtende Entfremdung zwischen der westlichen Mehrheitsgesellschaft und den Menschen mit muslimischem Migrationshintergrund in Deutschland und Europa zu überbrücken.

⁴¹ Vgl. dazu die Studie von Heiner Bielefeldt, *Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam*, Deutsches Institut für Menschenrechte, Berlin 2008; Rainer Dollase, *Islambilder in der multikulturellen Bevölkerung. Eine empirische Untersuchung von Islambildern zur Bestimmung der Möglichkeitsbedingungen religiöser Integration und/oder der Mobilisierbarkeit rechtsextremer Orientierung*, in: www.uni-bielefeld.de/ikg/projekt_islambilder.htm (23. 11. 2008).