

Nikola Tietze

# Imaginierte Gemeinschaft

*Zugehörigkeiten und Kritik  
in der europäischen  
Einwanderungsgesellschaft*



Hamburger  
Edition  
Sachverständigenrat  
für  
Wirtschaft und  
Sozialpolitik

**Nikola Tietze**

# **Imaginierte Gemeinschaft**

**Zugehörigkeiten und Kritik in der europäischen  
Einwanderungsgesellschaft**

**Hamburger Edition**

Hamburger Edition HIS Verlagsges. mbH  
Mittelweg 36  
20148 Hamburg  
[www.hamburger-edition.de](http://www.hamburger-edition.de)

© E-Book 2012 by Hamburger Edition  
E-Book-Umsetzung: Dörlemann Satz, Lemförde  
ISBN 978-3-86854-540-1

© der Printausgabe 2012 by Hamburger Edition  
ISBN 978-3-86854-249-3  
Umschlaggestaltung: Wilfried Gandras  
Typographie und Herstellung: Jan und Elke Enns  
Satz aus der Linotype Life von Dörlemann Satz, Lemförde  
Druck: CPI - Claussen & Bosse, Leck

# Inhalt

Vorspiel	7
Empirie: Zur Methode	23
I Gemeinschaftserzählungen	32
II Gemeinsamkeiten glauben und Zugehörigkeiten konstruieren	68
III Zugehörigkeitskonstruktion in der Innenansicht	102
Zidane – Variation I	142
IV Das nationalstaatliche Territorium im Geflecht europäischer Institutionen, Rechtsverhältnisse und normativer Standards	148
V Religionssemantiken im Europarat und in der EU	179
VI Semantiken der Sprachkategorie: Europäische Pluralismusordnung und ihre Eigendynamik	210
Zidane – Variation II	238
VII Die territorialstaatliche Inklusion der Muslime in Deutschland und in Frankreich: Ein historischer Aufriss	245
Palästinenser in Berlin – Exkurs I	274
VIII Die institutionelle Inkorporation islamischer Religionspraxis in Deutschland und Frankreich	283
IX Sprachpolitik für Einwanderer in Deutschland und Frankreich	308
Kabylen in Frankreich – Exkurs II	330
Zidane – Variation III	343
X Muslime, Kabylen und Palästinenser in Deutschland und Frankreich erzählen ihre Alterität	349
XI Muslimische, kabyliche und palästinensische Alteritätserzählungen und Kritik	387
XII Zugehörigkeitskonstruktionen und ihr kritisches Potenzial	416
Nachspiel	442
Bibliografie	462

## Vorspiel

Zinedine Zidane, Profifußballer im Ruhestand, geboren am 23. Juni 1972, hat im Laufe seiner Karriere renommierte Titel errungen: Mit Juventus Turin wurde er zum Beispiel italienischer Meister und gewann den italienischen Supercup, mit Real Madrid holte er die spanische Meisterschaft und 2002 den UEFA-Champions-League-Pokal, mit der französischen Nationalmannschaft war er 1998 Weltmeister und 2000 Europameister. Die FIFA ernannte ihn dreimal zum Weltfußballer des Jahres. Für seine Leistungen während der WM 1998 und 2006 erhielt er jeweils den Goldenen Ball.

Die Erfolge des Dribbelkünstlers verbinden sich mit verschiedenen europäischen Orten. In La Castellane, einem Viertel des sechsten Arrondissements von Marseille, das wegen seiner sozialstrukturellen Probleme und Sozialwohnungssiedlungen verrufen ist, begann seine Karriere. Zinedine Zidane ist hier vor allem unter dem Namen Yazid bekannt. Mit dreizehn Jahren ging er für die Ausbildung zum Profifußballer nach Cannes, wo er seine spätere Ehefrau, die Tänzerin Véronique Fernandez, kennenlernte. Sie stammt aus Rodez im französischen Aveyron und hat ihrerseits eine Großmutter aus dem spanischen Andalusien. Zudem erlebte Zidane in der großbürgerlichen Mittelmeerstadt, die für ihr internationales Filmfestival berühmt ist, 1989 seinen ersten Einsatz als Berufsspieler. Siebzehn Jahre später zeigten die beiden Künstler Philippe Parreno und Douglas Gordon auf dem Filmfestival in Cannes in ihrem mit siebzehn Kameras gefilmten Werk »Zidane. Ein Porträt des 21. Jahrhunderts« den Athleten bei der Arbeit, in den neunzig Minuten des Spiels Real Madrid gegen Villareal vom 23. April 2005.

1992 ging Zidane nach Bordeaux zum FC Girondins. Bordeaux verlieh ihm den Spitz- und Kosenamen Zizou, unter dem er nach der Fußballweltmeisterschaft von 1998 als Ikone der integrationspolitisch erfolgreichen französischen Republik gefeiert wurde. Es ist zugleich der Ort, wo er geheiratet hat und sein erster Sohn Enzo zur Welt kam. In Bordeaux wurde Zidane 1996 in einem Freundschaftsspiel zwischen Frankreich und der Tschechischen Republik als Nationalspieler entdeckt, bei der WM 1998 gehörte er zur französischen Auswahlmannschaft.

Die WM 1998 brachte Zinedine Zidane dann bis nach Saint Denis. Hier errang er zusammen mit der französischen Nationalelf am 12. Juli 1998 Frankreichs ersten Fußballweltmeistertitel im neu errichteten

*Stade de France* – genau an dem Ort, an dem sein Vater Smail Zidane als algerischer Arbeiter in den 1950er Jahren in einem Barackenlager gewohnt hatte. Einen Tag später, in Paris, fuhr er zusammen mit seinen Mitspielern auf dem Oberdeck eines Reisebusses an jubelnden Menschenmassen vorbei die Champs-Élysées hinauf bis zum Triumphbogen, auf den seit dem Vorabend sein Name mit Laserstrahlen projiziert wurde. Zum Nationalfeiertag am 14. Juli wurden er und die übrigen Mitglieder der Nationalmannschaft zum Empfang des damaligen französischen Staatspräsidenten Jacques Chirac in den Élyséepalast geladen.

1996 warb Giovanni Agnelli, Fiat-Konzern-Leiter und Ehrenpräsident von Juventus Turin, dem FC Girondins seinen begnadeten Fußballer ab. Zidane zog mit seiner Familie und seinem Freund Malek aus La Castellane in die norditalienische Industriestadt. In diese Zeit fällt zugleich die Geburt seines zweiten Sohnes Luca. Seine beiden Jüngsten, Théo und Elyaz, haben das Licht der Welt dann unter dem Stern des madrilensischen Vereins erblickt. Denn 2001 wechselte Zidane zu Real Madrid, was den spanischen Club 76 Millionen Euro kostete. Am 7. Mai 2006 spielte er für diesen vor einem madrilensischen Publikum, das Spruchbänder mit der Aufschrift »Gracias por tu magia« [Danke für deine Zauberei] schwenkte, sein letztes Match und nahm Abschied vom professionellen Klubfußball.

Von Madrid aus hatte Zinedine Zidane sich schon einmal verabschiedet – und zwar von den Franzosen am 12. August 2004. In einem Interview, das der Fernsehkanal *Canal+* aus dem Business-Center eines Hotels des madrilensischen Flughafens übertrug, erklärte er, dass er aus der französischen Nationalelf ausscheide. Ein Jahr später, am 3. August 2005, kam es dann zu dem berühmten Rücktritt vom Rücktritt: Zidane entschied mit Blick auf die WM 2006, als Mittelfeldstürmer für Frankreich erneut spielen zu wollen. Er nahm seinen Platz als Nummer 10 der *Équipe de France* wieder ein und an der Fußballweltmeisterschaft in Deutschland teil. Das WM-Finale in Berlin, am 10. Juli 2006, war sein letztes Spiel als Profifußballer und endete für ihn mit einem Platzverweis, nachdem er einem italienischen Gegenspieler in der Verlängerung einen Kopfstoß – *coup de boule* – gegen das Brustbein versetzt hatte. Die Rote Karte in der bundesdeutschen Hauptstadt ist zu der berühmtesten der vierzehn geahndeten groben Unsportlichkeiten Zidanes geworden.

Zinedine Zidane wohnt mit seiner Familie in Madrid, wo er unter anderem für den derzeitigen Präsidenten des Real Madrid, Florentino

Perez, als Berater tätig ist. Heute bestimmen Werbeverträge und humanitäres Engagement seine Ortswechsel. Als Schirmherr für Danones Kinderprogramme und für Oranges Bildungsprogramme, als Medienberater für *Canal+*, für Fototermine von Adidas, Ford, Generali oder auch Nedjma (algerischer Mobiltelefonanbieter) kommt er nunmehr nach Paris, Lyon und in andere Städte der Welt. Neben diesen Tätigkeiten, die ihm Pressestimmen zufolge ein Jahreseinkommen zwischen zehn und fünfzehn Millionen Euro einbringen, setzt der Ex-Fußballer sich unentgeltlich für den französischen Verein ELA zur Unterstützung von Kindern mit der Bluterkrankung Leukodystrophie ein, für das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen als Botschafter des guten Willens und für die Zidane-Stiftung, die Infrastrukturprojekte in Algerien unterstützt und finanziert. Im Rahmen dieser ehrenamtlichen Engagements reist er von einem Ort zum anderen.

Besondere mediale Aufmerksamkeit erhielt Zinedine Zidanes Besuch in Algier und Aguemoune im Dezember 2006. Das Dorf Aguemoune, gelegen in der sogenannten Kleinen Kabylei und im Verwaltungsdistrikt Béjaïa, ist der Heimatort seines Vaters Smail Zidane. Eine Reihe von Verwandten lebt dort, die Zinedine Zidane, verfolgt von Journalisten, Paparazzi und Bewunderern und begleitet von einem überforderten algerischen Sicherheitsdienst, während seiner Algerienreise besuchte. In der algerischen Hauptstadt wurde er vom Staatspräsidenten Abdelaziz Bouteflika im Volkspalast empfangen und erhielt die nationale Ehrenmedaille *Al-Athir*, die Auszeichnung der Helden des algerischen Unabhängigkeitskampfes gegen Frankreich. Gut zwei Jahre später, am 1. Januar 2009, beförderte der damalige französische Staatspräsident, Nicolas Sarkozy, Zidane vom *Chevalier de la Légion d'Honneur* (Ritter der Ehrenlegion), den ihm der Weltmeistertitel von 1998 eingebracht hatte, zum *Officier de la Légion d'Honneur* (Offizier der Ehrenlegion) für seine Verdienste für die französische Republik.

## Zinedine Zidane als sozialwissenschaftliche Fragestellung

Die Orte, die Zinedine Zidanes Karriere markieren, erzählen von dem möglichen sozialen und wirtschaftlichen Aufstieg der Kinder und Enkelkinder der Immigranten, die in den 1950er und 1960er Jahren – nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und im Kontext kolonia-

ler Unabhängigkeitskriege – für die Arbeit in westeuropäische Industriebetriebe geholt wurden. Jene Orte stehen zugleich für den gesellschaftlichen Wandel, die politischen Veränderungen und historischen Widersprüche, die mit dieser Einwanderungsgeschichte verbunden sind. Als Arbeitnehmer, Unternehmer, Mieter, Wohnungs- oder Geschäftseigentümer prägen die Immigranten und ihre Nachkommen heute nicht nur das Erscheinungsbild westeuropäischer Städte, sondern sind ebenfalls als Steuer- und Sozialversicherungszahler, als Konsumenten oder Sozialleistungsempfänger, als Schüler, Studierende, Auszubildende oder Rentner Teil der gesellschaftlichen Beziehungen. Ihr rechtlicher Status und ihre rechtlichen Ansprüche unterscheiden sich in dieser Hinsicht maßgeblich von denen, die die Migranten besaßen, als diese wie Zidanes Vater in den 1950er oder 1960er Jahren nach Paris, Marseille, Bordeaux, Turin, Berlin, Hamburg, Amsterdam oder auch Brüssel kamen und dort in Barackenlagern oder Ausländerwohnheimen übernachteten. Mittlerweile sind die Immigranten, insbesondere ihre Kinder, unter Umständen zu Staatsbürgern verschiedener westeuropäischer Nationalstaaten geworden und können insofern – zumindest theoretisch – wie Zinedine Zidane in den Nationalmannschaften zum Beispiel von Frankreich oder Deutschland mitspielen, aber auch staatliche Ämter bekleiden, Mitglied der Französischen Nationalversammlung oder des Deutschen Bundestags, verbeamtet oder Lehrer an französischen oder deutschen Schulen werden. Dennoch haben die Einwanderer die Beziehungen zu ihren Herkunftsländern häufig nicht abgebrochen. Gegebenenfalls haben auch ihre Kinder oder Enkelkinder auf eine eigene Art und Weise solche Beziehungen aufgebaut, denen sie etwa durch Reisen, Pflege der Muttersprache, nationalistische Überzeugungen oder auch religiöse Lebenspraxis Ausdruck verleihen.

Darüber hinaus steht Zidanes Karriere dafür, dass Journalisten, Parteipolitiker, Staats- und Verwaltungsvertreter, Intellektuelle und andere öffentliche Persönlichkeiten die Einwanderungsgeschichte und die besonderen sozialstrukturellen Bedürfnisse oder Probleme der Immigranten und ihrer Familien instrumentalisieren, um nationales Selbstverständnis, nationale Gemeinschaft oder nationalstaatliche Einheitlichkeit zu imaginieren und zu thematisieren. Dabei sind Immigranten und ihren Familien auf der gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Ebene Alteritäten zugeschrieben worden, die Statushierarchien, Ungleichbehandlung und Machtasymmetrien begründen und festigen. Die Nachkommen der Einwanderer erfahren dadurch Einschränkun-

gen, begegnen Hindernissen und stoßen an Grenzen, wenn sie an den gesellschaftlichen Beziehungen teilnehmen, individuelle Autonomie entwickeln und Ansprüche auf Gleichberechtigung geltend machen. Daran ändert sich auch dann nichts, wenn sie wie Zinedine Zidane als Symbol nationalstaatlicher Integration und Bewältigung der nationalen Kolonialgeschichte oder auch der rassistischen Vergangenheit zelebriert werden. Hierin spiegelt sich nicht zuletzt, dass das öffentliche Reden über die Nachkommen postkolonialer Einwanderung zum Dreh- und Angelpunkt nationaler Selbstthematisierung in westeuropäischen Einwanderungsgesellschaften geworden ist.<sup>1</sup>

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie die Nachkommen postkolonialer Einwanderung selbst ihre Erfahrungen mit Herrschaftsverhältnissen und Bedingungen für individuelle Autonomie und Gleichbehandlung einordnen, bewerten und beurteilen. An welchen Ideen und Interessen, an welchen Grundsätzen und Maßstäben und an welchen Autoritäten, Axiomen und Regeln orientieren sie sich dabei? Welche Sinnzusammenhänge und Handlungsoptionen entwickeln sie im Verlauf oben genannter Einordnungen, Bewertungen und Beurteilungen? Inwieweit hinterfragen sie die vorgefundenen Herrschaftsverhältnisse und Bedingungen für individuelle Autonomie und Gleichbehandlung?<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Unabhängig von den konkreten historischen Kolonialbeziehungen zwischen Ein- und Auswanderungsländern wird die Immigration der 1950er und 1960er Jahre hier als postkolonial qualifiziert, weil sie globalgeschichtlich gesehen in den Zeitabschnitt der kolonialen Unabhängigkeit fällt. Sie vollzieht sich vor dem Hintergrund, dass die westeuropäischen Staaten ihre Kolonialisierungspolitiken beenden und gleichzeitig neue Abhängigkeitsverhältnisse für nichteuropäische Staaten schaffen.

Der Begriff »nationale Selbstthematisierung« fasst sämtliche öffentliche Diskurse zusammen, in denen die nationale Einheit eines Staats zur Darstellung gebracht wird (vgl. Bielefeld, Nation und Gesellschaft).

<sup>2</sup> Die Erfahrungen der Nachkommen postkolonialer Einwanderung werden weder als eine Gefühlsangelegenheit noch als Ausdruck eines reinen Subjekts betrachtet, sondern mit François Dubet als eine kognitive Aktivität verstanden, in der Personen Handlungsrationalitäten entwickeln und aufeinander beziehen (vgl. Dubet, *Sociologie de l'expérience*). Etablierte politische und rechtliche Bedingungen, soziale Ungleichheitskonstellationen, Rollensozialisation, wirtschaftliche und kulturelle Voraussetzungen beeinflussen die Art und Weise, wie Erfahrung hergestellt wird, und die Inhalte, auf die die kognitive Aktivität abhebt. Dies führen Dubets empirische Studien, insbesondere die schon in den 1980er Jahren durchgeführte Untersuchung »La galère: jeunes en survie«, in deutlicher Form vor Augen (vgl. Dubet, *La galère*; ders., *Les lycéens*; ders., *L'expérience sociologique*).

In westeuropäischen Ländern wie Deutschland und Frankreich zwingt, so François Dubet, die Form der Gesellschaftsbeziehungen die sozialen Akteure dazu, gesellschaftliche ebenso wie normative und moralische Erfahrung eigenständig herzustellen.<sup>3</sup> Denn in diesen Einwanderungsgesellschaften vermitteln weder Klasse noch Nation ausreichend plausible Konzepte und Kategorien, die individuelle Erfahrung in übergeordneter und zentraler Weise strukturieren. In der nationalstaatlich verfassten Industriegesellschaft haben zum einen Klassenbegriff und Klassenstruktur bestimmt, wie Personen Sinnzusammenhänge herstellen, Handlungsrationaltäten herausbilden und aufeinander beziehen. Zudem haben sie festgelegt, nach welchen übergeordneten Prinzipien normative Standpunkte hinsichtlich der Herrschaftsverhältnisse und bezüglich individueller Autonomie sowie Gleichbehandlung entwickelt werden. Zum anderen haben Nationsbegriff und Nationalstaatsstrukturen eindeutig definiert und gegliedert, wie Gleichheit und Solidarität zu konzipieren sei, und dergestalt individuelle und kollektive Interessen ausgerichtet. Fallen Klassenbegriff und -strukturen, Nationsbegriff und Nationalstaatsstrukturen als zentrale Strukturelemente, die der individuellen Biografie übergeordnet sind, weg, dann sind Personen in ihrer Tätigkeit, Sinnzusammenhänge, Handlungsrationaltäten, normative sowie moralische Haltungen zu entwickeln und Herrschaftsverhältnisse zu bewerten sowie zu beurteilen, auf sich selbst zurückgeworfen. Denn weder Arbeitsplatz und Beruf noch nationalstaatliche Institutionen und soziales Milieu bestimmen und kontrollieren in umfassender und vollständiger Weise Rollensozialisation, gesellschaftliche Praxis und politische Kritik.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. Dubet, Ungerechtigkeiten, S. 41.

<sup>4</sup> Der Wandel der nationalstaatlichen Industriegesellschaft ist Gegenstand einer umfangreichen sozialwissenschaftlichen Literatur und wird unter verschiedenen, vielseitigen Perspektiven diskutiert. Im Vordergrund stehen hier die Arbeiten, die unter dem Stichwort reflexive Moderne die industriegesellschaftlichen Transformationen in den Blick genommen haben (vgl. Beck, »Jenseits von Stand und Klasse«; ders., Risikogesellschaft; Beck/Giddens/Lash, Reflexive Modernisierung). Im Hinblick auf die Folgen dieser Transformationen auf der Ebene individuellen Handelns vgl. unter anderen Bauman, Flaneure, Spieler und Touristen; ders., Postmoderne Ethik; Giddens, Jenseits von Links und Rechts; ders., Wandel der Intimität; Joas, Die Kreativität des Handelns; Reemtsma, Mehr als ein Champion; Schulze, Die Erlebnisgesellschaft, unter der besonderen Perspektive hermeneutischer Wissenssoziologie vgl. Hitzler, »Individualisierte Wissensvorräte«; Hitzler/Bucher/Niederbacher, Leben in Szenen; Hitzler/Pfadenhauer, »Individualisierungsfolgen« und unter den Gesichtspunkten der von Alain Touraine entwickelten Soziologie der *nouveaux*

Angesichts des Wandels von Klasse und Nation können Analysen, die die Erfahrungen der Nachkommen der postkolonialen Einwanderung in Deutschland und Frankreich auf Sozialstruktur, Milieusozialisation, nationalstaatliche Integrationsregelungen und -maßnahmen zurückführen, nur bedingt eine Antwort darauf geben, wie Personen aus eingewanderten Familien Sinnzusammenhänge und Handlungsoptionen entwickeln, an welchen Ideen und Interessen sie sich orientieren und in welcher Weise sie erfahrene Herrschaftsverhältnisse und Bedingungen individueller Autonomie und Gleichbehandlung kritisieren. Daher werden in der vorliegenden Arbeit die Erfahrungen der Nachkommen postkolonialer Einwanderung darüber erfasst, wie diese Personen Zugehörigkeit zu imaginierten, staatlich nicht oder unvollständig verfassten Gemeinschaften konstruieren. Ihre Gemeinschaftsimaginationen sind insofern als sub- und transnational zu bezeichnen, als sie losgelöst von den nationalstaatlichen Strukturen der westeuropäischen Einwanderungsgesellschaften konzipiert und jenseits von diesen verortet werden.<sup>5</sup>

Mit Zugehörigkeitskonstruktionen, so die Ausgangsüberlegung, bringen Personen bestimmte Ordnungsvorstellungen für die Beziehungen innerhalb imaginierter Gemeinschaft wie auch auf allgemeingesellschaftlicher Ebene zum Ausdruck. Insofern spiegeln Zugehörigkeitskonstruktionen Maßstäbe und Prinzipien wider, nach denen auf der

---

*mouvements sociaux* vgl. Wieviorka (Hg.), *Une société fragmentée?*. Im Hinblick auf die sozialstrukturellen Veränderungen, die mit dem Wandel der nationalstaatlichen Industriegesellschaft verbunden sind, vgl. unter anderem Bonß/Lau, *Reflexive Modernisierung*, Bude/Willisch (Hg.), *Das Problem der Exklusion*; Castel, *Die Metamorphosen*; Häußermann, »Armut in den Großstädten«; Kronauer, »Soziale Ausgrenzung« und »Underclass«; Vogel, *Wohlstandskonflikte*; Voß/Pongratz, »Die Arbeitskraftunternehmer«; und schließlich zu den Transformationen nationalstaatlicher Institutionen der Industriegesellschaft vgl. unter anderem Bielefeld, »Nation und Weltgesellschaft«; Beck/Sznajder, »Unpacking Cosmopolitanism«; Dubet, »Die Schwäche der Institutionen«; ders., *Le déclin de l'institution*; Kastner, »Luhmanns Souveränitätsparadox. Zum generativen Mechanismus des politischen Systems der Weltgesellschaft«; dies., *Souveränität im Zeitalter der Globalisierung*.

<sup>5</sup> Nach Ulrike Jureit schließt im Unterschied zu den Begriffen »Vorstellung« und »Erfindung« der Begriff »Imagination« die Idee ein, dass ein vorgestelltes Individuum oder Kollektiv eine tatsächliche Abbildung findet (vgl. Jureit, »Imagination und Kollektiv«). Infolgedessen beinhaltet Imagination immer auch, danach zu streben, dem vorgestellten Bild zu ähneln. Entsprechend verweist Gemeinschaftsimagination auf Vorstellungen und Handlungen, mit denen Gemeinsamkeiten, Bindungen, Einverständnis und Verbundenheit bestätigt und hergestellt werden.

einen Seite individuelle und kollektive Handlung entworfen wird und auf der anderen beobachtete, innergemeinschaftliche und allgemeingesellschaftliche Handlungen ein- und zugeordnet, bewertet und beurteilt werden. Dementsprechend ist die These dieser Arbeit, dass mithilfe einer Soziologie der Zugehörigkeitskonstruktionen Handlungsrationali-täten und normative Orientierungen untersucht werden können und dergestalt die Kritik bezeichnet werden kann, die Personen aufgrund ihrer Erfahrungen als Nachkommen postkolonialer Einwanderung gegen-über Herrschaftsverhältnissen und Bedingungen individueller Autonomie und Gleichbehandlung entwickeln. Die nachstehenden Kapitel haben daher zum Gegenstand, Zugehörigkeitskonstruktion und ihr kri-tisches Potenzial zu beschreiben und zu konzeptualisieren. Sie zielen in dieser Hinsicht, mit Gordon, dem Koautor des Films »Zidane. Ein Por-trät des 21. Jahrhunderts«, gesprochen, darauf, »dem Rätsel Zidane näher[zu]kommen« – einem Rätsel, das Gordon darauf zurückführt, dass Zidane »diese sehr starre Fassade, einen undurchdringlichen Charakter [hat] und gleichzeitig [...] ein ziemlich explosiver Typ [ist]«. <sup>6</sup>

## **Zugehörigkeitskonstruktionen von Muslimen, Kabylen und Palästinensern in Deutschland und Frankreich: Drei Fallstudien**

Die im Weiteren verfolgte Soziologie der Zugehörigkeitskonstruk-tionen geht von der Perspektive derjenigen aus, die Zugehörigkeit zu sub- und transnational imaginierten Gemeinschaften konstruieren. Sie versucht also, den subjektiv gemeinten Sinn der artikulierten Ord-nungsvorstellungen, Maßstäbe und Prinzipien zu erfassen und davon ausgehend die Strukturelemente der Zugehörigkeitskonstruktionen und ihre normativen Ausrichtungen zu konzeptualisieren und zu systemati-sieren. Darüber hinaus werden Zugehörigkeitskonstruktionen als Aus-druck von individueller oder auch kollektiver Kompetenz verstanden, Handlungen sowohl auf Ideen als auch auf Interessen zu beziehen. <sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Douglas Gordon, Interview, Zinedine Zidane bleibt ein Rätsel für uns, *Art. Das Kunstmagazin*, 16. 6. 2008, <http://www.art-magazin.de/kunst/7296/> [30. 6. 2010].

<sup>7</sup> Der gewählte Ansatz ist von der im Kontext der neuen pragmatischen Soziologie in Frankreich entwickelten Soziologie der Kritik insofern inspiriert, als er die Kompetenz von Personen, auf der normativen Ebene zu handeln, in den

Diese methodologischen Vorentscheidungen machen es notwendig, Zugehörigkeitskonstruktionen zunächst einmal empirisch zu erfassen. Daher sind zwischen 2003 und 2007 drei qualitative Fallstudien in Deutschland und Frankreich durchgeführt worden: eine zu Zugehörigkeitskonstruktionen von Muslimen in Hamburg, Paris und Lyon, eine zu Zugehörigkeitskonstruktionen von Kabylen in Paris und Lyon und schließlich eine zu Zugehörigkeitskonstruktionen von Palästinensern in Berlin. Im Rahmen dieser Fallstudien hat die Autorin Personen, die sich selbst als Muslime, Kabylen oder Palästinenser verstehen, in narrativen Interviews aufgefordert, die Gemeinschaft, der sie sich zuordnen, zu beschreiben und zu erklären. Aus dem Interviewmaterial sind zunächst Gemeinschafts- und Alteritätserzählungen herausgearbeitet worden, die dann im Hinblick auf die Strukturelemente und normativen Orientierungen jeweilig deutlich werdender Zugehörigkeitskonstruktionen und im Hinblick auf deren kritisches Potenzial analysiert worden sind.<sup>8</sup>

---

Blick nimmt und auf die Frage bezogen wird, wie mit Zugehörigkeitskonstruktionen innergemeinschaftlich und allgemeingesellschaftlich Kritik geäußert wird. Die Soziologie der Kritik besitzt ihren Ausgangspunkt in dem Buch »Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft« (vgl. Boltanski/Thévenot, Über die Rechtfertigung). Sie wurden durch die Veröffentlichung »Der neue Geist des Kapitalismus« maßgeblich fortentwickelt (vgl. Boltanski/Chiapello, Der neue Geist). Vgl. zur Soziologie der Kritik auch Boltanski/Honneth, »Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie?«; Celikates, »Von der Soziologie der Kritik«; Hartmann, »Rechtfertigungsordnungen und Anerkennungsordnungen«; Honneth, »Verflüssigungen des Sozialen«; Nachi, Introduction à la sociologie pragmatique; Potthast, »Der Kapitalismus ist kritisierbar«; Potthast/Guggenheim, »Symmetrical Twins«; Thévenot, L'action au pluriel.

<sup>8</sup> Die Interviewmethode, die für die drei Fallstudien angewandt worden ist, beruht darauf, die Gesprächspartner zu Erzählungen – hier über die imaginierte Gemeinschaft – zu veranlassen und sie dabei durch Nachfragen und eventuell Kommentare zu unterstützen (vgl. Michelat, »Sur l'utilisation de l'entretien«; Maître, »Sociologie de l'idéologie«; Schneider, »Geschichtliches zu einem methodischen Modeartikel«; Schütze, »Biografieforschung«). Sie richtet sich folglich auf subjektive Bedeutungshorizonte und Sinnzusammenhänge, die die Gesprächspartner in einer bestimmten biografischen Situation, in einem bestimmten historischen und politischen Kontext und unter den gegebenen Bedingungen der Interviewsituation gegenüber einer fremden, die eigene Gemeinschaftsimagination nicht teilenden Interviewerin herstellen (vgl. Honer, »Einige Probleme lebensweltlicher Ethnographie«). Das empirische Material ist also weder mit einem standardisierten und reproduzierbaren Verfahren noch unabhängig von der Person der Sozialwissenschaftlerin, die das narrative Interview als Methode eingesetzt hat, erhoben worden.

Praktisch wurde bei der Durchführung der Fallstudien so vorgegangen, dass zunächst Orte aufgesucht wurden, die nahelegen, Personen mit einem muslimischen, kabyllischen oder palästinensischen Selbstverständnis anzutreffen: Moscheevereine, Stadt- und Kulturvereine, Studentenvereinigungen, Sprachkurse, Bildungseinrichtungen und gesellschaftspolitische Initiativen von Muslimen, Kabylen oder Palästinensern. Dort angetroffene Personen – gleichgültig welchen Alters und welchen Geschlechts – wurden um ein Gespräch gebeten, und wenn sie einwilligten, wurde ein Termin dafür vereinbart. Nicht immer war es möglich, wie gewünscht, Einzelinterviews zu führen. Manche Gesprächspartner bevorzugten es, zu zweit, dritt oder viert interviewt zu werden. In einigen Situationen ergaben sich Gruppengespräche: etwa mit Gästen eines Filmabends zu Ehren des kabyllischen Schriftstellers Kateb Yacine in Paris, mit Sprachkursteilnehmern in einem palästinensischen Kulturverein oder mit Besuchern eines Lokals offener Sozialarbeit in Berlin. Zudem stellte sich oft erst im Laufe des narrativen Interviews heraus, ob der Gesprächspartner immigrations- und familienbiografisch gesehen der Gruppe der Nachkommen postkolonialer Einwanderung zugeordnet werden konnte oder nicht. In die Fallstudien sind in der Regel nur die Gespräche eingegangen, für die eine solche Zuordnung möglich war. Jedoch wurde vom Kriterium, Kind oder Enkelkind aus einer eingewanderten Familie zu sein, dann abgesehen, wenn das Interview eine spezifische, in anderen Interviews nur diffus zum Ausdruck gebrachte Art und Weise, Zugehörigkeit zu konstruieren, besonders deutlich vor Augen führte. Diesbezüglich stellt die Fallstudie zu den Zugehörigkeitskonstruktionen der Palästinenser insofern eine Ausnahme dar, als sie Einwanderer – Flüchtlinge, die aus dem Libanon in den 1970er und 1980er Jahren nach Berlin gekommen sind – und Nachkommen postkolonialer Einwanderung – Kinder palästinensischer Flüchtlinge, die in Berlin zur Schule gegangen sind – umfasst und einander gegenüberstellt. Sich dem empirischen Feld über Orte in Berlin zu nähern, hat in diesem Fall also dazu geführt, die immigrations- und familienbiografischen Auswahlkriterien in den Hintergrund zu stellen.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Zur näheren Begründung dieses Verzichts vgl. die Beschreibung des gesellschaftlichen und politischen Kontexts der Befragungsgruppe der Palästinenser in Exkurs I, zum gesellschaftlichen und politischen Kontext der Befragungsgruppe der Muslime vgl. Kapitel VII und VIII und zum gesellschaftlichen und politischen Kontext der Befragungsgruppe der Kabylen Exkurs II.

Darüber hinaus hat der gewählte Zugang zu den Untersuchungsgruppen zur Konsequenz, dass die Befragungsgruppen unter sozialstrukturellem Gesichtspunkt uneinheitlich sind. Gleichwohl bilden sogenannte Bildungsaufsteiger, die im Unterschied zu ihren Eltern einen Gymnasialabschluss besitzen, eine Universität oder universitätsähnliche staatliche Bildungseinrichtungen besuchen oder aber Berufsausbildungen mit einem abgeschlossenen Hochschulstudium absolviert haben, die Mehrheit der interviewten Personen. Des Weiteren waren die Befragten deutsche oder französische Staatsbürger oder aber hatten einen Aufenthaltsstatus, der sie bis auf die politischen Rechte mit den Staatsbürgern in Deutschland und Frankreich gleichstellt. Arbeitslose ohne Berufsausbildung, Personen mit gescheiterten Schulkarrieren und prekären aufenthaltsrechtlichem Status finden sich lediglich unter den befragten Palästinensern, die in Berlin zur Schule gegangen sind. Zudem waren diese zum Zeitpunkt der durchgeführten Gespräche im Durchschnitt vier bis fünf Jahre jünger als die befragten Muslime und Kabylen, die zwischen fünfundzwanzig und vierzig Jahre alt waren. Abgesehen von diesen sozialstrukturellen und altersbedingten Unausgewogenheiten, die mit der Immigrationsgeschichte und -motivation der Familien der Befragten zusammenhängen, wurde zudem in Kauf genommen, dass Frauen und Männer nicht in gleicher Anzahl befragt werden konnten. Bis auf die Fallstudie zu den Zugehörigkeitskonstruktionen der Muslime stellen Männer eindeutig die Mehrheit in den Befragungsgruppen dar.

Den drei Fallstudien lag in gleichem Maße und gleicher Weise die Frage zugrunde, auf welche Art und Weise die befragte Person Gemeinschaft imaginiert. Im Vordergrund des empirischen Untersuchungsinteresses stand also die modale Seite sub- und transnationaler Gemeinschaftsimaginationen, nicht aber ihre inhaltliche Orientierung an Islam, kabylicher Sprachkultur oder palästinensischem Nationalismus. Insofern handelt es sich im Folgenden nicht um eine Untersuchung, die das Spezifische muslimischer, kabylicher oder palästinensischer Gemeinschaftsbildung oder die Rolle des Islam, der kabylichen Sprachkultur oder des palästinensischen Nationalismus für die Nachkommen postkolonialer Einwanderung in Deutschland und Frankreich zu verstehen versucht. Islam, kabyliche Sprachkultur und palästinensischer Nationalismus sind hingegen als Beispiele für Inhalte betrachtet worden, die ermöglichen, Zugehörigkeit zu konstruieren und dergestalt handlungs- und kritikorientierende Sinnzusammenhänge herzustellen.

Mit den inhaltlichen Bezügen ihrer Zugehörigkeitskonstruktion wei-

sen die Befragten der drei Fallstudien insgesamt betrachtet über ihre sozialstrukturelle Inklusion in die gesellschaftlichen Beziehungen als Schüler, Studierende, Arbeitnehmer, Sportler, Konsumenten oder auch Sozialleistungsempfänger hinaus. Sie stellen sich dadurch zwangsläufig in ein Spannungsverhältnis zu den nationalen Selbstthematizierungen wie auch zu nationalstaatlichen Strukturen in Deutschland und Frankreich. Zudem stehen die ausgewählten inhaltlichen Dimensionen der untersuchten Zugehörigkeitskonstruktionen für drei unterschiedliche Kategorien gesellschaftspolitischer sowie staatlicher Zuordnungen und Angehörigkeiten – für die Religions-, die Sprach- und die Territoriums-kategorie.

Darüber hinaus beruht die Entscheidung, muslimische, kabyliche und palästinensische und nicht andere religions-, sprach- oder territorialkategoriale Zugehörigkeitskonstruktionen von Nachkommen postkolonialer Einwanderung zu untersuchen, darauf, dass die Befragten sich mit den Inhalten ihrer Gemeinschaftsimaginationen implizit und indirekt aufeinander beziehen, voneinander differenzieren oder gegenseitig vereinnahmen können. Denn als Muslime können sie Umma, die Gemeinschaft der Muslime, auf die theologisch-islamische Bedeutung der arabischen Sprache beziehen, die wiederum in einem politischen Sinn als ein Kernelement des palästinensischen Nationalismus zu betrachten ist und in dieser Hinsicht in den Gemeinschaftsimaginationen der befragten Palästinenser eine zentrale Rolle spielt. Letztere wiederum können ihre Zugehörigkeitskonstruktionen in ein Verhältnis zum Islam stellen und unter Umständen den palästinensischen Nationalismus zu einem Ausdruck der Gemeinschaft der Muslime erklären. Kabyliche Zugehörigkeitskonstruktionen hingegen gründen im Allgemeinen darauf, dass die imaginierte kabyliche Gemeinschaft von arabischer Sprache und Islam abgegrenzt wird.

Vor dem Hintergrund solcher möglichen positiven und negativen Verschränkungen der Inhalte in den imaginierten Gemeinschaften ist der konzeptionelle Ausgangspunkt für die drei Fallstudien, dass eine Person erst durch eine Zugehörigkeitskonstruktion zum Muslim, Palästinenser oder Kabylen wird. Hypothetisch kann sie sich also mal als Muslim, mal als Palästinenser oder mal als Kabyle verstehen. Dies führt Zinedine Zidane als narrative Figur der untersuchten Gemeinschaftserzählungen vor Augen. In der Tat haben die Befragten der drei Fallstudien in Deutschland und Frankreich, unaufgefordert oder auf Nachfragen hin, den Ex-Fußballer in ein Verhältnis zu ihren imaginierten Gemeinschaften gestellt. Dabei wurde Zidane mal zu einem Muslim,

mal zu einem Kabylen und selbst zu einem Palästinenser. Die changierenden inhaltlichen Zuordnungen der Figur Zinedine Zidane in den Gemeinschaftserzählungen bestätigen jedoch nicht nur den Ansatz, Zugehörigkeitskonstruktion unabhängig von ihren Bezügen auf einen spezifischen Inhalt zu konzipieren und zu differenzieren. Sie verweisen auch darauf, dass Zugehörigkeitskonstruktion mehr einschließt als eine bestimmte Gemeinschaftsimagination. Denn als narrative Figur spiegelt Zinedine Zidane Sinnzusammenhänge und normative Orientierungen wider, die die Befragten mit ihren Zugehörigkeitskonstruktionen jenseits von Islam, kabyllischer Sprachkultur und palästinensischem Nationalismus artikulieren. Gerade diese Sinnzusammenhänge und normativen Orientierungen haben im Vordergrund der Analyse des empirischen Materials gestanden. Sie sind, wie ein Blick in Essays und Presseberichterstattung über Zinedine Zidane zeigt, keinesfalls exotisch. Im Gegenteil sind sie in der deutschen und französischen Öffentlichkeit durchaus allgemein geläufig und werden mitunter hoch gepriesen.<sup>10</sup>

Unter den Gesichtspunkten der Frage, wie Zugehörigkeit konstruiert wird, wie solche Konstruktionen strukturiert und normativ orientiert werden, sind Bezüge auf den Islam, die kabyllische Sprachkultur und den palästinensischen Nationalismus nicht nur als Beispiele zu betrachten, sondern relativieren sich auch die Unausgewogenheiten, die die Zusammensetzungen der drei Befragungsgruppen im Hinblick auf sozialstrukturelle Voraussetzungen, Lebensalter und Geschlechterverteilung auszeichnen. In der Tat zielen die Fallstudien nicht darauf, empirisch nachvollziehbar erklären zu können, warum und unter welchen sozialen, biografischen oder rollensozialisatorischen Bedingungen muslimische, kabyllische oder palästinensische Zugehörigkeiten konstruiert werden. Sie haben vielmehr die Funktion, eine empirische Grundlage herzustellen, die ermöglicht, allgemeine Modalitäten der Zugehörigkeitskonstruktion zu sub- und transnational imaginierten Gemeinschaften beschreiben zu können. Doch müssen die drei Fallstudien in ihrem allgemeingesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Kontext betrachtet werden – zumal da, wo, wie im dritten Teil dieser Arbeit, das kritische Potenzial der Zugehörigkeitskonstruktionen im Hinblick auf allgemeingesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse und Bedingungen individueller Autonomie und Gleichbehandlung genauer

---

<sup>10</sup> Für die Figur Zinedine Zidane in deutsch- und französischsprachiger Presseberichterstattung und essayistischer Literatur vgl. Zidane – Variation I.

erfasst wird. Insofern ist den Fallstudien eine Untersuchung der institutionellen Voraussetzungen, mit denen sich Muslime, Kabylen und Palästinenser in ihrer Zugehörigkeitskonstruktion in Deutschland oder Frankreich konfrontiert sehen, an die Seite gestellt worden.

Im Mittelpunkt dieser Kontextuntersuchung stehen zum einen die semantischen Leistungen, die Territoriums-, Religions- und Sprachkategorie für die staatliche Organisation und Bestimmung von Angehörigkeit und Zuordnungen zu sozialen Gruppen in Europa allgemein erbringen, und zum anderen die institutionellen Strukturen sowie Entwicklungen, die mit diesen drei Kategorien in Deutschland und Frankreich verbunden sind. In dieser Hinsicht sind Dokumente der beiden europäischen Instanzen, Europarat und Europäische Union (EU), auf der einen und staats- und verwaltungspolitische Entwicklungen in Deutschland und Frankreich auf der anderen Seite analysiert worden. Die Analyse ist insofern ideologiekritisch ausgerichtet, als sie europäische Dokumente und deutsche wie auch französische staats- und verwaltungspolitische Entwicklungen im Sinne von Rahel Jaeggi daraufhin befragt, welche Selbstverständlichkeiten die europäischen Dokumente und staats- und verwaltungspolitischen Entwicklungen in Deutschland und Frankreich bezüglich des Verständnisses von Territoriums-, Religions- und Sprachkategorie setzen, welche normativen Maßstäbe mit diesen »Selbstverständlichmachungen« etabliert und welche Herrschaftsinteressen damit verfolgt werden.<sup>11</sup>

Die doppelte Perspektive auf europäische Semantiken der Territoriums-, Religions- und Sprachkategorie einerseits und auf die institutionellen Strukturen sowie Entwicklungen deutscher und französischer Immigrations-, Religions- und Sprachpolitik andererseits beruht zunächst auf der Feststellung, dass unter den gegebenen politischen Bedingungen in Europa nationalstaatliche Institutionen nur vor dem Hintergrund europäischer Rechtsverhältnisse und Bedeutungshorizonte adäquat eingeordnet und beurteilt werden können. Denn die Nationalstaaten, die wie Deutschland und Frankreich in den Europarat und die EU eingebunden sind, teilen miteinander bestimmte Aspekte ihres Gewaltmonopols und orientieren zugleich die Ausübung ihrer Souveränität insgesamt an durch Europarat und EU gesetzten politischen Standards. Dies hat jedoch nicht zur Folge, dass deutsche und französische Staats- und Verwaltungspolitik ihr jeweiliges Ziel, nationale Einheit und nationalstaatliche Einheitlichkeit herzustellen, aufgeben. Gerade

---

<sup>11</sup> Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, S. 269–270.

Immigrations-, Religions- und Sprachpolitik zeigen, dass sowohl in Deutschland wie in Frankreich eine zentrale staatspolitische Handlungsrationalität darin besteht, Einheit und Einheitlichkeit herzustellen. Jedoch müssen Staats- und Verwaltungsvertreter aufgrund der postsouveränen Bedingungen europäischer Nationalstaaten unweigerlich ihre immigrations-, religions- und sprachpolitischen Entscheidungen und Handlungen auf europäische Standards beziehen – sei es in positiver, abgrenzender oder unterminierender Weise.<sup>12</sup>

Mit der europäischen und deutsch-französischen Perspektive auf die Kontexte der drei Fallstudien wird des Weiteren davon ausgegangen, dass zwischen europäischen Rechtsverhältnissen, Bedeutungshorizonten und institutionellen Strukturen sowie Entwicklungen in Deutschland und Frankreich Wechselwirkungen bestehen. Diese verbieten nicht nur, Deutschland und Frankreich als ausschließliche und selbstverständliche institutionelle sowie staatliche Rahmungen der Zugehörigkeitskonstruktionen der Muslime, Kabylen und Palästinenser zu betrachten und mit einem »methodologischen Nationalismus« zu verabsolutieren.<sup>13</sup> Sie begründen auch »ein rekursives Konstitutionsverhältnis« im Sinne des organisationssoziologischen Ansatzes von Klaus

---

<sup>12</sup> Für die Bezeichnung »postsouverän« vgl. Bielefeld, »Nation und Weltgesellschaft«.

Verschiedene, vom Neoinstitutionalismus inspirierte Arbeiten haben dieses Beziehungsverhältnis zwischen nationalstaatlicher Politik und europäischen Standards dargelegt (vgl. Meyer u.a., »World Society«, Powell/DiMaggio [Hg.], *The New Institutionalism*). Yasemin N. Soysal hat am Beispiel wohlfahrtsstaatlicher Inklusion von Arbeitsimmigranten in westeuropäischen Staaten gezeigt, wie menschenrechtliche, europäisch garantierte Maßstäbe das Kriterium nationalstaatlicher Angehörigkeit relativieren, und insofern den Begriff von postnationaler Bürgerschaft geprägt (vgl. Soysal, *Limits of Citizenship*; Jacobson, *Rights across Borders*; kritisch dazu Joppke, *Immigration and the Nation-State*; ders., »Staatsbürgerschaft und Migration«). Matthias Koenig wiederum hat am Beispiel der Inkorporation muslimischer Immigranten in Großbritannien, Frankreich und Deutschland erläutert, wie europäische Standards nationalstaatliche Religionspolitik beeinflussen (vgl. Koenig, *Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität*; ders., »Europäisierung von Religionspolitik«). Kerstin Rosenow beschreibt eine Europäisierung der Integrationspolitik (vgl. Rosenow, *Die Europäisierung der Integrationspolitik*). Theresa Wobbe schließlich hat im Hinblick auf die Gleichberechtigung der Geschlechter auf dem Arbeitsmarkt die Wirksamkeit der EU-Normen, die Antidiskriminierungspolitik der Mitgliedsstaaten zu harmonisieren, erläutert (vgl. Wobbe, »Vom nation-building zum market-building«; dies./Biermann, *Von Rom nach Amsterdam*).

<sup>13</sup> Wimmer/Glick Schiller, »Methodological Nationalismus«.

Türk, Thomas Lemke und Michael Bruch. In diesem rekursiven Konstitutionsverhältnis werden europäische Standards ebenso wie deutsche und französische Staats- und Verwaltungspolitik ständig verändert.<sup>14</sup> Insofern beruht die Kontextuntersuchung zu den Fallstudien auf der Konzeption, dass die europäischen Semantiken der Territoriums-, Religions- und Sprachkategorie wie auch die deutsche und französische Immigrations-, Religions- und Sprachpolitik offene Prozesse sind.

Nicht zuletzt greifen die Personen, die sub- und transnationale Zugehörigkeiten in Deutschland und Frankreich konstruieren und dadurch etablierte normative Standards und Herrschaftsverhältnisse hinterfragen, in diese offenen Prozesse ein. Insofern stehen sie den europäischen territorial-, religions- und sprachkategorialen Standards ebenso wie der deutschen und französischen Immigrations-, Religions- und Sprachpolitik in einem Verhältnis gegenüber, das bis zu einem gewissen Grad mit dem Bild eines Fußballmatches erfasst werden kann. Dieses Bild des Fußballmatches aufgreifend, werden abschließend die Ergebnisse der Fallstudien und der Untersuchung ihres allgemeingesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Kontexts in den Rahmen allgemeiner zugehörigkeitssoziologischer Überlegungen gestellt. Darüber hinaus rechtfertigt die Prominenz, die die Figur Zinedine Zidane sowohl unter den Befragten der Fallstudien als auch auf allgemeingesellschaftlicher Ebene besitzt, diese Ergebnisse mithilfe des Fußballspiels Zinedine Zidanes zu illustrieren.

---

<sup>14</sup> Türk/Lemke/Bruch, Organisation in der modernen Gesellschaft.

## Empirie: Zur Methode

Insgesamt sind sechundsiebzig Personen einzeln, zu zweit, zu dritt oder aber in Gruppen befragt worden. In Ausnahmefällen konnte eine Person in zeitlichem Abstand zwei- oder dreimal interviewt werden. Die Interviews sind auf Deutsch oder Französisch geführt worden. In der Regel wurden sie aufgenommen und transkribiert.<sup>1</sup> Wenn eine Gesprächssituation eine Aufnahme des Interviews verhinderte oder die Gesprächspartnerin oder der Gesprächspartner wünschte, das Aufnahmegerät zeitweise auszuschalten, sind im Nachhinein möglichst wortlautgetreu Gesprächsnotizen angefertigt worden.

Dreißig Personen unter den Befragten, dreizehn Frauen und siebzehn Männer, haben sich als Muslime beschrieben. Von diesen dreißig Personen lebten zum Zeitpunkt der Untersuchung fünfzehn in Hamburg und fünfzehn in Paris oder Lyon. Im Rahmen der Fallstudie zu den kabyliischen Zugehörigkeitskonstruktionen sind siebzehn Personen, vier Frauen und dreizehn Männer, in Paris und Lyon befragt worden. Die Befragungsgruppe der Palästinenser umfasste neunundzwanzig Personen, die in Berlin wohnten. Zwölf davon sind insofern als ältere Palästinenser kategorisiert worden, als sie einen maßgeblichen Teil ihrer politischen Sozialisation und ihres Bildungsweges in einem palästinensischen Flüchtlingslager im Libanon vollzogen hatten, bevor sie nach Berlin kamen. Die übrigen sich als Palästinenser bezeichnenden Personen sind ausschließlich in Berlin (oder in Ausnahmefällen in einer anderen Stadt in Deutschland oder aber in Århus in Dänemark) zur Schule gegangen. Sie werden in der Untersuchung als jüngere Palästinenser bezeichnet, was in Kapitel X genauer ausgeführt wird. Drei von diesen Jüngeren sind Frauen. Die Gruppe der sogenannten älteren Palästinenser umfasst ausschließlich Männer.

Die verhältnismäßig hohe Zahl befragter Berliner Palästinenser erklärt sich dadurch, dass für die Fallstudie zu den palästinensischen Zugehörigkeitskonstruktionen stärker auf Interviews in größeren Gruppen zurückgegriffen werden musste als in den anderen Fallstudien. So wurden zum Beispiel fünf Gruppeninterviews in Arabischklassen und

---

<sup>1</sup> Die zitierten Passagen aus den französischsprachigen Interviews hat die Autorin ins Deutsche übersetzt. Dies gilt im Übrigen auch für die Zitate aus der französischsprachigen Literatur, die bisher nicht auf Deutsch erschienen ist.

Tanzkursen, die drei Berliner Vereine samstagnachmittags für Jugendliche anbieten, durchgeführt. Unter den älteren Palästinensern haben einige bevorzugt, zu zweit oder dritt befragt zu werden. In den beiden anderen Untersuchungsgruppen konnten bis auf zwei Ausnahmen in der Fallstudie zu den kabyliischen Zugehörigkeitskonstruktionen Einzelinterviews durchgeführt werden.

Jede Person wurde zunächst gefragt, worin für sie die jeweilig imaginierte Gemeinschaft – die Gemeinschaft der Muslime, Kabylen oder Palästinenser – zum Ausdruck kommt. Je nachdem, wie inhaltlich und mit welchem Sprachduktus auf diese Eingangsfrage geantwortet wurde, wurden dann weitere Fragen nach Momenten und Orten der imaginierten Gemeinschaft, nach ihren Organisationsformen, nach Personen, Kunstwerken (Literatur, Filmen, Musik), die die imaginierte Gemeinschaft verkörpern oder darstellen, und schließlich nach ihren Bezügen zu den gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen in Deutschland, Frankreich oder Europa angeschlossen. Die Interviews durchzuführen hatte zum Ziel, möglichst viele und zugleich vielfältige Aussagen darüber zu erheben, welchen subjektiven Sinn eine Gemeinschafts-Imagination erfüllt. Die Autorin hat daher durch Nachfragen versucht, die Befragten zu Einschätzungen und Bewertungen zu bewegen und dazu anzuhalten, die Beschreibungen des imaginierten Kollektivs und seines allgemeingesellschaftlichen Umfelds auf persönliche Erfahrungen zu beziehen. In dieser Hinsicht hat jedes durchgeführte Gespräch eine eigene Form mit spezifischen Fragen, mit einer selbständigen Gliederung und einem partikularen Verlauf angenommen. Die Interviews sind erst dadurch zu einem empirischen Gesamtkorpus geworden, dass sie in identischer Weise gelesen und ausgewertet worden sind.

Die einzelnen Gespräche in einen Materialkorpus zu überführen, hat darin bestanden, aus jedem Interview die Gemeinschafts- und Alteritätserzählungen herauszuarbeiten. Diesbezüglich wurden die transkribierten Interviews und die Gesprächsnotizen in Textbausteine unterteilt, in denen die Befragten Sinneinheiten bezüglich der imaginierten Gemeinschaft und ihrer Abgrenzung nach außen hergestellt und dergestalt Dinge, Personen, Regeln, Geschichte, Wissen, Ideen und Interessen zu Synthesen geformt hatten. Diese Textbausteine wurden wiederum danach unterschieden, ob sie, inhaltlich gesehen, das imaginierte Kollektiv in einer Binnenperspektive thematisieren und insofern Gemeinschaftserzählung darstellen oder ob sie die Differenz des imaginierten Kollektivs zu anderen Kollektiven zum Gegenstand haben und insofern eine Alteritätserzählung implizieren. Nachfragen und Kom-

mentare der Interviewerin sind ebenso wie nichtnarrative Elemente des Gesprächs (etwa eine Unterbrechung durch einen Telefonanruf) und genauso wie kürzere und längere Erzählphasen als Bausteine der rekonstruierten Gemeinschafts- und Alteritätserzählungen betrachtet worden.

Ausgehend von den Bausteinen der Erzähltexte war es möglich, Einzel- und Gruppeninterviews in der Auswertung in gleicher Weise zu behandeln. Allerdings konnten nicht alle durchgeführten Interviews in gleichem Maße berücksichtigt werden, weil sie zu einem unterschiedlichen Grad Textbausteine von Gemeinschafts- und Alteritätserzählungen enthalten. So sind zum Beispiel Interviews, in denen das imaginierte Kollektiv ohne Bezüge auf persönliche Erfahrungen gewissermaßen in einer Reihung von Sachinformationen sichtbar wird, nicht weiter in die Auswertung der Fallstudien eingegangen.

Nachdem die Gemeinschafts- und Alteritätserzählungen aus dem Interviewmaterial herausgearbeitet worden waren, sind sie nebeneinandergestellt und darauf hin untersucht worden, was sie miteinander verbindet und was sie voneinander unterscheidet. Diese Auswertungsphase hat erlaubt, Strukturelemente und normative Orientierungen der Zugehörigkeitskonstruktionen, die in den Gemeinschafts- und Alteritätserzählungen deutlich werden, zu erkennen und begrifflich zu differenzieren. Zudem hat sie vor Augen geführt, dass sich Personen über ihre Zugehörigkeitskonstruktionen mit verschiedenen Normen, unterschiedlichen Ordnungsvorstellungen und den von ihnen erfahrenen Verhältnissen innerhalb der Gemeinschaft und der allgemeinen Gesellschaft auseinandersetzen. Daher war es sinnvoll, das empirische Material einer weiteren zielgerichteten Lektüre zu unterziehen, um die normative Aktivität, die in den Gemeinschafts- und insbesondere Alteritätserzählungen zum Ausdruck kommt, erfassen zu können. In diesem Zusammenhang bestand die Auswertung darin, die Textbausteine der Erzählungen auf die Religions-, Sprach- und Territoriumssemantiken zu beziehen, die nach den Kontextuntersuchungen der Fallstudien in Deutschland und Frankreich wie auch auf der europäischen Ebene zur Verfügung standen.

Für die Fallstudie zu den Zugehörigkeitskonstruktionen der Muslime wurden muslimische Studentenvereinigungen, Moscheevereine, muslimische Frauengruppen, islamische Fortbildungseinrichtungen und gesellschaftliche Initiativen von Muslimen in Hamburg, Paris und Lyon aufgesucht (etwa eine frankophone Online-Zeitung oder ein Rechtshilfeverein) und vor Ort Personen um ein Gespräch gebeten. Da

eine Reihe der so durchgeführten Gespräche über private Kontakte der Gesprächspartner weitere Interviews ergeben hat, wurden einige Muslime an anderen Orten (Cafés, Büro der Autorin) und insofern unabhängig von Vereinsstrukturen befragt. Hinsichtlich der Zugehörigkeitskonstruktionen der Kabylen wurden Gespräche mit Vertretern einer kabyllischen Studentengewerkschaft an einer Universität im Großraum Paris, mit Vertretern von zwei Pariser kabyllischen Vereinen, mit Teilnehmern von Sprachkursen, die ein kabyllischer Kultur- und Stadtteilverein in Paris anbietet, mit Studenten der Sektion *Études Berbères* (Berberstudien) der universitären Einrichtung Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO) in Paris und mit Mitarbeitern eines Kultur- und Stadtteilvereins in Lyon geführt. In Berlin wiederum wurden palästinensische Stadtteilvereine und Verbände kontaktiert, um mit Personen, die ihrem eigenen Verständnis nach Palästinenser sind, zu sprechen. Zudem ergaben sich mehrere Gespräche im Kontext einer allgemeinen Einrichtung für offene Sozialarbeit in Berlin.

## Vorstellung der zitierten Interviewpartnerinnen und -partner

*Abdel*<sup>2</sup> versteht sich als Palästinenser und geht in Berlin zur Schule. Zum Zeitpunkt des Interviews nimmt er regelmäßig am Training der Tanzgruppe eines palästinensischen Kulturvereins statt.

*Abdelrahni* versteht sich als Muslim und ist langjähriges Mitglied einer französischen Organisation junger Muslime. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet er nach einer Ausbildung als Geschichtslehrer in einem Stadtteilverein in Lyon.

*Abdou* versteht sich als Palästinenser. Er ist in Berlin zur Schule gegangen. Zum Zeitpunkt des Interviews nimmt er an einer berufsvorbereitenden Maßnahme teil und besucht regelmäßig einen palästinensischen Kultur- und Stadtteilverein.

*Ahmed* versteht sich als Palästinenser und arbeitet zum Zeitpunkt des Interviews für die Generaldelegation Palästinas in Berlin.

*Akli* versteht sich als Kabyle. Er ist Gründer und zum Zeitpunkt des Interviews Vorsitzender einer Studentenvereinigung für Berber-Kultur. Er studiert Politikwissenschaft an einer Universität im Großraum Paris.

---

<sup>2</sup> Alle Namen der Interviewten wurden anonymisiert.

*Aksel* versteht sich als Kabyle und ist Mitglied eines berberischen Studentenvereins. Zum Zeitpunkt des Interviews studiert er Erziehungswissenschaft an einer Universität im Großraum Paris.

*Anissa* versteht sich als Muslimin. Sie hat eine Ausbildung als Geschichts- und Geografielehrerin absolviert und sucht eine Arbeit im Privatschulbereich. Zum Zeitpunkt des Interviews lebt sie in Paris.

*Ashour* versteht sich als Kabyle. Er arbeitet als Journalist in Paris.

*Ashraf* versteht sich als Palästinenser. Er ist als Erwachsener nach Berlin gekommen und arbeitet zum Zeitpunkt des Interviews im Rahmen einer Arbeitsbeschaffungsmaßnahme als Computerlehrer in einem Stadtteilverein.

*Assam* versteht sich als Palästinenser. Zum Zeitpunkt des Interviews besucht er einen Arabischkurs in einem palästinensischen Kulturverein und bereitet das Abitur an einer Schule in Berlin vor.

*Aynur* versteht sich als Muslimin und ist zum Zeitpunkt des Interviews Öffentlichkeitsreferentin einer islamischen Frauenvereinigung in Hamburg. Sie besitzt ein abgeschlossenes Studium der Turkologie, Erziehungswissenschaft und Psychologie und denkt darüber nach zu promovieren.

*Bachir* versteht sich als Muslim und nimmt zum Zeitpunkt des Interviews die Funktion des Pressesprechers eines französischen Vereins gegen Islamophobie ein. Er arbeitet als Geschichtslehrer.

*Baya* versteht sich als Kabylin. Zum Zeitpunkt des Interviews studiert sie an der universitären Einrichtung INALCO *Études Berbères* in Paris.

*Damya* versteht sich als Kabylin. Sie hat ein Philosophiestudium abgeschlossen und versucht, Lehrerin zu werden. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet sie als Sekretärin in Paris.

*Fahrettin* versteht sich als Muslim. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet er als Betriebswirt in einer Hamburger Marktforschungsfirma.

*Farouk* versteht sich als Palästinenser. Er ist in Berlin aufgewachsen und hat eine Lehre als Bäcker begonnen, die er abgebrochen hat. Zum Zeitpunkt des Interviews besucht er regelmäßig den Stadtteilladen einer Einrichtung offener Sozialarbeit in Berlin.

*Ferhad* versteht sich als Kabyle und besucht zum Zeitpunkt des Interviews einen Kabylichkurs in einem Kultur- und Stadtteilverein. Er arbeitet als Bankangestellter in Paris.

*Hakki* versteht sich als Muslim. Zum Zeitpunkt des Interviews ist er Student der Betriebswirtschaft und Mitglied der Islamischen Hochschulgemeinde Hamburg.

*Hanan* versteht sich als Palästinenser. Er hat sein Abitur in Berlin gemacht. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet er als Sozialarbeiter in der Jugendarbeit in Berlin.

*Hani* versteht sich als Palästinenser. Er ist in Deutschland geboren und hat Reisekaufmann gelernt. Zum Zeitpunkt des Interviews ist er arbeitslos und engagiert sich in der Hausaufgabenhilfe in einem Berliner Stadtteilverein.

*Hint* versteht sich als Palästinenserin. Sie ist in Berlin aufgewachsen und besucht zum Zeitpunkt des Interviews ein Berliner Gymnasium. Sie nimmt an einem Arabischkurs in einem palästinensischen Kulturverein teil.

*Husam* versteht sich als Palästinenser. Er ist als Kleinkind nach Berlin gekommen und dort zur Schule gegangen. Zum Zeitpunkt des Interviews ist er arbeitslos und besucht regelmäßig das Lokal einer Einrichtung für offene Sozialarbeit in Berlin.

*Idir* versteht sich als Kabyle. Er besucht seit seiner Schulzeit Kabylichkurse in einem Pariser Kultur- und Stadtteilverein, für den er mittlerweile leitende Funktionen erfüllt. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet er als Techniker in einem Elektronikunternehmen und lebt in Paris.

*Ilham* versteht sich als Muslimin. Sie arbeitet in einem Vorort von Paris als Sozialarbeiterin.

*Ipek* versteht sich als Muslimin. Zum Zeitpunkt des Interviews ist sie gerade dabei, ihr Pharmaziestudium abzuschließen. Sie ist Mitglied einer islamischen Frauengemeinschaft in Hamburg.

*Issa* versteht sich als Palästinenser. Er ist als Erwachsener nach Berlin gekommen, hat eine pädagogische Ausbildung abgeschlossen und einen palästinensischen Stadtteil- und Kulturverein gegründet, dessen Vorsitzender er zum Zeitpunkt des Interviews ist.

*Jad* versteht sich als Palästinenser. Zum Zeitpunkt des Interviews macht er eine Ausbildung als Bankkaufmann.

*Khaled* versteht sich als Palästinenser und ist als junger Erwachsener nach Deutschland gekommen. Er hat eine Ausbildung als Chemisch-Technischer Assistent abgeschlossen. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet er im Rahmen einer Arbeitsbeschaffungsmaßnahme als Sprachlehrer in einem palästinensischen Kulturverein in Berlin.

*Khalifa* versteht sich als Kabyle. Zum Zeitpunkt des Interviews nimmt er an einem Kabylichkurs in einem Kultur- und Stadtteilverein in Paris teil und arbeitet als Techniker in einer Mobiltelefonfirma.

*Lakhdar* versteht sich als Muslim. Zum Zeitpunkt des Interviews

studiert er Soziologie in Paris und arbeitet unentgeltlich für eine sich muslimisch nennende Online-Zeitung.

*Larbi* versteht sich als Muslim. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet er für eine Dissertation im Fach Biologie in einem Forschungslabor in Paris.

*Mahmoud* versteht sich als Palästinenser. Er ist in einem palästinensischen Flüchtlingslager im Libanon zur Schule gegangen. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet er in der Rechts- und Sozialberatung eines Berliner Vereins für Flüchtlingshilfe und ist Vorstandsmitglied eines palästinensischen Verbandes.

*Mashhour* versteht sich als Palästinenser und ist als Erwachsener nach Berlin gekommen. Er arbeitet neben seiner Berufstätigkeit unentgeltlich als Sprachlehrer in einem palästinensischen Stadtteilverein.

*Majdi* versteht sich als Palästinenser. Er ist in Berlin zur Schule gegangen und arbeitet zum Zeitpunkt des Interviews als Sozialarbeiter in der Jugendarbeit.

*Mohand* versteht sich als Kabyle. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet er als Sachbearbeiter eines Finanzamts in Paris und besucht einmal in der Woche einen Kabylichkurs in einem Pariser Kultur- und Stadtteilverein.

*Murat* versteht sich als Muslim. Er ist zum Zeitpunkt des Interviews Student der Betriebswirtschaft und Mitglied der Islamischen Hochschulgemeinde Hamburg.

*Nadir* versteht sich als Kabyle, leitet einen kabylichen Kulturverein und ist Mitbetreiber eines Online-Portals, das sich als berberistisch bezeichnet. Er arbeitet als Berufsschullehrer in Paris.

*Nilüfer* versteht sich als Muslimin. Zum Zeitpunkt des Interviews ist sie Mitglied des Frauenausschusses der Schura-Rat der islamischen Gemeinschaften Hamburg e.V. und studiert Sozialpädagogik an einer Hamburger Fachhochschule.

*Oktay* versteht sich als Muslim. Zum Zeitpunkt des Interviews studiert er Jura an der Universität Hamburg und ist Mitglied der Islamischen Hochschulgemeinde Hamburg.

*Ramdan* versteht sich als Kabyle. Zum Zeitpunkt des Interviews ist er Angestellter in einem Unternehmen und nimmt an einem Kabylichkurs in einem Kultur- und Stadtteilverein in Paris teil.

*Rashid* versteht sich als Palästinenser. Er ist in Berlin geboren und hat die Schule mit einem Fachabitur abgeschlossen. Zum Zeitpunkt des Interviews macht er ein Praktikum in einem palästinensischen Kultur- und Stadtteilverein.

*Raski* versteht sich als Kabyle. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet er als Betreuer für Jugendliche in einem kabyliischen Kultur- und Stadtteilverein in Lyon.

*Rifat* versteht sich als Palästinenser und hat in Berlin verschiedene palästinensische Initiativen ins Leben gerufen. Er ist als Erwachsener nach Berlin gekommen und besitzt eine Ausbildung als Sportlehrer. Zum Zeitpunkt des Interviews ist er Vorsitzender und Leiter eines palästinensischen Stadtteil- und Kulturvereins.

*Saadi* versteht sich als Palästinenser und nimmt an einem Arabischkurs in einem Kulturverein teil. Zum Zeitpunkt des Interviews geht er in Berlin zur Schule.

*Samar* versteht sich als Palästinenserin. Sie ist in Berlin aufgewachsen. Zum Zeitpunkt des Interviews besucht sie ein Berliner Gymnasium und nimmt an einem Arabischkurs in einem palästinensischen Kulturverein teil.

*Selda* versteht sich als Muslimin. Sie hat eine Ausbildung in einer islamischen Einrichtung in Deutschland abgeschlossen. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet sie im Büro einer Hamburger Moschee und ist Mitglied einer islamischen Frauengemeinschaft in Hamburg.

*Sissoukou* versteht sich als Muslim und ist Mitbegründer verschiedener gesellschaftspolitischer Initiativen, unter anderem einer sich muslimisch nennenden Online-Zeitung. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet er als Mathematiklehrer in Paris.

*Slimane* versteht sich als Kabyle. Er hat ein Studium an der universitären Einrichtung INALCO im Fach *Études Berbères* abgeschlossen. Zum Zeitpunkt des Interviews ist er Sprachlehrer für Kabylichskurse in einem Kultur- und Stadtteilverein in Paris, engagiert sich in einem Kultur- und Stadtteilverein in einem Vorort von Paris und ist in der Pariser Vertretung einer algerischen Partei tätig.

*Suleiman* versteht sich als Palästinenser und ist als Erwachsener nach Deutschland gekommen. Er arbeitet zum Zeitpunkt des Interviews in einem Stadtteilverein, der Einwanderern aus arabischen Ländern Fortbildungen anbietet.

*Tafina* versteht sich als Kabylin. Zum Zeitpunkt des Interviews studiert sie an der universitären Einrichtung INALCO *Études Berbères* in Paris.

*Touria* versteht sich als Muslimin. Zum Zeitpunkt des Interviews ist sie Studentin der Kommunikationswissenschaften an einer Pariser Universität und arbeitet unentgeltlich für eine sich muslimisch nennende Online-Zeitung.

*Ugur* versteht sich als Muslim. Er studiert zum Zeitpunkt des Interviews Betriebswirtschaft und engagiert sich in verschiedenen muslimischen Vereinen, unter anderem in der Islamischen Hochschulgemeinde Hamburg.

*Yanis* versteht sich als Kabyle und engagiert sich in einer europäischen Organisation für Jugendaustausch. Er hat ein wirtschaftswissenschaftliches Studium abgeschlossen. Zum Zeitpunkt des Interviews studiert er neben seiner beruflichen Tätigkeit als Kaufmann an der universitären Einrichtung INALCO *Études Berbères* in Paris.

*Yasemin* versteht sich als Muslimin. Sie studiert zum Zeitpunkt des Interviews Anglistik, Erziehungs- und Islamwissenschaft an der Universität Hamburg. Sie ist Mitglied einer islamischen Frauengemeinschaft in Hamburg.

*Yassir* versteht sich als Palästinenser. Er ist als Siebenjähriger mit seinen Eltern nach Berlin gekommen. Zum Zeitpunkt des Interviews ist er arbeitslos und besucht regelmäßig das Lokal einer Einrichtung für offene Sozialarbeit in Berlin.

*Yussuf* versteht sich als Muslim und nimmt eine leitende Funktion in der Islamischen Hochschulgemeinde Hamburg ein. Zum Zeitpunkt des Interviews studiert er Soziologie an der Universität Hamburg.

# I Gemeinschaftserzählungen

Gemeinschaft zu erzählen heißt, Bindungen, Gemeinsamkeiten oder auch Einverständnis thematisch zu entfalten. Die befragten Muslime, Kabylen und Palästinenser bringen diese Grundthemen in ihren Gemeinschaftserzählungen zum Ausdruck, indem sie sich auf Orte und Momente, auf Vergangenheit und Zukunft beziehen. Insofern geben die aufgerufenen Raum- und Zeitkategorien den Gemeinschaftserzählungen eine Gestalt, die ihrerseits wieder auf die Vorstellungen von Raum und Zeit zurückwirkt. Vor diesem Hintergrund werden die untersuchten Gemeinschaftserzählungen als Konstruktionen subjektiver Wirklichkeiten betrachtet.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Berger/Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Im Rahmen solcher Konstruktionen subjektiver Wirklichkeit sind Raum und Zeit als Orientierungsmittel zu verstehen, in denen sich soziale Institutionen widerspiegeln, und zugleich der subjektive Umgang einer Person mit sozialen Institutionen zum Ausdruck kommt (vgl. Elias, Über die Zeit, S. XVIII, XXVI). Zeitkategorien bezeichnen Norbert Elias zufolge ein »In-Beziehung-Setzen« von Positionen oder Abschnitten zweier oder mehrerer kontinuierlich bewegter Geschehensabläufe« (ebenda, S. XVII). Sie verweisen insofern darauf, dass Wahrnehmungen verarbeitet werden (vgl. ebenda, S. XVIII). Laut Michel de Certeau übersetzen Raumkategorien und Ortsbestimmungen »die Ordnung (egal, welcher Art), nach der Elemente in Koexistenzbeziehungen aufgeteilt werden« (de Certeau, Kunst des Handelns, S. 217–218). In dieser Hinsicht beschreiben sie nach de Certeau Richtungen und Bewegungen. »Ein Raum entsteht, wenn man Richtungsvektoren, Geschwindigkeitsgrößen und die Variabilität der Zeit in Verbindung bringt. Ein Raum ist ein Geflecht von beweglichen Elementen« (ebenda, S. 218). Ausgehend davon, ermöglichen raumbezogene Semantiken Selbstbeschreibung, denn sie nehmen, wie wiederum Marc Redepenning erläutert, die Funktion ein, »Integration zu präntendieren, indem Übersichtlichkeit und die mit ihr einhergehende Harmonie betont werden« (Redepenning, »Eine selbst erzeugte Überraschung«, S. 331). Vgl. für die räumlichen Bezüge des Handelns auch Werlen, »Körper, Raum und mediale Repräsentation«.

## Raum und Zeit: Bindungen erkennen und zur Geltung bringen

Orte machen den Befragten zufolge Gemeinsamkeiten, Bindungen und Einverständnisse sicht- und fühlbar. Touria zum Beispiel erklärt, »dass man sich nicht zwangsläufig erkennt, wenn man sich auf der Straße begegnet, aber«, betont sie, »man erkennt sich in Bezug auf die Orte, die man aufsucht. [...] Es gibt [zum Beispiel] Konferenzen, [...] [etwa] von Tariq Ramadan, der einen Vortrag hält, oder sein Bruder [...] So begegnen sich die Leute: die muslimischen Pfadfinder und andere. [Sie] begegnen sich immer wieder. Es ist häufig so, [dass] man immer wieder dieselben Personen [trifft]. Selbst wenn man sich seit zwei Jahren nicht gesehen hat. [...] Man begegnet sich an diesem [oder jenem] Ort, und man erkennt sich wieder.«<sup>2</sup>

Bestimmte Orte aufzusuchen, führt demnach dazu, sich gegenseitig als zugehörig zur imaginierten Gemeinschaft zu erkennen, obwohl man im Alltag und beruflich nichts miteinander gemein hat und unter Umständen unterschiedliche Standpunkte vertritt. »Zum Beispiel Bourget«, fährt Touria fort, »das hat mich erstaunt. In der Tat sind dort alle unter einem Dach versammelt. Ich habe keine irgendwie geartete Spannung zwischen der Schwester ohne Kopftuch und dem Bruder mit Bart und in *Quamise* [weißes langes Hemd, NT] empfinden können. Sie haben sich getroffen, und das war alles. Letztendlich bin ich nicht sicher, ob man danach auch miteinander diskutieren

---

<sup>2</sup> Tariq Ramadan ist ein in Genf geborener Islamwissenschaftler und Publizist (vgl. u. a. Ramadan, *Western Muslims*; ders., »Les évolutions de la pensée musulmane contemporaine«; ders., *Les musulmans dans la laïcité*). sein Großvater, Hassan al-Banna, war der Begründer der ägyptischen Muslimbruderschaft. Ramadan gehört heute zu den populärsten muslimischen Intellektuellen in Europa und kann mit Ludwig Ammann als konservativer Reformier eingeordnet werden (vgl. Ammann, »Tariq Ramadan«). In Frankreich veranstaltet er regelmäßig Konferenzen, die sich unter Muslimen einer großen Beliebtheit erfreuen. Seine Veröffentlichungen und öffentlichen Kommentare sind jedoch in der französischen Öffentlichkeit umstritten (vgl. Mohsen-Finan, »L'ascension d'un musulman européen«).

Es ist nicht klar, von welchem Bruder Touria spricht. Möglicherweise handelt es sich um Hani Ramadan, der eine eher fundamentalistische Interpretation des Islam vertritt und von dessen Positionen sich Tariq Ramadan wiederholt distanziert hat.

wird. Aber [...] ich glaube, dass sich das alles im Laufe der Zeit entspannen wird.«<sup>3</sup>

Sich »unter einem Dach« zusammenzufinden, kann auch dadurch zustande kommen, dass man für denselben Film ein Kino aufsucht. Damya zum Beispiel erzählt: »Manchmal kommen Filme ins Kino, die eigentlich für die kabyliche Gemeinschaft gemacht sind und von ihr gesehen werden. Insbesondere zwei Filme sind gezeigt worden: *La Colline Oubliée* und *Macahu*. Ich habe beide gesehen und gehe einmal im Jahr ins Kino. Natürlich habe ich diese beiden Filme gesehen. Was meine Großmutter angeht, sie geht ungefähr [...] alle siebzig Jahre einmal ins Kino. Und sie hat [auch] diese beiden Filme gesehen.« Der Kinobesuch für einen bestimmten Film bietet hier die Gelegenheit, einer kabylichen Verbundenheit jenseits von Generationsunterschieden Ausdruck zu verleihen. Dafür müssen Damya und ihre Großmutter nicht dasselbe Kino zur selben Zeit aufsuchen. Entscheidend ist vielmehr, dass sowohl die Generation, die – wie Damyas über siebzigjährige Großmutter – den Originalton der Filme versteht und sich in deren Plots und Helden wiedererkennt, als auch die Generation, die – wie Damya selbst – aufgrund ihrer Schwierigkeiten mit der kabylichen Sprache die französischen Untertitel braucht und in den Filmen eine ferne, mitunter exotische Lebenswelt betrachtet, mit ihrem Kinobesuch kabyliche Gemeinschaft imaginieren.<sup>4</sup>

Neutrale Orte – wie ein Messegelände oder ein Kinosaal – erhalten ihre Bedeutung für die Gemeinschaftsimagination unter anderem durch die Menge der Personen, die mit der gleichen Absicht dieselben Orte

---

<sup>3</sup> »Bourget« bezeichnet das jährliche, von der Union des Organisations Islamiques de France (UOIF) organisierte Treffen muslimischer Vereine Frankreichs auf dem Messegelände des nördlichen Pariser Vororts Bourget. Ähnlich wie auf einem Kirchentag, werden dort Vorträge und Diskussionen mit geladenen Gästen (z.B. islamischen Intellektuellen, französischen Politikern etc.) zu bestimmten Themen veranstaltet, einzelne soziale und gesellschaftliche Initiativen (z.B. der *Sécours Islamique*) vorgestellt und islamische Ware (z.B. Bücher, Kleidung, CDs) angeboten (vgl. Bamba, Amara, Bourse et Foi s'entremêlent au Bourget, [http://www.saphirnews.com/Bourse-et-Foi-s-entremelent-au-Bourget\\_a378.html](http://www.saphirnews.com/Bourse-et-Foi-s-entremelent-au-Bourget_a378.html) [19. 1. 07]).

<sup>4</sup> *La Colline Oubliée* von Abderrahmane Bouguermouh, eine französisch-algerische Produktion von 1996, ist eine filmische, ausschließlich in kabylicher Sprache gehaltene Inszenierung des gleichnamigen, in französischer Sprache verfassten Romans von Mouloud Mammeri. *Macahu*, ein Film von Belqacem Hadjadj aus dem Jahr 1995, ist ebenfalls in Kabylich. *Macahu* (eigentlich *tamacahut*) lautet auf Kabylich die traditionelle Einleitungsformel einer Erzählung.

aufsuchen. »Wenn man dann in so einer Halle wirklich mit Hunderten oder vielleicht Tausenden [zusammen ist]«, berichtet Ipek über ihren Besuch einer Koranrezitationsveranstaltung, »[hat man] das Gefühl, [Umma spüren zu können]: einfach unter Gleichgesinnten oder Gleichdenkenden [...], also [unter] vielen Menschen [zu sein], die das gleiche Ziel und [die] Absicht [haben], einfach diese schöne Koranrezitation zu hören, einfach Gottes Segen zu kriegen.«<sup>5</sup> Eine ganze Stadt kann einem Gemeinschaftsgefühl Gestalt geben, wie Ashours Beschreibung von Paris deutlich macht: »Paris ist die größte kabyliche Stadt der Welt. Es ist nicht Algier oder ein Ort in der Kleinen oder Großen Kabylei. Es ist Paris. Deswegen will ich hier leben. Hier ist die Menschenmasse, und ich brauche das Gefühl, mit der großen Menge in Berührung zu stehen.« Yanis wiederum reicht schon ein von Kabylen geführtes Kaffeehaus in Paris aus, um Gemeinsamkeiten und Bindungen zu imaginieren: »[In solchen Cafés] ist es selbstverständlich, dass man Kabylich spricht, dass es mehr Kabylen als andere Nationalitäten gibt. [...] So bekomme ich ein Ohr [für die Sprache], ja fange einige Worte auf ... [Ich gehe aber nicht unbedingt dorthin], um zu lernen, es ist für mich [ein Ort], um Ideen auszutauschen, um das Kabyliche zu fühlen.«<sup>6</sup>

Orte erzählen nicht nur von außeralltäglichen Momenten imaginierter Gemeinschaft, sondern stellen auch deren Beständigkeit und Alltäglichkeit unter Beweis. Larbi zum Beispiel berichtet von einem Moscheeführer für die Pariser Region. Dieser »ist einfach für Leute gemacht, die arbeiten, die als Lieferanten an einem bestimmten Ort sind und wissen, dass Gebetszeit ist. Sie [...] gehen dann an diesem Ort [in die Moschee] und lernen neue Leute kennen. So entstehen Bindungen, also ich meine brüderliche Bindungen.« Larbi erklärt des Weiteren, dass es eine »Art Hauptquartier« braucht, um Gemeinschaft auf Dauer herzustellen und über außeralltägliche Ereignisse (Filmvorstellungen oder Großveranstaltungen) hinaus zu sichern. Ein solches Hauptquartier sei für die Muslime die Moschee: »Im Großen und Ganzen handelt es sich um ein Haus, wo Menschen sich treffen, sich mit einem gemeinsamen Ziel zusammenfinden, sei es nun zum Gebet, um über Gott zu sprechen oder aber um Fragen zu stellen.« Den Gemeinschaftserzählungen der inter-

---

<sup>5</sup> Umma bedeutet die Gemeinschaft der Muslime.

<sup>6</sup> Es gibt nur Schätzungen zur Anzahl der Kabylen in der Pariser Region. Letztere gilt jedoch neben den nördlichen ehemaligen Industriegebieten und dem Raum um Lyon und Marseille als die Region in Frankreich mit der größten Anzahl von in der Kabylei geborenen Personen oder kabylophonen Familien (vgl. Exkurs II).

viewten Palästinenser zufolge stellen palästinensische Kultur- und Stadtteilvereine in Berlin vergleichbare »Hauptquartiere« dar, die die Gemeinschaftsimagination verstetigen. »Hier können wir unsere Kinder in unserer Identität festhalten«, erklärt Khaled. Für Raski wiederum ist ein kabyllischer Stadtteilverein in Lyon der Ort, an dem »Schönheit« und »Reichtum« der kabyllischen Kultur miteinander geteilt werden und beständig bleiben. Aus diesem Grund habe man in dem Vereinslokal eine Agentur eingerichtet, die kabyllische Künstler vermittelt und für sie Verträge mit anerkannten Kultureinrichtungen in Frankreich aushandelt.

Der Ort, der Verbundenheit »unter einem Dach« entstehen lässt, ist immer auch ein Moment der Gemeinschaftsimagination. So verbindet, wie Khaled erzählt, der Saal, in dem eine Berliner Volkstanzgruppe den Tod des zwölfjährigen Palästinensers Muhammad Durra an einem israelischen Checkpoint choreografisch vorführt, für die Dauer der Veranstaltung Tänzer und Zuschauer mit den Palästinensern in Israel, den besetzten und autonomen Gebieten. »Die Kinder [der Tanzgruppe, NT] haben sich so gefühlt, als ob sie beim Geschehen anwesend waren. [...] Sogar das gesamte Publikum hat geweint, als sie das gespielt haben.« Der Moment der Aufführung holt hier das Ereignis aus der Vergangenheit von einem fernen Ort in den Veranstaltungsraum hinein und ermöglicht den Anwesenden, in die palästinensische Gemeinschaft gewissermaßen einzutauchen. Für Hani wiederum geben Hochzeitsfeste von Verwandten und Bekannten die Gelegenheit, Teil der imaginierten Gemeinschaft zu werden, denn in seinen Augen »lebt« die palästinensische Gemeinschaft in den Momenten, »wenn die ganze Familie zusammensitzt und die [älteren Menschen] erzählen. Meine Tanten und Onkel zum Beispiel, wenn die zusammensitzen, dann erzählen [sie] von Palästina, wenn ich [...] zuhöre und nachfrage. Geschichten von der Familie – [ich liebe das].« Andere erfahren imaginierte Bindungen anlässlich von Kulturfesten, Lesungen oder Konzertabenden, manche wiederum bei öffentlichen Kundgebungen. Saadi nennt zum Beispiel »Demos« einen palästinensischen Gemeinschaftsmoment. Er sei deswegen zu der Protestkundgebung gegen das französische Kopftuchverbot am 17. Januar 2004 in Berlin gegangen.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Die im Raum Straßburg verankerte populistische Partei *Parti des Musulmans de France* (PMF) und ihr Begründer Mohamed Latrèche erklärten den 17. Januar 2004 zum weltweiten Widerstandstag gegen die Kopftuchverbotsanstrengungen des französischen Gesetzgebers. (Das Gesetz zum Verbot religiöser Zeichen

Jährliche Feste, Treffen oder jährliches Gedenken – wie zum Beispiel Konzerte, Theateraufführungen, Volkstanzpräsentationen und Konferenzen am 20. April zum Jahrestag des Berberfrühlings, am 30. März zum Tag des Bodens der Palästinenser oder im April/Mai jedes Jahres das Treffen muslimischer Vereine auf dem Messegelände des Pariser Vororts Bourget – sind zentrale Elemente in den untersuchten Gemeinschaftserzählungen. Auch Sprachkurse oder Seminare werden von vielen Befragten im Hinblick darauf beschrieben, dass sie die imaginierten Bindungen verstetigen und zukunftsbeständig machen. Ferhad zum Beispiel nimmt an einem Kabylichkurs in einem Stadt- und Kulturverein nicht nur teil, weil er schlecht Kabylich spricht, sondern auch, weil er sich durch den Sprachkurs eine größere Einheit und einen stärkeren Einfluss der kabylichen Gemeinschaft erhofft. »Ich habe Schwierigkeiten [kabylich] zu sprechen, weil ich immer in Frankreich gelebt habe. [...] Hier lerne ich die Grammatik. [...] [Kabylich] ist wie Hebräisch. Früher hat man [Hebräisch] zu einer toten Sprache erklärt. Aber wie Sie sehen können, Hebräisch ist nicht tot, es ist sogar sehr lebendig. Das sind Leute, die die Welt führen. Also das heißt, die Kabylen sind meines Erachtens in derselben Lage. Sie sind auch eine Diaspora. [...] Es gibt überall Berber. Ich hoffe, dass es eines Tages eine große Vereinigung der Berber geben wird.« Nicht alle projizieren in eine Sprachkurs- oder Seminarteilnahme so ehrgeizige Vorstellungen wie die, die aus Ferhads Sätzen sprechen. Viele betonen die Freundschaften, die aus solchen regelmäßigen Veranstaltungen hervorgehen. Touria beispielsweise hat am Centre d'Études et de Recherches sur l'Islam (CERSI)

---

in staatlichen Schulen Frankreichs ist dennoch am 15. März 2004 verabschiedet worden, vgl. Kap. VII, Kap. VIII.) Andere muslimische Gruppierungen haben diesen Aufruf unterstützt, um den Protest nicht den radikalen, demagogischen und von Verschwörungstheorien gekennzeichneten Strömungen in der islamischen Vereinslandschaft Frankreichs zu überlassen (vgl. Fregosi, »La position des acteurs islamiques«, S. 62). Ungeachtet der innerfranzösischen Auseinandersetzungen um die Protestkundgebung, kam es u.a. auch in Berlin zu einer Demonstration gegen das sogenannte Kopftuchverbot.

Zum Hintergrund der von Khaled erwähnten Volkstanzaufführung ist anzumerken, dass in den ersten Monaten der sogenannten Zweiten Intifada im November 2002 vor laufenden Kameras ein Zwölfjähriger namens Muhammad Durra erschossen wurde, als er sich bei einer israelischen Sicherheitskontrolle neben seinen Vater hockte. Es ist bisher nicht geklärt, woher die Schüsse kamen. Die schockierenden Bilder vom Tod des Jungen sind über die internationalen Presseagenturen weltweit verbreitet worden. Sie besitzen heute einen festen Platz im »Bilderkrieg«, den sich israelische und palästinensische Gruppierungen im Kontext der gewalttätigen Auseinandersetzungen im Nahen Osten liefern.

von einer Skireise erfahren, die einige Teilnehmer ihres Kurses planten, und ist mitgefahren. »Dadurch sind Bindungen entstanden.« Diese Reise wurde zum Ausgangspunkt für einen informellen, einmal im Monat zusammenkommenden Reflexionskreis. Im Rahmen dieser Runde empfindet Touria am tiefsten ihre Verbundenheit mit den Muslimen: »Es ist informell [...]. Wir sind einfach unter uns, unter Freunden. Wir kennen uns seit langem und reden miteinander. Dann entscheidet einer, eine bestimmte Koransure zu thematisieren. Er erklärt, was er verstanden hat, was er denkt, welche Botschaft darin offenbart worden ist. Ein anderer macht zum Beispiel ein kleines Referat über die Wegbegleiter des Propheten oder über einen Teil seines Lebens. Also wir versuchen, uns auszutauschen. [...] Jeder bringt Getränke oder sonst etwas mit, und dann tauschen wir uns aus. [...] Die Tatsache, miteinander zu reden, tut gut. Das hilft.« Momente, die »zusammenschweißen«, wie Touria sagt, finden durch Ritualisierungen eine Verstetigung und Regelmäßigkeit und können dadurch »eine Art [...] gemeinsame Subjektivität« hervorbringen, wie wiederum Lakhdar erklärt.<sup>8</sup>

Die ritualisierten Bezüge auf Raum- und Zeitkategorien in den Gemeinschaftserzählungen verweisen zum Teil auf innergemeinschaftliche Institutionen und ihre Rolle, Gemeinschaft zu verstetigen und zu festigen. Imaginierte Gemeinschaft über Orte und Momente wiedererkennend, rekurrieren insbesondere die Muslime auf solche Gemeinschaftsinstitutionen – auf die Moschee, das kollektive Gebet, den

---

<sup>8</sup> Danièle Hervieu-Léger definiert das Ritual als eine »symbolische Produktion der Kontinuität des Sozialen (Hervieu-Léger, »Rites politiques et religieux«, S. 18), während Hans-Georg Soeffner das Ritual als eine »Aktionsform des Symbols« beschreibt und als Repräsentant überhöhter oder als heilig dargestellter Ordnung versteht (Soeffner, »Wissenssoziologie«, S. 67). Beide unterstreichen die gesteigerte Bedeutung von Ritualen in pluralistischen Gesellschaften, in denen kollektive Identifikationen nicht mehr mittels umfassender Transzendenzvorstellungen stabilisiert werden können und symbolische Selbstdarstellungen sozialer Gruppen miteinander konkurrieren (vgl. auch Hitzler, »Individualisierte Wissensvorräte«).

Das von Touria frequentierte CERSI ist eine von den großen französischen Förderationen unabhängige islamische Bildungseinrichtung in St. Denis (vgl. Jouili, *Devenir pieuse*). Laut John S. Bowens Studien über die islamische Ideenlandschaft in Frankreich gehört sein Direktor, Hichem Al Arafa, wie die Moscheerektoren Larbi Kechat (Paris) und Tariq Oubrou (Bordeaux), der Publizist Tariq Ramadan oder der Direktor des UOIF-nahen *Institut Européen de Sciences Humaines des Études* (IESHE), Ahmed Jaballah, zu den »muslimischen öffentlichen Intellektuellen« Frankreichs (vgl. Bowen, »Pluralism and Normativity«, im Hinblick auf Tariq Oubrou vgl. auch Babès/Oubrou, *La loi d'Allah*).

Ramadan, die *Zakat* und das Opferritual *Aid al-kabir*, denn diese islamischen Gemeinschaftsinstitutionen halten imaginierte Verbundenheit und imaginiertes Einverständnis präsent und ständig abrufbar, sie legen die Grundlage dafür, wie Ipek es ausdrückt, sich unter »Gleichgesinnten« zu befinden. Folgt man den Erzählungen der jüngeren Palästinenser, die in Berlin aufgewachsen sind, dann garantieren islamische Institutionen, insbesondere Feste zum Opferritual und zum Ende der Fastenzeit des Ramadan (*Aid al-fitr*), ebenfalls die Kontinuität der imaginierten palästinensischen Gemeinschaft in Berlin. In den Gemeinschaftserzählungen der älteren Palästinenser hingegen, die einen entscheidenden Teil ihrer politischen Sozialisation und ihres Bildungswegs in einem palästinensischen Flüchtlingslager erfahren haben, stellen politische Gedenktage des palästinensischen Nationalismus (Tag des Bodens, Tag der Revolution, Tag der Gründung der Fatah etc.) zentrale innergemeinschaftliche Institutionen dar. Für die befragten Kabylen wiederum nimmt das jährliche Gedenken an den sogenannten *Printemps Berbère* (Berber-Frühling), eine Protestwelle gegen die algerische Regierungspolitik im März 1980, die Funktion einer Gemeinschaftsinstitution ein, mit der vor allem die politischen Ideen der kabyllischen Berberbewegung präsent gehalten werden. Einige Befragte erwähnen darüber hinaus *Yennayer*, das Neujahrsfest der Berber am 13. Januar, das, folgt man ihren Erzählungen, die sprachkulturelle und weniger die politische Verbundenheit symbolisiert.<sup>9</sup>

In der Lektüre der untersuchten Gemeinschaftserzählungen sticht gleichwohl hervor, dass nichtinstitutionalisierte Orte und Momente, de-

---

<sup>9</sup> Zum Berber-Frühling vgl. Exkurs II. Das Neujahrsfest der Berber ist Ausdruck für eine an die Jahreszeiten und den Ackerbau gebundene Zeitaufteilung. Entscheidend ist also nicht das Zählen der Jahre, sondern die horizontale Bestimmung der saisonalen Perioden. Hinweise auf Jahreszahlen findet man erst seit Ende der 1960er Jahre, seitdem man das Neujahrsfest auf die Gründung der 22. Pharaonendynastie, auf Scheschonq I., bezieht. Das Jahr 2009 ist demnach das Jahr 2959.

Das Gebet, der Ramadan und die *Zakat* (Zehntsteuer oder verpflichtende Almosenabgabe) gehören zu den fünf Grundprinzipien des Islam. Sie besitzen klare zeitliche Zuordnungen und strukturieren für einen Muslim insofern Tages- und Jahresablauf. Ihre Bedeutung in der islamischen Tradition und Lehre geht selbstverständlich über die Stabilitätssicherung der Gemeinschaft hinaus und schließt den Bezug auf Gott und Jenseitsvorstellungen ein. Das Gebet zum Beispiel kann, wie Jeanette Jouili verdeutlicht, darauf abzielen, für sich Frömmigkeit zu erarbeiten. Es wird ein individuelles Mittel zur »Selbstreform«, mit der laut Jouili Musliminnen anstreben, die Umma zu perfektionieren (Jouili, *Devenir pieuse*).

ren Autorität und Legitimität auf persönlichen Beziehungen der Befragten oder ihren Affinitäten zu bestimmten Organisationen beruhen, vorrangig für die Befragten sind, um imaginierte Gemeinsamkeiten, Bindungen und Einverständnisse identifizieren zu können. Gerade die befragten Muslime machen unorthodoxe Großveranstaltungen, Sommerakademien, Konferenzen, Konzerte oder informelle Reflexionskreise unter Freunden zu zentralen Elementen ihrer Gemeinschaftserzählungen, obwohl sie im Vergleich zu den befragten Kabylen und Palästinensern auf eine hochgradig institutionalisierte Ordnung von Zeit und Raum zurückgreifen können. Für manche Befragte nehmen nichtinstitutionalisierte Orte und Momente der Verbundenheit eine derartig herausragende Stellung ein, dass das kollektive Gebet, der Ramadan, das Opferfest oder die Pilgerreise in der Erzählung zu Nebenthemen werden oder gar ganz aus ihr verschwinden. Yasemin zum Beispiel erwähnt zwar im Laufe des Gespräches das Gebet in der Moschee. Dennoch kommt für sie Umma, die Gemeinschaft der Muslime, vor allem in Veranstaltungen, Konzerten und Schulungen zum Ausdruck, die keine Institutionen des Islam sind. Vor unserem Gespräch war sie »auf einem Camp, [...] einer Veranstaltung in der Nähe von Frankfurt. [Da] haben viele Muslime mitgemacht. Die [Muslimische Jugend hat das organisiert]. [...] Es gab viele Vorträge und viele [Konzerte]. Es war ein schönes Programm. Vieles wurde gemacht, und man [hat] sich kennengelernt. Ich hab zum Beispiel erlebt, wie sie [auf mich] zukamen. Wir kannten uns zwar nicht, aber: ›Schwester, wie geht's dir denn? Salam Alaikum.« [Da] habe ich das so richtig gespürt, dass [...] diese Umma, also diese Gemeinsamkeiten, die uns verbinden, wirklich einen hohen Stellenwert haben. [...] Da hab ich das richtig gespürt.« Khalifa wiederum versucht, alle Konzerte des kabyllischen Sängers Idir in Paris zu besuchen. Die Stimmung während dieser Veranstaltungen vermittele ihm das, was an der kabyllischen Gemeinschaft gut sei. Am jährlichen Kulturfest, das einer der größten kabyllischen Vereine in Paris zum Gedenken an den Berberfrühling organisiert und als feste Bezugsgröße für die kabyllische Gemeinschaftsimagination in Frankreich etabliert hat, nähme er hingegen nur teil, um seine Mutter zu begleiten.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Die von Yasemin erwähnte Muslimische Jugend in Deutschland (MJD) veranstaltet Fortbildungen und Freizeiten für Muslime zwischen 13 und 30 Jahren. Sie organisiert Dialogprojekte mit katholischen, evangelischen und jüdischen Jugendverbänden beziehungsweise nimmt an interreligiösen Initiativen teil. Sie ist 2002 von der damaligen Bundesjugendministerin und dem Vorsitzenden des Bundesjugendrings mit dem Heinz-Westphal-Preis ausgezeichnet

Raum- und Zeitkategorien geben den imaginierten Gemeinsamkeiten, Bindungen und Einverständnissen in den Gemeinschaftserzählungen nicht nur Form und Gestalt, zugleich erhalten diese wiederum durch die Erzählungen eine spezifische Form und Gestalt. Die Gemeinschaftsimaginationen wirken also auch auf die Anschauungen von Raum und Zeit zurück. Sie prägen die Wahrnehmung von Örtlichkeiten, Ereignissen und Gelegenheiten und legen insofern bestimmte Sinnzuschreibungen für Orte, Regionen, Gebiete, Zeitpunkte und das Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nahe. Dies wird besonders deutlich an den Raumvorstellungen, die in den Erzählungen der befragten Palästinenser zum Ausdruck kommen. »Jeder, der Palästinenser ist, egal, wie seine geschäftliche [wirtschaftliche, NT] Situation [ist], ob gut oder schlecht«, erklärt Khaled, der in einem libanesischen Flüchtlingslager aufgewachsen ist, »er träumt von einem Land, seinem Land, seiner Heimat. [Es] ist egal, ob man eine andere Staatsangehörigkeit bekommt, man hat Sehnsucht nach diesem Land.« Khaleds Sätze spiegeln eine unter den befragten Palästinensern geradezu einhellige Raumvorstellung wider, die auf Nationalstaaten oder Völker bezogen ist und in einem als Staat oder Heimat konzipierten Palästina ihren Fluchtpunkt hat. Unter den jüngeren Palästinensern sind Kettenanhänger, die territoriale Konturen Palästinas nachzeichnen, oder Abbildungen der palästinensischen Flagge, die den Anspruch und die Aspiration auf nationalstaatliche Souveränität zum Ausdruck bringen, beliebt und verbreitet. »Also so sah das Land aus, auf das sich jetzt alle drängen«, erzählt Farouk und zeigt auf das Schmuckstück, das er um den Hals trägt. Auf die Nachfrage, ob ein Ägypter in Berlin eine solche Kette ebenfalls anlegen würde, fährt Farouk fort: »Das heißt: Das ist mein Land. Das steht für mein Land, so wurde mein Land aufgezeichnet. Warum sollte ich das nicht als Anhänger tragen, auch wenn die Juden [sozusagen] das ganze Land wegnehmen, sozusagen. Das ist der Beweis, dass das auch unser Land war. In unseren Herzen [...] lebt das noch.«

Demgegenüber beruhen die Raumbilder, die die befragten Kabylen in ihren Gemeinschaftserzählungen zum Ausdruck bringen, vor allem auf naturmorphologischen Beschreibungen. Akli, der im Frühling 2001 zum Jahrestag des Berberfrühlings in die Kabylei gefahren ist, glaubt, »wenn man die Kabylei im Frühling gesehen hat, dann kann man dort-

---

worden. Theologisch orientiert sich die MJD am Europäischen Fatwa- und Forschungsrat (European Council for Fatwa and Research), das heißt an einer eher konservativen und orthodoxen islamischen Richtung.

hin nur immer zurückwollen. [...] Es ist alles grün, nicht zu heiß, es gibt Wasser, und du erlebst [die Leute] in ihrer alltäglichen Umgebung.« Sprache, Klima, Lebensstil, Geografie, Natur und Kulturleistungen bilden für Akli ein räumliches Ganzes, das – verkörpert in der Kabylei – die Partikularität der kabyllischen Gemeinschaft beweist. »Denn trotz allem, wenn du dir die Geschichte der Gesellschaften und ihrer Entwicklungen ansiehst, dann entwickeln sich die Gesellschaften in Bezug auf und in einer Beziehung zu dem Raum, in dem sich die Leute entwickeln. [...] Nimm zum Beispiel die Berber der Kabylei: In dem Maße, in dem man in einer [...] sehr bewaldeten Bergregion mit einer Küste ist, hat man eben auch ein sehr entwickeltes Vokabular für alles, was die Natur betrifft.« Der naturräumliche Determinismus, der aus diesen Sätzen spricht, findet sich ebenfalls in den Veröffentlichungen kabyllischer Vereine wieder und scheint nicht zuletzt auch in den literarischen Werken kabyllischer Autoren auf. Er bezieht sich nicht nur auf Kulturleistungen, wie Aklis Ausführungen zur kabyllischen Sprache vor Augen führen, sondern erlaubt ebenfalls, politische Ideen und Handlungen zu erklären und zu legitimieren: »Die Kabylei [...], dieses Land mit dem harten geografischen Relief und einem unerträglich saunistischen Klima, hat raue, wilde Charaktere geschmiedet«, schlussfolgert in einem Artikel der Zeitschrift *Actualités et Culture berbères* Meziane Ourad aus der Revolte in der Kabylei 2001, dem sogenannten Schwarzen Frühling.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> *Actualités et Culture berbères*, Meziane Ourad, S. 20.

Im Frühjahr 2001 kam es in der Kabylei wochenlang zu schweren Unruhen, in denen sich die Bewohner der Region gegen die Unterdrückung und Missachtung durch die algerische Zentralregierung auflehnten. Zahlreiche Todesopfer und Verletzte waren die Folge davon. In Anlehnung an den Berber-Frühling 1980 wird diese Revolte als Schwarzer Frühling bezeichnet (vgl. Kapitel III, S. 104–105; Exkurs II).

Als Beispiel für den naturräumlichen Determinismus, der in literarischen Texten zu finden ist, vgl. folgende Passage aus einem Text über Augustinus, den Tahar Djaout (frankophoner algerischer Schriftsteller) für die algerische Wochenzeitung *Rupture* kurz vor seiner Ermordung 1995 geschrieben hatte und den die französische Vereinszeitschrift *Actualité et Culture berbères* zu Beginn des Jahres 2002 erneut abgedruckt hat: »Die Hügel, die Hitze und die Kälte von Souk-Ahras, die Ufer des Annaba und dieses Adlernest bei Seraïdi haben die Sensibilität, die Leidenschaften und Spiritualität des hl. Augustinus geformt. Diese Erde ist nie wirklich besiegt worden [...] Ihr Gesicht der Kompromisslosigkeit haben einige Historiker auch das Gesicht Jugurthas genannt. Alle Spezialisten, die über dem hl. Augustinus geschrieben haben, betonen seinen ›Jugurthinischen Geist‹, der den Bischof von Hippon [Annaba oder auch auf

Im Vergleich zu der relativ einhelligen, nationalstaatlich gegliederten und auf Palästina zentrierten Raumvorstellung der befragten Palästinenser und im Vergleich zu der ebenfalls relativ einvernehmlichen, naturmorphologischen Raumvorstellung der befragten Kabylern zeichnen sich die Raumbilder in den Gemeinschaftserzählungen der befragten Muslime durch Uneinheitlichkeit aus. »Als ich jünger und engagiert war, hatte ich ein ziemliches affektives Verhältnis zur Umma«, hebt Lakhdar hervor. »Sie war [für mich] globalisiert. Man hatte eben eine Vision. Aber wenn man reist, wird einem sehr klar, dass das so nicht funktioniert. Es gibt viele, die ernüchtert sind, wenn sie nach Ägypten oder so fahren. Dort funktioniert der muslimische Bezug nicht.« Laut Lakhdar verändern konkrete Erfahrungen mit den imaginierten Bindungen die Geografie der Umma. Murat wiederum zeichnet folgende Karte für die Umma: »Zentrum, Hauptstadt der Muslime, [ist] Mekka, wo sich alle [...] treffen, und wo alle zusammen beten, egal, welche Nationalität: [...] [Orte der Umma in Europa] sind zum Beispiel Hamburg, wo dieser Gedanke ziemlich stark durch die Schura [vertreten] ist, und an sich Bosnien [...]. [Auch die Region Köln] weil da viele Muslime angesiedelt sind [...]. [Außerdem sind] viele Organisationen dort.« Murats Raumbild ist an den islamischen Institutionen (Mekka als zentraler Pilgerort) und muslimischen Organisationsstrukturen in Deutschland orientiert. Insgesamt betrachtet, scheinen die befragten Muslime ihre Raumvorstellungen je nach dem Stellenwert, den sie Gemeinschaftsinstitutionen in ihren Gemeinschaftsimaginationen geben, zu entwickeln.<sup>12</sup>

---

Französisch Bone, NT] niemals verlassen hat« (*Actualités et Culture berbères*, Tahar Djaout, S. 26).

*Actualités et Culture berbères* ist die trimestrielle Zeitschrift des Vereins Association de Culture berbère (ACB) (vgl. Exkurs II).

<sup>12</sup> Die Schura, von der Murat spricht, ist eine Föderation von etwa vierzig Hamburger Moscheegemeinden und islamischen Vereinen. Sie ist 1999 gegründet worden und vertritt eine große Bandbreite islamischer Denkrichtungen und Schulen. So sind zum Beispiel auch schiitische und Sufi-Gemeinden in der Schura vertreten. Die Schura koordiniert und organisiert religiöse, soziale und kulturelle Aktivitäten der Hamburger Muslime und vertritt seine Mitgliedsvereine gegenüber der Landesregierung. In ihrem Grundsatzpapier, das 2004 verabschiedet worden ist, betont die Schura, dass die durch sie vertretenen Muslime sich als Teil der pluralistischen Gesellschaft in der Bundesrepublik verstehen und sich dementsprechend für das Gemeinwesen engagieren. Rechtsstaatlichkeit, Menschenrechte und Demokratie sind dabei in ihren Augen von existenzieller Bedeutung (vgl. Schura-Rat der islamischen Gemeinschaften in Hamburg e.V., Grundsatzpapier, [http://www.schura-hamburg.de/index.php?option=com\\_content&view=article&id=46&Itemid=60](http://www.schura-hamburg.de/index.php?option=com_content&view=article&id=46&Itemid=60) [2. 11. 10]).

Die Unterschiede zwischen den Muslimen, Palästinensern und Kabylen im Hinblick auf die Raumvorstellungen relativieren sich angesichts der in allen drei Fallstudien gleichermaßen zu findenden Zeitvorstellungen. Für Damya, die weder in einem kabyllischen Kulturverein organisiert ist noch ihr gesellschaftspolitisches Engagement über ihre Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Kabylen definiert, ist eine Person Kabyle oder Kabylin, wenn sie weiß, »dass die eigenen Großeltern Kabylen sind. Ein bisschen von der Geschichte zu wissen, ich glaube, dass das eine ausreichende Bindung für einen jungen französischen Kabylen ist, um sich als solcher zu identifizieren.« Laut Damya heißt Verbundenheit zu imaginieren, genealogische Herkunft zu benennen und – zumindest ansatzweise – in einen historischen Rahmen, nämlich in den Rahmen der Immigrationsgeschichte der Eltern oder Großeltern, zu stellen. Damya bringt mit ihrer abstammungsorientierten Definition des französischen Kabylen ein für alle Befragte implizit oder explizit geltendes Bild von der zeitlichen Struktur der imaginierten Gemeinschaft zum Ausdruck. In der Tat entwerfen die Befragten in ihren Gemeinschaftserzählungen ihre individuelle Biografie als Teil einer Kontinuität, die über Einzelpersonen, insbesondere die Erzähler selbst, hinausweist. Sie thematisieren mit anderen Worten Ahnenreihen. »Mein Kind fragt mich immer, woher ich komme«, erzählt Rifat. »Dann muss ich sagen, ich komme aus Palästina. Ich bin aus Haifa, meine Wohnung ist noch da. Ich war sechs Mal da. Es wohnen andere Menschen, Juden aus Amerika, in meiner Wohnung. Ich kann das nicht einfach weglassen. Ich muss meine Geschichte erzählen. Ich erzähle meinen Kindern, was mit mir passiert und meinen Eltern passiert [ist]. Das, was ich Ihnen erzähle, [gibt es] bei jeder palästinensischen Familie.« Es muss sich bei den erzählten Ahnenreihen nicht unbedingt um eine Aufstellung von Familiennahmen handeln. Die Ahnen der Gemeinschaftserzählungen können auch Repräsentanten von Tugenden, Opfer von bestimmten Entwicklungen oder Helden in Bezug auf besondere Leistungen sein. »Ich erzähle die Geschichte unserer Schmerzen. Was ich leide, das leiden die [am Tisch sitzenden, NT] Herren auch! Wir alle erzählen diese Geschichte. [...] Wir sind Palästinenser. Wir sind alle Araber, wir sind Brüder«, erklärt Issa.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Für einen Einblick in literarische Erzählungen über die Besuche von vertriebenen Palästinensern in Israel vgl. Wadi, Häuser des Herzens; Weiss, »Wenn der Nachbar von einst an deine Tür klopft«.

Eine Ahnenreihe als *lignée croyante* (glaubende Genealogie) herzustellen, ist nach Hervieu-Léger das zentrale Merkmal von Religion (vgl. Hervieu-Léger, Religion pour mémoire). Diesem Religionsbegriff wird hier nicht gefolgt, wie

Eine Ahnenreihe beruht darauf, dass Gemeinsamkeiten durch den Bezug auf die Vergangenheit hergestellt werden. Gleichwohl hat sie zum Ziel, für die Gegenwart eine bestimmte Botschaft zu vermitteln. Akli etwa will die Geschichte der Kabysten, insbesondere während der französischen Kolonialzeit und vor der Eroberung Nordafrikas durch die Araber, erforschen, denn »es sind im Wesentlichen die anderen, die [die Geschichte der Kabylei] geschrieben haben«. Seine Gemeinschaftserzählung gleicht daher über weite Strecken einem Postulat für eine alternative Geschichtsschreibung der Unterdrückten. Ihm zufolge können die Kulturleistungen, wie die kabylistische Literatur, die Werte, wie die privatisierte Religionspraxis der Berber, ihre Kompetenz für demokratische Konfliktregelung und ihre Toleranz gegenüber Pluralismus und *Métissage* nur erkannt und gesichert werden, wenn die Kabysten in einer eigenen Weise ihre Geschichte erinnern, ihre eigene Zeitrechnung und ihren eigenen Kalender kennen. Bachir wiederum konstruiert eine französische Ahnenreihe für die Muslime. Er will beweisen, dass die französische Gemeinschaft der Muslime »alt genug ist«, um sich nicht mehr bevormunden zu lassen. »Man muss wissen, dass der Islam in Frankreich [...] nicht so neu ist, wie man sagt. [...] Es gab einen Grafen in den Ardennen, der Kreuzfahrer war und dann zum Islam konvertierte. Als er zurückkam, hat er eine Moschee in seiner Grafschaft in den Ardennen gebaut. [...] In der Geschichte hat es immer schon Beziehungen zwischen den beiden Zivilisationen gegeben, vor allem mit Karl dem Großen. Die berühmten Botschaften zwischen den abbasidischen Kalifen, Hârûn al-Rashîd und dem Hof von Aachen sind bekannt. [...] Es hat immer einen Austausch gegeben, und schon sehr früh in der Geschichte Frankreichs [findet man] Muslime, [...] allerdings nicht in dem heutigen Ausmaß. Das Ausmaß, das man heute kennt, geht auf die 1960er, vor allem 1970er Jahre zurück, sozusagen auf unsere Eltern. Sie waren Bauern. [...] Für sie hieß Recht einzuklagen, die Waffen gegen die Kolonialherren zu ergreifen. [...] Ihre Kinder lernen heute dank der Schule der Republik [*école de la République*], ihre Rechte einzuklagen.«<sup>14</sup>

---

die oben verwendeten Zitate aus den untersuchten Gemeinschaftserzählungen schon andeuten. Vielmehr werden für die Vergangenheit konstruierte Ahnenreihen als allgemeines Charakteristikum von Gemeinschaftsimagination betrachtet.

<sup>14</sup> Für die Geschichte der Muslime in Frankreich vgl. das 1200-seitige, von Mohammed Arkoun herausgegebene Werk *Histoire de l'islam*. Die guten diplomatischen Beziehungen zwischen Karl dem Großen und dem Kalifen Hârûn al-

Das von den Befragten etablierte Verhältnis zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, das eine Person in ihrer Gemeinschaftserzählung herstellt, beweist die imaginierten Bindungen. Insofern stützen sich Gemeinschaftserzählungen auf partikularistische Zeitvorstellungen, die mit den zeitlichen Bezügen des allgemeinen gesellschaftlichen Lebens brechen. »Wir haben unser eigenes Neujahrsfest, am 13. Januar«, betont Akli, »und wir befinden uns im Jahr 2954 [2004, NT]. Ein Neujahrsfest der Berber, das [hier an der Universität] veranstaltet wird, zeigt den Leuten, dass wir existieren, dass wir einen eigenen Kalender haben. Nicht alle Völker haben einen eigenen Kalender.« Viele kabyli-sche Vereine organisieren Kulturveranstaltungen (Konzerte, Tanzvorstellungen, Theater) oder Festessen mit nordafrikanischen Gerichten zum Anlass des Neujahrsfests der Berber, dem *Yennayer*. Sie dokumentieren damit nicht nur ihre eigene Zeitrechnung, die um 950 vor Christi einsetzt und in numerischer Betrachtung eine gewisse Überlegenheit suggeriert, sondern auch die Möglichkeit, Zeit anders als die vorherrschende Mehrheit zu ordnen – und zwar nicht zuletzt dadurch, dass der *Yennayer* unmittelbar auf die Feste des westeuropäischen Jahreswechsels folgt. Die befragten Muslime unterstreichen ihr partikulares Zeiterleben, wenn sie über ihre Erfahrungen während des Ramadan oder des Gebets erzählen. Ihnen zufolge entsteht zum Beispiel durch das Fasten und Beten eine spezifische Gemeinschaftszeit, die das Aussteigen aus dem gesellschaftlich vorgegebenen Alltagsrhythmus erlaubt.<sup>15</sup>

Insgesamt betrachtet, nehmen Raum- und Zeitkategorien für das Erzählen von Gemeinsamkeiten, Bindungen und Einverständnis eine Doppelrolle ein: Orte und Momente ermöglichen auf der einen Seite, Verbundenheit »zu erkennen«, sich in gemeinschaftlichen Beziehungen »zusammenzufinden«, »sich auszutauschen« und trotz Differenzen »miteinander zu reden«. Sie geben der Außergewöhnlichkeit und Außeralltäglichkeit der Gemeinschaft eine Gestalt und sind gleichzeitig Garanten für deren Erwartbarkeit und Verstetigung. Auf der anderen Seite bringt eine Gemeinschaftsimagination ihre eigenen Blicke auf Raum und Zeit hervor, die das Besondere der Verbundenheit herausheben und zugleich unter Beweis stellen. Die Gemeinschaftserzählungen

---

Rashîd, die Bachir erwähnt, führten im Übrigen dazu, dass die Stadt Aachen von 802 bis 810 einen Elefanten – ein Geschenk des Kalifen – beherbergen durfte (vgl. ebenda, S. 62).

<sup>15</sup> Die islamische Zeitrechnung bleibt hingegen in ihren Gemeinschaftserzählungen vollkommen unerwähnt.

zeichnen also bestimmte Landkarten und entwerfen spezifische Geografien. Des Weiteren thematisieren sie konkrete Ahnenreihen, konstruieren Kontinuität und schreiben Geschichte anders als die etablierte Historiografie. Sie verweisen dadurch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in spezifischer Weise aufeinander und brechen mit gesellschaftlich vorgegebenen Zeitordnungen, um eigene Maßstäbe, Leistungen oder Tugenden zur Geltung bringen und den etablierten gesellschaftlichen Beziehungen entgegenzuhalten. Fasst man diese Beobachtungen zusammen, zeigt sich, dass die Befragten mit ihren Gemeinschaftserzählungen Perspektiven verschieben – und zwar »von der Peripherie her auf die (historischen und politischen Prozesse der) Konstitution der Differenz zwischen Peripherie und Zentrum [...]«. <sup>16</sup>

## Wissen und Regeln: Das Gemeinsame begründen

Ihre Raum- und Zeitbezüge wie auch Raum- und Zeitvorstellungen setzen die Befragten in ein Verhältnis zu innergemeinschaftlichen Wissensbeständen und Regelordnungen. Diese Wissensbestände und Regelordnungen vermitteln Begründungen dafür, dass dieser oder jener Ort und Moment, diese oder jene Raum- und Zeitvorstellung etwas Gemeinsames darstellen. Nilüfer etwa stellt fest: »Ich würde die Muslime, die nur reingeboren sind, aber die keine Ahnung vom Islam haben und nicht zur Moschee gehen, [...] nicht als Umma bezeichnen. Die bezeichnen sich nur [selbst] als Muslime, aber was das ist, verstehen sie nicht wirklich. Die haben ja auch meistens keinen Kontakt zu anderen Muslimen. Die würde ich nicht mit reinpacken. Ich würde die reinpacken, die das bewusst machen. Das muss nicht perfekt sein; die müssen nicht jeden Tag beten und die müssen auch kein Kopftuch tragen. Aber die müssen schon wissen, was der Islam ist. Die müssen auch bewusst daran glauben und bewusst dafür einstehen.« Wenn auch nicht in derselben kategorischen Weise wie Nilüfer, verbindet auch Touria die Gemeinsamkeiten und das Einverständnis unter den Muslimen mit der Aneignung

---

<sup>16</sup> Reuter/Villa, »Provincializing Soziologie«, S. 18. Julia Reuter und Paula-Irene Villa bezeichnen eine solche Perspektivverschiebung als ein Merkmal der sogenannten *Postcolonial Studies*. Die Perspektivverschiebung ist hier jedoch nicht als ein analytisch-soziologischer Ansatz zu verstehen, sondern als Begriff, der zusammenfasst, aus welcher Blickrichtung heraus die Befragten ihre imaginierten Bindungen und ihr imaginiertes Einverständnis erzählen.

islamischer Wissensbestände – mit »spirituellen Treffen [veillées]«, Auseinandersetzungen über »bestimmte Koransuren«, über »die Wegbegleiter des Propheten« und »sein Leben«. Über den Islam zu wissen, sich um mehr Wissen zu bemühen und dafür einzustehen, heißt Nilüfers und Tourias Sätzen zufolge, Gemeinsamkeiten und Einverständnis zu imaginieren und zugleich die Partikularität jener zu bestätigen.<sup>17</sup>

Nilüfer favorisiert für die Wissensaneignung institutionalisierte Zeiten (Gebet) und Orte (Moschee), die Tradition und Dogma des Islam etablieren, während Touria für sich ein Lernen im informellen, »sehr persönlichen, sehr intimen« Freundeskreis vorzieht.<sup>18</sup> Selbst wenn »man immer individualistischer wird«, erklärt Lakhdar im Hinblick auf die nichtinstitutionalisierten Formen der Wissensaneignung und -vermittlung unter den Muslimen in Frankreich, »entstehen Gruppen. Zum Beispiel kann man die Herausbildung von Schulen beobachten, die die frankophonen Muslime im Islam unterrichten, wie der CERSI oder das IESHE und so weiter. Das sind in der Tat Orte, wo die Leute dann gemeinsame Ausflüge, Freizeit und so organisieren. Früher geschah so etwas indirekt in der Moschee, aber heute ist das immer weniger so.« In den Erzählungen der Kabylen und Palästinenser nehmen Sprachkurse vergleichbare gemeinschaftsvermittelnde Funktionen wie die oben in diesem Kapitel erwähnten islamischen Schulungen ein. Für Assam »lebt einfach ein Stück von Palästina«, wenn er samstagnachmittags in einem palästinensischen Verein den Arabischunterricht besucht. »Also das ist unsere Kultur, das ist unsere Sprache und Schrift! Ich bin [...] nicht in meinem Land geboren, [sondern] in Deutschland [...]. Aber ich will trotzdem nicht meine Kultur vernachlässigen.« Kabylich zu lernen schafft »Komplizenschaft«, wie Mohand betont. Gefühlsneutra-

---

<sup>17</sup> Selbstverständlich beschränkt sich die Rolle des Wissens und seiner Aneignung für einen Muslim nicht darauf, Gemeinschaft zu konsolidieren, sondern besitzt ebenfalls eine entscheidende Funktion für die Herausbildung und Gestaltung individueller Religiosität – einer individuellen Religiosität, die sich wiederum die Sicherung und Perfektionierung der Umma zur Pflicht macht (vgl. Fußnote 9 in diesem Kapitel). In gleicher Weise lassen sich auch die Anstrengungen im Spracherwerb und im Bereich der Geschichts- oder Kulturkenntnisse nicht auf einen Ausdruck von Verbundenheit reduzieren. Sie haben ebenfalls zum Ziel, die individuelle Persönlichkeit herauszubilden und diese in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen. Das hier verfolgte Erkenntnisinteresse ist es jedoch, die Wissensaneignung in ihrer Bedeutung für Gemeinschaftsimagination zu untersuchen. Aus diesem Grund werden die Dimensionen von Wissen und Regeln für das Individuum nicht weiter betrachtet.

<sup>18</sup> Vgl. in diesem Kapitel S. 38.

les, schulisches Lernen festigt und perfektioniert demzufolge imaginierte Bindungen und imaginiertes Einverständnis.<sup>19</sup>

Wissensverbundenheit benötigt kein Hineingeborenwerden in die Gemeinschaft. »Man kann Berber aus Herzensgründen sein«, stellt Raski fest. »Für uns besteht die Grenze nicht darin, kein Berber zu sein. Das Interesse an der Berberkultur steht im Vordergrund, zum Beispiel zweimal in der Woche zum Tanzkurs zu kommen. [...] Es geht uns um Kulturwissen [...]. Dementsprechend können das auch Franzosen sein, die überhaupt keinen Bezug haben, aber bestimmte Werte wiederfinden und Lust haben, Feste mit [uns, NT] zu feiern.« Viele Muslime erzählen, wie etwa Oktay oder Ipek, dass sie erst »mit der Pubertät«, in einem Alter, »wo ich mein Selbstbewusstsein hatte«, die Umma begriffen haben. Erst die selbstbestimmte Aneignung islamischer Quellen und das Bewusstsein für die Regeln des Islam hätten das Gefühl der Verbundenheit ermöglicht. »Umma weiß man erst nach einer bestimmten Zeit [...] [Ich selber erst, als] ich meine Entscheidungen treffen konnte, [als ich] überzeugt war durch meine eigenen Anstrengungen in meiner Religion«, erklärt Ipek, »nicht weil meine Eltern es mir irgendwie beigebracht haben, oder [weil ich] in eine Familie reingeboren [bin], die einfach von Anfang den Islam gelebt hat. Unabhängig davon habe ich mir sehr viele Gedanken gemacht. [...] Ohne dass ich in so eine Familie reingeboren wäre, [hätte ich mich] auch so entschieden! [...] Wie gesagt, seitdem mir [Umma] bewusst ist, ist es ein schönes Gefühl, dazuzugehören.«

Vor dem Hintergrund, dass familiäre Herkunft imaginierte Gemeinschaft nicht ausreichend begründet, betonen die Befragten, dass Gemeinsamkeiten, Bindungen und Einverständnis nur insofern gefestigt sind, als sie in Form von angeeignetem Wissen artikuliert werden. Dies bringt der Sprachstil der Befragten aller drei Untersuchungsgruppen deutlich zur Anschauung: Ihre Worte verweisen auf das moralische Gebot, Bindungen zur Kenntnis zu nehmen, die Schuldigkeit, Gemeinsamkeiten zu lernen, das Bewusstsein, für das Gemeinschaftswissen einstehen zu müssen, und schließlich auf die Gewissheit, dass die gemeinschaftlichen Wissensbestände unwiderlegbar sind. Gebot, Schuldigkeit, Bewusstsein und Gewissheit sind insofern zentrale Bestandteile des Wissensbegriffs, die in den untersuchten Gemeinschaftserzählun-

---

<sup>19</sup> Zu CERSI und IESHE vgl. Fußnote 8 in diesem Kapitel, zur Bedeutung von islamischen Bildungseinrichtungen in Deutschland vgl. Amir-Moazami/Jouili, »Knowledge, Empowerment and Religious Authority«, Jonker, »Islamic Knowledge through a Woman's Lens«.

gen aufgerufen werden. Sie geben den Erzählungen trotz der immer wieder betonten Gefühle einen kognitiven und trotz der Abwehr von äußeren Anfechtungen einen reflexiven Charakter. Raski interessiert, wie oben zitiert, keine Abstammung und daher auch kein Kabyle, der über die Berberkultur nichts weiß. Tafina wiederum lehnt es ab, äußere, zur Schau getragene Zeichen als Ausdrucksformen von kabyli-scher Verbundenheit anzuerkennen. Sie will in Personen, die einen Kettenanhänger oder Sticker mit dem kabyli-schen Zeichen – dem Buchstaben Z des *tifnagh* (Alphabet der Berbersprachen) – tragen, kein Mitglied der Gemeinschaft erkennen. »Das ist für mich oberfläch-lich. Das ist nicht wirklich Kultur, die sich entwickelt, denn die Sprache wird nicht über Zeichen und solche Dinge vermittelt. Früher habe ich mich vielleicht mit solchen oberflächlichen Dingen identifiziert. ›Ah, ich gehöre zu dieser Kultur und muss also ein Zeichen tragen.‹ Aber heute ist ehrlich gesagt für mich das Wichtigste, die Sprache [...] zu be-herrschen. [Eine Überlieferung] beruht nicht auf Werbeemblemen, sondern auf Sprachkenntnissen und Arbeit. Man muss die Regeln ken-nen. [...] Die Kultur ist kein Marketing, sondern etwas anderes.«

Tafinas Konzeption von der Rolle, die Sprachkenntnisse für die ima-ginierte kabyli-sche Gemeinschaft einnehmen sollten, trifft mit der Posi-tion der oben zitierten Muslimin Nilüfer zusammen. Beide schließen aus den imaginierten Bindungen »nur reingeborene«, unwissende Per-sonen aus, denn solche Personen würden die Gemeinschaft lediglich »oberflächlich« oder mangelhaft praktizieren. Zudem schließen Tafina und Nilüfer in ihr Verständnis vom Wissen ein, dass das Wissen auf eine Praxis zu beziehen ist. Wissensbestände besitzen den beiden Frauen zufolge gemeinschaftsstiftende und -verfestigende Funktion nur dann, wenn es mit einer richtigen oder auch wahrhaftigen Anwen-dung einhergeht. Kabylern mit Gemeinschaftskonzeptionen wie Tafina betonen in ihren Gemeinschaftserzählungen deswegen Sprach-, Ge-schichts- und Kulturwissen (zum Beispiel über die Kabylität historischer Figuren oder über kabyli-sche Literatur). Muslime wiederum mit Gemeinschaftskonzeptionen wie Nilüfer legen den Akzent auf theolo-gische Wissensbestände. Die befragten Palästinenser beziehen sich mit wissensbezogenen Gemeinschaftskonzeptionen vorwiegend auf Ge-schichtswissen (insbesondere im Bereich der internationalen Politik) und auf Arabischkenntnisse. Es geht dabei weder den einen noch den anderen um ein Wissen um des Wissens willen. Im Vordergrund steht vielmehr das Anliegen, Wissensbestände in Praxis zu übersetzen und insofern die imaginierte Gemeinschaft zu bestätigen sowie zu stärken.

Dieses Anliegen oder auch der Wunsch, Personen in ihrer »Identität [festzuhalten]«, indem ihnen bestimmte Wissensbestände vermittelt werden, wie es Khaled für die Arbeit palästinensischer Vereine in Berlin auf den Punkt gebracht hat, macht aus dem in Gemeinschaftserzählungen thematisierten und aufgerufenen Wissen praxisorientiertes Gemeinschaftswissen. Insofern besitzen auch nur praxisrelevante Wissensbestände eine Bedeutung für die Gemeinschaftserzählungen. Ohne den Bezug auf Gemeinschaftspraxis wäre das Studium der kabyllischen oder arabischen Sprache Linguistik, wäre die Bezugnahme auf Kabylen, Palästinenser oder Muslime in der Vergangenheit Geschichtswissenschaft, die Interpretation kabyllischer Romane Literaturwissenschaft oder die Exegese des Korans Islamwissenschaft. Gemeinschaftsimagination hingegen bindet Sprach-, Geschichts-, Literatur- und Islamwissenschaft an eine Praxis, der es um Glaubwürdigkeit und nicht um intersubjektive Verifizierbarkeit geht. So erzählt zum Beispiel Abdel, der mit seiner palästinensischen Volkstanzgruppe eine israelische Tanzgruppe auf einem internationalen Festival getroffen hat, dass diese Tanzgruppe aus Israel »genau denselben Tanz wie wir getanzt hat, mit denselben Kleidern. Hinterher haben sie gesagt, dass das ihr Tanz ist. In Wahrheit haben die den von uns. Das ist unser Tanz. Die können den Tanz nämlich gar nicht erklären. Sie wissen nicht, was das bedeutet, weil das eben nicht wirklich ein Tanz von ihnen ist.«

Den untersuchten Gemeinschaftserzählungen zufolge findet die Wahrhaftigkeit des Wissens, die in der Praxis unter Beweis gestellt wird, ihren stärksten Ausdruck darin, Regeln korrekt anzuwenden: etwa in einer perfekten muslimischen Lebenspraxis, in der Beherrschung und im vollendeten Gebrauch der kabyllischen Sprache, in der korrekten Herleitung palästinensischer Territorialansprüche und richtigen Benennung historischer Ereignisse im Nahen Osten. »Wie können wir ein Rückkehrrecht fordern«, hebt Majdi hervor, »wenn niemand mehr weiß, wo sein Heimatort wirklich liegt, wann die Israelis welchen Krieg gegen uns geführt haben.« Insbesondere die befragten Muslime rechtfertigen Bindungen mit Kenntnissen über islamische Regeln und deren Ausübung: »Durch das Praktizieren des Islam kommt das Gefühl von Gemeinschaft zustande«, hebt Oktay hervor. Laut Ilham erlauben die Regeln der Umma eine persönliche, islamische »Lebenshygiene«. Diese Lebenshygiene sei leichter in einer Gruppe als »alleine« zu befolgen. »Für mich kann diese Gruppe meine Familie sein«, aber auch die Moschee oder einfach »die Erinnerung« daran, dass alle es so machen.

Für Oktay und Ilham geht es gleichwohl nicht um ein blindes Befol-

gen von Regeln, denen man sich ohne Reflexion unterwirft. Die Verbundenheit, die das gemeinsame Beachten bestimmter Regeln schafft und festigt, ist vielmehr an Kognition und Reflexion geknüpft. »Man muss während des Ramadanmonats fasten. [...] Es hat eine Bedeutung, dass man fasten soll. Doch damit ist nicht ausgeschlossen, dass ich mir meine eigenen Gedanken darüber mache und mir sage: Ich faste aus diesem oder jenem Grund. [...] Es gibt sicherlich Gründe, die ich mir aneigne, aber eben auch Gründe, die ich persönlich entwickle. Das gilt für alles. Ich werde nicht beten, weil eine Gemeinschaft es mir vorschreibt. [...] Ich habe erst einmal darüber nachgedacht. Ich weiß, warum ich es mache, sonst kann ich es nicht machen. [...] Ich ziehe es vor, wenn ich dasselbe wie die Leute tue, selbst zu wissen, warum ich es tue.« Ilham verzahnt in ihrem Umgang mit Gemeinschaftsregeln individuelle Begründungen und kollektive Regelverpflichtungen. In dieser Hinsicht gibt sie ein Beispiel dafür, dass die Gemeinsamkeiten, die aus der mit anderen geteilten Beachtung religiöser Regeln hervorgehen, den Umweg über die individuelle Reflexion brauchen, bevor sie imaginierte Bindungen und imaginiertes Einverständnis begründen können.

Regeln nur anzuwenden, weil sie mit bestimmten Wissensbeständen legitimiert werden können, spiegelt einen reflektierten und bewussten Umgang mit Regelordnungen wider. Dieser reflektierte und bewusste Umgang führt imaginierte Gemeinsamkeiten und Bindungen anders vor Augen, als wenn Regeln aufgrund der angenommenen Natur einer Sache oder eines Handlungszusammenhangs befolgt werden. Im Unterschied zu Regeln, die als natürlich verstanden werden, müssen gewusste, reflektierte und bewusste Regeln empirischen Überprüfungen bis zu einem gewissen Grad standhalten: Zum Beispiel müssen sie gegenüber beobachteter innergemeinschaftlicher Uneinheitlichkeit und entsprechenden Widersprüchen gerechtfertigt werden. »Eigentlich finde ich es schön«, betont Fahrettin in Bezug auf die Heterogenität der Muslime, »wenn ich hier [zur Moschee, NT] [...] herkomme und sehe: Der eine läuft ganz normal herum, so in Alltagsklamotten, der andere mit Turban und mit Bart. [...] Ich finde diese Vielfalt schön, auch das Andersdenken: Der eine sagt, der Prophet hat damals so gelebt, ich möchte mich auch so anziehen, der andere passt sich an und sagt, dass das Aussehen nicht unbedingt [...] einen so großen Wert hat, sondern der Inhalt. Und es ist schon ganz interessant [...], welche verschiedenen Länder, Kulturen, was es da für Unterschiede gibt.« Aynur wiederum beurteilt, ausgehend von ihrem kognitiven Verständnis islamischen Gemeinschaftswissens und islamischer Lebensregeln, wie andere