

## **Kopftuch und ›foulard‹: ein vergleichender Blick aus Frankreich auf die deutsche Debatte<sup>1</sup>**

---

YVES SINTOMER

Am 27. Januar 2005 wurde in Berlin ein Gesetz zu Art. 29 der Landesverfassung verkündet, welches das Berliner Abgeordnetenhaus kurz zuvor verabschiedet hatte.<sup>2</sup> In § 2 heißt es:

»Lehrkräfte und andere Beschäftigte mit pädagogischem Auftrag in den öffentlichen Schulen nach dem Schulgesetz dürfen innerhalb des Dienstes keine sichtbaren religiösen oder weltanschaulichen Symbole, die für die Betrachterin oder den Betrachter eine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft demonstrieren, und keine auffallenden religiös oder weltanschaulich geprägten Kleidungsstücke tragen«.

Die Regelung betrifft neben Lehrkräften auch Beamtinnen und Beamte (§ 1) sowie Angestellte (§ 5), die »im Bereich der Rechtspflege, des Justizvollzugs oder der Polizei« tätig sind, sowie in Modifikation auch Erzieherinnen und Erzieher in Kindertagesstätten. Die Formulierung des Texts sowie auch die öffentlichen Debatten vor der Verabschiedung dieses Gesetzes erinnern stark an die Rhetorik der Laizität, die das französische Parlament ein Jahr zuvor dazu brachte, das Tragen von religiösen Zeichen an öffentlichen Schulen zu untersagen. Abgesehen von unleugbaren Anleihen in der politischen Argumentation, die in den Jahren zuvor auf der anderen Seite des Rheins getestet wurden, darf man die vermeintliche Ähnlichkeit zwischen Deutschland und Frankreich doch nicht als etwas Selbstverständliches ansehen; und zwar nicht

---

1 Aus dem Französischen von Brigitte Rauschenbach.

2 Gesetz- und Verordnungsblatt (GVBl) für Berlin v. 27.01.05, S. 92 Nr. 4; siehe auch Berghahn 2008: 8 f.

nur, weil die Berliner Gesetzgebung nur eine Alternative in einem ziemlich kontrastreichen Panorama darstellt, in dem es Bundesländer mit einer säkularen Ausrichtung gibt, neben anderen, die für ein ›christlich-abendländisches‹ Modell eintreten und solchen, die in dieser Frage (noch) keine besonderen Gesetze erlassen haben.

Dieser Beitrag will Parallelen und Unterschiede zu diesem Thema zwischen Frankreich und Deutschland aufzeigen. Unter diesem Blickwinkel werde ich zunächst den historischen Ablauf der Kontroverse in den beiden Ländern nachzeichnen, der durch eine deutliche Phasenverschiebung in den 1990er Jahren und eine scheinbare Konvergenz nach 2003 gekennzeichnet ist. Ich werde dann in einem ersten Teil untersuchen, wieso die rechtlichen und institutionellen Mechanismen zur Steuerung des Konflikts und die Art und Weise, wie die politischen Lager auf die Zerreißprobe reagiert haben, in Frankreich und Deutschland nicht dieselben sind und bis zu welchem Punkt der Austausch von Argumenten zwischen beiden Seiten des Rheins asymmetrisch ist. In einem zweiten Schritt werde ich zeigen, dass Identitätsprobleme auf beiden Seiten des Rheins nur zum Teil ähnlich sind und dass die historischen, kulturellen und symbolischen Beziehungen zwischen den vom Kopftuch betroffenen Bevölkerungsgruppen und den Gastländern ebenfalls ziemlich unterschiedlich sind. Schließlich wird sich ein dritter Teil mit den normativen Rahmenbedingungen befassen, die dem Problem seine Bedeutung geben. Auch sie liegen weit auseinander, viel weiter jedenfalls als das obige Zitat vermuten lässt. Ich hoffe, durch diesen umfassenden Vergleich die Besonderheit des deutschen Wegs im Streit über das islamische Kopftuch besser zu verstehen.

## **Die Dynamiken des Streits: Parallelen und Unterschiede**

Auch wenn die Geschichte der Konflikte um den islamischen Schleier in Frankreich wie in Deutschland noch relativ jung ist, fängt sie in Frankreich doch viel früher an. Tatsächlich entzündet sich hier der Streit bereits 1989 mit der Affäre von Creil, einer Stadt in der Pariser Banlieue, als zwei junge Gymnasiastinnen von ihrer Schule verwiesen werden, weil sie beschlossen haben ein Kopftuch zu tragen. Obwohl es gegen diesen Akt der Obrigkeit zahlreiche Proteste gibt, lassen sich besonders bei Intellektuellen, die den Ruf haben fortschrittlich zu sein, auch andere Stimmen vernehmen, die von der Regierung mehr Unnachgiebigkeit angesichts einer ihrer Ansicht nach unerträglichen Angriffs auf die Laizität verlangen. Der Bildungsminister der zu diesem Zeitpunkt linken Regierung, Lionel Jospin, will eine derart heikle Entscheidung nicht alleine treffen und wendet sich an den ›Conseil d'État‹, das oberste Verwaltungsgericht. Dieses fällt eine Grundsatzentscheidung, die

für die Rechtsprechung anderthalb Jahrzehnte lang verbindlich ist: An sich darf das Tragen religiöser Zeichen in der Schule keinen Schulverweis nach sich ziehen und diese kann nur dann einschreiten, wenn die Schülerin andere zu missionieren versucht, dem Unterricht fernbleibt (z.B. indem sie sich wiegert an gemischtem Sportunterricht teilzunehmen) oder öffentlich stört – kurz, ihr Kopftuch besonders auffällig oder provokant trägt (Khosrokhavar/Gaspard 1995). Als François Bayrou, der Erziehungsminister der neuen rechten Regierung, 1994 die Regelung zu verschärfen sucht, indem er das Tragen des islamischen Kopftuchs untersagt, weil es unabhängig davon, wie es getragen wird, *an sich* ein ostentatives religiöses Zeichen sei, widerspricht das oberste Verwaltungsgericht und bestätigt sein früheres Urteil. Dennoch ist die schulische Praxis vor Ort während der 1990er Jahre weniger tolerant, als es das Urteil der höchsten richterlichen Instanz vorsieht.

An zahlreichen Schulen sehen sich junge Musliminnen, die das Kopftuch tragen wollen, deswegen vom Ausschluss bedroht. Wenn sie dem Druck nicht weichen, werden Tricks gebraucht, um die Regelung zu unterlaufen. Zuerst werden die Mädchen von einigen Lehrkräften vom Unterricht ausgeschlossen und dann von der Schule verwiesen, weil sie daran nicht teilgenommen haben; sie werden wegen des Kopftuchs vorläufig am Betreten der Schule gehindert und dann werden die Proteste ihrer Klassenkameraden und -kameradinnen gegen diese Maßnahme als Störung der öffentlichen Ordnung betrachtet, die die Maßnahme im Nachhinein rechtfertigt (Sintomer 2004). Zuweilen gibt es seltsame Absprachen, die die Mädchen nötigen, nur ein Band zu tragen oder den Nacken und die Ohrläppchen freizuhalten, was ihre Religiosität angeblich annehmbarer macht (Lévy/Lévy 2004). Dabei kommt es zu den Konflikten nie auf Grund der Klagen von Schülerinnen und Schülern, die sich durch das Verhalten der verschleierten jungen Mädchen belästigt fühlen, sondern immer auf Initiative des Lehrkörpers oder der Schulverwaltung. Schließlich sind es dann die Attentate des 11. Septembers 2001, die diesen labilen Status quo endgültig ins Wanken bringen. Während die Zahl der Konflikte um das Kopftuch stabil bleibt, wird der radikale Islam mehr und mehr als eine konkrete Bedrohung wahrgenommen. Eine Woge der Islamophobie durchzieht das Land (Geisser 2003). Im Herbst 2003 geht der Ausschluss von Alma und Lila Lévy von einem Gymnasium in Aubervilliers im Norden von Paris durch alle Medien und fordert eine neue nationale Debatte zur Frage des Kopftuchs. Man muss dazu sagen, dass ihr Fall atypisch ist, da ihr Vater Jude und Kommunist ist und sie ihren Glauben vor allem über ihre maghrebinischen Großeltern übernommen haben (Lévy/Lévy 2004). Im Dezember 2003 spricht sich eine Kommission, deren Vorsitz der Politiker Bernard Stasi führt, für das Verbot von religiösen Zeichen an öffentlichen Schulen aus und eine große Mehrheit verabschiedet im März 2004 in diesem Sinne ein Gesetz. Die meisten jungen Mädchen geben diesem

Druck nach und willigen ein, das Kopftuch abzulegen. Einige Dutzend, die sich nicht fügen, werden von der Schule verwiesen, während sich eine Handvoll in einige Privatschulen zurückzieht, die ihre Anwesenheit noch dulden. Auch verlässt eine unbestimmte Zahl das Schulsystem von sich aus (Cadot et al. 2007).

In Deutschland beginnt der Streit erst mit der Ablehnung der Einstellung von Fereshta Ludin als Lehrerin im Jahr 1998 (siehe auch Berghahn, Mahrenholz und Barskanmaz in diesem Band). Die gesetzliche Regelung entwickelt sich auf Grund von mehreren aufeinander folgenden erfolglosen Klagen, die Ludin vor dem Verwaltungsgericht (VG), dem Verwaltungsgerichtshof (VGH) von Baden-Württemberg und dem Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) erhebt, bevor das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) am 24. September 2003 ein abwägendes Urteil fällt.<sup>3</sup> Die Religionsfreiheit der Lehrerin wird bekräftigt und ihre Ablehnung bei der damals geltenden Gesetzeslage in Baden-Württemberg als nicht zureichend begründet erachtet. Gleichzeitig wird ausdrücklich hervorgehoben, dass das Kopftuch aus verschiedenen Motiven getragen werden kann und nachdrücklich auf die eigentümliche Vieldeutigkeit des Symbols verwiesen. Dennoch wird das Tragen des Kopftuchs von Lehrkräften, die als Beamtinnen den Staat repräsentieren, als eine potentielle Gefahr für dessen Neutralität und als mögliche Bedrohung der Religionsfreiheit der Schülerinnen und Schüler angesehen, die mit den Lehrerinnen konfrontiert sind. Daher sind die Bundesländer befugt, in der Sache restriktive Gesetze zu verabschieden, vorausgesetzt, dass sie die Gesamtheit der Religionen auf dieselbe Weise behandeln. In Folge dieses Urteils und bei der schrittweisen Entwicklung einer je nach Land unterschiedlichen Rechtsprechung, beginnt ein Teil der Bundesländer ab 2004 Landesgesetze zu erlassen. Fünf von ihnen, zuerst Baden-Württemberg, erlassen für Lehrkräfte und zum Teil auch andere öffentliche Beschäftigte ein Verbot religiöse Zeichen zu tragen, machen im Namen der westlichen christlichen Tradition allerdings eine Ausnahme für christliche Symbole – eine Gesetzgebung, die offen dem Urteil des BVerfG widerspricht. Zwei andere Länder nehmen wie Berlin ebenfalls eine ›laizistische‹ Position ein, die scheinbar dicht bei der französischen Regelung aus dem Jahr 2004 liegt, indem sie Lehrkräften in Wahrnehmung ihrer öffentlichen Funktion das Tragen von religiösen Zeichen ausnahmslos untersagen. Schleswig-Holstein seinerseits hat es vorgezogen, auf eine Änderung der ›offenen‹ Regelung zu verzichten und sich vorbehalten von Fall zu Fall darüber zu befinden, ob ein eiferndes oder die öffentliche Ordnung störendes Verhalten vorliegt – wobei es in gewisser Weise zur offiziellen französischen Rechtsprechung der Jahre 1989-2003 zurückkehrt. Schließlich haben die weiteren sieben Bundesländer bis

---

3 BVerfG v. 24.09.2003, Az. 2 BvR 1436/021, BVerfGE 180, 282.

2008 darauf verzichtet, eine spezifische Gesetzgebung zu erlassen, so wie schon Frankreich vor 1989 (Berghahn 2008).

Wie man sieht, verläuft die Debatte nach 2003 nur teilweise kongruent. Deutschland kennt heute sehr unterschiedliche Regelungen, von denen einige meinen, dass sie sich den Modellen annähern, die Frankreich seinerseits nacheinander ausprobiert hat. Dieser interne Pluralismus, der aus der föderalen Struktur Deutschlands und den Gegensätzen zwischen Ost und West resultiert (alle neuen Bundesländer außer Berlin verharren in einer Position der Nicht-Regelung), ist im Vergleich mit den meisten europäischen Nachbarn offensichtlich eine deutsche Besonderheit und diese Eigentümlichkeit scheint aus der Sicht eines zentralisierten Landes wie Frankreich schwer verständlich. Darüber hinaus wird das Tempo der Entwicklung in Deutschland grundsätzlich von den Kündigungsentscheiden der Verwaltungsbehörden (und einiger Privatunternehmen) und durch eher zufällige Entwicklungen gesteuert, die durch die Klagen der betroffenen Personen vor den Gerichten eingeschlagen wurden. Die Regierungen haben auf deren Urteile alles in allem nur reagieren können. Insbesondere ist die Gesetzgebungswelle im Jahr 2004 ganz klar eine Antwort auf die Entscheidung des BVerfG von 2003. Auch wenn die Politiker und Politikerinnen aus jeder oder fast jeder der großen Parteien die ›Kopftuchdebatte‹ gelegentlich instrumentalisiert haben, haben die internen Streitigkeiten doch jede Art von nationaler Kampagne zu dem Thema verhindert. Die Stellungnahmen zugunsten einer toleranten Haltung durch Persönlichkeiten wie Rita Süßmuth, der ehemaligen christdemokratischen Präsidentin des Bundestags, und Johannes Rau, dem damaligen sozialdemokratischen Präsidenten der Bundesrepublik, hatten in dieser Hinsicht eine besonders große Bedeutung (Berghahn/Rostock 2007). Keine politische Partei hat sich eindeutig und überall als Wortführerin gegen das Kopftuch hervorgetan (siehe auch Henkes/Kneip in diesem Band) und im Vergleich mit dem, was auf der anderen Seite des Rheins passiert ist, kann insofern eine gewisse Zurückhaltung festgestellt werden.

In Frankreich hat der Gesetzgeber nämlich nicht gezögert Initiative zu ergreifen – zunächst noch erfolglos im Jahr 1994 und dann 2004, indem die Gesetzgebung die Werteordnung der Nation durcheinander brachte und die Gerichte ihre mäßigende Initiativwirkung verloren. Die drei Zeitpunkte, an denen sich öffentliche Debatten entzündet haben – 1989, 1994 und 2003 – folgten jedes Mal kurz nach Wahlen, durch die sich die politischen Kräfteverhältnisse umkehrten und wenigstens eines der beiden Lager nunmehr auf der Suche nach neuen identitätsstiftenden oder mobilisierenden Themen war. Ganz besonders war das 2003 der Fall: Die große Mehrheit der Linken war nach ihrem Ausscheiden in der ersten Runde der Präsidentschaftswahlen zugunsten des Kandidaten der extremen Rechten, Jean-Marie Le Pen, und durch das Scheitern der sozialen Bewegung gegen die durch die neue rechte

Regierung vollzogene Rentenreform völlig fassungslos. Sie schwenkte nun plötzlich zur Frage des Kopftuchs über und entfachte eine laizistische Kampagne gegen den Propagandafeldzug, den die ›Islamisten‹ ihrer Auffassung nach mit einem Stück Stoff gegen die ›Werte der Republik‹ führten. Derart glaubten diese Politiker einer progressiven, ja sogar revolutionären Linken (denn die Kampagne zum Schulverweis der Schwestern Lévy wurde von Köpfen der extremen Linken angeführt) den Block einer laizistischen Linken nun auf billige Weise wieder zusammenschweißen zu können. Die Linke hatte in den 1980er Jahren einen entscheidenden Kampf gegen die katholische Kirche und ihre Konfessionsschulen verloren, als der Versuch ihrer Verstaatlichung mit einem nachhaltigen Misserfolg endete. Indem man sich auf die jungen verschleierte Mädchen stürzte, fand man Gegnerinnen, von denen mit gutem Grund anzunehmen war, sie seien leicht zu besiegen (Cadot et al. 2007; Tévanian 2005).

Die Tatsache, dass die Frage in der Öffentlichkeit nur wenig später in Deutschland gestellt wurde, hatte übrigens zur Folge, dass der Austausch der Argumente zwischen den beiden Ländern sehr ungleich war. Die französischen Debatten sind auf der anderen Seite des Rheins ziemlich breit rezipiert und veröffentlicht worden, wo die Parteigänger des ›säkularistischen‹ Wegs einen nicht unerheblichen Teil ihrer Argumentation bei ihren Nachbarn entliehen haben. Darüber hinaus hatten die französischen Diskussionen im übrigen Europa einen beachtlichen Nachhall, selbst bei den Engländern, die sich in dieser Frage am entgegengesetzten Ende befinden. Umgekehrt haben die Debatten in der Bundesrepublik außerhalb ihrer Grenzen nur eine sehr begrenzte Tragweite gehabt. Die angesichts der Materie besonders komplizierten Verhältnisse in Deutschland und der relativ widersprüchliche Charakter der gerichtlichen Stellungnahmen des BVerfG, des BVerwG, mehrerer Verfassungs- oder Staatsgerichtshöfe der Bundesländer und etlicher unterer Verwaltungs- oder Arbeitsgerichte haben zu dieser Situation zweifellos beigetragen. Daher sind die Debatten jenseits des Rheins in Frankreich nur bruchstückhaft und verzerrt aufgenommen worden. Man würde vergeblich einen politisch handelnden oder verantwortlichen Menschen suchen, der seine Position dadurch zu legitimieren versucht, dass er sich auf Deutschland beruft, obwohl dies bei anderen Themen, wie z.B. in der Ökonomie oder beim Verhältnis zwischen Bund und Ländern, häufig geschieht. Darüber hinaus wurde der Umstand, dass sich die Diskussion in Deutschland nur auf das Tragen des Kopftuchs bei Lehrerinnen bezieht, während sie in Frankreich praktisch nur die Schülerinnen betrifft, in der öffentlichen Meinung in Frankreich nicht deutlich genug wahrgenommen.

## Araber und Türken, französische und deutsche Identität

Die zeitlichen Unterschiede in der Dynamik der Kontroversen über das Kopftuch zwischen Frankreich und Deutschland sind allerdings ein wichtiges Indiz dafür, dass die Probleme tiefer liegen. In beiden Ländern hatte das Tragen des Kopftuchs bei den Müttern von Einwanderern und Einwanderinnen auf nationalem Niveau keine bemerkenswerte Reaktion hervorgerufen – umso mehr, als es an die christlichen Bauersfrauen erinnerte, die sich damit noch vor wenigen Jahrzehnten bedeckten. Erst als das Kopftuch *modern* wurde und von jungen Frauen auf striktere und weniger nachlässige Weise (und häufig sehr viel eleganter) als in der vorherigen Generation getragen wurde, fing es an Probleme zu machen (Khosrokhavar/Gaspard 1995; Venel 1999). In beiden Ländern hat man diese neue Kleidermode nicht ohne Grund mit dem internationalen Auftauchen des politischen Islamismus in Verbindung gebracht. Indessen ist das, was eigentlich stört, offenbar gar nicht an erster Stelle dessen Einfluss, der übrigens oft breit herbeifantasiert und überschätzt wird, sondern der Umstand, dass die Personen, die das Kopftuch tragen wollen, nicht nur vorübergehende Migrantinnen, Ehefrauen und Mütter von Gastarbeitern bzw. Gastarbeiterinnen sind sondern auch junge Mädchen oder junge Frauen, die im Gastland geboren wurden oder in jungen Jahren dort hinkamen. Häufig besitzen sie dessen Staatsbürgerschaft und sind in einem Prozess der Eingliederung begriffen, der sehr viel dynamischer als bei ihren Müttern verläuft (der Zugang zu Gymnasien und Universitäten und zum Lehrerinnenberuf ist dafür ein unmissverständliches Zeichen) und zu zahlreichen Formen der Diskriminierung auf Grund ihrer ethnischen und kulturellen Herkunft führt. Die Kontroversen über das islamische Kopftuch haben Fragen der Identität aufgeworfen, auf die sich die europäischen Gesellschaften von dem Augenblick an gestürzt haben, als ihre traditionellen religiösen und moralischen Koordinaten durcheinander gerieten. In einem derartigen Kontext sind die Träger/innen des Fremden als Gegenmodelle wie geschaffen, da sie es erlauben die Mehrheitsgesellschaften um einen ›Staatskommunitarismus‹ herum zu vereinen, der seine besonderen kulturellen Normen zur Gesetzesnorm erhebt, die dann wiederum allen auferlegt wird (Sintomer 2004). Wenn die Anderen für sich eigene Werte oder eine andere Religion im Inneren der Gesellschaft und nicht nur am Rand oder im Ausland in Anspruch nehmen, können sie leicht zu Sündenböcken werden und als infiltrierte Elemente gelten, die eine ohnehin gefährdete Identität bedrohen. Unter diesem Gesichtspunkt ist es nicht erstaunlich, dass das Problem früher in Frankreich als in Deutschland auftrat, wo das geltende *ius sanguinis* das Bewusstsein, dass man Moslem *und* Deutscher oder zumindest dauerhaft in

Deutschland und ohne jegliche Perspektive auf eine Rückkehr in die Heimat verankert sein kann, bis zu einem recht späten Zeitpunkt nicht zuließ.

Das wirft ein besonderes Licht auf den größten Unterschied in der ›Kopftuchfrage‹ auf beiden Seiten des Rheins. Obwohl in beiden Ländern private Rechtsstreitigkeiten zwischen Arbeitgeber/innen und Arbeitnehmerinnen, die ein Kopftuch trugen, von Zeit zu Zeit durch Gerichte verhandelt und in der Öffentlichkeit diskutiert wurden, bezog sich die Kontroverse im wesentlichen auf die schulische Welt, denn man geht davon aus, dass hier die nationalen Werte und Modelle weitergegeben werden und das nationale Selbstverständnis aufgebaut wird. Nun haben sich die Debatten in Deutschland im Wesentlichen nur auf die Lehrerinnen bezogen und die Zahl derjenigen, die es für legitim gehalten hätten, bei Schülerinnen das Tragen des Kopftuchs in Frage zu stellen, ist sehr gering. In Paris scheint es umgekehrt undenkbar, dass sich die Frage der Duldung eines Kopftuchs bei Lehrerinnen überhaupt stellt und dass prominente politische Persönlichkeiten es wagen würden, das zu rechtfertigen. Man kann darauf wetten, dass keine Lehrgewerkschaft die Rechte von verschleierte Kolleginnen verteidigen würde, so sehr bildet das Personal des Erziehungswesens in Frankreich eine Bastion der »wehrhaften Laizität« (Bauberot 2004). Dieser Gegensatz geht weniger auf das Kopftuch selbst als auf die Geschichte der beiden Länder zurück. Die Lehrerinnen und Lehrer haben in Deutschland nicht die Rolle von ›Husaren der Republik‹ inne, die man ihnen in Frankreich gerne zuschreibt. Die Toleranz des Staats in Glaubensfragen ist in Deutschland historisch weiter entwickelt und die Ergebnisse des Bismarckschen Kulturkampfes sind hier sehr anders und für die Kirchen weniger negativ gewesen, als die des laizistischen Kampfes von der ersten bis zur dritten Republik beim lateinischen Nachbarn. Die Steuereinzahlung für eine Kirche oder die Integration des Religionsunterrichts in den offiziellen Stundenplan sind aus französischer Sicht schockierende Verstöße, während sie in der Bundesrepublik kaum in Frage gestellt werden. Schließlich hat in diesem Zusammenhang auch die Art und Weise, wie man zum Staatsbürger oder zur Staatsbürgerin wird, ein Gewicht. In Ermangelung eines vom Geburtsort abhängigen Staatsbürgerschaftsrechts<sup>4</sup> im Land von Johann Gottlieb Fichte ist der Anteil an jungen Menschen mit Migrationshintergrund, die nicht die Staatsbürgerschaft des Landes genießen (obwohl sie häufig auf dessen Territorium geboren sind) viel wichtiger als im Land von Ernest Renan.<sup>5</sup>

---

4 Zudem ist ja das Staatsbürgerschaftsrecht etwas gelockert worden in Richtung auf das *ius soli*, bleibt aber strenger und restriktiver als in Frankreich.

5 Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814, deutscher Erzieher und Philosoph, und Ernest Renan, 1823-1892, französischer Schriftsteller, Historiker, Religionswissenschaftler und Orientalist, stehen hier für die unterschiedlichen staatsbürgerlich-kulturellen Traditionen Deutschlands und Frankreichs. Beide beschäftig-

Jugendliche mit Migrationshintergrund werden in Deutschland noch mehr als in Frankreich als ›Ausländer‹ angesehen. Es ist bezeichnend, dass die Bundesrepublik wahrscheinlich das einzige europäische Land ist, wo die Geburtenrate sich ausschließlich auf die Staatsbürgerinnen und -bürger und nicht auf die Gesamtheit der ansässigen Bevölkerung bezieht, und auch die fast gleichartige Hautfarbe der Fußballnationalmannschaft kann als ein Zeichen dieser Abgeschlossenheit gelten. Diese Umstände haben die relative Gleichgültigkeit gegenüber den jungen Schülerinnen, die ein Kopftuch tragen, sicher befördert: nach allem waren und bleiben sie zumindest im öffentlichen Bewusstsein ›Fremde‹ (Rostock/Berghahn 2008a und 2008b). Diese Gleichgültigkeit steht im Gegensatz zur Lebhaftigkeit der Reaktionen, wenn es um Lehrerinnen geht: Schließlich unterrichten sie *deutsche* Kinder und laufen Gefahr, sie zu beeinflussen, während man niemals daran dachte, dass die Zugehörigkeit einiger ›gütiger‹ Ordensschwestern zum Lehrkörper einzelner Länder die Neutralität des Staats beeinträchtigen könnte.

Die historischen Beziehungen zwischen den vom Kopftuch betroffenen Bevölkerungsteilen und dem Gastland sind in Frankreich und Deutschland übrigens auch nicht dieselben. In beiden Ländern gibt es eine zwar minoritäre, aber durchaus sichtbare Zahl von Kopftuch tragenden Frauen, die Konvertitinnen sind. In Frankreich wird der Islam indessen vor allem von Bevölkerungsteilen praktiziert, die aus dem Maghreb kommen (fast drei Millionen, die in Frankreich ansässig sind, stammen aus dem Maghreb, gegenüber nur 315.000 türkischen Ursprungs) und aus anderen arabischen Ländern. Der Islam von Bevölkerungsteilen, die aus Schwarzafrika kommen, ist, obwohl sie einen nicht zu unterschätzenden Teil der Gläubigen darstellen, bis vor kurzem im öffentlichen Raum kaum zur Kenntnis genommen worden (und als dies dann der Fall war, war das vorherrschende Bild eher das der Rückständigkeit oder Folklore als das einer islamistischen Gefahr). Dasselbe gilt für Türkinen bzw. Türken in Frankreich: Obwohl eine bedeutende Anzahl junger Mädchen, die von der Schule verwiesen wurden, besonders in Elsass und Lothringen, türkischer Herkunft ist, wird in der öffentlichen Wahrnehmung unterstellt, dass die jungen Leute beiderlei Geschlechts den arabischstämmigen Altersgenossen und -genossinnen weit gehend angeglichen sind. In Deutschland ist die Situation umgekehrt. Der Kultus des Islams ist vor allem eine Angelegenheit von Bevölkerungsteilen, die aus der Türkei kommen (mehr als 2,5 Millionen Personen). Andere Gruppen, die in der Minderheit sind, erscheinen im öffentlichen Raum kaum als ein deutlich erkennbares Problem (es gibt z.B. weniger als 130.000 Migrantinnen und Migranten aus dem Maghreb). Obwohl diese Diskrepanz bedeutsam ist, wird sie allgemein unterschätzt. Selbst

---

ten sich intensiv mit Begriff und Idee der Nation sowie mit Religionen, beiden wird Antisemitismus attestiert.

wenn es zu dieser Frage keine verlässliche systematische Untersuchung gibt, ist es doch sehr wahrscheinlich, dass die Art und Weise, in der das Kopftuch getragen wird, für Menschen maghrebinischer und türkischer Abstammung nicht genau dieselbe ist. Besonders gilt das auch für die Bedeutung des Kopftuchs für die Beziehungen zwischen Männern und Frauen und die Familienstruktur.

Die Unterschiede der nationalen Herkunft haben nicht nur eine symbolische Tragweite und übersetzen sich in kulturelle Praktiken, die teilweise verschieden sind. Auch wenn die Arbeiten zu dieser Frage (Tietze 2002; Delmas 2006; Amir-Moazami 2007; Göle 1993) auf diesen Punkt eines systematischen Vergleichs nicht eingehen, scheint es doch, dass das Kopftuch in Bevölkerungsgruppen türkischer Herkunft früher getragen wird, während es bei den jungen Frauen aus dem Maghreb vor der Pubertät nur ein randständiges Phänomen ist. Hingegen ist das Tragen des Niqab, der das Gesicht ganz bedeckt und eine Öffnung nur für die Augen lässt, bei den Türcinnen ebenso selten wie bei den Maghrebinerinnen. Man bemerkt dieses Phänomen vor allem in den Randgruppen der radikalen Salafisten oder bei vereinzelt Menschengruppen, die aus pakistanischen, afghanischen oder indischen Landstrichen kommen, während es in Großbritannien auf Grund der Tatsache, dass die Einwanderung zu großen Teilen aus diesen Regionen der Erde erfolgt ist, eine größere Bedeutung hat.

Obwohl traditionelle patriarchale Strukturen in allen Mittelmeerländern weit verbreitet sind, sind die Familienstrukturen doch teilweise verschieden. Eine Studie in Frankreich vom Beginn der 1990er Jahren zeigte, dass alle Gruppen mit Immigrationshintergrund dazu tendierten, ihre Heiratspraktiken den Mehrheitsverhältnissen in Frankreich anzugleichen. Sie belegte aber auch, dass Bevölkerungsgruppen türkischer Herkunft mit einer deutlich stärkeren Geburtenrate als bei den Bevölkerungsteilen maghrebinischen Ursprungs und mit einer beträchtlich höheren Heiratsquote zwischen männlichen Immigranten und Frauen aus den Herkunftsländern am stärksten von dieser Tendenz abweichen (Tribalat 1995). Es ist mehr als wahrscheinlich, dass dies nicht zu unterschätzende Rückwirkungen für die Bedeutung des Kopftuchs bei den entsprechenden Bevölkerungsgruppen hat. Insbesondere gilt das für die Balance zwischen dem Willen zur Selbstbehauptung und der Rücksicht gegenüber Familienbräuchen. Trotz dieser Unterschiede unterstreichen soziologische Untersuchungen auf beiden Seiten des Rheins, dass die Mädchen, die das Kopftuch und zwar sehr oft gegen den Rat ihrer Familie tragen, zwar fast immer sehr gläubig, aber keine Fundamentalistinnen sind. Häufig verteidigen sie die Religion gegen die Tradition (und insbesondere gegen die traditionelle Unterordnung der muslimischen Frauen) und machen aus dem Tragen des Kopftuchs, das sie während oder am Ausgang der Adoleszenz übernehmen, das, was Michel Foucault als ›Gegenpraxis‹ be-

schreibt (Foucault 2004). Viele verlangen in jeder Hinsicht eine Gleichheit zwischen Männern und Frauen. Nur sehr wenige stellen den Rahmen der demokratischen Verfassung in Frage. Wenn sie eine doppelte, also französische bzw. deutsche *und* muslimische Identität beanspruchen und sich mit beiden Beinen integrieren wollen, bekräftigen sie den Wunsch, in einer multikulturellen Gesellschaft zu leben, wo sie sich zu ihrer Religion bekennen können ohne stigmatisiert zu werden. Das Symbol des Kopftuchs wird im Rahmen einer intensiven religiösen Kultur reaktiviert, die aber zum Teil post-traditionell ist, was sich daran zeigt, dass die jungen Mädchen immer wieder darauf bestehen, die Gründe für die Verbote oder Gebote mit denen sie konfrontiert werden, kennen zu lernen (Khosrokhavar/Gaspard 1995; Venel 1999; Nordmann 2004; Blaschke/Sabanovic 2000; Amir-Moazami 2007).

Die Eigentümlichkeit der aus der Türkei stammenden Bevölkerungsgruppen in der Kopftuchfrage wird auch durch den Umstand bestimmt, dass die Türkei das einzige mehrheitlich islamisch geprägte Land ist, wo ein bedeutender Teil der Staatsbürgerinnen und Staatsbürger in der Nachfolge des Kemalismus, der sich seinerzeit stark vom laizistischen Kampf der Dritten Französischen Republik inspirieren ließ, die Linie einer kompromisslosen Verteidigung einer radikalen Laizität vertritt. Das zeigt sich in Stellungnahmen, die in europäischen Ländern, wo Immigranten türkischer Abstammung viel stärker in der Minderheit sind, keine Entsprechung haben. In Deutschland haben Dachverbände wie der ›Türkische Bund in Berlin-Brandenburg‹ (TBB) leidenschaftlich Partei gegen das Kopftuch bezogen und an die Machthaber appelliert, sich in der Sache standfest zu erweisen (Berghahn/Rostock 2007). In Frankreich waren derartige Stellungnahmen im Vergleich sehr viel isolierter. Das Pamphlet der Iranerin Chahdorff Djavann »Bas les voiles!« (2003) hat zwar einen Verkaufserfolg gehabt, wohingegen das Eintreten für Toleranz ihrer Landsfrau und Friedensnobelpreisträgerin Schirin Ebadi nur auf ein höfliches Schweigen stieß, aber es war von den Realitäten der Einwanderung in Frankreich völlig losgelöst. Untersuchungen zeigen übrigens, dass die erbitterte Opposition gegen die Freigabe des Kopftuchs für Schülerinnen durch die Bewegung ›Ni putes ni soumises‹ (Weder Huren noch Unterworfenen) nur die Gefühle einer Minderheit unter den auf französischem Boden lebenden Immigrantinnen und Immigranten wiedergibt. Diese Bewegung, die in den Medien aufgebauscht und weit gehend von Militanten aus den traditionellen politischen Lagern unterstützt wurde, hatte zunächst ein breites Echo gefunden, als sie gegen die häusliche Gewalt in den Vororten, deren Opfer Frauen sind, mobilisierte. Sie hat sich danach von ihrer Basis abgeschnitten und ist im Schlamm politischer Schlachten versackt. Ihre Wiegung, die Beziehungen zwischen dem Modell der männlichen Herrschaft in den Vororten und dem allgemeinen Sexismus in der französischen Gesellschaft offen anzusprechen, haben sie in gefährliche Nähe zur Welle der

Islamophobie in Frankreich und zur Fixierung der Medien auf den ›arabischen Jugendlichen‹ gebracht, die an die Vorurteile aus der Kolonialzeit erinnert (Guénif-Souilamas/Mace 2004).

Diese Beziehung auf die Vergangenheit bildet im Übrigen ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zwischen Frankreich und Deutschland. Die Frage des Kopftuchs hatte sich bereits in den überseeischen Gebieten, die von Frankreich seit dem 19. Jahrhundert besetzt waren, gestellt, wo die Armee im Namen der Moderne und der Aufklärung im Maghreb Zwangsentschleierungen durchgeführt hatte (Bouteldja 2004; Fanon 1961; Clancy-Smith 2006). Die für die Kolonien zuständigen Beamten der Metropole sind nach der Dekolonisierung weit gehend auf die Immigranten umgeschult worden. Der Krieg in Algerien liegt nicht so weit zurück und in den Köpfen hat sich zwischen diesem Konflikt und dem aktuellen Krieg gegen den Terrorismus um so mehr eine gewisse Kontinuität hergestellt, als der Bürgerkrieg in Algerien in den Jahren 1980-1990 einen erkennbaren Hintergrund der französischen Ängste vor einer ›islamistischen Gefahr‹ gebildet hat. Auch wenn die postkoloniale Vorstellungswelt mehr oder weniger die Geisteshaltung der ganzen westlichen Welt prägt (und spiegelbildlich die von Menschen, die in den ehemaligen Kolonien leben oder von dort kommen), ist Deutschland umgekehrt ohne ein lebendiges eigenes Kolonialgedächtnis, selbst wenn die Türkei einst unter deutschem Einfluss stand. Es gibt in der öffentlichen Meinung keine Erinnerung an einen bewaffneten Kampf gegen dieses Land und es wäre interessant zu untersuchen, in welchem Maß der/das Andere aus diesem Grund äußerlicher bleibt und weniger leidenschaftlich abgewiesen wird als die Figur des Arabers in Frankreich.

## **Welche Neutralität des Staats in religiösen Fragen und welche Laizität?**

Wie dem auch immer sei, die Art und Weise, wie die Debatte über das Kopftuch gerahmt wird, ist auf beiden Seiten des Rheins nur teilweise gleich. In Frankreich wie in Deutschland wird das Argument des politischen Islams in den Medien breit benutzt. Man behauptet, dass das Kopftuch ein politisches Symbol sei, das zur geltenden demokratischen Verfassung im Widerspruch stehe und das folglich zumindest in gewissen Räumen verboten werden müsse. Das Kopftuch ist nach dieser Auffassung nicht der harmlose Ausdruck einer kulturellen Identität, sondern eine Eroberungsstrategie, die junge Mädchen instrumentalisiert, um dem demokratischen Rechtsstaat einen Schlag zu versetzen. Diese Position ist oft auf groteske Weise ausgedrückt worden – in Frankreich noch mehr als in Deutschland (wo aus nahe liegenden historischen Gründen eine Parallele zu den Symbolen der Nazis nicht mit ebensoviel Leichtigkeit hergestellt werden kann). Der Schwachpunkt eines derartigen

Deutungsmusters ist hingegen, dass seine empirische Plausibilität schwer zu beweisen ist, zumal alle soziologischen Untersuchungen zum Kopftuch dazu tendieren sie zu entkräften und die Fachleute darauf bestehen, dass die Bewegung der Re-Islamisierung vielfältig ist. Im Übrigen ist ein spezifisch europäischer Islam im Entstehen begriffen, der vor allem durch humanistische Werte der Toleranz und der Achtung vor dem Individuum geprägt ist. Auch viele junge verschleierte Frauen auf diesem Kontinent sind davon zutiefst geprägt (Roy 1999). Aus Mangel an überzeugenden Argumenten hat die Rhetorik von der Manipulation durch den politischen Islamismus – auch wenn sie einen großen Einfluss auf die öffentliche Meinung hatte (und von einer Mehrheit der Franzosen und Deutschen geteilt wurde) – keinerlei Chance, juristische oder gesetzliche Maßnahmen klar zu rechtfertigen.

Vielmehr hat in Frankreich wie Deutschland als weiteres Bezugssystem der Deutungsrahmen von der Gleichheit von Männern und Frauen, der das Kopftuch im Kern widerspräche, den Ausschlag gegeben, um die öffentliche Meinung in eine der Toleranz entgegen gesetzte Richtung kippen zu lassen. Die Überlegung ist breit und bis zum Exzess wiederholt worden, dass das Kopftuch unabhängig vom kulturellen Kontext und den Motiven derer, die es tragen, ein Symbol sei, das die Unterlegenheit der Frau gegenüber dem Mann und ihre Unterwerfung unter ihn manifestiere. Derart wird dem religiösen Symbol eine starre Bedeutung zugesprochen. Es sei unter diesem Blickwinkel dann nicht so wichtig, ob es *freiwillig* getragen würde, denn auch dies belege die Verinnerlichung der Unterwerfung durch die Beherrschten und den Erfolg eines starken kulturellen Drucks durch das soziale Milieu. Das Argument wird oft auf ziemlich groteske Art aus einem Blickwinkel vorgetragen, der alle soziologischen und historischen Forschungen ignoriert (Benslama 2002; Chahdorff 2003).

Indessen ist diese Position auch auf eine etwas pragmatischere Art durch zahllose Funktionäre aus Politik und Verwaltung auf beiden Seiten des Rheins verteidigt worden. Man gibt zwar zu, dass die symbolische Bedeutung eines Objekts, wie es das Kopftuch darstellt, eine veränderliche symbolische Konstruktion ist, die von den Umständen abhängt und dass viele junge Frauen, die das Kopftuch tragen, es freiwillig tun und nicht mehr als andere unterdrückt und beherrscht sind. Man vertritt jedoch die Ansicht, dass eine unbeugsame Haltung der Verwaltung für diejenigen jungen Mädchen eine Hilfe sein könne, die sich trotz familiären Drucks weigern, das Kopftuch zu tragen. Darum müsse man restriktive Gesetze machen, um die Masse der Musliminnen zu schützen, auch auf die Gefahr hin, die Freiheit einer Handvoll von ihnen zu beschränken. In Ermangelung eines ausreichend soliden normativen Fundaments und einer Beweisführung auf Grund von überzeugenden, auf Feldforschung basierenden empirischen Argumenten, böte eine derartige Begründung für eine Regelung oder ein Verbot, jedenfalls auf der Gesetzes-

ebene, ebenfalls keine ausreichende Legitimation. Implizit nehmen einige Urteile oder Weisungen allerdings dennoch affirmativ darauf Bezug.

Natürlich sind sogar einige offen rassistische Argumente zu vernehmen, auch wenn sie in den parlamentarischen Debatten breit verurteilt wurden und in den Gerichten nicht zitiert werden dürfen. Viel subtiler tritt dagegen ein ›kulturalistischer‹ Rassismus auf, der gewisse Muslime und Musliminnen, die die deutsche oder französische Staatsbürgerschaft haben, auf eine Bürgerschaft zweiten Grades beschränkt. Ihr Pass würde ihnen dann nicht, so wie den angestammten Deutschen oder Franzosen, eine Bürgerschaft mit vollen Rechten eröffnen; immer unter dem Verdacht, nicht vollständig national zu sein, müssten sie ihre Integration in die ›Leitkultur‹ des Gastlandes (in dem sie oft geboren sind) erst noch beweisen. Aber auch hier kann das Argument in die offiziellen Begründungen der Regelungen und geltenden Gesetze nicht aufgenommen werden.

Eine besondere Variante des Themas ›Leitkultur‹ hat in Deutschland einen tatsächlichen juristischen Erfolg davongetragen. Dabei handelt es sich um die Behauptung, dass die im Grundgesetz (GG) explizit erwähnten christlichen Wurzeln bei christlichen Symbolen eine Ausnahme vom generellen Verbot für Lehrerinnen, religiöse Symbole zu tragen, rechtfertigten. In Frankreich ist eine derartige Weise das Problem zu behandeln schwer vorstellbar, wo diejenigen, die eine solche Sichtweise teilen, sie mit anderen Argumenten begründen müssen (zum Beispiel mit dem des politischen Islamismus). In dieser Hinsicht nehmen einige Bundesländer eine unleugbare Sonderrolle ein und nähern sich anderen europäischen Ländern an, wo der Staat eine Religion offen privilegiert. Allerdings wird diese Eigentümlichkeit durch den Umstand etwas relativiert, dass auch die französische Laizität in der Praxis von einer Moral durchdrungen ist, die die katholische Religion (und in zweiter Linie die protestantische und jüdische Religion) begünstigt und dazu tendiert Muslime zu benachteiligen. Obwohl das Verbot religiöser Zeichen in Frankreich allgemein gilt, gab es niemals einen Ausschluss, weil ein Kreuz oder eine Kippa getragen wurde – nur das islamische Kopftuch und der Turban der Sikhs waren davon betroffen. Wie in Deutschland ist der schulische Kalender an den christlichen Kalender angelehnt und übergeht die wichtigsten jüdischen oder islamischen Feste vollständig. In beiden Ländern kontrastieren die rechtlichen Hindernisse, die eine Reihe von Bürgermeistern in den Weg stellen, um den Bau von Moscheen zu verhindern, stark mit der Wertschätzung von christlichen Kirchen, die als ein traditionelles Erbe der ›französischen‹ oder ›deutschen‹ Kultur angesehen werden.

Indessen ist es der ›laizistische‹ Rahmen, der in Frankreich offiziell gilt, der letztlich den Kern des Rechtfertigungsrepertoires zum Verbot des Kopftuchs geliefert hat. Auch wenn die Argumente über den politischen oder fundamental patriarchalen Charakter des Kopftuchs für zahlreiche Verantwort-

liche in Europa eine gemeinsame Basis waren, ist die laizistische Thematik doch unbestreitbar eine französische Besonderheit und der Einfluss, den die Debatten in Frankreich auf Deutschland ausgeübt haben, darf nicht unterschätzt werden.

Aus der Perspektive einer ›offenen Neutralität‹ des Staats gegenüber den Religionen privilegiert der Staat zwar keine Religion oder spirituelle Gemeinschaft, kann aber die Steuereintreibung für die religiöse Körperschaften übernehmen, konfessionelle Einrichtungen subventionieren oder den Religionsunterricht in den schulischen Ablauf integrieren. Eine derartige ›offene‹ Neutralität, die die heute bestehende und bestätigte Haltung in Schleswig-Holstein bestimmt, war diejenige, die in Gesamtdeutschland vorherrschte, ob es nun um katholische, protestantische oder jüdische Religionsausübung ging. In der Realität ist Frankreich an einigen Punkten gar nicht so weit davon entfernt, wenn der Staat das System der Privatschulen, das vor allem konfessioneller Art ist, subventioniert und die meisten Gemeinden die rechtmäßigen Eigentümerinnen von einigen kirchlichen Gebäuden sind und sie aus diesem Grund auch unterhalten müssen. Darüber hinaus war die herrschende Geisteshaltung bei der Ausformulierung des berühmten Gesetzes von 1905, das die Beziehungen zwischen Staat und Religion festgelegt hat, gar nicht so fern von der Perspektive einer ›offenen‹ Neutralität (Baubérot 2004). Dennoch fehlt diese in der Rhetorik der Mehrheit fast vollständig, die sich viel lieber auf die Laizität und die französische Ausnahme beruft.

Der Begriff der ›Laizität‹ ist indessen ziemlich vieldeutig und lässt sich unter zwei sehr gegensätzliche Hauptvarianten subsumieren. Die ›gemäßigte‹ Laizität, die das Gesetz von 1905 inspiriert hat, impliziert den Aufbau eines zivilen, juristischen und politischen Raums, der von den religiösen Räumen strikt getrennt ist und sich jenseits von ihnen befindet (Baubérot 2004). Aus dieser Warte stellt sich der Staat nicht gegen die Religion, weigert sich aber zugleich von ihr abzuhängen oder ihre Botschaften zu übernehmen – auch dann, wenn es pluralistisch geschieht. Insbesondere müssen sich seine Repräsentantinnen und Repräsentanten davor hüten, Zeichen ihres möglichen Glaubens zur Schau zu stellen und haben strikte Neutralität zu wahren. Diese säkulare Position war nah bei der, die die offizielle französische Rechtsprechung des Staatsrats zum Kopftuch in den Jahren 1990 inspirierte. Sie wird heute in Deutschland durch die Länder Berlin, Bremen und Niedersachsen vertreten, die die französische Argumentation übernommen haben.

Die ›wehrhafte‹ Laizität geht sehr viel weiter und stellt sich als eine umfassende Zivilreligion, die in Konkurrenz zu jeder konfessionellen Erziehung tritt, *gegen* die Religion auf. Sie tendiert dazu, dem Staat eine besondere Ethik oder eine Vision des Guten zu überantworten, die derart eine Art säkularen ›Staatskommunitarismus‹ bildet. Die französische Laizität wurde lange gemäß dieser Auffassung geformt. Ihre Feinde waren jahrzehntelang die katholische

Kirche und der ›Papismus‹. Heute scheinen die »republikanischen Fundamentalisten« (Baubérot 2006) vergessen zu haben, dass der Kampf für die Laizität einst zwischen der Republik und der Mehrheitsreligion des Landes ausgefochten wurde – einer Staatsreligion, die ihren Nutzen aus einer beachtlichen Stärke und Unterstützung zog. Stattdessen richten sie jetzt ihre Energie gegen eine Minderheitenreligion, die in Frankreich diskriminiert ist, gegen die Religion der ehemaligen Kolonisierten, gegen die einige Jahrzehnte zuvor ein gnadenloser Krieg geführt wurde, um sie zu zwingen französisch zu bleiben. Wie Karl Marx sagte, wiederholt sich die Geschichte als Farce und die aktuelle Haltung der ›wehrhaften‹ Laizität öffnet die rückwärtsgewandtesten Züge eines Kampfes nur nach, der, was auch immer man davon hält, vor einem Jahrhundert doch ein anderes Aussehen hatte. Diese Variante des ›Kampfes‹ hat die Argumentation (wenn nicht sogar den Wortlaut) des Gesetzes von 2004 beeinflusst, das übereinkam, das Tragen von religiösen Zeichen in der Schule durch Schüler und Schülerinnen zu verbieten (Collectif 2004; Nordmann 2004; Lévy/Lévy 2004).

Sie hat in Deutschland kein Äquivalent und darum stößt die eingangs erwähnte Parallele zwischen dem Geist der französischen und der deutschen Gesetzgebung schnell an ihre Grenzen. In dieser Hinsicht ist Frankreich grundlegend verschieden; das einzige vergleichbare Beispiel in Europa ist die Türkei. Die Bundesländer, die eine säkulare Position einnehmen, haben glücklicherweise auf der Hälfte des Wegs Halt gemacht.

## Literatur

- Amara, Fadela/Abdi Mohammed (2006): *La racaille de la république*, Paris: Seuil.
- Amir-Moazami, Schirin (2007): *Politisierte Religion: Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld: transcript.
- Baubérot, Jean (2004): *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris: Seuil.
- Baubérot, Jean (2006): *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Paris: L'Aube.
- Benslama, Fethi (2002): *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris: Aubier.
- Berghahn, Sabine (2008): »Fünf Jahre nach dem Kopftuchurteil – Rechtliche Lösungsmodelle auf Länderebene«, Vortrag gehalten auf der Konferenz »Integration zwischen ›Leitkultur‹ und ›Laizität‹? Fünf Jahre nach dem ›Kopftuchurteil‹ des Bundesverfassungsgerichts«, Friedrich-Ebert Stiftung/EU-Forschungsprojekt VEIL der Freien Universität Berlin, Berlin, 5. und 6. Juni 2008, abrufbar: <http://131.130.1.78/veil/Home3/download>.

- php?453e0a44e8d264055ffdbde49a72500a, 22.01.2009; ebenso: <http://131.130.1.78/veil/Home3/download.php?4882fd80acb79db3d38c9378a646bbb9>, 22.01.09.
- Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (2007): VEIL – Country study overview Germany, Bericht, Freie Universität Berlin, Januar [unveröffentlichtes Dokument].
- Blaschke, Jochen/Sabanovic, Sanela (2000): »Multi-level Discrimination of Muslim Women in Germany«. In: Blaschke Jochen (Hg.), Multi-level Discrimination of Muslim Women in Europe, Berlin: Parabolis, S. 37-138.
- Bouteldja, Houria (2004): De la cérémonie du dévoilement à Alger (1958) à Ni Putes Ni Soumises: l'instrumentalisation coloniale et néocoloniale de la cause des femmes, abrufbar: <http://multitudes.samizdat.net/De-la-ceremonie-du-devoilement-a.html>, 22.01.2009.
- Bouzar, Dounia/Costa-Lascoux, Jaqueline/Houziaux, Alain (2004): Le voile, que cache-t-il? Paris: L'Atelier.
- Cadot, Christine/Kakpo, Nathalie/Sintomer, Yves/Varikas, Eleni (2007): VEIL – Country study overview France, Bericht, Université de Paris 8, Januar [unveröffentlichtes Dokument].
- Cesari, Jocelyne (1998): Musulmans et républicains, Paris: Complexe.
- Chahdorff, Djavann (2003): Bas les voiles! Paris: Gallimard.
- Clancy-Smith, Julia (2006): »Le regard colonial. Islam, genre et identité dans la fabrication de l'Algérie française«. *Nouvelles Questions Féministes* 25, S. 25-40.
- Collectif (2004): La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante Rebonds, Les dossiers de Libération, Paris: L'Aube.
- Delmas, Clémence (2006): Das Kopftuchverbot in Frankreich, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Fanon, Frantz (1961): »L'Algérie se dévoile«. In: Fanon, Franz (Hg.), L'an V de la révolution algérienne, Paris: Maspero, S. 42-43.
- Foucault, Michel (2004): Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-1978), Paris: Seuil.
- Geisser, Vincent (2003): La nouvelle islamophobie, Paris: La Découverte.
- Göle, Nilüfer (1993): Musulmanes et modernes, Paris: La Découverte.
- Gresh, Alain (2004): L'islam, la République, le monde, Paris: Fayard.
- Guenif-Souilamas, Nacira/Mace, Eric (2004): Les féministes et le garçon arabe, Paris: L'Aube.
- Khosrokhavar, Farhad/Gaspard, Françoise (1995): Le Foulard et la République, Paris: La Découverte.
- Lévy, Alma/Lévy, Lila (2004): Des filles comme les autres. Au-delà du foulard, entretiens avec Véronique Giraud et Yves Sintomer, Paris: La Découverte.

- Nordmann, Charlotte (Hg.) (2004): *Le foulard islamique en questions*, Paris: Edition Amsterdam.
- Rostock, Petra/Berghahn, Sabine (2008a): »The Ambivalent Role of Gender in Redefining the German Nation: Between Universalism and Rejection of the ›Other‹«. *Ethnicities* 8, S. 345-364.
- Rostock, Petra/Berghahn, Sabine (2008b): *Germany: The hegemonic use of the headscarf as a symbol of subordination*, Paper presented on the Seventh European Social Science History Conference, Lisboa, Network: Ethnicity and Migration, Panel: VEIL. Debates about headscarves in Europe [unveröffentlichtes Dokument].
- Roy, Olivier (1999): *Vers un islam européen*, Paris: Esprit.
- Sintomer, Yves (2004): »Un communautarisme d'Etat«. In: Collectif (Hg.), *La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante Rebonds*, Les dossiers de Libération, Paris: L'Aube.
- Tévanian, Pierre (2005): *Le voile médiatique: un faux débat*, Paris: Liber Raison d'agir.
- Tietze, Nikola (2002): *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, Paris: L'Harmattan.
- Tribalat, Michèle (1995): *Faire France, une enquête sur les immigrés et leurs familles*, Paris: La Découverte.
- Venel, Nancy (1999): *Musulmanes Françaises, Des pratiquantes voilées à l'Université*, Paris: L'Harmattan.